



FILOSOFIA ALEMÃ:
DE KANT A HEGEL

Organizadores

Marcelo Carvalho
Vinicius Figueiredo



Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteadó e Fernando Lopes de Aquino.

ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Daniel Omar Perez (PUC/PR)

Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)

Adriano N. Brito (UNISINOS)

Ethel Rocha (UFRJ)

Gabriel Pancera (UFMG)

Hélder Carvalho (UFPI)

Lia Levy (UFRGS)

Érico Andrade (UFPE)

Delamar V. Dutra (UFSC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia alemã de Kant a Hegel / Organização de Marcelo
Carvalho, Vinicius Figueiredo. São Paulo : ANPOF, 2013.
770 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-14-5

1. Filosofia alemã 2. Kant a Hegel 3. Filosofia
- História I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo, Vinicius III. Encontro
Nacional ANPOF

CDD 100

Apresentação

Vinicius de Figueiredo
Marcelo Carvalho

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

V. 3. Filosofia Alemã: de Kant a Hegel

ADRIANO BUENO KURLE (PUC-RS) O CONCEITO DE “EU” NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA.....	9
AGEMIR BAVARESCO (GT Hegel) METODOLOGIA HEGELIANA, ARTICULAÇÕES E ESTRATÉGIAS DE ROBERT BRANDOM.....	23
AGOSTINHO DE FREITAS MEIRELLES (GT Criticismo e Semântica) CRÍTICA E METAFÍSICA NA CONCEPÇÃO KANTIANA DE HISTÓRIA (1790-1797).....	41
ANDRÉ ASSI BARRETO (GT Kant) TELEOLOGIA E CONHECIMENTO: A QUESTÃO DAS IDEIAS NO APÊNDICE À DIALÉTICA TRANSCENDENTAL DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA.....	49
ANTONIO DJALMA BRAGA JUNIOR (GT Kant) A CONTEMPLAÇÃO ESTÉTICA DO BELO E A DISSOLUÇÃO DO CONFLITO ENTRE LIBERDADE E NATUREZA.....	57
BRUNO AISLÃ GONÇALVES DOS SANTOS (UFSC) O ESTATUTO DOS DIREITOS NA TEORIA UTILITARISTA DE MILL.....	67
CESAR AUGUSTO RAMOS (GT Hegel) LIBERDADE, RECONHECIMENTO E NÃO-DOMINAÇÃO NO REPUBLICANISMO DE HEGEL.....	81
DANILLO LEITE (GT Kant) A PRESENÇA DO ESQUEMATISMO NA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DAS CATEGORIAS.....	101
DANILO FERNANDO MINER DE OLIVEIRA (UNIOESTE) KANT E O CONCEITO DE ESPAÇO: UMA ANÁLISE DA DISSERTAÇÃO DE 1770.....	107
DEYVE REDYSON (UFMG) SCHOPENHAUER E O BUDISMO.....	115
ÉDISON MARTINHO DA SILVA DIFANTE (UFSP) A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE E A DOCTRINA DO SUMO BEM EM KANT.....	137
EDNILSON GOMES MATIAS (UFC) O PRINCÍPIO METAFÍSICO DA DINÂMICA NA FILOSOFIA KANTIANA DA NATUREZA.....	145
EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA (GT Schopenhauer) SCHOPENHAUER E OS VÍNCULOS ENTRE DESEJO, INTUIÇÃO E RACIONALIDADE.....	151
EMANUELE TREDANARO (PPGLM-UFRJ) AUTOCOSCIENZA E LIBERTÀ IN KANT. ALCUNE OSSERVAZIONI A PARTIRE DALL’IO PENSO.....	159
ERICK CALHEIROS DE LIMA (GT Hegel) A LINGUAGEM DO PENSAMENTO E O PENSAMENTO DA LINGUAGEM: REFLEXÕES SOBRE A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM EM HEGEL.....	171
ETHEL PANITSA BELUZZI (GT Estudos Cartesianos) A CRÍTICA DE KANT AO IDEALISMO DE DESCARTES.....	187
FÁBIO CREDER (GT Kant) A RELAÇÃO FELICIDADE E MORALIDADE EM KANT.....	193

FEDERICO SANGUINETTI (GT Hegel)	
MENTE Y MUNDO. LA TEORÍA HEGELIANA DE LA SENSACIÓN.....	213
FELIPE DOS SANTOS DURANTE (GT Schopenhauer)	
A FORMULAÇÃO DAS DOCTRINAS DO ESTADO E DO DIREITO ELABORADAS PELO JOVEM SCHOPENHAUER: EXTENSÃO, LIMITES E MUDANÇAS EM RELAÇÃO À PUBLICAÇÃO DE SUA OBRA MAGNA.....	223
GEFFERSON SILVA DA SILVEIRA (GT Kant)	
ÁCERCA DO PAPEL DA BOA VONTADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE EM KANT.....	233
GREICE ANE BARBIERI (UFRGS)	
AS APRESENTAÇÕES DO CONCEITO DE FAMÍLIA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E NA FILOSOFIA DO DIREITO.....	243
HÁLWARO CARVALHO FREIRE (UFC)	
A FUNÇÃO DA SÍNTESE NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA.....	251
JAIR BARBOZA (GT Schopenhauer)	
SABEDORIA DE VIDA E PRAXIS EM SCHOPENHAUER OU SOBRE UMA POSSÍVEL ESQUERDA SCHOPENHAUERIANA.....	263
JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA (GT Kant)	
DA METODOLOGIA À DOCTRINA-DA-CIÊNCIA: FICHTE LEITOR DE KANT.....	273
JOSÉ LUIZ BORGES HORTA (GT Hegel)	
A SUBVERSÃO DO FIM DA HISTÓRIA E A FALÁCIA DO FIM DO ESTADO: NOTAS PARA UMA FILOSOFIA DO TEMPO PRESENTE.....	287
JOSÉ OSCAR DE ALMEIDA MARQUES (GT Criticismo e Semântica)	
SÍNTESE E REPRESENTAÇÃO NA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL.....	297
JOSÉ PEDRO LUCHI (GT Filosofia da Religião)	
A COMUNIDADE DE FÉ EM KANT, NO ENTRECruzAMENTO DAS VISÕES FILOSÓFICA E TEOLÓGICA.....	309
JOSÉ PINHEIRO PERTILLE (GT Hegel)	
O “SABER ABSOLUTO” NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL.....	323
JÚLIA SEBBA RAMALHO (GT Hegel)	
O CONCEITO DE SUJEITO E O PROBLEMA DA RELAÇÃO MENTE-CORPO NA “FILOSOFIA DO ESPÍRITO SUBJETIVO” DE HEGEL.....	331
LEANDRO A. XITIUK WESAN (GT Dialética)	
A LÓGICA ESPECULATIVA SEGUNDO A ENCICLOPÉDIA DE HEGEL.....	343
LETÍCIA MACHADO SPINELLI (UFRGS)	
KANT E A NOÇÃO DE ‘ORDEM MORAL DOS MÓBILES’.....	361
LINCOLN MENEZES DE FRANÇA (UFSCAR)	
HEGEL LEITOR DE ARISTÓTELES: A IDEIA QUE A SI RETORNA, O MOTOR IMÓVEL, O MOVIMENTO CIRCULAR E TELEOLOGIA.....	375
LUCIANO CARLOS UTTEICH (GT Dialética)	
O FIM DO ESTATUTO TRANSCENDENTAL DA RAZÃO? CONFRONTO FICHTE VS SCHELLING.....	383
LUIZ FERNANDO BARRÉRE MARTIN (GT Hegel)	
RELAÇÃO ENTRE A CONTRADIÇÃO E O FINITO NA CIÊNCIA DA LÓGICA.....	403

MANUEL MOREIRA DA SILVA (GT Hegel) SOBRE A INSUFICIÊNCIA DA NOÇÃO HEGELIANA DO SER E SUAS CONSEQUÊNCIAS NA DETERMINAÇÃO DO CONCEITO PURO ENQUANTO A VERDADE DO SER E DA ESSÊNCIA OU COMO O SER VERDADEIRO.....	411
MARA JULIANE WOICIECHOSKI HELFENSTEIN (UFRGS) ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO DIREITO NA FILOSOFIA DE KANT	431
MÁRCIA CRISTINA FERREIRA GONÇALVES (GT Hegel) SOBRE A POSSIBILIDADE DA UNIFICAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POESIA NO SISTEMA DE HEGEL	441
MARCIA ZEBINA ARAUJO DA SILVA (GT Hegel) NATUREZA E HISTÓRIA EM HEGEL.....	455
MARCO VINÍCIUS DE SIQUEIRA CÔRTEZ (GT Kant) ORIGEM DO SUJEITO TRANSCENDENTAL KANTIANO	465
MARCOS CÉSAR SENEDA (GT Kant) O ESTADO DA QUESTÃO DA EXPOSIÇÃO METAFÍSICA DO CONCEITO DE ESPAÇO NA DISSERTAÇÃO DE 1770	481
MARCOS FÁBIO ALEXANDRE NICOLAU (UFC) A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO COMO UMA PEDAGOGIA DO CAMINHO	493
MARIA CECÍLIA PEDREIRA DE ALMEIDA (GT Filosofia e Direito) IMPASSES DO ESTADO MODERNO DE DIREITO.....	505
MARIA MARGARIDA FAVERZANI KIRCHHOF (GT Kant) O MÉTODO ANALÍTICO EM KANT	517
MARLY CARVALHO SOARES (GT Hegel) A ESTRUTURA PSICOLÓGICA DO ESPÍRITO SEGUNDO HEGEL.....	523
MIGUEL SPINELLI (UFSM) PRESENÇA DE EPICURO NAS 'LIÇÕES DE ÉTICA' DE KANT.....	541
MITIELI SEIXAS DA SILVA (GT Kant) OBJETIVIDADE EM JUÍZOS E UNIDADE OBJETIVA DA APERCEPÇÃO	559
NEILSON JOSÉ DA SILVA (GT Kant) AS REFERÊNCIAS AO ESTOICISMO NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA DE KANT	571
PAULO ROBERTO MONTEIRO DE ARAUJO (GT Hegel) A QUESTÃO DA EXPRESSÃO NO PROCESSO DE CRIAÇÃO ARTÍSTICA NA ESTÉTICA DE HEGEL	585
PEDRO AUGUSTO DA COSTA FRANCESCHINI (USP) O "HIPÉRIÓN" DE HÖLDERLIN: UMA MITOLOGIA DA AUSÊNCIA?	589
PEDRO FERNANDES GALÉ (USP) TRÊS VEZES LAOCOONTE: WINCKELMANN, LESSING E GOETHE.....	599
PEDRO HENRIQUE VIEIRA (UFPR) A essência da experiência na Crítica da razão pura	617
REJANE MARGARETE SCHAEFER KALSING (GT Kant) DOS INTERESSES EMPÍRICO E INTELLECTUAL PELO BELO EM KANT	627
RENATO VALOIS CORDEIRO (PPGLM-UFRJ) ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PRINCÍPIO DA FINALIDADE FORMAL NA TERCEIRA CRÍTICA	639

RICARDO MACHADO SANTOS (GT Criticismo e Semântica) SOBRE A SENSIFICAÇÃO DO CONCEITO DE PROGRESSO MORAL DO INDIVÍDUO NO PENSAMENTO TARDIO DE KANT.....	645
ROGÉRIO MOREIRA ORRUTEA FILHO (UEL) DOS FUNDAMENTOS DO DIREITO DE PROPRIEDADE NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER	
SUELEN DA SILVA WEBBER (GT FILOSOFIA E DIREITO) DIREITOS HUMANOS E UNIVERSALIDADE: UMA ANÁLISE DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA SOB A ÓTICA DE IMMANUEL KANT	657
SUZANO DE AQUINO GUIMARÃES (UFPE) O ESTADO SOU EU? CONSIDERAÇÕES HEGELIANAS SOBRE RECONHECIMENTO E COMUNICAÇÃO	673
TÉRCIO RENATO NANNI BUGANO (UNESP) SCHILLER E A PEÇA TEATRAL OS BANDOZEIROS	685
TOMÁS FARCIC MENK (UFRGS) A JUSTIFICAÇÃO DE HEGEL A UMA FILOSOFIA DA NATUREZA.....	695
ULISSES RAZZANTE VACCARI (USP) A ESTÉTICA EM DISPUTA: FICHTE E SCHILLER SOBRE O CONCEITO DE DETERMINAÇÃO RECÍPROCA.....	705
VANESSA BRUN BICALHO UNIOESTE SOBRE A COMPATIBILIZAÇÃO OU NÃO DOS CONCEITOS DE NATUREZA E LIBERDADE NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA: UMA APROXIMAÇÃO AO DEBATE ATUAL.....	713
VERRAH CHAMMA (GT Hegel) REPRESENTAÇÃO POLÍTICA EM HEGEL: ENTRE A ORGANIZAÇÃO FEUDAL E A DEMOCRACIA ADVINDA DA REVOLUÇÃO FRANCESA. UM ESTUDO DOS DEBATES NA ASSEMBLEIA DOS ESTADOS DE WÜRTTEMBERG	721
WAGNER FÉLIX (GT Dialética) NATUREZA E REFLEXÃO EM SCHELLING.....	733
LUCIANO VORPAGEL DA SILVA (UFSC) O SENTIDO PRÁTICO DA LIBERDADE EM KANT.....	743
NYKOLAS FRIEDRICH VON PETERS CORREIA MOTTA (UFRGS) O PRINCÍPIO FORMAL DA VONTADE.....	753
CINARA NAHRA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN) – GT ÉTICA O MANIFESTO DEONTOUTILITARISTA (UMA VERSÃO RESUMIDA)	761

O conceito de “eu” na Crítica da Razão Pura

Adriano Bueno Kurle*

* Doutorando em
Filosofia pela PUCRS

Resumo

Busco mostrar neste trabalho como, ao abordar o conceito de “eu” e a questão do autoconhecimento na *Crítica da Razão Pura*, se encontra um paradoxo, que é essencialmente reflexo da doutrina do idealismo transcendental. Aponto para o conceito de “eu” em Kant e suas três perspectivas coconstitutivas. Aponta-se a importância da concepção de sujeito e seu entrelaçamento com o conceito de razão, e ainda como estes dois conceitos aparecem no texto da *Crítica da Razão Pura* como pressupostos. Posteriormente, trato sobre algumas questões básicas do idealismo transcendental. Por último, faço uma breve exposição das três perspectivas do “eu”: como fenômeno, como estrutura transcendental e como númeno. Concluo trazendo de volta o que Kant mesmo concebe como um paradoxo, que é a relação de autoafecção do sujeito, como uma relação entre sujeito como númeno e sentido interno.

Palavras chave: Eu; Consciência; Psicologia; Kant; Crítica Da Razão Pura.

Introdução

O tratamento do problema que pergunta pelo lugar do sujeito na filosofia crítica de Kant é fundamental para uma boa compreensão da amplitude, profundidade e articulação das premissas básicas deste pensamento. É pela posição do sujeito que se encontram as capacidades e faculdades que justificam o conhecimento.

Por outro lado, não se pode dizer que a problemática seja descrever ou descobrir o sujeito. O objetivo de Kant é, antes, resolver problemas fundamentais da

filosofia no seu tempo, que estão ligados à justificação do conhecimento, a possibilidade da metafísica, a relação da filosofia com as ciências modernas, a ação humana, e a compatibilidade entre a moral e a religião com o determinismo da física do seu tempo.

A principal tarefa de Kant para responder estas questões é buscar os limites e as possibilidades do conhecimento em geral para, a partir destes limites, qualificar as questões que podem e que não podem ser respondidas – ou, de outra maneira, separar questões empíricas de questões puramente conceituais e, assim, reformular as questões metafísicas. Como, porém, toda tarefa tem um início, o começo de Kant acaba não fugindo do paradigma filosófico da modernidade, que trata o problema do conhecimento fundamentalmente pela relação sujeito-objeto, centrado nas capacidades epistêmicas do sujeito.

A filosofia de Kant parte então de uma certa concepção e posição do sujeito epistêmico para responder questões que não são fundamentalmente sobre ele (ou seja, o que está no foco da questão não é o sujeito). E aí que acredito que possa se tornar frutífero tratar da questão do conceito de “eu” na filosofia crítica teórica de Kant, pois é neste conceito que se refletem algumas ambiguidades e problemas da filosofia de Kant, e é em grande medida aí que se apoia sua principal doutrina: a do idealismo transcendental.

Busco mostrar neste trabalho como, ao abordar o conceito de “eu” e a questão do autoconhecimento, se encontra um paradoxo, que é essencialmente reflexo da doutrina do idealismo transcendental, que por sua vez não se compreende sem o sujeito. A exposição argumentativa aqui será breve, pois busco no breve espaço apenas apontar para o conceito de “eu” em Kant e suas três perspectivas coconstitutivas. Desta maneira, minha exposição inicia por apontar a importância da concepção de sujeito e seu entrelaçamento com o conceito de razão, e ainda como estes dois conceitos aparecem no texto da *Crítica da Razão Pura* como pressupostos, não estando claramente definidos. Posteriormente, trato sobre algumas questões básicas do idealismo transcendental, doutrina essencial para entender a tripartição do conceito de eu. Por último, faço uma breve exposição das três perspectivas do “eu”: como fenômeno, como estrutura transcendental e como númeno. Concluo trazendo de volta o que Kant mesmo concebe como um paradoxo, que é a relação de autoafecção do sujeito, como uma relação entre sujeito como númeno e sentido interno (sujeito empírico), concluindo que o conceito numênico de “eu” é parte integrante da teoria enquanto ela aborda e inclui a relação de autoafecção.

1. Razão e sujeito como pressupostos

De maneira a encontrar o problema fundamental, acredito que seja importante mostrar como, no que se pode dizer um pressuposto ou ponto de partida da teoria, há uma relação íntima entre “razão” e “subjetividade”, e que apesar de Kant não explicitar definições precisas para estes conceitos, o autor trabalha

sobre eles. Olhando para a teoria como um todo, é difícil negar o papel essencial que estes conceitos ocupam e que em grande medida esta teoria mesma trabalha com elementos que são considerados características da razão enquanto capacidade operacional de um sujeito.

Tento defender uma interpretação que afirma o papel da abordagem psicológica como um elemento integrante e essencial da *Crítica da Razão Pura*. Kant não distingue entre elementos semânticos e elementos psicologistas, mas desenvolve sua argumentação através da concepção de uma ligação intrínseca entre semântica e psicologismo. Desta forma, defendo a ideia de que não é possível uma leitura que expurgue os elementos psicologistas ou que busque considerar a abordagem de Kant como uma abordagem puramente lógico-semântica (nos moldes de algumas filosofias contemporâneas da linguagem) sem descaracterizar o que foi escrito por Kant¹.

A psicologia presente na teoria de Kant não é, porém, uma psicologia empírica, nem uma antropologia, mas é antes uma epistemologia que pressupõe um sujeito epistêmico com certas capacidades operacionais (sujeito normativo). A questão não é norteadada pela descrição da mente ou do comportamento humano, mas guiada por uma abordagem normativa que pergunta pelas condições necessárias para que um determinado produto cognitivo seja gerado tendo sua legitimidade enquanto conhecimento. Desta maneira, se pode caracterizar a abordagem de Kant como uma psicologia transcendental, para diferenciar da psicologia empírica e da psicologia racional (metafísica e transcendente).

Não se deve confundir a psicologia transcendental com a lógica pura. A intenção de Kant não é tratar somente das fontes do conhecimento discursivo e conceitual, mas das condições para formar conhecimento de objetos que envolvem a associação regulada entre elementos não discursivos e discursivos. Para fazer clara esta diferença, Kant distingue entre lógica geral e lógica transcendental².

Kant parte da concepção de que o conhecimento é fruto de uma relação entre faculdades heterogêneas, a saber: sensibilidade e entendimento. O sujeito aparece como um ponto de unidade destas faculdades, por isto mesmo estando para além delas, e como estas são condições para o conhecimento, o próprio sujeito está além das possibilidades de conhecimento e aparece na teoria como um limite. É a raiz desconhecida que une sensibilidade e entendimento. Kant diz o seguinte, explicitando os princípios básicos de sua análise e o papel de uma unidade pressuposta entre as faculdades de um sujeito epistêmico:

¹ Comentadores como Strawson e Patricia Kitcher reconhecem os elementos psicologistas da *Crítica da Razão Pura*. O primeiro, porém, busca reconstruir a teoria de Kant isolando os aspectos psicologistas e o idealismo transcendental. A segunda defende a plausibilidade de um psicologismo de caráter transcendental. Cf. KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. (1994). New York: Oxford University Press; e STRAWSON, Peter F. (2005). *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge.

² Cf. KrV A 50-58/ B 74-83.

Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento; pela primeira são-nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos pensados. Na medida em que a sensibilidade deverá conter representações *a priori*, que constituem as condições mediante as quais os objetos nos são dados, pertence à filosofia transcendental. A teoria transcendental da sensibilidade deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições, pelas quais unicamente nos são dados os objetos do conhecimento humano, precedem as condições segundo as quais esses mesmos objetos são pensados. (KANT, KrV: A 15-16/B 29-30).

Esta “raiz comum, para nós desconhecida” é a unidade subjetiva, que se encontra para além dos limites do conhecimento, como veremos adiante através da exposição do idealismo transcendental e assim da delimitação do conhecimento constitutivo e legítimo do conhecimento transcendente e ilegítimo.

2. O idealismo transcendental

O conceito de “eu” se apresenta de acordo com três perspectivas: como fenômeno, como elemento da estrutura transcendental e como númeno. Para que se possam compreender as fronteiras entre cada perspectiva, devo apresentar a doutrina que permite esta diferenciação: o idealismo transcendental.

As características principais do idealismo transcendental são a distinção entre sensibilidade e entendimento, espaço e tempo como condições subjetivas da sensibilidade, e a delimitação do conhecimento possível a objetos possíveis da intuição sensível. Assim, a idealidade transcendental do espaço e do tempo cumpre papel fundamental para distinguir entre a perspectiva do fenômeno e do númeno, e da parte do númeno entre objeto puro do pensamento e objeto sensível considerado conhecido como é em si mesmo. Como espaço e tempo não podem ser deduzidos da experiência, mas antes são elementos fundamentais para que ela ocorra, Kant conclui que espaço e tempo são elementos intrínsecos à sensibilidade do sujeito, sendo assim impossível conhecer os objetos como são em si mesmos, mas apenas se conhece o produto do aparecer dos objetos mediante as capacidades formais que o sujeito põe nele³.

O conceito de númeno tem um uso heurístico na teoria. Ele pode ser entendido no sentido positivo ou no sentido negativo. No sentido positivo, se considera o númeno como uma realidade conhecida, no caso dos conceitos puros como intuição intelectual. No sentido negativo é pensado como tendo sua realidade apenas possível, mas não conhecida por nós. Isto é, no sentido positivo é uma ilusão, mas no sentido negativo tem a função de ampliar as possibilidades de pensamento levando em consideração a delimitação transcendental do conhecimento. Análogo a esta distinção Kant trata do uso constitutivo e regulativo de ideias transcendentais.

³ Cf. KrV, A27/ B 48; A 35-36/ B 52-53.

Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objetos que não são considerados fenômenos, teríamos, para tal, que tomar para fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objeto seria então um nùmeno em sentido positivo. Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência; aos seres dos sentidos correspondem, é certo, seres do entendimento e pode também haver seres do entendimento, com os quais a nossa capacidade de intuição sensível não tenha qualquer relação; mas os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas de pensamento para a nossa intuição sensível, não ultrapassam esta; aquilo que denominamos nùmeno deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido negativo. (KANT, KrV: B 308-309)

A partir do idealismo transcendental podemos pensar as três perspectivas do conceito de “eu”.

3. O “eu” fenomênico

O “eu” enquanto fenômeno é o “eu” considerado como objeto empírico. Para Kant o “eu” como objeto empírico pode ser dado na intuição temporal pelo sentido interno, em uma relação que envolve a aplicação do conceito de permanência e a autoafecção. A aplicação do conceito de permanência exige uma relação não apenas com o tempo, mas também com o espaço, para que se possa formar, a partir da relação entre sucessão e simultaneidade, a consciência de estados temporais de antes, agora e depois, que são possíveis mediante o conceito de permanência, que é representado espacialmente através de uma linha, a linha do tempo. Pode-se aplicar o conceito de permanência ao estado comum do sentido interno de o sujeito ser permanentemente sujeito de diferentes representações empíricas em certa sequência temporal.

Na relação de autoafecção, há a pressuposição do sujeito enquanto nùmeno afetando a si mesmo e produzindo representações empíricas no sentido interno, gerando um paradoxo, pois esta atividade mesma não pode ser afirmada sem quebra dos limites do conhecimento impostos pelo idealismo transcendental.

Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da intuição; e esta forma da intuição, como nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito, só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição da sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, um sentido interno considerado na sua forma. Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno; e, portanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objeto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual. Toda a dificuldade consiste aqui em saber como se pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente; mas esta dificuldade é comum a toda a teoria. A consciência

de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade. Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que este seja afetado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito. Este, com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é. (KANT, KrV: B67-68)

Kant afirma que na autoafecção não há uma intuição da alma como objeto, mas apenas de estados fenomênicos do sujeito, que de nenhuma maneira definem o que o sujeito é em si mesmo. Como toda intuição é sensível, e como não há conhecimento válido sem a intuição correspondente, o conhecimento do “eu” só pode ser dado mediante uma intuição sem, porém, que este seja conhecido em sua constituição ontológica, mas apenas no seu aparecer temporal dado no sentido interno mediante as determinadas representações empíricas que constituem a sua história empírica, enquanto este “eu” é o elo comum que permanece diante das distintas representações.

Por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito) temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados todos no espaço. É neste que a sua configuração, grandeza e relação recíproca são determinadas ou determináveis. O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto; é todavia uma forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, de tal modo que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo. O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior. (KANT, KrV: A 24-25/ B 37-38)

Pelo sentido interno é que se representam as coisas como representações para o sujeito que representa de acordo com o fluxo da consciência, isto é, o tempo. Porém, não é possível o sujeito conhecer a si mesmo como objeto a não ser enquanto ele representa coisas no tempo para si mesmo e, pensando em si mesmo como objeto, só o poderia fazê-lo de acordo com a forma do tempo, e assim, de acordo com a intuição sensível e, portanto apenas se representa como objeto enquanto *fenômeno*.

Na perspectiva transcendental, mesmo que a representação do objeto seja considerada como fenômeno, não se nega o objeto como realmente dado. E o mesmo vale para a alma: o “eu”, enquanto é tomado como objeto, tem afirmada a sua existência, mas no estado de reflexão (modo pelo qual pode se tomar como objeto)

é apenas (1) reflexão sobre seu modo de conhecer ou (2) fenômeno (empírico, como se dá a si mesmo no sentido interno). Visto que o fenômeno resguarda a existência do objeto, enquanto há o fenômeno do “eu” ele não é uma ilusão: ele é realmente dado. Porém, enquanto ele é fenômeno, não pode ser conhecido em si mesmo. Então, o paradoxo: o “eu” afeta a si mesmo, sem saber o que é em si, senão que esta manifestação dele em si mesmo sempre ocorre mediante a sua própria forma (limitada) de conhecer os objetos, então o que impossibilita o “eu” de conhecer a si mesmo é a sua própria constituição cognitiva. Fica claro que o “espírito”, a “alma” ou qualquer equivalente do “eu” é um pressuposto na Crítica da Razão Pura, e apenas porque ele pode ser um objeto que participa como limite (assim como a coisa em si, ele mesmo como uma coisa em si) da teoria é que lhe pode ser negado acesso como conhecimento do que é em si⁴. Não se afirma com isto, porém, nenhuma propriedade do objeto (neste caso, o espírito, alma ou qualquer equivalente), mas apenas que este fenômeno tem um equivalente real. Isto quer dizer que não se sabe com isto se este equivalente real é simples ou composto (por exemplo, se esta unidade do sujeito não é apenas o produto da relação regulada de diversos componentes que tendem a uma unidade, etc.), entre outras propriedades quaisquer, como ser indestrutível, imortal, “de outra natureza”, entre outras coisas que se poderia pensar.

Para que se possa tratar da consciência fenomênica, e manter-se fora da arbitrariedade dos casos particulares da psicologia empírica, deve-se considerar apenas algumas condições gerais para que seja possível tratar desta consciência empírica. É a partir dos elementos transcendentais que se pode pensar sob quais condições é possível uma consciência empírica. E de acordo com as condições transcendentais, espaço e tempo são condições para qualquer experiência, assim, também condições fundamentais da consciência empírica. Através da análise das condições gerais da relação entre espaço e tempo, é possível pensar alguns aspectos essenciais para uma teoria transcendental do eu fenomênico, que se distingue de uma teoria empírica por tratar justamente apenas das condições de possibilidade do “eu” como fenômeno.

4. O “eu” transcendental

O conceito transcendental de “eu” deve ser buscado na análise da posição do conceito de apercepção transcendental. Para bem compreendê-lo é necessário atentar para a concepção de entendimento enquanto faculdade epistêmica, a distinção entre lógica geral e lógica transcendental, a concepção de síntese e de conceito enquanto função que regula a atividade de sintetizar representações diversas sob uma unidade. Só assim se pode entrar na apresentação do conceito de unidade

⁴ Cf. KrV, B 69-70.

sintética originária da apercepção e identidade analítica da apercepção, que definimos paralelamente como consciência e consciência de si (ou consciência refletida).

É importante compreender a centralidade do conceito de síntese como uma capacidade ou atividade do entendimento. Não é possível compreender o que Kant entende pela relação entre elementos sensíveis e conceituais, por juízo sintético *a priori* e por unidade sintética originária da apercepção sem levar em consideração o conceito de síntese como uma capacidade mental subjetiva, como uma condição transcendental para que seres finitos formem conhecimento e para que seja possível o produto da relação entre a sensibilidade e o entendimento.

O conceito de unidade originária da apercepção é a unidade sintética transcendental, isto é, a unidade fundamental *a priori* das sínteses, que participa da teoria transcendental por ser considerada necessária para o conhecimento em geral. É a unidade da consciência e a condição para a unidade de diversas representações em um conceito. A unidade analítica da consciência, que pressupõe a unidade sintética, é a necessidade transcendental da possibilidade empírica do reconhecimento da posse de representações como pertencendo ao sujeito que as pensa (ou, a consciência de operar relações através da atividade sintética e reconhecer a si mesmo como sujeito desta operação).

Kant quer mostrar que, dado uma representação sensível 1, e outra representação sensível 2, distintas entre si, se deve haver uma relação entre elas, esta deve ser operada pelo entendimento, nunca as distintas experiências dadas na intuição sendo a fonte desta relação. Como a mera experiência empírica sensível não contém em si nenhuma conexão, seja dada pela intuição seja pelos próprios objetos (visto que a relação entre diversas experiências dispersas em uma unidade é uma necessidade para que possam ser pensadas juntas e, assim, compor juízos e também a ideia de que são provenientes de uma e mesma experiência), é necessário que esta ligação seja operada pelo sujeito cognitivo mesmo, através da espontaneidade do entendimento.

Este problema invoca também, junto com a unidade da experiência pela unificação das distintas representações, a identidade de uma consciência que as reconhece como suas representações. E assim a operação de síntese tem um papel fundamental na relação com a unidade da consciência, e justamente por isto Kant inicia a dedução transcendental com a abordagem sobre a síntese como operação do entendimento⁵.

Todo conhecimento deve estar ligado ao entendimento para que se torne elemento de um juízo discursivo ou um objeto identificado de acordo com conceitos, de maneira que esta atividade de ligação “é a representação da unidade *sintética* do diverso.” (KANT, KrV: B 130-131) Não há, portanto, nenhuma unidade anterior à ligação, e mesmo as categorias pressupõe esta ligação. Kant trata, assim, de uma

⁵ Cf. KrV, B 129-130.

unidade que possibilita mesmo a síntese discursiva em conceitos e juízos, sendo esta unidade superior que permite a unidade dos pensamentos. Esta unidade Kant chama “unidade originariamente sintética da apercepção”.

A unidade sintética originária é a unidade das sínteses das representações, só que dada *a priori*, assim anterior, portanto originária, a qualquer unidade derivada. Isto é o mesmo que dizer: há condições transcendentais para a unidade de representações empíricas. Visto que apenas mediante a síntese é possível a unidade das mais simples representações empíricas, e que esta síntese ocorre de acordo com funções, estas funções mesmas, enquanto “unidade de ação” de sintetizar, devem se relacionar (sendo variadas as funções destas operações) em uma unidade anterior mediante a qual operam em conjunto. Esta unidade deve ser *a priori*, pois opera por sobre funções *a priori*. Como opera unidade sobre as funções, não pode ser dependente delas para promover esta unidade, sob a pena de circularidade do argumento. Sendo assim, esta unidade é qualitativa e anterior às categorias. A unidade sintética originária é condição para qualquer unidade empírica.

5. O “eu” numênico

Através do conceito numênico de “eu” se diferencia entre o seu sentido positivo e o seu sentido negativo, de acordo com o uso constitutivo ou regulativo da ideia transcendental de alma.

Este tema aparece na concepção kantiana de razão, no sentido estrito (enquanto faculdade distinta do entendimento), onde Kant trata sobre como surgem, pela dialética natural da razão, ideias de totalidade de acordo com cada uma das formas de juízo: categórico, hipotético e disjuntivo. Neste sentido, o juízo categórico, na busca pela totalidade das condições do objeto (na busca pelo incondicionado), gera a ideia absoluta de sujeito. A totalidade das condições do sujeito é a ideia de alma. Esta ideia tem seu uso constitutivo, que gera ilusões e má metafísica sobre o sujeito, pois leva a afirmações que transgridem os limites do conhecimento – que tem como princípio que todo conceito constitutivo deve ter sua contrapartida na unidade do objeto que deve poder ser dado na intuição sensível. Esta ideia tem, porém, seu uso legítimo como ideia regulativa, que utiliza este conceito heurísticamente, tendo como função dar unidade aos diversos conhecimentos constitutivos e conceitos normativos necessários para a unidade de um sistema teórico, entre os elementos constitutivos e normativos.

Às falácias geradas pelo raciocínio puro da razão sobre a unidade do sujeito Kant chama “paralogismos da razão pura”. Ao mostrar o caráter falacioso destes argumentos (que consiste em extrapolar os limites do conhecimento ao aplicar conceitos a um objeto que não pode ser dado na intuição, tomando como real algo que não se conhece, mas é uma pura ideia de um objeto da razão), Kant quer refutar o que ele chama de psicologia racional. Desta maneira Kant refuta a possibilidade do conhecimento metafísico do “eu” ou da alma⁶.

⁶ Cf. KrV A 341-405 e B 397-432.

A aplicação dos conceitos ao “eu” ou alma enquanto objeto em geral, gera as seguintes relações: (1) a alma é substancia; (2) a alma é uma substancia simples (3) é uma unidade no tempo (4) está em relação com possíveis objetos no espaço. O problema, segundo Kant, é que se passa da simples afirmação da necessidade transcendental de um sujeito lógico das representações e dos discursos, para a aplicação de conceitos deste “eu” como objeto. Segundo Kant: “O que é objeto não é a consciência de mim próprio determinante, mas apenas determinável, isto é, da minha intuição interna” (KANT, KrV: B 407). Deve-se desta maneira sempre distinguir o “eu” transcendental, que é sempre sujeito, do “eu” enquanto objeto. O “eu” como objeto é sempre objeto fenomênico, e sendo assim é ou sujeito empírico ou as simples condições transcendentais para determinadas representações possíveis – o puro “eu penso” enquanto permanência temporal diante das possíveis representações e o reconhecimento da sua atividade sintética. Ou seja, sobre o sujeito transcendental, nada mais se pode predicar.

Em suma, os paralogismos se resumem à confusão do “eu” enquanto sujeito dos pensamentos com o “eu” enquanto objeto de juízos determinados, ou seja, enquanto objeto de conhecimento. Neste sentido, Kant demonstra a diferença do sujeito na sua reflexividade, mostrando que com este movimento reflexivo se põe também uma mediação, o que põe a diferença do “eu” para si mesmo. O “eu” não é totalmente transparente para si mesmo enquanto objeto, isto é, não tem acesso imediato à sua própria constituição ontológica. O conhecimento do “eu” enquanto objeto em geral (de uma determinação universal, portanto, e não de um determinado sujeito empírico) só pode ser conhecido de acordo com os predicados que lhe são inerentes. Mas a predicação de objetos depende das categorias do entendimento do sujeito, que só tem significação se relacionadas com intuições sensíveis. Como a intuição sensível determina a fenomenalidade do conhecimento, todo conhecimento do “eu” que vá além da determinação do sujeito como sujeito lógico dos discursos é uma determinação empírica. Portanto, a psicologia racional não tem validade.

Apesar de não ser possível conhecer um objeto que corresponda à ideia de unidade absoluta do sujeito, ainda é possível pensá-lo. Neste sentido, a ideia de “eu”, como objeto puro da razão, tem seu uso regulativo. Nesta perspectiva, usa-se a ideia como elemento norteador da pesquisa psicológica, ordenando e regulando eventos sensíveis, conceitos empíricos e raciocínios em uma unidade sistemática maior, que regula o uso do entendimento em torno da investigação empírica sobre um determinado tema, neste caso a psicologia⁷.

Esta ideia de alma, no seu uso regulativo, serve como princípio orientador para relacionar os diversos conceitos, relações e forças em torno da ideia de um sujeito uno.

⁷ Cf. KrV, A 643/ B 671.

Conclusão

Concluo trazendo de volta o que Kant mesmo concebe como um paradoxo, que é a relação de autoafecção do sujeito, como uma relação entre sujeito como númeno e sentido interno (sujeito empírico), concluindo que o conceito numênico de “eu” é parte integrante da teoria enquanto ela aborda e inclui a relação de autoafecção:

É agora aqui o lugar para esclarecer o paradoxo, que a ninguém deve ter passado despercebido na exposição da forma do sentido interno (§ 6), a saber, que este nos apresenta à consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuímos tal como somos interiormente afetados; o que parece ser contraditório, na medida em que assim teríamos de nos comportar perante nós mesmos como passivos; por este motivo, nos sistemas de psicologia se prefere habitualmente identificar o sentido interno com a capacidade de apercepção (que nós cuidadosamente distinguimos). O que determina o sentido interno é o entendimento e a sua capacidade originária de ligar o diverso da intuição, isto é, de o submeter a uma apercepção (como aquilo sobre o qual assenta a sua própria possibilidade). Ora, como o nosso humano entendimento não é uma faculdade de intuições, e mesmo que estas fossem dadas na sensibilidade não as poderia acolher em si, para de certa maneira ligar o diverso da sua própria intuição, então a sua síntese, considerada em si mesma, não é mais do que a unidade do ato de que tem consciência, como tal, mesmo sem o recurso à sensibilidade, mas que lhe permite determinar interiormente a sensibilidade em relação ao diverso, que lhe pode ser dado segundo a forma de intuição dessa sensibilidade. Com o nome de síntese transcendental da imaginação exerce, pois, sobre o sujeito passivo, de que é a faculdade, uma ação da qual podemos justificadamente dizer que por ela é afetado o sentido interno. A apercepção e a sua unidade sintética são pois tão pouco idênticas ao sentido interno, que as primeiras, enquanto fonte de toda a ligação, se dirigem, com o nome de categorias, ao diverso das intuições em geral e aos objetos em geral, anteriormente a qualquer intuição sensível; ao passo que o sentido interno, pelo contrário, contém a simples forma da intuição, mas sem a ligação do diverso nela inclusa, não contendo, portanto, nenhuma intuição determinada; esta só é possível pela consciência da determinação do seu sentido interno mediante o ato transcendental da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno) a que dei o nome de síntese figurada. (KANT, KrV, B 152-155)

Kant parece resolver este paradoxo cindindo internamente o sujeito: de um lado, esta atividade espontânea afeta a sua outra parte, o sentido interno, com este último sendo uma tabula rasa com a mera forma do tempo. Ora, até que ponto a consideração de uma faculdade que *realmente* afeta a outra (Kant diz, por meio da síntese da imaginação produtiva) é considerada apenas formalmente? A espontaneidade do entendimento não guarda em si um resquício numênico? Parece que a cisão mesma entre fenômeno e númeno se reproduz no interior do sujeito transcendental.

Referências

OBRAS DE KANT CONSULTADAS

- KANT, Immanuel. (2008). *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. (2010). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- KANT, Immanuel. (1991). *Crítica da Razão Pura*. 2 volumes. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. In: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural.
- KANT, Immanuel. (2001). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- KANT, Immanuel. (2003). *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. (1902). *Kant's Werke*. Preußischen Akademie der Wissenschaft. (org.). Berlin: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel. (1998) *Prolegômenos à Toda Metafísica Futura que Queira Apresentar-se Como Ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

BIBLIOGRAFIA SOBRE KANT

- ALLISON, Henry E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Heaven: Yale University Press.
- AMERIKS, Karl. (2006). "The Critique of Metaphysics: Kant and traditional ontology". In: GUYER. P. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 249-279.
- BANHAM, Gary. *Apperception and Spontaneity*. In: http://www.garybanham.net/PAPERS_files/Apperception%20and%20Spontaneity.pdf
- BEISER, Frederick C. (1987). *The Fate of Reason: German philosophy from Kant to Fichte*. London: Harvard University Press.
- BRAGA, R. (1991). *A apercepção originária de Kant na física do século XX*. Brasília: UnB.
- BRINKMANN, Klaus. (2005). *Consciousness, Self-Consciousness, and the Modern Self*. In: History of the Human Sciences. Vol. 18 No 4, p. 27-48.
- CARR, David. (1999). *The Paradox of Subjectivity: the self in the transcendental tradition*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DALBOSCO, Cláudio A. (2005) *Idealismo Transcendental e Ontologia*. In: CENCI, Ângelo V. (Org.). *Temas Sobre Kant: Metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 07-24.
- DALBOSCO, Cláudio A. (1997). *O Idealismo Transcendental de Kant*. Passo Fundo, EDIUPF.
- DIRSCHAUER, Stéphane. (2010). *La Théorie Kantienne de L'auto-affection*. In: Kant-Studien 95. Jahrg., p. 53-85.
- FERREIRA, Isaías Lima. (2007). *A Distinção analítico-sintético: um estudo comparativo en-*

tre Frege e Kant. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Estudos Pós Graduados em Filosofia. PUCSP.

FONSECA, Renato Duarte. (2001). *Algumas Questões sobre o 'Princípio de Identidade da Apercepção'*. In: CASANAVE, Abel. *Intuição, conceito, idéia*. Santa Maria: UFSM, Curso de Pós-Graduação, p. 97- 109.

FRANK, Manfred. (2002). *Self-Consciousness and Self-Knowledge: On some difficulties with the reduction of subjectivity*. In: *Constellations*, Volume 9, Number 3, p. 390-408.

HANNA, Robert. (2010) *Kantian Minds and Humean Minds: how to read the analogies of experience in reverse*. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 27-48, jan.-jun.

HAMM, Christian. (2010). *Filosofar nos limites da razão: sobre o conceito de Filosofia em Kant*. In: *Intuitio*. Porto Alegre Vol.3 – Nº. 1 Junho, p.3-19.

HAMM, Christian. (2001) *Sobre a necessidade e o limite da razão*. In: CASANAVE, Abel. *Intuição, conceito, ideia*. Santa Maria: UFSM, Curso de Pós-Graduação, p. 31- 49.

HATFIELD, Gary. (1992). *"Empirical, Rational and Transcendental Psychology: Psychology as science and as philosophy"*. In: GUYER, Paul (org.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 200 – 227.

HENRICH, Dieter. (1994). *Identity and Objectivity: An inquiry into Kant's transcendental deduction*. Tradução de Jeffrey Edwards. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press.

HENRICH, Dieter. (1994). *On the Unity of Subjectivity*. Tradução de Guenter Zoeller. In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994.

HÖFFE, Otfried. (1994). *Immanuel Kant*. Traduzido Marshall Farrier. New York: State University of New York Press.

KITCHER, Patricia. (1993). *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press.

KITCHER, Patricia. (2000). *On Interpreting Kant's Thinker as Wittgenstein's 'I'*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, No. 1 (Jul.), pp. 33-63.

KLOTZ, Hans Christian. (2010). *Subjetividade no idealismo alemão*. In: *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 145-162, jan./jul.

LOPARIC, Zeljko. (2002). *A Semântica transcendental de Kant*. 2ª ed., revista. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.

LOPARIC, Zeljko. (2003). *As duas metafísicas de Kant*. In: *Kant e-Prints – Vol. 2*, n. 5.

LOPARIC, Zeljko. *De Kant a Freud: um roteiro* In: <http://www.centrowinnicott.com.br/uploads/c93f7194-3e12-9384.pdf>

LUFT, Eduardo. (2001). *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim.

MARIÑA, Jacqueline. *Transcendental Arguments for Identity in Kant's Transcendental Deduction*. Artigo não publicado.

MARKET, Oswaldo. (1992). *"Prefácio à Edição Portuguesa"*. In: *Recepção da Crítica da Razão*

Pura: Antologia de escritos sobre Kant. GIL, Gerlando (Org.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

MARSHALL, Collin. (2010). *Kant's Metaphysics of the Self*. In: *Philosophers Imprint*, Volume 10, Número 8, Agosto, p. 01-21.

MARTINS, Clélia. (1998). *Autoconsciência pura, Identidade e Existência em Kant*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 21/22: 67-89.

MULINARI, Filício. (2011). *A Noção de Ser na Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant*. In: *Fundamento*, V. 1, No. 2 – Janeiro-Abril, p. 232 – 251.

PEREZ, Daniel Omar. (2002). *Kant e o Problema da Significação*. 2002. 408 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

PINKARD, Terry. (2002). *German Philosophy 1760-1860: the legacy of idealism*. New York: Cambridge University Press.

PIPPIN, Robert. (1987). *Kant on the Spontaneity of Mind*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2 Jun., p. 449-475.

PIZA, Suze Oliveira. (2003). *As Imagens de Kant: sensificação de conceitos e ideias. Acerca do esquematismo, simbolização e metáfora na filosofia kantiana*. 180 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas: IFCH/UNICAMP.

REID, James D. (2003). *On The Unity of Theoretical Subjectivity in Kant and Fichte*. In: *The Review of Metaphysics* 57 (December), p. 243-277.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. (2009). *A Consciência de Si como Sujeito*. *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, V.4, número 2, p. 229-265, jul.-dez.

SILVA, Regina da. *Kant e os Paralogismos da Razão pura*. (2007). 95 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação - Universidade de São Judas Tadeu. São Paulo.

STRAWSON, Peter F. (2005). *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. NEW YORK: Routledge.

Silogismo e Inferencialismo: aproximações entre Hegel e Brandom

Agemir Bavaresco*

* Pós-Doutor, PUCRS.

(GT HEGEL)

Resumo

Na *Ciência da Lógica*, no livro da *Lógica do Conceito*, Hegel trata do silogismo. O primeiro objetivo é relacionar o silogismo hegeliano com o inferencialismo de Robert Brandom. Qual é a estratégia argumentativa de Hegel ao propor o silogismo na *Lógica do Conceito*? Como ele opera a dialetização do silogismo clássico? Em que medida a teoria do inferencialismo de Robert Brandom pode ser relacionada com o silogismo dialético-especulativo hegeliano? Hegel opera uma transformação dialética do silogismo, apresentando-o como momento em que a subjetividade retoma as figuras racionais enquanto automovimento, dando-se uma realidade objetiva. Propomos uma leitura do inferencialismo de Brandom como interpretação do hegelianismo pelo viés do pragmatismo americano. O segundo objetivo é apresentar a aproximação do pensamento de Hegel com a filosofia analítica. Brandom acentua o caráter dinâmico das categorias, formando uma rede de significado. É esta dialética imanente que anima a *Lógica* que permite investigá-la à luz do inferencialismo contemporâneo.

Palavras-Chave: Lógica. Silogismo. Inferencialismo. Pragmatismo. Hegel. Brandom.

1. Silogismo e Inferencialismo: Hegel e Brandom¹

Na *Ciência da Lógica*, no livro da *Lógica do Conceito*, Hegel trata do silogismo, em que ele incorpora propriamente um tema que atravessa a história da lógica e o reinterpreta dentro de sua perspectiva dialética. Neste sentido, Hegel retoma uma longa tradição que remete pelo menos a Aristóteles e culmina

¹ Esta parte reproduz parte do artigo de BAVARESICO, Agemir. Silogismo Hegeliano e Inferencialismo em Brandom. *Cognitio: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 13, n. 1, jan./jun., 2012.

com a filosofia kantiana. Nosso objetivo é apresentar e analisar o silogismo hegeliano e, de certo modo, relacioná-lo com o inferencialismo de Robert Brandom. Mas, qual é a estratégia argumentativa de Hegel ao propor o silogismo na *Lógica do Conceito*? Como ele opera a dialetização do silogismo clássico? Em que medida a teoria do inferencialismo de Robert Brandom pode ser relacionada com o silogismo dialético-especulativo hegeliano? As figuras silogísticas permanecem como uma espécie de formalismo do entendimento, ou seja, nesse sentido para Hegel, não alcançam o momento da razão. A preocupação formalista era evitar a contradição e assim não apreendiam o seu conteúdo.

O silogismo dentro da organização lógico-hegeliana é o último momento da subjetividade do conceito que realiza a transição para a objetividade. Trata-se, portanto, de uma reconstrução minuciosa do silogismo tradicional, sob o ponto de vista dialético, para aceder à efetividade racional, isto é, à objetividade. Hegel afirma que o silogismo é, ao mesmo tempo, o racional e o real, pois esses funcionam como um silogismo. Sendo assim, Hegel opera uma transformação dialética do silogismo, apresentando-o como o momento em que a subjetividade retoma as figuras racionais enquanto automovimento, dando-se uma realidade objetiva através da exposição das categorias do mecanismo, quimismo e teleologia.

A proposta inferencialista de Robert Brandom, por sua vez, insere-se no legado do Idealismo Alemão, focando-se, sobretudo, em Kant e Hegel. Propomos uma leitura do inferencialismo de Brandom como interpretação do hegelianismo pelo viés do pragmatismo americano, atualizando o silogismo da *Lógica* hegeliana. O silogismo hegeliano é uma inferência que articula a forma e o conteúdo. A articulação dialética da razão formal do conceito se diferencia no juízo e se reflete na razão concreta como silogismo objetivo. Ou seja, ocorre uma inferência lógico-pragmática da razão lógica à ação, atuando no real através da rede de significação da própria *Lógica* que se amplia, metodologicamente, em toda a filosofia hegeliana. O pensar silogístico que atravessa todo o sistema hegeliano é tornar explícito esse movimento do silogismo implícito em toda razão teórico-prática: uma inferência permite pensar a contradição e efetiva uma razão inferencialista, é neste ponto que se aproximam Hegel e Brandom.

1.1. *Lógica do Silogismo Hegeliano*

O silogismo é o último momento do processo de autodeterminação do conceito subjetivo (1ª seção da *Ciência da Lógica*). Hegel retoma uma longa tradição que remete a Aristóteles e que passa pela *Crítica da Razão Pura* kantiana. Com efeito, Kant na *Lógica Transcendental* analisa as três faculdades do pensamento: o conceito, o juízo e o raciocínio. Hegel, no entanto, propõe uma releitura do silogismo sob o ponto de vista especulativo. A lógica tradicional estuda o silogismo e suas diversas figuras, em que a razão funciona em si mesmo na sua universalidade

formal. O conteúdo é sempre particular e recebido do exterior através da intuição ou da experiência. O desafio é pensar a unidade da universalidade formal e a particularidade contingente. Em face dessa situação ganha atenção o estudo do meio-termo e sua função de mediação para superar o dualismo e o formalismo do silogismo. Trata-se de pensar a unidade dialética do silogismo, em que a forma é o automovimento do conteúdo, mediatizado por sua unidade negativa.

As figuras silogísticas tradicionais permanecem como um tipo de formalismo do entendimento, ou seja, nesse sentido para Hegel, elas não alcançaram o momento da razão. Sua preocupação formalista era evitar a contradição e nisso não apreendiam o conteúdo. Por isso, “o silogismo formal é, por conseguinte, essencialmente, em razão de sua forma, algo de contingente segundo seu conteúdo” (HEGEL, CL, 1981, p. 163).

O silogismo dentro da organização lógica hegeliana é o último momento da subjetividade do conceito que realiza a transição para a objetividade. Trata-se de uma reconstrução minuciosa do silogismo tradicional sob o ponto de vista dialético-especulativo para aceder à efetividade racional, isto é, à objetividade. Hegel afirma que o silogismo é, ao mesmo tempo, o racional e o real; isto é, esses funcionam como um silogismo: “Todo o racional é um silogismo” e “todas as coisas são o silogismo” (CL, 1981, p. 154-155).

Hegel opera uma desconstrução dialética do silogismo, apresentando-o como o momento em que a subjetividade retoma as figuras racionais como automovimento, dando-se uma realidade objetiva. O movimento anterior tratava do juízo. Este é a cisão originária do conceito em sua dualidade opositiva. A identidade dá-se entre o sujeito (singular) e o predicado (universal), porém, perdura a contradição entre a divisão interior do conceito e a relação exterior do juízo. A resolução da contradição é o resultado de todo o processo do juízo, em que ocorre a transformação da cópula em uma unidade conceitual, ao mesmo tempo, refletida e negativa. Então, esse novo processo de autodesenvolvimento do conceito recebe o nome de silogismo: “O silogismo é *mediação*, o conceito completo no seu *ser-posto*. Esse *ser* é, por conseguinte, uma *coisa* que é em e para si, – a *objetividade*” (CL, 1981, p. 205).

O silogismo (3º capítulo), na organização interna da *Lógica do Conceito*, é o momento da unidade entre o conceito (1º capítulo) e o juízo (2º capítulo). O silogismo torna explícita a articulação interna da unidade diferenciada do conceito no interior do juízo. O silogismo é a reflexão em si do conceito abstrato até se tornar concreto, totalizando-se pela diferenciação do juízo. Aqui, não há mais uma razão formal, mas a unidade dialetizada em contradição, unidade que o silogismo formal desconheceu, evitando sempre de pensar o movimento da razão concreta e a contradição.

A razão é a vida do conceito na efetividade do mundo, ou seja, a infinitude da razão está dentro do processo do finito; a sua universalidade inscreve-se interiormente na exterioridade das coisas singulares. O silogismo é esse processo, ao

mesmo tempo, único e duplamente em contradição, unidade e verdade do conceito e do juízo.

O silogismo na sua imediatidade é abstrato e formal. Trata-se de uma oposição entre o conteúdo e a forma, a subjetividade e a objetividade. É o silogismo interpretado pelo entendimento que separa o meio-termo e os extremos. Hegel reconstrói assim o silogismo retomando o desenvolvimento da Lógica objetiva, começando pelo ser-aí, o aparecer da essência e a efetividade do conceito. Assim, o formalismo do silogismo do entendimento dissolve-se na racionalidade intrínseca das coisas, pela unidade do sujeito e do objeto. Todas as mediações da Lógica objetiva (Ser e Essência) são explicitadas na totalidade interiormente diferenciada e articulada do conceito, tornando-se objetiva. Na inferência do silogismo, a Lógica objetiva é recapitulada e legitimada na plenitude de seu sentido. Ou seja, o Ser se interioriza na Essência e pela reflexão exterioriza-se na efetividade relacional, completando-se no Conceito (cf. BIARD, 1987, p. 151-160).

Reproduzimos um quadro global dos três silogismos, elaborado por Jarczyk, mostrando a ligação, a circularidade e a unidade fundamental das três figuras (JARCZYK, 1980, p. 124):

	Silogismo global	Qualificação da relação entre o singular e o universal	Momento dialético	Correspondência com a estrutura do conjunto da obra
Silogismo do ser-aí			Reflexão poente	Ser
Silogismo da reflexão			Reflexão exterior	Essência
Silogismo da necessidade		S	Reflexão determinante	Conceito

A forma do tripé silogístico é a mesma, isto é, sua circularidade começa e termina com a singularidade. O primeiro silogismo tem como termo-médio a diferença (particularidade), o segundo a singularidade e o terceiro a unidade (universalidade). Em cada caso, toda a mediação tem que cumprir-se em direção ao sentido da unidade na diferença, ou seja, identidade da identidade e da diferença. Nos silogismos do ser-aí e da reflexão a forma esteve sempre além do conteúdo, daí o seu formalismo. Porém, o movimento da reflexão conduziu-nos a uma determinação progressiva dos termos ainda abstratos, que agora levou-nos a privilegiar o conteúdo em relação à forma. O movimento entre a interioridade do conteúdo (meio-termo) e a exterioridade da forma (extremos), conduz à suprassunção da forma na objetividade.

Mencionando o silogismo hegeliano, nosso objetivo foi mostrar como Hegel opera a suprassunção da lógica do entendimento expressa no silogismo clássico aristotélico. Nossa preocupação não se ateve em reconstituir a argumentação técnica de cada figura dos três silogismos, antes, apenas apontamos em grandes linhas as figuras, a fim de tornar mais acessível o trabalho de compreensão do movimento dialético-especulativo da mediação, ou seja, do processo inferencialista. Os silogismos operam a partir de conceitos mediadores, isto é, o termo-médio. Cabe ressaltar que cada um dos termos-médios assume o lugar da mediação ou da inferência. Assim, todo o real, segundo o modelo holista, precisa ser pensado como um silogismo: Dieter Henrich afirma que “qualquer aplicação da forma plena da lógica do silogismo, na triplicidade do sistema de formas silogísticas, dá-se sob o pressuposto de uma determinação conceitual que permite que se o interprete e desenvolva como totalidade”. Assim sendo, “se todo o racional é também silogismo e por ele é, de alguma maneira, mais ainda, de várias maneiras, momento da totalidade, sem dúvida, apenas uma totalidade como tal é um todo de formas silogísticas”. Hegel, porém, “conhece apenas um pequeno número de conceitos que são tratados segundo a forma do silogismo total: sistema solar, quimismo, organismo e Espírito objetivo” (Henrich, 1987, p. 276). Robert Brandom ampliará o silogismo na filosofia explicitando-o como uma lógica do inferencialismo.

1.2 . Lógica do Inferencialismo em Brandom

Para Hegel, o termo-médio desempenha, segundo Brandom, um papel no silogismo clássico de mediação (*Vermittlung*), articulando a inferência dos conteúdos, induzidos da relação da negação determinada. Assim, a mediação realiza uma negação determinada que leva a inferir uma conclusão (cf. BRANDOM, 2003, p. 251).

a) Silogismo ou inferência mediadora: Brandom adota a tese de Gilbert Harman (1984), o qual distingue processos inferenciais de relações inferenciais que emergem na lógica, ou seja, a inferência é um processo e a implicação de uma relação: “Vale dizer um tipo específico de pragmatismo conceitual sobre o modo em que se constrói a relação entre *relações* objetivas e *processos* subjetivos” (BRAN-

DOM, 2003, p. 287). Harman defende essa tese da conexão com a lógica dedutiva formal, porém, há uma aplicação mais ampla, isto é, em particular com o termo hegeliano *Schluß*, que normalmente é traduzido por silogismo, identificando a inferência silogística aristotélica. Segundo Brandom, o termo silogismo, na *Ciência da Lógica*, significa em geral inferência. Embora, às vezes, Hegel fale da relação entre os diferentes elementos de um silogismo clássico, por exemplo, o lugar e a função do termo-médio; é claro que está falando do movimento da premissa à conclusão. Ora, esse movimento inferencial recebe um nome correlato: *mediação* (BRANDOM, 2003, p. 266). É importante perceber que Brandom identifica o termo silogismo com inferencialismo, sendo esse um processo de mediação que se caracteriza pelos momentos da identidade e diferença, imediato e mediato. Hegel opera, então, uma supressão do silogismo formal pela mediação concreta dos conceitos lógicos.

A Lógica é mais do que uma elaboração de um sistema consistente de axiomas. Segundo Vittorio Hösle, a Lógica filosófica para Hegel e Brandom é uma explicitação dos conceitos, proposições e inferências. O esforço conceitual, isto é, inferencial torna transparente a realidade, porque a ideia dos conceitos enquanto inferencialmente articulados permite uma configuração do pensamento e do mundo, sob o qual se direciona o pensar. Além do sentido lógico, os conceitos são normativos, tendo uma atividade inferencial normativa (cf. HÖSLE, 2003, p. 307-309).

b) Semântica inferencial e pragmatismo normativo: Brandom explicita a concepção inferencialista da razão a partir de uma interpretação do reconhecimento da normatividade conceitual. Segundo Italo Testa, “a raiz hegeliana do inferencialismo semântico foi explicitado por Brandom através de uma leitura da *Fenomenologia*” (TESTA, 2003, p. 321). Nesse contexto, Brandom afirma que a inferência material não depende nem de uma semântica e nem de uma lógica formal. Por exemplo, em “hoje é segunda-feira” e “amanhã será terça-feira”, a correção da inferência depende do significado de segunda-feira e terça-feira e não da forma. Na base dessa concepção, a lógica não é o cânone do raciocínio correto, mas tem a função de explicitar, de codificar com um vocabulário lógico a relação inferencial que articula implicitamente os conteúdos conceituais não lógicos instituídos em nossas práticas. “Pode-se dizer que o maior esforço de Brandom consiste em rastrear na *Fenomenologia* de Hegel, o modelo originário de uma concepção que une o expressivismo lógico com uma semântica inferencialista e holística” (Id., p. 323).

Brandom explicita a “negação determinada” como uma forma de “incompatibilidade material”. Hegel não nega o princípio de não contradição, antes, para ele há uma forma mais fundamental de negação comparada àquela codificada pela lógica formal. Trata-se de uma negação que se institui em nível pré-lógico, em termos de relação material de incompatibilidade. “A negação da lógica formal (não p), que Hegel chama negação “abstrata”, é algo derivado da negação material e é definida nos termos desta última: Tal como a negação abstrata de p , ou seja, $\sim p$, é o que se segue de toda coisa materialmente incompatível com p ; abstrai-se o conteúdo determinado desses dados incompatíveis com p , e assim é, meramente, incompatível” (Id., p. 323).

Cabe salientar que Brandom conecta a *negação determinada* como “incompatibilidade material a uma interpretação inferencialista da doutrina hegeliana da mediação (*Vermittlung*) conceitual” (Id., p. 323). Hegel ensina que a relação inferencial material é uma relação de incompatibilidade, ou seja, uma relação que identifica o conteúdo conceitual: “É este o nexos entre a estrutura lógica do conceito e a negação determinada”. Hegel mostra que as propriedades da inferência são deriváveis da relação de incompatibilidade ou, em outros termos, “que as relações de mediação são deriváveis daquelas de negação determinada” (Id., p. 323). O conceito de *mediação* sustenta a tese de que os conceitos são mediados e articulados inferencialmente. Por isso, a *mediação* tem o seu paradigma no termo-médio do silogismo, isto é, no termo que tem a função de mediar a inferência da premissa à conclusão. Compreendendo a mediação conceitual como negação determinada, percebe-se que a articulação inferencial dos conceitos é instituída por ligações de incompatibilidade material (cf. Id., p. 324).

Para Brandom, o pragmatismo de Hegel caracteriza-se por fundar a semântica inferencial sob uma pragmática normativa, privilegiando a prática conceitual articulada inferencialmente, isto é, a prática de dar e de receber razões na luta por reconhecimento. “O conceito hegeliano é como o grande sistema inferencial que se institui simultaneamente ao instituir conceitos determinados”, ou seja, “a mesma ideia hegeliana da mediação, expressando a estrutura inferencial-argumentativa do elemento conceitual, pode ser intelegível num modelo intersubjetivo: o holismo semântico é explicitável em termos de reconhecimento” (Id., p. 331).

c) Representacionismo e pragmatismo linguístico inferencial: Brandom, em *Making It Explicit*, formulou seu inferencialismo como uma alternativa ao paradigma representacionista. Trata-se de um inferencialismo que é racionalista e pragmático. O representacionismo concebe a consciência em termos de conteúdo mental que representa coisas do mundo, eventos e fatos. Ao contrário, o pragmatismo linguístico e racionalista acaba por mudar o ponto focal da experiência consciente para as práticas linguísticas humanas, isto é, para as normas de racionalidade implícitas em tais práticas e aproxima o significado das nossas asserções linguísticas em termos de relações normativas e inferenciais (cf. REDDING, 2003, p. 501).

Brandom reconhece que na Filosofia Moderna cabe ao Idealismo Alemão, e em especial a Kant, o mérito de ter iniciado a abordagem inferencialista no conhecimento humano. Hegel irá inverter a ordem tradicional de explicação semântica, “começando com o conceito de experiência como atividade inferencial, discutindo a formação dos juízos e o desenvolvimento dos conceitos a partir do papel que estes desempenham na atividade inferencial” (Id., p. 502).

Na *Enciclopédia*, na parte dedicada à *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta o caráter inferencialista de sua abordagem ao afirmar que “o silogismo é a unidade do conceito e do juízo” (1995, § 181, p. 315). A ideia inferencialista é uma forma de justificação através de juízos, que Hegel expressa ao dizer que o silogismo é a

verdade do juízo. O juízo é implicitamente inferencial, a saber, a inferência é a verdade do juízo. A teoria do inferencialismo opõe-se à tradição kantiana a respeito da relação entre juízo e inferência na *Crítica da Razão Pura*.

d) Do entendimento formal kantiano à razão inferencial hegeliana:

Para Kant, a inferência não produz uma ampliação, pois é um juízo analítico, que é dependente de uma teoria representacional. Ou seja, o entendimento é a correção inferencial a partir de uma correção representacional. “Como meta-juízo analítico a inferência pertence, portanto, à lógica formal, que estuda as formas pertencentes aos juízos uma vez feita a abstração de qualquer conteúdo particular empírico, ao invés da lógica ‘transcendental’ que estuda o ‘conteúdo transcendental’ dos juízos” (REDDING, 2003, p. 509). O “conteúdo transcendental” precisa ser compreendido a partir da distinção entre analítico e sintético do conhecimento a priori. A forma lógica de um juízo deriva das leis lógicas como o princípio da contradição, tornando válidos os juízos sintéticos a priori, constituindo o conteúdo transcendental da experiência e dos conceitos do conhecimento. “Kant restringe o conteúdo transcendental aos juízos empíricos, negando-o ao produto silogístico da razão (*Vernunft*), vale dizer à “força cognoscitiva” da razão inferencial” (Id., p. 509).

Kant demonstra que o uso transcendental da razão não é objetivamente válido, pois, a inferência é vista como uma atividade puramente formal, que é estudada apenas pela lógica geral. A lógica da inferência é considerada, por Kant, como uma lógica da aparência, estudada pela tradição escolástica sob o nome de dialética transcendental (cf. Id., p. 509). Kant põe a inferência dentro da lógica geral, pois o silogismo é uma estrutura produzida pela razão. Não se pode a partir da inferência obter um conhecimento sintético. A ideia da razão pode ser apenas ‘regulativa’.

Hegel irá se opor a esta limitação da razão inferencial, principalmente no que se refere a seu aspecto puramente formal. Ele devolverá à lógica a capacidade de produzir pontos de vista objetivos. É isso que Brandom chama como a *inversão hegeliana* na ordem tradicional da explicação semântica. “Em contraste com Kant, Hegel quer restituir à lógica a capacidade de produzir ‘pontos de vista objetivos’ – isto é, a capacidade de produzir verdade sintética, não apenas analítica” (Id., p. 512). Esta é a transformação inferencial da razão em Hegel. Brandom faz a ampliação lógica desta razão inferencial através do inferencialismo pragmático, que se articula estrategicamente na primazia da pragmática sobre a semântica, no inferencialismo expressivista, proposicional e holístico.

1.3. Uma Ampliação Lógica: Inferencialismo Pragmático²

Brandom, em seu livro *Articulando Razões: Uma Introdução ao Inferencialismo* (2000), torna explícita as estratégias que ele usou em *Making it Explicit*. Podem-se enumerar quatro estratégias inferencialistas: (a) A primazia da pragmática sobre a semântica, porque o uso explica o conteúdo; (b) A adoção do expressivismo

2 Esta parte está baseada no artigo de ALVES, Marco Antônio Sousa. “O Inferencialismo de Robert Brandom e a Rejeição da Análise da Significação em Termos de Referência”. In: *PERI*, v. 02, n. 02, 2010, p. 1-14. Disponível em: <http://nexus.ufsc.br/index.php/peri/article/viewFile/70/27>.

racionalista, porque a lógica desempenha a função de tornar o que está implícito na ação, explícito no discurso; (c) A adoção do ponto de vista proposicional que supera o representacionismo nominalista, porque são os usos pragmáticos que explicam as expressões subsentenciais; (d) A adoção do holismo semântico, pois torna possível compreender um conceito em relação a outros conceitos.

A) INFERENCIALISMO PRAGMÁTICO

Brandom explica o conteúdo dos conceitos a partir de seus usos, ou seja, compreender um conteúdo proposicional é uma espécie de *know-how*, um domínio prático de um jogo de dar e pedir razões. Assim, a compreensão de um conceito é ter um domínio prático sobre as inferências envolvidas nele, ou seja, dominar as práticas de dar e pedir razões. As relações semânticas são entendidas como o *scorekeeping* pragmático, ou seja, como um jogo em que os resultados de cada participante conta pontos, quando suas jogadas são bem sucedidas. Isto ocorre quando os compromissos e direitos são reconhecidos e realizados. Portanto, o conteúdo semântico está ligado ao significado pragmático, compreendendo a inferência de forma pragmática, como um tipo de ação. O aspecto representacional do conteúdo proposicional é entendido a partir da dimensão social da comunicação de razões. A partir da prática ou atividade de aplicar conceitos, Brandom elabora o conteúdo conceitual.

B) INFERENCIALISMO EXPRESSIVISTA RACIONAL

O conceito de atividade não é apenas uma questão de representação, mas um problema de expressão. Brandom defende, então, um expressivismo na lógica e um inferencialismo no conteúdo. O vocabulário lógico explicita as inferências que estão implícitas na prática. O expressivismo é pensado no sentido pragmático, ou seja, tornar algo que é *know-how* em *know-that*. Tudo o que está expresso numa prática implícita pode se tornar explícito. Compreender o conceito explícito é dominar seus usos inferenciais, o que é um compromisso inferencialmente articulado. O expressivismo racionalista de Brandom não pode ser confundido com o expressivismo romântico tradicional, que enfatizava a espontaneidade, transformando o que é sentimento interno em gesto externo. O expressivismo racionalista implica um jogo de dar e pedir razões. É colocar algo no conceito, de forma explícita. Agora, ser explícito no sentido conceitual é um papel especificamente inferencial, ou seja, servir como uma premissa ou conclusão de uma inferência. Para tornar explícito um *know-how*, tornando uma declaração num conteúdo proposicional, usa-se o vocabulário básico lógico. “Nossa linguagem, por exemplo, é rica o suficiente para conter condicionais (se x, então y), podendo ainda incluir quantificadores (se algo é x, então é y), e também negações (se x é y, então não é z)”, por isso, “as afirmações condicionais, consideradas paradigmáticas para um inferencialista, tornam explícitas as relações inferenciais” (ALVES, 2010, p. 4).

C) INFERENCIALISMO PROPOSICIONAL

Ao invés de abordar o significado de uma explicação de baixo para cima (as-

cedente), começando com as partes de significações subsentenciais, de um modo nominalista representacional, Brandom realiza uma explicação a partir de uma abordagem de cima para baixo (descendente), que começa com o uso de conceitos e conteúdo proposicionais, fazendo uma conexão entre proposicionalismo e pragmatismo. A questão de termos singulares é tratada desta segunda maneira, sem buscar o conceito de um objeto ou estado de coisas, porque, fazendo o caminho oposto, o inferencialista define o que é o objeto e o termo singular a partir dos usos pragmáticos. As explicações do inferencialismo semântico começam com as propriedades da inferência para explicar o conteúdo proposicional e, depois, tornar inteligíveis os conteúdos conceituais expressos em subsentenciais, termos singulares e predicados.

D) INFERENCIALISMO HOLÍSTICO

Brandom defende que, ao invés do atomismo semântico, deve-se adotar o inferencialismo holístico. O inferencialismo é holístico porque diz que você não pode ter qualquer conceito quando você não tem pelo menos alguns. Ou seja, o conteúdo de cada conceito é articulado nas relações inferenciais com outros conceitos: “Conceitos devem vir em pacotes” (BRANDOM, 2000, p. 16). Isso não significa que eles são dados em um único pacote, mas eles já estão articulados em “pacotes” de significado de uma forma holística.

Assim sendo, para o inferencialismo de Brandom (2000), o significado é entendido como inferência; ou seja, o conteúdo semântico deve ser entendido em termos de papéis inferenciais, não em termos de referências ou representacionistas (cf. ALVES, 2010, p. 4-5).

Constatamos, portanto, ao longo desta exposição, que o silogismo hegeliano, como é exposto em sua *Lógica*, realiza uma mudança de paradigma lógico, pois amplia uma razão formal subjetiva, articulando-a na força da razão inferencial objetiva. Não se trata de corrigir o silogismo ou o quadrado lógico aristotélico, mas de estabelecer uma nova normatividade conceitual segundo a lógica dialético-especulativa inferencial. Além disso, vimos que Robert Brandom torna explícita a lógica do silogismo como uma pragmática inferencial normativa, atualizando a filosofia hegeliana e provando o potencial inovador de sua lógica em compreender o real, tornando possível uma aproximação entre essas filosofias.

2. Atualidade Hegeliana na Filosofia Analítica

Robert Brandom escreveu o artigo “Hegel e a Filosofia analítica” (2011) com o objetivo de responder a alguns pontos críticos que Paul Redding estabelece em seu livro, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, e de fazer uma análise da recepção de Hegel pela Filosofia Analítica. Dentro dessa perspectiva,

nesta parte tomamos as principais ideias de Brandom em sua discussão com Redding e explicitamos os principais conceitos hegelianos que emergem desse debate: a partir desses conceitos, podemos, então, estabelecer a relação entre seu hegelianismo e o inferencialismo que Brandom desenvolve em seu *Articulating Reasons*.

A) ATOMISMO OU HOLISMO SEMÂNTICO: O CAMINHO DA APROXIMAÇÃO

Inicialmente, Brandom fornece uma breve história da tradição analítica por meio dos conceitos de atomismo e holismo semântico. Em sua filosofia, Russell defende o atomismo lógico e insiste no modelo atomístico, começando com objetos, proposições e relações inferenciais com a mesma ordem da lógica tradicional, a doutrina dos conceitos, juízos e silogismos. Não obstante, “o primeiro passo na estrada holística para Hegel foi tomado por Kant, que romperia com a ordem tradicional da explanação semântica e lógica ao insistir na primazia do juízo” (BRANDOM, 2011, p. 2), e foi continuado por Frege, que segue esta ideia kantiana “na forma de seu “princípio do contexto”, para o qual, “apenas no contexto de uma sentença os nomes têm uma referência” (BRANDOM, 2011, p. 2). Sob esse viés, igualmente, Wittgenstein vê a frase como a “mínima unidade linguística que pode ser usada para fazer um movimento em um jogo de linguagem” (BRANDOM, 2011, p. 2). Conforme lembra Brandom, para Redding, é com Kant, Frege e o segundo Wittgenstein que a filosofia analítica aproximou-se de Hegel, de modo que, com esta aproximação, passamos do atomismo semântico, lógico e metafísico a um holismo semântico, lógico e metafísico.

Brandom entende que estas vertentes de tradição analítica foram representadas também no pragmatismo clássico norte-americano com James, como um empirista-atomista, Peirce, como um kantiano, Dewey, como um hegeliano, e com Quine, como um analítico lógico que propôs a unidade mínima de significado, não na proposição, mas em “toda a teoria”: nessa perspectiva, Quine endossa este movimento holístico com seu slogan: “[o] Significado é no que a essência se torna, quando é desanexada da coisa e anexada à palavra” (BRANDOM, 2011, p. 5), cujo desenvolvimento é dinâmico e ativo até hoje, de maneira que, “agora, assim como o dia sucede à noite, vemos os primeiros sinais do que Redding chama de ‘o retorno do pensamento hegeliano’ nos círculos analíticos”, diz Brandom (2011, p. 5). Wilfrid Sellars esperava que seu trabalho começasse “a mover a filosofia analítica de sua fase humeana à kantiana”. Rorty caracterizou o trabalho de Brandom e de John McDowell como um apoio potencial no movimento de uma fase kantiana a uma fase hegeliana³, mudança que, a seu ver, precisa se dar, da ordem da explicação semântica e ontológica baseada nos juízos e no *entendimento*, à inferência e a *razão*, “isto é mover-se da estrutura do *Verstand* àquela da *Vernunft*” (BRANDOM, 2011, p. 9). O holismo semântico articula-se através dos conceitos de negação determinada e mediação.

3 Ver BRANDOM, 2011, p. 6.

B) NEGAÇÃO DETERMINADA E MEDIAÇÃO

De acordo com Brandom, “o principal conceito da lógica, da semântica e da metafísica de Hegel é a *negação determinada*. Ela é um conceito modal” (BRANDOM, 2011, p. 12). Embora, para ele, a *mediação* seja, igualmente, um conceito muito importante, é, todavia, subordinado à *negação determinada* (ver nota 8, p. 12), assim, ele entende a mediação nas relações inferenciais como derivadas do termo médio de um silogismo que se move a partir de premissas maiores e menores à conclusão.

[A]s relações inferenciais que Hegel tem em mente são pensadas como inferências modalmente robustas do tipo que poderia ser expressas por condicionais contrafactuais [e] inferências podem ser definidas em termos das incompatibilidades materiais (negações determinadas) (BRANDOM, 2011, p. 12).

Observe o seguinte exemplo oferecido por Brandom: uma vez que p implica q , tudo o que é incompatível com q é incompatível com p . Assim, “Pedro é um asno” implica “Pedro é um mamífero”, porque tudo o que é incompatível com ser um mamífero é incompatível com ser um asno. Neste sentido, percebe-se que Brandom tem em mente aqui, os conceitos de inferencialismo e holismo semântico: o inferencialismo no sentido de mostrar as implicações lógicas implícitas em todas as nossas inferências e o holismo como armação semântica, na qual todas as expressões que figuram nas sentenças possuem uma relação que nos obriga a aceitar ou rejeitar certas substituições.

Brandom explica o conceito de negação determinada, a partir do capítulo *Percepção da Fenomenologia do Espírito*, por meio de dois tipos de diferença: (1) diferença indiferente (*gleichgültige*) e (2) diferença excludente (*ausschließende*). Nota-se que *quadrado* e *vermelho* são propriedades diferentes, no primeiro sentido, enquanto que *quadrado* e *circular* são diferentes no segundo sentido, elas são incompatíveis porque é impossível na lógica modal alética, ao mesmo tempo, ser e não ser. Neste exemplo, a negação determinada tem também um sentido tanto como negação ‘formal’ quanto como ‘abstrata’. “Como observa Redding, negações determinadas são análogos aos *contrários* aristotélicos, enquanto negações formais são análogas aos *contraditórios* aristotélicos” (BRANDOM, 2011, p 13). Em outras palavras, “[o] termo negação produz o contrário do termo negado, enquanto negar, ao invés de afirmar um predicado de um sujeito, produz uma sentença que é contraditória à afirmação” (BRANDOM, 2011, p 13). Desse modo, Brandom conclui:

“[a] pesar de tudo, podemos usar a negação formal clássica para formar os contraditórios dos predicados, também como fizemos com o não-quadrado acima. O passo importante é da inconsistência formal à incompatibilidade material” (BRANDOM, 2011, p. 13).

Brandom contrasta a idéia de inferência material ao da inferência formal. Uma inferência formal é aquela que obedece a uma regra da inferência explicitamente formulada, que se aplica independentemente do conteúdo da inferência. Uma inferência material, em primeiro lugar, é uma inferência que depende do conteúdo das afirmações que estão sendo inferidas. Ou seja, no lado da inferência, “este é o passo que Sellars chama de “inferências materiais”; estas são inferências, tais como, “[e]stá chovendo, por isso as ruas estarão molhadas” (BRANDOM, 2011, p 14.). Inferência material, em segundo lugar, é inferência, onde o conteúdo em si é importante para a inferência em si - onde o movimento inferencial deve ser entendido não em termos de uma premissa oculta que torna a inferência uma lógica formal, mas em termos de uma proposição simplesmente implicando outra, em virtude do conteúdo das proposições elas mesmas, sem qualquer operação adicional de mediador. Brandom acredita que a inferência material é, explicativamente, anterior à inferência formal - que a inferência formal deve ser explicada em termos da inferência material, e não o contrário. A resposta para Redding é, finalmente:

“[e]u não penso que a centralidade do conceito de *negação determinada* ao entendimento de Hegel nos dê qualquer razão para pensar que o significado de Hegel será ‘mascarado’, se não o seguirmos em colocar seus objetivos na estrutura da lógica de termos” (BRANDOM, 2011, p. 14).

A negação determinada é um conceito ligado à lógica do entendimento, enquanto mediação vincula-se a razão.

C) ENTENDIMENTO E RAZÃO: KANT, FREGE E HEGEL

Brandom distingue os dois conceitos: o *entendimento* é uma categoria lógico-semântica colocada em nível do juízo e está ligada às abordagens kantiana e fregeana, ao passo que, a *razão* é um conceito hegeliano “articulado pela incompatibilidade material e as relações de consequência. Mas a lógica fregeana diz respeito à inconsistência e à consequência formais” (BRANDOM, 2011, p 15). A partir deste pressuposto, Brandom responde a Redding: “[m]as do fato de eu usar o aparato fregeano não se segue a conclusão de que eu não esteja capturando o que é distintivo na estrutura da *Vernunft* de Hegel” (BRANDOM, 2011, p. 15). Brandom usa o conceito de *inferência e conteúdo conceitual* de Frege:

[o] conteúdo conceitual é determinado pelo papel inferencial. [É] claro que as inferências que ele [Frege] tem em mente, como articuladoras desses conteúdos, são inferências materiais (BRANDOM, 2011, p. 16).

Frege utiliza a estratégia da explanação semântica da holística-descendente como característica da *Vernunft*. Ele implementa uma “estratégia explicativa que se move da inferência, através do juízo, a termos e conceitos, revertendo a estratégia

tradicional da lógica de termos” (BRANDOM, 2011, p. 16). Brandom está convencido de que a lógica de Frege nos dá as melhores ferramentas para mudar “de um empirismo atomístico-nominalista, primeiro, para a *Verstand* baseada em juízos e, depois, para a *Vernunft* baseada em inferências” (BRANDOM, 2011, p. 16). Essa estratégia holística de inferências leva a assumir a contradição que leva à verdade como processo.

D) CONTRADIÇÃO, MUDANÇA CONCEITUAL E VERDADE

Brandom resume esta questão, ligada à negação determinada, da seguinte forma:

1. “a lei formal da não-contradição, proibindo compromisso simultâneo de p e sua negação $\sim p$, está correta, até onde ela vai, mas não consegue capturar mais do que uma sombra abstrata do fenômeno importante; 2 - contradição Material - encontrar-se com os compromissos materialmente incompatíveis, compromissos que são negações determinadas umas das outras - é inevitável; 3 - Essas contradições mostram que algo está errado: que se tenha cometido um erro (ou falha prática); 4 - No entanto, as contradições materiais e os erros que elas indicam são o caminho da (e não a) verdade” (BRANDOM, 2011, p. 17).

Negação formal é uma abstração da negação determinada. Assim, por exemplo, se p é uma propriedade, $\sim p$ pode ser pensado como a propriedade mínima materialmente incompatível de p . Igualmente, não-quadrado é implicado em circular, triangular e assim por diante, porque *omnis determinatio est negatio*. A incompatibilidade material, como contradição, é fundamental para que se compreenda o mundo objetivo, posto que uma propriedade determinada ou estado de coisas exclui outras propriedades de outro objeto ou estados de coisas na mesma categoria ontológica. Sobre essa incompatibilidade material e nossas atividades cognitivas e práticas, “não existe um conjunto de conceitos determinados tais que a aplicação correta deles [...] nunca levará a compromissos que estão de acordo com aquelas normas materiais conceituais” (BRANDOM, 2011, p. 18).

Hegel tem uma nova idéia, diz Brandom, sobre a inesgotabilidade conceitual do imediato sensorial:

[a] inesgotabilidade conceitual do imediato sensorial mostra-se precisamente na impossibilidade de capturar estavelmente como são as coisas, usando qualquer conjunto de conceitos determinados (BRANDOM, 2011, p. 18).

Contudo, a aplicação de conceitos determinados mostrará sua inadequação para englobar compromissos que são materialmente incompatíveis de acordo com as normas implícitas naqueles conceitos.

“No coração da concepção de Hegel, está um falibilismo não só epistêmico, mas também profundamente semântico”, porque, “contradizemo-nos – en-

dossando compromissos materialmente incompatíveis – é inevitável” (BRANDOM, 2011, p 19).

Dessa maneira, estamos normativamente obrigados, diz Brandom, quando nos encontramos com os compromissos materialmente incompatíveis, a refinar os nossos conceitos, juízos e superar a contradição.

É por isso que as mesmas relações de negação determinada que articulam os conteúdos determinados dos nossos conceitos, também são o motor da mudança dos nossos compromissos conceitualmente articulados – tanto ao nível dos juízos como ao nível das inferências e, portanto, ao nível dos próprios conceitos (BRANDOM, 2011, p 19).

Assim, a contradição tem o papel de tornar a negação determinada em razão dinâmica, isto é,

a fonte de mudança conceitual. Na medida em que a lei meramente formal da não-contradição expressa, embora inadequadamente, a obrigação normativa abrangente de reparar as incompatibilidades materiais quando elas são encontradas, isto está correto – dentro de suas limitações (BRANDOM, 2011, p 19).

Brandom conclui que este é o caminho do entendimento, porque nós melhoramos nossa compreensão, desenvolvemos melhores conceitos-e-compromissos e articulamos mais estreitamente relações objetivas e subjetivas. “Este é o processo-verdade, o caminho da verdade” (BRANDOM, 2011, p. 93), ou seja, “[...] todos os compromissos são suscetíveis de serem postos em colisão uns com os outros, e, assim, serem rejeitados. Significa que neste processo, ‘a verdade inclui o negativo’” (BRANDOM, 2011, p. 20). Ele continua,

[e]sta não é uma teoria coerentista da verdade – embora exista uma teoria coerentista do significado no segundo plano. Pois as teorias coerentistas clássicas da verdade, como suas rivais, as teorias da correspondência, compartilham um compromisso com a verdade como um estado ou propriedade alcançáveis (‘verdades como proposições rígidas e mortas’) (BRANDOM, 2011, 93-94).

Entretanto, o conceito de verdade, no pensamento hegeliano, “é algo muito mais radical e interessante”, porque “o que importa é o processo, não o produto” (BRANDOM, 2011, p. 94).

Consideração final

Nosso trabalho estabeleceu, primeiramente, a aproximação entre o silogismo hegeliano e o inferencialismo de Robert Brandom. O silogismo de Hegel descrito na *Lógica do Conceito* realiza a dialetização do silogismo clássico. O inferencialismo de

Robert Brandom foi relacionado com o silogismo dialético-especulativo hegeliano através do pragmatismo americano. Depois, apresentamos a aproximação do pensamento de Hegel com a Filosofia Analítica através da metodologia e categorias que Brandom usa em sua filosofia. O caminho de aproximação entre Filosofia Analítica e o hegelianismo, segundo o autor, passa por uma dialética imanente enquanto metodologia inferencial e uma rede categorial semântica.

Constata-se, segundo Lorenz B. Puntel (2009, 219-254), “que uma fase nova do estudo de Hegel foi iniciada pelos filósofos analíticos que começaram a estudar e comentar a *Fenomenologia*.” Porém, “a maioria deles concentrou-se exclusivamente em algumas partes da obra ou em algumas “intuições” (insights) que eles acreditaram ter encontrado nela.” Puntel cita como exemplo a abordagem de Robert Brandom, o qual defende que há “temas pragmatistas no idealismo de Hegel”. Cabe salientar que “esses filósofos analíticos não estão absolutamente interessados em esclarecer o status específico da *Fenomenologia* como um todo no conjunto da filosofia hegeliana” (id. p. 4). Esses filósofos estão interessados em fazer novas hermenêuticas e aproximações entre a Filosofia Analítica e o hegelianismo. Tais “intérpretes, especialmente nos Estados Unidos – exemplos eminentes são os assim-chamados “Neo-hegelianos de Pittsburgh”, Robert Brandom e John McDowell – que consideram ter descoberto temas pragmatistas em algumas passagens da *Fenomenologia*” (id. p. 36). Brandom interpreta a tese idealista de Hegel, considerando que “a estrutura e a unidade do conceito é a mesma que a estrutura e a unidade do *self*”, em que “os conceitos não podem ter nenhum conteúdo senão o que lhes é conferido pelo uso” (id. p. 36).

Puntel opõe-se a essas abordagens semântico-pragmatistas, pois, são “manifestamente unilaterais e, portanto, não fazem jus a Hegel e não podem fornecer interpretações coerentes desta famosa obra. Por essa razão, elas impedem decisivamente a avaliação filosoficamente bem fundamentada da posição filosófica de Hegel” (id. p. 36).

De fato, os «Neo-Hegelianos de Pittsburgh» não estão preocupados em realizar uma exegese da *Fenomenologia* ou de outras obras de Hegel. Isso não inviabiliza, porém, ou pelo menos, não deveria inviabilizar, o reconhecimento do potencial explicativo e mesmo da atualidade de algumas teses hegelianas expostas por estes “Neo-hegelianos de Pittsburgh” e aplicadas na resolução de problemas filosóficos contemporâneos.

Referências

ALVES, Marco Antônio Sousa. “O Inferencialismo de Robert Brandom e a Rejeição da Análise da Significação em Termos de Referência”. In: *PERI*, v. 02, n. 02, 2010. p. 1-14. Disponível em: <http://nexus.ufsc.br/index.php/peri/article/viewFile/70/27> .

BIARD, J. e outros. *Introdução à Leitura da Ciência da Lógica de Hegel. A Doutrina do Conceito*. Paris: Aubier, 1987, v. III.

BRANDOM, Robert B. *Articulating Reasons: An introduction to inferentialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_____. *Making It Explicit. Reasoning, representing & discursive commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

_____. *Perspectives on Pragmatism: Classical, recent and contemporary*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Forthcoming in 2011.

_____. *Reason in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

_____. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

_____. *Hegel and Analytic Philosophy*. University of Pittsburgh, 2011. Disponível em: <http://www.pitt.edu/~brandom/index.html>. Este artigo foi traduzido e publicado pela Revista Veritas: Vol. 56, No 1 (2011). Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/9294>

BRANDOM, Robert. “Olismo e Idealismo Nella Fenomenologia di Hegel”. In: RUGGIU, Luigi e TESTA, Italo (org.). *Hegel Contemporaneo*. La ricezione americana de Hegel a confronto con la tradizione europea. Italy: Guerini e Associati, 2003, pp. 247-289.

HARMAN, G.. “Logic and Reasoning”. In: *Synthese*, 60 (1984), p. 107-128.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica (CL). A Lógica Subjetiva ou Doutrina do Conceito*. Trad. P.-J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1981.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). Trad. Paulo Meneses. v. I – A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay. Oxford: Clarendon Press, 1977.

HENRICH, Dieter. *Hegel en su Contexto*. Tradução e notas de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1987.

HÖSLE, Vittorio. “Inferenzialismo in Brandom e Olismo in Hegel. Una risposta a Richard Rorty e alcune domande per Robert Brandom”. In : RUGGIU, Luigi e TESTA, Italo (org.). *Hegel Contemporaneo*. La ricezione americana de Hegel a confronto con la tradizione europea. Italy: Guerini e Associati, 2003, pp. 290-317.

JARCZYK, Gwendoline. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980.

KLATT, Matthias. “Semantic normativity and the objectivity of legal argumentation”. In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*. 2(2): 201-213 julho-dezembro 2010. Disponível em: <http://www.rechtd.unisinos.br/pdf/103.pdf>.

PUNTEL, Lorenz B. A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e a unidade de sua Filosofia: uma reavaliação sistemática. *Síntese. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 36, n. 115, p. 219-254, 2009.

REDDING, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

_____. Esplicitare l'inferenzialismo di Hegel. In: RUGGIU, Luigi e TESTA, Italo (org.). *Hegel Contemporaneo*. La ricezione americana de Hegel a confronto con la tradizione europea. Italy: Guerini e Associati, 2003, pp. 501-522.

RUGGIU, Luigi e TESTA, Italo (org.). *Hegel Contemporaneo*. La ricezione americana de Hegel a confronto con la tradizione europea. Italy: Guerini e Associati, 2003.

TESTA, Italo. "Idealismo e Normatività. Robert Brandom e la recezione americana di Hegel". In: RUGGIU, Luigi e TESTA, Italo (org.). *Hegel Contemporaneo*. La ricezione americana de Hegel a confronto con la tradizione europea. Italy: Guerini e Associati, 2003, pp. 318-337.

Crítica e metafísica na concepção kantiana de história (1755-1784)

Agostinho de Freitas Meirelles

* Doutor, UFPa.

Resumo

No presente artigo interessa-nos examinar a continuidade da concepção de história da natureza, um dos principais temas da obra publicada por Kant em 1755 (*Allgemeine Naturgeschichte des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen abgehandelt*), no opúsculo dedicado a história da humanidade do ano de 1784 (“Idee zu einer allgemeinen Geschichtte in weltbürgerlicher Absicht”). Defendemos o ponto de vista de que Kant não pensa a história no início dos anos oitenta como um tipo de conhecimento que pudesse ser examinado a partir da *filosofia transcendental*, isto é, de acordo com os parâmetros do Criticismo. Segundo supomos, a condição em que se encontra a *Idéia de história* no opúsculo de 1784 não difere da condição da cosmologia que envolve o conceito de *História da natureza* em 1755. Em linhas gerais, o desenvolvimento histórico da humanidade é pensado segundo o mesmo esquema interpretativo utilizado na cosmogonia da *Teoria do céu*.

Palavras-chave: Deus, história, natureza, teleologia.

Na “Idee” a argumentação kantiana sobre a história da humanidade tem como linha mestra a *teleologia natural*. Não é possível afirmar haver independência do desenvolvimento histórico da espécie humana em relação ao “mecanismo” que engendra formas de vida sempre mais complexas. Kant, em 1775 (Kant, 1983c), ao tratar do conceito de raça, fala de um princípio de unidade diferente da divisão por classes operadas de modo *escolástico*. A diferença entre a mera descrição da natureza (*Naturbeschreibung*) e a história da natureza (*Naturgeschichte*) indica a presença de uma temporalidade própria originada a partir de *germes* e *disposições naturais* que em todos os seres se desenvolvem, segun-

do as condições ambientais, de maneiras diversas. O referido princípio de unidade, ligado à ideia de uma força de geração (*Zeugungskraft*), apesar das diferenças existentes entre as raças, permite pensá-las como ligadas a um tronco comum (*gemeinschaftlichen Stamm*). A redução de todas as raças a um tronco primitivo é, no entanto, algo apenas conjecturado. A descrição da natureza não a possibilita, pois a experiência não revela como do tronco inicial os germes se desenvolveram, após um longo processo de adaptação, resultando nas diferentes raças atuais. Essa conjectura, mais adequada à história da natureza, oferece, contudo, uma explicação diferente da fornecida pela visão mecanicista do mundo.

A natureza concebida, segundo a ideia de uma força fundamental geradora subjacente às leis físicas da matéria, serve tanto à compreensão dos processos de transformação no mundo natural, como garante inteligibilidade ao mundo humano.

Kant, com a primeira *Crítica* 1781 (Kant, 1980), não opera quase que nenhuma mudança em seu conceito de sistema, que permanece desde o período pré-crítico vinculado à metáfora artesanal. Mesmo que as leis do mecanismo não brotem da vontade divina, a compreensão da multiplicidade dos sistemas de leis em um único sistema exige um princípio de unidade que escapa à explicação meramente mecânica.

Sob esse aspecto a condição em que se encontra a *Idéia de história* (Idee) no opúsculo de 1784 (Kant, 1986b) não difere da condição da cosmologia que envolve o conceito de *História da natureza* concebida na obra de 1755 (Kant, 1983a). Em linhas gerais, o desenvolvimento histórico da humanidade é pensado segundo o mesmo esquema interpretativo utilizado na cosmogonia da *Teoria do céu*.

A doutrina, que em Newton tem alcance limitado ao domínio dos fenômenos mecânicos observáveis, em Kant é estendida à totalidade do universo visando constituir sua história. Para explicar o estado atual do mundo, o filósofo deve remontar aos estados mais primitivos desse mundo, retroagindo à origem, ao momento de sua formação. Newton não faz uso de sua teoria para conhecer a história do universo, Kant, ao contrário, considera possível esse uso. De imediato anuncia seu objetivo na *Teoria do céu*:

Descobrir o que de sistemático liga os grandes membros da criação em toda a extensão do infinito e derivar através de leis mecânicas a própria formação dos corpos celestes e a origem dos seus movimentos a partir do primeiro estado da Natureza. (KANT, 1983a, A IX)

A compreensão de que os corpos celestes formam um sistema de infinita extensão deriva do emprego do raciocínio analógico que toma como modelo a organização de nosso sistema, porém o que deve ser investigado é o que permite a organização dos diversos sistemas em uma totalidade denominada Universo.

Kant elabora um modelo explicativo que permite conciliar o estado temporal atual do universo com as variações dos estados antecedentes pelas quais

desde a sua origem o mundo está submetido. A hipótese utilizada parte da ideia do *caos* inicial, entendido como estado primitivo do universo, hipótese que não prejudica o poder explicativo das forças essenciais da natureza descobertas por Newton. Afirma o filósofo:

Depois de ter deslocado o mundo para o caos mais simples, eu não apliquei outras forças que não as da atração e repulsão para o desenvolvimento da grande ordem da Natureza, duas forças que são ambas igualmente certas, igualmente simples e, ao mesmo tempo, igualmente originárias e universais. (KANT, 1983a, AXLVI-XLVII)

O caráter originário das forças, segundo Kant, não permite pensá-las como submetidas ao tempo. Tais forças não mudam, o que é modificado é o estado da matéria que sofre a ação dessas forças no processo de passagem do caos para a ordem regida pelas leis que estruturam o reino da Natureza, mas o instante do tempo em que ocorre a passagem do caos à ordem não é possível ser determinado. A gênese do Cosmo a partir de um estado caótico é uma marca distintiva na Cosmologia de Kant, porém não pode ser considerada como tese original. O naturalista Buffon, cuja obra Kant conheceu, defendia a teoria de que nosso sistema teria sido resultante da colisão de um cometa com o Sol. Dessa maneira, as catástrofes planetárias não representariam o aniquilamento da ordem, uma vez que integram a dinâmica estruturante do mundo. Esta concepção é de fundamental importância não só para que se possa compreender a história da natureza, mas também serve ao propósito quando se analisa as teses contidas no opúsculo de 1784 sobre a *história universal*.

A hipótese, presente na *Teoria do céu*, sobre a constituição sistemática do universo pretende explicar não só a formação do sistema solar, mas todos os sistemas que constituem o universo segundo a *analogia* com o primeiro.

O estado do mundo em sua configuração atual tem relação com as forças que atuaram no passado. Consequentemente, o tempo de formação do Cosmo se torna o elemento fundamental para que possa ser pensada a história da natureza. Segundo Newton, o concurso divino se faz necessário na manutenção do ordenamento cósmico, pois do contrário esse ordenamento entraria em futura fase de entropia. A justificativa é simples: o universo sendo obra de um criador sumamente sábio e perfeito sua continuidade e ordem depende daquele que o criou. Negando este raciocínio, Kant defende o ponto de vista de que a natureza para se conservar e desenvolver não necessita do ato criador tal como tradicionalmente é entendida. Deus opera não como causa transcendente, seu atuar ocorre de maneira imanente. Assim sendo, a *Criação* tem seu sentido subvertido na medida em que o mundo não se reduz à absoluta contingência. De acordo com a interpretação kantiana o Criador não legisla sobre os acontecimentos naturais à maneira de um governante que comanda um reino de equilíbrio delicado, todavia não

deixa de exercer seu poder ao criar a matéria e as leis que sobre ela atuam, “essas leis do movimento são absolutamente necessárias: uma vez pressuposta a possibilidade da matéria seria contraditório que a matéria agisse segundo outras leis” (Kant, 1983b, A 66). Só é compreensível esse tipo de *necessidade* das leis naturais se considerarmos que o arbítrio divino, após produzi-la, não pode anulá-la. Sem as forças e leis implantadas no mundo, as quais têm origem imutável no mais *sábio entendimento*, não é possível nenhuma compreensão da matéria, que é essencialmente indissociável dessas forças e leis. Desse modo, as determinações imanentes ao mundo material não são acrescentadas após ele ter sido criado. Seu mais simples estado, por mais caótico que fosse, a ordem que nele se desenvolve já se encontrava esboçada de forma germinal pelas *disposições (Anlagen)* nele plantadas desde o princípio.

Nas nove teses da “Idee” a natureza é determinante do progresso histórico, compreendido como o desenvolvimento das disposições originais, dos *germes (Keime)* por ela plantados em nossa espécie, desenvolvimento que confere finalidade e sentido a nossa existência no mundo. Explicita Kant:

a natureza [...] necessita talvez de uma série indefinida de gerações que transmitam uma às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é adequado ao seu propósito. E este momento precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser inúteis e sem finalidade – o que aboliria todos os princípios práticos, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeita, apenas nos homens, de ser um jogo infantil”. (KANT, 1986b, A 389)

Kant passa a considerar os avanços das instituições sociais e políticas como obra “de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita”, Ideia que passa a exercer, após tantas “revoluções e transformações”, grande influência sobre o sentimento do homem esclarecido (*aufgeklärt*) e os princípios do governo. Escreve o filósofo:

Embora este corpo político (*Staatskörper*) por enquanto seja somente um esboço grosseiro, começa a despertar em todos os seus membros como que um sentimento: a importância da manutenção do todo; e isto traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um estado cosmopolita universal, como o sei no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana. (KANT, 1986b, A 406-407)

Quer a vontade dos indivíduos queira seguir propósitos que atendam exclusivamente interesses privados, quer os Estados tenham como único fim o domínio por meio das guerras, uma ordem é erigida independente desses interes-

ses e desejo de domínio. O que Kant chama de *arte (Kunst) da natureza*¹ tem como característica não limitar ou subordinar interesses individuais e coletivos, mas servir-se deles de modo a torná-los exatamente opostos às intenções de seus agentes². Escreve Kant:

Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo os propósitos dos homens, mas segundo o da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados e, por meio da destruição ou ao menos pelo desmembramento dos velhos, formar novos corpos que porém, novamente, ou em si mesmo ou em relação com os outros, não podem manter-se, e por isso precisam enfrentar novas revoluções semelhantes; até que finalmente, em parte por da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um estado que, semelhante a uma república (*gemeines Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato”. (KANT, 1986b, A 399-400)

Desse modo, como afirma Kant, o “plano oculto da natureza”, desconhecido dos atores que inconscientemente o executam, mas útil ao filósofo espectador do cenário mundial³, confere direção às transformações que incessantemente parecem interromper e obstruir o progresso histórico. Ao satisfazer o desejo de encontrar *razão* onde a *desrazão* parece imperar, essa ideia permite ser pensada a passagem da vida sem leis à existência “segundo leis de uma vontade unificada”. No entanto, as proposições nele fundadas não têm significação objetiva tal como a possuem as proposições da física e da matemática. Não é possível afirmar de fato que a natureza (*Providência*) *quer* ou *faz* aquilo que os homens, por iniciativa própria, dificilmente realizariam. Trata-se apenas de um ajuizamento bastante favorável ao propósito prático da razão, o qual, enquanto teoria reclama nosso assentimento visando a plena conformidade de nossas máximas de ação com a lei da moralidade.

Se o termo Deus conserva algum sentido, este sentido se associa a uma espécie de *arte secreta* que por meio da ação recíproca das partes entre si promove a formação (*Bildung*) e o desenvolvimento (*Entwicklung*) do todo. “Deus instalou

¹ Kant elucida o mecanismo da arte da natureza: “se deve aceitar antes que a natureza siga aqui um curso regular para conduzir a nossa espécie aos poucos de um grau inferior de animalidade até o grau supremo de humanidade, por meio de uma arte que lhe é própria” (KANT, 1986b, A 400).

² Declara o filósofo visando fornecer maior clareza: “Quando eu digo da natureza: *ela quer* que isso ou aquilo aconteça, isto significa não tanto que ela nos coloca um dever de fazê-lo (pois isso somente pode a razão prática livre de coerção), mas que ela mesma *faz*, queiramos ou não (*fata volentem duncunt, nolentem trahunt*)” (KANT, 1989, B 59).

³ A ideia de um plano ou propósito da natureza é somente válida para a reflexão filosófica voltada para história, cujo estatuto de cientificidade Kant jamais igualou com o da Matemática e o da Ciência natural. O filósofo justifica o uso de tal artifício metodológico: “Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas” (KANT, 1986b, A 408-409).

uma arte secreta (*eine geheime Kunst*) nas forças da natureza, arte de se desenvolver por si mesma a partir do caos em uma perfeita constituição de mundo (*sich aus dem Chaos selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden*)” (KANT, 1983a, A XXXI). Escreve Kant:

o projeto de organização (*Entwurf der Einrichtung*) do universo posto pelo entendimento supremo nas determinações (*Bestimmungen*) essenciais das naturezas eternas, e implantado nas leis universais do movimento para se desenvolver sem impedimento (*ungezwungen*) a partir delas de modo que convenha à ordem mais perfeitamente. (KANT, 1983a, A 145)

Kant julga totalmente supérfluo recorrer ao sobrenatural quando existem condições suficientes para o conhecimento da realidade natural. Entretanto, é possível inferir, somente da interpretação mecanicista do mundo material, a determinação de conveniência e menor invariância que as coisas mantêm entre si a qual nos faz conceber a *ordem* do mundo segundo uma arquitetura? É inegável a presença de resquícios do princípio metafísico da *harmonia preestabelecida* de Leibniz na *Teoria do céu*. Tudo leva a crer que Kant utiliza-se da ciência de Newton para elaborar de sua concepção cosmogônica associada a uma *história da natureza* de matiz leibniziana. Embora Kant não aceite a ideia de um entendimento divino que tenha, segundo o princípio do melhor, escolhido o melhor dos mundos possíveis, no entanto, Deus continua a ser condição de possibilidade do sistemático ainda na primeira *Crítica*.

O estudo da natureza não pode prescindir de um fio condutor (*Leitfaden*) que oriente⁴ a razão. Kant mostra, desde a primeira *Crítica*, a necessidade de princípios heurísticos na pesquisa teórica. Nesse momento ainda não estabelece claramente a conexão natureza-organismo. Portanto, no que se refere à história, como não ver na “arte secreta” (oculta) da natureza a presença da Teodicéia de Leibniz?

Os problemas de natureza sistêmica, já abordados em 1781, serão agravados com a segunda *Crítica* (Kant, 1986a). A partir de então, Kant passa a reexaminar sua teoria teleológica na medida em que considera a natureza peculiar dos juízos de finalidade e estéticos. A análise detida desses juízos, como sabemos, resultou na *Crítica da faculdade do Juízo* (1995), obra que provocará alteração tanto no seu conceito de Sistema da filosofia quanto nos conceitos de história da filosofia e história da humanidade, este último apresentado no opúsculo surgido no ano

⁴A exigência de unidade sistemática na compreensão do mundo da natureza conduz o pensamento ao estabelecimento de *métodos heurísticos*. Afirmo Kant: “porque a razão, na determinação de sua própria capacidade de julgar, não está neste caso em condições de submeter seus juízos a uma máxima determinada segundo princípios objetivos do conhecimento mas unicamente segundo um princípio subjetivo de diferenciação (nota: *orientar-se* no pensamento em geral significa portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão). Este meio subjetivo, que então ainda lhe resta, nada mais é do que o sentimento de *necessidade* da própria razão” (KANT, 1985, A 309-310).

de 1784. As Idéias de filosofia e a Ideia de história não deixam de ser concebidas a partir de princípios arquetônicos da razão, entretanto, só estarão livres de resquícios dogmáticos a partir do momento em que Kant distinguir a finalidade técnica da finalidade sem fim.

Referências

Todas as citações da obra de Kant, contidas no texto, são remetidas à edição alemã Weischedel, em dez volumes, publicada pela *Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Sonderausgabe, 1983)*. Entretanto, o ano desta edição aparece acompanhando somente os títulos que não têm versões oficiais traduzidas para a língua portuguesa. Os trechos citados no texto a partir desses títulos foram traduzidos por nós.

KANT, Immanuel. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versu von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, 1983a.

----- *Der einzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration den Daseins Gottes*, 1983b.

_____ “Von den verschiedenen Racen der Menschen”, 1983c.

_____ *Crítica da razão pura*, 2ª Ed. Tradução de Valério Rohden, in Kant (I). Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1980.

_____ “Que significa orientar-se no pensamento?” Tradução de Floriano de Sousa Fernandes, in *Kant textos seletos*. Petrópolis: Vozes, pp. 70-99, 1985.

_____ *Crítica da razão prática*, Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986 a.

_____ “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986 b.

_____ *À paz perpétua*. Tradução de Marco Antônio Zingano. Porto Alegre: L & PM Editores, 1989.

_____ *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.



Teleologia e conhecimento: a questão das ideias no Apêndice à dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura*

André Assi Barreto

GT Kant*

* Mestrando – Universidade de São Paulo-USP.

Resumo

Está-se a investigar e analisar qual o papel das ideias da razão no “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant, tarefa que tem por fio condutor tanto o problema da teleologia, delineado por Kant ao longo do Apêndice, quanto o papel exercido pelas ideias enquanto possibilitadoras do conhecimento. O foco, portanto, é epistemológico. Pensar-se-á qual a importância de se conceber o mundo como um sistema, um todo organizado que segue um determinado fim e das ideias da razão, a saber, Deus, alma e o início do mundo enquanto possibilitadoras da busca do conhecimento e até mesmo para que este faça sentido.

Se na Dialética, Kant mostra que as ideias da razão – Deus, alma e o início do mundo – são “ilusões naturais” às quais a razão naturalmente se reporta ao extrapolar o limite da experiência possível, no Apêndice, Kant trata tais ideias, bem como a noção de conceber a natureza como um todo organizado, sistemático e teleológico como *essenciais* para a tarefa de estabelecer um conhecimento seguro. Estas ideias, ressaltamos, servem como reguladoras do uso empírico do entendimento e, mostrando-se indispensáveis à prática científica, são condição de possibilidade de conhecimento do mundo, mas, por não se reportarem diretamente a objetos, sua objetividade é posta em discussão. Nesse contexto faz-se preciso pensar tanto o lugar do Apêndice no projeto crítico kantiano como também qual a objetividade dessas ideias, já que são imprescindíveis para o estabelecimento de um conhecimento seguro, mas não são suscetíveis de uma dedução transcendental, à maneira das categorias. Tendo esses problemas em vista, nossa leitura se volta ao Apêndice para pensarmos a relação entre as ideias da razão e a possibilidade das ciências físicas, bem como do conhecimento como um todo.

I. O Apêndice

Nosso foco, portanto é ler o Apêndice à luz do problema do conhecimento, pensando-se na importância das ideias da razão para a prática científica. Na primeira parte do “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, intitulada “Do uso regulativo das ideias da razão pura”, Immanuel Kant discorre sobre a denominada *ideia da razão* de uma unidade sistemática da natureza, que é exigida pela razão dada a multiplicidade de leis do entendimento e a própria estrutura da natureza, que nos parece organizada em espécies, gêneros e, por fim, em um gênero supremo; desse contexto já se vislumbra certa noção de teleologia, que só se efetivará na segunda parte do Apêndice. Nela, intitulada “Do propósito final da dialética natural da razão humana”, Kant se encarrega de tratar do papel exercido por essas ideias, introduzindo o que os comentadores chamam de doutrina do “como se” (*als ob*) [SMITH, 2003, p. 553]. Essas ideias devem ser encaradas *como se* elas fossem uma coisa em geral “servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão” (KANT, 2008, p. 551) e nesse contexto teórico encontra-se um importante aspecto no tocante à atividade científica; ainda uma importante questão quanto à possibilidade do conhecimento (mormente o das ciências físicas) está em jogo.

E essa é uma das preocupações da *Crítica da Razão Pura*, o problema do conhecimento: como conhecemos o mundo, quais os limites do nosso conhecimento e de nossas faculdades cognitivas, qual a relação entre experiência e conceitos, etc. Ainda é a possibilidade de envolver o conhecimento numa estrutura sólida que Kant tem em vista no Apêndice, dessa maneira faz-se preciso pensar qual o papel exercido pelas ideias da razão já no final dessa empreitada epistemológica empreendida por Kant.

Como comentadores a esta problemática, elencamos os seguintes: Gérard Lebrun em *Kant e o fim da metafísica*, especialmente nos capítulos 8 e 9; António Marques em *Organismo e Sistema em Kant*. Além de Michelle Grier em seu *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* e Norman Kemp Smith em seu comentário à crítica *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*.

II. A ideia de uma unidade sistemática da natureza

A ideia de natureza como totalidade sistemática. O que exatamente o filósofo de Königsberg tem em vista quando se refere a uma ideia, especialmente uma ideia *da razão pura*, que dá título à primeira parte do Apêndice? Antes de uma investigação mais aprofundada nos meandros do Apêndice, é preciso entender o que Kant entende por ideias, depois o papel específico da ideia de uma unidade sistemática da natureza e das ideias em geral.

Ideias são representações da razão, ao passo que conceitos pertencem ao

repertório do entendimento e tudo aquilo que provém da sensibilidade, objeto da intuição, como mostrou toda a *Crítica*. E por sua vez, o entendimento vincula-se com a razão (e a sensibilidade é objeto da intuição [Cf. CRP, A664/B692, p. 547]).

Kant retoma, no início do Apêndice, aquilo que fora afirmado com vagar ao longo da Dialética: que a razão naturalmente tende a nos conduzir para além dos limites da experiência possível (que está condicionada a entendimento e intuição). Esse é um movimento natural da razão, que anseia por conhecer coisas que não podem ser explicadas, coisas que por ultrapassarem a experiência possível, estão para além dos limites das faculdades cognitivas humanas, gerando assim raciocínios ilusórios e aparentes¹. Portanto, é perfeitamente concebível que pensemos na existência de um eu contínuo e distinto, no começo do mundo, e num deus causador desse mundo²; essas ideias³ são, como veremos, essenciais à razão, embora nunca atinjamos um conhecimento pleno delas.

Como é esclarecido no próprio decorrer do Apêndice, é possível que uma ideia seja, *em seu uso*, transcendental e mesmo assim seja enganosa “no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos de coisas reais” (CRP, A643/B671, p. 533), isso será importante para que pensemos a ideia de unidade sistemática e em que medida ela não é enganosa.

Desse ponto emerge um importante aspecto, que é o dos usos das ideias transcendentais⁴. As ideias podem ter dois tipos de aplicação, de uso: *constitutivo* ou *regulativo*. As ideias, em seu uso constitutivo fornecem conceitos de determinados objetos; se esse fosse o caso no plano da razão, os conceitos fornecidos só seriam “conceitos sofisticos (dialéticos)” (CRP, A644/B672, p. 534) e as ideias da razão nunca podem ser dialéticas (Cf. CRP, A669/B697, p. 550), pois a razão nunca se reporta a objetos (ou cria conceitos). Entretanto, as ideias da razão atendem muito bem a um papel regulativo, funcionam como um princípio que ordena com

¹ Nesta altura, para fins de uma compreensão apurada da problemática desenvolvida na Dialética, faremos uso da comentadora supracitada Michelle Grier, em seu *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (2001), tendo em vista que esse, é um ponto que Grier traça como de suma importância (Cf. GRIER, 2001, p. 1-13).

² A saber, paralogismos, antinomias e ideal da Razão. Quanto ao eu contínuo e distinto, este paralogismo da Razão Pura: Cf. CRP, A339/B397-A405/B432, p. 325-378. Quanto à ideia cosmológica do princípio do mundo: Cf. CRP, A406/B433-A567/B595, p. 419-483. Quanto a Deus e a possibilidade de prová-lo: Cf. CRP, A568/B596-A642-B670, p. 485-531. Uma das questões discutidas por Grier é sobre a problemática que envolve o fato dessas noções serem de fato “naturais” à razão humana (GRIER, 2001, p.4-7).

³ Estas recebem uma análise geral e preliminar por parte de Kant antes do aprofundamento na Dialética: Cf. “Dos Conceitos da Razão Pura” In: CRP, A310/B367-A338/396, p. 307-342, certamente teremos de nos voltar a esta parte da Crítica, para uma compreensão mais ampla do problema.

⁴ Um outro ponto a ser pensado é o colocado por Grier em sua análise da Dialética, trata-se do duplo movimento feito por Kant, primeiro na Dialética e depois no Apêndice. Primeiro o filósofo considera certas concepções (alma, mundo e Deus) como “ilusões” (ressaltando que são ilusões que o funcionamento da razão humana incorre naturalmente), porém, no Apêndice, assevera que essas ilusões são indispensáveis para o uso empírico do entendimento (e para possibilitar o conhecimento): “(...) tanto quanto as ideias transcendentais da razão que expressam essa demanda (a “alma, o “mundo” e “Deus”), são requisitos não apenas para a moralidade mas, também, para a investigação empírica da natureza” (GRIER, 2001, p. 3, tradução nossa).

vistas a certa unidade sistemática (que é condição de possibilidade do conhecimento) [Cf. CRP, A643/B671, p. 534], são “ficções heurísticas”⁵ basilares para a atividade científica, mesmo com seu papel exclusivamente regulativo, sem se referirem a um objeto.

Tal postura mediante as ideias é indispensável ao cientista na direção de sua atividade; o que Kant tenta nos mostrar ao longo dessa primeira parte do Apêndice é que a ideia de que a natureza é, com todos os seus princípios, em última instância, uma unidade sistemática (com um fim em vistas), por oposição a um caos desconexo. Tal ideia, que é essencial para o físico, para o químico, para o astrônomo, jamais é atingida, jamais é subsumida em um conceito pelo entendimento, pois não temos e nunca teremos um objeto dela, nunca a “alcançaremos” plenamente dentro do reino da experiência possível.

A tarefa relacionada ao conhecimento que cabe à razão exercer, como nos diz Kant, é sistematizadora – sistematiza as leis que o entendimento lhe fornece. Trata-se de um “encadeamento a partir de um princípio” (CRP, A645/B673, p. 535), de organizar o que foi colhido da experiência sob o amparo de uma lei que una todos esses dados sensíveis, fazendo com que seja possível haver ganho de conhecimento. Este princípio unificante da razão pressupõe uma ideia, trata-se de uma ideia que possibilita o conhecimento mas que é prévia a todo o conhecimento – a ideia de unidade sistemática da natureza. Nesse contexto, vejamos esta importante citação: “(...) Esta ideia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado accidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias” (CRP, A645/B673, p. 535). Esta ideia postula uma unidade para que a atividade epistemológica não seja vã –, não temos conhecimento dela, mas ela, em seu uso correto, propicia a construção da ciência.

Dá se destaca outro importante aspecto: não apenas as ideias têm dois usos distintos, mas a própria razão também o tem; trata-se dos usos *apodítico* e *hipotético*. No primeiro caso, tomamos como definição de razão a “faculdade de derivar o particular do geral” (CRP, A646/B674, p. 535) e, nesse caso, compreendemos que o geral não só é dado como é certo em si e, isso posto, só o que é exigido é “a faculdade de julgar para operar a subsunção” e conseqüentemente “o particular é desse modo determinado necessariamente” (CRP, A646/B674, p. 535 e 536).

Já no caso do uso hipotético, temos o fato de que o particular é certo e, por conseguinte, temos, nas palavras de Kant, o que se segue:

(...) a generalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema; então aferem-se pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para saber se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possam indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos (CRP, A646/B674-A647/B675, p. 536).

⁵ Cf. SMITH, 2003, p. 544.

No contexto do uso regulativo das ideias, é o uso hipotético da razão que é objeto de nosso interesse, pois ele não se caracteriza como constitutivo, como afirma Kant, ele “não é de tal natureza que, julgando com todo o rigor, dele se deduza a verdade da regra geral tomada como hipótese” (CRP, A647/B675, p. 536), é apenas um uso regulador, “serve, na medida do possível, para *conferir unidade* aos conhecimentos particulares e *aproximar* assim a regra da universalidade” (CRP, A647/B675, p. 536, primeiro grifo nosso e segundo grifo do autor). Ou seja, cabe ao uso hipotético da razão “conferir unidade” aos conhecimentos particulares, caso contrário, o conhecimento da natureza seria apenas um amontoado de fatos contingentes (o que tornaria a própria natureza contingente), sem qualquer ligação, tornando a busca por um conhecimento seguro uma indústria vã.

III. A objetividade das ideias da razão: a segunda parte do Apêndice

Já observamos que as ideias são próprias da atividade da razão e de suma importância para a prática científica, devemos agora ressaltar importantes aspectos trazidos à tona na segunda parte do Apêndice: primeiro a discussão quanto a objetividade que pode ser assegurada às ideias da razão (visto que conhecimento será extraído da pressuposição das ideias, precisamos pensar na objetividade delas) e pensaremos se Kant, neste momento inflexivo de sua obra, não teve um “deslize” metafísico, nas palavras de Gérarg Lebrun – uma recaída dogmática.

As ideias, diferentemente das categorias, não são suscetíveis de uma dedução transcendental – o único caminho possível para assegurar uma objetividade *plena* a elas – isso porque elas não têm quaisquer referências empíricas, não se reportam diretamente à sensibilidade (não temos nenhuma referência empírica da totalidade da natureza, tampouco de um Deus arquiteto). Contudo, é preciso assegurar certa objetividade a essas ideias, é preciso que sejam deduzidas transcendentemente de alguma maneira, para que se garanta ao menos uma objetividade – mesmo que parcial – a elas.

Como fora asseverado na Analítica, a função sintetizante do entendimento só se aplica à diversidade do sensível por intermédio de *esquemas*⁶. A razão exige o princípio lógico ordenador da unidade e para que essa tarefa da razão seja cumprida (aplicar esse princípio que une o múltiplo de leis fornecida pelo entendimento), seria preciso encontrar um esquema dessa unidade na intuição. Todavia, como dissemos no parágrafo anterior, isso não é possível, essas ideias da razão são puras, não contém qualquer referência à sensibilidade, isso nem mesmo é possível, pois apreender essa unidade sistemática *a partir do mundo* seria demolir o que fora previamente defendido por Kant, isso suporia a capacidade de apreender a totalidade do espaço e dos fenômenos que nele se passam, algo muito além do que é acessível a nossas faculdade cognitivas. Entretanto, ao menos um análogo desse esquema

⁶ Serão de grande valia as detalhadas análises feitas pelos comentadores (em especial Lebrun, Marques e Kemp Smith) quanto a esse ponto.

deve ser encontrado, “pode e deve encontrar-se um análogo desse esquema, que é a ideia do máximo da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio” (CRP, A665/B693, p. 547). Dessa maneira,

(...) tal como todo o princípio, que assegura *a priori* ao entendimento a unidade integral do seu uso, vale também, embora indiretamente, para o objeto da experiência, os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a esse objeto, não para *determinar* algo nele, mas tão só para indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo, em virtude de se ter posto em relação, *tanto quanto possível*, com o princípio da unidade completa e daí ter sido derivado” (CRP, A665/B693-A666/B694, p. 547 e 548, grifos do autor).

Ou seja, assim garante-se uma referência objetiva para as ideias da razão, parece assegurar-se uma certa objetividade para estes princípios. Como princípios sintéticos *a priori* (CRP, A663/B691, p. 547) que são, é preciso que sua validade objetiva (ainda que indeterminada) seja mostrada.

Com isso em vista, Kant operará a “dedução transcendental” que é possível quanto às ideias da razão, mas para compreender este procedimento, é preciso fazer menção a outra distinção apresentada por Kant, entre o que é dado à razão como *objeto pura e simplesmente* e o que é dado como *objeto na ideia*. Quanto ao primeiro caso, já foi mostrado que a tarefa de determinação de objetos definitivamente não cabe à razão, mas apenas ao entendimento. Porém, no segundo caso, quando o trato da razão com o objeto se dá *na ideia*, temos “um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente” (CRP, A670/698, p. 550). Ou seja, quanto à ideia de unidade sistemática da natureza (ou de uma inteligência suprema, como veremos a seguir), da qual não atribuímos obviamente nenhum objeto, apenas com um esquema em mente; ela nos serve para que possamos *representar outros objetos*, ela própria nunca é representada, mas é condição de possibilidade de representação dos objetos e de uma organização sistemática da natureza.

IV. A noção de experiência

Pensar o conceito de experiência em Kant, que circula em torno da ideia de que a natureza é um todo sistemático. Visto que o viés da pesquisa e epistemológico, deve-se pensar como as ideias da razão são, em alguma medida, possibilitadoras da experiência e, conseqüentemente, da atividade científica. Dessa maneira, costuraremos temas que transversais à Analítica, à Dialética e que culminam no Apêndice.

Ao contrário do que pode pensar o naturalista ingênuo, não se trata de virar as costas para a metafísica, também dogmaticamente, já que em nossas relações

mais simples com a realidade estão atreladas ao incondicionado.

Vejamos como Vinícius de Figueiredo vislumbra com esse aspecto crucial da filosofia de Kant em seu *Kant e a Crítica da Razão Pura*:

“(…) em diversas passagens da *Crítica*, Kant detém-se em analisar o movimento da razão, que consiste em partir de princípios verificáveis empiricamente e elevar-se cada vez mais alto, buscando sempre condições mais remotas. A trajetória é sempre a mesma: abandona-se o solo dos fenômenos em benefício do espaço vazio do entendimento puro, sem que se perceba que, devido a essa elevação, o apoio para a progressão do conhecimento simplesmente desaparece. É por isso que a metafísica clássica, a despeito de não possuir nenhuma validade teórica e de não representar qualquer conhecimento positivo, permanece *interessante* aos olhos do kantismo. Pois, ao interpretar como existente em si mesmo o fundamento suprassensível sobre o qual se assenta a experiência, o filósofo dogmático explicita a ilusão que paira como ameaça recorrente sobre nossos conceitos empíricos no seu uso prévio à *Crítica*. Assim, desfazer o equívoco da filosofia dogmática passa por revisar a noção de experiência, em torna da qual gravita a investigação da natureza. E, inversamente, fornecer as bases filosóficas da ciência natural é começar a responder ao impasse trazido à luz pela crise da metafísica.” (FIGUEIREDO, 2010, p. 15 e 16).

Referências

- FIGUEIREDO, Vinícius de. *Kant & a Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 2010.
- GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MARQUES, Antônio. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Presença, 1987.
- SMITH, Norman. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.



A Contemplação Estética do Belo e a dissolução do conflito entre Liberdade e Natureza

Antonio Djalma Braga Junior*

* Mestrando – UFPR

Resumo

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant procura estabelecer os fundamentos e o limite da nossa razão dentro do processo de conhecimento da natureza através do esclarecimento de como a nossa faculdade do entendimento funciona. Mas o seu sistema deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro. Deste modo, Kant procura através da segunda *Crítica* – a *Crítica da Razão Prática* – desenvolver o uso da faculdade da razão no seu sentido prático e procura demonstrar como, através da liberdade, podemos criar leis morais que servem de ideal para a nossa ação sensível. Diante deste panorama, Kant redigiu em 1790 a sua terceira *Crítica* – a *Crítica da Faculdade de Julgar* – na qual procura descrever como funciona a nossa faculdade de julgar, que serve de meio termo entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão. O presente trabalho procurará compreender e contextualizar o conflito levantado por Kant em suas duas primeiras *Críticas* entre *Liberdade e Natureza* e analisará a possível dissolução deste conflito na última *Crítica* kantiana, a partir da contemplação estética sobre o belo.

Papavras-chave: Natureza; Liberdade; Contemplação Estética; Belo.

Introdução

Sabe-se que o sistema crítico kantiano representa um desejo profundo de construir uma arquitetura própria da razão. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant procura estabelecer os fundamentos e o limite da nossa razão dentro do processo de conhecimento da natureza através do esclarecimento de como a nossa faculdade do entendimento funciona. Mas o seu sistema deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro. Deste modo, Kant procura através da segunda *Crítica* – a *Crítica da Razão Prática* – desenvolver o uso da faculdade da ra-

ção no seu sentido prático e procura demonstrar como, através da liberdade, podemos criar leis morais que servem de ideal para a nossa ação sensível. Diante deste panorama, Kant redigiu em 1790 a sua terceira Crítica – a *Crítica da Faculdade de Julgar* – na qual procura descrever como funciona a nossa faculdade de julgar, que serve de meio termo entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão.

O presente trabalho procurará compreender e contextualizar o conflito levantado por Kant em suas duas primeiras *Críticas* entre *Liberdade* e *Natureza* e analisará a possível dissolução deste conflito na última *Crítica* kantiana, a partir da contemplação estética sobre o belo: será possível estipular uma ponte entre estes dois domínios heterogêneos de modo que este conflito seja dissolvido? Qual é o papel do juízo estético neste empreendimento?

1. Liberdade e natureza

Sabe-se que o ponto de partida para esta discussão entre *Liberdade* e *Natureza* foi a *Antinomia* da razão pura exposta na primeira obra *Crítica* de Kant. Deste modo, procurar-se-á demonstrar, num primeiro momento, como a *Crítica* kantiana acaba gerando um abismo entre estes conceitos, que será trabalhada aqui a partir das antinomias da razão pura (presente na KrV) e também a partir da introdução à KU, para em seguida analisar como Kant procura resolver este conflito através da contemplação do belo mediante os juízos estéticos.

1.1 Liberdade e natureza nas antinomias da razão pura (KRV)

Gerard Lebrun ressalta a importância que as antinomias possuem para Kant afirmando que ela é a única ocasião dada ao entendimento de escapar da aparência da qual ele é naturalmente vítima (Cf. LEBRUN, 2002, p. 96). Escreve também que se Kant “[...] tivesse tido a intenção de escrever uma obra ‘popular’, teria começado pela antinomia, ‘e o leitor teria tido o prazer de remontar às fontes desse combate’” (LEBRUN, 2002, p. 96).

É nas antinomias que Kant explica a fatalidade da ilusão pretendida pela *Metafísica* quando expõe que o projeto de totalização elaborado pela razão leva o entendimento a transgredir seus limites, extraviando-o, para fazer-se metafísico.

Na KrV, Kant acredita haver uma antinomia da razão que defendia a existência da liberdade: a tese afirma a liberdade da alma sem o apoio da natureza.

A causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade. (KANT, 1974, p. 294)

Já a antítese nega a liberdade da alma, estando, esta, submetida às leis da natureza: “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (KANT, 1974, p. 294).

Para resolver este problema próprio da antinomia da razão, Kant estabelece que a liberdade deve estar na esfera daquilo que se denomina *coisa em si* e a natureza naquilo que se chama *fenômeno*. Aqui há uma superação do conflito antinômico: se consideramos a liberdade da alma como coisa em si, perceber-se-á que ela não é cognoscível, porém, podemos pensá-la; não podemos determiná-la por conceitos, mas podemos considerá-la como algo que não é dado na sensibilidade, na experiência, como não condicionada pelas mesmas propriedades a qual as outras coisas se dão a conhecerem e que nós chamamos de fenômenos. Em outras palavras, não haverá contradição se partirmos da ideia de que o pensamento da *coisa em si* é irreduzível ao conhecimento teórico, científico; não tem um valor de verdade ou falsidade.

Essa ideia será trabalhada de uma forma muito mais didática na introdução da obra *Crítica da Faculdade de Julgar (KU)*, que veremos no tópico a seguir.

1.2 Liberdade e natureza na KU

Kant afirma na introdução à KU que, em relação aos seus objetos, são os conceitos de *Liberdade e Natureza* que permitem tantos outros possíveis. Nesta obra, Kant trata *Liberdade e Natureza* não como um conflito antinômico, mas como uma abordagem conceitual que mostra a heterogeneidade dos mesmos e o problema agora passa a ser como estabelecer uma ponte entre estes dois domínios mediante o juízo estético.

Natureza é um conceito que torna possível um conhecimento teórico através de princípios a priori, sendo, por isso chamado de *Filosofia da Natureza*. A função da primeira *Crítica* de Kant é justamente mostrar quais os limites da razão no conhecimento da *Natureza*.

Liberdade, por sua vez, é um conceito que torna possível um conhecimento prático, através de princípios de oposição à *Natureza*. A *Filosofia da Moral* é a responsável por trabalhar este conceito e Kant estabeleceu suas funções e limites na sua KpV.

Diante disso, Kant escreve que toda a nossa faculdade de conhecimento possui dois domínios distintos, sendo que, em ambas, esta faculdade se torna legisladora a priori. Em outras palavras, o que Kant quer demonstrar é que a filosofia é dividida em *Teórica e Prática*. A diferença das nossas faculdades de conhecimento é que na primeira, a legislação acontece mediante os conceitos da natureza através da faculdade do *entendimento*, que representa os seus objetos na intuição somente enquanto fenômenos. Já a segunda, estabelece sua legislação mediante os conceitos da *Liberdade* por meio da faculdade da *razão*, representando seus objetos enquanto uma coisa em si mesma. Assim, porque *razão* e *entendimento* possuem duas legislações diferentes no território da experiência, não será permitido que uma interfira na outra.

No entanto, escreve Kant que embora haja

(...) um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (...) este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Mas, por isso tem que existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático (...) e, por conseguinte, não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro (KU, p. 20).

Diante disso, pode-se perguntar: como é possível, então o ingresso neste mundo suprassensível, no reino da liberdade, que se distingue radicalmente do mundo sensível, que pertence ao reino da natureza? Como podemos estipular uma ponte para estes dois domínios? Kant dirá na introdução à KU que a ponte entre estes dois domínios heterogêneos (que se chamam natureza e liberdade) será feito mediante um termo médio entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão, que é a faculdade do Juízo.

Só que na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é a faculdade do juízo, da qual se tem razões para supor, segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si *a priori*, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis (KU, p. 23).

Ora, pensar a distinção da liberdade e da natureza é pensar em dois conceitos totalmente heterogêneos, que divergem radicalmente em seus propósitos, mas que, no entanto, se veem agora inevitavelmente buscando uma reconciliação, mediante outra classe de faculdade que é a faculdade de julgar. Kant procurará resolver de um modo mais específico esse problema através da análise sobre as questões em relação à arte na KU.

1.3 A contemplação estética do belo na KU

Para começarmos a aprofundar a análise acerca da possibilidade de transpormos o abismo entre liberdade e natureza a partir da arte, devemos nos perguntar: afinal, o que é a arte? Segundo Kant, a obra de arte é um produto humano capaz de despertar em nós o Belo.

Kant define o belo como aquilo que meramente apraz. Ele é uma das três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer¹.

¹ O *agradável* e o *bom* são as outras duas formas de representação ao sentimento de prazer e desprazer. Estas ideias serão trabalhadas com mais detalhes nas páginas que se seguem.

Diante disso, Kant chegará à afirmação de que o juízo de gosto é um juízo estético, e, portanto, não pode ser um juízo lógico, compreendendo ainda que seu fundamento-de-determinação é um fundamento subjetivo. Para melhor explicar esta ideia, Kant nos diz em sua terceira *Crítica*, que “abarcar um edifício regular e conforme a um fim com a faculdade de conhecimento (...) é algo inteiramente outro do que ter consciência dessa representação com a sensação de satisfação” (KANT, 1974 p. 303). Em outras palavras, essa representação refere-se ao sujeito e, este, sente a si mesmo sob a denominação de sentimento de prazer e desprazer.

Ao escrever isso, Kant passa a afirmar que a satisfação que determina o juízo-de-gosto é realizada sem nenhum *interesse*. Todavia, cabe ressaltar aqui a definição que o autor faz deste conceito:

Interesse é denominada a satisfação que vinculamos com a representação da existência de um objeto. Como tal, tem sempre, ao mesmo tempo, referência à faculdade-de-desejar, seja como seu fundamento-de-determinação ou, pelo menos, como necessariamente em conexão com seu fundamento-de-determinação (KANT, 1974, p. 304).

O que importa para Kant não é a existência da coisa bela, mas o julgamento que fazemos disto. O que importa é se a representação do objeto no sujeito produz alguma satisfação, ainda que o sujeito se ponha de forma indiferente à questão da existência de tal objeto. Como diz Kant, “vê-se facilmente que é aquilo que, a partir dessa representação, faço em mim mesmo, não aquilo em que eu dependo da existência do objeto, que importa para dizer que ele é belo e para demonstrar que eu tenho gosto” (KANT, 1974, p. 304).

Para afirmar a ideia de que a contemplação estética é feita de forma desinteressada, Kant passa a distinguir três espécies de interesse, ou ainda, três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer: o *agradável*, o *belo* e o *bom*.

O juízo de gosto, neste sentido, está vinculado apenas ao sentimento de prazer e desprazer, sendo considerado por Kant, justamente por isso, um juízo meramente contemplativo, que não é orientado para conceitos e nem mesmo destinado a eles, sendo, o agradável, o belo e o bom, maneiras diferentes de representar este sentimento de prazer e desprazer. O autor define então que o “*agradável* chama alguém àquilo que o **contenta**; *belo*, àquilo que meramente lhe **apraz**; *bom*, àquilo que é **apreciado**, *estimado*, isto é, em que é posto por ele um valor objetivo” (KANT, 1974, p. 308). Cada qual destas três formas de representações do sentimento de prazer e desprazer são direcionadas, ora para os seres racionais e irracionais – é o caso do *agradável* – ou somente para os seres animais racionais, os homens – como no caso do *belo* – ou ainda para os seres racionais em geral, podendo ser animal ou não-animal – que é o caso do bom.

Nota-se que o *interesse* não deixa o juízo sobre um objeto ser um juízo livre, sendo que a única espécie de satisfação capaz de prescindir de todo e qualquer interesse é a que se refere ao belo e nada melhor que as palavras do próprio Kant, deduzida do primeiro momento da *Analítica do Belo* para melhor esclarecer esta ideia: “*Gosto* é a faculdade-de-julgamento de um objeto ou de um modo-de-representação, por uma satisfação, ou insatisfação, *sem nenhum interesse*. O objeto de uma tal satisfação chama-se *belo*” (KANT, 1974, p. 309).

Uma vez que se compreende a obra de arte como um produto humano capaz de despertar em nós o belo, devemos nos perguntar: será esta ideia uma solução para a possível conciliação entre liberdade e natureza? É o que veremos no tópico seguinte ao analisarmos a tese kantiana de que o belo é visto como um símbolo do suprassensível.

2. O belo como símbolo do suprassensível

Para Kant, o belo pode ser considerado um *símbolo* da nossa moralidade, entendendo esta moralidade como algo que pertence ao reino da liberdade, ao reino do suprassensível. Todavia, antes de qualquer análise acerca desta afirmação de que o belo é um *símbolo* do suprassensível, se faz necessário entender como Kant compreende esta concepção da natureza do simbolismo em si mesmo. Paul Guyer, um dos intérpretes de Kant da atualidade, estrutura a sua interpretação acerca desta tese, que está presente no §59 da KU, da seguinte maneira:

O simbolismo é uma das três espécies do que Kant chama de “hipotipose” (...) Como existem apenas três tipos de conceitos, isto é, conceitos empíricos, conceitos puros do entendimento, e conceitos racionais ou ideias (...), assim, há três maneiras pelas quais conceitos podem ser proferidos no sentido de, ou em que a sua realidade pode ser verificada. Para conceitos empíricos, os exemplos podem ser fornecidos (...). Para o conceito puro do entendimento, um esquema pode ser fornecido (...). Finalmente, para um conceito de razão ou de uma ideia, podemos fornecer um símbolo – uma intuição que é uma representação indireta de um conceito “que só a razão pode pensar, e para o qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada”, e que, portanto, não pode realmente ser dito para “verificar” o conceito. (GUYER, 1997, p. 333)

Podemos verificar que Kant acreditava que “todas as intuições que submetemos a conceitos a priori são ou esquemas ou símbolos, dos quais os primeiros contêm apresentações diretas, e os segundos apresentações indiretas do conceito.” (KANT, KU, p. 196). Neste sentido, entende-se que os esquemas realizam estas apresentações diretas do conceito de maneira demonstrativa, enquanto que os símbolos cumprem esta função mediante uma analogia, onde, nesta empreitada, a faculdade do juízo se preocupa primeiramente em “aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, (...) [em segundo lugar], de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo.” (KANT, KU, p. 196).

Embora os símbolos não sejam representações diretas de conceitos, eles devem ser intuições ou algo que seja mais do que uma mera conexão arbitrária entre aquilo que ele está simbolizando. A palavra utilizada por Kant para explicar esta conexão é *analogia*. Guyer atenta para este conceito dizendo que este termo merece uma atenção especial.

O que ele [Kant] afirma é que, no simbolismo, o conceito é fornecido com uma intuição de tal forma que o “procedimento do juízo ao lidar com ele é meramente análogo aos quais se observa no esquematismo”. No esquematismo, os componentes de uma intuição complexa são subsumidos sob um conceito porque a regra que a última envolve pode determinar a ordem de pensamento na reflexão sobre a intuição; no simbolismo, o que concorda com o conceito é meramente a regra dos procedimentos do juízo, não a intuição em si mesma; portanto, é atribuído apenas na forma de reflexão e não com o conteúdo. (GUYER, 1997, p. 333).

Nesta teoria do simbolismo de Kant, não pode haver uma conexão intrínseca entre o símbolo e o que ele simboliza, mas algo só pode servir de símbolo de outro algo apenas em função da estrutura de reflexão que existe entre ambos.

Por outro lado, a tese do simbolismo consiste também na representação de um conceito racional ou de um objeto puramente inteligível por uma intuição sensível (Cf. GUYER, 1997, p. 336). Isso quer dizer que a extensão da experiência de um objeto belo deve simbolizar algo *inteligível*, ou seja, um conceito que pode ser adequado à nossa intuição sensível e esta afirmação nos sugere que o belo deve simbolizar a nossa própria capacidade para a moralidade, conforme podemos perceber na explicação dada por Guyer:

O prazer que temos no belo, porque envolve uma elevação sobre o meramente sensível, representa a elevação acima da determinação por parte dos prazeres dos sentidos que é uma condição da possibilidade da moralidade. Presumivelmente, a elevação acima da regra das impressões dos sentidos é sensível no caso da reação estética, mas não no caso da determinação moral da vontade; por isso, a intuição sensível do belo deve ser usada para simbolizar a base puramente inteligível da moralidade (GUYER, 1997, p. 337).

O que Guyer está tentando explicitar é que esta ideia serve como outra maneira de entender o terceiro ponto do penúltimo parágrafo do §59², afirmando que Kant nos sugere que na analogia entre o modo pelo qual o belo fornece um acordo entre as nossas faculdades cognitivas e a maneira pela qual a nossa capacidade de moralidade traz um acordo entre as faculdades cognitivas superiores, existe muito mais do que simples contradição, ela seria o resultado entre a sua natureza e as reivindicações apresentadas pelo gosto.

² A saber: “(3) a liberdade da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade da nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordando com a legalidade do entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão)” (KANT, KU, p. 198)

Para Guyer, Kant não esperou até a terceira *Crítica* para poder nos mostrar que esta discussão entre liberdade e natureza continha um terceiro elemento. Guyer demonstra que ao final da primeira *Crítica*, Kant já havia sinalizado que todo o interesse de sua razão está unido nas três questões: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? (KrV, A 805/ B 833). Kant já havia explicado que a primeira questão é especulativa e a segunda é uma questão prática. Em outras palavras, a primeira questão é um problema referente às leis da natureza e a segunda questão é um problema referente às leis da liberdade. Ao passo que a terceira questão é

(...) ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. Com efeito, toda a *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; a saber, à conclusão que alguma coisa é (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*. (KrV, A 806/ B 834)

A terceira *Crítica* acrescenta o argumento de que nós usamos nossa experiência do belo natural e sua organização como um tipo de suporte emocional para a possibilidade desta esperança, que é o fim para o qual todos os seres humanos tendem.

Diante disso, podemos afirmar a tese de que o belo pode simbolizar a base da moralidade, se nós entendermos a base da moralidade como a capacidade que todos nós temos de determinar as escolhas que nós fazemos por intermédio de uma representação racional das leis morais. Ora, o belo é símbolo da moralidade precisamente porque ele simboliza esta capacidade que todos nós temos. “A base do juízo estético, uma capacidade de harmonia entre as nossas faculdades, simboliza a base do juízo moral, outra capacidade de harmonia entre nossas faculdades” (GUYER, 1997, p. 337).

No entanto, esta não é a única coisa que Kant reivindica através desta analogia, segundo Guyer. Existe, segundo sua interpretação, outro modo de compreender as implicações desta tese. Kant introduz a ideia do belo como símbolo da base da moralidade não apenas como uma capacidade de moralidade, mas sim como uma suposta base metafísica desta capacidade. Em outras palavras, ele reivindica uma base *noumenal* (ou suprassensível) da nossa natureza fenomenal; o belo não é unicamente uma harmonia entre imaginação e entendimento, ou o símbolo da capacidade entre as escolhas e a razão em uma ação moral, mas, ao contrário, a experiência estética do belo nos proporciona a representação de uma suposta base suprassensível da harmonia entre as faculdades cognitivas e, portanto, uma suposta base metafísica da nossa capacidade de uma ação moral: “é em virtude da sua própria conexão com uma base suprassensível que a experiência do belo pode

simbolizar a base da moralidade, com o fundamento suprassensível deste último” (GUYER, 1997, p. 338).

Esta definição torna possível compreendermos que através da experiência estética do belo, que é uma experiência da liberdade da imaginação no livre jogo com o entendimento, podemos ter uma ponte entre *Natureza e Liberdade*. Em outras palavras, pensar esta experiência do belo como um *símbolo da liberdade* da nossa vontade é pensar que estes dois domínios heterogêneos podem ser transposto.

Referências

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural. 1974 (coleção os pensadores);

_____. _____. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002;

GUYER, Paul. *Kant and the claims of taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997;

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002;

LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas das obras de Kant que são utilizadas no presente trabalho são as seguintes:

KrV – *Kritik der reinen Vernunft* – Crítica da razão pura (A 1781, B 1789)

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft* – Crítica da razão prática (1788) (AA 05)

KU – *Kritik der Urteilskraft* – Crítica da faculdade de julgar (1790) (AA 05)



O estatuto dos direitos na teoria utilitarista de Mill

Bruno Aislá Gonçalves dos Santos

* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina –UFSC

Resumo

Neste trabalho vamos enfrentar o que é considerado um problema utilitarista, qual seja, a fundamentação dos direitos. John Stuart Mill foi um grande filósofo utilitarista do século XIX. Em sua de suas maiores obras, o Utilitarismo, ele defendeu uma teoria dos direitos. É estranho para a maioria dos estudiosos que haja uma teoria dos direitos em uma teoria utilitarista. Essa estranheza ocorre porque a noção de direitos é atribuída às éticas deontológicas, uma vez que os direitos normalmente se sobrepõe a considerações de utilidade. Por exemplo, seria moralmente errado violar o direito de uma pessoa mesmo se ao fazê-lo produzem-se *algum* saldo positivo de utilidade. Mas, em certa medida, tais pessoas têm razões para pensar que o utilitarismo não lida com ideias acerca de direitos. Por exemplo, Jeremy Bentham, antecessor de Mill, foi um utilitarista que não concordava com a existência de direitos morais. Porém, com o livro de Mill temos uma ampla defesa de direitos morais. Essa é apenas mais uma sofisticação da teoria utilitarista proporcionada por Mill frente a teoria benthaminiana.

Hoje, há uma forte crença entre os filósofos políticos contemporâneos de que a defesa do princípio de utilidade se contrapõe à defesa da tese que estabelece os direitos humanos básicos. Ou seja, maximizar a utilidade é incompatível com proteger liberdades e interesses básicos individuais específicos, que são demandas de justiça. O primeiro e, talvez, o maior crítico da doutrina utilitarista seja John Rawls. Depois da principal obra de Rawls, houve (e há) uma série de trabalhos que fazem o mesmo, isto é, atacam a visão utilitarista acusando-a de não conseguir assegurar direitos e liberdades individuais. Após a publicação da obra de Rawls, é lugar-comum a visão de que quando falamos de justiça social devemos defender e estabelecer uma série de direitos e liberdades para os indivíduos. Além disso, tal defesa deve ter como característica a

igualdade das partes. Ou seja, todos os indivíduos devem ser contemplados com o maior conjunto possível de liberdades e direitos. O primeiro princípio de justiça estabelecido por Rawls garantiria essa visão¹. A pergunta aqui seria: é possível que o utilitarismo garanta os direitos e as liberdades para os indivíduos? Com o intuito de responder tal questão abordar-se-á a perspectiva milliana acerca dos direitos e das liberdades individuais tentando evidenciar que ela se aplicaria a todos.

Palavras-chave: Mill, dever moral, direito moral, regras morais, convenção.

A teoria dos direitos de Mill

No utilitarismo de Mill, o objetivo das ações morais é, em última instância, justificado pelo Princípio de Utilidade (doravante, PU)². Assim, dizemos que uma ação é moralmente correta quando ela maximiza a felicidade e errada quando faz o oposto. Porém, há algum tipo de barreira no pensamento de maximização, ou seja, temos uma forte intuição moral de que algumas ações que maximizam a felicidade podem ser ruins. Por exemplo, se um curso de ação que maximiza a felicidade infringe direitos que são considerados básicos, tende-se a pensar que esta é uma má ação. Isso se dá porque temos uma forte intuição moral de que os direitos das pessoas devem ser respeitados. Os direitos parecem desempenhar um papel de limitador do pensamento de maximização. Não poderíamos buscar apenas a maximização já que isto pode gerar resultados que, apesar de produzir maior felicidade, são imorais. Parece óbvio que os filósofos morais concordam com a tese de que uma ação que viola regularmente o direito é uma ação imoral. Então, como o utilitarismo pode continuar a defender a maximização de felicidade como a justificação da ação e, ao mesmo tempo, defender que devemos estabelecer e respeitar direitos?

Mill, no último capítulo do *Utilitarismo*, defende que é possível para um utilitarista conciliar tanto o respeito pelos direitos, quanto a maximização da felicidade. A seguir, a teoria dos direitos defendida por Mill será discutida, mas antes, faremos algumas observações sobre a estratégia argumentativa milliana em sua concepção de direito. Como dito anteriormente, o objetivo de Mill no referido capítulo é discutir qual a conexão entre justiça e utilidade. Também já foi mencionado que ele entende a justiça como respeito aos direitos. Porém, ainda não deixamos claro qual a concepção de direitos defendida por Mill e, muito menos, como eles podem “conviver” com a maximização de utilidade. Na abordagem milliana dos direitos, há dois momentos teóricos: 1º) uma análise conceitual dos direitos e, 2º)

¹ Diz Rawls: “Primeiro: Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.” RAWLS (2008, p. 64).

² O princípio de utilidade é enunciado como se segue por Mill: “O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade” (MILL, 2000, p. 187).

a justificação dos direitos. O primeiro ponto está comprometido em *saber o que é* um direito e, para isso não é necessária uma tese moral. Portanto, em toda a análise conceitual feita por Mill sobre os direitos, sua tese moral utilitarista não desempenha nenhum papel. Na verdade, sua concepção de direito poderia ser facilmente aceita por qualquer filósofo moral, sendo ele utilitarista ou não, já que ela é moralmente neutra. O segundo ponto, por seu turno, está comprometido com a tese utilitarista milliana. Como veremos, a justificação de um direito sempre se dará por apelo à utilidade. Isso não é nenhuma novidade, pois estamos tratando de uma tese utilitarista.

O projeto milliano de uma teoria utilitarista que reconheça direitos (não apenas legais, mas também morais) entra em conflito com a tese utilitarista defendida por seu antecessor. Jeremy Bentham foi um grande defensor dos direitos legais, mas o mesmo não ocorria com os direitos morais/naturais. Ele acreditava que era impossível haver direitos naturais e literalmente os chamou de “coisas sem sentido que andam sobre pernas de pau”³. Suas críticas acerca dos direitos morais recaiam principalmente sobre os contratualistas que defendiam haver algo como um direito natural. Apesar disso, Mill defende que pode haver algo como um direito moral. A tese substantiva de Mill acerca dos direitos é definida através da análise do conceito de dever. Acerca dos deveres diz Mill: “É parte da noção de dever em todas as suas formas o fato de uma pessoa poder ser obrigada justamente a cumpri-lo. O dever é algo que pode ser *exigido* de uma pessoa, assim como se exige o pagamento de uma dívida”. (MILL, 2000, p.252)

Como dito acima, Mill defendia que o conceito de “dever” poderia demarcar o espaço da moralidade já que este possui uma conexão analítica com a ideia de punição. A ideia de punição parece permear nossos julgamentos de justiça⁴. Como aludimos, dizemos que uma pessoa “deve” fazer algo, quando pensamos que é aplicável algum tipo de punição. O que Mill tem em mente quando defende que o dever está conectado com as sanções é que há um sistema de regras (não propriamente legais) que são aceitos em uma sociedade através de convenções. Esse sistema de regras convencionais é responsável por impor um dever e a sua punição. A ligação conceitual entre o dever e a punição parece clara em um primeiro momento, mas se torna vaga quando pensamos em dever em geral. Obviamente, que uma pessoa *deve* ser educada com os mais velhos sempre os tratando com certo respeito, podemos até ser punidos com reprovação de nossos pares se não cumprimos tal exigência. Mas, não é óbvio que esse é um *dever* no sentido moral, apesar de ser uma

³ “Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense, - nonsense upon stilts”. (BENTHAM, J. *Anarchical Fallacies: A Critical Examination of the Declaration of Rights*. In: HAYDEN, P. *The Philosophy of Human Rights*. Saint Paul (MN/EUA): Paragon House, 2001. p.124.

⁴ Deixaremos de lado a discussão de Mill a respeito da gênese do sentimento de punição. Acreditamos que não será essencial para os nossos argumentos posteriores discutirmos tal coisa. O que é relevante sabermos é que a ideia de punição para Mill é uma parte essencial da descrição daquilo que é correto/ incorreto.

regra convencionada por uma sociedade, parece ser necessário algo mais para que um dever seja moral. É óbvio também que uma pessoa deve honrar suas promessas (pelo menos na maior parte das circunstâncias) e se ela não cumprir com a sua palavra ela poderá ser punida de alguma forma⁵. Pode-se dizer que o conceito de dever necessita de uma qualificação, qual seja, a qualificação moral.⁶ O que queremos dizer é que Mill até aqui apenas consegue definir o dever de modo *lato*, ou seja, ainda não há uma definição do *dever moral*. Como exposto no exemplo, pode haver deveres que não são propriamente morais estabelecidos por sistemas de regras convencionais, como também pode haver um sistema de regras convencionais que não estabelece algum *dever moral*. Então, como estabelecer um dever moral?

Para que se possa identificar algo como um *dever moral* é necessário ter mais uma característica relevante. Quando se diz que alguém deve fazer algo, queremos dizer que se não o fizer estamos justificados a impor-lhe alguma punição (essa é a ideia de Mill). O segredo para estabelecer um *dever moral* está na justificação da punição. Ou seja, se a justificação da regra que estabelece o dever e, conseqüentemente, a punição, for justificada através de razões morais, então temos um *dever moral*. Assim, pode haver deveres que são estabelecidos por regras convencionais, mas que não são justificados moralmente, sendo, portanto, apenas deveres convencionais. Como exemplo de um dever convencional, pode-se citar aquele que obriga os empregadores a pagar adicional de férias a seus empregados. Apesar de terem alguma importância social, tais deveres não são justificados moralmente, e a regra que os estipula é convencionada. Desta forma, se estabelece o que são deveres morais ao mesmo tempo em que se demarca a linha entre o convencional e o moral. É importante frisar que há deveres que são convencionais, ou seja, que fazem parte do sistema de regras convencionais e que não são morais. Não é, e nunca será, uma contradição dizer que há deveres que foram estabelecidos por regras convencionadas, mas que são justificados por razões morais. A relação entre os deveres convencionais e as regras convencionais é que para o primeiro existir deve haver o segundo. As regras estipulam as punições para a quebra dos deveres. Para a existência de deveres morais, deve haver uma justificação moral que dará origem a uma regra convencional que estabelece a punição⁷.

O próximo passo da análise conceitual de Mill acerca do direito é transpor o que foi dito do dever ao direito. Quando falamos de deveres morais, falamos de obrigações que temos para com os outros. Como é de se supor, todos os deveres

⁵ As punições podem ser externas (definas pela lei ou a desaprovação social), ou internas (sentimentos de culpa, vergonha e autocensura).

⁶ A diferenciação aqui recai sobre o que Mill chamou de Conveniência (expediency). Dentro de um conjunto de regras adotado por uma sociedade haverá regras estabelecidas por mera conveniência e regras que são morais. A diferença é que regras de conveniência não possuem necessariamente fundamentação moral, enquanto regras morais devem possuir necessariamente tal fundamentação.

⁷ Sublinhamos que a diferença entre deveres convencionais e deveres morais não está na regra que se origina da convenção, mas sim no tipo de justificação que é dada ao dever.

morais ocupam o mesmo grupo, ou seja, definem aquilo que é o correto a ser feito. Mas, quando falamos de obrigações de justiça, pelo menos para Mill, falamos de uma espécie de deveres morais. Um conjunto contido dentro do conjunto maior da Moralidade. Então, quando falamos de deveres de justiça, estamos a falar de um tipo específico de obrigação denominada por Mill como obrigações perfeitas. No primeiro capítulo, falamos brevemente sobre esse aspecto. As obrigações perfeitas são aquelas que geram um direito para uma pessoa (ou grupo de pessoas). Ou seja, se tenho um dever *X* outro indivíduo tem um direito a ver *X* cumprido. Dada a natureza desse tipo de obrigação, o dever que alguém possui gera um direito em um terceiro. A ideia aqui é simples. Deveres de justiça, que nada mais são do que obrigações perfeitas são analiticamente equivalentes a direitos. Então, ser justo é cumprir com seu dever moral que gera um direito moral em alguém. Assim, as regras de justiça são de um tipo especial, qual seja do tipo que estabelecem direitos e obrigações mútuas.

Fica evidente que a análise conceitual de Mill sobre os direitos passa pelo conceito de *dever moral* que são de dois tipos, a saber, obrigações perfeitas e imperfeitas⁸, sendo que a primeira delas estabelece direitos. Dessa forma, a imagem do que é a justiça em Mill está completa. Justo é respeitar os direitos e cumprir com os deveres morais. Os direitos são exigências legítimas dos indivíduos para que algo se realize. Tomemos um exemplo. Se um indivíduo *X* promete a *Y* que fará *Z*, então *Y* possui uma exigência legítima para que *X* cumpra com *Z*. Assim, dizer que o sujeito *X* tem um direito a *Z* é equivalente a dizer que *Y* tem um dever de cumprir *Z*. Se o direito é definido em termos de deveres (obrigações perfeitas), então ele é definido através de regras convencionais que estabelecem também a punição. Se os sistemas de regras convencionais estabelecem os deveres, então elas definem os direitos. Porém, ocorre o mesmo para com os direitos no que ocorre nos deveres? Ou seja, os direitos possuem as mesmas características dos direitos? Sim. Então, o que faz de um direito um direito moral?

A resposta é óbvia a qualquer leitor atento de Mill. O que caracteriza um direito moral é a justificação moral que é dada a ele. Então, o que diferencia um direito de um direito moral são as razões morais que damos para requerê-lo. Diz Mill:

Quando falamos do direito de uma pessoa sobre alguma coisa, queremos dizer que tal pessoa tem uma pretensão válida a que a sociedade a proteja na posse dessa coisa, seja pela força da lei, seja pela força da educação e opinião. (...) Ter um direito é então, segundo penso, ter alguma coisa cuja posse a sociedade deve defender. E se algum contraditor insiste em perguntar por que deve a sociedade fazê-lo, não posso dar-lhe nenhum outro motivo senão a utilidade geral. (MILL, 2000, p.260)

⁸ Deveres morais denominam os dois subgrupos de obrigações: as perfeitas e as imperfeitas. Quando falarmos de deveres que geram direitos estaremos sempre nos referindo às obrigações perfeitas. Se as obrigações imperfeitas geram deveres morais é uma questão em aberto. Na verdade, essa discussão pode ser encontrada no problema dos atos supererrogatórios. Dado o objetivo do nosso trabalho não trataremos da problemática dos atos que exigem demais dos agentes morais.

Analisando essa importante passagem, podemos identificar, pelo menos, três elementos em um direito moral, como observa Sumner⁹:

1. a existência de um direito convencional. Quando Mill diz que a sociedade deve proteger a posse do direito, ele tem em mente que a sociedade deve reconhecer em um sistema de regras convencionais tais requerimentos. Isso também explica a insistência milliana com a educação e a opinião pública.
2. há alguma forma de punição que protege o direito. Há, claramente, uma defesa que deve haver algum tipo de punição se houver a quebra dos direitos.
3. ter uma justificação moral para requerê-lo, como dito por Mill “uma pretensão válida”. É aqui, no terceiro ponto, que entra a tese moral utilitarista de Mill¹⁰.

O segundo momento da teoria de Mill é justamente esse: o PU encaixa-se na tese oferecendo a justificação para o direito. Desta forma, tanto o direito moral, quanto o dever moral, são justificados pelo PU. Todos os outros deveres e direitos não justificados pelo PU, mas ainda assim reconhecidos por sistemas de regras convencionais (formais ou não), não são direitos e deveres morais. Essa abordagem parece captar aspectos relevantes acerca do que seja um direito. Afinal, não há apenas direitos morais e não há apenas direitos convencionais (puramente legais). Então, estabelecer um direito envolve reconhecê-los em sistemas de regras convencionais (sejam eles formais ou não) e aplicá-los envolve estabelecer sanções formais ou não. Teremos um direito moral quando o direito reconhecido socialmente for justificado moralmente. Dessa forma, a análise do direito milliana se conecta com a sua teoria moral. Porém, quais são os tipos de direitos fundamentados pelo PU?

Essa questão, apesar de relevante, parece nunca ter sido esclarecida por Mill. Ele não oferece uma lista de direitos que seriam fundamentados na moralidade utilitarista. Porém, temos algumas evidências que apontam para o tipo de direitos que são fundamentados em PU. No final do seu livro Mill observa: “as regras morais que proíbem aos homens prejudicarem-se uns aos outros (e nas quais nunca devemos deixar de incluir a interferência injusta na liberdade de outro) são as mais vitais para o bem-estar humano” (MILL, 2000, p. 269).

Ora, o que Mill tem em mente aqui é que os deveres de justiça (obrigações perfeitas que dão origem a direitos) são aqueles que desempenham um papel es-

⁹ SUMNER, L.W. Mill's theory of rights. In. The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism. Oxford: Blackwell, 2005. p.191.

¹⁰ Não é ponto pacífico se essas três características sejam nem separadamente necessárias e nem conjuntamente suficientes. Hart, por exemplo, nega a segunda característica como necessária. Segundo Hart, não parece implausível pensar que a coercitividade do direito é uma característica contingente, ou seja, que ela apenas tem importância pragmática. Ver Hart (1994).

sencial para a vida humana. Ou seja, para que possamos ter uma vida feliz, devemos evitar causar dor e sofrimento às outras pessoas. Dessa forma, Mill pensa que os direitos estabelecem deveres que protegem aquelas coisas sem as quais não poderíamos ser felizes. Mas, o que é vital para o bem-estar humano?

O que é mais vital à vida humana é estar livre do dano causado por terceiros. É importante chamar a atenção para o fato que “dano” não é entendido aqui apenas como dor física, mas, também, como interferência na liberdade e desapontamento de expectativas legítimas que os indivíduos nutrem ao longo da vida. O respeito pelos direitos que protegem a nossa segurança e a nossa liberdade são, dessa forma, essenciais para que possamos ter uma vida feliz. Diz Mill:

Ora, são as regras morais que fundamentam as obrigações de justiça. Por isso, os mais notórios casos de injustiça, e os que provocam com mais intensidade a impressão de repugnância característica do sentimento de injustiça, são os atos de agressão injustificada ou de abuso de poder sobre alguém; em seguida vêm os atos que consistem na retenção injustificada do que a alguém é devido (MILL, 2000, p. 270, grifo nosso.).

Compreendidos dessa maneira, Mill conseguiria garantir o estabelecimento de todos os direitos que nos parecem básicos, tais como direito à liberdade (expressão, pensamento, livre associação, desenvolvimento pessoal, etc), direito à vida e os direitos contratuais e de propriedade. É plausível supor que uma sociedade que estabelece esses direitos e os segue com certa regularidade, é um lugar onde há menos medo e dor. A segurança provida pelo estabelecimento dos direitos e pelo seu cumprimento por partes dos indivíduos da sociedade assegura uma sociedade na qual há mais confiança entre as partes, mais liberdades para seguir projetos de vida não prejudiciais a terceiros e, conseqüentemente, gera uma sociedade mais feliz. Assim, a proposta milliana acerca da defesa dos direitos seria a de que a sociedade conseguiria atingir o bem-estar em maior grau se respeitasse essas regras que salvaguardam o que é necessário para o alcance do *telos*.

Os direitos morais são estabelecidos por regras convencionadas, que por sua vez são justificadas pelo princípio de utilidade e que se violados são passíveis de punição. Tais direitos protegeriam o que é essencial para o bem-estar humano. Como assumimos no primeiro capítulo, nossa interpretação acerca de Mill ser um utilitarista de regras se encaixa com sua teoria dos direitos. Se os direitos são estabelecidos por regras convencionais moralmente justificadas, podemos dizer que esta é uma boa evidência de que Mill defende uma espécie de utilitarismo de regras. Afinal, possuir um direito parece ser uma questão de haver regras de justiça, ou seja, regras convencionais moralmente justificadas, e não uma questão de utilidade de um caso particular. Sendo Mill um utilitarista de regras, como foi defendido, então os direitos morais que são especificados por regras morais devem ser respeitados por serem obrigações morais. Tendo em vista o que foi dito no pri-

meiro e até o momento, pode-se concluir que os direitos na teoria utilitarista são justificados sempre se recorrendo ao PU. Essa conclusão, se correta, demonstra a consistência entre defender o respeito aos direitos e a maximização da felicidade. Todavia, até aqui ainda não respondemos uma questão relevante. Se os direitos funcionam como uma proteção dos meios necessários para felicidade e se Mill defende que a ação correta é a que maximiza a felicidade, o que garante o respeito pelos direitos quando a sua quebra parece maximizar a felicidade? Defender o que é essencial para o bem-estar humano pode não maximizar a felicidade. Até aqui ainda não foi dito nada acerca da força moral dos direitos. Mas, o que é a força moral de um direito?

A força moral dos direitos

Pode-se dizer que hoje, há duas fortes correntes acerca da justiça social. A primeira, de caráter deontológico, foi fortemente defendida pelo filósofo político John Rawls, mas remonta a Kant. A segunda é o utilitarismo que vem de uma linha iniciada por Jeremy Bentham. Quando abordamos o problema da justiça social estamos preocupados em combater a desigualdade que levam as pessoas a terem suas vidas prejudicadas em algum sentido. Rawls argumentou de maneira clara e persuasiva a favor da tese que as desigualdades surgem de nossa organização social e de modo arbitrário. Com perspicácia, ele notou que muitas desigualdades ocorrem graças a uma estrutura de Estado engessada e ineficiente para corrigir a chamada loteria do nascimento e a loteria natural. A ideia rawlsiana se espalhou e influenciou dezenas de outros filósofos políticos. Na verdade, hoje não conseguimos falar de teorias de justiça sem mencioná-lo, mesmo que seja para ir contra as suas ideias. Assim, como Rawls propôs, é aceitável que os direitos, que são bens relevantes para as pessoas, estejam devidamente atribuídos e protegidos. Isto posto, vamos abordar aqui duas preocupações que surgem quando falamos em direitos.

A primeira é que se a força moral dos direitos não for absoluta teremos um desrespeito com as pessoas. A segunda é que se tivermos duas considerações a respeito dos direitos e elas forem absolutas podemos ficar sem alternativas em uma tomada de decisão.

A perspectiva de Rawls acerca da justiça social (ou melhor, justiça distributiva), descrita em sua maior obra *Uma teoria da justiça*, parte, segundo o próprio autor, de nossas intuições básicas acerca do que é justo. Rawls diz que parece ser uma concepção intuitiva dos agentes que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar” (RAWLS, 2008, p.4) e continua: “Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça *não* estão sujeitos a negociações políticas nem a cálculos de interesses sociais.” (RAWLS, 2008, p.4, *grifo nosso*).

Essa passagem evidencia a posição de Rawls em relação aos direitos e sua oposição à tese utilitarista. A primeira preocupação que vamos enfrentar é a de que se pensarmos os direitos como passíveis de violação, podemos começar a aceitar as maiores atrocidades. Geralmente, um deontologista pensa que a posição utilitarista nos deixaria em uma ladeira escorregadia. Dado que o utilitarismo atribui valor apenas ao agregado de felicidade, e define a ação moralmente correta como aquela que atinge o maior agregado possível de felicidade, nada nos impediria em violar direitos para alcançar tal objetivo. O medo recorrente é que se a ideia é levada a sério, poderíamos ser levados a esmagar uma minoria, retirando os seus direitos para beneficiar uma grande maioria. Fica evidente na citação anterior que Rawls acredita que não importa se a sociedade ganhará mais com a violação indiscriminada de direitos, as pessoas são e serão sempre portadoras de uma espécie de inviolabilidade.

Quando falamos em termos rawlsianos acerca de direitos e liberdades, dizemos que tais coisas possuem valor moral absoluto. Não há outra reivindicação moral concorrente que seja mais forte que as dos direitos. A força moral absoluta dos direitos nasce da consideração moral que todos os seres humanos são fins em si mesmos e não merecem ser prejudicados por motivos arbitrários ou por um cálculo de eficiência. A concepção de *pessoa* que Rawls endossa é realmente forte. Evidente que a ideia deontológica proveniente de Kant fundamenta a inviolabilidade dos direitos. Portanto, a preocupação rawlsiana é proveniente não apenas do fato de que o utilitarismo não fixa o valor nas pessoas, mas apenas na felicidade, e que nele *pode* haver espaço para que sejam aceitos estados de coisas que consideramos injustas.

Como havíamos dito no início, Rawls pensa que os direitos funcionam como uma barreira para o pensamento de maximização. Diz ele:

Os princípios do direito e, portanto, da justiça impõem limites a quais satisfações têm valor, impõem restrições ao que são concepções razoáveis do bem individual. Ao elaborar planos e ao decidir acerca de aspirações, os indivíduos devem levar em conta essas restrições. (RAWLS, 2008, p. 38).

O que transparece nessa passagem é que os direitos limitam nossas escolhas e, conseqüentemente, limitam nosso pensamento de maximização já que veda certos cursos de ação. A estrutura da tese de Rawls selecionaria previamente cursos de ação que podem ser considerados razoáveis em uma posição hipotética. Enquanto isso, a posição utilitarista não conseguiria afastar certos cursos de ação, sendo que todo e qualquer curso que produza felicidade deve ser considerado. Por exemplo, os desejos de um estuprador deveriam ser levados em conta no utilitarismo por produzir certa quantidade de prazer, já na tese rawlsiana esse curso de ação já estaria vedado desde o início por atentarem contra a integridade da pessoa, assim pensa, erroneamente, Rawls. Apesar de ser muito plausível e desejável que

as pessoas sejam possuidoras de direitos e que tais direitos tenham certo valor moral, ainda seria plausível supor que eles sempre são invioláveis? Ou seja, não é racional pensar que haverá pelo menos um caso prático no qual estamos justificados a violar um direito? Se sim, em quais casos? Qual é o critério para decidir? Como saber em quais casos podemos tomar uma atitude que viola os direitos? Como suprir as falhas epistêmicas dos agentes e o problema de vagueza dos critérios nos casos limites?

Defender que os direitos são invioláveis nos poupa uma grande dor de cabeça, pois não teremos que responder as perguntas acima. Por outro lado, uma delas fica em aberto, qual seja, não será plausível imaginar pelo menos um caso prático em que os direitos podem ser justificadamente violados e que consideraríamos a quebra uma ação moral? A rigidez do princípio de inviolabilidade dos direitos estaria em certo apuro caso fosse possível encontrar uma situação na qual os direitos entram em conflito.

Essa é a segunda preocupação que abordaremos aqui. A preocupação dos utilitaristas, de Mill em particular, é que aceitemos uma regra que não nos oferece uma saída na tomada de decisão. A rigidez da regra poderia nos levar a tomar atitudes que consideramos também intuitivamente imorais. Poderia ser o caso de que na vida prática sejamos confrontados com situações em que há um conflito direto entre as reivindicações morais. Como Mill reconhece claramente:

(...) parece que a palavra justiça designa certas exigências morais que, consideradas em seu conjunto, ocupam na escala da utilidade social um lugar bastante elevado, e são por conseguinte mais rigorosamente obrigatórias do que quaisquer outras; *embora possam verificar-se casos particulares em que algum outro dever social seja suficientemente importante para obrigar a negligenciar as máximas gerais da justiça.* (MILL, 2000, p. 276, grifo nosso).

Apesar da grande importância em defender os direitos, ou seja, de ser justo, pode haver um caso no qual devemos abandonar as exigências de justiça em detrimento de outra obrigação. Porém, se pensarmos de um modo a considerar que as exigências de direitos são absolutas, como poderemos nos decidir se houver conflito entre duas exigências? A inação diante de um caso como esse poderia configurar-se como um dos piores crimes, e a ação em benefício de um lado da disputa poderia ser tomada como arbitrária pelo lado não assistido. Dessa forma, para lidarmos com os casos de conflitos necessitaríamos de um critério externo que estabelecesse de modo não arbitrário uma justificação para a tomada de decisão. Bem, esse é o papel que desempenha o princípio de utilidade quando falamos em justificação última da ação moral. Mesmo que os direitos sejam de extrema importância e que devamos respeitá-los, as regras morais que os estipulam não são absolutas. Em alguns casos, elas podem ser quebradas se, e somente se, tivermos uma justificação moral mais forte para assim proceder. Mill nos oferece um exem-

plo, pelo menos, de uma situação na qual estaríamos justificados a quebrar uma regra de justiça, diz ele:

Assim, salvar uma vida pode ser não só legítimo, mas um dever, como roubar ou obter pela força os alimentos ou medicamento necessários, ou raptar o médico, quando é o único homem qualificado, e constrangê-lo a cumprir sua função. Em tais casos, como não chamamos justiça ao que não seja virtude, costumamos dizer, não que a justiça deve dar lugar a algum outro princípio moral, mas que o que é justo nos casos correntes não o é, em virtude desse outro princípio, nesse caso particular. (MILL, 2000, p.276).

Assim se concretiza uma intuição forte, qual seja, que parece haver casos nos quais há uma justificação para a violação de um direito. Em resumo, enquanto a tese de Rawls considera que os direitos são invioláveis, dada a inviolabilidade da pessoa, Mill considera que *pode* haver casos práticos nos quais os direitos podem ser quebrados desde que tenhamos uma justificação moral para tal. A força moral dos direitos no deontologismo rawlsiano é absoluta, enquanto que no utilitarismo, que fundamenta-os na utilidade são violáveis quando temos uma forte justificação para tanto. Todavia, quais circunstâncias são estas? Ou seja, como identificar quais as circunstâncias que podemos violar um direito?

Se pensarmos que no utilitarismo a única coisa realmente importante é a utilidade, somos levados a concluir que coisas como direitos podem ser quebrados em detrimento do alcance do fim almejado. Porém, considerar que o princípio de maximização sempre opera e sempre nos permite justificar a quebra de um direito, torna vazia a discussão a respeito dos direitos. Ora, se os direitos podem ser sempre violados, então eles são desprovidos de qualquer força moral. Mas, nós estamos sustentando aqui que os direitos na teoria de Mill possuem alguma força moral e conseguem proteger certas características necessárias para a felicidade humana. Então, temos que saber como manter alguma força moral nos direitos e conciliá-los com os requerimentos de maximização de utilidade.

Ao contrário do que pensa David Lyons¹¹ e concordando com Richard Brandt¹², os direitos possuem uma força moral considerável. Recordando o que dissemos acerca dos direitos: quando alguém possui um direito, defende-se que ele tem uma pretensão válida (*claim-rights*) a algo ou que alguém cumpra algo. Porém, sua pretensão pode ser frustrada justificadamente em algumas situações. Essas situações são aquelas nas quais o ganho de felicidade seria consideravelmente maior do que a perda pela violação do direito. Como salienta Mill:

¹¹ LYONS, D. Utility as a possible ground of rights. In: *Noûs*, Vol.14, n°1, (Mar.1980), pp.17-28.

¹² BRANDT, R. Utilitarianism and rights. In: *Morality, utilitarianism, and rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

A palavra justiça permanece como designação apropriada a certas condutas, cuja utilidade social é infinitamente mais importante, e que, por essa razão se impõe de modo mais absoluto e imperativo do que quaisquer outras classes de conduta (*ainda que entre estas últimas, possa haver outras que se imponham mais em casos particulares*). (MILL, 2000, p.277, grifo nosso).

Apesar de que os direitos (sempre entendidos como aqueles que estabelecem obrigações de justiça) sejam responsáveis pela proteção dos bens essenciais para a vida humana, em casos excepcionais eles podem ser violados. Nossa defesa aqui é que há uma *cláusula especial* (BRANDT, 1992) lançada por Mill para que possamos identificar em quais circunstâncias um direito pode ser quebrado em detrimento de um ganho maior para a felicidade.

Mill pensa que defender os bens essenciais à vida humana através de direitos maximiza (na grande maioria dos casos) a felicidade. Então, a sociedade faria um melhor trabalho se defendesse através da legislação, instituições e/ou da opinião pública os direitos das pessoas. Em casos práticos excepcionais, como os referidos pelo próprio Mill, nós teríamos a justificação necessária para quebrá-los. Se pensarmos que se justifica violar os direitos diante de qualquer ganho mínimo de utilidade estaríamos por esvaziar os direitos de qualquer força moral. Além disso, se os direitos desempenham o papel de salvaguardar os interesses vitais para a felicidade humana, que são segurança e liberdade, então a sua quebra frequente traria mais malefícios que benefícios.

Entendemos que um sistema de direitos proporciona segurança e liberdade para que os indivíduos possam perseguir uma vida feliz, e que apenas os danos causados a terceiros podem impedir que eles tomem certas atitudes (MILL, 2000, p.19). Por outro lado, um direito pode ser violado em um caso específico e excepcional dado a relevância de outra reivindicação moral legítima concorrente, como revela o que chamamos de cláusula especial. Se o sistema de direitos possui a característica de nos auxiliar a perseguir aquilo que consideramos uma vida feliz, ele também nos assegura que certas atitudes não serão permitidas por mais benefício que se traga a uma pessoa em particular. Por exemplo, um indivíduo *X* toma emprestado uma quantidade de dinheiro de *Y* e promete lhe pagar em uma semana. Depois de passado uma semana, *X* percebe que ao doar o dinheiro a uma instituição de caridade ele maximizaria a felicidade de um número maior de pessoas do que se tivesse dado a *Y* a mesma quantia de dinheiro. Todavia, *Y* parece ter o direito a receber o seu dinheiro novamente em uma semana e, conseqüentemente, *X* parece ter o dever de devolver a *Y* o dinheiro emprestado. Dessa forma, o cenário montado demonstra o choque entre obrigação de maximização e respeito ao direito.

A estratégia para responder a essa questão poderia tomar duas formas. A primeira, que não será seguida, diz que na verdade *X* não possui um dever para com a instituição de caridade, visto que a benevolência é uma obrigação imperfeita e nunca poderíamos dizer que ele foi imoral para com a atitude de não doar

o dinheiro. A segunda estratégia aqui seria a de mostrar que respeitar o direito de *Y*, apesar de maximizar a felicidade no curto prazo, seria o correto a se fazer, pois o saldo de felicidade conseguido é irrisório perto dos danos em longo prazo. Expliquemos: não constitui justificção suficiente para a quebra do direito de *Y* haver uma instituição de caridade que necessita do dinheiro e que ele seria mais eficientemente empregado por ela do que por *Y*. Quebrar o direito de *Y* causaria insegurança entre os pares que convivem com *X*, tornando a vida daquele círculo pior. Parece que a desconfiança entre os pares geraria dor considerável e poucos benefícios para se justificar a violação do direito. O que queremos dizer é que casos dessa espécie, geralmente, não nos dão justificção suficiente para quebrarmos um direito como é exigido pela cláusula especial de Mill.

O que Mill tem em mente quando cunha essa *cláusula especial* é que se a quebra dos direitos for frequente e injustificada haveria um dano considerável em termos de segurança e liberdade das pessoas, fazendo que as suas vidas piorassem (fossem menos felizes). A crença de que um sistema de direito mais ou menos¹³ estável produz um maior grau de felicidade não parece de todo implausível. Uma breve análise da história humana nos mostra que sociedades que possuem uma maior estabilidade em seus sistemas de regras tendem a ter padrões de vidas mais elevados e, conseqüentemente, mais felizes. Se for verdade que defender os bens vitais para a vida humana produz a maior felicidade, e que tais bens são protegidos pelos direitos, então devemos respeitar os direitos na maior parte dos casos. Assim, seguir defendendo e respeitando os direitos enquanto sociedade, ou seja, positivando-os e criando estratégia para garantir a punição e a estabilidade dos mesmos é um dever de todas as pessoas.

Conclusão

A despeito das críticas, o utilitarismo consegue fundamentar os direitos e nos proporcionar um critério para tomada de decisão nos casos de conflitos. Tais direitos, como vimos, são regras convencionais, fundamentadas moralmente e que estabelece uma punição e, de todo em todo, protegem o que é essencial para uma vida humana feliz. Defini-los e protegê-los parece ser um dever da sociedade. Assim, protegeríamos as pessoas em sua busca por uma vida feliz, proporcionando uma estrutura que garantisse a sua segurança e liberdade para alcançar o seu fim.

¹³ Quando dizemos que um sistema de regras é “mais ou menos” estável, queremos dizer que as pessoas tendem a segui-lo. Porém, a estabilidade de um sistema não depende apenas da composição teórica do mesmo, ou seja, se ele possui estratégias de correção de imperfeições como deficiências de aplicação. Depende também da motivação dos agentes em segui-los, ou tentar segui-los, na maior parte dos casos. Mesmo que tenhamos a pressupor que as pessoas são todas bem motivadas e desejam seguir as regras, temos que considerar que ainda haverá quebra de regras dada a incapacidade epistêmica dos agentes. Então, consideramos que nenhum sistema de regras será perfeitamente estável, mesmo que as pessoas sejam sempre bem intencionadas, pois possuímos defeitos epistêmicos que podem nos induzir ao erro. Seria implausível supor que um sistema de regras seja perfeitamente estável, isto seria negar uma característica epistêmica humana, qual seja, a falibilidade.

O critério de violação de alguns direitos em casos práticos particulares nos autoriza a tomar certas atitudes com a finalidade de evitar grandes injustiças. Porém, quebra justificada de um direito em um caso prático particular não trivializa moralmente os direitos. Portanto, o utilitarismo de Mill consegue respeitar nossas intuições de justiça acerca dos direitos e nos proporciona uma boa solução para situações práticas conflituosas.

Referências

- BENTHAM, J. Anarchical Fallacies: A Critical Examination of the Declaration of Rights. In: HAYDEN, P. *The Philosophy of Human Rights*. Saint Paul (MN/EUA): Paragon House, 2001.
- BRANDT, R. Utilitarianism and rights. In: *Morality, utilitarianism, and rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HART, H.L.A. *Ensaio sobre a teoria do direito e filosofia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- LYONS, D. Utility as a possible ground of rights. In: *Noûs*, Vol.14, n°1, (Mar.1980), pp.17-28.
- MILL, J.S. *Sobre a liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAWLS, J. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SUMNER, L.W. Mill's theory of rights. In: *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*. Oxford: Blackwell, 2005.

A concepção republicana de liberdade e o aporte hegeliano para a constituição de uma teoria unificada da liberdade

Cesar Augusto Ramos*

DR. PUCPR.

Resumo

O objetivo deste estudo consiste em avaliar o potencial heurístico da filosofia hegeliana com o objetivo de interpretá-la como um pensamento que pode fornecer elementos conceituais para a constituição de uma teoria unificada da liberdade como não dominação. A tentativa de elaborar uma teoria nesses termos foi realizada pelo conceito republicano de liberdade como não dominação, sobretudo, na análise de P. Pettit. Assim, a pretensão desse autor, ainda que na linha da intenção teórica pós-metafísica e segundo o pressuposto metodológico do consequencialismo, pode ser cotejada com a proposta hegeliana no sentido de se avaliar a sua consistência e a possibilidade de elaborar um conceito pleno e unificado de liberdade.

Palavras-chave: hegelianismo, liberdade, republicanismo, reconhecimento, intersubjetividade.

O liberalismo disseminou a tese de que a finalidade da vida em sociedade não consiste mais na fruição política da cidadania na dimensão pública, mas na convivência privada dos sujeitos na diversidade das suas concepções de bem em proveito dos interesses privados, para as quais basta a proteção jurídica da liberdade. A liberdade tem por fundamento exclusivamente a individualidade autorreferente de indivíduos, seja ela de ordem volitiva na tese da liberdade positiva como autonomia da vontade, seja de cunho jurídico na proposta da liberdade negativa como ausência de impedimentos para que o sujeito possa fazer o que bem deseja nos limites permitidos pela lei. Em oposição a esse modo de ver a liberdade, a concepção comunitária critica a premissa antropológica que ampara o individualismo liberal. Pretende compreender a liberdade numa perspectiva mais abran-

gente, afirmando que a própria individualidade é constituída por formas comunais de vida vinculadas às tradições e instituições sociais às quais o indivíduo pertence.

Contudo, a ênfase a uma política atrelada à garantia da liberdade da pessoa com privilégios e imunidades revelou-se insuficiente para resolver os dilemas morais e políticos que as sociedades modernas ostentam: a desigualdade, os conflitos sociais, o fracionamento da vida política em grupos de interesse e de pressão, a apatia ou o desestímulo pelas questões públicas, a ausência de espírito cívico, a corrupção, o apego utilitarista à supremacia dos interesses particulares. De alguma forma, todos esses dilemas propiciaram situações que se traduzem em restrições da liberdade, tonando-a um ideal insuficiente frente aos mais diversos mecanismos políticos, sociais e econômicos de dominação, os quais não são plenamente apreendidos na perspectiva do purismo conceitual excludente que se revela na defesa unilateral da liberdade, seja do ponto de vista do individualismo liberal, seja do holismo comunitarista.

Uma outra posição teórica, e que não se esgota na análise disjuntiva a que ela foi submetida, representa um desafio conceitual de maior monta, pois pretende compreender a liberdade na articulação de suas duas faces: o lado individual e o lado social, de tal modo que o seu conceito integre, ao mesmo tempo, o aspecto social e comunitário, individual e coletivo, particular e público, demonstrando a necessidade do vínculo entre a dimensão subjetiva e o caráter normativo intersubjetivo. Em última instância, o desafio consiste em pensar a consistência e o sentido da liberdade individual na sua articulação com estruturas sociais intersubjetivas; e estas, por sua vez, revelam o seu valor e vitalidade se forem adequadas à diversidade de realização e manifestação da liberdade individual. Trata-se, portanto, da alternativa da conciliação das duas faces da liberdade – o lado subjetivo e o lado social, intersubjetivo - na busca de um conceito unificado e não excludente.

Longe da mera associação que estas duas faces da liberdade podem suscitar na linha de um ecletismo conceitual simplista, o republicanismo (na proposta do conceito republicano de liberdade como não dominação de P. Pettit) e o hegelianismo (na perspectiva de uma análise especulativa) pretendem responder ao desafio da conciliação, cujo escopo maior consiste, justamente, em reunir tanto o lado individual como comunitário para a realização efetiva da ideia de liberdade num sentido omniforme. Contudo, o conceito republicano de liberdade, ainda que seja social, não interpreta esse conceito como um bem comum substancialmente compartilhado, como faz, por exemplo, a filosofia de Hegel ao tomar a tese da liberdade como o princípio basilar para se compreender a efetividade substancial da vida social e política, na articulação lógica dos elementos da singularidade, particularidade e universalidade.

Assim, a formulação republicana da liberdade individual articulada com a liberdade política (institucional) encontra em Hegel uma possibilidade de aporte teórico alvissareiro, se sanadas as suas limitações. Mais que isso: essa articulação ne-

cessita da categoria do reconhecimento, cujo subsídio teórico é possível buscar na teoria hegeliana e nos seus intérpretes, particularmente em Honneth. Se a liberdade necessita do concurso intersubjetivo, e não pode ser deduzida de um pressuposto antropológico e nem ser a expressão de um princípio transcendental, a sua formulação normativa deve ser analisada em conexão com a categoria do reconhecimento.

I

A partir da investigação de autores interessados na investigação da tradição republicana, o conceito de liberdade adquiriu um receituário cada vez mais elaborado e preciso em torno da ideia da não dominação como forma de conciliar tanto o aspecto subjetivo como social. Com o cuidado de permanecer no horizonte da modernidade, pretende-se compreender um conceito de liberdade para além da sua formulação como mero direito subjetivo, permitindo reunir tanto o lado individual da chamada liberdade negativa (e, também, o ideal normativo da autonomia presente na liberdade positiva) como a dimensão social, comunitária. A teoria republicana da liberdade, na medida em que tem por referência o aspecto político e econômico de proteção da liberdade contra os mais diversos mecanismos de dominação, defende a tese de que os homens são livres quando não se encontram sob o domínio de outrem. Manifesta-se, assim, a ausência de condições ou fatores individuais e sociais que produzem a dependência, prejudicam o autorrespeito e a capacidade de ação espontânea e livre. Um autor representativo dessa tendência é P. Pettit, cuja elaboração conceitual pode ser considerada a mais consistente na constituição de uma teoria republicana da liberdade como não dominação.¹

O republicanismo de Pettit não rejeita a liberdade individual no significado que o liberalismo lhe atribui. Apenas defende o princípio de que essa forma de liberdade, para ter a devida eficácia pretendida pelos liberais, necessita ser complementada diante dos aspectos multifacetados do fenômeno da dominação que o conceito liberal não consegue capturar na malha grossa da liberdade negativa, limitada ao modelo da proteção jurídica da liberdade individual. Mesmo reconhecendo que a linguagem da não dominação remonta ao republicanismo cívico ou “neoateniense” – de cunho fortemente comunitarista e crítico aos valores da modernidade - o republicanismo “neorromano”, do qual Pettit compartilha, afirma que a liberdade é mais sensível às demandas da moderna individualidade. Contudo, a liberdade individual é melhor assegurada e defendida mediante a criação de mecanismos institucionais que estimulam e preservam a não dominação, estando, assim, intimamente vinculada a um ideal comunitário, mas que não se identifica

¹ Pode-se dizer com C. Larmore que a renovação da teoria republicana encontrou em Philip Pettit seu arquiteto mais ambicioso. Reconhecendo sua dívida para com uma tradição de pensamento que remonta, via Maquiavel, à Roma antiga, - tradição essa reconstruída numa série de artigos importantes de Quentin Skinner - Pettit deu ao modelo republicano da vida política um desenvolvimento sistemático jamais visto anteriormente (LARMORE, C., 2000, p. 115).

com o autogoverno da democracia radical. Pettit, bem como Skinner, afirmam que a liberdade republicana é mais ampla e pode abarcar o conceito da liberdade negativa, desde que bem compreendida e com as devidas correções de que ela necessita, evitando o reducionismo voluntarista da liberdade positiva.

Sem negar os valores da liberdade individual defendida pelo liberalismo, Pettit propõe uma teoria unificada e abrangente com o intento de compreender a liberdade sob o aspecto individual (psicológico) e, ao mesmo tempo, interpessoal (social e político), objetivando estabelecer uma conexão conceitual entre a vontade livre e a liberdade política.

Tento formular uma teoria que ao mesmo tempo relacione questões da vontade livre com a liberdade política e as conexões entre as duas. Procuo uma teoria que construa a vontade livre de tal modo que ela sustente uma linha defensável como liberdade política e que interprete esta última de uma maneira que seja compatível com a linha defendida na vontade livre (PETTIT, P., 2001, p. 3).

Essa teoria unificada - denominada por Pettit de “individualismo holista” e que se distingue da perspectiva metodológica tanto do atomismo liberal como do holismo comunitarista ou coletivista - deve ser política e, ao mesmo tempo, capaz de traduzir a estrutura psicológica do homem. Na tentativa de elaborar ensaios de ontologia social, o autor procura esclarecer a sua posição metodológica, distinguindo-a tanto da filosofia dispersiva do atomismo como da doutrina do organicismo coletivista.

De um lado, aceita a tese do individualismo de que “somos centros de pensamento, de sentimento e de ação”, e que temos um comportamento intencional e consciente que não pode ser reduzido a determinações externas. De outro lado, acata a teoria do holismo social associada a autores como Vico, Rousseau e Herder e, sobretudo, Hegel. Com o cuidado de não derivar para o coletivismo, assume a premissa holística da prevalência social do ser humano na sua capacidade de pensar e de formar relações sociais permeadas pela liberdade, e concorda com a tese forte dessa filosofia de que o indivíduo realiza a sua vida e sua humanidade apenas na comunidade com outros seres humanos. Recusa, assim, o coletivismo, fazendo opção pelo “individualismo holista” com base na ideia de que “sob algumas condições plausíveis, a capacidade de pensar exige a comunidade com os outros” (PETTIT, P., 1996, p. 9).

Nesse sentido, é adepto de uma das teses do pensamento comunitarista ao adotar o princípio de que viver em sociedade é uma condição necessária para o desenvolvimento da racionalidade e, em certo sentido, uma “condição necessária para tornar-se um agente moral no pleno sentido do termo, ou tornar-se um ser autônomo e plenamente responsável” (TAYLOR, C., 1985, p. 191). Nessa linha, ressalta a importância da linguagem para o desenvolvimento do pensamento, adotando a lição de Wittgenstein de que seguir regras não se reduz às ações privadas. O pensamento pressupõe o uso da linguagem, e o uso das regras

é possível apenas mediante interações sociais. O individualismo holista tem por base a ideia de que a capacidade de pensar e, também, de agir livremente exige a comunidade com os outros.

A adoção dessa forma de holismo induz o autor a se afastar daquelas perspectivas da liberdade – a liberdade negativa da ausência de impedimentos, ou mesmo a liberdade positiva da autonomia da vontade que pode resvalar para a presença dominante de um “Eu” holístico superior, na advertência de Berlin –, para as quais o estatuto subjetivo ou pessoal da liberdade não apresenta uma conexão conceitual com a liberdade política, seja na versão da liberdade negativa que limita a liberdade à função primária de um direito individual que se resguarda pela ausência de interferências, seja na versão de uma qualidade positiva que se especifica como capacidade autorreferente circunscrita à autonomia da vontade dos sujeitos.

A teoria da liberdade como não dominação ressalta a ideia de que os atos perpetrados em bases arbitrárias, e sem o consentimento da pessoa que as reconhece como aqueles que não têm legitimidade moral e legal, são manifestamente procedimentos de dominação porque interferem, direta ou indiretamente, nas escolhas individuais, mesmo que, supostamente, os sujeitos possam agir sem a presença de impedimentos. E um ato é arbitrário na medida em que, na relação social entre as pessoas, o controle discursivo está ausente, isto é, ele está tão-somente sob o domínio do arbítrio de alguém; e cujo poder de uso afeta ou pode afetar outra pessoa que se sente coagida, ameaçada nas suas escolhas, nos seus interesses ou no livre desenvolvimento de suas capacidades diante do poder (real ou potencial) abusivo de interferência de outrem, ainda que em condições que permitem a liberdade negativa pela inexistência de intervenção efetiva.

Assim, o elemento objetivo da ausência - que a concepção da liberdade negativa defende – é interpretado, por Pettit, como independência do poder arbitrário de interferência de outrem, uma vez que não é possível ser livre quando alguém está submetido a este tipo de ação, ainda que, a despeito dessa interferência, o sujeito seja considerado autônomo na perspectiva da liberdade positiva de uma vontade que se autodetermina. Mas, é possível ser livre mesmo sofrendo a interferência não arbitrária de alguém – como no caso de leis legítimas coercitivas que obrigam o sujeito, mas não representam o exercício de um poder arbitrário que compromete a liberdade. Nessa hipótese, ser livre distingue-se da concepção negativa de liberdade que interpreta essa forma de interferência como um impedimento à liberdade.

A ideia liberal da não interferência afirma que a lei representa uma forma consentida de coerção e que, portanto, não deixa de representar uma restrição à liberdade individual. A tese da liberdade negativa se apega ao elemento da interferência que sempre afeta ou obsta a independência do agente, pouco importando o estatuto dessa interferência sob o aspecto da sua legitimidade. Mas para o republicanismo, a lei não deve ser avaliada como um elemento limitador da liberdade, antes pelo contrário, ela pode representar um recurso para a sua preservação.

Assim, a não dominação ocorre num duplo sentido. No sentido afirmativo quando agimos sem coação no livre uso das nossas escolhas mesmo diante de interferências legítimas não arbitrárias (da lei), uma vez que a sua presença não acarreta dominação. No sentido negativo quando ocorre a ausência, não propriamente da legítima interferência da lei, mas de relações de domínio que podem se manifestar no próprio contexto da ausência de interferência. Se a liberdade pode subsistir mesmo quando o indivíduo está submetido a interferências não arbitrárias, ela necessita da ausência de domínio, uma vez que esse último pode existir, ainda que pela inexistência de interferências. Destarte, alguém detém o poder de dominação sobre outro na medida em que: “1. tem capacidade para interferir; 2. de modo arbitrário; 3. em determinadas escolhas que o outro está em condições de realizar” (PETTIT, P., 1999, p. 52).²

Em que medida a proposta da liberdade de Pettit é efetivamente social, de tal modo que a dimensão societária possa integrar de forma substancial a liberdade do indivíduo para constituir uma teoria unificada da liberdade? Para o autor, que defende uma atitude pós-metafísica no contexto de uma metodologia pragmática, empirista e consequencialista, o caráter unificado da liberdade como não dominação não precisa ostentar de forma substantiva um valor social sob a forma de um bem intrinsecamente intersubjetivo. Ele deve apenas retratar a condição instrumental de algo que melhor realiza os ideais de uma sociedade que pretende ser liberal. Na avaliação de Pettit, a liberdade é social não no sentido de ser um bem comum substancialmente compartilhado, e nem porque ela retrata uma teoria do autogoverno como expressão essencial dessa liberdade. Ela o é apenas na medida em que pode, quantitativamente, ser incrementada ou não sê-lo para qualquer membro de um grupo relevante e possuir, assim, um valor instrumental de comum utilidade para todos para melhor realizar os ideais de uma sociedade liberal sob um governo republicano.

O caráter instrumental mostra-se no modo como a liberdade (republicana) pode contribuir para a consecução dos objetivos de uma sociedade liberal, os quais são realizados com mais eficácia se forem mediados por valores políticos

2 Em outra passagem o autor observa que o poder de dominação ou de subjugação existe quando há “1. um agente pessoal ou corporativo, 2. capaz (realmente capaz) de exercer 3. influência intencional 4. de tipo negativo, danoso, 5. no sentido de contribuir para moldar ou modelar o que as outras pessoas fazem.” (PETTIT, P., 1999, p. 79). Assim, “os recursos, em virtude dos quais uma pessoa pode ter poder sobre outra são extremamente variados: compreendem o da força física, a vantagem tecnológica, a influência financeira, a autoridade política, os contatos sociais, o prestígio na comunidade, o acesso a informações, a posição ideológica, a legitimação cultural, e outros” (idem, p. 59). Exemplos concretos desse poder estão nas ações de maridos, executivos, patrões, credores, agentes governamentais, burocratas, e outros agentes que, nos seus âmbitos de ação, exercem ou podem exercer um poder, ainda que sem uma interferência efetiva, sobre as outras pessoas com as quais se relacionam e que estão numa condição de fragilidade ou de dependência afetiva, psicológica, financeira, gerando a dependência à vontade arbitrária de outros indivíduos e alimentando comportamentos servis ou adúladores.

do republicanismo tais como a liberdade como não dominação e a cidadania participativa. A adoção desses valores traz vantagens irrecusáveis para a sociedade em relação aos limites da alternativa liberal da liberdade negativa.

Se esta afirmação procede, o diagnóstico liberal formulado, notadamente, por J. Rawls, W. Kymlicka e C. Larmore sobre a contribuição alternativa do republicanismo ao liberalismo é correto. Esses autores opinam que as versões contemporâneas do republicanismo neorromano são consistentes com as abordagens normativas do liberalismo porque ambos são essencialmente instrumentais por natureza. Isso significa dizer que, se a liberdade for essencialmente tomada no sentido da não dominação, ela não é muito diferente da perspectiva liberal. Os instrumentos para a sua realização podem ser republicanos, mas o fim é a manutenção da liberdade individual, recebendo de todos o assentimento.

Assim, se a concepção republicana de Pettit da liberdade como não dominação, a despeito do seu intento de propor uma teoria unificada da liberdade, ela ainda permanece apenas como meio para a realização dos fins do indivíduo. Apenas se diferencia da também instrumental concepção do liberalismo no ponto de que estes fins estão mais bem assegurados mediante mecanismos cívicos republicanos. Não há, assim, preocupação teórica em estabelecer um vínculo constitutivo entre a liberdade como não dominação e a forma social no seu modo de representação e de realização como um bem comunitário constitutivo.

II

Na discussão sobre a possibilidade de um modelo unificado e compreensivo de liberdade, e a partir do seu núcleo conceitual como não dominação sugerido pela proposta republicana de Pettit, é possível trazer à tona o intento de Hegel na elaboração de um conceito que articula as duas faces da liberdade para a constituição de uma teoria unificada. A inserção do ponto de vista hegeliano em torno do debate sobre o sentido e alcance da liberdade na filosofia política é alvissareira, sobretudo, em razão do seu desafio conceitual, a despeito do invólucro idealista na forma teórica da sua justificação.

De início, cabe ressaltar que a relação de Hegel com o republicanismo não é considerada tranquila.³ Enquanto objeto e discussão, ela deixa em aberto a possi-

³ É possível dizer que na juventude Hegel demonstrou entusiasmo pelo republicanismo cívico. Smith observa que, diferentemente dos seus amigos Hölderlin e Schelling, o retorno à Grécia com o objetivo de superar a dilaceração e a desarmonia dos novos tempos não se deu, para o jovem Hegel, pela promessa de uma experiência estética, mas pela política. “Hegel volta-se para os esforços políticos e revolucionários da França para recapturar algo do antigo republicanismo. Educado na teorização republicana de Montesquieu e de Rousseau, o jovem Hegel viu na revolução uma tentativa de recriar as condições de uma polis democrática” (SMITH, S., 1989, p. 12). “Tal como a longa linha dos ‘humanistas cívicos’ e republicanos nos quais ele se inspira, Hegel vê a vida da cidadania como a única com valor para ser vivida” (SMITH, S., p. 45). Mas, Hegel muda sua avaliação da vida social e política da modernidade, e percebe a impossibilidade de restaurar o antigo ideal político da polis grega. O ímpeto revolucionário deixa também de exercer um papel de criação de uma nova ordem política por causa do fracasso da Revolução Francesa em criar uma comunidade republicana. Já na obra *O Espírito do*

bilidade de interpretá-la, pelo menos, em duas perspectivas. A primeira, diz respeito ao contexto histórico da influência da filosofia hegeliana para a elaboração de um republicanismo “alemão” - no dizer de D. Moggach - enraizada no idealismo do seu tempo. Moggach sustenta a tese de que uma “forma especificamente hegeliana de republicanismo emerge nos estados alemães, especialmente na Prússia, nos anos de 1830 e 1840. Esse desenvolvimento não é adventício ou arbitrário, mas está enraizado nas estruturas conceituais desenvolvidas pelo próprio Hegel” (MOGGACH, D., 2010, p. 12). Esse republicanismo que se desenvolve no período do *Vormärz*, e que seria a chave para entender o legado hegeliano nas obras dos hegelianos de esquerda, sustenta uma “teoria de liberdade positiva ou de auto transcendência que combina motivos éticos e estéticos derivados de Hegel e de Kant” (Idem, p. 11).

A segunda perspectiva, na relação entre Hegel e o republicanismo, é temática. E aqui é possível constatar, ainda que de modo difuso e sem intenção programática, a presença de determinados temas republicanos no pensamento ético-político de Hegel, como por exemplo, o viver político do cidadão virtuoso, a importância da esfera pública, a questão do patriotismo e, sobretudo, o tema da liberdade. Essa última perspectiva é mais estimulante e desafiadora, pois é de cunho conceitual no sentido de se avaliar o alcance teórico da filosofia hegeliana e a sua plausibilidade para sustentar uma interpretação da liberdade em diálogo com o republicanismo. Ou seja, o desafio consiste em saber em que medida o hegelianismo autoriza uma melhor compreensão conceitual para elaborar uma concepção unificada da liberdade. Tal perspectiva está baseada no pressuposto da distinção entre liberdade subjetiva e objetiva na análise hegeliana da vontade livre que estimula uma leitura republicana, a qual pode ser incluída como uma variante interpretativa da autorrealização da liberdade, dentre as múltiplas leituras de Hegel.⁴

De certo modo, a tese hegeliana da liberdade se inscreve, ainda que de forma crítica, na tradição do individualismo volitivo do pensamento moderno, ao se alinhar com uma forma de liberdade centrada na vontade autônoma do sujeito. Essa tradição disseminou o princípio da prioridade da autonomia do indivíduo na perspectiva de uma liberdade autorreferencial, nas versões apresentadas por filósofos como Rousseau, Kant, Fichte e outros. O pensamento de Hegel, exposto, sobretudo, nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, acolhe a contribuição positiva desta tendência ao sustentar a importância da liberdade subjetiva, cuja forma de expressão é a de um sujeito (lógico, mas também empírico) que quer livremente: “uma vontade sem liberdade é uma palavra vazia de sentido, assim, a liberdade

cristianismo e seu destino, “Hegel muda do republicanismo e do culto das virtudes cívicas em direção a uma posição que mais tarde foi reconhecida como ‘hegeliana” (SMITH, S., p. 49).

⁴ Patten, por exemplo, distingue as seguintes leituras de Hegel: a convencionalista, metafísica, historicista e a da autorrealização. Assume uma variante desta última, que ele dá o nome de interpretação “cívico humanista.” Com exceção da primeira, as outras interpretações têm em comum a tese de que a ideia de liberdade em Hegel possui um papel fundamental no cumprimento de direitos e deveres no espaço da *Sittlichkeit*. A leitura da autorrealização entende que “a justificação filosófica da moderna *Sittlichkeit* envolve a demonstração que modernas instituições e práticas promovem a autorrealização humana, ou produzem o lócus para essa realização” (PATTEN, A., 1999, p. 167).

só é realidade efetiva apenas como vontade, como sujeito” (HEGEL, G. W. F., 1986, Werke 7, § 4, ad.).

Contudo, Hegel deseja ir além do princípio autorreferencial do livre querer desenvolvido da tradição do individualismo volitivo. Esse princípio – adverte o filósofo – contém uma contradição: ao mesmo tempo em que ele constitui uma condição prévia da liberdade no mundo moderno, carrega um potencial de desintegração, uma fonte de conflitos, uma ameaça virtual para os laços de solidariedade entre os indivíduos, sintoma do *páthos* que perpassa a moderna sociabilidade. Se, de um lado, o filósofo admite o princípio liberal da liberdade dos indivíduos, denominada de liberdade subjetiva, e que opera como um dos elementos essenciais do Estado moderno, sobretudo, na esfera da sociedade civil; por outro lado - como forma de superar e, ao mesmo tempo, resguardar esse princípio e o seu caráter autorreferencial – procura incorporá-la numa objetividade social e política com vistas à sua realização institucional que supera e, ao mesmo tempo, conserva os fins privados da liberdade subjetiva. Se a liberdade não alcançar essa dimensão, e se circunscrever ao âmbito dos interesses e desejos particulares, o seu próprio valor como direito subjetivo se vê ameaçado, abrindo portas à dominação, na perspectiva do paradigma da relação senhor-escravo.

Hegel quer mostrar que o conceito de liberdade não se limita à vontade particular de um sujeito - seja ela compreendida como direito natural, seja deduzida a partir do princípio transcendental do espontaneísmo da vontade - em função da qual é possível, inclusive, falar da liberdade subjetiva, e que inclui as determinações da vontade arbitrio. A liberdade deve, também, ser pensada na forma do seu modo de ser comunitário, naquilo que o filósofo denominou de *Sittlichkeit*. Hegel dá azo, assim, à tendência de cunho social no sentido de avaliar criticamente não só a premissa antropológica das teorias individualistas, como, também, o modo da sua fundamentação conceitual, fortemente afetada por um idealismo subjetivo unilateral na compreensão da liberdade. Esta deve, também, se realizar segundo formas comunitárias e intersubjetivas de vida na dimensão social do viver humano, na qual se articula com a outra face da liberdade - o aspecto subjetivo da autonomia da vontade que filósofos modernos ressaltaram. Um conceito abrangente de liberdade deve conter este último aspecto e, ao mesmo tempo, a face da dimensão comunitária, sem a qual a liberdade não se efetiva na sua plenitude, perfazendo, deste modo, uma teoria unificada da liberdade.⁵

A forma com que Hegel procura contemplar estes dois aspectos da liberdade consiste em defini-la na fórmula sintética como “o estar consigo mesmo no seu outro” (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*).

⁵ Neuhauser afirma que há três concepções da liberdade prática em Hegel presentes na obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, e que têm importância na teoria social do filósofo: a liberdade pessoal (do direito abstrato da pessoa), a liberdade (ou autonomia) da subjetividade moral como fonte de princípios normativos que regem a ação e a liberdade social (*social freedom*), base da teoria da *Sittlichkeit* hegeliana. Esta última, ainda que possuindo o componente subjetivo, se distingue das duas primeiras, pois ela se realiza apenas na objetividade de determinadas instituições sociais (NEUHOUSER, N., 2000, p. 6,18).

Assim, o espírito está inteiramente em si e, portanto, livre, pois a liberdade consiste justamente em estar consigo no seu outro, depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo. Em todas as pulsões eu parto de um outro, de algo que é para mim qualquer coisa de exterior. Aqui, nós falamos então de dependência. A liberdade está apenas lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que é determinado apenas por suas pulsões, não está consigo mesmo: qualquer capricho que ele seja, o *conteúdo* do seu querer e da sua intenção não é, contudo, um conteúdo por ele, e sua liberdade não é senão uma liberdade *formal* (HEGEL, G. W. F., 1986, Werke 8, § 24, ad.).

Assim, é possível mostrar que o conceito hegeliano de liberdade indica, de um lado, a ideia da autonomia da vontade (a liberdade subjetiva do agente) que pode ser traduzida pela não dependência à vontade arbitrária de outrem. Para ser livre, o indivíduo deve ter nele mesmo a fonte e a razão de ser de seus atos, o que inclui o domínio racional do sujeito como agente consciente de si e de sua ação. Mas, de outro lado, esse permanecer em si mesmo não é exclusivo nem excludente, uma vez que a liberdade está, também, referida ao seu outro (a face objetiva). Esse último aspecto diz respeito à liberdade consignada em instituições e práticas sociais, as quais operam no sentido de desenvolver e manter a face subjetiva na articulação com a face objetiva (social). Com efeito, a liberdade subjetiva só adquire estabilidade e sentido na objetivação social da liberdade cuja consistência, por sua vez, depende da ação (política e moral) de sujeitos livres.

Se a liberdade contém o componente autorreferencial da autodeterminação, ela deve, também, superá-lo no sentido de buscar uma forma de atividade que contemple a interação com o seu outro, sobretudo, se esse outro for o campo do trabalho e o resultado das intervenções e operações do espírito humano no mundo social. A liberdade define-se, propriamente, pelo estar consigo mesmo no seu outro: o modo de ser de sua expressão objetiva, pois, nele o sujeito (o espírito humano) se reconhece a si mesmo como livre, permanecendo junto a si no seu outro. A face objetiva refere-se à ideia de que o outro é a expressão da alteridade da minha identidade, e que se configura em boas leis e em justas instituições sociais e políticas, nas quais a liberdade individual pode ser efetiva e se sustentar. E é, justamente, isso que se traduz como o meu outro, no qual eu estou comigo mesmo.

Na condição de um bem jurídico e político que deve ser protegido e promovido, a liberdade – bem como a igualdade – deve se apresentar não só como exigência subjetiva dos indivíduos, mas necessita, também, receber o assentimento do seu valor objetivo mediado pelas instituições comunitárias que protegem e promovem a liberdade e a igualdade. Assim, sem o caráter de objetivação institucional da liberdade – possível no espaço público da cidadania, das boas leis e da ação governamental, como quer o republicanismo – ela permanece apenas como um direito subjetivo, atrelado e dependente ao aspecto normativo e coercitivo do ordenamento jurídico, como propõe o liberalismo. Essa face objetiva da liberdade, solidária com

a sua face subjetiva, constitui um aspecto forte do conceito hegeliano de liberdade como estar consigo mesmo no seu outro, isto é, que o compromisso com o significado ético do princípio da autonomia necessita de uma referência objetiva do valor da sua verdade fora do sujeito, mas que o inclui.

III

Assim, a formulação da liberdade como “estar consigo mesmo no seu outro” exprime o lado individual e a postulação de direitos subjetivos, como também práticas sociais que têm por base a liberdade no seu reconhecimento recíproco que os indivíduos mutuamente se atribuem segundo um valor comunitário intersubjetivo; de tal modo que ela deve ser pensada e praticada como algo que, em última instância, impregna as estruturas, práticas e tradições de um todo social mais vasto das instituições sociais que manifestam de forma objetiva o modo de ser comunitário da liberdade no viver junto de indivíduos livres. Nessa medida, ela se revela como um valor subjetivo da autodeterminação individual que se articula com o sentido público e institucional da sua manifestação intersubjetiva.

Para que a liberdade possa efetivar a sua potência como autonomia ela tem que, ao mesmo tempo, se realizar no seu outro. Com esse conceito, o filósofo pretende mostrar que a liberdade possui uma determinação conceitual que se efetiva apenas na unidade das suas duas faces: o lado subjetivo, individual, o autogoverno racional - o estar junto a si mesmo - e o lado intersubjetivo - o seu outro -, o qual se revela pelo aspecto da sua manifestação objetiva, em cujo âmbito ela adquire relevância. O vínculo entre essas duas faces é mediado pelo reconhecimento que articula estas faces de modo substancial. A liberdade só pode ser concebida quando os homens podem estabelecer e concordar com uma concepção intersubjetiva de liberdade; momento em que ela é reconhecida como um valor individual e comunitário, alcançado o estatuto de um bem comum substancial que repousa no reconhecimento social da sua legitimidade, compatível com o princípio moderno da liberdade como direito subjetivo individual. Objetivamente reconhecida como algo que é essencial para o viver junto, nela os sujeitos se reconhecem como indivíduos autônomos livres.

Sob pena de permanecer uma mera reivindicação subjetiva, a liberdade necessita ser articulada mediante o seu outro que se apresenta como o sistema das condições de sua realização objetiva, definida por Hegel como eticidade (*Sittlichkeit*). Na forma de uma alteridade institucional (objetiva), a *Sittlichkeit* representa um sistema de relações afetivas, sociais, econômicas, jurídicas e políticas que dão efetividade à ideia de liberdade, razão pela qual Hegel identifica essa esfera como o sistema racional das determinações da liberdade. Esta só adquire consistência e estabilidade no processo da sua objetivação institucional, o qual, por sua vez, depende da ação (política e moral) dos sujeitos que mutuamente se reconhecem como seres livres, realizando-se, assim, uma teoria unificada da liberdade.

Contra a tese do atomismo das teorias do direito natural, mas, também, longe de reprimir a liberdade e os direitos individuais em nome da supremacia de um monismo ético-político do Estado, é possível interpretar a tese hegeliana de que a vontade livre, a partir da sua estrutura conceitual autorreferente como estar junto a si, e que se exprime no direito (abstrato) e na moralidade, necessita tornar-se realidade efetiva (*Wirklichkeit*) nas diversas instâncias da intersubjetividade comunitária, desde a família, passando pela sociedade civil e desembocando na esfera política do Estado. São essas instâncias sociais, marcadas por relações intersubjetivas de reconhecimento, que possibilitam ao indivíduo ser livre, ou seja, estar junto a si nessas instâncias – o *seu* outro. Tal análise pode levar a uma compreensão de que a liberdade tornar-se-ia heterônoma, vinculada a uma determinada realidade social e referida a uma racionalidade institucionalmente já estabelecida, a ela reconciliando-se. As possibilidades de resposta a essa crítica dependem da forma como se interpreta a filosofia hegeliana e o sentido da racionalidade supra individual do *Geist*.

A filosofia hegeliana destaca a tese de que a vontade livre, a partir da sua estrutura conceitual autorreferente como estar junto a si mesmo, e que se exprime no direito (abstrato) e na moralidade, necessita ser reelaborada nas diversas instâncias da intersubjetividade social – esferas necessárias da autorrealização – desde a família, passando pela sociedade civil e desembocando na esfera política do Estado, nas quais as relações comunicativas possibilitam ao indivíduo estar consigo mesmo no seu outro. Assim, Hegel que demonstrar, desde os parágrafos metodológicos da Introdução às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, que a liberdade individual é um fenômeno intersubjetivo, e que dentre as condições subjetivas da autorrealização individual estão as condições objetivas do reconhecimento (*Anerkennung*) recíproco.⁶

Para Hegel, o caráter mediador do reconhecimento é de fundamental importância na articulação entre as duas faces da liberdade, uma vez que o sujeito só alcança a plenitude da sua liberdade (o estar consigo mesmo) quando reconhece

⁶ Esta interpretação tem por base ressaltar a importância da categoria do reconhecimento na teoria hegeliana da liberdade, sobretudo, em alguns comentadores como: WILLIAMS, R.R. *Hegel's ethics of recognition*, 1997; PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*, 1999; BAYNES, Freedom and recognition in Hegel and Habermas. In: *Philosophy & Social criticism*, 2002; PIPPIN, R. *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, 1989, HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*, 1992; *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 2001; SMITH, S., *Hegel's critique of liberalism: rights in context*, 1989, SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, 1979; *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, 1992. Para esses intérpretes, o tema do reconhecimento também não se limita aos escritos de juventude. Continua como um importante “conceito operativo” na filosofia do espírito da maturidade a partir da *Enciclopédia* e se faz presente nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, em cuja obra atua como importante elemento nas relações intersubjetivas nas instituições sociais da família, da sociedade civil e do Estado, atuando, em cada esfera como elemento mediador para a constituição de efetivação de uma teoria unificada da liberdade. Se o conceito do reconhecimento exerce um papel preponderante nos escritos da maturidade, então, é preciso abandonar a interpretação restritiva deste conceito presente na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito*.

na liberdade do outro a sua própria liberdade, momento em que ele está consigo mesmo. Nesse reconhecimento recíproco os indivíduos se definem como livres.

Somente assim se realiza a verdadeira liberdade, pois, já que ela consiste na identidade de mim mesmo com o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre. Essa liberdade de *um* no *outro* reúne os homens de uma maneira interior, enquanto que, ao contrário, a *carência* (*Bedürfnis*) e a *necessidade* (*Notw.*) só os aproximam exteriormente. Os homens devem, portanto, querer reencontrar-se um no outro. Isso não pode acontecer, porém, enquanto eles estão presos em suas imediatidades e naturalidades, pois, é isso justamente que exclui um do outro e os impede de serem mutuamente livres. (HEGEL, G. W. F., 1986, *Werke* 10, § 431, ad.).

Se, a princípio, a relação de reconhecimento é bipolar (entre duas pessoas), ela só adquire o sentido forte da mutualidade no espaço intersubjetivo pluridimensional, estabelecendo vínculos entre o aspecto subjetivo (a liberdade como experiência da própria identidade do sujeito como agente livre que está consigo mesmo) e o aspecto objetivo (representado por uma alteridade, na qual o indivíduo perfaz a sua liberdade no reconhecimento de uma objetividade social que espelha a sua própria condição na universalidade de homens livres). Essa dinâmica implica compreender os indivíduos que se reconhecem livres como membros de uma substancialidade ética, o “nós” do espírito objetivo. O conceito do reconhecimento não só é importante para compreender o conceito de liberdade como é, também, a origem e a fundação do direito, nele atuando em todas as suas esferas: no *Direito Abstrato*, na *Moralidade* e na *Eticidade*.

O saber afirmativo de si mesmo em um outro si mesmo, cada um dos quais, como individualidade livre, tem *absoluta independência*; porém, em virtude da negação da sua imediatidade ou apetite não se distingue do outro; é universal e objetivo, e tem a real objetividade como reciprocidade; de modo que ele se sabe reconhecido em um outro indivíduo livre, e o sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre. Este reaparecer universal da autoconsciência, o conceito que se sabe em sua objetividade como subjetividade idêntica consigo e, portanto, universal, é a forma de consciência própria à substância de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado, como de todas as virtudes do amor, da amizade, do valor, da honra, da glória. (HEGEL, G. W. F., 1986, *Werke* 10, § 436).

A presença de uma “outridade” que se perfaz como o *seu* outro - uma ordem institucional (social, jurídica e política) que representa a efetivação da liberdade subjetiva, elevada ao estatuto da objetividade – não é algo que se tronou estranho, pois, este outro é reconhecido como integrando a própria identidade de uma subjetividade que é livre na interação com o seu outro. Mediante ações livres intersubjetivas dos agentes na dinâmica do mútuo reconhecimento nas suas diferentes

formas, supera-se não só a vacuidade autorreferencial do conceito de liberdade como, também, o capricho subjetivo do arbítrio

A perspectiva, pela qual se busca entender uma forma de racionalidade em estruturas de reconhecimento na relação entre liberdade subjetiva e objetiva, é de fundamental importância para se compreender a proposta hegeliana para uma teoria unificada da liberdade. De um lado, não há uma ação subjetivamente dirigida a um fim, cuja realização racional possa ser efetivada sem práticas e instituições sociais; por outro lado, estas práticas só podem ser descritas como racionais pelos sujeitos que as aceitam segundo seu próprio assentimento numa relação de formas de reconhecimento das quais eles participam. O sujeito é liberado para ser ele mesmo em seu outro, ou seja, ele é livre quando está junto a si, mas apenas na medida em que está, também, referido ao seu outro segundo uma forma institucional de alteridade que se configura na perspectiva de um determinado modo de representação social. Sem o reconhecimento a identidade dos sujeitos como indivíduos livres no espaço público de uma comunidade, a liberdade individual não se realiza na dimensão forte de um direito que por todos é reconhecido como algo essencial para a vida humana nas sociedades modernas.

Uma relação de reconhecimento desigual, e que leva à dominação, ocorre apenas na figura do senhor e do escravo, descrita na *Fenomenologia*. Nessa forma de relacionamento, uma parte reconhece o outro mas não de modo recíproco, revelando um aspecto negativo e coercitivo nessa relação unilateral de reconhecimento, a qual é superada na *Enciclopédia* numa perspectiva positiva e recíproca de afirmação da liberdade. Nessa obra, Hegel também expõe a estrutura do espírito como um nó de relações. O reconhecimento é o resultado de um processo dialético de produção da “autoconsciência universal” (*allgemeine Selbstbewusstsein*).

É preciso entender que a renúncia à dominação é uma decorrência do desejo de reconhecimento como um processo recíproco: uma ação intersubjetiva que exclui a unilateralidade da afirmação da liberdade de um dos lados e a coerção como resultado do domínio na equação do reconhecimento. A demanda por reconhecimento de liberdade leva a uma crítica da coerção, das desigualdades, das relações de dominação, incluindo a relação senhor-escravo. O mútuo reconhecimento transcende a coerção e a dominação - característica da luta do senhor e do escravo -, tornando-se elemento mediador para a liberdade na constituição de um solo espiritual comum (um nós) para os agentes na dialética do reconhecimento no espaço da *Sittlichkeit*, superando a perspectiva de relações conflitantes de dominação que negam a liberdade. Se o conceito de liberdade é estar consigo mesmo no seu outro, este sentido da liberdade não admite a coerção e o domínio, pois ela ignora o fenômeno básico do relacionamento humano que é o reconhecimento.⁷

⁷ Segundo Williams, o modelo de reconhecimento genuíno deve abandonar a coerção, pois a liberdade só pode ser real numa comunidade de relações recíprocas que exclui o domínio, a coerção, a força e a violência como base das relações humanas. Segundo esse autor, a partir da *Enciclopédia* o reconhecimento recíproco adquire a consistência de determinados elementos que “qualificam e

Para Hegel, determinadas atividades do espírito humano como a amizade, o amor e o patriotismo permitem a realização de relações intersubjetivas – valores ético-políticos destacados pela tradição republicana - que impedem o jogo de forças estranhas que dominam. São relações que estão articuladas ao reconhecimento recíproco de sujeitos que buscam entre si a reciprocidade do estar consigo mesmo no seu outro e, nessa reciprocidade, abandonam qualquer pretensão ao domínio. A noção hegeliana da liberdade e de reconhecimento enseja a recusa a qualquer tipo de dominação e coerções não legítimas, do contrário, as relações intersubjetivas se restringiriam à dialética do senhor e do escravo, limitando-se a uma luta por dominação mesmo que por meio de uma forma primitiva de reconhecimento.

A liberdade, além de ser um valor humano personalíssimo, tem um sentido social que resulta das interações comunicacionais do reconhecimento. As relações entre os indivíduos são institucionalizadas de maneira a tornar possível a coexistência dos sujeitos que se reconhecem livres de relações de dominação. Ser livre significa estar protegido por leis de um regime jurídico-constitucional, no qual o reconhecimento da liberdade é possível porque todos pertencem a uma sociedade que tem como valor social a proteção das ações livres dos sujeitos, e todos as reconhecem como legítimas e se abstêm de interferências indevidas. Há necessidade, portanto, do reconhecimento público de que todos, como cidadãos, dispõem de liberdade que, embora individual, está atrelada à presença constitutiva e positiva da liberdade nas instituições sociais, sobretudo, nas leis.

IV

A concepção republicana da não dominação - de que a liberdade existe quando o outro (pessoa ou instituição) não representa uma alteridade estranha e coerciva ao sujeito, com a qual ele se vincula de forma consciente sob os auspícios de um “controle discursivo” – pode ser interpretada na perspectiva do conceito hegeliano da liberdade como o estar consigo mesmo no seu outro. Numa relação de dominação, o sujeito não está junto a si porque o outro não se apresenta como o *seu* outro, mas como algo estranho que pode abrir portas à dominação. Nesse sentido (no vínculo de reciprocidade entre a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva na proposta de Hegel), a tese republicana da conexão entre a liberdade individual (que necessita de boas instituições para que ela possa se afirmar e ser garantida) e a liberdade objetiva no seu reconhecimento institucional (que requer a forma consciente da autonomia individual) encontra um modo de formulação teórica, tornado mais plausível o princípio republicano da liberdade como não dominação.

explicam a reciprocidade: autonomia, união com outro, auto superação, e *Freilassen*.” (WILLIAMS, R., 1997, p. 69). O reconhecimento “não é apenas uma forma (*Gestalt*) fenomenológica do conceito de liberdade, mas também a estrutura intersubjetiva geral e o modelo do conceito de espírito de Hegel” (idem, p. xi).

A filosofia hegeliana, na linha de uma investigação especulativa, constitui uma proposta e um aporte significativo na tentativa de se pensar uma concepção unificada de liberdade, que reúne de forma indissociável tanto o aspecto da liberdade individual como social. Ela propõe uma análise da liberdade segundo o movimento da sua realização efetiva pela conjunção de duas faces: a face subjetiva como direito e como atributo moral de cada indivíduo (o caráter autorreferencial da liberdade como *estar consigo mesmo*), inscrito na consciência e na vontade de cada sujeito como valor moral e jurídico; e a face objetiva como solo de efetivação da liberdade (o caráter intersubjetivo da liberdade como *estar consigo mesmo no seu outro*), presente nas instituições sociais e políticas no contexto comunitário. Este conceito pode, assim, representar uma contribuição estimulante para a elaboração de uma teoria unificada, estabelecendo com a concepção republicana da liberdade como não dominação um diálogo profícuo, sobretudo, no que diz respeito à conexão com que o filósofo articula de forma integrada as duas faces da liberdade e o papel do reconhecimento nessa articulação, cuja dinâmica implica compreender o indivíduo na dimensão de uma identidade intersubjetiva reciprocamente reconhecida.

Na fórmula proposta por Hegel, o conceito de liberdade procura conciliar os ideais normativos de uma estrutura de direitos que deve garantir a liberdade e a autorrealização individual – como propugnam os liberais – com uma forma social, intersubjetiva e comunitária do modo como esse ideal normativo se constitui e se realiza – como querem os comunitaristas. Essa perspectiva remete ao projeto hegeliano da reconciliação da liberdade subjetiva com a objetiva, permitindo arregimentar bons argumentos interpretativos sem se apegar à ortodoxia do texto hegeliano.

O equívoco do dualismo na oposição formal entre subjetividade/objetividade consiste em manter o afastamento destas duas faces, eliminando a possibilidade de mediação de uma pela outra, para alcançar uma unidade superior que permite a realização de ambas na constituição de uma teoria unificada da liberdade na conexão dessas duas faces. Ainda que o republicanismo de Pettit se afaste deste equívoco na elaboração da sua proposta de uma teoria unificada da liberdade como não dominação – e, nesse sentido, representa um avanço em relação ao dualismo (liberdade negativa/ liberdade positiva) da análise de Berlin -, ele é deficitário quanto à articulação intrínseca entre estas duas dimensões da liberdade. Em parte, porque não opera com a ideia da não dominação como um bem; em parte, porque não destaca de um modo suficientemente substancial, a articulação entre a liberdade individual e social, o que exigiria o inevitável recurso a uma teoria do reconhecimento.⁸

⁸ A questão do reconhecimento está presente na teoria de Pettit, mas com o propósito de destacar a liberdade como *status* social que requer o reconhecimento da igualdade de todos. Berten observa que “se a liberdade como não dominação pode ser considerada como um elemento importante das reivindicações dos cidadãos das sociedades modernas, é preciso também que haja ‘consciência’ da liberdade, e que essa consciência seja reconhecida mas de forma secundária.” Para ilustrar esse aspecto, o comentador cita o seguinte texto: “(...) segundo a explicação holista, a perfeita fruição da liberdade parece também exigir que a consciência dessa fruição esteja compartilhada com as outras pessoas na comunidade, de tal maneira que seja de conhecimento comum que ela desfruta de uma ausência de coerção assegurada corretamente” (BERTEN, A., 2007, p. 20).

Para alcançar a finalidade acima exposta, é preciso superar o conceito ainda instrumental da proposta republicana de liberdade de uma teoria unificada, mudando o padrão liberal da liberdade como ausência, mesmo que da dominação, para o modelo da liberdade como autonomia. Esse modelo, por sua vez, necessita ser corrigido, pois o seu caráter autorreferencial e excludente requer a articulação da dimensão intersubjetiva, mediada pela dialética do reconhecimento. Evidencia-se, desse modo, a importância da mediação dessa dialética como uma possibilidade de se pensar a necessidade teórica da conexão entre as duas faces da liberdade, nexos que o conceito republicano de liberdade não estabeleceu de forma cabal e suficiente.

A tese de que as instituições devem ser avaliadas não apenas pela sua capacidade de realizar os direitos individuais, mas, também, pelo valor que elas têm de sustentar o mútuo reconhecimento da liberdade, é uma tese que o republicanismo pode acatar, nela encontrando uma forma plausível para a exposição e fundamentação de uma teoria republicana unificada da liberdade. De qualquer forma, um relativo déficit na análise republicana da liberdade em relação à dialética do reconhecimento pode ser preenchido com o auxílio de uma interpretação não restritiva na filosofia de Hegel. A importância da proposta hegeliana não está apenas na forma da apresentação conceitual do nexos entre as duas faces da liberdade, mas também, na demonstração probatória de que o caráter de necessidade deste nexos se realiza pela categoria do reconhecimento, a qual consolida a relação constituinte entre as duas faces da liberdade.

Junto com uma ampla e compreensiva fundamentação normativa de um conceito republicano da liberdade como não dominação, para a qual o aporte especulativo da filosofia hegeliana torna-se instigante, é preciso propor medidas de ordem prática (cívica e pedagógica) para a sustentação da ordem republicana (e da liberdade como não dominação). Para isso, se requer a vigilância e atuação política das virtudes cívicas da cidadania, mediante as quais os cidadãos se qualificam para a vida pública. O mote republicano - o preço da liberdade é a eterna vigilância - exige uma política virtuosa que os indivíduos (na condição de cidadãos que governam e são governados) desenvolvem na coletividade no sentido de exercer ações e de perseguir fins em prol do bem comum. Assim, a cidadania possui um conteúdo mais amplo e sentido mais forte do que a sua compreensão liberal como simples intitulação de direitos. As boas leis de um Estado republicano necessitam hábitos de civilidade - como a adesão, o respeito e a confiança - e de valores públicos que devem ser interiorizados na consciência do cidadão mediante ações educacionais adequadas. Essa identificação com a comunidade política republicana é o que se entende por patriotismo.

É nessa perspectiva que Hegel entende o patriotismo: a adesão do indivíduo ao interesse comunitário na figura da universalidade do Estado, algo que o indivíduo reconhece como o seu outro, e com o qual ele se identifica mediante uma específica disposição de ânimo política (*politische Gesinnung*). Ela é um sentimento de confiança que vincula o indivíduo aos interesses maiores do Estado segundo uma

“vontade que se tornou hábito.” Desta maneira, o próprio Estado não se manifesta como algo estranho ao indivíduo, mas como outro no qual o sujeito sente-se em casa, no seu próprio elemento, e que se traduz em liberdade no sentido do conceito hegeliano. Tanto para Hegel, na perspectiva de um Estado racional governado por leis que recebem o assentimento subjetivo dos seus membros, como para o republicanismo, na perspectiva do governo de cidadãos conscientes e participativos, ser patriota significa ter consciência e agir no sentido de que a existência do Estado é condição para a liberdade do cidadão, inclusive diante do próprio Estado.

Os escritos da maturidade, notadamente as *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, não revelam intenção conceitual explícita que autorizam uma associação com a doutrina liberal, nem com os ideais da democracia, e nem mesmo com as teses republicanas - a despeito do propósito pedagógico de Hegel no ensino das lições dessa obra na Universidade de Berlin -, para formar bons cidadãos e criar um espírito público para a classe dirigente. Contudo, e apesar de oferecer uma fundamentação de ordem especulativa no quadro de um aparato conceitual inerente ao idealismo, o aporte hegeliano pode representar uma contribuição àquelas teorias, como a de Pettit, que têm por escopo elaborar uma concepção unificada de liberdade.

Referências

- BAYNES, Freedom and recognition in Hegel and Habermas. In: *Philosophy & Social criticism*, vol. 28, n 1, 2002.
- BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: HARDYM H. et al. (ed.) *A busca do ideal. Uma antologia de ensaios*. Trad. Teresa Curvelo. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.
- BERTEN, A. A epistemologia holísta-individualista e o republicanismo liberal de Philip Pettit. In: *Kriterion*, nº 115, p.9-31, Jun-2007.
- HEGEL, G. W. F. *Werke in Zwangig Bänden*. Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt am Main : Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft, 1986.
- HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo, São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.
- LARMORE. C. Républicanisme et libéralisme chez Philip Pettit. In: CHAUVIER, S. *Libéralisme et républicanisme*. Cahiers de Philosophie de L'Université de Caen, 2000.
- MOGGACH, D. *Hegelianismo, republicanismo e modernidade*. Trad. Roberto H. Pich, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*, Harvard: Harvard Univ. Press, 2000.
- PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PETTIT, P. *A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency*. New York: Oxford, University Press, 2001.
- _____. *The common mind: an essay on psychology, society and politics*. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. *Republicanism. A Theory of freedom and government*. New York: Oxford University Press, 1999.

PIPPIN, R.B. *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge: Cambridge Univ Press, 1989.

SMITH, S. *Hegel's critique of liberalism: rights in context*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

TAYLOR, C. *Philosophy and human sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge : Cambridge University Press 1985.

_____. *La Liberté des modernes*. Paris: PUF, 1997.

WILLIAMS, R.R. *Hegel's ethics of recognition*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.

Espaço Enquanto Intuição: Uma Análise da Dissertação de 1770

Danilo Fernando Miner de Oliveira*

* Mestrando - Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

Resumo

Busca-se analisar a trajetória do pensamento kantiano no que diz respeito à ideia de espaço. Mais especificamente, trata-se de investigar alguns pontos relevantes para a interpretação do conceito de espaço na dissertação de 1770 denominada: *Forma e princípios do mundo sensível e inteligível*. Kant acrescenta ao presente conceito várias novas considerações em relação às obras anteriores. Em particular, articula, agora de modo consciente, o caráter *a priori* do espaço, que será a porta de acesso à sua teoria crítica, onde a intuição pura do espaço torna-se condição de possibilidade dos fenômenos por um lado, e fundamento do conhecimento geométrico, por outro. O primeiro argumento consiste em afirmar que a ideia de espaço não é produzida por sensações externas. A possibilidade de sensações externas não produz, mas antes supõe o conceito de espaço o que caracteriza seu aspecto *a priori*. É também representação singular e não conceito por compreender em si todas as coisas e não se encerrar a um conjunto limitado de representações como determinado conceito se limita. Logo, pode-se afirmar que o espaço é uma intuição prévia e, portanto, pura, que fundamenta toda sensação externa; a evidência deste argumento se estabelece nos axiomas geométricos que não necessitam de provas empíricas para alcançar sua verdade, antes apenas devem ser aplicados aos objetos externos. Por esta razão a geometria se encontra no âmbito sensível e este fato não impede sua clareza e distinção. O argumento das contrapartes incongruentes usado outrora para a prova de que o espaço era absoluto como Newton pensou é retomado não para se afirmar este uso, mas sim para demonstrar que a diferença entre sólidos similares e iguais e, todavia, incongruentes (diversidade segundo a qual é impossível que os limites de sua extensão se coincidam) não são percebidas conceitualmente pelo intelecto, mas sim por uma intuição que é a espacial; a prova de um espaço absoluto é descartada neste escrito pelo uso do mesmo argumento que o provou há dois anos, a saber, o das contrapartes incongruentes. Assim, o

espaço não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação, contudo algo subjetivo e ideal. Saído da natureza da mente por uma lei estável à maneira de um esquema (mediador meio intelectual e meio sensível) mediante o qual esta lei estável coordena para si todas as coisas que podem ser externamente sentidas. Por estar fora do âmbito da razão, não pode ser explicado intelectualmente, embora pode se afirmar categoricamente, pelas definições precedentes, que é um princípio formal absolutamente primeiro do mundo sensível que é adquirido não através das sensações externas e sim, porém, despertado pelas sensações por meio da própria ação da mente que coordena suas representações externas segundo leis permanentes.

Palavras-chave: Espaço, Intuição, Subjetivo, Ideal.

Em 1770 com a defesa da dissertação *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, Kant apresenta a noção de espaço mais elaborada, diferente de todas as noções apresentadas em seus escritos anteriores e que persistirá em todo seu período considerado crítico. Os que ignoram as distinções avançadas nessa pesquisa são facilmente enganados pelos conceitos de espaço e tempo como se estes fossem condições já dadas por si. Somente com a distinção entre que é de ordem sensível e inteligível é possível notar algumas características fundamentais. A distinção pensada por Kant entre o sensível e o inteligível não é uma diferenciação de grau entre elementos de um mesmo tipo, como ocorre em Leibniz, que sempre considera o sensível obscuro e confuso e o inteligível sempre claro e distinto. Desse modo, objetos pertencentes ao sensível podem ser claros, como é o caso das intuições puras da geometria, e objetos pertencentes ao inteligível podem ser obscuros, como a metafísica de seu tempo, considerada por Kant, dogmática.

Essa obra de referência contém elementos indispensáveis para a compreensão da inovação metodológica que permite estabelecer sua teoria revolucionária do conhecimento *a priori*. Nela, encontra-se uma reformulação da ordem do sensível confuso e do intelectual claro e apresenta-se, ao mesmo tempo, de que modo conhecimentos de ordem sensitiva podem ser também puros, claros e distintos. Kant argumenta em termos de uma forma que assegure o caráter científico da geometria. Esta forma pura dos fenômenos externos é o espaço, condição sob a qual algo pode ser visto e até mesmo ser dado como objeto dos sentidos.

A geometria é fundamentada nesta obra como ciência espacial porque Kant possui claramente a ideia de que a matemática pura considera o espaço e o tempo enquanto elementos quantitativos das ciências. A matemática, assim concebida, é exemplo de conhecimento intuitivo – mas claro e distinto. Por sua vez, o uso do entendimento nas ciências, uma vez que empregam a matemática em definições e axiomas, é proporcionado por intuições. Desse modo, a interação do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual pode, ainda assim, ser dito firmado em bases seguras.

Falando mais propriamente do conceito de espaço, Kant defende em seu primeiro argumento que “o espaço não é abstraído das sensações externas” (2004, p. 61). Nesta afirmação Kant nos diz categoricamente que o espaço não pode ser algo captado empiricamente como Locke defende em seu *Ensaio acerca do entendimento humano*, pois, para que haja percepção de algo, determinado objeto deve se situar num espaço que não seja o mesmo em que me encontro. Além disso, a própria noção de percepção de coisas diferentes, bem como a noção de movimento, também exigem uma noção de espaço e de tempo que lhe sejam anteriores. Logo, não se produz o conceito de espaço, mas o pensa previamente à qualquer sensação externa.

O próximo passo da argumentação kantiana é importante para mostrar que o espaço não é conceito ou representação intelectual, mas sim intuição e, portanto, pertencente à sensibilidade. Assim afirma Kant “O conceito de espaço é uma representação singular que compreende em si todas as coisas, e não uma noção abstrata e comum que sob si as contém.” (2004, p. 62). É necessário ressaltar que a universalidade do espaço e tempo não é a mesma que a de um conceito. Os conceitos são representações nas quais diversos singulares estão subordinados ao que é universal, enquanto que as noções de espaço e tempo representam cada qual, uma única totalidade homogênea. Desse modo, estas não constituem generalizações abstraídas de suas partes, mas, antes, são as condições da representação de suas partes na totalidade. Este é um dos principais argumentos de Kant ao romper com a longa tradição da metafísica leibniziana para mostrar que há clareza também na sensibilidade. O argumento serve como refutação a tese de Leibniz, que é acusado por Kant de concluir equivocadamente que as representações de espaço e tempo são representações advindas de sensações externas, ou seja, constituídos de relações ideais de substâncias.

O próximo argumento nos diz não somente que o espaço é uma intuição, mas que também é uma intuição pura: “Por conseguinte, o conceito de espaço é uma intuição pura; uma vez que ele é um conceito singular não formado por sensações, mas a forma fundamental de toda sensação externa” (2004, p. 62). Como referência da intuição pura espacial, se apresenta a construção conceitual que se efetiva na geometria tomada como ciência do espaço. A intuição espacial é a base dos axiomas geométricos e sua evidência, no pensamento kantiano daqui em diante, é inquestionável.

O argumento das contrapartes incongruentes é então retomado, mas, diferentemente do opúsculo de 1768, Kant não tenciona provar a independência do espaço frente à extensão a fim de concluir sobre seu caráter absoluto. Pretende, isto sim, mostrar que a diferença de sólidos de mesma extensão e forma não é passiva de descrição pela mente mediante o uso exclusivo de conceitos intelectuais. A percepção desta diferença reside na própria intuição espacial pura. Assim, se a intuição espacial serve de fundamento para a matemática, entende-se por que esta ciência tem elaborado os meios conceituais capazes de lidar com a diferença de direções no espaço, o que antes parecia inconcebível. O argumento é usado agora não para mos-

trar que o espaço é algo absoluto exprimível conceitualmente, mas que é uma intuição pura que só é possível enquanto existir num sujeito, pois do contrário, se fosse percebida externamente, seria *a posteriori* e nenhum fundamento seguro pode se encontrar em percepções particulares e desprovidas de universalidade.

Atribuir à característica de ser intuitivo e puro não só rompe com a tradição Leibniz-Wolffiana de sensibilidade obscura e confusa como também oferece uma nova abordagem capaz de demonstrar um método espelhado em geometria para ser utilizado na própria metafísica como alternativa eficaz na elaboração de juízos efetivamente claros e distintos apoiados na evidência da intuição espacial. A representação sensível não se enquadra mais nos moldes de uma forma de representação totalmente passiva.

Fundamental a esta análise do espaço é separar a intuição empírica dos objetos espaço-temporais da própria intuição pura do espaço e tempo. A primeira é definida como intuição dos objetos mesmos que nos afetam sensorialmente, tomada no sentido tradicional do termo, ou seja, representação imediata e particular de um objeto presente e, portanto é definida como totalmente passiva. Em contrapartida, as representações puras de espaço e tempo não denotam um objeto existente e nada de sensível há nestas representações. Deve-se notar também que não podemos ser conscientes de tais representações sem que nada de sensível tenha nos afetado, pois estas representações puras não são inatas e sim despertadas, segundo o pensamento de Kant, por uma lei estável da mente. Mesmo que a sensibilidade seja fundamental para se despertar tais representações puras, estas não são determinadas por aquelas, ao contrário, espaço e tempo são condições de possibilidade indispensáveis para qualquer percepção fenomênica.

O quarto argumento kantiano a favor da intuição espacial se define nos seguintes pontos:

O espaço não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação; mas algo subjetivo e ideal, saído da natureza da mente por uma lei estável, à maneira de um esquema¹ mediante o qual ela coordena para si absolutamente todas as coisas que são extremamente sentidas. (KANT, 2004, II 403, p. 64)

Defender a realidade do espaço o coloca como receptáculo absoluto de todas as coisas existentes. Kant desaprova esta noção de espaço por contrariar os limites do conhecimento humano, que somente possui o caráter objetivo, enquanto relacionado a fenômenos. Pensar o espaço enquanto receptáculo absoluto é assumir uma ficção da razão, pois a ideia de relações infinitas está transgredindo a certeza fenomênica. Contudo, pensar o espaço enquanto uma relação de substâncias e o colocar na dependência da existência dos corpos em atualidade também seria assumir uma ficção, considerada por Kant, ainda mais nociva porque efetivamente

¹ Noção que desempenhará papel fundamental em *Crítica da Razão Pura*, será pensado como um produto da imaginação pura. Mediador meio sensível e meio intelectual que permite a ligação dos conceitos puros do entendimento com as intuições sensíveis.

se opõe aos próprios fenômenos da geometria enquanto ciência clara e distinta na sensibilidade. Postular um espaço relacional é rebaixar a geometria ao nível das pretensas ciências empíricas, conferindo então aos axiomas geométricos uma universalidade meramente relativa. Logo, o espaço é subjetivo porque está totalmente no sujeito que percebe e ideal porque não pode ser abstraído de relações externas e nem postulado enquanto receptáculo de infinitas relações.

Ainda que o espaço seja ideal, é necessário a toda sensação externa e a extensão só pode ser fenomênica na intuição espacial, somente nessa forma a natureza se apresenta aos sentidos. Assim, as leis da sensibilidade podem ser as leis dos sentidos porque não se pode desvincular a condição da aparição destas leis em relação à própria intuição do espaço. Por essas razões, Kant estabelece que “o espaço é um princípio formal absolutamente primeiro do mundo sensível” (2004, p. 66). Isto é, por ser algo único e abranger absolutamente todas as coisas externamente sensíveis. Logo, é o todo que não pode ser parte de algo.

A mudança efetivada por Kant em relação ao conceito de espaço pode ser considerada radical. Espaço e tempo já não podem configurar qualidades de substâncias, mas somente quantidades daquilo que aparece enquanto fenômeno e, portanto, seu uso é meramente elêntico², aplicável às ciências naturais. À exceção destas intuições, espaço e tempo, que correspondem à forma de todas as intuições sensíveis, todas as demais são simples intuições da sensibilidade. Não há intuição de conceitos intelectuais. Para a constituição de um conhecimento legítimo, a forma espacial, enquanto intuição pura, fornece o objeto do conhecimento na forma estrutural do fenômeno. Sem esta condição da percepção externa, nada do que é intuído no espaço, e a própria sensação externa, poderia ser possível.

Referências

- CAYGILL, HOWARD. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral, Revisão técnica: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000.
- FRIEDMAN, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. London, England, 1992
- KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770*, Tradução, Apresentação e Notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Ed: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa. 2ª ed. revista, 2004.
- LEBRUN, Gerard. *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano*. In: *Sobre Kant*. Org. Rubens Rodrigues Torres Filho. Ed. Iluminuras Ltda. 2001.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Correspondências com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. 1983. (Col. Os Pensadores).
- NEWTON. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Trad. Carlos Lopes de Mattos – 2º ed. - São Paulo: Abril Cultura, 1983. (Col. Os Pensadores).
- TORRETTI, Roberto. *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Universidad del Chile, 1967.

² Seu uso para as ideias transcendentais não é possível e, por isso, seu uso é negado a elas.



A presença do esquematismo na Dedução Transcendental das Categorias (B)

Danillo Leite

* Doutorando - UFRJ.

GT Kant

Resumo

No §24 da Dedução Transcendental das Categorias (B), Kant caracteriza a síntese transcendental da imaginação como uma determinação do entendimento sobre a forma do sentido interno, cujo resultado é o estabelecimento de uma ordem temporal única. A partir desse contexto, a questão a ser discutida no presente trabalho é a seguinte: no argumento da Dedução, Kant fornece uma descrição genérica da referida síntese, não fornecendo nenhuma explicação mais detalhada de como ela poderia se especificar de acordo com cada uma das categorias cuja realidade objetiva se quer provar. Neste trabalho, eu utilizo a caracterização dos esquemas transcendentais fornecida por Kant para mostrar que tais esquemas podem ser vistos como especificações da síntese figurativa descrita genericamente no §24 da Dedução, o que nos permitiria afirmar que o processo de esquematização das categorias já é esboçado por Kant na segunda parte da Dedução.

Palavras-chave: 1 – Kant; 2 – Dedução Transcendental; 3 – Esquematismo; 4 – Categorias

Na *Dedução Transcendental das Categorias*, Kant pretende fornecer uma prova de que os nossos conceitos puros do entendimento (ou categorias), ainda que não possuam uma origem empírica, são capazes ainda assim de condicionar o nosso conhecimento empírico. No §24 da *Dedução* (B), Kant se empenha em mostrar mais propriamente de que maneira se dá a ligação entre as categorias e aos dados da nossa intuição espaço-temporal. Nesse contexto, ele introduz a síntese transcendental da imaginação como uma atividade mediadora capaz de superar a dicotomia existente entre o nosso entendimento puro e sensibilidade,

atividade essa que é descrita como uma afecção do entendimento sobre a forma do nosso sentido interno, o tempo.

A partir disso, a questão que gostaríamos de levantar e discutir é a seguinte: no argumento da Dedução, Kant fornece uma descrição genérica da referida síntese, não fornecendo nenhuma explicação mais detalhada de como ela poderia se especificar de acordo com cada uma das categorias cuja realidade objetiva se quer provar. Neste trabalho, eu utilizo a caracterização dos esquemas transcendentais fornecida por Kant para mostrar que tais esquemas podem ser vistos como especificações da síntese figurativa descrita genericamente por Kant no §24 da Dedução, o que nos permitiria afirmar que o processo de esquematização das categorias já é esboçado por Kant na segunda parte da Dedução (ainda que não seja afirmado explicitamente).

Uma das dificuldades presentes na segunda parte da Dedução é gerada pela independência entre a faculdade sensível e a inteligível. Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida em relação à outra, pois ambas são interdependentes na constituição do nosso conhecimento. Para que se mostre como as categorias se referem de fato ao que é dado em nossa intuição espaço-temporal, é preciso que se proceda no sentido de realizar uma unificação entre essas duas faculdades heterogêneas, entre o pensamento puro e a intuição dos objetos. Outro requisito igualmente necessário é que isso seja feito respeitando a independência (diversas vezes afirmada por Kant) entre as duas faculdades, sensibilidade e entendimento.

Essa mediação é cumprida pela síntese transcendental da imaginação, a qual é o resultado de um processo de auto-afecção no sujeito, onde o entendimento é capaz de determinar o sentido interno. Tal processo é descrito por Kant nos seguintes termos:

“enquanto espontaneidade o entendimento pode então determinar o sentido interno pelo múltiplo de representações dadas conforme a unidade sintética originária da apercepção do múltiplo da intuição sensível, considerando tal unidade a condição sob a qual têm necessariamente que estar todos os objetos da nossa (humana) intuição”. (KANT, 1980, p. 92; *KrV* B150)

O entendimento, na medida em que é uma faculdade ativa, é capaz de determinar o sentido interno (passivo) – é precisamente neste ato determinante que consiste a síntese transcendental da imaginação. O resultado dessa primeira aplicação do entendimento à intuição pura sensível humana, é a unificação da diversidade temporal em um tempo único. As categorias do entendimento se aplicam em primeiro lugar ao tempo, unificando-o.

O estabelecimento dessa ordem temporal única é necessário pela seguinte razão: a nossa experiência de objetos depende não apenas das condições da unidade de consciência do sujeito, mas, na medida em que estes objetos devem ser dados intuitivamente, depende também da unidade do tempo onde tais objetos são intuídos (considerando-se o tempo como condição formal de todas as nossas

representações, tanto externas¹ quanto internas). O sentido interno não possui, por si próprio, uma ligação da multiplicidade dos seus elementos, isto é, não possui nenhuma intuição determinada; ao contrário, essa ligação é pela primeira vez produzida na medida em que o entendimento afeta o sentido interno, ação essa que Kant chama de síntese transcendental da imaginação.

Deve-se ressaltar aqui que a síntese necessária do entendimento não se exerce diretamente sobre os múltiplos dados empíricos, mas sim sobre a multiplicidade pura do tempo (CAIMI, 2007, pp. 51-52): os diversos elementos do tempo, sendo homogêneos entre si, não poderiam ser ligados por uma síntese associativa (tal como pode ocorrer com conteúdos empíricos, unificados sem nenhuma regra); tratando-se de uma multiplicidade formal (e não empírica), ela não está submetida a uma síntese associativa, mas necessária e objetiva, fundada sobre a unidade do entendimento, o qual coloca em relação direta uma multiplicidade e um ato sintético.

Na descrição que Kant fornece desse processo sintético, há dois aspectos que gostaríamos de ressaltar. Em primeiro lugar, esta síntese, exercendo-se sobre um múltiplo da intuição sensível, é chamada também de figurada (*synthesis speciosa*), devendo, por isso, ser distinguida da síntese pura das categorias (*synthesis intellectualis*), a qual é discursiva e se concretiza na realização de juízos. Ambas são transcendentais e *a priori*, condicionando a possibilidade dos nossos conhecimentos. A diferença fundamental está no fato de esta última depender exclusivamente do entendimento; a *synthesis speciosa*, por sua vez, envolve tanto a sensibilidade quanto o entendimento. Em segundo lugar, essa síntese figurada é atribuída à capacidade produtiva da imaginação, na medida em que ela envolve também a espontaneidade do entendimento, devendo, por isso, ser distinguida de um mero produto da imaginação reprodutiva – esta última, estando subordinada a leis empíricas, em nada contribui para a explicação da possibilidade do nosso conhecimento.

Segundo cremos, o ato descrito aqui sob o nome de síntese transcendental da imaginação é o mesmo ato a partir do qual são constituídos os esquemas do entendimento puro. Se, como Kant nos dá a entender, essa ação do entendimento sobre o tempo se dá de acordo com as categorias, então cada um dos esquemas transcendentais não seria senão um resultado específico dessa ação do entendi-

1 Nesse momento, cabe colocar a seguinte pergunta: se possuímos duas formas puras da intuição sensível, espaço e tempo, por que Kant parece conferir um primado ao tempo, colocando-o como elemento central na argumentação, não se pronunciando da mesma maneira acerca do espaço? Uma possível resposta para tal questão é o fato de nossas representações espaciais também serem recebidas temporalmente: toda nossa apreensão e percepção dos fenômenos são sempre sucessivas. A recíproca não é verdadeira no caso das representações temporais, isto é, não é necessário que elas também sejam exteriores a nós. No contexto mais amplo da *Dedução*, deve-se esperar que as categorias se apliquem a todo o âmbito da experiência possível – sendo assim, a condição de aplicação destas deve envolver uma referência ao tempo, considerando-se este último como condição formal de *todas* as nossas representações. É necessário ainda distinguir entre a esfera de objetos aos quais as categorias se aplicam e as condições sob as quais elas realizam tal aplicação (ALLISON, 2004, p. 218): no primeiro caso, elas se aplicam tanto aos objetos do sentido interno quanto aos do sentido externo; mas só o fazem na medida em que todas elas estão submetidas ao sentido interno – só se aplicam aos objetos espaciais pelo fato deles serem também temporais.

mento. Isso deverá ficar mais claro a partir da caracterização dos esquemas transcendentais, da qual tratamos a seguir.

No início da *Analítica dos Princípios*, Kant passa a expor as condições sensíveis unicamente sob as quais as categorias podem ser aplicadas aos dados sensíveis – essas condições não são senão os esquemas transcendentais. Do mesmo modo como, no §24 da Dedução, Kant introduziu a síntese figurativa como uma afecção do sentido interno pelo entendimento, agora também, na seção do esquematismo, ele afirma que o esquema transcendental é um produto da “capacidade de imaginação que concerne à determinação do sentido interno em geral” (KANT, 1980, p.106; *KrV* B181), determinação essa que deve ser conforme à regra de unidade expressa pela categoria. Ainda que a caracterização que Kant faz desses esquemas não seja unívoca, o que nos importa aqui é ressaltar aquilo que pode caracterizá-los como representação capaz de estabelecer uma homogeneidade entre o pensamento puro e a sensibilidade.

O esquema transcendental, enquanto representação mediadora, é homogêneo à categoria e ao fenômeno. Kant nos diz que “esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e não obstante de um lado intelectual, e de outro sensível” (KANT, 1980, p. 104; *KrV* B177). Esse caráter ambivalente atribuído ao esquema, onde o ele é ao mesmo tempo sensível e inteligível², pode ser compreendido a partir da caracterização que Kant faz do esquema enquanto uma determinação transcendental do tempo:

“Uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui a unidade de tal determinação) na medida em que é universal e repousa numa regra a priori. Por outro lado a determinação do tempo é homogênea ao fenômeno, na medida em o tempo está contido em toda representação empírica do múltiplo” (KANT, 1980, p. 104; *KrV* B177-8).

Determinar o tempo transcendentamente significa submeter a multiplicidade do sentido interno à regra pensada a priori na categoria – é a categoria, enquanto regra universal a priori, que garante a unidade dessa determinação temporal. No entanto, cumpre observar que essa determinação não é realizada discursivamente pelo entendimento, mas sim pela imaginação, tratando-se, portanto, de uma síntese figurada, anterior à formação de juízos; o que temos como resultado dessa determinação é uma transposição sensível da regra pensada na categoria, ou dito de outro modo, uma exibição não-discursiva da unidade que é pensada conceitualmente na categoria (ALLISON, 2004, p.215).

² Da mesma forma como os esquemas transcendentais recebem essa caracterização “dupla”, pode-se observar também o caráter intencionalmente duplo que Kant confere à imaginação no contexto da Dedução. Na medida em que ela é uma “faculdade de representar um objeto também *sem a sua presença* na intuição” (KANT, 180, p. 93; *KrV* B151), ela pertence à sensibilidade, já que a *nossa* intuição, na qual a imaginação pode representar os objetos, é sempre sensível, espaço-temporal. Apesar de ter esse “lado” sensível, a imaginação também possui um “lado” inteligível, na medida em que a síntese por ela operada é depende da nossa espontaneidade (mesma característica atribuída ao entendimento)

Assim, se considerarmos cada categoria como o conceito da síntese de x (segundo uma das formas lógicas do juízo), as categorias esquematizadas poderiam ser consideradas como o conceito da síntese de x no tempo (PATON, 1965, pp. 42-43) – o princípio de síntese é o mesmo da categoria pura, mas, na medida em que se aplica ao tempo, passa a representar sensivelmente esse mesmo princípio. Tomemos como exemplo a categoria pura de causa e efeito, entendida como o conceito da síntese do fundamento e do conseqüente: uma vez esquematizada pela imaginação, ela passará a representar o conceito da síntese do fundamento e do conseqüente, *onde este sucede aquele no tempo* – aqui vemos, então, constituído o esquema da sucessão necessária a partir da regra pensada na categoria.

O fato de essa determinação temporal ser realizada de acordo com a categoria garante ao esquema a sua afinidade com o entendimento; o fato de ela ser realizada precisamente sobre a forma do sentido interno garante a sua afinidade com a totalidade dos fenômenos, uma vez que a apreensão destes, sejam eles internos ou externos, é sempre temporal. Já que a característica distintiva de toda determinação categorial é a sua função objetivante, poderíamos dizer aqui que determinar o tempo significa objetivá-lo (ALLISON, 2004, p.216), isto é, representar partes do tempo e relações temporais válidas intersubjetivamente.

Da mesma forma como, no §24 da Dedução, Kant une o entendimento à sensibilidade através da síntese figurativa da imaginação, assim também, na doutrina do esquematismo transcendental, ele nos fornece uma explicação ulterior de como essa síntese se especifica de acordo com cada uma das categorias do entendimento. Cada um dos esquemas transcendentais seria o produto desse efeito do entendimento sobre a forma do sentido interno, onde a categoria passa a ser exibida sensivelmente na forma do tempo.

Se, como pretendemos mostrar, a síntese da imaginação está dirigida para a produção de esquemas, então essa atividade mediadora da imaginação também poderá ser vista no momento final da Dedução, onde Kant tenta estabelecer a conexão das categorias com a nossa apreensão empírica. Tal como mostraremos adiante, a necessidade dos esquemas transcendentais também poderia ser entrevista no curso dessa argumentação final.

No § 26 da Dedução, Kant estabelece a conexão entre as categorias e os dados apreendidos empiricamente. Para tal fim, ele introduz na argumentação a síntese da apreensão, a qual é definida como “a composição do múltiplo numa intuição empírica mediante a qual torna possível a percepção, isto é, a consciência empírica de tal intuição (como fenômeno)” (KANT, 1980, p. 96; *KrV* B160). O cerne da argumentação consistirá em mostrar que essa síntese, pela qual os objetos são apreendidos, está subordinada à síntese transcendental da imaginação, a qual, por sua vez, está condicionada pelas categorias do entendimento – assim, a percepção dos objetos empíricos é ligada, indiretamente, (através da *synthesis speciosa* e dos esquemas transcendentais por elas produzidos) ao entendimento.

Para ilustrar essa relação entre a síntese da apreensão e a figurativa, Kant nos fornece dois exemplos, o primeiro dos quais diz respeito à apreensão das partes de uma casa no espaço – para isto, é pressuposta a unidade das partes do espaço como um todo homogêneo; o segundo exemplo trata da percepção do congelamento da água, onde é pressuposta a unidade do tempo, isto é, da conexão, em um tempo único, de dois estados sucessivos, o líquido e o sólido. Kant afirma, no primeiro caso, que a categoria capaz de homogeneizar as partes do espaço é a de quantidade, e que a categoria responsável pela unidade do tempo é a de causalidade. O que deve ser mantido em mente aqui é o fato de que, muito embora estas categorias constituam a regra a partir da qual a síntese é realizada, essa síntese mesma não é realizada diretamente sobre os dados empíricos, mas sim sobre a forma da intuição, ação essa que, como vimos, constitui a síntese transcendental da imaginação. Nesse sentido, Longuenesse, ao analisar estes dois exemplos, afirma que não se trata aí propriamente das categorias, mas sim dos *esquemas* de quantidade e causalidade (LONGUENESSE, 1998, p. 214), o que parece ter em vista a argumentação que será desenvolvida na seção do *Esquematismo*.

Tal afirmação pode ser justificada pelo fato de não se tratar aí das categorias em seu uso lógico-discursivo, pois a síntese transcendental da imaginação, que aí está em questão, independe da produção atual de qualquer juízo. Esta síntese, sendo *a priori*, condiciona a possibilidade dos juízos empíricos, sendo por seu intermédio que os dados empíricos sobre os quais formulamos juízos são ulteriormente conceitualizados pelo entendimento, onde as categorias têm seu uso explícito através de juízos. Sem essa mediação proporcionada pela síntese imaginativa a subsunção dos dados empíricos sob as categorias talvez nunca viesse a ocorrer, dada a total heterogeneidade entre ambos.

Neste mesmo contexto, Allison, muito embora não mencione a produção de esquemas nessa passagem da Dedução, afirma que a atividade da imaginação (na medida em que a síntese transcendental da imaginação não é senão a ação que o entendimento exerce sobre a sensibilidade) poderia ser classificada como “proto-conceitual” (ALLISON, 2004, p. 188). Não seria o caso de dizer que há um uso explícito das categorias no momento de sua atuação sobre a sensibilidade, mas sim que neste momento elas possuem uma função diversa daquela existente nas sínteses discursivas, funcionando como regras de apreensão. Allison toma como ponto de partida a tese de que a imaginação é uma faculdade distinta da simples capacidade de formar imagens, por um lado, e da de formar juízos, por outro. O ponto central é que a imaginação teria a tarefa de unificar os dados sensíveis de um jeito que tornasse possível a subsequente conceitualização destes (por parte do entendimento), sem ser ela mesma um modo de conceitualização (ALLISON, 2004, pp. 188-189). Conforme tentamos mostrar aqui, essa atividade da imaginação consistiria justamente na criação dos esquemas transcendentais das categorias, representações mediadoras capazes de criar uma relação de afinidade entre sensibilidade e entendimento, o que é necessário para que se explique a aplicação das categorias aos dados sensíveis.

Referências

ALLISON, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense* (revised & enlarged edition). New Haven and London: Yale University Press.

CAIMI, M. (2007). *La Déduction Transcendentale dans la deuxième édition de la Critique de la Raison Pure*. Paris: Publications de la Sorbone.

KANT, I (1980). *Crítica da Razão Pura*. Trad. por V. Rohden e U. Moosburger (col. Pensadores) São Paulo: Abril Cultural.

_____ (1942). *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig: de Gruyter.

_____ (1990). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

LONGUENESSE, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

PATON, H. J. (1965). *Kant's Methaphysic of Experience*. New York: George Allen & Unwin LTD, The Humanities Press, (4th impression).



Schopenhauer e as quatro nobres verdades do budismo

Deyve Redyson*

* Doutor – Universidade Federal da Paraíba.

Mesa de Trabalho Filosofia do Oriente

Resumo

Este trabalho tem como principal prerrogativa demonstrar, inicialmente, a forma com a qual o filósofo alemão Arthur Schopenhauer se aproximou do budismo e se tornou, em sua época, um dos pensadores ocidentais que mais compreendeu a doutrina búdica. Dentro do pensamento de Schopenhauer sempre houve espaço para o oriente e suas perspectivas filosóficas. O budismo para nosso autor se tornou uma religião privilegiada, pois, na leitura de Schopenhauer o budismo acabava de reafirmar sua filosofia da vontade. Schopenhauer teve conhecimento das quatro nobres verdades e do nobre caminho óctuplo que representam o início da cosmovisão budistas e até acredita que faz parte de um seleto grupo de *orientalistas* que conseguiram de uma forma ou outra expandir os conceitos fundamentais do budismo.

Palavras-chave: Budismo, Sofrimento, Quatro nobres verdades, filosofia da vontade.

S chopenhauer foi um grande admirador do budismo, isto é inegável. Se ele se permitiu a uma prática, isso é cogitável, mas a experiência que obteve dos ensinamentos de Buda deixaram marcas indeléveis em seu pensamento. Não é somente por conta das várias passagens que há em suas obras sobre o budismo, mas também pelo nível de reflexão que estas citações nos levam. Paul Armand Challeml-Lacour afirmou em um artigo que Schopenhauer era um autêntico “budista contemporâneo na Alemanha” (MEYER,1994, p.126-127)¹, pois desenvolveu

¹ Trata-se do artigo *Un bouddhiste contemporain en Allemagne*. In *Revue des deux mondes*, de março de 1870 e provocou um certo alarde na época sobre um pensador ocidental que se deixava influenciar por uma prática oriental.

algum tipo de comentário a praticamente todas as grandes significações do budismo primitivo, obtendo uma mudança de comportamento e uma evolução em sua escrita. De certa forma o budismo, juntamente com as outras tradições orientais, fizeram muito bem ao nosso filósofo, conhecido como ranzinza e mal-humorado.

Schopenhauer se aproxima das religiões orientais a passos largos, tem por elas uma predileção, em vários momentos de sua obra crítica o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Sobre o hinduísmo (chamado por ele de brahmanismo) e o budismo tece comentários favoráveis e tenta alcançar seu núcleo com certa devoção. Schopenhauer está preocupado com as fontes, com as referências, parecia que em sua íntima relação com as religiões já tinha a preocupação com a origem e conseqüentemente com a língua em que estas religiões teriam sido fundadas. Com poucas referências e poucos materiais a disposição, Schopenhauer teve um verdadeiro *insight* oriental para que não cometesse desvios ou incongruências, como tantos fizeram. Schopenhauer se aproxima do budismo, mantendo um diálogo de proximidade e semelhança entre a sua ética e a sua metafísica. A dor que nasce da miséria inerente a vida está sempre presente no cotidiano que sinaliza para Schopenhauer como a maior de todas as expressões do seu pensar, exemplo disso, teríamos o significado metafísico das *dores do mundo* ao qual se alude Schopenhauer.

No decorrer da obra de Schopenhauer encontramos diversas passagens que nos trazem o budismo como uma religião de predileção do filósofo alemão, em diversas passagens são tratados conceitos e expressões usuais no budismo primitivo e até mesmo no budismo mais moderno. Schopenhauer não conviveu e nem teve diante de si nenhum integrante de alguma tradição budista diretamente, dessa forma como chegou a conhecer o budismo e anunciá-lo como uma religião de excelência e verdade (SCHOPENHAUER, 1999, p. 188). Nas suas obras publicadas não encontraremos esta resposta, pois nelas Schopenhauer já está imbuído do pensar oriental e certo de sua responsabilidade perante sua época para com os estudos sobre o oriente. Encontramos em toda a obra de nosso filósofo mais de duzentas referências ao budismo, somente em sua obra capital existem mais de sessenta. Sua obra máxima, *O Mundo como vontade e como representação* demonstra claramente isto, e evoca um homem que conhece até certo ponto o budismo e suas tradições.

Giuseppe de Lorenzo concorda que Schopenhauer recebeu uma influência direta do budismo e que em seu pensamento há uma profunda semelhança com o pensamento de Buda (LORENZO, 1922, p. 58-62). Já Abelsen insiste que a doutrina do budismo influenciou Schopenhauer na juventude e que grande parte de seu pensamento estava norteado pela doutrina de Buda (ABELSEN, 1933, p. 256). Nānājivako acredita que uma leitura entre Schopenhauer e o budismo pode ser feita através de comparações que pode começar a ser visualizadas desde seu primeiro contato com a Índia e segue-se pelas tradições budistas, incluindo, por exemplo, o *prajna-paramita*, citado pelo filósofo (NANAJIVAKO, 1970, p. 9-15). Enquanto isso, Urs App defende a ideia de que Schopenhauer se aproxima primeiramente do hinduísmo através de seus mitos e conseqüentemente percebe que muito do que pen-

sava já estava escrito nas palavras de Buda, isto o faz reconhecer a grandeza desta religião e a querer melhor entendê-la (APP, p.37-38).

Como anteriormente fora colocado, Schopenhauer retirará sua compreensão do mundo oriental nos dois periódicos elaborados pelos orientalistas da época: *Asiatick Reseaches* e *Asiatik Magazine*. Em sua juventude, Schopenhauer redigiu diversas notas que contém as informações por ele lidas nestes periódicos. No segundo volume de seus Manuscritos Póstumos (*Der Handschriftliche Nachlaß*) estão presentes estas notas que demonstram as primeiras impressões de nosso filósofo sobre o budismo.

A primeira nota que diz respeito ao Buda revela o início da construção do budismo na cabeça de Schopenhauer, isto é, a compreensão de que Buda ainda está dentro das tradições da Índia: “Nós poderemos fixar o tempo de Buda ou a nona grande encarnação de Vishnu” (SCHOPENHAUER, 1967, p.205). O Buda é visto de dentro do hinduísmo como a nona encarnação do deus Vishnu, por isso Schopenhauer faz tal colocação. A segunda anotação é uma referência ao artigo *On the Chronology of the Hindus* (Sobre a Cronologia dos Hindus) onde verificou que a palavra *Fo* seria a grafia chinesa para Buda (SCHOPENHAUER, 1967, p. 205). Na terceira nota após entender que Sankara é um comentador do Vedanta e citar Patanjali, Schopenhauer acredita que o pensamento fundado por Gautama é uma escola filosófica além dos Vedas e que a escola Nyáya precede uma lógica (SCHOPENHAUER, 1967, p. 205). A nota a seguir é sobre a transmigração que a alma persegue como a principal fonte de diferença entre a doutrina de Buda e o Vedanta, essa assemelhação Schopenhauer a define como a existência do *nibana* (nirvana) que proclama a salvação dos que estiveram sem karma (SCHOPENHAUER, 1967, p. 205), isto é, a transmigração das almas no budismo e no vedanta tem assimilações diferentes.

Durante a leitura do artigo *On the religion and Manners of the people of Ceylon* (Sobre a religião e os costumes do povo do Ceilão), nosso filósofo descobre a variedade de escolas que estão ligadas a doutrina de Buda e que cada uma delas se diferencia uma das outras por sutras, representações, imagens e dialetos. Surge aqui também a incisiva atenção de Schopenhauer a filósofos que desempenharam modificações na doutrina e reformulações nas palavras de Buda. Lamenta, aqui Schopenhauer, não estar de posse da doutrina de Buda para poder compará-las e chegar a uma veredito. Também através deste mesmo periódico, Schopenhauer conhece diversas referências a livros sobre o oriente e sobre o budismo para se aprofundar. Aos poucos nosso filósofo começou a reunir todos os livros disponíveis em línguas modernas sobre o budismo para seu estudo, Schopenhauer consegue, dessa forma, montar uma pequena estante de livros orientais que serviriam como referência para suas pretensões com o oriente². Sabe-se, além dos livros que foram

² É sabido que muito pensadores ocidentais compraram e obtiveram livros orientais, como por exemplo, o próprio Hegel os tinha em sua biblioteca particular. O que queremos dizer é que efetivamente Schopenhauer os utilizou e os leu, que conseguiu fabricar em sua mente os conceitos, muitas vezes complexos, do pensamento oriental e do budismo.

citados no primeiro capítulo sobre o hinduísmo, que as obras sobre o budismo que Schopenhauer adquiriu e se utilizou foram especificamente: R. Spence Hardy. *Manual of Buddhism* (Prabodh Chandro Daya. Edição de J. Taylor, Londres, 1812; Jean Baptiste F. Obry. *Du Nirvana Indien, Ou, De L'affranchissement De L'âme Après La Mort, Selon Les Brâhmanes et les Bouddhistes* de Paris. Imprimerie de Duval et Herment, 1856; K. Köppen. *Die Religion des Buddha*. 2 vols. (I, 1857; II, 1859); Vincenzo Sangermano. *The Burmese Empire a Hundred Years Ago* de 1838; Eugene Burnouf. *Introduccion à histoire du Buddhisme* e uma edição do *Dhammapada*, Dhammapadam. Trad. Victor Fausböll de 1855³. Em contraposição, Schopenhauer também conhecia as notas, observações e textos de Kant, Hegel e outros pensadores sobre o budismo e as quatro nobres verdades.

Com esta importante passagem, Schopenhauer nos informa da precariedade de estudos sobre o budismo em sua época na Europa e de quanto foi importante suas poucas e não claras aproximações com esta religião:

“Pois quando em 1818 veio a luz minha obra, as notícias na Europa que poderiam ser encontradas sobre o budismo eram muito escassas, sumariamente incompletas e pobres, limitando-se quase todas a alguns artigos nos primeiros volumes do *Asiatic researches* que se referiam principalmente ao budismo dos birmanos. Somente depois fomos obtendo, pouco a pouco, maior notícia dessa religião, principalmente através dos profundos e ilustrativos tratados do acadêmico de São Petersburgo *J. J. Schmidt* em seus ensaios de sua academia, logo depois através de diversos eruditos ingleses e franceses, de modo que pude oferecer um índice bastante numeroso dos melhores escritos sobre essa crença em minha obra *Sobre a vontade na natureza* no capítulo *sinologia*. Infelizmente *Csoma Körösi*, esse grande húngaro que passou muitos anos no Tibete e sobre tudo nos mosteiros budistas com o fim de estudar a linguagem e os escritos sagrados do budismo, foi arrebatado para a morte justamente quando começava a elaborar o resultado de suas investigações” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 207-208).

Schopenhauer acredita que juntamente com JJ Schmidt e Csoma Korosi é um dos sérios divulgadores do budismo na Europa, cita sua contribuição sobre a sinologia em sua obra *Sobre a vontade na natureza*.

O objetivo do Buda para Schopenhauer seria:

“o objetivo do Buda Shakyamuni, libertar o carço da casca, era limpar a grande doutrina de todas as figuras e divindades, tornando seu conteúdo puro acessível e compreensível até mesmo pelo povo. Nisto foi maravilhosamente bem sucedido, e por isto sua religião é a mais adequada e representada pelo maior número de adeptos na Terra (*Gläubigen vertretene auf Erden*)” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 205).

³ Esta edição que Schopenhauer tinha de Fausböll de 1855 foi a primeira edição do *Dhammapada* em língua ocidental (latim).

Schopenhauer tem o budismo como uma certeza, como uma das maiores religiões que teve notícia: “Que o Budismo em particular, esta religião a mais numerosamente praticada sobre a face da terra, não contém absolutamente teísmo algum, sim, até sente repugnância por ele, eis uma coisa totalmente estabelecida” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 607).

Schopenhauer teve conhecimento *das quatro nobres verdades* através da obra de Burnouf, a elas chamava de verdades fundamentais (*Grundwahrheiten*):

“O budismo... conversão e esperança de salvação deste mundo de sofrimento, essa *sansara*, nasce do conhecimento de quatro verdades fundamentais (*Grundwahrheiten*): 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem – Dhammapadam*. A explicação destas quatro verdades se encontra em Burnouf” (SCHOPENHAUER, 2004, P. 680)

Esta citação se encontra no volume dois de sua grande obra *O Mundo como vontade e como representação* publicada em 1844, é tipicamente o primeiro momento onde Schopenhauer se preocupa em descrever as quatro nobres verdades quando fala de sofrimento e dor, com elas, pensa na forma de justificação de sua grande doutrina. A partir destas realidades apresentadas pelo Buda, analisemos cada uma das nobres verdades e sua consonância com o pensamento de Schopenhauer a luz do budismo.

A nobre verdade acerca do sofrimento (*dukkham ariya-saccam*)

A primeira nobre verdade do budismo é o reconhecimento e a compreensão do sofrimento. Existe uma ampla variedade de sofrimentos e deve, portanto, haver também uma enorme forma de compreendê-los. Compreender o sofrimento consiste em vê-lo como algo necessário para a saída do estado preemptório do mundo dos seres sencientes e a possibilidade no mergulho da iluminação.

O budismo entende a grande ênfase que o sofrimento gera em nossa vida e liga-se ao apelo á libertação deste estágio. Segundo Buda:

“O nascimento é doloroso; a velhice é dolorosa; a morte é dolorosa; a tristeza, a lamentação, a dor, o desgosto e o desespero são dolorosos também; a associação com o desagradável é dolorosa... os cinco agregados da personalidade do apego são insatisfatórios e dolorosos” (DIGHA NIKAYA apud COHEN, p. 170).

Para o budismo o sofrimento (*dukkha*) é sofrimento mental e físico, ele refere-se a natureza insatisfatória e à insegurança geral de todos os fenômenos condicionados. Schopenhauer irá observar que no budismo o conceito de sofrer e de dor é relativo aos acontecimentos da vida de cada um, é inerente a toda paixão pelo mundo e sua eternização pelos sentidos.

A verdade do sofrimento: (*Dukkha*). Este termo mais do que sofrimento em si, refere-se à natureza da existência percebida e experimentada como *dukkha*. As palavras sofrimento e dor não terminam numa ação objetiva, são apenas os atributos subjetivos da existência imperfeita. Lembremo-nos que Buda afastou-se das dores humanas, procurando o ascetismo refugiando-se nas montanhas. No entanto, concluiu que isso era um equívoco, que seria fundamental compreendermos o que é e como surgem os diversos tipos de sofrimento, pois somente assim seria possível sua superação. Afastar a ideia do sofrimento é sofrer mais. Entender o sofrimento é o caminho para sofrer menos.

Aqui há três tipos de sofrimento, um *Dukkha* como dor em nível físico e mental, chamado de sofrimento comum, um outro que adentra o psicológico humano e por fim um outro que manifesta-se nos agregados que compõem o “eu”. O primeiro aspecto é aquilo que poderíamos chamar de *sofrimento* do nascimento até a morte, o sofrimento de ser vivo. O segundo aspecto é derivado da realidade da impermanência das coisas, por percebemos que nada é eterno, que tudo é na verdade um grande estado de mudança, aqui teríamos a angústia, o desespero e a insatisfação com a vida. Já o terceiro aspecto vincula-se totalmente ao pensamento, resultante de compreensões erradas derivadas de equívocos cognitivos e de ilusões mais profundas:

“O Buda ensina que todas as coisas existentes, físicas e mentais, são marcadas por três características; (i) impermanência (*anicca*); (ii) sofrimento ou insatisfatoriedade (*dukkha*); (iii) insubstancialidade ou ‘não-eu’, ‘não-é-eu’ (ausência de uma essência permanente e imutável) (*anattā*). O objetivo final do ensinamento do Buda é a eliminação do sofrimento/insatisfatoriedade (e a cessação) dos renascimentos por meio do atingimento do Nirvana” (COHEN, 2008, p. 169).

Buda aplica o método da medicina indiana, pois primeiro identifica a doença, depois descobre a sua causa, para em seguida os mecanismos de sua superação e finalmente apresenta os meios suscetíveis de suprimi-la.

Para Schopenhauer *toda vida é sofrimento* (*alles Leben Leiden ist*), sua filosofia se sustenta dentro da tese de que este mundo, dotado de forças negativas, é um mundo do sofrimento. No capítulo XII dos *Parerga e Paralipomena* intitulado *Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*, Schopenhauer revela uma filosofia do pessimismo que com bastante clareza nos põe em sintonia com o mundo do pensamento e com determinados pontos da filosofia budista.

“Se o sentido mais próximo e imediato de nossa vida não é o sofrimento, nossa existência é o maior contracenso do mundo. Pois constitui um absurdo supor que a dor infinita, originária da necessidade essencial da vida, de que o mundo é pleno, é sem sentido e puramente acidental. Nossa receptividade para a dor é quase infinita, aquela para o prazer possui limites estreitos. Embora toda infelicidade individual apareça como exceção, a infelicidade em geral constitui a regra (SCHOPENHAUER, 2009, p. 216).

Schopenhauer continua nos *Parerga e Paralipomena*.

“O consolo mais eficaz em toda a infelicidade, em todo sofrimento, é observar os outros, que são ainda mais infelizes do que nós: isto é possível a cada um. Mas o que resulta disto em relação ao todo? Parecemos carneiros a brincar sobre a relva, enquanto o açougueiro já está a escolher um e outro com os olhos, pois em nossos bons tempos não sabemos que infelicidade justamente agora o destino nos prepara, loucura, morte, etc” (SCHOPENHAUER, 2009, P. 310).

Por isso: “Também contribui para o tormento de nossa existência e não pouco, o impelir do tempo, impedindo-nos de tomar fôlego, perseguindo todos qual alçoz de açoite. Somente não o fez com aquele que se entregou ao tédio” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 123).

O pessimismo schopenhaueriano tem duas teses: 1) para cada indivíduo teria sido melhor não existir; 2) o mundo como um todo é o pior dos mundos possíveis. Estas duas teses estão expostas nos suplementos ao IV livro de *O Mundo Como Vontade e como Representação*. Vamos a elas:

“A mera existência do mal no mundo o torna algo cuja inexistência é preferível à existência, devemos desejar não somente que não tivéssemos nascido, mas que este mundo no qual devemos sofrer nunca tivesse vindo a existência. Levando-se em conta todos os dados, nossa condição é algo que seria melhor que não existisse” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 747).

E em seguida “Considere possível como significado aquilo que pode de fato existir e perdurar. Então, como este mundo está organizado tal como teve de ser para poder continuar, com grande dificuldade a existir, isto é, absolutamente impossível. Logo, este é o pior dos mundos possíveis” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 575). Esta máxima é na verdade uma contrariedade ao pensamento *otimista* de Leibniz. Leibniz acreditava que Deus poderia ter criado qualquer tipo de mundo que escolhesse, desde é claro que fosse um mundo possível, como ser perfeito que Deus é, escolheu criar um mundo possível, pois segundo ele este é o melhor dos mundos possíveis.

O conceito de querer-viver de Schopenhauer parece se enquadrar numa *ontologia negativa* dos seres. Seria o caso de se pensar a partir dessas indicações uma contraposição entre metafísica da vontade e a finitude humana que se encontraria na verdade. Se o mundo é o espelho da vontade, se sua existência só exprime o que a vontade quer, o sofrimento que nele se apresenta provém tão só da vontade. Para saber o que valem moralmente os homens, basta considerar seu destino de dor e sofrimento, ou seja,

“Naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento. Cada decurso de vida é, via de regra, uma série continua de pequenos e grandes acidentes, ocultados tanto quanto possível pela pes-

soa, porque sabe que os outros raramente sentiram simpatia ou compaixão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 236).

Para Schopenhauer quem afirma a supressão da vontade afirma também a supressão e o aniquilamento do mundo, que é espelho, a manifestação da vontade. Schopenhauer continua: “A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 239). É a indivisibilidade da vontade que torna possível, para Schopenhauer a harmonia da natureza. Se a vontade se manifesta como natureza por meio de diferentes graus de objetivação, as ideias, essa vontade, como coisa em si, é uma irresistível vontade e, portanto alheia a qualquer multiplicidade.

Dessa forma a primeira nobre verdade do budismo exerceu demasiada influência no pensar schopenhaueriano. A compreensão do sofrimento no budismo representa entender sua esfericidade para que a própria vida se prolongue na iluminação. Em Schopenhauer a compreensão do sofrimento acaba ganhando a mesma entonação, pois para o filósofo viver é sofrer e este sofrer tem que ser compreendido, pois o suicídio não é a resposta para o fim do sofrimento, então:

“À vontade de vida a vida é certa: a forma da vida é o presente sem fim, é indiferente como os indivíduos, fenômenos da idéia, parecidos como sonhos fugidos, nascem e perecem no tempo. Portanto, o suicídio já se nos apresenta como um ato inútil e, por conseguinte tolo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 365)

Pensar que o sofrimento nasce com o nascimento do homem e finda-se com a morte é explicitamente contrário a perspectiva budista que se consome na procura de extinção do que faz e gera o sofrimento para alcançar a iluminação. Nos diz Schopenhauer:

“As dores do nascimento e o amargor da morte são duas condições constantes, sob as quais a vontade de vida se mantém na sua objetivação, ou seja, nosso ser em si, imune ao curso do tempo e ao morrer das gerações, existe num presente perpétuo e goza do fruto da afirmação da vontade de vida” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 88).

Para Schopenhauer, o budismo tem com finalidade conhecer a felicidade.

A nobre verdade acerca da origem do sofrimento (*dukkha-samudayam ariya-saccam*)

Mas como perceber essa realidade que se encontra atrás das aparências, que existe fora do espaço e do tempo? Segundo Schopenhauer, é através do corpo que se tem acesso a essa realidade mais íntima. É através do corpo que o homem tem a consciência interna de que ele é vontade, um em-si. Agora, não do corpo visto de

fora, no espaço e no tempo, não como objetivação da vontade, como representação, mas enquanto imediato experimentado em nossa vida afetiva. É na alternância entre dores e prazeres, faltas e satisfações, desejos e decepções que surge a vontade como essência e princípio do mundo, como querer sem dono, transindividual, cego e sem razão, em sua tenebrosa e abismal perpetuação.

Essa vontade é força que age na natureza e desejo que move o homem. Mas antes de se objetivar em diversos fenômenos, de se exprimir na multiplicidade dos indivíduos, a vontade se objetiva em formas eternas, imutáveis, que não estão nem no espaço nem no tempo. Schopenhauer chama essas formas de pensar de ideias platônicas. Elas são os modelos ou os arquétipos das coisas particulares, as primeiras objetivações do querer na natureza, realidades intermediárias entre a vontade una e a multiplicidade das individualidades:

“A idéia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A idéia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno conhecidas sobre o princípio da razão, ou antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242).

A segunda nobre verdade do budismo é a verdade que origina o *Dukkha* e que envolve o *Tanha* (desejo). Como relatado no primeiro sermão do Buda, o desejo (*Tanha*) e a ambição entusiasmada que o acompanha contribuem de maneira casual com o renascimento e a progressiva participação no ciclo do *Samsara*. Segundo Buda, esta forma de manifestação do eu no homem pode acontecer de três formas: a primeira, por meio da experiência contínua dos prazeres que impulsionam o homem ao desejo de possuir, ao impulso sexual e a satisfação insaciável das coisas; a segunda, esse desejo latente produz uma vontade e uma necessidade de existência em que buscamos preservar nosso *eu* tentando ser uma coisa fixa ou imaginando nosso *eu* como a própria coisa fixa na ideia; a terceira forma é a partir da experiência das coisas que podem fazer surgir a sede de remover e superar os obstáculos de nossa satisfação, incluindo o *eu* necessário. Na crença de que as coisas do mundo são perfeitas me lanço no desejo de querer. O apego, a satisfação das coisas e o nutri-se daquilo que é prazeroso transformam o ser senciente em matéria que existe, que deseja, que quer e que atribui a si mesmo a própria vontade. Segundo a doutrina do Buda tudo isso é provocado pelo *Tanha*.

Na realidade, o que Buda prega, é que este corpo de desilusão nada mais é do que o produto da própria mente, que existe a possibilidade de superação dos desejos, através da intuição de liberdade que o homem senciente tem para a contemplação. É de se notar, contudo, que é desta mesma mente que emerge o mundo da iluminação.

A origem do sofrimento está no desejo. Para Schopenhauer existir já significa sofrer necessariamente o desespero e a angústia, ligados uma a outra pela realida-

de e pela possibilidade de culpa. O pessimismo schopenhaueriano é fundamentado na vontade e no querer. O querer algo implica na decisão de realizar algo, de trabalhar em prol desse algo.

“Eu posso querer, e quando eu quiser um ato qualquer, os membros do meu corpo capazes de movimento efetuá-lo-ão no mesmo instante, com a máxima presteza e precisão. Em poucas palavras, quer isso dizer: - ‘Eu posso fazer o que quero” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 170).

Querer fazer o que quer é simplesmente liberdade, mas existe o conceito de liberdade, ou é apenas uma palavra a qual nos fixamos como livres? Livres ao ponto de obedecer o instinto do morrer? O mundo é arbitrário, é condicionamento de liberdade.

Na obra *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer também nos leva a compreensão de liberdade entendendo que um conhecimento pautado nas sensações da vontade de querer é um conhecimento que aparece a cada sujeito, sendo em si um conhecimento mutável, é, portanto, um conhecimento instável. Agora, reencarnados no mundo fenomênico, eles disputam entre si a matéria, o espaço e o tempo. O mundo vegetal serve de alimento para o mundo animal, este se transforma em alimento para um outro animal, e, assim, a vontade de vida não cessa de se devorar a si mesma. Da mesma forma pode se compreender a liberdade.

O §70 de *O Mundo como vontade e como representação* é inteiramente dedicado ao conceito de *Liberum Arbitrium* onde Schopenhauer representa este conceito com o conceito da negação da vontade.

“Talvez se considere toda recém-concluída exposição sobre o que denominei negação da vontade inconsciente com a anterior discussão sobre a necessidade que concerne à motivação ou a qualquer outra figura do princípio da razão: em consequência do que os motivos... não passam de causas ocasionais em que o caráter desdobra a sua essência e a manifesta com a necessidade de uma lei natural. Eis por que neguei de forma peremptória a liberdade como *liberum arbitrium indifferentiae*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 508).

Logicamente, Schopenhauer retira o termo livre-arbítrio do imaginário ocidental cristão e faz um redimensionamento do termo, criando neologismos até com a noção de nirvana. Schopenhauer cria neologismos clássicos, onde diversos termos parecem ter fundos teológicos. Esta será para nós uma das possíveis análises enquanto linguagem, da expressão *Liberum Arbitrium Indifferentiae*, em *O Mundo como vontade e como representação*. Na obra *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer nos trás um sinal da noção de indiferença: ‘O testemunho da consciência não se refere à vontade senão à *parte post*; a questão do livre arbítrio, pelo contrário, a *parte ante*. Ora, esta declaração da consciência:

“Eu posso fazer aquilo que quero’, não encerra nem decide nada acerca do livre arbítrio, dado que isso consistiria em cada volição individual, em todo caso particular, dado de forma completa o caráter do sujeito, não viesse determinada de modo necessário pelas circunstâncias exteriores no meio das quais se encontra o homem de que se trata, mas pudesse inclinar-se finalmente para um lado ou para outro. Sobre esse ponto, convenhamos, a consciência é completamente muda, porque o problema está colocado fora do seu domínio, ao passo que esse assenta na relação de causalidade que existe entre o homem e o mundo exterior” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 171).

Será então que a vontade em si mesma é livre? A ideia de liberdade entendida como concebida a partir da *potência de agir* nos trás outro paradigma que na linguagem schopenhaueriana é a *potência de querer*. Schopenhauer admitia que o indivíduo possuía uma força devastadora desejosa de liberdade, mas também que elas lidavam com limites operacionáveis que lhe faziam oposição. A liberdade pode existir em tese, como a liberdade de pensar, mas jamais como um fato do sujeito. Tornando todos dentro de um mesmo processo.

“Esse conhecimento imediato da própria vontade é também aquele do qual surge na consciência humana o conceito de liberdade, pois certamente a vontade, como criadora do mundo, coisa-em-si, é a liberdade do princípio da razão e, dessa forma, toda necessidade, logo, perfeitamente independente, livre, sim, onipotente... Contudo, na consciência comum não clareada pela filosofia, a vontade é de imediato confundida com seu fenômeno, e aquilo que pertence exclusivamente à vontade é atribuído a este. Daí nasce a ilusão da liberdade incondicionada do indivíduo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 627).

Tendo em vista estas proposições do querer-liberdade, observamos o ponto de partida de que Schopenhauer tratou o problema, deslocando o foco da fundamentação da ideia de liberdade no sujeito, no indivíduo, para um salto em direção à natureza, ao mundo, por isso Schopenhauer é avesso a ideia de liberdade, pois o homem é frágil e demonstra uma determinada fragilidade da percepção do sujeito.

As ideias de Schopenhauer sobre a vontade e a liberdade entram em seu sistema como uma espécie de início para desembocar em seu pessimismo. Schopenhauer sustenta que a dor é positiva e que a felicidade é negativa. A dor é o que de mais urgente sentimos; ela urge violentamente e logo é percebida pelos sentidos, intelecto, mente e corpo. Provavelmente sentimos a dor em tamanha dimensão, porque quando ela surge rompe necessariamente com algum momento linear.

Para saber o que valem moralmente os homens, basta considerar seu destino de dor e sofrimento, ou seja, “Naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento. Cada decurso de vida é, via de regra, uma série continua de pequenos e grandes acidentes, ocultados tanto quanto possível pela pessoa, porque sabe que os outros raramente sentiram simpatia ou compaixão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 417). Quem afirma a supressão da vontade é o

próprio ser humano que é lançado neste mundo sem esperanças. A partir daí Schopenhauer afirma também a supressão e o aniquilamento do mundo, que é espelho, a manifestação da vontade.

Por fim, Schopenhauer acredita que a resposta a sua interrogação de que “Eu posso querer o que quero livremente?” será a partir da impossibilidade mesma da questão, pois agradar a vontade e calcular seu pré-juízo é a função do intelecto, logo o indivíduo age enganado pelo seu próprio eu, por um véu de *Māyā* que constrói para si mesmo, sendo que sem conhecimento não há liberdade, há somente escravidão. O indivíduo não pode querer o que ele quer, porque esta ação já nasceria condicionada, anulando assim, a liberdade que dela poderia sobreviver.

Schopenhauer também será tomado pela discussão da vontade e do desejo. A essência sobre o que ele quer dizer está prefigurado. *Sobre a Liberdade da Vontade* é na verdade uma crítica ao sentido de liberdade que era pensado em todas as doutrinas filosóficas desde Santo Agostinho a Immanuel Kant. Schopenhauer inicia o tratado interrogando o que se entende por liberdade, chegando a, inicialmente, um resposta enigmática de que o conceito de liberdade é negativo.

“Considerando exatamente, o conceito de liberdade é negativo. Com isso não fazemos mais do que formular a ausência de qualquer impedimento e de qualquer obstáculo, dado que o obstáculo, sendo manifestação da força, deve indicar uma noção positiva” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 173).

Schopenhauer acredita que o indivíduo não possui uma escolha livre e fácil, do contrário, ele não dirige seu próprio destino o que afirma potencialmente sua escravidão no desejo e na vontade. Como um sujeito moribundo o homem vaga dirigido pelos seus impulsos inconscientes fruto apenas de seus desejos. Este indivíduo só se dará conta ou desperta quando tropeça numa pedra, que é o que Schopenhauer chamará de obstáculo “este sim positivo” trazendo-lhe a tona um paradigma “tempo-espaco-causalidade”. Por isso, também, Schopenhauer recusa a ideia de um deus como dirigente de nosso destino. Para ele, seria um verdadeiro sarcasmo deixar o sujeito a mercê das vicissitudes desde mundo repleto de dores, as chamadas *dores do mundo*.

Então o que seria a liberdade para Schopenhauer? Como um indivíduo que é escravo de sua vontade pode ser livre para si e para o mundo? A crítica de Schopenhauer a ideia de liberdade seria a de que o senso comum dos homens estaria despreparado para atingir uma correta conceituação de liberdade, entendendo ou atingindo somente o que ele denominaria de liberdade física, deixando para trás outras duas concepções: a intelectual e a moral. Somente a filosofia se aproximaria do que chamaria de liberdade intelectual e liberdade moral. Assim Schopenhauer define os três tipos de liberdade: A liberdade física: “A liberdade física, que consiste na ausência de qualquer obstáculo de natureza material. Nessa acepção física da liberdade, diz-se, como vemos, que os homens e os animais são livres quando

nem grilhões, nem laços, nem enfermidades e nenhum outro obstáculo físico ou material, constanja as suas atividades ou impeça as suas ações obedecendo estas sim, exclusivamente à própria vontade”. A liberdade intelectual: “A liberdade intelectual – Aquela que Aristóteles entende significar com as palavras: o voluntário e os involuntários reflexos – são considerados aqui somente para apresentar a lista das subdivisões da ideia de liberdade, atribuindo-lhe o segundo lugar, porque essa, dada a natureza, está mais próxima da liberdade física do que a liberdade moral”. A liberdade moral: “A liberdade moral – Que constitui, exprimindo-nos com propriedade, o livre-arbítrio. O conceito empírico de liberdade autoriza-nos a dizer: - Eu sou livre, desde que posso fazer aquilo que quero; mas estas palavras “o que quero” pressupõe já a existência da liberdade moral. Ora, é precisamente a liberdade de querer que agora está em questão, devendo pois, o problema apresentar-se da seguinte forma: - “E podes também querer o que queres?” – o que faria presumir que todo ato de volição dependesse de um ato de volição precedente”.

Para Schopenhauer, a ideia de liberdade, somente terá sentido como a ideia “negativa” da liberdade, assim podemos associar esta terminologia de “conceito negativo de liberdade” a terminologia de “ética negativa”, pois, para Schopenhauer não existe liberdade, portanto a ideia de liberdade para ele já possui uma gênese anterior, imersa no conceito de somente *querer ser livre* ou mesmo de ter vontade de liberdade.

Assim, Schopenhauer verifica o ego do ser humano ao afirmar *eu tenho vontade*, todos poderão afirmar isso. Em Schopenhauer, isso sempre será um fato de autêntica e singular representação da ideia particular da liberdade, isto é, uma ideia apenas para um sujeito. Schopenhauer irá afirmar que tudo que existe no mundo, existe apenas para o sujeito, que é o objeto deste. O sujeito então não conhece a realidade, o sujeito não possui a liberdade de vagar no tempo e no espaço, nem um objeto nem uma substância, quem vaga é o homem, e este desprovido da ideia de liberdade.

A nobre verdade acerca da cessação do sofrimento (*dukkha-nirodham ariya-saccam*)

A terceira nobre verdade do budismo é a cessação do *dukkha*. Para cessar o sofrimento temos que impedir sua causa, o *tanha*. Dessa forma Buda diz que a cessação do sofrimento depende do impedimento total do mesmo desejo que o causa e que o condiciona. Interrompa o *tanha* para impedir o *dukkha*. Nas práticas do Buda fica claro que sua forma de pensar é diferente da forma de pensar dos ascetas de sua época. (Schopenhauer ao ter seu primeiro contato com o budismo verifica isso através das quatro nobres verdades). Aceitar a percepção do estado natural das coisas. Percebemos também que esta atitude no budismo está relacionada ao paradigma da ética, que nos diz o que deve ou não ser feito. Evitar o sofrimento significaria afastar-se do desejo que transparece o erro e as paixões doentias. Transformar este desejo em viabilidade de não possuí-los.

Segundo o *Dhammapada* o homem deve apressar-se em fazer o bem: Porque a mente do que é lerdo em fazer o meritório compraz-se no mal” (DHAMMAPADA, 2005, p. 75). A compaixão no budismo parte da essência do homem humano que está inserido no mundo. Uma vez neste mundo, o homem está suscetível ao erro, ao egoísmo e a fatalidades. O que fazer? Ter consciência do que se é e do porque se está fazendo mal a si mesmo e aos outros. No budismo, a intimidade com o ser humano é profunda, pois será este ser humano que se ligará a essência búdica dos renascimentos. Ao efetuar um ato maldoso, o budismo acredita que este ser passa por um processo psicológico da efetivação da ação, esta ação não pode ser esquecida ou apagada: “Não se conhece nenhum lugar nesta terra onde, permanecendo, possa um homem escapar (das consequências) da sua má ação... Não se conhece lugar nenhum nesta terra onde, permanecendo, não seja o homem pela morte subjulgado” (DHAMMAPADA, 2005, p. 79). Este estágio psicológico é norteado pelo sentido que o homem tem de certo e errado, pois segundo a doutrina de Buda quando agrido estou eu mesmo me agredindo, quando executo uma má ação, atraio o mal para mim mesmo. Ainda no *Dhammapada* há a preocupação com este estágio psicológico: “Assim como a impureza surgida do ferro, tão cedo tenha sido produzida, o corrói, assim mesmo as más ações conduzem o transgressor ao estado de infortúnio” (DHAMMAPADA, 2005, p. 135).

A compaixão no budismo está ligada a percepção de quem pratica o budismo, de quem percebe a dor e o sofrimento do outro por ter efetivado uma ação má. O praticante do budismo não deve fazer mal ao outro e nem força-lo a fazê-lo, deve, em primeira instância, auxiliá-lo, se percebe que este passa por momentos de perturbação psicológica para fazer o mal ao outro, a compaixão está na intimidade do eu com o eu mesmo, do eu com o ser do outro e do eu com o eu eterno de Buda, pois o dever da moral budista é aliviar o sofrimento do outro.

Combater a ignorância em si e ao redor de si. – Ser vigilante na procura da verdade, com receio de chegar à aceitação passiva da dúvida e à indiferença ou de cair no erro que afasta da Senda que conduz à paz” (DAVID-NEEL, 2005, p. 90-91).

Podemos perceber que muitos destes preceitos são universais em todas as religiões, a moral budista parte do pressuposto prescritivo onde a crença dogmática é também a convenção da comunidade. A compaixão está entre uma noção de causa e efeito dentro desta cosmologia, a efetivação de uma vida sem maldades é a clareza para cessar o sofrimento, ainda nos esclarece David-Neel:

“Não há efeito sem causa. Toda manifestação no âmbito físico ou mental procede de ações anteriores e é, em si mesma, a origem de manifestações posteriores. Todas as formações da matéria tangível ou da inteligência são somente os elos de uma corrente sem fim tanto no passado como no futuro, continuado, até o infinito, a série das causas e dos efeitos que se produzem perpetuamente” (DAVID-NEEL, 2005, p.137).

A ética se apresenta como uma noção causal dentro do budismo primitivo, por isso a lei da causa da moralidade e da ética permeia o pensamento de Schopenhauer. A ética e a moralidade na obra de Schopenhauer estão normatizadas pela crítica que fará ao pensamento de Immanuel Kant. Schopenhauer entende que o tema da moral kantiana é o principal motivo especulativo de sua obra *Sobre o Fundamento da Moral* de 1840, que fora terminada para participar de um concurso promovido pela Real Sociedade Dinamarquesa de Ciências em Copenhague, e pretende compreender o que consiste, de fato, a filosofia moral. O tema do concurso foi elaborado em comemoração à publicação das obras completas de Kant e circundava a seguinte questão: “a fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscadas numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?”, o ensaio não foi premiado, apesar de ter sido o único concorrente. Os motivos da não aceitação por parte dos dinamarqueses referem-se à forma com que Schopenhauer escreveu, isto é, foi censurado pela maneira deselegante que tratava determinadas celebridades do meio filosófico como Kant, Fichte e Hegel.

Esta recusa foi responsável por um prefácio impiedoso que Schopenhauer principalmente escreve para seus dois textos concorrentes a prêmio em *Os Dois problemas fundamentais da ética*, onde violentamente devolve a ofensa recebida, opondo o juízo esclarecido dos noruegueses à estupidez dos dinamarqueses. Neste prefácio, Schopenhauer nos pergunta por que não se deve interrogar os filósofos, serão eles os *summi philosophi* que não se podem insultar? A obra é verdadeiramente uma crítica completa à ética kantiana e uma explicação metafísica do fenômeno da moral. Dessa forma, ele nos demonstra o que consiste a ética e quais são suas fundações. A obra foi, por muito tempo, acusada de sair da lógica do edifício filosófico de Schopenhauer pelo mesmo motivo que ocorreu com o outro tratado sobre a liberdade. Mas aqui se evidencia um grande equívoco, já que, no contexto da obra, Schopenhauer não abandona a procura pelo princípio da razão suficiente, entretanto dessa vez o faz pelo viés da moral, isto é, uma especulação da modificação da moral kantiana, pois dentro do universo de Kant, os dois problemas, da liberdade e da moralidade, são indissociáveis, pois, se a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Assim seguimos a especulação de Roger:

“Portanto, Schopenhauer tem todas as razões para agrupar suas duas memórias, mesmo que, depois de haver elogiado a doutrina kantiana dos dois caracteres da primeira, ele denuncie na segunda a do imperativo categórico, separando assim liberdade da moralidade e atribuindo como fundamento desta não a razão, mas a compaixão” (ROGER apud SCHOPENHAUER, 2001, p. LIII).

Schopenhauer estipulará o termo da compaixão (*Mitleids*) como o fundamento da moral. Dessa forma nosso filósofo envolve não apenas a perspectiva eudemonista, mas também a forma de egoísmo racional, implicando, assim, mais uma tentativa de fundar a moral a partir da teologia. Schopenhauer entende que a

ética kantiana é a que terá mais vantagem sobre todas as outras de sua era, mesmo que efetivamente não consiga salvar verdadeiramente a ética do egoísmo da perspectiva teológica.

Para Schopenhauer, o prazer é um momento fugaz de ausência de dor e de que não existe satisfação durável, tudo é dor, angústia, desespero, tristeza, por isso, para ele, viver é sofrer. “Uma vida feliz é impossível: o máximo que o homem pode atingir é um curso de vida heróico. Este o possui aquele que, de um modo qualquer numa circunstância qualquer, luta por um bem destinado a todos contra dificuldades gigantescas, vencendo por fim, mas pouca ou nenhuma recompensa por seu esforço” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 234) ou então: “Viver feliz, deve-se entender – viver menos infeliz – ou seja, de modo suportável” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 141). Sobre a liberdade, Schopenhauer acredita que para alcançá-la é necessário que o homem ascenda ao nível da conduta ética, a qual representa uma etapa superior no processo de superação das *dores do mundo*, a ética de Schopenhauer não está presa no sentido de *dever*, antes fundamenta-se na contemplação da verdade e no acesso ao bem, liberdade é princípio de moral.

Em Schopenhauer, a moralidade deve ser descritiva e por isso seguir o caminho empírico, pois, ele está vivamente certo ao dizer que a finalidade da ética consiste em: “esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os motivos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isso, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 113). Schopenhauer acredita que os livros de filosofia moral não irão fomentar virtudes em seus leitores, assim como os livros de estética não produzem artistas.

Assim nos esclarece a base de sua ética rumo a compaixão:

“Se, porém, minha ação só deve acontecer *por causa de outro*, então o *seu bem-estar e o meu mal-estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo*, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o *meu bem-estar e o meu mal-estar*. Isto exprime nosso problema mais restritamente, a saber: como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o *fim último* de minha vontade como eu próprio o sou (SCHOPENHAUER, 2001, p.135).

Por isso Schopenhauer apresenta sua especulação: “Isso pressupõe, necessariamente, que eu me compadeça (*Mit-leide*) com o seu mal-estar (*Wehe*), que eu o sinta como se fora apenas meu” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136).

Schopenhauer entende que a representação dos estados de coisas são necessários para a manutenção da vida enquanto vida que vai acabar

“o princípio da razão, ao qual se faz referência aqui, é apenas forma da representação, isto é, a ligação regular de uma representação com outra, em vez de ligação com toda a série (finita ou sem fim) das representações como algo que não mais seria representação, portanto não mais podendo ser representado” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 152).

Do mesmo modo, a cisão entre o intelecto e a vontade e a sua supremacia dessa sobre aquele manifesta a recusa de uma inteligência absoluta. O “impensado” é agora categoria da desvinculação do real enquanto verdade. Ao mesmo tempo, o querer-viver expande-se como potência ilimitada em proporção à força inesgotável da vida. “Podem mudar a direção da vontade, mas não podem mudar a própria vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 469). A partir daí surge o viver é sofrer, a afirmação do querer-viver e a negação do querer-viver (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400).

Assim, Schopenhauer fundamenta no desenvolvimento dos parágrafos 17 e 18 o que concerne a compaixão e que dela provém a justiça, isto é, será através da ação da compaixão que se alcançará um ideal de justiça, as duas vontades cardeais. A justiça seria o conteúdo ético total do velho testamento, enquanto que a caridade seria um *segundo grau* do processo da compaixão. Dessa forma, a compaixão, como participação no sofrimento do outro, é a base de toda justiça e do amor ao próximo, pois ela faz com que a diferença entre os indivíduos deixe de ser absoluta. Também podemos afirmar: assim que a *compaixão* se faça sentir, o bem e mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau.

A nobre verdade acerca da via que leva à cessação do sofrimento (*dukkha-nirodha-gāmini-patipadā ariya-saccam*)

Laumakis sistematiza da seguinte forma as três primeiras nobres verdades:

“Como vimos, as três primeiras Nobres Verdades basicamente falam das afirmações metafísicas e epistemológicas relacionadas à compreensão do *nibbana*. A primeira nobre verdade preocupa-se com a maneira com que as coisas agem em nosso “eu” e no mundo, além de como elas devem ser vistas. A segunda nobre verdade ocupa-se da causa da primeira verdade. A terceira nobre verdade especifica que a causa pode sim ser eliminada. A quarta nobre verdade, então, oferece o aconselhamento moral prático necessário para eliminar o *tanha* e o *dukkha* e alcançar seu objetivo final, o *nibbana*” (LAUMAKIS, 2010, p.78).

Por *Nirvana* entendemos o que Cohen sintetiza:

“Literalmente a palavra tanto pode significar ‘ser extinguido’ (extinção), ‘cessar por sopro’, quanto ‘resfriar por sopro’. O nirvana constitui a mais elevada e última meta de toda as aspirações budistas, a extinção do ‘fogo’ de, ou o resfriamento da ‘febre’ da avidez, ódio e desilusão (os três principais males no pensamento budista); e com estes também a libertação última e absoluta

de todo renascimento futuro, velhice e morte, de todo sofrimento e miséria” (COHEN, 2004, p. 251).

A quarta nobre verdade é a evidência do caminho, o caminho que leva a iluminação. O verdadeiro modo de ser de todos os fenômenos estão presentes nos sutras ensinados pelo Buda que são concernentes a um único caminho, caminho efetivo, que está fundado na geração do discernimento das coisas e de suas realidades. O Buda ensina que a contemplação da verdade e a condição de alcançar o estágio central do *Dharma* é chegar a *Bodichita*⁴, isto é, a mente iluminada, o caminho do Bodhisatva⁵.

O *Nirvãna* é a transcendência da própria realidade, segundo Conze, os sentidos do *Nirvana* estão profundamente inseridos nos textos canônicos do budismo e sustenta a expressão de todas as palavras do Buda. Dessa forma, Conze, também seguido por Cohen, encontra como sinônimo de *Nirvana* a palavra *extinção*, e, segundo sua opinião, esta interpretação não deixa de ser etimologicamente exata, na medida em que a palavra sânscrita *Nirvãna* significa propriamente “extinção”.

“Não é raro na verdade que, nos textos canônicos pertencendo aos Corpos dos Sermões, o *Sutra Pitaka*, a Extinção seja chamada imortal, *Amrta*, em páli, *Amatta*, literalmente, não-morte, sem-morte. Isto se explica facilmente, visto que colocando um termo aos nascimentos, ela suprime necessariamente as vidas que estariam nas continuidades destes e em consequência as mortes pelas quais se acabariam estas últimas (CONZE, 1959, p. 61).

Sobre o fato, a pesquisadora Maria Theresa Barros, em sua tese sobre *O despertar do budismo ocidental*, diz que, se pensamos ter reencontrado no budismo antigo o sonho da imortalidade, na verdade teremos que nos perguntar, em um certo sentido, se essa maneira de pensar não reflete muito mais uma modalidade de pensar típica de imaginário ocidental, que constitui um obstáculo para poder-se ver a novidade que a posição budista representa. Se Buda se opõe tanto ao eternalismo quanto ao niilismo, talvez o que esteja querendo mostrar é que o importante será encontrar uma maneira de acabar com o sofrimento em vida. Na Índia de sua época libertar-se do sofrimento era sair da roda da vida, do ciclo de renascimento e mortes, do *Sāmsara*. Mas será que tal liberdade, naquela época, implicava, necessariamente, em querer alcançar a imortalidade? Isto parece ser um pouco contraditório em relação ao posicionamento do Buda, tanto no que diz respeito ao eternalismo quanto ao niilismo materialista. Sair do ciclo de renascimentos e mortes,

⁴ Bodichita, termo sânscrito que significa “mente iluminada” composta de Bodhi (iluminação) e chitta (mente), divide-se em dois tipos, *aspirativa* e *engajada*. A *Bodhichita aspirativa* é a que aspira alcançar a iluminação para beneficiar os seres vivos; a *Bodhichita engajada* ocorre depois do monge atingir o estado de Bodhisatva onde este se envolve (engaja) nas práticas de difusão que levam a iluminação.

⁵ Bodhisatva é alguém que gerou a *Bodhichita* espontaneamente, mas que ainda não alcançou o estágio de Buda.

o *Samsāra*, era também não estar mais subjugado a uma divisão social em castas, tal como era organizada a sociedade indiana da época do Buda e, nesse sentido, pode-se vê-lo como um “revolucionário espiritual”, alguém que quer transformar a realidade da existência (BARROS, 2002, p. 129).

O ato de negação da vontade é chamado por Schopenhauer de Nirvana. Schopenhauer, mas uma vez, define o *nirvana* como o nada. No capítulo *Sobre a teoria da negação da vontade de viver* que constitui o capítulo 46 dos suplementos ao *O Mundo...* diz: “Mas os budistas, com total franqueza, definem o tema (morte) de forma puramente negativa, como o *nirvana*, que é a negação deste mundo ou *sansara*. Pois *nirvana* se define como nada” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 665).

Para Schopenhauer, “A vontade, como coisa em si, é absolutamente diferente do seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais penetra para se manifestar” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171). A transformação da objetivação dos fenômenos é a intrínseca formação da realidade que se forma a partir de outra realidade. A vontade é o em-si do mesmo enquanto abstração do real que é o caminho para a verdade objetiva, isto é, a verdade é no fazer-se “ser” da vontade que aspira vida, não se pode pensar que a vontade quer outra coisa que não seja a vida. “Pois o mundo é o autoconhecimento da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 517). Neste re-conhecer o reconhecido se faz *achando-se* perante uma realidade que não existia quando foi perdido. A vontade acontece e neste acontecer cria um desejo que permeia o homem para a necessidade de viver. A representação é consonante com esta vontade. “Resta apenas o mundo como representação; o mundo como vontade desapareceu” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 270).

O ver a vontade partir para uma verdade é a passagem da metafísica da vontade para a metafísica da verdade. Tenho a consciência que a vontade é de viver e de saber que vai-se morrer, portanto, aqui é formulado que: é verdade que a vontade é um querer. Querer para o eterno como verdade obsoleta no universo da representação enquanto algo a ser visto ou tocado, uma tal representação que me dê o diagnóstico de vida que quer ser vivida.

“Assim, em conformidade com a verdadeira essência das coisas, cada um de nós carrega todos os sofrimentos do mundo como seus, sim, tem de considerar todos os sofrimentos possíveis como reais para si enquanto é firme Vontade de vida, isto é, enquanto afirma a vida como toda força” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 451).

A morte é certa, mas aqui Schopenhauer está nos afirmando que a vontade de não morrer também existe, pois o homem quando é sabedor de seu destino renuncia a vida má para poder se redimir a alcançar a felicidade. Nosso filósofo quer dizer que por meio da vontade o homem se satisfaz em uma morte *aparente*, uma morte que ainda não é:

“Pois ele só quer morrer *efetivamente*, e não apenas em *aparência*, e, por conseguinte, não precisa e não exige perduração alguma de sua pessoa. Ele renuncia voluntariamente à existência que conhecemos: o que lhe cabe em vez desta é aos nossos olhos *nada*; porque nossa existência, referida àquela, *nada* é. A crença budista chama isso de *Nirvana*, ou seja, extinção” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 140).

Schopenhauer liga a tese da vontade de vida a visão budista do *nirvana*, que demonstra o ciclo dos renascimentos, será dessa forma que Schopenhauer encerra esse seu texto sobre a morte.

O filósofo de Dantzig ainda escreve uma longa nota a palavra nirvana circunstando o termo segundo Colobrooke, Obry, Spence Hardy e Sangermano, desde sua etimologia para justificar a expressão usada por ele. Schopenhauer nos fala de extinção em co-relação com a língua birmana, por onde Schopenhauer teve, pela primeira vez contato com a expressão nirvana (*nieban*) que significa *total desaparecimento* (SCHOPENHAUER, 1999, p.140).

Discutir a vida e a morte é um tema caro a filosofia. Este mundo da vontade é um mundo filosófico. É como Schopenhauer diz: “O nosso século XIX é um século filosófico, o que não significa que ele tenha filosofia ou a filosofia seja dominante nele, mas antes que está maduro para ela e, exatamente por isso, sente a sua necessidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 94).

Quando somos jovens não nos vemos como velhos, enquanto estamos sadios não nos vemos como doentes. O ignorante no budismo é o que se nutre de todas as perfeições sem efetivamente serem perfeições. Acreditar no mundo e na existência é a primeira das imperfeições que nos constata a impermanência das coisas ao nosso redor. Nada é permanente, tudo passa e ao passar pode nos levar consigo. A doutrina budista prega a extinção da forma ilusória da realidade que nos aparece, esta realidade é fantasiosa, pois nos revela somente os prazeres. Ao acordar dessa nuvem de presságios o homem se vê só sem sua fantasia e desejos. No budismo, o estado da impermanência é o estado da compreensão de que tudo é passageiro e por isso o caminho do meio se efetiva como o verdadeiro caminho para a iluminação. Ao compreender a inconstância da realidade do mundo, o indivíduo compreende que é necessário iniciar o caminho para a cessação de todo o sofrimento através deste caminho óctuplo que Buda indica. Na psicologia budista também podemos verificar que o estado de compreensão da impermanência das coisas nos leva ao sentimento de revolta contra o mundo pois nele nada mais há de sustentável para o homem. No reconhecimento da insubstancialidade do mundo, somos também levados a intransitoriedade dos fenômenos e das realidades. O mundo que nos aparece não é o mundo, é simplesmente o mundo que queremos ver, daí Schopenhauer nos diz que a representação do mundo é a nossa vontade objetivada na realidade.

O nobre caminho óctuplo é a consumação da quarta nobre verdade, dessa forma estão agregados os sentidos da verdade que fala o Buda. Em um diálogo com um asceta afirmou o Buda:

No ensaio *Sobre a Vontade da Natureza*, o fio condutor é, sem dúvida, o finalismo. O organismo como manifestação da vontade e o corpo objetivado mostram uma concordância perfeita entre suas partes e com o mundo que os cerca.

Este foi, segundo Schopenhauer, o erro fundamental da filosofia (tomar o antecedente pelo conseqüente, o efeito pela causa) em que caíram todos os filósofos. Para Schopenhauer o problema da filosofia sempre foi este, desde Sócrates, o de demonstrar uma ordem moral do mundo como fundamento da ordem física e quem realizou isso foi o teísmo. Assim a filosofia relaciona a ordem moral do mundo à vontade e não a representação, pois a força que impulsiona a natureza é a mesma que a vontade que existe entre nós. Teísmo e moral separam-se definitivamente. “E como o que a vontade quer é sempre a vida, a pura manifestação dessa vontade, nas condições convenientes para ser representada, assim é cometer um pleonasma dizer – à vontade de viver – e não vontade, visto que é a mesma coisa” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 174). O ideário de estar no seguimento da vontade é justamente o ponto concomitante de negação da filosofia hegeliana.

Referências

- BUDA. *Textos budistas e Zen-Budistas*. (Org. Ricardo M. Gonçalves). São Paulo. Cultrix. 1967.
- _____. *Ensinos do Buda*. (Org. Nissim Cohen). São Paulo. Devir Livraria. 2008.
- _____. *Dhammapada*. Trad. Nissim Cohen. São Paulo. Palas Athena. 2004.
- APP, Urs. *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*. In *Schopenhauer Jahrbuch*, 79.
- BARROS, Maria Theresa da Costa. *O Despertar do Budismo no Ocidente no século XXI. Contribuição ao debate*. Tese de doutorado. UFRJ, Doutorado em Medicina Social. 2002.
- COHEN, Nissim. *Ensinos do Buda*. Organização, tradução do Páli e Introdução de Nissim Cohen. São Paulo. Devir Livraria. 2008.
- CONZE, Edward (Org.) *Buddhist Scriptures*. Londres. Penguin Books. 1959.
- DAVID-NEEL, Alexandra. *O Budismo de Buda*. São Paulo. Ibrasa. 2005.
- LAUMAKIS, Stephen J. *Uma Introdução à Filosofia Budista*. São Paulo. Madras. 2010.
- MEYER, Urs Walter. *Europäische rezeption indischer philosophie und religion: Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*. P. Lang. 1994.
- REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o Budismo*. João Pessoa. Editora Universitária/Ideia. 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1986. 5 vols.
- _____, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlaß* - Herausgegeben von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main – Waldemar Kramer – 1966-1975 – 5 Bänden.
- _____, Arthur. *O Mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo. Unesp. 2005. Tomo I.

_____, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo. Martins Fontes. 1997.

_____, Arthur. *Metafísica do Amor/Metafísica da Morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

_____, Arthur. *El Mundo como Voluntad y representación*. Trad. Pilar López de Snata Maria. Madrid. Trotta. 2003/2004. 2 vols.

_____, Arthur. *Sobre la Voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Barcelona. Alianza. 1999.

_____, Arthur. *Sobre la Libertad de la Voluntad*. Trad. Ángel Gabilondo. Madrid. Alianza. 2000.

_____, Arthur. *Parerga y Paralipomena I*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid. Trotta. 2006.

_____, Arthur. *Parerga y Paralipomena II*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid. Trotta. 2009.

_____, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Madrid. Alianza. 2011.

O princípio metafísico da Dinâmica na filosofia kantiana da natureza

Ednilson Gomes Matias*

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

Resumo

A filosofia da natureza desenvolvida por Immanuel Kant consiste no sistema dos conceitos e princípios *a priori* necessários para a fundação de uma ciência “genuína” da natureza. Na obra *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant defende que todas as propriedades inerentes à natureza *corpórea* resultam do conflito entre forças originárias de atração e de repulsão. A seguinte pesquisa pretende investigar o “princípio metafísico da Dinâmica”, segundo o qual as forças originárias estabelecem as condições de possibilidade da constituição do conceito de matéria e, conseqüentemente, as bases para a compreensão da filosofia kantiana da natureza.

Palavras-chave: Kant. Natureza. Dinâmica. Forças originárias. Matéria.

Introdução

Immanuel Kant, na obra *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*¹, apresenta a concepção de ciência enquanto doutrina sistemática ordenada segundo princípios. Estes princípios podem ser *a priori* ou derivados da experiência e, portanto, podem fundar uma ciência *genuína* ou uma ciência *não-genuína* da natureza. O sistema destes princípios *a priori* constitui a metafísica da natureza. Esta se divide em uma metafísica geral resultante de princípios transcendentais e em uma metafísica particular composta por princípios metafísicos. Estes últimos são elaborados na obra *Princípios Metafísicos* e estabelecem a base *a priori* para a

¹ Nas referências a esta obra, a numeração de página será de acordo com a edição original alemã de 1786 (ex: KANT, PM, p. 3) e aparecerá em algarismos romanos quando nos referirmos ao Prefácio (ex: KANT, PM, iii).

fundação da ciência *genuína* da natureza a partir da aplicação dos princípios transcendentais da *Crítica da razão pura*² ao conceito de matéria. A constituição deste conceito de matéria a partir de forças motrizes fundamentais é tema central do princípio metafísico da Dinâmica. O objetivo deste trabalho consiste em apresentar a constituição do conceito de matéria e, conseqüentemente, da ciência *genuína* da natureza a partir da relação entre o princípio metafísico da Dinâmica e o princípio transcendental das Antecipações da Percepção.

A Teoria Kantiana da ciência da natureza

No Prefácio de *Princípios Metafísicos* Kant define natureza no sentido *material* como totalidade dos objetos dados à experiência possível (fenômenos), ou seja, das coisas que podem ser dadas enquanto objetos dos sentidos. Os objetos dos sentidos são de duas espécies, a saber, *externos* e *interno* e, conseqüentemente, a natureza no sentido *material* se divide em *corpórea*, constituída pelo conjunto dos objetos dos sentidos *externos* (matéria), e *pensante*, formada pelo objeto do sentido *interno* (alma). Disto resultam duas teorias da natureza no sentido *material*: a doutrina dos corpos (física racional) e a doutrina da alma (psicologia racional) (cf. KANT, CRP, B 874 / PM, iv). Como será explicitado adiante, para que uma teoria da natureza seja considerada *propriamente* ciência, suas leis naturais tem que ser fundadas de acordo com princípios *a priori*.

A *ciência da natureza* pode ser distinguida (cf. KANT, PM, v) entre *genuína* - que trata seu objeto mediante princípios *a priori* - e *não-genuína* - que trata seu objeto conforme meras leis da experiência. No primeiro caso, o *conhecimento* produzido contém certezas apodíticas, ou seja, que comportam “consciência da sua *necessidade*”. No segundo, a observação dos fenômenos produz um mero *saber* que contém somente certezas empíricas e, portanto, apenas *contingentes*. Deste modo, a ciência natural genuína é definida como a totalidade do conhecimento sistemático que constitui “uma concatenação de razões e de conseqüências” (KANT, PM, v) conforme princípios *a priori*.

Para ser legitimamente considerada ciência, uma teoria da natureza deve dispor de leis naturais conhecidas *a priori* e não simplesmente derivadas da experiência. Para isto, tal ciência exige uma parte *pura* que contém os princípios *a priori* da investigação da natureza nos quais a certeza apodítica buscada pela razão possa ser fundada. De acordo com Kant (PM, vii-viii), “a ciência da natureza *propriamente* assim chamada pressupõe uma metafísica da natureza”. Esta contém uma parte *transcendental* e outra *particular* (cf. KANT, PM, viii): a primeira se ocupa “das leis que tornam possível o conceito de uma *natureza em geral*” sem ligação com “qualquer objeto determinado da experiência”; a segunda trata “da *natureza particular* desta ou daquela espécie de coisas” para as quais um conceito empírico é dado. A

² Nas referências a esta obra, a numeração de página será antecedida pelas letras A e/ou B correspondentes, respectivamente, à primeira edição de 1781 e à segunda edição de 1787 (ex: KANT, CRP, A 137, B 176).

parte *transcendental* da metafísica da natureza, também chamada metafísica geral, é resultante da primeira *Crítica* e a parte particular, também chamada metafísica particular da natureza, é desenvolvida na obra *Princípios Metafísicos*.

Princípios transcendentais e princípios metafísicos

Embora a primeira *Crítica* e a obra *Princípios Metafísicos* compartilhem de uma meta teórica comum - estabelecer as determinações necessárias de seus respectivos objetos -, há uma diferença com relação ao método. A primeira *Crítica* utiliza um “método *transcendental*” e a obra *Princípios Metafísicos* se vale do método de “construção metafísica”. O método transcendental estabelece as condições de possibilidade e de validade da experiência e dos objetos da experiência. O método de construção metafísica parte das categorias e dos princípios da primeira *Crítica* para a construção (exibição *a priori*) dos conceitos nas intuições puras de espaço e tempo.

Na primeira *Crítica*, as categorias são consideradas condições de possibilidade da experiência e conduzem às universais e necessárias determinações e leis de todos os “objetos possíveis”. Estas determinações e leis são chamadas *princípios transcendentais* e constituem o conceito de “objeto em geral”. Na obra *Princípios Metafísicos*, por sua vez, das categorias da primeira *Crítica* (e de seus respectivos princípios) são derivadas as necessárias e universais determinações e leis que possibilitam “os objetos dos sentidos externos”. Estas determinações e leis são chamadas *princípios metafísicos* e constituem o conceito de “matéria em geral”.

O método de construção metafísica empregado em *Princípios Metafísicos* possibilita a metafísica particular da natureza corpórea na medida em que fornece a “aplicação” da metafísica geral resultante da primeira *Crítica* ao conceito de matéria. Segundo Kant, a doutrina dos corpos só pode se tornar ciência da natureza mediante uma “matematização” da natureza, ou seja, através da exibição *a priori* dos conceitos. Tal matematização depende do estabelecimento dos “princípios da construção dos conceitos que pertencem à possibilidade da matéria em geral” (KANT, PM, xii). Disto resultam os princípios metafísicos compreendidos como determinações necessárias da matéria enquanto objeto dos sentidos externos. A tarefa da obra *Princípios Metafísicos* consiste em promover, mediante o método de construção metafísica, “uma completa ‘dissecação’ [*Zergliederung*] do conceito de matéria em geral” (KANT, PM, xii) como base da ciência da natureza. A realização desta “dissecação” é possível por meio da construção metafísica, a qual promove a exibição *a priori* (na intuição pura) das determinações da matéria conforme as categorias e os princípios da primeira *Crítica*.

De acordo com Peter Plaass (cf. 1994, p. 272), o ponto de partida para a compreensão da obra *Princípios Metafísicos* consiste na distinção entre a “construção matemática” e a chamada “construção metafísica”. A “construção matemática” de um conceito consiste na produção de uma intuição pura de acordo com um con-

ceito. A “construção metafísica” de um conceito, por sua vez, consiste na produção de conceitos para a representação de um objeto particular de acordo com as leis universais do pensamento.

De acordo com Alfred Miller e Maria Miller (1994, p. 73, tradução nossa), a principal diferença entre as construções matemática e metafísica diz respeito ao “tipo de conceitos construído (exibido na intuição pura) em cada caso”. Em matemática, inicia-se com conceitos pensados “arbitrariamente”, os quais embora sistematicamente ordenados, não são dados *a priori* em um sistema particular (KANT, CRP, A 729, B 757). Por outro lado, na construção metafísica, os princípios transcendentais da CRP pré-determinam a construção (exibição *a priori* na intuição) dos conceitos de PM.

Kant (PM, p. xxiii) afirma que a metafísica particular da natureza corpórea desenvolvida na obra *Princípios Metafísicos* promove uma aplicação dos conceitos e teoremas da metafísica geral resultante da primeira *Crítica*. Esta aplicação se mostra no argumento de Kant (PM, xvi-xx) segundo o qual tudo o que se pode pensar *a priori* a respeito do conceito de matéria em geral deve se submeter às quatro classes de categorias. Neste sentido, há uma relação entre os princípios metafísicos que constituem o conceito de “matéria em geral” e os princípios transcendentais constituintes do conceito de “objeto em geral”. Cada princípio metafísico acrescenta ao conceito de matéria uma nova determinação conforme os *puros* conceitos e princípios transcendentais apresentados na primeira *Crítica*. A Foronomia corresponde às categorias de quantidade e apresenta, segundo os Axiomas da Intuição, o movimento da matéria como puro *quantum* (grandeza extensiva). A Dinâmica diz respeito às categorias de qualidade e sustenta, conforme as Antecipações da Percepção, a constituição do conceito de matéria a partir de forças motrizes originárias opostas. A Mecânica é assegurada pelas categorias de relação e estabelece, de acordo com as Analogias da Experiência, as leis da comunicação do movimento entre os corpos materiais. A Fenomenologia se embasa nas categorias de modalidade e determina, mediante os Postulados do Pensamento Empírico, os modos de representação do movimento da matéria. Para cumprirmos o propósito deste artigo, enfatizaremos o princípio metafísico da Dinâmica.

O princípio metafísico da dinâmica

O princípio metafísico da Dinâmica apresenta uma teoria da matéria a partir da concepção de forças motrizes originárias de atração e de repulsão. Estas forças originárias são concebidas enquanto causa da mudança de movimento e possibilitam a propriedade de enchimento de espaço (cf. KANT, PM, p. 33). Tal propriedade é explicada com base no equilíbrio entre forças atrativas e repulsivas, a partir das variações da densidade da matéria. Estas variações fornecem os graus de enchimento de espaço e, portanto, são consideradas “grandezas intensivas”. O conceito de matéria é definido na Dinâmica como móvel enquanto enche um espaço. Este

enchimento de espaço consiste na propriedade por meio da qual uma coisa exclui outras de seu espaço. Neste sentido, consiste em uma propriedade de resistência da matéria à penetração de outra coisa no interior de seu espaço enchido. Esta propriedade de resistência da matéria, também chamada de impenetrabilidade, garante a mudança (diminuição ou eliminação) do movimento de algo que tenta penetrá-la. Mas a mudança de um movimento só ocorre devido a outro movimento. A causa da mudança de um movimento é a chamada força motriz. Neste sentido, “a matéria enche seu espaço mediante uma força motriz, e não em virtude de sua simples existência” (KANT, PM, p. 33).

De acordo com A. Miller e M. Miller (1994, p. 45, tradução nossa), “na Dinâmica, Kant na verdade argumenta pela existência das forças a fim de explicar o enchimento de espaço por meio dos efeitos destas sobre os movimentos. As forças são determináveis (observáveis) somente enquanto ‘forças motrizes’, i. e., em termos do efeito de aceleração (transmissão de movimento) que elas tem sobre outros corpos”. Conceber a força enquanto causa do movimento de outro corpo implica a consideração de relações causais externas, as quais só serão tematizadas no capítulo da Mecânica, fundado nas categorias de relação e nas Analogias da Experiência. A força é tratada na Dinâmica simplesmente com base no grau (grandeza intensiva) de enchimento de espaço e, portanto, o “real” da matéria é determinado *a priori* de acordo com as categorias de qualidade e as Antecipações da Percepção.

A concepção da matéria a partir das forças na Dinâmica implica a questão da divisibilidade infinita. Não é possível provar a divisibilidade infinita da matéria a partir da divisibilidade matematicamente infinita do espaço. A matéria é constituída pelas forças e estas estão presentes em todas as partes dela, de modo que cada parte repele todas as outras. Visto que cada parte do espaço contém matéria móvel, a divisibilidade da matéria deve ser proporcional ao espaço que ela enche. Neste sentido, a matéria é em potência infinitamente divisível, mesmo sem consistir verdadeiramente em um infinito número de partes.

Para que o enchimento de espaço seja determinado, é necessária a ação de um segundo tipo de força fundamental, a saber, a força de atração. Esta força age em contraposição a força repulsiva, promovendo um equilíbrio que impede a infinita expansão ou compressão da matéria e que permite o enchimento de espaço. A força atrativa age à distância (independentemente do contato) sobre outras matérias imediatamente através do espaço. Neste sentido, a força atrativa se estende a todas as partes do universo sem restrições.

O conceito de matéria é constituído na Dinâmica a partir das categorias de qualidade (realidade, negação e limitação). A força repulsiva corresponde à *realidade* da matéria ao estabelecer sua propriedade essencial de impenetrabilidade. Em oposição, a força atrativa, ao agir de forma contrária à força repulsiva, corresponde à *negação* desta. Por fim, o conflito entre as forças originárias corresponde à *limitação* de uma força pela outra, visto que a constituição da matéria é resultado

da necessária ação de oposição entre as forças originárias. Portanto, a ação isolada de uma destas forças pode promover ao infinito o afastamento ou a aproximação dos pontos em movimento no espaço, mas não determinar um corpo material internamente constituído.

A Dinâmica apresenta uma nova determinação fundamental da matéria, a saber, o enchimento de espaço, como propriedade metafisicamente universal e necessária. Deste modo, a realidade da matéria é estabelecida com base no enchimento de espaço através de forças repulsivas e atrativas, o qual ocorre em diferentes graus de intensidade. De acordo com o princípio transcendental das Antecipações da Percepção (cf. KANT, CRP, B 207), o real em todos os fenômenos tem uma grandeza intensiva. Em paralelo a este argumento, o princípio geral da Dinâmica (cf. KANT, PM, p. 81) sustenta que o real dos fenômenos deve ser considerado força motriz. Neste sentido, as forças motrizes constituem o tema central da filosofia da natureza (cf. KANT, PM, p. 104) na medida em que estabelecem as bases para a constituição do principal conceito da ciência natural, a saber, o de matéria.

Considerações finais

A ciência da natureza, para ser considerada *genúina*, deve ser fundada em uma metafísica da natureza. Esta é composta pelos princípios transcendentais da primeira *Crítica* e pelos princípios metafísicos da obra *Princípios Metafísicos*. O princípio metafísico da Dinâmica apresenta o conceito de matéria a partir de forças motrizes fundamentais. A base *a priori* da Dinâmica é assegurada pelo princípio transcendental das Antecipações da Percepção, segundo o qual o real em todos os fenômenos é objeto da sensação. De acordo com esta perspectiva, a Dinâmica sustenta que todo o *real* dos fenômenos deve ser considerado como força motriz. Neste sentido, a concepção das forças motrizes de atração e de repulsão é a chave para a constituição do conceito de matéria e para a compreensão da filosofia kantiana da natureza.

Referências

- FRIEDMAN, M. (1992) *Kant and the exact sciences*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (2001) Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the First Critique: the Empirical Concept of Matter and the Categories in *Kant and the sciences*, Eric Watkins (ed.), New York: Oxford University Press, pp. 53-69.
- KANT, I. (2010) *Crítica da razão pura*. (ed. A e B) Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. - 7ª ed. - Lisboa-Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2008) *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70.
- _____. (1990) *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70.

MILLER, A. and M. (1994) Translation, Analytic Introduction and Commentary in *Kant's theory of natural Science*, Peter Plaass, Dordrecht: Kluwer Academic.

PLAASS, P. (1994) *Kant's theory of natural Science*. Translation by Alfred E. and Maria G. Miller. Dordrecht: Kluwer Academic.

WARREN, D. (2001) Kant's Dynamics in *Kant and the sciences*, E. Watkins (ed.), New York: Oxford University Press, pp. 93-116.

WATKINS, E. (org.). (2001) *Kant and the sciences*. New York: Oxford University Press.

WESTPHAL, K. (1995) Kant's Dynamic Constructions in *Journal of Philosophical Research*, volume 20, pp. 381-429.]]]



A Fundamentação da Moralidade e a Doutrina do Sumo Bem em Kant

Édison Martinho da Silva Difante*

* UFSM/UPF.

Resumo

Com efeito, é somente a partir da análise conjunta da obra kantiana que é possível mostrar que a doutrina do Sumo Bem pode ser compatível com o restante da filosofia moral. Na *Crítica da razão pura* o Sumo Bem é apresentado a partir da perspectiva de um mundo moral, realizado a partir da ideia de liberdade prática. Na *Crítica da razão prática*, Kant propõe o Sumo Bem enquanto correspondente à totalidade do objeto da razão prática pura, a perfeita correspondência entre felicidade e conduta moral. Na *Crítica da faculdade do juízo*, parece que Kant busca reconciliar e unificar a razão teórica com a razão prática pura, busca a concordância da natureza e a moralidade. Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant trabalha a partir da perspectiva de uma perfeição moral coletiva enquanto comunidade moral e, dessa forma pode ser assegurada a realização do Sumo Bem.

Palavras-chave: Kant; Compatibilidade; Fundamentação; Sumo Bem; Sistema.

Na *Crítica da razão prática*, Kant mostra que o termo Sumo ou *Summum* (*Höchstes*) pode significar, ou a ‘condição originária’, quer dizer, aquela que não está subordinada a nenhuma outra, ou como superlativo de perfeito (perfeitíssimo, sem defeito), como o ‘todo completo’ (integral) [*consummatum*], o que é o ‘mais perfeito’ na determinação da vontade. Quanto a esse último aspecto (perfeitíssimo), supõe-se que não há nada que lhe diminua o valor ou que lhe mostre falta de acabamento.

A doutrina do Sumo Bem, em Kant, é trabalhada levando-se em consideração os dois significados relativos ao termo ‘sumo’. Na “Analítica”, na segunda *Crítica*, fica

provado que a virtude, enquanto merecimento de ser feliz, é “a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade” (CRPr, A 198). Logo, a virtude corresponde à primeira acepção do termo ‘sumo’, e é assim o ‘bem supremo’. O bem total, seria o Sumo Bem, ou a plena satisfação do homem. Na verdade, pois, ele deve abarcar a felicidade e a moralidade juntas.

A virtude, enquanto bem supremo, não é “ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade**” (CRPr, A 198). Seguindo esse raciocínio, é possível compreender-se o outro aspecto do termo *Summum*: o bem consumadamente perfeito (*consummatum*); nem mesmo a adição de qualquer outro elemento poderia torná-lo mais perfeito.

Admitindo que um sujeito seja digno da felicidade (e somente sob esta condição) será possível admitir um bem perfeito. Felicidade e moralidade são (praticamente) incompatíveis quanto à ação, incorrendo em uma impossibilidade do agir moral comportar qualquer tipo de ‘satisfação’. Sem a admissão de um bem perfeito, um mesmo ente não poderia ser digno da felicidade. Decorre que a moralidade resumir-se-ia ao agir virtuoso, mas infeliz; e a felicidade ao agir imoral, ou, no máximo, amoral. Desse modo, seria impossível a completude do bem perfeito efetivado pela dignidade de ser feliz, pois tanto o homem feliz quanto o moral, sofreriam de alguma maneira a ‘falta’ do outro elemento. Logicamente, não é o ‘Sumo Bem’ possuir somente o ‘bem supremo’, e muito menos possuir apenas o bem sensível.

Com efeito, a Idéia do ‘Sumo Bem’ (ou *Summum Bonum*) tem de ser entendida a partir da união (*a priori*) do ‘supremo’ bem possível no mundo com o ‘mais perfeito’ bem (ideal). Nele se unem a tendência de alcançar a satisfação plena, subjetivamente desejável, mas impossível sensivelmente, e o agir determinado pela lei moral (universal e objetivamente possível).

O Sumo Bem não pertence à justificação da moralidade, mas, é produzido a partir da liberdade da vontade; ele é dado *a priori* como objeto legítimo da moralidade. Kant deduz, ainda na primeira *Crítica* (a da razão pura), por assim dizer, do fato da obrigatoriedade incondicional da lei moral a necessidade de uma instância que garanta que o cumprimento desta lei faça sentido, ou seja, que valha a pena cumpri-la. Cabe ressaltar, que tal operação, vista por si mesma, não se deve a motivos genuinamente práticos, mas uma necessidade teórica da razão. Segundo ele,

assim como os princípios morais são necessários, segundo a razão em seu uso *prático*, assim também é necessário supor, segundo a razão em seu uso *teórico*, que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornaram dignos com o seu comportamento, e que, portanto o sistema da moralidade está indissolúvelmente ligado [...] ao da felicidade (CRP, B 837).

Posto que o Sumo Bem não pode ser esperado na vivência temporal (ou empírica), Kant apresenta os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma. Os postulados, que são pressuposições práticas, se justificam necessariamente a partir do princípio supremo da moralidade (que não é outra coisa senão a representação da lei que deve determinar imediatamente a vontade). O postulado da imortalidade da alma diz respeito à satisfação humana, no que se reporta à busca da perfeição moral. Tal perfeição não pode ser alcançada na existência finita, mas a sua busca é necessária, na medida em que conduz ao segundo elemento do Sumo Bem, isto é, a felicidade. Para isso, Kant vê a necessidade da postulação da existência de Deus, por um ponto de vista prático. Assim, o primeiro elemento do Sumo Bem (fundamental) pode ser suprido plenamente a partir da admissão da imortalidade da alma, o qual assegura também a possibilidade de um contínuo progresso moral.

Ora, se a razão prática obriga a agir em conformidade com leis, então o que ela exige deve ser possível: os princípios morais da razão devem ser pensados como causas (inteligíveis) de certos efeitos (de ações) no mundo empírico, ou seja, no mundo sensível. Neste sentido, pode-se dizer que a razão pura possui causalidade própria e que os seus princípios possuem realidade objetiva (em seu uso prático, nomeadamente em seu uso moral). Pode-se imaginar, com base nisso, um mundo em que todas as ações do homem seriam inteiramente conformes à lei moral; mundo esse que Kant chama de “mundo moral” [*moralische Welt*]. Claro que tal mundo, em que “se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana)”, é uma “mera ideia”, mas, enquanto ideia prática, ela realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia.

No mundo moral, em que, segundo a sua própria definição, “não existem obstáculos da moralidade”, o agir moral e a felicidade correspondente ficariam necessariamente conectados: se todos agissem conforme a lei moral, reinaria a plena harmonia dos fins e, com isso, também uma felicidade universal. Só que tal sistema da moralidade, que se recompensa a si mesma, é uma ideia cuja realização repousa sobre a condição de que todos façam o que devem (*CRP*, B 837). Como as exigências da lei moral continuam, no entanto, irrestritamente válidas, ainda que os outros não se comportem conforme as mesmas, a questão **se** e sob quais condições o meu agir moral me pode tornar digno de ser feliz e resultar finalmente na minha própria felicidade, fica ainda em aberto. Tal conexão necessária entre virtude e felicidade será só possível – essa é a tese central de Kant – se for admitida uma “razão suprema, que comanda segundo leis morais” e que constitui, ao mesmo tempo, a causa de uma “felicidade proporcional ligada à moralidade” (*CRP*, B 837-838). O segundo elemento do Sumo Bem, ou seja, a felicidade plena, é obtido a partir da admissão da (possível) existência de Deus.

Não obstante, na *Crítica da faculdade do juízo*, a partir do juízo reflexionante, o qual permite aplicar à natureza o princípio de finalidade, o conceito de Sumo Bem

adquire uma nova interpretação: o fim derradeiro, ao qual o homem, por natureza, está destinado, ou seja, o Reino dos Fins. Somente a partir de uma comunidade de indivíduos livres, unidos pela lei moral, é que se pode pensar a realização efetiva do Sumo Bem. Sendo assim, segundo a perspectiva da terceira *Crítica*, o fim último em uma perspectiva moral não deve ser o indivíduo e sua própria felicidade, mas a perfeição moral coletiva, obtida a partir da edificação da humanidade enquanto comunidade moral. Segue-se, pois, que a questão do Sumo Bem não fica plenamente resolvida na segunda *Crítica*. O sistema kantiano deve ser considerado em sua totalidade, envolvendo, além da terceira *Crítica*, também a *Religião*, na qual consta que o supremo bem moral não é realizável mediante o esforço da pessoa singular, mas exige a união das pessoas (em um todo) em vista do mesmo fim.

A realização efetiva do fim último da humanidade é algo impossível de ser realizado no mundo empírico. O homem, uma vez que não é um ser racional puro, é, todavia, afetado ou pelo menos propenso a afetações da sensibilidade, ou seja, obstáculos que dificultam a prática moral. Como ente racional, ele tem de considerar que pode fazer aquilo que a lei lhe diz incondicionalmente que deve fazer. Nessa medida, visto que no próprio mandamento da moralidade está implícita a promoção do Sumo Bem, é possível afirmar que a argumentação referente a ele (objeto necessário da vontade) é compatível com a fundamentação da moral¹.

Com efeito, pois, é moralmente necessário postular a existência de Deus, ou, é melhor que ele exista e, da mesma forma, que a alma seja imortal. A existência de Deus e uma vida futura devem ser consideradas as duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão impõe. Embora o mandamento moral deva ser considerado divino, eu devo primeiro saber que algo é meu dever, antes que eu possa acatar como tal (*RL*, p. 156). Em outras palavras, deve-se admitir um mundo moral como uma consequência do comportamento no mundo sensível, ou seja, é somente pela virtude que se chega ao reino de Deus.

¹ Desde o “Cânon” da *Crítica da razão pura* Kant expõe que é necessário que todo o curso da vida humana seja subordinado às máximas morais; por outro lado, é simultaneamente impossível que isto aconteça se a razão não conectar com a lei moral, a qual é uma simples ideia, uma causa eficiente que determine ao comportamento conforme àquela lei um êxito exatamente correspondente aos fins supremos do homem, seja nesta vida, seja em uma outra. Portanto, sem um Deus e sem um mundo, por ora invisível, porém esperado, as magníficas ideias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e de ações, pois não preenchem integralmente o fim que é natural a cada ente racional e que é determinado *a priori*, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura (*CRP*, B 840-841). Segundo consta na *Crítica da razão prática*, “visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos [virtude e felicidade], é um objeto aprioristicamente necessário da nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a impossibilidade do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser *em si falsa*” (*CRPr*, A 205). Com efeito, a moralidade tem a necessidade de um objeto final. Este objeto tem de ser pensado como realizável. Do contrário, a própria ideia de moralidade seria utópica (um pensamento vazio); é necessário, portanto, que se pense o Sumo Bem como algo atingível. Aqui talvez se coloque o que pode ser chamado de heteronomização da lei moral, isto é, a possível falha do empreendimento crítico de Kant.

A religião, nesse ínterim, apresenta-se como um fechamento ao sistema kantiano. Ela constitui-se como a divinização da moralidade. Além disso, ela permite conceber, do ponto de vista prático, o fim derradeiro do homem a partir dos postulados. Nesse sentido, o princípio de finalidade é fundamental, uma vez que se busca explicar o objeto final de todo o sistema. Acreditamos, pois, que a obra crítica kantiana não deixa lacunas, se for analisada em sua totalidade; portanto, um estudo estritamente sistemático referente ao *Summum bonum* envolveria, no mínimo, como obras fundamentais, as três *Críticas* e *A religião nos limites da simples razão*.

A Ideia do Sumo Bem, nos textos de Kant, dado seu caráter aparentemente não coerente, é muitas vezes mal compreendida. Segue-se, que as opiniões dos comentaristas, no que diz respeito à importância e compatibilidade do mesmo com o restante do Sistema Filosófico kantiano, são até contraditórias. O problema da realidade objetiva da idéia do Sumo Bem no projeto crítico-transcendental requer uma leitura sistemática e perpassa praticamente toda a sua obra.

Na *Crítica da razão pura* o Sumo Bem é apresentado a partir da perspectiva de um mundo moral, realizado a partir da idéia de liberdade prática. Não muito distante disso, na *Crítica da razão prática*, Kant propõe o Sumo Bem enquanto correspondente à totalidade do objeto da razão prática pura, ou seja, a perfeita correspondência entre felicidade e conduta moral, realizada além do mundo empírico. Na *Crítica da faculdade do juízo*, parece que Kant busca reconciliar e unificar a razão teórica com a razão prática pura, isto é, busca a concordância da natureza e a moralidade. Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant trabalha a partir da perspectiva de uma perfeição moral coletiva, obtida através da edificação humana enquanto comunidade moral e, dessa forma, ficando assegurada a realização moral do Sumo Bem.

Referências

- KANT, I. (1992). *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2002). *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2002). *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. Baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1983). *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1995). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.



Schopenhauer e os vínculos entre vontade, intuição e racionalidade

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Resumo

O organismo (*Organismus*) humano é, na visão de Schopenhauer, manifestação da Vontade e o corpo (*Leib*) Vontade objetivada. Neste sentido, existe uma relação dependente do intelecto em relação à Vontade. Esta aparece frente ao psiquismo como a manifestação de um querer inconsciente, e, a partir disso, define-se o intelecto como coisa física e consciente, em contraste com a Vontade, que é metafísica e inconsciente. A racionalidade é um aspecto do psiquismo humano e não seu fundamento. Mais fundamental é a intuição intelectual proporcionada pelo entendimento, que realmente capta e dá forma ao mundo, através das formas básicas *a priori* do tempo, do espaço, e da causalidade. Ao fundo das intuições intelectuais e das abstrações conceituais, no entanto, estão aspectos afetivos, que efetivamente direcionam o intelecto e determinam o posicionamento psíquico frente à efetividade.

Palavras-chave: Vontade, intelecto, inconsciente.

Prof. Dr. Psicanalista e Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea pela USP.

Professor de *Psicologia da Violência* na Escola Superior de Polícia Civil do Paraná.

Autor de *Psiquismo e Vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche* (Editora da UFPR, 2012).

*“Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein lange Leben vor sich“
(Schopenhauer)*

A pergunta sobre o papel do intelecto e de suas imperfeições na Metafísica da Vontade nos leva a pensar a visão de Schopenhauer acerca da fisiologia e psicologia humanas. Nesse sentido, o filósofo busca a compreensão da subjetividade, a partir do impulso cego e inconsciente que subjaz às atividades psíquicas e que, secretamente, as determinam, tal como ocorre na relação entre o boneco e seu manipulador em um teatro de marionetes.

Para o filósofo da Vontade, a racionalidade é um aspecto secundário do psiquismo humano e não seu fundamento. Mais fundamental é a intuição intelectual proporcionada pelo entendimento, que realmente capta e dá forma ao mundo, através das formas básicas *a priori* do tempo, do espaço, e da causalidade. Ao fundo das intuições intelectuais e das abstrações conceituais, no entanto, estão aspectos afetivos, que efetivamente direcionam o intelecto e determinam o posicionamento psíquico frente à efetividade. Eles são o próprio fundamento da ordem psíquica, mas, no entanto, eles mesmos não têm fundamento, o que nos coloca frente ao conflito psíquico entre a potência inconsciente do organismo, que é a própria visibilidade da Vontade, e o seu instrumento, o intelecto, que só pode fornecer uma leitura da ordem exterior do mundo, mas que não determinam o querer. Isto nos remete à seguinte pergunta: Como Schopenhauer analisa as relações entre vontade e intelecto no âmbito de nosso psiquismo, na medida em que se trata, segundo ele, de uma relação entre forças de magnitude muito desproporcional?

Para o filósofo, o intelecto está sujeito a inúmeras vicissitudes e imperfeições, como os lapsos e a perda da memória, o envelhecimento e a decrepitude. Por outro lado, segundo ele, não ocorre uma degradação correspondente da vontade. Pelo contrário, a vontade é sempre de natureza idêntica, e mostra-se no apego à vida, nos cuidados individuais e pela perpetuação da espécie humana com todas as suas implicações sexuais, assim como também no egoísmo e na falta de consideração para com os outros, juntamente com as emoções que surgem dessas e outras manifestações do querer-viver. Portanto, todas essas manifestações diferentes e algumas delas contraditórias, levam o filósofo à constatação de que a Vontade crava os dentes em sua própria carne no âmbito da efetividade.

Schopenhauer sugere que “mesmo no menor inseto” está presente a vontade “completa e total”,¹ que quer o que ela quer tão decidida e completamente quanto o homem. A diferença está apenas no *objeto do querer*, ou seja, nos motivos, mas isto, segundo o filósofo, é coisa do intelecto.

Na nomenclatura de Schopenhauer, a diferença entre o desejo e o querer está no caráter hipotético do primeiro, enquanto que, no caso do segundo, há uma correspondência direta com o caráter originário do organismo. O desejo está no âmbito da conjunção entre o intelecto e a vontade, e pode ser conhecido *a priori*, enquanto o querer é a pura característica daquela vontade expressa no organismo que quer tal como é, e é tal como quer – por isso, só pode ser reconhecido *a posteriori*, pelo ato e pela série sucessiva de atos que ao final modelam um mapa de suas características, do qual tomamos os traços principais e exemplos, mas que, ainda assim, não será necessariamente exaustivo. O grau de compreensão desse caráter inato ao organismo dependerá do quanto pudermos reconhecer acerca de sua efetiva orientação empírica, isto é, dos atos daquela vontade.

¹ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Band II, *Die Wille als Wille und Vorstellung*, II. Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel, cap. 19, p. 266.

Uma das coisas que determinam a dificuldade de entendimento acerca do querer está nas características do intelecto. Por ser secundário e vinculado ao organismo, ele apresenta inúmeros graus de perfeição, e, em geral, é essencialmente limitado e imperfeito. A *vontade*, por outro lado, como aquilo que é originário e a coisa em si, nunca pode ser imperfeita, mas todo ato de vontade é totalmente o que pode ser.

Assim, as figuras do apetite (*Begierde*) e do desejo (*Wunsch*) sempre surgem para a consciência como disposições e determinam limites à percepção, ao imporem a sua lei com constância perturbadora, o que significa que eles interferem objetivamente no processo intelectual, tais como a interferência no processo de recordação; a memória seletiva e a ausência de contato com recordações dolorosas; a ativação e o aumento momentâneo da própria capacidade intelectual para obter os objetos interessantes à vontade, entre outros.

No texto sobre a *objetivação da Vontade no organismo animal*, o filósofo escreve:

Toda paixão, de fato toda inclinação ou aversão, tinge os objetos do conhecimento com a sua cor. O que ocorre com mais facilidade é o falseamento do conhecimento pelo desejo e pela esperança, que nos fazem ver o que é meramente possível em cores deslumbrantes, como se fosse algo provável e quase certo, e nos torna quase incapazes de compreender o que se opõe a isto.²

Isso mostra a preponderância da vontade sobre o intelecto, talvez até mesmo por sua simplicidade, baseada apenas na balança entre o interesse e a aversão, pois a sua natureza essencial exige que ela seja sempre inteiramente ela mesma – e essa sua natureza essencial na efetividade se resume ao querer e ao não querer alguma coisa.

Sua função consiste em querer e em não querer, o que opera com a maior facilidade e sem esforço, e, como diria um camelo, não requer prática nem habilidade. Não é preciso ensinar ninguém a querer.

Por outro lado, conhecer tem muitas funções diferentes entre si, e não ocorre inteiramente sem esforço, pois necessita fixar a atenção para tornar o objeto claro, e em um grau mais elevado, também para pensar e deliberar, pelo que esta função é capaz de obter grande aperfeiçoamento através da prática e do treinamento.

Se o intelecto apresenta à vontade algo simples e perceptível, a vontade de uma só vez expressa a sua aprovação ou desaprovação. Este é o caso, mesmo quando o intelecto laboriosamente ponderou e ruminou, para finalmente produzir a partir de inúmeros dados e por meio de combinações difíceis, o resultado que parece mais de acordo com os interesses da vontade. No capítulo XIX do Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo traz uma divertida imagem dessa relação entre a vontade e os esforços do intelecto, que como um grão-vizir tenta convencer o querer com argumentos racionais. Enquanto isso, a vontade como um sultão fica à toa repousando; após o resultado do extenso labor intelectual ser al-

² SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Band II, *Die Wille als Wille und Vorstellung*, II. Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel, cap. 15, p. 182.

cançado, ela se manifesta. Escreve Schopenhauer: “Ela entra em cena apenas para expressar mais uma vez a sua monótona aprovação ou desaprovação, como o sultão faz no divã. É verdade que isso pode ocorrer em graus variados, mas em essência permanece sempre a mesma coisa”.³

Para Schopenhauer, essas naturezas fundamentalmente diferentes de vontade e intelecto, a simplicidade e originalidade essencial da primeira, em contraste com o caráter complicado e secundário do segundo, pode se tornar ainda mais clara para nós se observarmos a sua “estranha interação dentro de nós”. Assim, vemos em um determinado caso como as imagens e pensamentos que surgem no intelecto definem as comoções da vontade, e como são inteiramente separados e diferentes os papéis de ambos.

No caso das fantasias e devaneios essa relação se explicita de um modo interessante, pela forma como simples imagens atuam sobre a vontade.

Schopenhauer diz que se nós, por exemplo, estamos sozinhos, e pensamos sobre nossos assuntos pessoais, e depois concebemos vividamente, por exemplo, a ameaça de um perigo realmente presente, e a possibilidade de um resultado infeliz, a ansiedade de uma só vez comprime o coração, e o sangue deixa de fluir. Escreve Schopenhauer:

Mas, se o intelecto conceba a possibilidade de um resultado oposto, e permite que a imaginação conceba a felicidade tão longamente esperada como sendo alguma coisa que possa ser finalmente atingida, então nossa pulsação se acelera de uma só vez com alegria, e o coração se sente leve como uma pena, até que o intelecto acorde de seu sonho. Caso recordemos alguma situação antiga na qual sofremos um insulto ou ofensa, então a raiva e o ressentimento agitam o nosso peito que no momento anterior estava em paz. Do mesmo modo, deixe a imagem de um velho amor perdido surgir, evocada por acidente, com a qual esteja ligado um romance inteiro com suas cenas de magia, e esta raiva vai uma vez mais dar lugar à saudade profunda e à tristeza. Finalmente, se nos ocorre algum incidente humilhante de épocas passadas, nós murçamos; gostaríamos de ser engolidos pela Terra, coramos de vergonha, e muitas vezes tentamos desviar nossa atenção desse pensamento e distrair-nos à força dele por meio de algum império, como se estivéssemos afugentando maus espíritos.⁴

Ou seja, como a vontade é em si mesma inconsciente, mero ímpeto cego, vemos que quando o intelecto toca sua música ela deve dançar para ele, como diz o filósofo:

Na verdade, ela faz o papel de uma criança a quem sua babá prazerosamente entretém narrando histórias que se alternam entre coisas alegres e tristes. Isto ocorre porque a vontade é, em si mesma, sem conhecimento, mas, o entendimento [*Verstand*] que lhe acompanha não possui vontade própria.”

³ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Band II, *Die Wille als Wille und Vorstellung*, II. Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel, cap. 19, p. 267.

⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Band II, *Die Wille als Wille und Vorstellung*, II. Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel, cap. 19, p. 268.

Do mesmo modo que a vontade só pode se orientar pela consciência, existe também a representação do mundo externo com a necessidade causal que é inerente ao intelecto humano. No entanto, como em Freud, essa relação do desejo com a efetividade preserva sempre um resíduo de mal-estar.

Uma das interessantes manifestações disso está no capítulo sobre o humor que consta do Tomo II. Em geral, o riso é um estado prazeroso. A percepção da incongruência entre o pensamento e a intuição, isto é, a efetividade, deixa-nos alegres e nos entregamos com muito gosto ao abalo convulsivo [*krampfhaften Erschütterung*] que essa percepção provoca.

Segundo Schopenhauer, o fundamento disso é a seguinte:

Em cada um dos súbitos contrastes que aparecem entre o intuído e o concebido, o que é intuído está sempre indubitavelmente certo, porque a intuição não está sujeita ao erro e nem necessita de confirmação vinda de fora, pois ela é advogada de si mesma. Seu conflito com o pensamento resulta do fato de que este último, com seus conceitos abstratos, não pode abarcar a infinita variedade de matizes e as delicadas sutilezas do que é intuído. Esta vitória do conhecimento intuitivo sobre o pensamento nos alegra. Isto ocorre porque a intuição é originária.⁵

Portanto, o vínculo profundo da vontade com a intuição, reside na observação de que a última é o médium do presente, do prazer e da alegria. Ela não depende de nenhum esforço.

Porém, com o pensamento ocorre o contrário, pois ele é o conhecimento em segunda potência, cujo exercício requer algum esforço, que às vezes é até elevado. Aliás, para o filósofo, o pensamento é a forma de conhecimento na qual os conceitos contrariam a satisfação [*Befriedigung*] de nossos desejos imediatos [*unmittelbaren Wünsche*], pois como intermediária entre passado, presente e futuro, e do que é sério, ela age como veículo para os nossos medos, nossos arrependimentos, e nossos cuidados, que são comoções desagradáveis da vontade e que, portanto, repugnam. Por conseguinte, deve ser agradável para nós ver aquela estrita, incansável e também tão problemática governanta, a nossa faculdade de razão [*Vernunft*], por vezes ser condenada no tribunal da vida por inadequação. É por isso que a expressão do riso e a alegria estão intimamente relacionadas ao fracasso da racionalidade.

A vontade, portanto, sofre na individuação e depende do intelecto para apreciar os objetos disponíveis de satisfação e evitar os objetos de aversão. Contudo, ela demonstra novamente a sua primazia quando, mesmo fazendo o jogo do intelecto, e permitindo que este a controle em certas circunstâncias, ela prontamente retoma a sua supremacia e faz sentir a sua autoridade. Ela faz isso proibindo o intelecto

⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Band II, *Die Wille als Wille und Vorstellung*, II. Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel, cap. 8, p. 130.

de ter acesso a certas representações, para impedir que determinadas *linhas de pensamento* [*Gedankenreihen*] surjam.⁶ Para o filósofo há um saber da vontade que ela experimenta através do próprio intelecto, de que semelhantes pensamentos despertariam qualquer uma das comoções [*Bewegungen*] desagradáveis anteriormente sugeridas.

Ela então segura as rédeas entre os dentes e controla o intelecto, forçando-o a se direcionar [*richten*] para outras coisas. No entanto, ainda que muitas vezes isso seja difícil, o sucesso é certo a partir do momento em que a vontade leve isso a sério; pois, a *resistência* [*Widerstreben*] não provém do intelecto, que sempre permanece indiferente, mas parte da própria vontade. Da resistência e do redirecionamento do intelecto surge o recalque da representação e a afirmação da vontade, mesmo onde isso parece contraditório do ponto de vista do pensamento consciente. E, mesmo quando o intelecto parece tomar decisões, não é bem assim.

A vontade autodiscordante pode ter uma inclinação em um sentido por uma representação, que, por outro lado, seja também abominada. Nesse caso, a representação é em si mesma interessante à vontade, pois a excita. Ao mesmo tempo, entretanto, o conhecimento abstrato diz à vontade que essa representação vai causar um choque de emoção dolorosa que é indigna e sem qualquer propósito, como o filósofo escreve no capítulo XIX dos Complementos. A vontade então decide de acordo com esse último conhecimento, e força o intelecto a obedecer. Ou seja, não é o intelecto que quer o que é racional, mas o racional se mostra, em certo momento, interessante à vontade. O que não quer dizer que o apetite (*Begierde*) muito intenso da vontade ou um desejo (*Wunsch*) especialmente decisivo por alguma coisa, não possam preponderar sobre o que é considerado racional pelo intelecto naquele momento. Em tal situação, o intelecto testemunha a necessidade de uma ação completamente contrária à sua tendência analítica e nada pode fazer para modificar a orientação da ação efetiva.

Essa relação dependente do intelecto com a vontade é tal como escreve Freud no segundo capítulo de *O Eu (Ich) e o Isso (Es)* a respeito das relações dependentes entre as duas instâncias.

Em Freud, o *Isso* é a sede das pulsões, enquanto o *Eu* rege os acessos à motilidade, na medida em que está em contato direto com o mundo externo. Por isso, Freud, como Schopenhauer, compara o *Eu* ao cavaleiro, que rege e controla as forças do cavalo, que são superiores às suas. Por esta razão, o cavaleiro muitas vezes se vê obrigado a se deixar conduzir pelo cavalo, ou seja, transformar em ação a vontade do *Isso*.⁷ Na verdade, o cavaleiro conduz quando as coisas que são rela-

⁶ Naturalmente, como salta aos olhos do leitor sem preconceitos, trata-se do tema psicanalítico da associação de ideias e da livre-associação, cuja contraparte é a escuta flutuante do psicanalista, tratado magistralmente por Freud no seu texto intitulado “*Zur Einleitung der Behandlung*” [*Sobre o início do tratamento*], publicado originalmente em 1913.

⁷ FREUD, S. *Das Ich und das Es*. In: *Studienausgabe*, Bd. 5, p. 294. A mesma metáfora originada em Schopenhauer está presente também na 31ª *Vorlesung* das *Neuen Folge* (1933a), *Studienausgabe*, Bd. 1, p. 514.

tivamente indiferentes ou proporcionais, mas quando o desejo se mostra intenso, a relação se mostra como é. O eu consciente freudiano dessa época pode ser comparado ao conceito de intelecto de Schopenhauer, que está para o Isso, como o intelecto está para a vontade.

Na concepção do filósofo de Frankfurt, o senhor [*Herr*] é a vontade, o servo [*Diener*] o intelecto. Em última instância, a vontade está sempre no comando e, portanto, constitui o núcleo real, o ser em si do homem. Desse modo, a preponderância da vontade imprime sobre o intelecto o selo da subjetividade, do perspectivismo, da unilateralidade.

Na verdade, porém, a alegoria [*Gleichniß*] mais satisfatória para expressar a relação entre os dois é a do homem forte e cego, que representa o querer, e carrega sobre os seus ombros um paralítico que é capaz de ver, o intelecto. Sem dúvida é uma belíssima imagem.

A relação entre vontade e intelecto aqui descrita pode ser ainda melhor reconhecida no fato de que o intelecto é originariamente bastante estranho às decisões da vontade. Aquele fornece a esta os motivos [*Motive*]. Mas, apenas subsequentemente e, portanto, totalmente *a posteriori*, ele aprende como eles atuaram, assim como um homem que faz um experimento químico aplica os reagentes, e aguarda o resultado.

Na verdade, o intelecto permanece bastante excluído das reais resoluções e das decisões secretas de sua própria vontade, que às vezes só pode conhecer como o faria um estranho, espionando e tomando de assalto: ele deve surpreender a vontade no ato de sua expressão, e assim descobrir suas reais intenções.

Este assalto à casamata da vontade pode ser comparado à perspectiva da psicanálise e dela encontramos inúmeros exemplos na prática clínica. A vontade, portanto, pode ser surpreendida em seus atos, mostrando-se como é e como quer nas coisas mais corriqueiras.

Todas essas relações de mão dupla entre vontade e intelecto, que implicam numa certa proporção, numa possível predominância momentânea de um ou de outro, mas que pode resultar também num acordo sublimatório ou numa coincidência de interesses têm sempre como pano de fundo a onipotência do querer, a coisa primária, sobre o intelecto cheio de imperfeições.

A natureza o produziu para servir a uma vontade individual. Portanto, ele está destinado a conhecer as coisas apenas enquanto elas possam servir de motivos para essa vontade, e não para sondá-las e compreender a sua verdadeira essência íntima. Para encerrar, eu gostaria de citar o filósofo mais uma vez, em outro trecho do importante capítulo XIX do Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação*:

O intelecto humano é unicamente uma potencialização do intelecto animal, e assim como o intelecto animal é inteiramente limitado ao presente, também o nosso intelecto mantém fortes traços dessa limitação. Portanto, a memória e a lembrança são muito imperfeitas. (...) A inconsciência é o estado originário e natural de todas as coisas, sendo, portanto, também a base a partir da

qual, em determinadas espécies de seres, a consciência aparece apenas como a sua mais elevada florescência. E, por esta razão, aquela sempre prevalece. De acordo com isto, muitos seres são sem consciência [*ohne Bewußtsein*], ainda que eles ajam de acordo com as leis de sua própria natureza, em outras palavras, da sua vontade.⁸

Portanto, Em Schopenhauer, a atividade não é inerente ao intelecto. Ele é dependente e secundário em relação à vontade, conforme o filósofo não se cansa de repetir no Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação*. O intelecto pode ser pouco exigido, quando submetido a impulsos (*Triebe*) menos frequentes ou intensos, mas pode, num sentido oposto, vir a ser muito desgastado, e até mesmo estragado, quando submetido a continuados esforços que superam a sua capacidade natural.

No entanto, a vontade em si mesma segue imperturbável no torvelinho da efetividade com todas as suas formas e oportunidades de objetivação do querer, ainda que de modo completamente inconsciente, pois, ao fundo do mundo animal e da consciência humana, resta ainda o mundo orgânico, no qual a vontade age sem a necessidade do apoio do sistema nervoso central, isto é, do cérebro. Assim, da inconsciência ela surge e para a inconsciência ela sempre retornará (de um modo ou de outro: seja na degeneração do intelecto ou na própria morte do organismo), sem perder jamais a impetuosidade cega e originária que a caracterizam.

Referências

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Band II, *Die Wille als Wille und Vorstellung*, II. Stuttgart/ Frankfurt am Main: Cotta-Insel , 1960.

FREUD, S. *Das Ich und das Es*. In: *Die S Freud-Studienausgabe*, Bd. 5. S. Fischer Verlag, 1980. *Org.* , 11 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999.

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Band II, *Die Wille als Wille und Vorstellung*, II. Stuttgart/ Frankfurt am Main: Cotta-Insel , cap. 15, p. 183.

Autoconsciência e liberdade em Kant. Algumas observações a partir do eu penso

Emanuele Tredanaro*

* Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Resumo

É POSSÍVEL ABORDAR O TEMA DA autoconsciência como é apresentado por Kant na Dedução Transcendental a partir do conhecimento de tipo prático que o sujeito tem de si mesmo? Na tentativa de responder a esta pergunta, proponho algumas observações sobre as implicações interpretativas que a relação entre o ato da apercepção transcendental e a consciência prática da lei moral podem oferecer. Vou desenvolver o caminho em três etapas: primeiro, considerando a relação entre mundo objetivo e ato da síntese do sujeito representante; em segundo lugar, investigando a possibilidade de entender o eu da apercepção transcendental como independente das representações dos objetos; enfim, tentando estabelecer uma conexão entre as dinâmicas originárias do conhecimento e da moral.

Palavras-chave: Kant. Autoconsciência. Apercepção transcendental. Liberdade.

O quadro do qual esta apresentação faz parte não pretende mostrar que nas obras de Kant é possível encontrar uma teoria coerente que liga liberdade e autoconsciência. Ao contrário, esta é uma tentativa de interpretação que, embora seja orientada por uma visão sistemática desses dois elementos que são parte essenciais da filosofia crítica, pretende analisar-los de acordo com a sua especificidade em relação: o idealismo transcendental e teoria moral baseada em um imperativo que determina categoricamente.

Os temas em questão são, portanto, os conceitos de liberdade e autoconsciência entendidos como consequências do idealismo transcendental e capazes de fundar uma teoria moral cujo núcleo é uma lei absoluta. Ou, por outras palavras,

trata-se, por um lado, do conceito de liberdade como causalidade original que Kant legitima no campo teórico com o seu idealismo transcendental e no campo prático com a auto-legislação que o sujeito dá a si mesmo; por outro lado, do conceito de auto-consciência, que encontra, do ponto de vista teórico, a sua caracterização inicial na teoria do ato espontâneo e auto-reflexivo do eu penso e, do ponto de vista prático, uma determinação positiva através do movimento do imperativo categórico no sujeito que escolhe e age.

Desenvolvi este caminho em três etapas, cada dedicada à análise dos elementos através dos quais, de tempos em tempos, tentei propor uma leitura que enfatiza a relação entre o conceito de liberdade (que o sujeito conquista através das dinâmicas do conhecimento do mundo e de si mesmo), o fato da consciência da lei moral (como momento para a realização prática da realidade objetiva da liberdade humana) e a autoconsciência (como o que qualifica o sujeito como um eu em relação à sua própria espontaneidade absoluta como *causa noumenon*).

Primeiro, examinei a origem da ideia da liberdade em Kant e a formulação problemática na terceira antinomia. O idealismo transcendental é a chave para a solução do conflito da razão: quem sustenta a validade da solução da terceira antinomia, também deve refletir sobre a base do idealismo transcendental, sobre a distinção entre fenômenos e noumena. De fato, se aceitarmos que a causalidade natural e a liberdade podem ser pensadas sem contradição, é preciso explicar como resolver o seguinte problema: como pode-se dizer que fenômenos específicos estão sujeitos ao princípio da causalidade natural e, ao mesmo tempo, eles podem ser produtos por uma espontaneidade absoluta. Esta é a tarefa principal que Kant dá ao capítulo sobre a solução da terceira antinomia.

Então, examinei o conceito de liberdade como autonomia. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant faz uma dedução da liberdade por meio da qual a ideia de liberdade ganha uma realidade objetiva específica do ponto de vista prático. Princípio desta dedução é a consciência imediata e apodíctica da lei moral como o fato da razão. É na lei moral que Kant identifica a transição para um conhecimento da liberdade prática:

a lei moral, da qual temos consciência imediata (tão rapidamente como formulamos a máxima da vontade) è a que se apresenta a nos primeiramente, desde que a razão a representa como um fundamento de determinação que nenhuma condição sensível pode sobrepujar e, ainda, inteiramente independente dessas condições, conduz precisamente ao conceito de liberdade (KANT, KpV: AA 05: 29.26-30.3)*¹.

* As referências aos textos de Kant referem-se a *Akademie-Ausgabe* (AA) e indicam a abreviação do título da obra, o número do volume, o da página seguido por aquele da linha. Pela *Crítica da Razão Pura* é indicada a edição (A para a do 1781, B para a do 1787), o número da página dela seguido por aquele da linha.

¹ Pela tradução portuguesa da *Crítica da Razão Prática* refiro-me à de V. Rohden (KANT, 2003).

O exame da relação entre liberdade e consciência no sujeito prático abre à ulterior possibilidade de distinguir elementos para uma discussão da noção de autoconsciência.

Em fim, propus uma interpretação desses elementos que a análise da teoria kantiana da liberdade nas duas primeiras etapas mostrou como cruciais para a especificidade da noção de autoconsciência. Da possibilidade para o sujeito de um conhecimento prático de si mesmo tentei explorar o tema da autoconsciência em relação à espontaneidade do sujeito, utilizando as implicações que a relação entre sujeito como apercepção transcendental e sujeito como consciência prática da lei moral podem oferecer.

Aqui, a partir dessas premissas, gostaria de investigar este último ponto e, por conseguinte, propor algumas reflexões sobre as noções de autoconsciência e de liberdade apenas em relação a uma possível interpretação do eu penso como ato livre. Portanto, vou referir-me em particular à Dedução Transcendental, tentando destacar as analogias com a atividade prática do sujeito.

I.

Se quiséssemos responder à pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, assumindo apenas que o mundo depende de nós, pelo menos no que refere-se à sua objetividade em geral, e que reconhecemos no mundo objetivo apenas o que nós pomos nele, isso seria imediatamente contrário à experiência cotidiana de nossa consciência empírica, para a qual os objetos existem apesar de que eles sejam postos por um sujeito ou dados a ele até mesmo com as suas próprias realidade e verdade. De fato,

depende das circunstâncias ou das condições empíricas, em que eu possa empiricamente tomar consciência do diverso como simultâneo ou como sucessivo; daí que a unidade empírica da consciência, por meio da associação de representações, diga a respeito a um fenômeno e seja inteiramente contingente (KANT, KrV: B 139.17-140.2)².

Que esta situação, entretanto, não seja mera aparência e que a consciência empírica não esteja enganada, é um dos pontos fundamentais da teoria do conhecimento e da epistemologia kantiana. A possibilidade e a veridicidade dos juízos sintéticos *a priori* são postas à prova, verificando a sua capacidade de construir um mundo de experiência, no qual as representações permitam o conhecimento dos objetos externos e, ao mesmo tempo, sejam distinguidas destes objetos enquanto próprias de um sujeito. Neste sentido, podemos dizer que a consideração de juízos sintéticos *a priori* não enfatiza apenas a necessidade de conhecimento em geral, mas também encontra um eco na determinação do *status* do eu da apercepção

² Pela tradução portuguesa da *Crítica da Razão Pura* refiro-me à de M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão (KANT, 1994).

transcendental, pela qual a verdade da experiência do eu empírico não é rejeitada, mas sim presumida³.

Se considerarmos o eu penso como ato pelo qual todas as representações são dadas como minhas representações, na apercepção transcendental parece-me que o eu possa compreender a si mesmo, por um lado, como eu empírico pertencente ao mundo objetivo, por outro lado, como eu que fica em frente a um mundo objetivo.

Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito pensante, me conheço a mim próprio como objecto pensado, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição, apenas à semelhança de outros fenômenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como me apareço? Eis uma questão que não é mais nem menos difícil do que a de averiguar como posso ser em geral para mim mesmo objecto, e precisamente objecto da intuição e das percepções internas (KANT, KrV: B 155.11-156.1).

Podemos medir esse pensamento apenas quando o eu da apercepção transcendental pensa em si mesmo; quando, enquanto consciência que acompanha todas as representações dos objetos e as pensa como suas próprias, o eu da apercepção transcendental torna-se “condição objetiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objecto mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para se tornar objecto para mim” (KANT, KrV: B 138.5-9).

Poderia-se dizer que está implícito no eu da apercepção transcendental que ele compreenda a si mesmo seja objetivamente como parte do mundo empírico (enquanto consciência empírica que acompanha representações) seja como condição de síntese dessas representações (enquanto consciência do ato de síntese original, isto é sujeito). Daqui resulta que, na Dedução Transcendental, a determinação da relação entre o eu da apercepção transcendental e o eu empírico possa ser lida como uma espécie de auto-relação do eu, na qual integram-se o eu penso e o eu pensado.

Isso levanta a questão de como articula-se esse ato espontâneo original, em que produz-se a auto-consciência do sujeito – isto é, em que produz-se o próprio pensamento “sujeito” – através das representações dos objetos (como representações do sujeito pensante). Para responder a esta pergunta proponho refletir sobre o significado e o papel que a noção de liberdade leva no criticismo kantiano, pois é a mesma filosofia teórica a gerar o problema de como se dá, através de uma produção original, o ato espontâneo do eu penso que funda o início do conhecimento sintético *a priori* do mundo.

Parece-me que, neste contexto, a filosofia prática kantiana tem sua própria função específica, pois, se o sujeito teórico transcendental é dado em relação também ao que é outro do que ele, o sujeito prático, pelo contrário, determina-se em si

³ Para uma argumentação similar cf. ROHS, 1996, p. 85 et seq.

mesmo, independentemente do que é outro dele⁴. Graças a um argumento de tipo prático, talvez é possível esclarecer em que sentido a liberdade pode ser tomada sem contradição, mesmo como o início original e absoluto de cada determinação. Se der certo o argumento que o ato original da autoconsciência produz-se por liberdade, nós entendemos como podemos falar sem contradição sobre nos mesmos a partir da mesma faculdade que nos permite conhecer os objetos.

O que tento mostrar é que, se o sujeito é capaz de pensar as suas próprias representações dos objetos através da reflexão consciente de que estas não são apenas dadas, mas originadas pelo próprio sujeito, este sujeito pode entender imediatamente a si mesmo, também como uma atividade livre, ou seja, como algo independente das representações, das quais representa a condição de possibilidade (Cf. CRAMER, 1986, p. 47).

II.

O conceito prático de liberdade como independência de qualquer determinação dada, acho que pode ser colocado em estreita analogia com este pedido e, portanto, com a possibilidade da filosofia teórica: aqui o entendimento é aplicado como faculdade cognitiva aos objetos da experiência, mas, ao mesmo tempo, deve permanecer independente da natureza e dos sentidos.

Ora, como o nosso humano entendimento não é uma faculdade de intuições, e mesmo que estas fossem dadas na sensibilidade não as poderia acolher em si [...], então, a sua síntese, considerada em si mesma, não é mais do que a unidade do acto de que tem consciência, como tal, mesmo sem o recurso à sensibilidade, mas que lhe permite determinar interiormente a sensibilidade (KANT, KrV: B 153.14-17).

O entendimento deve, portanto, ter um princípio que seja *a priori* e possa regular os dados empíricos. Neste sentido o carácter do entendimento pode ser pensado como independência de qualquer determinação empírica (Cf. GRÜNEWALD, 1994, p. 347-357). Nem, por outro lado, pode ser pensado como objectivamente supra-sensível. O eu penso, enquanto autoconsciência, deve ser pensado apenas como um ato independente de qualquer determinação externa, seja sensível ou supra-sensível, que tenha validade apenas como fonte de todas as determinações, ou seja, como consciência da unidade que subjaz nossos conceitos nos juízos sintéticos *a priori* por meio dos quais tornamos o mundo significativo e compreensível. Em outras palavras, como consciência do sujeito da própria identidade.

O problema na filosofia teórica de Kant é que essa liberdade, como ato original e absolutamente não determinado, para evitar cair em aceitar a lógica da aparência que afirma conhecer o supra-sensível, deve ser negada como conceito

⁴ Para a ideia da liberdade em relação à determinação do sujeito em geral, cf. as páginas muito claras de HÖGEMANN, 1980, p. 136 et seq.

positivo, embora deva ser considerada como premissa de todo o processo teórico argumentativo que desenvolve e quer assegurar a negação da possibilidade positiva dela. A solução kantiana é, no nível da *Crítica da Razão Pura*, legitimar a liberdade como uma possibilidade lógica e, nesse sentido, aceitar só um conceito problemático de liberdade⁵. A filosofia teórica, de fato, não pode vir ao conceito determinado de liberdade, pois implicaria não só o conhecimento de um objeto subsumido sob a categoria de causalidade – objeto que não tem intuição sensível –, mas também o conhecimento de um ato que, como observado anteriormente, é pensado para ser absolutamente não determinado e independente de qualquer objetividade, até supra-sensível.

Ao contrário, esta determinação positiva pode ser encontrada apenas em filosofia prática, através da mera forma da lei moral. O conceito positivo de liberdade, embora ele funde-se sobre o problemático da liberdade estabelecido pela filosofia teórica (KANT, KpV: AA 05: 3.12-13), não pode ser plenamente demonstrado se não por meio de um processo prático. A liberdade prática como mera forma da lei da razão, na verdade, comprova a realidade – objetiva e não só pensável sem contradição – da capacidade do sujeito de começar algo por si. Este mesmo tipo de capacidade havia sido identificado como o carácter distintivo do ato aperceptivo independente de qualquer determinação.

Além disso, como acontece quando o sujeito tem uma consciência prática imediata da lei moral, acho que podemos dizer que a consciência pelo sujeito das representações como as suas representações implica uma relação do eu a si mesmo, pensada com absoluta imediatez.

Em sua relação a si mesmo, enquanto por um lado o eu pode conhecer completamente, sem elementos residuais, os objetos de experiência, por outro lado, reconhece-se como paradigma da inteligibilidade, isto é como representante de uma ordem puramente formal. O problema com o eu da apercepção transcendental consiste no fato de que, na filosofia teórica, não se pode ter com ele um confronto final e completamente satisfatório⁶.

O eu da apercepção transcendental não é um pensamento que pode dar-se sozinho, mas sempre apenas como consciência que acompanha suas representações. Como, no entanto, o argumento de Kant requer a universalidade e a necessidade das representações como próprias de um sujeito, parece-me plausível resul-

⁵ Por esta primeira tentativa de Kant para entender o carácter racional da moralidade do ponto de vista da razão teórica, cf. HENRICH, 1960, p. 77-115. Henrich acha já na terceira seção da *Fundação da Metafísica dos Costumes* um eco de uma dedução indireta, que confirmaria a necessidade da moralidade para o sujeito entender si mesmo como liberdade (Cf. HENRICH, 1975, p. 64 et seq.).

⁶ A este respeito, Frank indica que a aporia kantiana da cognoscibilidade da autoconsciência transcendental só pode ser resolvida através do uso de uma intuição intelectual (Cf. FRANK, 1991, p. 425 et seq.). Sem dúvida – como afirma Frank – essa questão indica o ponto de junção e passagem da teoria da autoconsciência de Kant para Fichte, mas uma intuição intelectual não pode ser atribuída a Kant, se não à custa de uma contradição interna do sistema kantiano. Parece-me mais frutífero tentar esclarecer, ou pelo menos considerar a possibilidade, se, para Kant, podemos considerar a relação do eu transcendental da apercepção ao eu que é ganho do ponto de vista prático.

tar que todas as representações possíveis e futuras se relacionam como tais (ou seja, em relação à mera formalidade delas) à unidade da consciência. Isto implica a independência da consciência das suas representações, atuais ou potenciais. Em outras palavras, o eu da apercepção transcendental é a condição da possibilidade de ter representações em geral. Isto quer dizer que este sujeito, embora nunca sem elas, também pode ser pensado “além” das representações, ou seja, que ele pode reconhecer o pertencer a si mesmo de si mesmo além das representações. Esta poderia ser uma maneira para tentar pensar e descrever a mera forma do ato da síntese da apercepção (considerado em si mesmo), a partir da identidade obtida na filosofia prática por meio da autoconsciência de si na determinação moral.

Por um lado, portanto, o ponto de partida: o eu da apercepção transcendental não é nada outro que a consciência original que acompanha as representações como suas representações. Por outro lado, um possível ponto de chegada: quando as implicações desta abordagem são estendidas para envolver no eu da apercepção transcendental, tanto o sujeito ao qual as representações referem-se, quanto o conceito de pertencer do eu a si mesmo, então parece positivamente determinada, só em analogia ao ponto de vista prático, a unidade do sujeito que escapava à filosofia teórica. Na verdade, para que a consciência possa falar das representações como pertencentes a ela, como condição deve ser pensada a consciência do sujeito ao qual pertencem as representações, sendo este sujeito nada além deste ato de consciência. Isso implica, todavia, também a consciência do eu de pertencer a si, que articula-se em duas partes: a negativa, da distinção de tudo o que não pertence a esta mesma consciência, (o mundo e os outros); a positiva, do eu atribuível apenas a si mesmo como atividade em que as representações são ordenadas como representações dele⁷.

Mas, se isso é verdade, o princípio fundador da filosofia teórica não é para ser adquirido dentro da mesma filosofia teórica de Kant.

Se não tiver ainda outra intuição de mim mesmo, que dê o que é determinante em mim, da espontaneidade da qual só eu tenho consciência, e que o dê antes do acto de determinar, como todo o tempo dá o determinável, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu acto de determinação e a minha existência fica sempre determinável de maneira sensível, isto é como a existência de um fenómeno. Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine inteligência (KANT, KrV: B 158 nota).

⁷ Riedel lê a relação do eu da apercepção transcendental ao eu prático a partir da imputabilidade e, ao mesmo tempo, refere-se a unidade da consciência como à condição necessária pela qual ao sujeito pode ser atribuída uma representação como ação dele (Cf. RIEDEL, 1989, p. 27-50). Se, todavia, a imputabilidade é o princípio que funda a deliberação (KANT, KpV: AA 05: 96 e 97; Rel: AA 04: 26 e 35; MS, AA 06: 223) e a liberdade só pode ser demonstrada na determinação do sujeito através do imperativo categórico, parece-me confirmado que, ao contrario, é a unidade do eu da apercepção transcendental que pode ser esclarecida a partir da capacidade do sujeito de reconhecer si mesmo como atividade.

Para ser pensado, o eu da apercepção transcendental precisa de um conceito de liberdade absoluta que, teoricamente, é só logicamente possível, sendo não conhecível como positivamente determinado. Agora – como vimos – o ponto de partida da Dedução Transcendental é a consciência necessária do eu das representações como suas próprias representações; o ponto final pode ser o pensamento de um sujeito, de uma identidade que, por sua vez, só pode ser entendida como a unidade das regras formais do sujeito⁸. Neste sentido, o sujeito de cada ato representativo tem a oportunidade de ser, ao mesmo tempo, consciente das representações como suas representações, e consciente de sua independência delas, enquanto condição formal delas. O eu penso – assim entendido – parece-me que não pode ser separado da idéia de uma livre atividade de consciência e de reconhecimento de si, atividade que, portanto, não pode ser considerada como acidental.

III.

Então, gostaria de fechar esta apresentação sobre a espontaneidade e a originalidade do eu da apercepção transcendental, enfatizando uma ultima vez o paralelo com a atividade em jogo na compreensão do sujeito quando é determinado pela obrigação do imperativo categórico.

Entender um eu que pertence a si mesmo e que, portanto, pode permanecer sempre em referência a si mesmo, poderia depender em Kant, em última análise, de uma orientação num sentido prático e moral do sujeito em geral. A auto-consciência representa mais um elemento que pode ajudar para tal leitura. Na relação do sujeito consciente a si mesmo, a ele é dado um objeto que basicamente não pode ser determinado de nenhuma maneira, pois qualquer determinação contradiria a independência do eu da apercepção transcendental como ato de consciência inteiramente livre. Mas se o eu não assumir nenhuma determinação, se poderia dizer que tal eu iria implodir enquanto seria um nada.

Podemos tentar resolver este problema da indeterminação interna da auto-relação da consciência com a ajuda do conceito prático de eu, renovando a unidade da filosofia teórica e da moral. Enquanto ao sujeito que pensa e conhece é atribuída a espontaneidade, ele é excluído do mundo objectivo causalmente determinado, a partir do qual o sujeito não pode, portanto, ser definido. O sujeito é atividade livre, mas esta liberdade pode ser explicada por Kant apenas através da reflexão prática sobre o sujeito.

Se no campo teórico, o sujeito pode ser acessível ao entendimento apenas como autoconsciência, isto implica que o objeto desta autoconsciência não pode ser posto de nenhuma maneira como um objeto determinado e, portanto, independentemente do sujeito em si. Se, por outro lado, a obrigação moral, através da qual

⁸ Forschner observa que esta leitura lembra essencialmente o conceito aristotélico de ação, para o qual o conhecimento se origina como uma atividade de acordo com as regras nas quais está sempre implícito e sempre em jogo a identidade da pessoa (Cf. FORSCHNER, 1986, p. 82-97).

o sujeito pertence apenas ao mundo formal, permite que seja possível formular um conceito de eu, que evita a dificuldade de conhecer a si mesmo em termos objetivos e determinados (de um ponto de vista teórico), então a teoria kantiana da obrigação moral pode ser entendida como um complemento necessário para que o sujeito pensante consiga uma compreensão satisfatória de si mesmo.

O fato que o eu penso pertence à dimensão da formalidade, é uma primeira condição a ser capaz de encontrar uma formulação adequada para o sujeito. Pois a esse sujeito não é atribuível nenhuma determinação empírica, ele também pode ser razoavelmente conhecido apenas como pertencente a uma dimensão onde não é colocado sob intuições e categorias, ou seja, os critérios para a identificação da objetividade empírica. Sob outra perspectiva, o ato deste eu que tem imediatamente consciência de si como pensamento espontâneo pode ser interpretado por analogia com o ato do eu que conhece a si mesmo como prático, graças à mera relação moral consigo mesmo. Fazendo o mesmo percurso ao contrário, como o sujeito tem imediata consciência de si quando ele ativa o processo deliberativo – pois no próprio ato de escolher a máxima entende-se como determinável pelo imperativo categórico – de maneira analógica o sujeito conhecedor tem consciência imediata de si como um ser pensante quando ele ativa o processo de síntese cognitiva – pois no ato de atribuir a si as representações dos objetos entende-se como eu e identidade.

O eu da apercepção transcendental, que dissemos não pode e não deve ser colocado no mundo determinado de forma objectiva e categorialmente, todavia, funda o conhecimento objectivo e categórial do mundo. Na filosofia teórica o eu penso parece ficar de uma maneira, por assim dizer, exuberante⁹. O eu livre conhecido na moralidade, espontâneo e autônomo, que determina-se por meio da sua simples conexão consigo mesmo, representa o paradigma de todos os atos de conhecimento *a priori*, completamente descomprometidos com o empírico. Neste sentido, ele pode também representar o modelo ao qual referir-se quando tentamos pensar em cada ato de consciência em geral, embora se reconheça que só na moralidade, o eu vá produzir conhecimento sem resistência e sem resíduos.

Disso resultam evidentes consequências para a interpretação da filosofia de Kant em geral. Quando o eu penso da apercepção transcendental é conhecido, em último recurso, como ato livre e auto-consciente, mostra-se que a compreensão do fundamento último do conhecimento mesmo teórico – então a base de todo o conhecimento sintético *a priori* – encontra-se na atividade de auto-determinação da razão. Neste sentido, podemos dizer que a filosofia teórica repousa sobre uma base prática. Por outro lado, Kant não tentou estabelecer explicitamente essa relação, como por exemplo fizeram Fichte e Schelling.

⁹ Henrich acha que esta determinação se pode encontrar no fato que o eu moral afirma-se completamente como realização espontânea, enquanto que no conhecimento teórico o eu é deixado somente em uma posição retraída, porque aqui a atenção está concentrada na explicação do movimento dos pensamentos (Cf. HENRICH, 1960, p. 86 et seq.).

Para concluir: que temos a capacidade de um conhecimento objetivo na forma sintética *a priori*, isto é um conhecimento por meio de conceitos determinados, podemos argumentar-lo com uma suficiente margem de certeza. Que, no entanto, encontramos esta capacidade como fundada na premissa de um ato livre a ser pensado segundo uma dinâmica de tipo prático, implica algumas dificuldades, especialmente se houver objeções à demonstração da verdade de nossa capacidade prática (refiro-me a aceitar o *faktum* da razão como princípio fundador da filosofia prática, assunto que porém não quero abordar aqui). Mas, também nesse caso, entre estes dois esforços de demonstração há uma diferença decisiva na hierarquia. Para poder tratar o problema do conhecimento em geral, temos que haver já abordado a questão posta na filosofia prática, e haver reconhecido na nossa liberdade a condição de possibilidade do nosso conhecimento. É justamente essa diferença de estatuto que autoriza a lidar com o assunto do eu da apercepção transcendental em referência à análise do sujeito moralmente determinado da filosofia prática. O conceito kantiano do eu moral leva à fundação do eu que está no início da filosofia crítica em geral¹⁰.

Através desta concepção, já no início do conhecimento é posta no sujeito a distinção do eu do mundo, reconhecendo o sujeito como um ser capaz de autoconsciência. Neste processo, a autoconsciência parece que se articule de acordo com as dinâmicas que caracterizam a área da moralidade. Isto explicaria também o primado da razão prática pura em sua relação com a razão especulativa. Porque sem a experiência de obrigação moral ninguém jamais iria “introduzir a liberdade nas ciências” (KANT, KpV: AA 05: 30.19-20), pois o conceito prático de liberdade “constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, inclusive a especulativa” (KANT, KpV: AA 05: 3.23-25).

Referências

KANT, I. (1910 et seq.), *Gesammelte Schriften*. Berlim: Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bd. 24-29).

[KrV: *Crítica da Razão Pura*; KpV: *Crítica da Razão Prática*; Rel: *Religião nos limites da Simples Razão*; MS, *Metafísica dos Costumes*; FM: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*]

KANT, I. (1994), *Crítica da Razão Prática* (trad. port. de de M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT, I. (2003), *Crítica da Razão Prática* (trad. port. de V. Rohden). São Paulo: Martins Fontes.

CRAMER, K. (1986), «Gegeben» und «Gemacht». *Vorüberlegung zur Funktion des Begriffs „Handlung“ in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten*, in PRAUSS, G. (Org.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann. p. 41-81.

¹⁰ A este respeito, é interessante o referencial teórico proposto pela seguinte nota: “a origem da filosofia crítica é a moralidade, tendo em vista a atribuição da capacidade de agir” (KANT, FM: AA 20: 335).

FORSCHNER, M. (1986), *Synthesis und Handlung bei Aristoteles und Kant*. In: PRAUSS, G. (Org.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann. p. 82-97.

FRANK, M. (1991), *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: FRANK, M. (Org.), *Selbstbewußtseins-Theorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. p. 413-599.

GRÜNEWALD, B.(1994), *Das metaphysische Problem der Freiheit. Versuch einer Revision im Ausgang von der Kantischen Lösung*. Philosophisches Jahrbuch, Freiburg, ano 101, n. 2, p. 347-357.

HENRICH, D. (1960), *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: HENRICH, D. (Org.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Tübingen: Mohr (p. 77-115).

HENRICH, D. (1975), *Die Deduktion des Sittengesetzes*. In: SCHWAN, A. (Org.), *Denken em Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. p. 55-112.

HÖGEMANN, B. (1980), *Die Idee der Freiheit und das Subjekt. Königstein im Taunus: Forum Academicum*.

PRAUSS, G. (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

RIEDEL, M. (1989), *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes*. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt, ano 14, n. 1, p. 27-50.

ROHS, P. (1996), *Feld – Zeit – Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendental-philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

A Linguagem do Pensamento e o Pensamento da Linguagem: reflexões a partir de Hegel

Erick Lima*

* Professor Adjunto da Universidade de Brasília.

Resumo

Gostaria aqui de contribuir tanto à apreensão da relação entre pensamento e linguagem na filosofia hegeliana, quanto para uma apreciação do significado desta relação para a filosofia da linguagem. Primeiramente, tomando como ponto de partida a resolução kantiana do “problema de Hume”, gostaria de mostrar como certos desenvolvimentos da filosofia hegeliana da linguagem tratam de radicalizar a modulação linguística da “dimensão intersubjetiva da validade” (1). Em segundo lugar, apoiando-me na *Fenomenologia* e na *Filosofia do Espírito* de Jena e de Berlim, bem como em interpretações oferecidas por Brandom e Pinkard, o objetivo é delinear o modelo inferencial de cognição (2). Em seguida, procuro desenvolver a tese de que Hegel tematiza a linguagem, em geral, como tensionada entre o gramatical e a historicidade do léxico (3). Finalmente, gostaria de sublinhar, a partir da ideia de “proposição especulativa”, a tendência hegeliana de compreender a linguagem como meio de desdobramento do pensamento especulativo (4).

Palavras-chave: Linguagem – Epistemologia – G.W.F Hegel – Linguagem – Dialética

Hegel e a Linguagem: uma aproximação

Na introdução à *Fenomenologia*, Hegel menciona que a atuação contra as “representações contingentes e arbitrárias” da teoria moderna do conhecimento tem a ver com a visualização do “uso (*Gebrauch*) de palavras como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo, e inúmeros outros cuja significação (*Bedeutung*) é pressuposta em geral como familiar.” (HEGEL, 1970, 3, p.70) Declarações como esta, quando consideradas à luz da “gênese fenome-

nológica do espírito”, o “nós” das pretensões epistêmicas e normativas em “mundos da vida” compartilhados, funcionam como inspiração para a interpretação da *Fenomenologia* enquanto antecipando a guinada pragmática na semântica. A plausibilidade de uma interpretação pragmático-semântica e inferencialista desta obra depende da ideia de que nela a prática humana é tecida pelo significado intersubjetivamente mediado de conceitos, ou seja, que o emprego de conceitos pressupõe não a reação a dados não conceituais, mas um inferencialismo semântico (BRANDOM, 2002). Na presente oportunidade, partindo de considerações de Hegel sobre a linguagem, pretendo contribuir à tematização, na filosofia de Hegel, de alguns temas relacionados a esta leitura.

Linguagem e a Dimensão Intersubjetiva da Validade

Nos *Prolegomena*, Kant deixa claro o quão diretiva é, para seu programa epistemológico, o projeto de superar a refutação humiana da noção enfática de objetividade do conhecimento empírico. Em boa medida, “a solução completa do problema de Hume” (KANT, 1968, IV, p. 313) como reabilitação da pretensão enfática de objetividade pode ser entendida como uma refutação do nivelamento, cometido por Hume, da noção de experiência (*Erfahrung*)¹, refutação que é apoiada na tese de uma reciprocidade entre validade universal e validade objetiva (KANT, 1968, IV, p. 298). Para Kant, por não ter compreendido a experiência em seu caráter *publicamente comunicável e intersubjetivamente resgatável em suas pretensões validade objetiva*; por não ter compreendido que a pretensão de validade objetiva do conhecimento empírico não expressa “apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto”, que ela exprime, portanto, a “unidade do objeto” (KANT, 1968, IV, p. 298), Hume acabou por entender a experiência ao modo solipsista de uma simples articulação, válida apenas para o sujeito, de percepções cujo acesso lhe é privilegiado, isto é, como simples “juízo de percepção” (KANT, 1968, IV, p. 299).

Mas tal compreensão da base cognitiva para a produção do conhecimento comunicável e dotado de pretensão universalmente resgatável não faz jus ao que Kant – e a física newtoniana – pretende que seja a conexão de eventos que se deve chamar de experiência (*Erfahrung*), da qual “exijo ... que esteja sob uma condição que a torne universalmente válida. Quero, portanto, que, em todo tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias.” (KANT, 1968, IV, p. 299) Eis por que, para Kant, caso aceitemos as conexões

¹ Nesta compreensão das exigências modernas do que se deva chamar “experiência”, reside o que Brandom sustenta ser o compromisso filosófico, herdado de Kant por Hegel, com o caráter normativo dos conceitos, “lógico-estruturais” e “empíricos”, o que Brandom entende, na esteira de Wittgenstein, como o que perfaz a exigência filosófica de expor as condições de possibilidade da determinidade de nossos compromissos, responsabilidades e obrigações (BRANDOM, 2002, p. 212 e 214). O pragmatismo semântico de Hegel residiria na radicalização desta compreensão do conteúdo conceitual em termos das operações envolvidas na aplicação do conceito (BRANDOM, 2002, p. 210).

subjetivamente válidas de Hume como epistemologicamente relevantes, devemos diferenciá-las categoricamente da *experiência* (*Erfahrung*) (KANT, 1968, IV, p. 300) enquanto estofo do conhecimento comunicável e capaz de honrar pretensões de validade objetiva intersubjetivamente erguidas. “A experiência (*Erfahrung*) consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária.” (KANT, 1968, IV, p. 305). Entretanto, como tal noção de *experiência* repousa sobre a unidade sintética de uma *consciência geral* pensada na categoria, abre-se, com esta crítica de Kant a Hume, para a filosofia posterior, a oportunidade de pensar a *experiência* em sua comunicabilidade, intersubjetividade e estruturação linguística. De fato, seguindo a sugestão de Hume de que os “princípios de associação das percepções” talvez pudessem ser visualizados nas estruturas da linguagem corrente (HUME, 2007, p. 19), Kant sugere que as categorias “servem ... apenas para soletrar fenômenos, a fim de que possam ser lidos como experiência” (KANT, 1968, IV, p. 312). Mais do que isso: “tirar do conhecimento comum os conceitos que não se fundam em nenhuma experiência particular, e que, no entanto, aparecem em todo conhecimento de experiência, do qual constituem ao mesmo tempo a simples forma da conexão, não pressupõe maior reflexão ou compreensão do que *tirar de uma língua as regras do uso real das palavras em geral, e, assim, reunir os elementos de uma gramática (na verdade, ambas as operações estão muito intimamente ligadas).*” (KANT, 1968, IV, p. 322/323, grifo meu).

Hegel se revela um leitor muito preciso deste capítulo da filosofia moderna. A *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* pode ser vista como aprofundando a modulação linguística do problema da “dimensão intersubjetiva” da validade. A discussão sobre a linguagem na *Enciclopédia*, que prepara a passagem do “espírito teórico” para o “espírito prático”, tem como pressuposto, por isso mesmo, a gênese do espírito como razão a partir da resolução especulativa e intersubjetivista da dialética da autoconsciência, isto é, da produção, através da dialética do reconhecimento, da identidade entre consciência e autoconsciência (HEGEL, 1970, 8, p. 198-204/225-228). Se se aceita que, enquanto fórmula que designa o “verdadeiro conceito de autoconsciência”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o espírito é “o âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo” (BRANDOM, 2002, p. 222), pode-se alcançar um sentido mais amplo para a tese de que, “para o lado de *fora*”, sendo o espírito subjetivo “em um também a realidade antropológica e conforme à consciência”, seu produto seja, do ponto de vista teórico, a palavra (HEGEL, 1970, 8, p. 237). Com efeito, para Hegel, enquanto o espírito prático, a vontade em “luta com ... a singularidade excludente e ... fazendo contraposição ... a outras vontades humanas”, é marcada por um caráter limitado; “[com a palavra, a inteligência] permanece, em sua exteriorização, completamente junto a si, ela se satisfaz em si própria, prova-se como fim em si, como o divino; e, na forma do *conhecimento que conceitua* (*Form des begreifenden Erkennens*), produz a liberdade ilimitada e reconciliação do espírito consigo mesmo.” (HEGEL, 1970, 8, 238)

Pode-se interpretar a discussão que Hegel empreende acerca da linguagem como uma radicalização das indicações dadas acima por Kant, justamente porque a linguagem desempenhará um papel de destaque no itinerário que vai da intuição, a forma indeterminada e imediata de cognição, à forma consumada do conhecimento (HEGEL, 1970, 8, p. 254), que “pertence somente ao *pensar puro da razão que conceitua (reinen Denken der begreifenden Vernunft)*”, a “intuição verdadeira e totalmente determinada” (HEGEL, 1970, 8, p. 254), num processo de “engendramento das representações universais”, no qual o espírito teórico se mostra – ao contrário do “engano desprovido de espírito [de se] aceitar que as representações universais surgiram sem atuação (*Zutun*) do espírito” –, como “ativo sobre si (*selbsttätig*)” (HEGEL, 1970, 8, p. 265).

Fixemos a conexão da linguagem com o problema da cognição. É como “*imaginação produtiva*” que a cognição empreende a “unidade do *universal* e do *particular*, do *interior* e do *exterior*, da *representação* e da *intuição*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 266) Segundo Hegel, o signo (*Zeichen*) é o resultado mais bem acabado do “movimento dialético” (HEGEL, 1970, 8, p. 268) pelo qual se dá a “ratificação *objetiva*, *em si e para si*, da representação universal” (HEGEL, 1970, 8, p. 268). “O som que se articula ulteriormente para as representações determinadas, a *fala (Rede)*, e seu sistema, a *linguagem (Sprache)*, fornece às sensações, intuições, representações, um segundo ser-aí, mais elevado do que o seu [ser-aí] imediato.” (HEGEL, 1970, 8, p. 270) É a perenidade deste “segundo ser-aí” que explica porque, neste momento, se passa da “*fantasia simbolizante e forjadora de signos (die symbolisierende und die zeichenmachende Phantasie)* ... para a *memória (Gedächtnis)*” (HEGEL, 1970, 8, p. 263), e desta para seu exercício puramente “*mecânico*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) “Este acolhimento tem, porém, o sentido (*Sinn*) de que a inteligência se faz através disso algo *coisal (Sächlichen)*, de tal maneira que a subjetividade, em sua diferença em relação à coisa, torna-se algo inteiramente vazio.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

Linguagem e a Concepção Inferencial da Cognição

Se, para Kant, Aristóteles foi, sob o ponto de vista da relação entre linguagem e pensamento categorial, o precursor (KANT, 1968, IV, p. 323), Hegel encontra no Estrangeiro de Eléia do *Sofista* de Platão o simbólico ponto de partida de seu holismo². “É a maneira mais radical de aniquilar todo discurso ($\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$) isolar cada coisa de todo o resto; pois é pela mútua combinação das formas ($\tau\eta\eta\ \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\eta\ \tau\omega\eta\ \epsilon\iota\delta\omega\eta\ \sigma\upsilon\eta\pi\lambda\omicron\kappa\eta\eta$) que o discurso ($\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$) nasce.” (PLATÃO, 1995, p. 259e) Para vencer as tendências relativistas do imobilismo (PLATÃO, 1995, p. 246b/c/e) e a “contradição performativa” da estabilização discursiva do múltiplo (PLATÃO, 1995,

² Ao “enunciar” seu “método” dialético, Hegel o contrasta com uma modalidade puramente negativa de dialética, a qual “aparece frequentemente também em Platão (*häufig auch bei Platon erscheint*)” (HEGEL, 1970, 7, p. 83, grifo meu). Apesar disso, o entusiasmo diante do Sofista como momento antecipador de sua própria posição filosófica também é evidente (HEGEL, 1970, 18, p. 68)

p. 238c/d) – que, criando a motivação para o “parricídio de Parmênides” (PLATÃO, 1995, p. 241e), ameaça, com uma inconsistente teoria da predicação, não somente os eleatas, mas também a ontologia dos defensores das formas imutáveis –, o Estrangeiro de Eléia propõe uma compreensão da dialética como ciência das relações recíprocas e intrínsecas entre os gêneros supremos (PLATÃO, 1995, p. 253), a qual, além de explicar a possibilidade da relação dialética entre Uno e Múltiplo na teoria da predicação³, possui traços holístico-semânticos (PLATÃO, 1995, p. 253e), contextualistas (PLATÃO, 1995, p. 261e, 267a/b)⁴ e linguístico-intersubjetivistas⁵.

É a uma compreensão de linguagem, herdeira destas perspectivas e inimiga das tendências esotéricas e solipsistas ocasionadas pela indizibilidade⁶, que o Hegel da *Enciclopédia*, apesar de tudo (HABERMAS, 2004, p. 217), ainda adere. “Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedankens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* (*das Unsagbare*) – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o

³ A discussão que precede a enunciação formal da ciência dialética foi direcionada pela necessidade de interpenetração e participação recíproca entre uno e múltiplo, enquanto condição de uma teoria consistente da predicação (PLATÃO, 1995, p. 251 c). Em seguida, encaminha-se a compreensão da dialética como teoria da comunidade recíproca dos gêneros supremos (PLATÃO, 1995, p. 254c/d). Finalmente, depois de defendido o estatuto ontológico do não-ser como alteridade (PLATÃO, 1995, p. 258 b/c), o próprio princípio de não-contradição é enunciado, a partir do vislumbre dialético nas condições ontológico-discursivas da comunidade dos gêneros, como condição da predicação (PLATÃO, 1995, p. 256 a/b). A dialética aparece, assim, como ciência das condições (contextuais e holísticas) da predicação e do $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$.

⁴ “É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente nomeia, e a este entrelaçamento ($\epsilon\phi\theta\epsilon\lambda\gamma\mu\epsilon\nu\alpha$) , demos o nome de discurso ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$).” (PLATÃO, 1995, p. 262d) Parece, então, que Platão antecipa a radicalização wittgensteiniana do assim chamado princípio fregeano do contexto. No *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein menciona que “apenas a proposição tem sentido (Sinn); apenas no contexto de proposição um nome tem significado (Bedeutung).” (WITTGENSTEIN, 1984, 1, p. 20) Tal noção é radicalizada pragmaticamente no Livro Azul: “compreender uma sentença significa compreender uma linguagem. Enquanto parte de um sistema de linguagem, pode-se dizer, uma sentença tem vida.” (WITTGENSTEIN, 1984, 5, p. 21)

⁵ “Pensamento ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) e discurso ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo ($\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos pensamento.” (PLATÃO, 1995, p. 263e)

⁶ No Sofista, o Estrangeiro tende a considerar o caráter místico e esotérico do discurso sobre o ser como produzindo indizibilidade (incomunicabilidade) e enseja a experiências iniciáticas (PLATÃO, 1995, p. 243b-c). Também Hegel pretende que sua dialética especulativa disponha racionalmente o místico e o esotérico, rebaixando-o ao simples ponto de vista do entendimento (HEGEL, 1970, 7, p. 307) (HEGEL, 1970, 8, p. 226) (HEGEL, 1970, 8, p. 279). Isto poderia nos dar uma indicação para interpretar a dialética do ser e do nada, que resulta no devir e no ser determinado, no sentido de uma resolução da dialética da indizibilidade. O nada como indizível (*das Unsagbare, die bloÙe Meinung*) (HEGEL, 1970, 8, p. 187) ameaçaria o discurso sobre o que é, de maneira que a mais adequada percepção do problema, demonstrada especulativamente, é o vir-a-ser em linguagem da determinação como tal. A mediação, o nexu inferencial, presidiria, como autonegação do indeterminado, a possibilidade da predicação.

mais insignificante, o mais inverídico (*das Unbedeutendste, Unwahrste*).” (HEGEL, 1970, 8, 70) Tal compreensão da linguagem como *das Werk des Gedankens* é vital para se compreender tanto a assimilação que Hegel faz da crítica de Kant a Hume, quanto sua própria crítica a Kant, a qual é, a propósito, localizada capciosamente, junto à apreciação de Hume (HEGEL, 1970, 8, p. 105).

A artimanha de Hegel é motivada pela sua tese fundamental acerca de Hume e Kant: ambos os paradigmas filosóficos tematizados na “segunda posição” padecem de uma mesma patologia, a saber: a subserviência à diferença intransponível entre forma e conteúdo (HEGEL, 1970, 8, p. 110), ao *Unterschied der Elemente*. Entretanto, enquanto a filosofia de Kant toma essa diferença reconhecida como ponto de partida, o empirismo é disto inconsciente, o que constitui sua ilusão-fundamental (*Grundtäuschung*); pois o empirismo busca uma “realização consequente” (HEGEL, 1970, 8, p. 107) como compreensão epistemológica da ciência natural moderna, ou seja, como “*wissenschaftlicher Empirismus*” (HEGEL, 1970, 8, p. 107). Por um lado, o empirismo “nega o suprassensível em geral, ou pelo menos seu conhecimento e sua determinidade, e só deixa ao pensar a abstração, e a universalidade e a identidade formais”; por outro lado, ao buscar embasar as pretensões de validade da ciência moderna, tem de “utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc... e, ainda mais, segue inferindo (*fortschließt*) pelo fio condutor de tais categorias, pressupondo e aplicando para isso a forma do inferir (*Formen des Schließens*) – / ainda mais que ele, em tudo isso, não compreende (*weiß*) que, desta maneira, ele próprio contém (*enthält*) e pratica metafísica, e emprega aquelas categorias e suas conexões de uma maneira totalmente acrítica e inconsciente.” (HEGEL, 1970, 8, p. 107/108).

A conclusão da crítica de Hegel a Hume é particularmente interessante para a formulação de sua concepção de uma *metafísica inferencial*, embasada na visualização dialética da suspensão da diferença entre forma e conteúdo e na expectativa de responder de forma consistente às demandas epistêmicas da física moderna. Tal conclusão vem precedida por aquilo que poderia ser considerado um manifesto semântico-holista (BRANDOM, 2002, p. 182/183) antecipado contra as tendências atomistas, empiristas e nominalistas da filosofia analítica da linguagem em seus primórdios: *um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse* (HEGEL, 1970, 8, p. 110). “[E]nquanto esse sensível é – e permanece – um dado (*ein Gegebenes*) para o empirismo, temos uma doutrina da não-liberdade, porque a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo.” (HEGEL, 1970, 8, p. 110). Afora a referência a certa operacionalização lógico-epistêmica do conceito kantiano-rousseauísta de liberdade como autodeterminação (MÜLLER, 1993), nesse texto fabuloso não somente fica clara a dívida de Hegel para com Kant na crítica ao empirismo, como também a ideia de uma *metafísica inferencial* é vinculada ao projeto de suspensão dos limites da explicação fornecida

pelo empirismo para o *modus operandi* da ciência natural moderna, limites que são identificados pelo *dado* intransponível.

Eis aí, por conseguinte, uma caracterização mais cara à epistemologia contemporânea do caráter “inferencial” do pensamento infinito (*unendliches Denken*) ou da forma infinita (HEGEL, 1970, 6, p. 549) que Hegel pretende substituir às “posições do pensamento com respeito à objetividade” (HEGEL, 1970, 8, p. 95). Enquanto estas se aferram à “representação da época moderna, segundo a qual o pensar seria sempre limitado”, o pensar infinito, “o pensar que está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona ... tem a si mesmo por objeto”, um “*ein aufgehobener, ideeller Gegenstand*” (HEGEL, 1970, 8, p. 95). Sendo assim, Hegel propõe uma lógica como “ciência da ideia pura” (HEGEL, 1970, 8, p. 66) que, “reunindo a atividade das formas do pensamento e sua crítica” (HEGEL, 1970, 8, p. 115), seja capaz de apresentar, de forma imanente, as mediações ou inferências necessárias, as quais são sempre intrínsecas à “experiência”, trazendo à tona com isso a contribuição precisa dos conceitos puros e das inferências feitas a partir deles naquilo que é articulado intersubjetiva e linguisticamente como experiência humana. Trata-se, portanto, num só lance, da ruptura com a epistemologia moderna, considerando-se suas decorrências linguísticas – e, num certo sentido, ontológicas⁷; e, paradoxalmente, também da radicalização daquele projeto epistemológico, posto que inteiramente embasado no conceito de crítica e autorreferencialidade, na autonegatividade enquanto objeto da reflexão (PINKARD, 1996, p. 7), no operar sobre si o *sich vollbringender Skeptizismus* (HEGEL, 1970, 3, p. 71).

Interessa-me aqui, sobretudo, sublinhar esta situação histórica à qual pretende responder o projeto hegeliano (REDDING, 2007, p. 10/11). Não é simplesmente uma alternativa à epistemologia moderna, mas, propriamente, sua *konsequente Durchführung*, sua “realização consequente” (HEGEL, 1970, 8, p. 107) como *metafísica inferencial*. Para Hegel, as ciências naturais modernas, essencialmente nomológicas e observacionais (HEGEL, 1970, 8, p. 77), pressupõem, para a satisfação de suas demandas epistêmicas, as implicações da autorreferencialidade da experiência articulada linguisticamente, as decorrências da *reflexão constitutiva*. A “reflexão (*Nachdenken*) está sempre à busca do firme, do permanente, do determinado-dentro-de-si, e do que rege o particular. Esse universal não se pode captar com os sentidos, e vale como o universal e o verdadeiro.” (HEGEL, 1970, 8, p. 77) Neste sentido, o déficit epistemológico das pretensões de validade objetiva ocasionado pela transformação, tipicamente moderna, da observação em ciência nomológica é compensado por uma *metafísica inferencial*, por meio da evidenciação do caráter *mediacional* ou *inferencial*⁸ daquilo que pode contar como experiência

⁷ Penso aqui, sobretudo, naquilo que, em geral, pode ser resumido numa célebre formulação: “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999a, p. 612).

⁸ Brandom discute o papel da mediação (*Vermittlung*) na “articulação inferencial de conteúdos induzida por relações de negação determinada”, ou seja, relações de incompatibilidade material (BRANDOM, 2002, p. 181). A incompatibilidade material se tornaria, para Hegel, a estrutura normativa mais fundamental dos conteúdos conceituais.

humana. “Ao determinar desse modo o universal, encontramos que ele forma o contrário de um outro, e que esse outro é o simplesmente imediato, exterior, e singular em face do mediatizado, interior e universal. Esse universal não existe externamente enquanto tal ... as leis do movimento dos corpos celestes não estão escritas no céu. O universal, pois, não se ouve nem se vê, mas é somente para o espírito.” (HEGEL, 1970, 8, p. 77) Para Hegel, caso se deva falar ainda, depois de Newton e Kant, de epistemologia, esta deve, como *Logik*, como “espírito omnivivificante de todas as ciências” (*der allbelebende Geist aller Wissenschaften*) (HEGEL, 1970, 8, p. 77), explicitar o caráter espiritual da experiência humana como tal.

A explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva, necessária à concepção do déficit epistemológico das ciências nomológicas, pode ser visualizada na “gênese fenomenológica” das noções de conceito e espírito. Parece-nos plausível a tese, defendida entre os seguidores de Sellars, de que o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* conteria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel (REDDING, 2007, p. 18)⁹. Além disso, recupero aqui o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” como demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento¹⁰, como movimento imanente desencadeado pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição (PINKARD, 1996, p. 46)¹¹. Neste sentido, a noção de reconhecimento corresponde à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo assim o núcleo da concepção

⁹ Sobre isto, a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, diferenciando-o da simples negação de propriedades no capítulo sobre a “Percepção” (BRANDOM, 2002, p. 179, 180, 184).

¹⁰ Segundo Pinkard, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência tem uma estrutura mediada (isto é, inferencial).” (PINKARD, 1996, p. 8) Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na Fenomenologia, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” (WITTGENSTEIN, 1984, I, p. 344) A compreensão de frases está ligada ao engajamento apropriado nas práticas que tornam significativo determinado signo, nas práticas de seu uso, as quais são incorporadas em formas de vida sócio-culturais. Compreender uma linguagem, isto é, a diversidade do entrelaçamento entre os elementos linguísticos e as práticas extralinguísticas, é adquirir competências que habilitam à participação nestas atividades regradas.

¹¹ Segundo Brandom, um dos principais objetivos de Hegel nesta passagem é “desdobrar os compromissos implícitos nas concepções holistas de conteúdo e reunir as matérias-primas necessárias à explicação do mesmo.” (BRANDOM, 2002, p. 187) Neste sentido, “não se pode entender as relações de incompatibilidade objetiva que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é determinado, a não ser que se entendam os processos e práticas constituindo o reconhecimento (acknowledgment) da incompatibilidade subjetiva dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo.” (BRANDOM, 2002, p. 193)

hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de “espaço social” refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório em seus próprios termos” (PINKARD, 1996, p. 8/9).

A “experiência” do entendimento na *Fenomenologia* de 1807 desemboca na relação entre os mundos sensível e inteligível. A tentativa de fornecer explicação do mundo objetivo através de leis faz do mundo inteligível, enquanto “cópia imediata e tranquila” (HEGEL, 1970, 3, p. 119) do mundo sensível, o reverso do mesmo: tornam-se “mundos invertidos” um para o outro. Para Hegel, é no recurso à explicação fenomênica do jogo de forças que a infinitude “surgiu, livre, pela primeira vez” (HEGEL, 1970, 3, p. 132). Para manter a “explicação científica” pelo dinamismo das forças, o entendimento enuncia a unidade dialética dos mundos sensível e inteligível e, portanto, o fenômeno como manifestação da essência. O entendimento experimenta, com a inversão do mundo decorrente da intenção estática da legalidade proveniente da ciência natural nomológica, a oposição absoluta entre fenômeno e essência, e contempla o surgimento de um objeto que é, na verdade, também ele mesmo: a vida¹², “essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo [que faz com] que tudo o que é determinado de qualquer modo ... seja antes o contrário dessa determinidade.” (HEGEL, 1970, 3, p. 131) Eis por que é gerada, com a transformação do objeto em Si, uma relação que não é mais aquela entre consciência e objeto “sem consciência”, mas a relação para si mesma, a essência da autoconsciência: o entendimento descobre, na estrutura do “ser-o-oposto-de-si-mesmo”, sua própria estrutura como consciência-de-si. “Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é autoconsciência.” (HEGEL, 1970, 3, p. 132) “Entender o mundo *objetivo* como *determinado* contém, para Hegel, a tese de que ele tem de ser entendido como uma *estrutura holística relacional*.” (BRANDOM, 2002, p. 208) O entendimento se torna objeto de si mesmo e, nesta medida, não simplesmente objeto, mas também sujeito: “essa unidade é também ... seu repelir-se de si mesma; e esse conceito se fraciona na oposição entre a autoconsciência e a vida.” (HEGEL, 1970, 3, p. 138) A autoconsciência é a infinitude como tal¹³, a totalidade articulada e autodiferenciadora dos conteúdos, embora seja também, primeiramente, esta universalidade simples, para si imediata e pretensamente oposta à universalidade da vida: desejo.

A infinitude do entendimento como objeto de si mesmo significa que o entendimento é uma “estrutura que estabelece suas próprias condições” (PINKARD, 1996, p. 43), ou seja, que as especificações que o entendimento pensara ter iden-

¹² Trata-se, enquanto mediação do imediato consigo mesmo, da “infinitude simples – ou o conceito absoluto”, o qual “deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspensão; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se.” (HEGEL, 1970, 3, p. 131)

¹³ Para uma visualização da relação entre este conceito de infinitude e o “holismo semântico”, um “todo tendo dentro dele as diferenças, como uma estrutura articuladora essencial”, ver: (BRANDOM, 2002, p. 185 e 186)

tificado nas coisas elas mesmas são “parte da estrutura de nosso sistema inferencial.” (PINKARD, 1996, p. 43) A presente inflexão na *Fenomenologia* nada mais é do que a radicalização da “revolução copernicana”, na medida em que a suspensão do entendimento na autoconsciência, além de solapar o absolutismo reclamado pelo representacionalismo, significa que doravante o objeto da reflexão filosófica não são mais “coisas em si mesmas”, essências ou indivíduos com as quais temos *acquaintance*, mas a posição que assumimos, quando conhecemos as coisas em si desta maneira específica, no “espaço de razões”, ou seja, no emprego de e compromisso com “regras e normas semânticas de pensamento inferencial” (HABERMAS, 2004, p. 136).

A solução hegeliana para a cisão representacionista entre forma e conteúdo é a visualização *dialética* de sua originária coabitação¹⁴. Como sempre, em Hegel, tal visualização conduz, por uma “fundamentação regressiva”, a uma reinterpretação, à luz da coabitação originária, de ambos os polos isolados (HEGEL, 1970, 8, p. 187). Com efeito, o projeto hegeliano conecta a natureza inferencial da experiência humana, a estruturação e sedimentação linguística desta experiência, bem como a necessidade de reinterpretar, à luz destes elementos, os polos isolados e tradicionalmente compreendidos como “forma lógica pura” e “conteúdo não-conceitual”, em direção ao conceito hegeliano de “Conceito”, “o grande *sistema* holístico, inferencialmente articulado, de conceitos determinados e de juízos articulados por aqueles conceitos.” (BRANDOM, 2002, p. 224)

Em outro contexto, Hegel faz ainda outras considerações interessantes para que se compreenda a estruturação linguística da dimensão objetiva da validade e, por conseguinte, para uma versão inferencial da cognição. Trata-se da articulação linguística da cognição, tencionada em 1804. A compreensão hegeliana da consciência como *medium* se dirige contra a concepção mentalista de uma subjetividade exteriormente limitada e autossuficiente, a qual é, por isso, presa de dualismos entre o interior e o exterior, ou entre o público e o privado¹⁵. Trata-se da pré-estruturação das relações sujeito-objeto, antecipadoras da própria efetividade enquanto experiência consciente e na qual a relação entre sujeito existe e pode ser modificada.

No que concerne à linguagem como *medium*, a consciência singular é previamente articulada em conexão com todos os objetos “exteriores”, o que leva justamente à suspensão da contraposição entre o sujeito que representa e o objeto re-

¹⁴ A dialética especulativa espera, deste ponto de vista epistemológico, “entender as estruturas holísticas atravessando os momentos, começando com concepções das coisas como são imediatamente ou em si mesmas, movendo-se em seguida à captação das mesmas como o que são mediadas ou para outros, e então para entender o que elas são em si mesmas como constituídas pelo que são para outros, enquanto imediatidade mediada.” (BRANDOM, 2002, p. 209)

¹⁵ “Hegel refuta a tese de que o sujeito cognoscente, falante e agente se encontra diante da tarefa de construir uma ponte sobre o abismo entre si e o outro separado dele. Um sujeito que está de antemão junto de seu outro não percebe nenhum déficit que exija compensação. Percepções e juízos se articulam em uma teia de conceitos previamente fechada linguisticamente ... Tal sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro.” (HABERMAS, 2004, p. 195)

presentado. Para Hegel, neste conceito de espírito, “seus momentos contrapostos são da mesma forma conceitos, universais em geral e, por isso, não se relacionam um ao outro enquanto absolutamente contrapostos, mas antes se relacionam formalmente um ao outro no elemento simples da consciência, [não como] intactos em seu ser-para-si, e sim se suspendendo um em face do outro em sua forma, e fora da mesma permanecendo ainda para si.” (HEGEL, 1986, p. 195) Em outras palavras, a consciência cognoscente é como que forjada na antecipação “linguística” da suspensão de conceito e objeto, de maneira que a capacidade cognitiva do sujeito singular se exerce, na medida em que o arcabouço das experiências possíveis é previamente articulado linguisticamente, quer como intuição ou conceito, sempre apoiada no estofo linguístico anterior à própria contraposição.

A existência do *medium* linguístico é o protótipo do mundo conhecido, a idealidade da natureza: a “forma” da cognição é imediatamente, pela linguagem, a exterioridade de que fala. A linguagem é, portanto, a um só tempo, o meio e o produto da contraposição interior/exterior. “A consciência existe primeiro como memória e seu produto, a linguagem” (HEGEL, 1986, p. 195). Enquanto nexos unitários do *medium* linguístico, a memória forma, por sua vez, o arcabouço linguístico em que toda a experiência cognitiva está pré-estruturada: trata-se também, com efeito, da cognição em sua existência perene e, por isso, excede, como tal, a singularidade de um sujeito cognoscente. “Somente em um povo existe aquilo – já posto como suspenso, existente como consciência universal, ideal – que a memória, o tornar-se linguagem (*das Werden zur Sprache*), torna primeiramente ideal.” (HEGEL, 1986, p. 226) Com a memória, a atividade cognitiva do sujeito singular aponta já para a sua plena efetivação e para sua existência contínua no horizonte histórico da existência de um povo, de uma comunidade de indivíduos que compartilham uma língua e uma tradição, para sua existência como ser-reconhecido: *o reconhecimento tem, para Hegel, uma estruturação linguística* (HEGEL, 1986, p. 226/227), a qual pré-estrutura pretensões de validade semântico-objetivas¹⁶: “Essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo.” (HEGEL, 1970, 3, 265).

Forma Gramatical e Conteúdo Lexical: a linguagem entre o “lógico” e a “historicidade”

Como se estivesse recomendando o ensino de gramática às crianças para que pudessem adquirir consciência do caráter inferencial e reflexivo do conhecimento (ver HEGEL, 1970, 8, p. 76 e 84), Hegel concebe o projeto “epistemológico” mediacional e inferencial de eliminação do intransponível *Gegebenes*, que caracteriza as

¹⁶ Enquanto “reconstruída ... em um povo”, a linguagem se torna um aniquilar do exterior que é ele mesmo uma exterioridade, “o qual tem de ser aniquilado, suspenso, a fim de se tornar linguagem designativa (um zur bedeutenden Sprache zu werden), tornar-se aquilo o que ela é em si, segundo seu conceito. Portanto, ela é no povo como um outro algo morto que não ela mesma, tornando-se totalidade ao ser superada enquanto um exterior e ao chegar a seu conceito (zu ihrem Begriff wird).” (HEGEL, 1986, p. 227)

teorias do conhecimento criticadas na *zweite Stellung* do *Vorbegriff* da *Enciclopédia* de 1830, de maneira a vincular esta “explicitação do caráter espiritual da experiência”, estas necessárias inferências categoriais do conteúdo, estreitamente ao problema de sua estruturação linguística. “Acredita-se habitualmente que o absoluto deve estar situado muito além; mas ele é justamente o que está de todo presente (*das ganz Gegenwärtige*), mesmo sem consciência expressa disso, sempre levamos conosco e utilizamos. Tais determinações-de-pensamento (*Denkbestimmungen*) estão sempre depositadas (*niedergelegt*), sobretudo, na linguagem ... as noções lógicas (*Die logischen Gedanken*), entretanto, não são nenhum **somente** em relação a qualquer outro conteúdo; mas qualquer outro conteúdo é apenas um **somente** em relação às noções lógicas.” (HEGEL, 1970, 8, p. 84)

Mas qual é a relação, pretendida por Hegel, entre a linguagem, em seus múltiplos aspectos, e a significação dos nomes? Signo é uma intuição (*Anschauung*) ou imagem (*Bild*) que “recebeu em si mesma ... uma representação *independente* (*selbständige*), a seu *significação* (*Bedeutung*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 269) Como “fantasia forjadora de signos (*Zeichen machende Phantasie*)” (HEGEL, 1970, 8, p. 265/266), a inteligência ou cognição acaba por “fazer de si mesma *ser* (*Sein*), tornar-se coisa (*Sache*)”. “Ativa nesta determinação, ela é [enquanto] se *exteriorizando* (*sich äußernd*), produzindo *intuição*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 265/266) O sistema linguístico formado no processo de cognição, entendido aqui pelo escopo geral de um processo de exteriorização/extrusão do espírito teórico (HEGEL, 1970, 8, p. 277), é vislumbrado por Hegel em seu caráter ambíguo. Por um lado, a “arbitrariedade ... da ligação da matéria sensível com a representação universal tem por consequência necessária que se tem de aprender primeiramente a significação (*Bedeutung*) do signo. Isto é válido principalmente para os signos da linguagem (*Sprachzeichen*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 268) Por outro lado, “o [elemento] *formal* da linguagem é, contudo, a obra do entendimento, o qual insere nela suas categorias. Este instinto lógico produz o [elemento] gramatical.” (HEGEL, 1970, 8, p. 271) Portanto, a linguagem é um sistema de conexões “arbitrárias” no sentido de “convencionais”, passíveis de aprendizado somente nas práticas articuladas linguisticamente. Mas é também a capacidade de expressão, graças ao seu elemento formal como obra do entendimento, que permite o desdobramento do “*pensar puro da razão que conceitua*” (HEGEL, 1970, 8, p. 254). Hegel se coloca, do ponto de vista da história da filosofia da linguagem, na interessante posição que tenta preservar, num só golpe, a tese contextualista do inessentialismo da linguagem, a tese hermenêutica da historicidade do meio linguístico, sem sucumbir à ameaça de incomensurabilidade entre linguagem e a pretensão de universalidade do pensamento especulativo. “A teoria hegeliana da linguagem ... explicitamente determina a forma universal estruturante que permanece apenas implícita no uso da linguagem cotidiana e, reciprocamente, revela a significativa inter-relação do léxico como pressuposto pela forma da gramática.” (VERNON, 2007, p. 117)

Num primeiro momento, Hegel parece simplesmente estar reforçando certas tendências mentalistas, típicas da consideração da linguagem que muitas vezes

se coaduna com a moderna teoria do conhecimento, a qual opta, paradigmaticamente com Locke, por uma ideia de linguagem como mera verbalização dos pensamentos. Mas, para Hegel, através da “negatividade do signo linguístico”, “aquilo é alterado [passando] de um exterior para um interior, sendo *conservado* nesta forma reconfigurada (*umgestaltet*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) Não se trata, portanto, de transformar o interior em palavras, mas de reconfigurar espiritualmente o exterior, conferindo-lhe a interioridade espiritual de uma forma de vida, tornando-o *Gestalten einer Welt* (HEGEL, 1970, 3, p. 325). As palavras não são a exteriorização do interior no sentido em que fornecem as coisas do mundo suas etiquetas: “as palavras se tornam um ser-aí vivificado pelo pensamento.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

Apesar do jargão um tanto híbrido, que conserva, ainda que os submeta a um novo significado, termos caros ao pensamento moderno, Hegel demonstra o caráter pós-kantiano de sua consideração da linguagem pela vinculação da mesma não a uma doutrina da verbalização de vivências cujo acesso é privado, mas justamente pelo seu escopo propriamente “espiritual”, ou, mais especificamente, pela relação intrínseca entre a linguagem e o problema da *dimensão intersubjetiva da validade*. Primeiramente, não há, para Hegel, de um lado o pensamento e, de outro, a linguagem como pura exteriorização pensamento. “É em nomes que nós *pensamos*.” (HEGEL, 1970, 8, p. 277) Eis por que o ser-aí espiritual do pensamento como linguagem seja “absolutamente necessário aos nossos pensamentos.” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) A interioridade que vem à tona como linguagem não é uma interioridade solipsista, vivencial, individual, mas a interioridade intersubjetiva do espírito. “Nós somente sabemos de nossos pensamentos, somente temos pensamentos determinados e efetivos, quando nós lhes fornecemos a forma da *objetividade* (*Gegenständlichkeit*), do *ser-diferenciado* (*Unterschiedenseins*) em relação à nossa *interioridade* (*Innerlichkeit*), [quando] portanto, fornecemos-lhes a configuração (*Gestalt*) da *exterioridade* (*Äußerlichkeit*) e, na verdade, de uma tal exterioridade que porta, ao mesmo tempo, a marca característica da mais elevada *interioridade* (*Innerlichkeit*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279) Eis aí o registro que me interessa frisar: a linguagem é o âmbito em que não somente vem à tona a dimensão intersubjetiva da validade, mas também o ambiente em que esta dimensão é aferível, tornando-se consciente de si mesma como tal, como validade, ambiente no qual esta dimensão intersubjetiva da validade é não somente aferível como tal, mas eventualmente também modificável. “O *nome* (*Name*) é, assim, a *coisa* (*Sache*), tal como ela está presente no *reino da representação* (*Reiche der Vorstellung*) e [nele] tem validade (*Gültigkeit*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 277)

Linguagem como Expressão do Pensamento Filosófico

Quando de sua crítica, no *Vorbegriff* da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia*, à posição ingênua da metafísica pré-humiana, Hegel retém alguns elementos interessantes que se vinculam à relação entre pensamento especulativo e linguagem.

Sumariamente, a “ingenuidade” da metafísica pré-crítica reside na adesão a um essencialismo estático: tomando como objetos “totalidades que pertencem em si e para si à razão” (HEGEL, 1970, 8, p. 96), mas os tratando como “apoio *fixo*” (HEGEL, 1970, 8, p. 96), como “sujeitos dados como já prontos” (HEGEL, 1970, 8, p. 96), resta à metafísica ingênua adotar a doutrina tradicional da predicação para expor o conteúdo destes objetos. Mas, desta maneira, incorre na insuficiência de considerar os predicados numa relação fundamental de exterioridade uns para com os outros, e com o próprio “sujeito”. Sem deixar “o objeto determinar-se livremente a partir de si mesmo, pressupondo-o já pronto” (HEGEL, 1970, 8, p. 97), o essencialismo estático desta posição não alcança a consciência nem mesmo de que “a forma da proposição (*die Form des Satzes*), ou mais precisamente a do juízo (*Urteil*), é imprópria para exprimir (*ausdrücken*) o concreto – e o verdadeiro é concreto – e o especulativo: o juízo (*Urteil*) é, por sua forma, unilateral; e, nessa medida, é falso.” (HEGEL, 1970, 8, p. 97)

Hegel tangencia aqui um dos temas que me parecem mais significativos de sua posição acerca da relação entre linguagem e pensamento especulativo. Trata-se da ideia, indicada no *Vorrede à Fenomenologia* de 1807, da contraposição entre a noção apofântica da proposição e sua estrutura propriamente especulativa, o “conflito da forma de uma proposição em geral e da unidade do conceito que a destrói” (HEGEL, 1970, 3, p. 58) A doutrina hegeliana da “proposição especulativa” é, antes de tudo, uma crítica à unilateralidade filosófica do $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \alpha\pi\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\upsilon\upsilon$ e, neste sentido, o acesso a uma forma menos unilateral de racionalidade: “apenas aquela exposição filosófica lograria ser plástica, a qual excluísse estritamente a forma da relação costumeira das partes da proposição.” (HEGEL, 1970, 3, p. 59) Em sua relação com a doutrina da predicação proveniente da lógica tradicional, a doutrina da “proposição especulativa” pode ser interpretada como um ataque à pressuposição ingênua de um essencialismo estático, conduzindo à ideia de que a verdadeira natureza do sujeito não pode ser pressuposta como apoio fixo ao qual são acrescentadas determinações extrínsecas, mas se mostra apenas no movimento pelo qual o sujeito se torna o próprio conteúdo da determinação. “[U]ma vez que o predicado é ele mesmo exprimido como um sujeito, enquanto *o ser*, enquanto a *essência*, a qual esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra o sujeito imediatamente no predicado.” (HEGEL, 1970, 3, p. 58) Este essencialismo dinâmico (HOULGATE, 1986, p. 148-156), que abrange tanto a diferença quanto a identidade entre sujeito e predicado, tem severas consequências para uma consideração da linguagem. Ao destituir a doutrina tradicional da predicação de sua prerrogativa na exposição do conteúdo, a filosofia especulativa incumbe a linguagem como tal – não apenas seu refinamento lógico-formal, mas o próprio desdobramento linguístico do pensamento especulativo – da tarefa de constituir o meio em que a “*identidade das determinações diferentes*” (HEGEL, 1970, 8, p. 176), o especulativo como tal, pode vir à tona. “Assim, na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não pode aniquilar a diferença dos mesmos, a qual exprime a forma da

proposição. Antes, a identidade deles deve surgir como uma harmonia.” (HEGEL, 1970, 3, p. 58) “Enquanto cada lado desta identidade pode e, de fato, tem de ser determinado em abstração do outro, é apenas pela captação de seu retorno à unidade que nós realmente entendemos a natureza da linguagem. Esta unidade é articulada na análise hegeliana da “sentença especulativa”” (VERNON, 2007, p. 117)

“Forma e conteúdo linguísticos ... se pressupõem reciprocamente e se fundam um ao outro. Nós podemos, então, definir a linguagem como a identidade-na-diferença da forma gramatical universal e do conteúdo lexical particular.” (VERNON, 2007, p. 116) Chegamos assim a uma tese de grande envergadura: a mútua implicação entre pensamento especulativo e linguagem, ou seja, a ideia da própria linguagem como meio de expressão de tudo o que, no jargão hegeliano, mereça o nome de pensamento, em sentido amplo ou restrito. E, para Hegel, não há aqui nada que deva ser lamentado, pois “é ridículo considerar o estar-vinculado do pensamento à palavra como uma falha do primeiro ou como uma lástima ... A palavra fornece aos pensamentos, por conseguinte, seu ser-aí mais digno e verdadeiro ... Assim como o verdadeiro *pensamento* é a *coisa*, da mesma forma também [verdadeira é] a *palavra*, quando ela é utilizada (*gebraucht*) pelo pensamento verdadeiro. Por isso, quando a inteligência se preenche com a palavra, acolhe dentro de si a natureza da coisa (*Sache*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

Referências

- BERSTEIN, R. 2010. *The Pragmatic Turn*. Polity Press: Cambridge.
- BRANDOM, R. 1994. *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRANDOM, R. 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- FALKE, G. 1996. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Interpretation und Kommentar*. Berlin: Lukas-Verlag
- HABERMAS, J. 1974. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- _____. 1987. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM.
- _____. 2004 *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- _____. 1986. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner.
- HOULGATE, S. 1986. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge University Press: New York.
- HUME, D. 2007. *Hume: An Enquiry concerning Human Understanding: And Other Writings* (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.
- KAHLENBERG, T. 1997. *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewusstsein in der Philosophie Hegels*, Felix Meiner, Hamburg.

- KANT, I. 1968. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.
- LAFONT, C. 1999. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. The MIT Press: Cambridge.
- McDOWELL, J. 2009. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.
- McDOWELL, J. 1996. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- NUZZO, A. 2010. *Hegel and the Analytic Tradition*. Continuum: New York.
- OLIVEIRA, M. A. 2001. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Vozes.
- PINKARD, T. 1996. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. 1989. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATÃO. 1995. *Platonis Opera*. Volume I. Oxford Classical Texts. Oxford University Press: New York.
- RAJCHMAN, J. 1985. *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press: New York.
- REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York.
- ROCKMORE, T. 2005. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press: New York.
- SELLARS, W. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- VERNON, J. *Hegel's Philosophy of Language*. Continuum: New York, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

A Crítica de Kant ao Idealismo de Descartes

Ethel Panitsa Beluzzi*

* Mestranda em Filosofia na UNICAMP.

GT Estudos Cartesianos

Resumo

O argumento kantiano da impossibilidade de conhecer a coisa em si, afirmando que “os objetos exteriores são apenas simples representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio” [CRP A30 B45], fora erroneamente compreendido pela recepção da primeira edição da Crítica como um idealismo material, no sentido de que Kant estaria duvidando da própria existência de tais objetos exteriores. Embora a questão do Idealismo já houvesse sido abordada na primeira edição da Crítica com o quarto Paralogismo da Razão Pura [Cf CRP A367], sua repercussão motivou o autor a escrever em sua segunda edição uma explícita “Refutação ao Idealismo” [CRP B274], onde ele define duas possibilidades de idealismo material: aquela que considera a existência dos objetos fora de nós “duvidosa e indemonstrável” [idem] e aquela que a considera “falsa e impossível” [idem]. Considerar a existência os objetos fora de nós como falsa e impossível é identificado como o “idealismo dogmático de Berkeley” [idem], e é considerado por Kant um argumento demolido por sua Estética Transcendental. Entretanto, a existência dos objetos fora de nós considerada apenas como duvidosa e indemonstrável é considerada “racional e conforme uma maneira de pensar rigorosamente filosófica” [CRP B275], e é identificada como “o idealismo problemático de Descartes” [CRPB274]. Para responder a essa questão, que exige “prova suficiente” [CRP B275] para permitir um juízo decisivo, Kant elabora seu “Teorema” [idem] e “Prova” [idem], intentando mostrar que temos experiência e não mera imaginação das coisas exteriores, por demonstrar que a experiência interna, “indubitável para Descartes” [idem] só é possível mediante a experiência externa pressuposta. Desse modo, Kant reafirma que sua filosofia não pode ser considerada idealista no sentido material; sua dúvida não recai na própria existência das coisas fora de si, mas sim na correspondência dessas com suas representações sensíveis, assinalando desse

modo uma espécie de Idealismo Transcendental, que se opõe substancialmente ao idealismo tradicional. Nosso objetivo, portanto, consiste em explorar a crítica de Kant ao idealismo de Descartes, seu contexto, problematização e resposta, situando a partir dessa questão a relação de Kant com as diferentes correntes de idealismo.

Palavras-chave: idealismo – Kant – Descartes

Introdução

Logo após o lançamento da primeira versão de sua *Crítica da Razão Pura*, Immanuel Kant teve sua obra considerada como obscura e de difícil entendimento; sua doutrina da experiência havia pois sido confundida com o idealismo - ao afirmar a impossibilidade de conhecer a coisa-em-si, haviam-no tomado como duvidando da existência da mesma. A questão idealista, que havia sido tratada como um paralogismo na primeira edição da *Crítica*, precisou então ser completamente modificada em sua segunda edição, quase dez anos depois. Ela não apenas mudou de lugar como mudou completamente de forma; de paralogismo passou para uma declarada “Refutação ao Idealismo”, onde Kant efetuará sua refutação a partir de dois diferentes idealismos: o idealismo dogmático e o idealismo problemático, este último identificado como próprio de Descartes. Esse idealismo, merecedor de especial atenção kantiana, exige dele um “Teorema” e “Prova” que o refute. Essa atenção especial, por sua vez, sugere que o idealismo proposto por Kant seja de algum modo oposto ao cartesiano, que suas principais ideias sejam rebatidas, e que ele sugira uma substancial mudança no modo de encarar as coisas exteriores. Embora este seja o caso, mesmo a partir disso subsiste entre ambos um modo semelhante de considerar a relação entre a mente e suas representações. Analisar esse argumento é nosso objetivo principal nesta comunicação.

Para tanto, consideraremos em primeiro lugar o idealismo como tratado na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, concentrando-nos na refutação feita ao idealismo problemático, e após algumas considerações sobre o idealismo kantiano, abordaremos a relação entre ambos os modos de lidar com o idealismo.

Da abordagem ao Idealismo na segunda edição da *Crítica*

É amplamente conhecido que a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* possui significativas mudanças em relação à primeira; o combate ao idealismo, que aqui nos interessa, se torna mais explícito: de um simples paralogismo, ou erro de raciocínio exposto na *Dialética Transcendental*, ele se torna uma explícita “Refutação ao Idealismo”, agora dentro de sua *Analítica Transcendental*.

O primeiro passo nessa refutação se torna definir o idealismo que está sendo refutado: o idealismo material. O idealismo material é aquele que considera a existência das próprias coisas fora de nós como duvidosas ou indemonstráveis; é

em si diferente do “idealismo formal”, que considera que os objetos de nossa experiência não são as coisas em si mesmas, mas apenas fenômenos formalmente organizados pela mente”¹. A partir dessa definição, ele distingue duas espécies de idealismo material: o idealismo dogmático, identificado com Berkeley, e o Idealismo Problemático, (que aqui nos interessa) identificado com Descartes. O idealismo dogmático de Berkeley, que considera a existência dos objetos “falsa e impossível”², é considerado como derivado de uma concepção do espaço como algo separado de nós, de modo que a prova de sua existência torna-se impossível; por colocar o espaço como uma intuição a priori e não um atributo das coisas, Kant considera essa espécie de idealismo demolido pela Estética Transcendental³.

Da Crítica ao Idealismo de Descartes

O idealismo problemático de Descartes, por sua vez, merece de Kant uma atenção especial. Tal espécie de idealismo, que considera a existência das coisas fora de nós como “duvidosa ou indemonstrável”⁴, em oposição à certeza da impossibilidade dogmática de existência, “admite como indubitável uma única afirmação empírica (assertio), a saber, ‘eu sou’”⁵. Afirmando apenas a impossibilidade de demonstração de coisas exteriores a nós por experiência imediata, e não sua inexistência, é segundo o autor “racional e segundo uma maneira de pensar rigorosamente filosófica” pois tal raciocínio não permite um juízo decisivo antes de prova suficiente. Essa prova suficiente deve demonstrar que;

“temos também experiência e não apenas imaginação das coisas exteriores, o que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência externa.” [CRP B275]

Essa será dada em seguida, por meio de um “Teorema” e “Prova”. O teorema

¹ Esse idealismo formal será aquele adotado por Kant, também sob o nome de idealismo transcendental. Cf. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, §49

² CRP B274

³ Sobre essa consideração, o caminho seguido por Kant em sua “Refutação ao Idealismo” começa pela afirmação de que Berkeley “considera impossível em si o espaço, com todas as coisas que é condição inseparável” [CRP B274] do que decorre que as coisas no espaço são, portanto, “simples ficções” [idem]. Tal idealismo é considerado inevitável à medida que se considera o espaço como coisa atribuída às coisas em si pois, assim, “tanto o espaço como tudo a que serve de condição é um não-ser” [idem]: Berkeley, para escapar do espaço em si, cai no erro de negar a existência das coisas. Entretanto, o espaço não é considerado por Kant como pertencente às coisas; ele é antes um *modo de percebê-las*. As coisas não estão propriamente no espaço, mas a nossa percepção as situa no espaço; segundo Kant “a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos” [CRP A24 B39]. Assim sendo, considerando o espaço meramente como uma representação *a priori* intuitiva, o argumento do Idealismo Dogmático é, segundo o autor, demolido.

⁴ CRP B274

⁵ CRP B274

de que [CRP B275] a simples consciência empiricamente determinada da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim é provado como se segue: [CRP B276]: tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda determinação de tempo pressupõe algo de permanente na percepção. Mas esse permanente não pode ser algo em mim, porque a minha própria existência só pode ser determinada em relação a esse permanente. Logo, essa percepção só é possível através de alguma coisa exterior a mim, e não de uma mera representação originária de mim. Portanto, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência das coisas reais fora de mim. E, se a consciência de minha existência no tempo está ligada necessariamente a essa possibilidade de determinação no tempo, está também ligada à existência das coisas exteriores, como condição da determinação do tempo; deste modo, a consciência da minha existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de coisas exteriores a mim. Existe, portanto, uma necessidade das coisas exteriores a mim.

Das conclusões kantianas

A respeito do idealismo kantiano, seu principal objetivo é esclarecer combater o idealismo material; esclarecer que não temos acesso às coisas em si, mas sim à nossa representação delas, que é sempre formada a partir das intuições puras a priori de espaço e tempo. Tais representações são reais e são provocadas por algo exterior a nos mesmos, mas estando submetidos ao nosso próprio modo de conhecer, jamais poderemos saber o que o provoca, ou qual é sua correspondência;

“com efeito, o que eu chamei de idealismo não diz respeito à existência das coisas (a dúvida acerca da mesma é típica do idealismo no sentido tradicional), já que nunca me ocorreu duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas” Prolegômenos A71

Kant, ao invés de converter as coisas em simples representações, mostra que as coisas de nossa experiência são representações constituídas formalmente pela nossa mente. Isso não pode portanto ser chamado de Idealismo, a não ser que lhe sejam anexados os qualificativos Transcendental ou Crítico – pois critica o modo de conhecer, e não as coisas que são conhecidas.

Do idealismo cartesiano na primeira meditação

Do modo como definido por Kant, a dúvida sobre as coisas exteriores aparecerá expressamente em Descartes em seu argumento do sonho, em sua primeira meditação:

“Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pen-

semos que talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos” (item 6, Primeira Meditação)

Antes de adotar o argumento do gênio maligno, essa dúvida sobre a existência de coisas é de certa maneira dispersada: essas imagens só poderiam ser formadas “à semelhança de algo real e verdadeiro”⁶; pois mesmo toda criação imaginária só pode ser feita por “certa mistura e composição”⁷ do que já é conhecido. Em seguida, Descartes afirma que mesmo que as coisas conhecidas sejam colocadas em dúvida, as “coisas mais simples e mais universais, que são verdadeiramente existentes”⁸, como

“a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes” (item 7, Primeira Meditação)

Alguns comentadores, entretanto, interpretam essa questão no sentido de que apenas a existência dessas coisas não está garantida fora de mim, mas consistem em conceitos verdadeiros que se impõe à minha mente e sem os quais não consigo criar nenhuma imagem.

Entretanto, ainda que não consideremos que Descartes coloca em dúvida a existência do mundo externo com seu argumento do sonho, não podemos negar que ele o faz com o argumento do gênio maligno.

Considerações Finais

Contemplando ambos os idealismos, de Kant e Descartes, podemos perceber que não existe nenhuma semelhança entre o idealismo material de Descartes, que duvida da forma e do conteúdo, e o idealismo formal de Kant, que duvida apenas da forma; assim, se torna possível que Kant critique Descartes.

Devemos, entretanto, atentar para esse fato: Kant refutará o idealismo cartesiano mas não recuperará a certeza acerca da forma, o que seria tornar-se um realista total – como o é Aristóteles ou Tomás de Aquino. Ele permanece com sua base idealista, embora esse seja um idealismo completamente distinto daquele de Descartes. A base idealista é, desse modo, partilhada por ambos; pois ambos se posicionam a partir do interior da consciência, e têm como objetos imediatos apenas as representações da mente. Entretanto, cada um entende essas representações a seu próprio modo.

Podemos compreender a questão da representação em Descartes em dois momentos distintos: em sua primeira e em sua sexta meditação. Em sua primeira

⁶ Item 6, Primeira Meditação.

⁷ Item 6, Primeira Meditação.

⁸ Item 7, Primeira Meditação.

meditação, principalmente a partir do argumento do sonho e do gênio maligno, Descartes sustenta que todo o mundo de minha experiência podem ser apenas puras imagens mentais, puras representações; em sua sexta meditação, tais imagens mentais efetivamente corresponderão à existência de coisas materiais exteriores, e portanto à existência de um mundo de corpos extensos – embora sustente que as qualidades sensíveis percebidas, tais como cores, não existem em tais coisas fora de nossa mente.

Kant discorda de ambas as posições. A respeito da posição de Descartes em sua primeira meditação, que duvida da existência das coisas exteriores, Kant afirma que o mundo da minha experiência efetivamente resulta da existência de algo exterior que afeta minha mente, e para isso escreve seu “Teorema” e “Prova”. Contra o Descartes da sexta meditação, por sua vez, que agora concorda com Kant sobre a existência de coisas exteriores (embora por justificativas diferentes), Kant afirmará a impossibilidade de conhecer as coisas em si mesmas, e mesmo a extensão, espaço e tempo que Descartes reconhecia fora da mente são na verdade apenas fenômenos, isto é, podemos ter certeza de sua existência apenas em nossa própria mente.

Entretanto, ainda que cada um entenda a representação a seu próprio modo, devemos reconhecer que Kant, apesar de tudo, aceita a tese cartesiana fundamental de que a mente só tem acesso às suas próprias representações. Kant leva essa tese até o idealismo formal: agora, o indivíduo não tem acesso de modo algum à coisa em si mesma, embora tenha certeza de sua existência; embora saiba que sua experiência resulte de alguma coisa existente fora de si, sabe também que o que percebe é sua própria representação, e que nunca será capaz de ir além dela.

Referências

DESCARTES, René. *Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas*. Editora Nova Cultural. 5ª edição. São Paulo, 1991.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (2 v.). Wilhelm Weischedel (ed.). Suhrkamp. 717 p. 2004.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*, trad. De Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FORLIN, Enéias. “Idealismo formal X idealismo material: a refutação kantiana do idealismo cartesiano”. *Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP*, v. 1, p. 91-118, 2008.

Felicidade em Kant. Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Crítica da Razão Prática

Fábio Creder*

* Mestrando, Universidade de Caxias do Sul.

Resumo

Na fundamentação moral, no uso prático da razão a questão da felicidade aparece como uma espécie de elemento secundário, algo que não deve influenciar a questão moral. Daí parte a doutrina de que a felicidade não pertence ao campo da moralidade. No entanto, Kant percebe que somente a forma da lei não é suficiente para responder uma das perguntas que ele próprio sustenta como sendo do interesse da razão, tanto especulativa como prática, que seria, “*Que me é permitido esperar?*”, constante no cânone da Crítica da Razão Pura. Esta pergunta vai levar Kant a buscar uma aproximação da felicidade com a moralidade. Aproximação esta que vai levar como consideração fundamental o fato do ser humano se reconhecer como fenômeno e como *noumenon*, pois, somente assim, será possível justificar uma ligação entre felicidade e moralidade de cunho sintético, e o alcance *sumo bem*.

Palavras chave: Felicidade. Moralidade. sumo bem. conduta.

1. Introdução

Os estudos referentes ao sistema prático Kantiano normalmente se concentram acerca da proposta da fundamentação da moralidade e, dos requisitos e análises dos inúmeros conceitos elaborados pelo filósofo. Nos escritos de Kant, percebe-se que da fundamentação da moralidade, a questão da felicidade é aspecto secundário, relegado a um segundo plano e a um afastamento, sob pena de influência negativa e impossibilidade de alcance da própria lei moral, vez que, contamina com elementos empíricos algo que deva surgir única e exclusivamente *a priori*.

Contudo, ao passo que Kant descreve os caminhos da moralidade e elucida os conceitos, em especial na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹, e na analítica da *Crítica da Razão Prática*, parece perceber que somente as ideias da moralidade, ainda que magníficas, parecem, por si só, ser insuficientes para atingir um fim integral ao qual todo ser racional estaria determinado *a priori*.

No Cânone da KrV (A813 B841) Kant sustenta ser necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada às máximas morais, porém, é ao mesmo tempo impossível que isto ocorra, se a razão não unir junto à lei moral, que é simples ideia, uma causa eficiente que determine conforme nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado, seja nessa vida, seja noutra, aos nossos fins supremos. Seguindo, Kant afirma que sem um Deus e sem um mundo invisível, são as magníficas ideias da moralidade objeto de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora da intenção e de ação humana, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente determinado *a priori*.

Esta citação contida no Cânone pode parecer algo destoante do sistema prático elaborado por Kant, onde os fins não se prestam à fundamentação do agir moral, contudo, percebe-se no filósofo, não um viés consequencialista, mas uma tentativa de elaboração de um sistema que visa, assim como os seres racionais, como o filósofo bem descreve em passagem da KpV (194), buscar o conteúdo que conforta o ser racional, e não apenas a ideia da moralidade formal, buscar a união do formal com o material.

Porém, do trecho descrito acima, e contido no cânone da KrV - ainda que se saiba que o cânone é apenas uma prévia que Kant elaborou da faculdade prática da razão, sendo elaborada com afinco na GMS e KpV - surge uma discrepância com os contidos na KpV, em especial quanto ao móbil do agir humano, que no cânone parece conter como necessário uma causa eficiente e não apenas a ideia da moralidade, ao passo que na KpV - embora posições contrárias - o sentimento de respeito à lei moral aparece como móbil, sem necessidade, contudo, de uma causa final eficiente.

Mas no cânone da KrV percebe-se algo de maior totalidade, e não apenas a fundamentação da moralidade - inobstante a questão do móbil do agir, que levanta clara divergência entre a KrV e a KpV - e sim, aquilo que na KpV (194) Kant designa como a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura, sob o nome de *sumo bem*, ao qual já havia proposto na KrV, como *ideal do sumo bem*, em caráter introdutório, enquanto que na dialética da KpV, tal ideal será amplamente analisado.

Retorna então, com o ideal do *sumo bem*, como será visto, a questão da felicidade, que parecia relegada no sistema Kantiano, e daí a importância da terceira pergunta formulada por Kant na Segunda Seção do Cânone da KrV (A805 B833),

¹ Será utilizado no corpo do textos, a partir desta citação, as seguintes abreviações: GMS (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, sendo a versão da academia); KpV (Crítica da Razão Prática); KrV (Crítica da Razão Pura, sendo "A" o referente a primeira edição, e "B" referente a segunda edição).

que trata do interesse da razão, tanto especulativa como prática, qual seja, “*Que me é permitido esperar?*”

O presente estudo visa a compreensão da posição que a felicidade toma no sistema prático Kantiano, com a análise dos conceitos contidos especialmente nas obras GMS, KrV e KpV, sendo que a análise será realizada com consulta diretas apenas às mencionadas obras, utilizando-se de bibliografia complementar apenas como reforço bibliográfico, sem, contudo, assumir posições de comentadores contidos nas referências.

2. O afastamento da felicidade e a moralidade.

GMS e parte Analítica da KpV

Antes de adentrarmos nas considerações referentes à felicidade na GMS e na Analítica da KpV, vale salientar que Kant já na primeira edição da KrV, publicada em 1781, formulará pensamento referente a felicidade, ao afirmar que todo o interesse da razão, tanto especulativa como prática, concentra-se em três interrogações: 1) *Que posso saber?*; 2) *Que devo fazer?*; 3) *Que me é permitido esperar?*

A primeira questão é simplesmente especulativa, a segunda questão é simplesmente prática, já a terceira questão é ao mesmo tempo teórica e prática, de modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão especulativa, com efeito, nas palavras do filósofo,

toda *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A *esperança* leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; o saber, à conclusão de que *alguma coisa é* (que age com causa suprema) *porque alguma coisa acontece*. (A806 B834)

Aparece então o termo *felicidade*, como potencial resposta para a terceira pergunta pois, se toda *esperança* tende para a *felicidade*, espera-se então encontrar a *felicidade*. Por *felicidade*, na KrV (A906 B834), o filósofo estabelece a satisfação de todas as inclinações, assim, percebe-se que a *felicidade* para Kant na KrV é um estado de espírito.

No Cânone da KrV, o filósofo já estabelece os conceitos de felicidade, de *sumo bem*, e moralidade como função e participação (digno da felicidade) na totalidade do incondicionado, porém, as disposições práticas contidas no cânone são introdutórias quando comparadas as obras que se seguiram a cronologia de Kant, em especial a GMS e a KpV. Necessário então, visualizar como Kant emprega o conceito de felicidade nas obras mencionadas, e buscar compreender uma melhor resposta dada pelo filósofo para a pergunta *que me é permitido esperar?*

2.1. Felicidade na GMS

No primeiro parágrafo da Primeira Secção da GMS, o termo *felicidade* aparece pela primeira vez na citada obra, como sendo o completo bem-estar e contentamento com o estado em que se encontra. A forma em que aparece, contudo, não transmite um feito de todo positivo, vez que, Kant fecha a análise sustentando não ser a felicidade como algo irrestritamente bom, mas algo somente bom, porém que pode ser nocivo caso não suporte a influência de uma boa-vontade no agir, essa sim, irrestritamente boa. A felicidade então parece suportar uma queda de importância na filosofia prática Kantiana, porém, Kant fecha o parágrafo afirmando que a boa-vontade - algo irrestritamente bom -, parece constituir até mesmo a condição indispensável da dignidade de ser feliz. Como a queda no prestígio, também parece haver uma consequência, um fim da boa-vontade, qual seja, a dignidade de ser feliz.

Na GMS, Kant não fala especificamente em *sumo bem*², porém, na KrV este conceito aparece, como ideia da razão pura, e o filósofo admite, no uso teórico da razão, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade, na medida em que dela se tornou digno pela conduta, e que, portanto, o sistema da moralidade (cujo qual a boa-vontade é peça fundamental) está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura.

Antes, Kant já menciona a “dignidade de ser feliz”, ao propor resposta para a segunda das três questões do interesse da razão, qual seja, “*Que devo fazer?*”, sustentando que dita resposta é a seguinte: “*Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz*, senão vejamos:

Esta é a resposta à primeira das duas questões da razão pura que dizem respeito ao interesse prático: *Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz*. A segunda pergunta diz o seguinte: Se me comportar de modo a não ser indigno da felicidade, devo também esperar poder alcançá-la? Para resposta a essa pergunta é preciso saber se os princípios da razão pura, que prescrevem *a priori* a lei, também lhe associam necessariamente esta esperança.

Por conseguinte digo que, da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso *prático*, também é necessário admitir segundo a razão considerada no seu uso *teórico*, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura. KrV (A809 B837).

Esta questão da proporcionalidade é muito debatida por Kant na KrV, e este “esperar a felicidade” quando da dignidade advinda através da conduta, parece

² Na passagem AK396 da GMS, Kant faz menção ao termo *sumo bem*, quando se refere: “Portanto, essa vontade não pode ser, é verdade, o único e todo o bem, mas tem de ser o *sumo bem*, e a condição para todo outro, até mesmo para todo anseio de felicidade”. A vontade que Kant fala é a *boa vontade*, porém, parece que o termo “*sumo bem*” utilizado por Kant nesta passagem, não diz referência ao *ideal* do *sumo bem*, explícito na KrV e KpV, e sim, ao fato da *boa vontade* ser algo irrestritamente bom, acima de qualquer outro bem.

contraditório as análises contidas na primeira secção da GMS, aonde o filósofo irá afastar qualquer inclinação para efetivação da moralidade, sob pena de heteronomia. Contudo, Kant deixa claro que tal visão de proporcionalidade e ligação de ambos os sistemas da moralidade e felicidade, é possível somente nas ideias da razão pura, assim, a resposta passa fundamentalmente pelo ser humano se ver não só como *fenômeno*, mas também como *noumenon*. A partir desta ótica, é possível conciliar um mundo sensível aonde o uso prático da razão pode ou não estar disposto aos ditames da moralidade e/ou da felicidade, vez que as inclinações estão presentes, e um mundo inteligível aonde as ideias da razão preponderam e se torna possível pensar uma resposta às perguntas com cunho prático, sem entrar em contradição com os ideais da moralidade, que baixam sob imperativos quando no uso prático, no mundo sensível.

Em retorno à GMS, uma passagem importante é a referente à análise que Kant faz sobre o próprio fim da natureza num ser dotado de razão e de vontade, pois retorna o embate entre felicidade e fim último.

Inicia a supressão da felicidade quando no uso prático da razão, voltado à moralidade, ao qual o alicerce deve advir apenas de conceitos *a priori*. Kant deixa claro, nas passagens da GMS (Ak395-396), tendo em vista o viés racionalista, que caso o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão fosse a sua felicidade, então a própria natureza não teria sido feliz em delegar à razão tal missão, sendo muito mais seguro delegar ao instinto tal função, tanto que Kant sustenta que a natureza teria “tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da felicidade e os meios para chegar até ela”.

Desta passagem percebe-se que o filósofo do dever expurga das atribuições da razão quando no âmbito prático, a busca pela felicidade - ou o fim felicidade -, e como explica posteriormente em GMS (Ak396), “a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*”. E, é de fato tão suficientemente clara esta negativa da razão em buscar a felicidade, que Kant diz que

Quanto mais uma razão cultivada se dedica à intenção de gozar a vida e a felicidade, tanto mais o homem se aparta do verdadeiro contentamento, com o que tem origem em muitos (alias, nos mais experimentados no uso da razão, desde que sejam sinceros o bastante para confessá-lo) um certo grau de *misologia*, isto é, ódio à razão, porque, tendo feito um calculo por alto de toda a vantagem que tiram, não direi da invenção de todas as artes do luxo comum, mas até mesmo das ciências (que, afinal, também parecem ser para eles um luxo do entendimento), descobrem, que, na verdade, apenas se impuseram tribulações maiores do que <o que> ganharam em felicidade e, por causa disso, acabam mais invejando do que menosprezando o tipo mais comum dos homens, que estão mais próximos de se deixarem dirigir pelo mero instinto natural e não concedem à sua razão muita influência sobre o que fazem e dei-

xam de fazer. E, nessa medida, é precisa confessar que não é de modo algum ranzinza ou desagradecido à bondade do governo do mundo o juízo daqueles que moderam muito e até mesmo rebaixam a menos de zero os louvores com que se celebram as vantagens que a razão deveria nos proporcionar com respeito à felicidade e ao contentamento da vida, mas, ao contrário, <é preciso confessar> que a esses juízos subjaz ocultamente a ideia de um outro e muito mais digno desígnio de sua existência, ao qual, e não à felicidade, a razão está muito apropriadamente destinada e ao qual por isso mesmo, enquanto condição suprema, deve ceder na maioria das vezes o desígnio privado do homem.

Frisa-se no que toca ao final da passagem, ao qual Kant importa uma questão interessante: que pelo fato de não atingir a felicidade através da razão, a ela subjaz algo maior. A razão está destinada a “produzir” algo maior. Percebe-se novamente um rebaixamento da felicidade, e, como dito anteriormente, este “algo maior” ao qual a razão é destinada, é a influencia sobre a vontade com o intuito de produzir uma *boa vontade*.

Como a *boa vontade* está presente no conceito de *dever*, de forma analítica, como diz Kant GMS (Ak 397) “tomar para exame o conceito do dever, que contém o de uma boa vontade”, e o *agir por dever* e independente das inclinações, observando o imperativo categórico, é ferramenta indispensável para a moralidade, resta, pois, que a felicidade caso apareça, assim o faça como influenciadora negativa³ deste “agir por dever”, vez que, a felicidade depende das inclinações de cada ser humano, e quando observadas inclinações em preferência à moralidade, resta que não há moralidade alguma. O “algo maior” destinado à razão é a própria moralidade em si, quando pensado no uso prático da razão.

No entanto, um parágrafo constante na passagem da GMS (Ak 399), gera dúvidas, pois lá Kant diz que “assegurar a própria felicidade é um dever”, e mais a frente “resta ainda aqui, como em todos os outros casos, uma lei, a saber, a de promover sua felicidade não por inclinação, mas por dever”, e continua afirmando que “só então que seu comportamento tem um valor propriamente moral”.

³ Em vários momentos da GMS Kant deixa claro essa necessidade de se afastar às inclinações para atingir o agir moral, e, uma em especial, constante no trecho Ak426 é consideravelmente rígida, se não vejamos: “Tudo, pois, que é empírico é, enquanto aditamento ao princípio da moralidade, não só totalmente imprestável para isso, mas até mesmo altamente prejudicial à limpidez dos costumes, nos quais o valor propriamente dito de uma vontade absolutamente boa e que se eleva sublime acima de todo preço consiste justamente no fato de que o princípio da ação é livre da influência de todas as razões contingentes <para agir>, que só a experiência pode fornecer. Contra essa negligência, ou mesmo baixaza do modo de pensar, na busca do princípio entre os móveis e leis empíricas, nunca se pode dirigir advertências demais ou por demais frequentes, na medida em que a razão humana de bom grado descansa sobre esse coxim de suas fadigas e, no sonho de doces miragens (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), impinge à moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência, o qual se parece com tudo o que se quiser ver nele, menos com a virtude, para quem a enxergou alguma vez em sua verdadeira figura”. Este “enxergar a virtude em sua verdadeira figura”, para Kant, nada mais é do que exibir a moralidade, despida de toda mescla de elementos sensíveis e de todos os adornos espúrios de recompensa ou do amor de si.

A argumentação da proposição de que “assegurar a própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente)”, esta sustentada no princípio de que aquele que assim não age, esta mais propício a transgredir os deveres. Ocorre que tal proposição parece contraditória aos argumentos Kantianos da moralidade, quando pensados no uso prático da razão, pois se promoção da felicidade é um dever, então tenho que promover as minhas inclinações e pensa-la como princípio do meu querer, e não mais a lei moral, a não ser que a máxima da moralidade seria a busca da felicidade, situação afastada por Kant, que, contudo parece ganhar vida no trecho final do parágrafo quando diz que inobstante a inclinação universal dos homens à busca da felicidade não fundamente o seu princípio de agir, ainda assim resta uma lei, a saber, a lei de promover sua felicidade, não por inclinação, mas por dever, somente assim o comportamento tem um valor propriamente moral. Esta passagem, um tanto quanto divergente do até então proclamado pelo filósofo, aproxima a questão da promoção da felicidade como algo possível de ser moral, desde que, não sujeita as inclinações, mas ao dever, ao “prazer” no cumprimento da moralidade.

Uma passagem conturbada a acima citada, ainda mais quando levado em consideração o que Kant versa na GMS (Ak441) ao qual inicia um estudo com o título “A heteronomia da vontade como a fonte de todos os princípios espúrios da moralidade”, quer baseados na inclinação, quer na representação da razão, possibilitando apenas imperativos categóricos, sob o dilema “devo fazer algo, porque quero alguma outra coisa”, e continua, dizendo que antes de encontrar o caminho certo, no que tange a moralidade, a razão humana trilhou primeiro todos os caminhos errados, quando da suposição de que nossa vontade somente pode ser determinada por imperativos hipotéticos.

Diz o filósofo:

Todos os princípios que se podem adotar desse ponto de vista, são ou *empíricos* ou *racionais*. Os *primeiros*, derivados do princípio da *felicidade*, estão erigidos sobre o sentimento físico ou moral, os *segundos*, derivados do princípio da perfeição, estão erigidos ou sobre o conceito racional da mesma como efeito possível, ou sobre o conceito de uma perfeição subsistente por si mesma (a vontade de Deus), enquanto causa determinante de nossa vontade. (GMS Ak422)

Quanto aos princípios racionais entabulados no princípio da perfeição, não serão aqui analisados, já, dos princípios empíricos, como amplamente percorrido, os mesmos não servem para fundar as leis morais, sendo o princípio da *felicidade própria*, segundo Kant, o que mais merece repúdio, pois, nas palavras do filósofo

O princípio da *felicidade própria* é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só, tampouco, porque nada contribui para fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom, e torná-lo prudente e atilado para o que lhe

é vantajoso <bem diverso> de torná-lo virtuoso, mas, sim, porque sotopõe à moralidade molas propulsoras que antes a solapam e destroem toda a sua sublimidade na medida em que ajuntam os móveis para a virtude aos móveis para o vício em uma só classe, e só ensinam a fazer melhor o cálculo, apagando, porém, inteiramente a diferença específica de ambos (GMS Ak442).

Ora, fica a questão de que se a *felicidade própria* é o mais repudiado dos princípios, como então conciliá-la ao sustentado de que inobstante a inclinação universal dos homens à busca da felicidade não fundamenta o seu princípio de agir, ainda assim resta uma lei, a saber, a lei de promover sua felicidade, não por inclinação, mas por dever; somente assim o comportamento tem um valor propriamente moral?

A solução ao que parece, passa pelo estudo do dever. No trecho da GMS (Ak 421), Kant enumera alguns deveres, quais sejam: deveres para conosco mesmo e para com os outros, e deveres perfeitos e deveres imperfeitos, contudo, não evolui na análise, e justifica em nota de rodapé na mesma passagem citada, que tais deveres serão analisados com mais profundidade em uma futura *Metafísica dos Costumes*, ao qual restou publicada no ano de 1979.

Da análise da segunda proposição que Kant estabelece para o conceito de dever, que segue que uma ação por dever tem seu valor moral não no intuito a ser alcançado, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, não dependendo assim do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação ocorreu, abstraindo todos objetos da faculdade apetitiva, extraí-se um conceito negativo de dever, qual seja, agir por dever é agir sempre abstraindo as inclinações.

Existindo um conceito negativo, possível que também exista um conceito positivo de dever, como um dever indireto que homens possam ter, que muito embora não atinja a moralidade, possa ter algum valor.

Recorrendo a KpV (A64) para esclarecimento, Kant diz que “a máxima do amor de si (prudência) apenas **aconselha**; a lei da moralidade **ordena**. Há, porém uma grande diferença entre aquilo que se nos **aconselha** e aquilo para o qual somos **obrigados**.” Lembrando, que no teorema II da KpV (A40), Kant esclarece, “que todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria”, logo, pensar no princípio do amor de si, corresponde a tomar como fundamento determinante do arbítrio, a felicidade, contrariando assim a máxima meramente formal da moralidade. Nas palavras do filósofo, em KpV (A41), “A consciência que um ente racional tem do agrado da vida [...] é, porém, a **felicidade**; e o princípio de tornar esta o fundamento determinante do arbítrio, é o princípio do amor de si.”

O trecho em que o filósofo sustenta que a máxima do amor de si aconselha e a lei moral ordena é bastante importante, pois, o aconselhar pode ser caracterizado com um dever indireto, que não atinge a moralidade, porém, é aconselhado que se faça, aconselha-se a promoção da felicidade, tanto pessoal como alheia, desde que respeitados os limites da moralidade. Não parece que Kant expurga por completo

a felicidade e a torna como algo que deve ser evitado a todo custo. Parece que Kant aprecia a felicidade, e a incentiva, porém, ressalta que subjaz algo maior à razão no âmbito prático, que não é - como fim último - a produção da felicidade, e sim, o sistema moral. Primeiro, deve-se atender a moralidade, e somente após, então pensar na produção da felicidade (dignidade advinda da moralidade).

Na GMS, Kant promove uma análise do sistema da moralidade, e não do sistema da felicidade. A felicidade somente é debatida quando pensada com efeitos na moralidade, no caso, negativos, contaminando a vontade com disposições heteronomicas e impedindo o agir por dever. Contudo, necessário que se evolua na obra Kantiana, através da análise da KpV, onde Kant continuará a afastar a felicidade da disposição moral, para então, finalmente, pensar uma união, quando na dialética da KpV.

2.2. A Analítica da KpV. Referências sobre felicidade e moralidade

Antes, a título de esclarecimento, vale salientar que a GMS foi publicada no ano de 1785, ao passo que a Metafísica dos Costumes foi publicada em 1797. Neste meio tempo, em especial no ano de 1788, três anos após a publicação da GMS, Kant publica a KpV, que, como dito acima, apresenta nova roupagem a sistemática da lei moral proposta por ele, em especial no que tange a possibilidade do imperativo categórico. Salientando que houve a publicação da Segunda Edição da KrV - no ano de 1787, um ano antes da KpV - aonde no prefácio não apresenta qualquer menção a uma futura Crítica da Razão Prática.

Como dito no prefácio da GMS⁴, a Fundamentação surge com intuito de preceder uma Metafísica dos Costumes, e não uma Crítica da Razão Prática. Partindo de um entendimento temporal, parece que Kant dá a entender aos leitores da época, que a GMS abraça a crítica da faculdade prática da razão, e então, depois de elucidado o tema, parte-se para a Metafísica dos Costumes, obra que Kant aspirou a realizar posteriormente.

Porém, neste meio tempo, surge a Crítica da Razão Prática, com menção no prefácio da mesma da pressuposição dos ditames estruturados na GMS.

⁴ Trecho (AK391-391) do prefácio da GMS: "No propósito, pois de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Na verdade, não há rigor nenhum outro fundamento da mesma senão a crítica de uma *razão pura prática*, assim como para a Metafísica a crítica da razão puta especulativa já publicada. Só que, por uma parte, aquela não é de tão extrema necessidade quanto esta, porque a razão humana, no que diz respeito ao domínio moral, pode facilmente ser trazida a maior correção e detalhamento, mesmo no caso do entendimento mais comum, ao passo que, no uso teórico, mas pura, ela é inteira e totalmente dialética; por outra parte, exijo para o acabamento de uma crítica da razão prática que sua unidade com a especulativa tenha de poder ser exibida ao mesmo tempo em um princípio comum, porque, afinal, só pode haver e a mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa. A tal grau de completude, porém, não pude ainda chegar aqui, sem aduzir considerações de natureza totalmente diversa e sem confundir o leito. É por isso que me servi do nome de uma *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em vez do nome de uma *Crítica da Razão Prática Pura*."

Tenho que deixar aos versados em semelhante trabalho ajuizar se um tal sistema, como o que aqui é desenvolvido sobre a razão prática pura a partir da crítica da razão, envolveu muito ou pouco esforço, principalmente para não falhar o ponto de vista exato desde o qual o todo da mesma pode ser corretamente traçado. O que na verdade, pressupõe a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas só na medida em que esta chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste; afora isso um tal sistema subsiste por si próprio.

O foco da discussão está concentrado no texto contido na III secção da GMS e o contido na analítica da KpV. Tal discussão não será aqui relevante, vez que não se trata do tema proposto, muito embora envolva diretamente duas das obras analisadas.

Kant divide a KpV em dois livros, o primeiro, denominado “Analítica da razão prática pura”, e o segundo, denominado “Dialética da razão prática pura”. O primeiro basicamente trabalha com a ideia da moralidade, e da análise das condições para tal, e, assim, do conseqüente afastamento da felicidade das disposições da moralidade.

Na dialética, Kant trabalha fundamentalmente a ideia do *sumo bem*, analisa uma antinomia da razão prática, bem como sustenta os postulados da razão prática pura. Aqui, há uma aproximação entre os sistemas da moralidade e o da felicidade, o que parece algo que não converge com os escritos da analítica, mas que, no entanto, parece que vem a procurar uma resposta para a questão do “*o que devo esperar?*”, tornando assim o descrito na Dialética algo mais objetivo, do que o previsto na Analítica, ao qual não visa objetividade.

E é no Teorema II que Kant irá iniciar a análise relacional entre felicidade e moralidade na KpV. Vai sustentar, como afirmando anteriormente, que todos a gleba de princípios práticos de cunho material, incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria, e estão fundados sobre a receptividade do sujeito à representação da existência de alguma coisa, pertencendo então aos sentimentos e não a entendimento, vez que este expressa uma referência da representação a um objeto mediante conceitos (KpV 40).

Passada esta introdução, o filósofo, inicia uma série crítica, contidas sob o título de “Anotação I”, dizendo que é de se surpreender que como homens, afora isso perspicazes, possam encontrar uma diferença entre a faculdade de apetição inferior e a faculdade de apetição superior com base na origem que as representações, vinculadas ao sentimento de prazer, tenham nos sentidos ou no entendimento.

Aqui Kant vai partir basicamente da seguinte ideia: Não interessa ao homem que espera um agrado, da aonde este agrado provem, e sim, o quanto ele pode agradar. Assim, independente de o agrado surgir da heteronomia ou das representações do entendimento e mesmo da razão em oposição às representações dos sentidos, o prazer decorrente do mesmo, pelo qual constitui o fundamento da vontade é sempre da mesma espécie na medida em que sempre só pode ser conhecido de modo empírico, “mas também na medida em que ele afeta uma e idêntica força

vital que se exterioriza na faculdade de apetição, e sob este aspecto não pode ser diferente, senão em grau, de outro fundamento determinante” (KpV 42).

Conforme Kant, não há porque discutir qual origem as representações possuem, isso não influencia para a separação de uma faculdade de apetição inferior e uma faculdade de apetição superior.

E nos exemplos que relaciona deixa isso claro, senão vejamos:

Um mesmo homem pode restituir, sem ter lido, um livro instrutivo que só uma vez lhe cai às mãos, para não perder a caçada, ir embora em meio a um belo discurso para não chegar tarde demais à refeição, abandonar uma conversação racional, que ele afora isso aprecia muito, para sentar-se à mesa de jogo, e até despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isso sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro. (KpV A42)

Kant quer dizer com esses exemplos que se a determinação da vontade do homem depende do sentimento de agrado ou desagrado que ele espera, então lhe é indiferente daonde esse agrado surge, de que modo de representação é afetado, somente está interessado em “quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão frequentemente repetido seja esse agrado” (KpV A42).

Inobstante a crítica que Kant tece, a questão citada no corolário, de que todas as regras práticas materiais põem o fundamento determinante da vontade na faculdade de apetição inferior, sendo que se não houvesse qualquer lei meramente formal, sequer poderia existir admitir uma faculdade de apetição superior, começa a tomar um corpo bem esclarecido.

E na passagem da KpV (A 44) é que o esclarecimento se torna máximo, quando diz Kant que,

O princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreenderia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convêm à faculdade de apetição **inferior** e, portanto, ou não existe nenhuma faculdade de apetição <superior>, ou a **razão pura** em que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representação do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição que sempre é uma condição empírica dos princípios.

Verifica-se então, que a divisão não passa pela origem que as representações possuem, e sim, pela influência das inclinações sentida pela vontade, ou pela supressão das inclinações da vontade, isto é, para Kant o diferencial entre as faculdades de apetição inferior e superior.

Somente quando a razão determina por si mesma a vontade, é que podemos julgar a faculdade de apetição como uma faculdade de apetição superior, qual a faculdade de apetição inferior, determinada patologicamente esta subordinada. Assim, pensando em faculdade de apetição superior, a razão “em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa” (KpV 45).

Entendo então, que as disposições para alcance da lei moral encaixam-se perfeitamente neste caso, e que em última análise Kant quer dizer que a diferença entre as faculdades de apetição, é que na superior se cumpre a lei moral, se age *por dever*, enquanto que na inferior não há a observância da lei moral – não que isso seja algo maléfico – agindo-se *conforme o dever*. Na faculdade de apetição inferior, nossa vontade sempre é determinada pelas disposições dos imperativos hipotéticos, enquanto que na faculdade de apetição superior, o imperativo manda categoricamente. É mais uma demonstração da supremacia da razão e da lei objetiva, em relação aos sentimentos de prazer e desprazer, que pauta a filosofia de Kant.

Tanto que na “Anotação II” do “Teorema II” da KpV, Kant inicia afirmando que a aspiração de todo ente racional à felicidade, não é algo digno de uma bem-aventurança, que pressuporia uma consciência de sua autossuficiência, não é algo a ser aclamado, e sim, é um problema imposto ao ser racional devido a sua natureza finita, e a sua carência a algo referente a matéria de apetição, a um sentimento de prazer ou desprazer, sendo assim, somente empírico, tornando-o incapaz de fundamentar uma lei objetiva, vez que impossível para todos os entes racionais manter exatamente o mesmo fundamento determinante da vontade.

O que Kant diz, em última instância, é que cada ser humano pensa na felicidade de uma forma. Até pode acontecer de um grupo pensá-la da mesma, mas nunca uma totalidade de seres humanos. Carece assim de objetividade a aspiração de todos ser racional à felicidade como fundamento determinante da vontade, logo, não há como ver como possível uma lei moral fundada sob este aspecto.

Como afirma Kant, “aquilo que cada ser humano costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer” (KpV A46), logo, uma lei de caráter subjetivo é objetivamente um princípio prático muito contingente, tendo em vista que em diversos sujeitos a variação desta subjetividade é por demais grande. Preceitos práticos alicerçados na felicidade e no princípio do amor de si nunca podem ser universais, pois o fundamento determinante da faculdade de apetição funda-se sobre o sentimento de prazer e desprazer, onde jamais pode se admitir como dirigidos universalmente aos mesmos objetos. Posso sentir prazer com algo enquanto outra pessoa sente desprazer com este mesmo algo. Mais um problema apresentado por Kant para aqueles que justificam a lei moral na felicidade.

Por fim, na “Elucidação crítica da analítica da razão prática pura”, uma espécie de conclusão, de fechamento do primeiro livro “Analítica da razão prática

pura”, Kant atribui à distinção da doutrina da felicidade - cujos princípios empíricos constituem todo o fundamento – da doutrina da moralidade, a mais importante ocupação da Analítica da razão prática pura, na qual ela tem que percorrer tão exatamente e meticulosamente como um geômetra em seu trabalho (KpV A165).

Assim, encerra-se a Analítica com a posição de que ambas as doutrinas são completamente distintas. E ao encerrar a Analítica, Kant inicia a Dialética, Segundo livro da KpV, e como sustentação diz que

A razão pura quer seja considerada em seu uso especulativo ou em seu uso prático, tem sempre a sua dialética, pois reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e essa só pode absolutamente encontrar-se em coisas em si mesma (KpV A192).

Necessário, portanto, adentrar ao estudo da Dialética da KpV, contudo, limitando-se as argumentações que tratam da felicidade, que como será demonstrado, de muito interessa Kant na Dialética. A busca pela totalidade absoluta das condições de um condicionado dado, como será visto, terá grande necessidade da felicidade para a constituição da totalidade sob o nome de *sumo bem*.

3. A aproximação da moralidade com a felicidade e o *sumo bem*

Como transcrito pela citação acima, Kant no início da Dialética⁵ faz alusão a um totalmente incondicionado, a um objeto da razão prática pura, ao qual nomina de *sumo bem*, e sustenta que isto é objeto de procura da razão prática pura.

O sistema da moralidade preza pela simples forma da lei moral, a lei moral é formal e expurga a matéria de sua formulação. Quando Kant diz que a razão prática pura procura uma totalidade incondicionada do objeto da razão, está, ao que parece afirmando que somente a lei moral não é suficiente para os conteúdos da razão prática pura. Está a dizer que faz parte da razão humana não se contentar somente com o princípio moral formal, ela busca o conteúdo. O conteúdo que conforta o ser racional, e que, ao que indica esta localizado nesta totalidade denominada de *sumo bem*, e que pode responder a pergunta: *que me é permitido esperar?*

⁵ No prefácio da segunda edição da KrV (B XXI), no trecho em que Kant discorre sobre o método do conhecimento - em especial sobre a nova maneira metodológica proposta por ele, com o intuito de buscar à Metafísica o cunho de ciência - e da maneira de regular o conhecimento dos objetos, propondo então, a inversão do até então propagado, o que ele próprio designa como revolução copernicana, a uma nota de rodapé importantíssima, que reflete as ideias de Kant referente as coisas em si e aos fenômenos, bem como ao incondicionado (exigência da razão nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar com a série das condições) e o lugar de estudo no mesmo na crítica, vejamos: “A análise do metafísico divide o conhecimento pura *a priori* em dois elementos muito diferentes: o das coisas como fenômenos e das coisas em si. A dialética reúne-os para os pôr de acordo com a ideia racional e necessária do *incondicionado* e verifica que essa concordância se obtém unicamente graças a essa distinção a qual é, portanto, verdadeira.” Verifica-se então, o caráter de sistematicidade, já que tanto a faculdade pura, tanto a faculdade prática da razão, admitem uma crítica, e esta, estruturada numa analítica aonde busca-se os conceitos puro e formais do entendimento da determinada faculdade, e numa dialética, aonde busca-se a utilização dos elementos explícitos na analítica com objetividade, ou pelo menos, dar a ilusão desta objetividade (KrV A62 B86).

Antes, contudo, necessário esclarecer o que Kant entende por *sumo bem*. O filósofo inicia avisando que existem duas maneiras de se interpretar a palavra “Sumo”, a primeira significa “supremo”, é aquela condição que é ela mesma incondicionada, que não esta subordinada a nenhuma outra, já a segunda significa “consumado” que é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie.

A moralidade, diz Kant que conforme provado na analítica é o bem supremo – primeiro significado de sumo -, porém, isso não diz que ela é ainda o bem completo e consumado – segundo significado de sumo -, pois, para sê-lo, necessário também a *felicidade*. Aqui começa uma aproximação entre a moralidade e a felicidade, claro, sempre quando pensando em sistemas paralelos (não há relação analítica, como se verá), que, contudo, o sistema da felicidade de nada deve adentrar no agir humano para justificar a moralidade. Porém, diz Kant que os dois sistemas são necessários para o alcance desta totalidade incondicionada denominada de *sumo bem*. Nas palavras do filósofo

Que a **virtude** (como merecimento a ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si (KpV A198-199).

Aqui vale lembrar que Kant, já na KrV, pressupõe essa união de felicidade como moralidade, e em especial, a dignidade de ser feliz oriunda da moralidade (referências tanto na KrV, quanto na GMS). A continuidade do pensamento de Kant é evidente, e fica mais clara na passagem da KpV (A199), com a questão da proporcionalidade, senão vejamos:

Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio. Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo vem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não lago que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral.

Esta espécie de união proposta carrega uma situação importante que deve ser levada em consideração e bem esclarecida, sob pena de confundir a justificação do sistema da moralidade. Tal situação é a forma pelo qual há a vinculação entre a moralidade e a felicidade.

Como foi aprendido pela KrV, um juízo relaciona um sujeito ao um predicado de maneira analítica ou sintética. No caso em questão, não há como pensar *felicidade* e *moralidade* como formadoras de um conceito uno, sem pensar no modo em que estes sistemas se conectam, seja analítica ou sinteticamente. Pelo analisado até então, a conexão de modo analítico resta negada por Kant, porém, importante esclarecer.

3.1. Da Antinomia da razão prática pura e da supressão

Explica Kant (KpV A 200) que a unidade da felicidade e a moralidade (dignidade de ser feliz) em exata proporção, quando de forma analítica, consiste em uma conexão lógica segundo a lei da identidade, já quando de forma sintética, consiste em uma vinculação real segundo a lei da causalidade. A forma analítica compreenderia o entendimento de que tanto a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não fossem duas ações diversas, mas completamente idênticas.

Neste momento do texto Kant faz um retorno a história, e tece algumas leves críticas aos filósofos que ousaram tornar como idênticos os conceitos da felicidade e da moralidade. O discurso é sobre os epicuristas que diziam: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e os estoicos que sustentavam que: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para os epicuristas, a felicidade era o sumo bem total e a virtude somente a forma da máxima de concorrer a ela, para os estoicos, a virtude era o sumo bem total, e a felicidade apenas a consciência da sua posse como pertencente ao estado do sujeito.

Ambas as posições não estão corretas segundo Kant. Moralidade e felicidade são os dois elementos do sumo bem, porém, totalmente diversos, logo, sua vinculação em hipótese alguma pode ser analítica.

A base do sistema da moralidade Kantiana impede que a busca da felicidade se torne o princípio do agir moral, vez que fundado no caráter *a priori*, bem como não permite que agir conforme as inclinações, e os estados mentais de prazer e desprazer possam conduzir a um agir propriamente moral.

Só resta então, a vinculação de modo sintético entre a felicidade e a moralidade para o incondicionado, como uma conexão de causa e efeito. Para tanto, necessário, como em todas as vinculações sintéticas, buscar o terceiro termo que fará a relação entre a causa e efeito.

Esse terceiro termo, segundo Kant, é a **liberdade da vontade**, e a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*. O filósofo formula então a antinomia da razão prática: “o apetite da felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade” (KpV A 204).

O primeiro caso “o apetite da felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude”, é sumariamente eliminado da pesquisa por Kant, devido a toda a base da moralidade que ele propôs, em especial ao fato de que as máximas que põe na felicidade a sua aspiração de maneira alguma podem ser morais, vez que as disposições morais devem ser unicamente *a priori*, sem sofrer influencia das inclinações.

O segundo caso “a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade” também é impossível – pelo menos na antinomia, quando da supressão, Kant a colocará apenas como relativamente falsa – vez que a relação causa e efeito no mundo, como resultado da determinação da vontade, se dá através do conhecimento das leis naturais e segundo as faculdades físicas de utiliza-la e não da observância das leis morais. Determinado ser humano pode ser virtuoso e a vida o maltratar, a economia pode afunda-lo em dívidas, um acidente pode incapacita-lo. O Kant quer dizer, é que o mundo não se guia apenas conforme as disposições morais, e que observar a moralidade, por si só, não gera estritamente um terceiro termo ao ponto de unir moralidade com a felicidade.

Parece assim, que o incondicionado resta impossível de se atingir, já que ambos os casos são considerados impossíveis. Será que é possível atingir esse sumo bem?

A resposta passa pela seção intitulada “Supressão crítica da antinomia da razão prática”, aonde Kant passa a analisar o segundo caso não como absolutamente falso, mas somente condicionalmente falso, e fundamenta da seguinte maneira:

A segunda, porém, de que a disposição à virtude produza necessariamente a felicidade, **não** é falsa de **modo absoluto** mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só **condicionalmente** falsa. Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como *noumenon* em mundo do entendimento porém, tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexos, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial, cuja vinculação em uma natureza que é simplesmente objeto dos sentidos jamais pode ocorrer de outro modo senão contingentemente e não pode bastar para o sumo bem.

Portanto, apesar desta aparente colisão de uma razão prática consigo mesma, o sumo bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma; pois ele é possível praticamente, e as máximas da última, que em sua matéria se referem a ele, tem realidade objetiva que através daquela autonomia foi inicialmente encontrada na vinculação da moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas a partir de um simples mal-entendido, porque se tomou a relação entre os fenômenos por uma relação das coisas em si mesmas com esses fenômenos (KpV A 207).

Percebe-se da passagem acima, um paralelo com a terceira antinomia⁶ da KrV, referente a necessidade natural e a liberdade na causalidade dos eventos do mundo. A argumentação da antinomia prática vai muito de encontro com a solução da terceira antinomia da KrV, com o diferencial de estar alocada nos diferentes usos da razão.

Kant, em sua filosofia, como anteriormente afirmado, sustenta que o ser humano deve se pensar como fenômeno, quando submetido às leis da natureza, bem como *noumenon*, ou coisa em si, enquanto ser racional capaz de determinar a vontade a partir de princípios oriundos da razão prática pura, ou seja, admitindo a causalidade por liberdade.

Assim, partindo deste pressuposto, o segundo caso (a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade) somente é absolutamente falso, se o ser humano se pensar somente como “habitante” do mundo sensível. Se, o ser humano admitir a existência de um outro mundo, além do sensível – inteligível – a proposição é somente condicionalmente falsa.

O fato que gera estranheza, é que como a felicidade possui suas origens na sensibilidade apenas, e não na razão pura, parece assim que a vinculação entre felicidade e moralidade somente será possível neste mundo inteligível, e nunca no mundo sensível.

E quando Kant diz que o sumo bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, tem-se que Kant vincula o sumo bem com a lei moral, tanto, que na passagem da KpV (214), sustenta que o bem supremo enquanto primeira condição do sumo bem é constituído pela moralidade e que a felicidade constitui apenas o segundo elemento do mesmo, de modo tal que esta seja a consequência moralmente condicionada, embora necessária do primeiro elemento. Somente nesta subordinação é que o sumo bem é o objeto total da razão prática pura.

É a situação de que não impensável que a liberdade (terceiro termo), enquanto causalidade, alocado no mundo inteligível, possa produzir efeitos no mundo sensível, no caso a felicidade. Assim parece mais esclarecedora a proposição de que o segundo caso é somente relativamente falso quando pensados os dois mundos, pois, não é totalmente impensável, que a moralidade possa gerar como efeito, felicidade no mundo sensível.

O mundo inteligível, portanto, é necessário para a resolução da antinomia. A felicidade como efeito no mundo sensível, da liberdade como causalidade no mundo inteligível.

A felicidade, como segundo elemento do sumo bem, pode, quando pensada como descrita acima, como consequência moralmente condicionada da liberdade como causalidade no mundo inteligível, ser considerada como a verdadeira felicidade.

⁶ Terceira Antinomia contida na KrV (A444 B472): Tese: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar. Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.”

de de um ser racional que se pensa como membro de um mundo inteligível e, consequentemente, digo de felicidade, não sendo, portanto, a felicidade a satisfação das necessidades, inclinações e impulsos naturais, mas um conceito do mundo moral.

A dignidade de ser feliz oriunda do cumprimento do dever em exata relação com a felicidade como efeito no mundo sensível da causalidade da liberdade – a verdadeira felicidade -, parece constituir então o *sumo bem*, o bem consumado. A necessidade de pensar a existência tanto no mundo sensível como no mundo inteligível dá suporte à possibilidade de alcance do *sumo bem*, sem que haja qualquer contradição da razão prática pura.

Ao distinguir os mundos, Kant resolve a antinomia da razão prática pura bem como alicerça a possibilidade do *sumo bem*. Assim, a teoria dos dois mundos kantiana, é uma das grandes marcas deixadas pelo filósofo.

4. Considerações finais

A felicidade desenvolve um papel importantíssimo para a filosofia prática de Kant. Ao tempo que é afastada do objetivo kantiano de fundamentar a moralidade, se vê aproximada da mesma moralidade quando numa questão relevante para Kant? O que me é permitido esperar?

Afastada quando da análise crua do agir moral, como se verifica na GMS e da parte analítica da KpV, representa o oposto dos conceitos *a priori*, baseia-se na empiria e contamina a vontade com afeições heteronímicas, impedindo assim o pensamento racional gerador da vontade boa e consequentemente o agir moral por dever. Contudo, como fora visto, a felicidade ainda assim é aconselhada por Kant. Há que se separar os ditames da moralidade dos ditames da felicidade. O fato de a felicidade não ingressar nos ditames da moralidade não significa que ela deva ser expurgada por completo do agir humano. Em determinadas situações, como nos casos dos imperativos hipotéticos, pensar um fim, qualquer que seja ele, inclusive a felicidade, é algo válido, somente não entra no campo da moralidade.

A aproximação parece ocorrer quando Kant percebe que somente a forma da lei não é suficiente para responder uma das perguntas que ele próprio sustenta como sendo do interesse da razão, tanto especulativa como prática, que seria, “*Que me é permitido esperar?*”.

Esta pergunta vai levar Kant a buscar uma aproximação da felicidade com a moralidade, no âmbito prático. Aproximação esta que vai levar como consideração fundamental o fato do ser humano se reconhecer como fenômeno e como *noumenon*, pois, somente assim, será possível justificar uma ligação entre felicidade e moralidade de cunho sintético, e o alcance da totalidade incondicionada denominada de *sumo bem*, objeto total da razão prática pura.

A resposta da terceira pergunta passa fundamentalmente pelo *sumo bem* e suas condições de realização, tais como a ligação sintética entre a felicidade e mo-

ralidade através da liberdade e sua causalidade no mundo sensível, e a necessidade de se postular Deus e a imortalidade da alma.

O importante é perceber que os sistemas tanto da felicidade como da moralidade não se unem no campo do mundo sensível, o que leva ao questionamento se a totalidade incondicionada somente se encontra no âmbito do mundo inteligível, como uma ideia, um ideal, algo a mover o homem, não nas disposições morais, pois elas próprias devem ser objeto do querer através do respeito, porém nesta lacuna Kant parece perceber a necessidade dos seres humanos de esperar algo pelo cumprimento das disposições morais, a dignidade de ser feliz.

A felicidade, como segundo elemento do *sumo bem*, pode, quando pensada como descrita acima, como consequência moralmente condicionada da liberdade como causalidade no mundo inteligível, ser considerada como a verdadeira felicidade de um ser racional que se pensa como membro de um mundo inteligível e, conseqüentemente, digo de felicidade, não sendo, portanto, a felicidade a satisfação das necessidades, inclinações e impulsos naturais, mas um conceito do mundo moral.

A dignidade de ser feliz oriunda do cumprimento do dever em exata relação com a felicidade como efeito no mundo sensível da causalidade da liberdade, parece constituir então o *sumo bem*.

A dignidade de ser feliz oriunda do cumprimento do dever em exata relação com a felicidade como efeito no mundo sensível da causalidade da liberdade – a verdadeira felicidade -, parece constituir então o *sumo bem*, o bem consumado. A necessidade de pensar a existência tanto no mundo sensível como no mundo inteligível dá suporte à possibilidade de alcance do *sumo bem*, sem que haja qualquer contradição da razão.

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963.
- CHAGAS, Flávia Carvalho. The fact of reason and the feeling of respect, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 83-91, 2005.
- ENGSTRON, Stephen. Kant's conception of practical wisdom. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 88/01, p. 16-43, 1997.
- FAGGION, Andréa. The categorical imperative as accomplishment of the logical need of reason, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 5, p. 557-566, 2005.
- GEIGER, Ido. How do we derive moral law?, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 137-147, 2005.

- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Introdução e comentários de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. practical reason: Moral law and autonomy, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 183-188, 2005.
- KORSGAARD, Christine M. *Creating the kingdom of ends*. Nova York: Cambridge University Press, 1996.
- KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: Um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: Educs, 2003.
- MALIANDI, Ricardo. Categorical imperative and ethical inflection, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 3, p. 241-248, 2005.
- MARIÑA, Jaqueline. Kant's derivation of the formula of the categorical imperative: How to get it right. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 89/02, p. 167-178, 1998.
- MELNICK, Arthur. Kant's Formulations of the categorical imperative. *Kant-studien*, Berlin, New York, n. 93/03, p. 291-308, 2002.
- NODARI, Paulo César. *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: Educs, 2009.
- _____. A lei moral como fato da razão e a liberdade na crítica da razão prática. *Revista Conjectura*, Caxias do Sul, v. 10, n. 01, p. 83-96, jul./dez. 2005.
- O'NEILL, Onora. *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Nova York: Cambridge University Press, 1989.
- PATON, H. J. *The categorical imperative: A study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

Mente y mundo. La teoría hegeliana de la sensación*

Federico Sanguinetti*

Resumen

Discutiremos uno de los conceptos menos estudiados de la epistemología de Hegel, a saber el concepto de sensación (*Empfindung*) en su función de primer acceso cognoscitivo al mundo exterior. Este análisis se limitará a explicitar el lugar sistemático de la sensación en el sistema de la *Enciclopedia* y a sugerir la posibilidad de leer la teoría hegeliana de la sensación a partir del planteamiento mcdowelliano de la relación entre mente y mundo.

Palabras-clave: Hegel, McDowell, Sensación, Alma, Idealismo Absoluto.

En el sistema hegeliano se pueden destacar dos grandes vectores argumentativo-epistemológicos, que corresponden a dos importantes y contrapuestas tematizaciones de la relación entre mente y mundo. Por un lado, hay el vector argumentativo *bottom-up*, según el cual el conocimiento surge a partir de la constitución natural del mundo exterior. Por el otro, tenemos el vector *top-down*, que parte de la posición autorreferencial del pensamiento, pues – según esta perspectiva – el pensamiento “pone” (*setzt*) y se “presupone” (*voraussetzt*) el mundo exterior como etapas de su justificación sistemática.

En gran medida, estos dos vectores argumentativos se corresponden con las instancias propias de los dos grandes planteamientos epistemológicos que Hegel quiere conciliar en su proyecto de idealismo absoluto. El vector *bottom-up* remite a las exigencias de una posición que podemos llamar “*realismo empírico*”. Según ella, las determinaciones cognoscitivas son recibidas por el sujeto a partir de las estructuras de una objetividad independiente de lo mental. El vector *top-down* corres-

* El título “Mente y mundo” es una explícita referencia al libro *Mind and World* de John McDowell, que defiende una perspectiva epistemológica que evite las unilateralidades entre:

a) por un lado, las llamadas “filosofías del Dato”, que justifican el conocimiento a partir de impresiones causales e inmediatas del mundo sobre el sujeto;

b) por otro lado, de una versión radical de “coherentismo”, según la cual la acción del mundo exterior sobre el sujeto es irrelevante en relación a las creencias y las determinaciones del conocimiento.

McDowell intenta disolver dicha antinomia a partir de una peculiar e innovadora teoría de la percepción.

Yo creo que se puede trazar – hasta cierto punto – un paralelo entre el planteamiento de Hegel y el planteamiento de McDowell (cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2011, cap. 2). Aquí no es posible destacar las analogías y las diferencias entre las teorías de Hegel y McDowell con respeto al conocimiento sensible, pero quiero sugerir que el problema que McDowell intenta disolver es el mismo que Hegel tiene que solucionar para justificar su idealismo absoluto.

** Doutorando, Università di Padova / WWU-Münster.

ponde, por el contrario, a las exigencias del “*idealismo*”: el conocimiento no deriva pasivamente del mundo exterior, sino se exterioriza a partir de la estructura de la subjetividad misma¹.

Hay que subrayar, especialmente, que ambas perspectivas parecen tener su propia legitimación dentro del sistema hegeliano, pero que resultan en sí mismas unilaterales e insuficientes. Es esencial pues, para Hegel, conciliar ambos planteamientos, subrayando y evidenciando la unilateralidad y la insuficiencia de cada uno de ellos en cuanto se pretenden autosuficientes.

Según la tesis que quiero proponer, la estrategia hegeliana de conciliar las dos perspectivas se juega de modo decisivo en la tematización de la actividad de la sensación (*Empfindung*) en la *Enciclopedia*. La teoría hegeliana de la sensación representa – en mi opinión – el lugar donde los mencionados vectores teóricos se encuentran y, por consiguiente, el lugar donde su conciliación es puesta a prueba.

En la presente contribución no será posible describir detalladamente la teoría hegeliana de la sensación en el sistema. Sin embargo, quiero proponer un recorrido que define el contexto sistemático donde se inserta la teoría hegeliana de la sensación. En este texto, evitaremos caer en una mera reconstrucción sistemática genérica, sino que seguiremos una precisa *Fragestellung*: la relación epistemológica entre mente y mundo.

Articularemos ese recorrido atendiendo sucesivamente a las siguientes cuestiones:

1. ¿Qué es para Hegel el alma universal natural?
2. ¿Cómo debe entenderse la actividad de mediación del alma en el punto medio entre naturaleza y espíritu?
3. ¿Cuál es el problema epistemológico fundamental en la tematización hegeliana del alma?
4. ¿Qué conexión hay entre la teoría de la sensación y la tematización del alma como punto medio entre naturaleza y espíritu?

1) ¿Qué es para Hegel el alma universal natural?

Hoy en día, el concepto de alma parece sin duda un concepto obsoleto, tanto para explicar la estructura epistémica de la sensibilidad y las condiciones de nuestro acceso cognoscitivo al mundo, como para describir la naturaleza del ser humano. Sin embargo, este concepto es necesario para comprender el análisis hegeliano de la actividad de la sensación y para poder definir su lugar dentro del sistema.

¹ Véase *VGPh III*, pp. 65-66: “Die Richtungen dieser Periode sind zweierlei: die Erfahrung ist die erste; die vom Denken, vom Innern ausgehende Philosophie die zweite Richtung. Die Philosophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflösung des Gegensatzes, in ein realistisches und in ein idealistisches Philosophieren: d. h. in ein solches, welches die Objektivität und Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen läßt, und in ein solches, welches für die Wahrheit von der Selbständigkeit des Denkens ausgeht. [...] Die erste ist Realismus, die zweite Idealismus [...]”

Para Hegel, el alma representa la estructura que media la transición filosófico-sistemática desde la esfera natural de la realidad (que coincide básicamente con las estructuras del mundo extra-mental: físico, químico, orgánico) hasta el mundo espiritual (que comprende las actividades y las manifestaciones de la que hoy definiríamos la dimensión mental y cultural específica del ser humano: actividades epistémicas y prácticas, formas culturales...).

Esas dos esferas que dividen la realidad presentan características que a primera vista parecen opuestas². Sin embargo y en cuanto a modalidades de manifestación de la realidad, naturaleza y espíritu no se relacionan simplemente como una contraposición rígida, como si fueran dos realidades absolutamente separadas y distintas.

En el contexto sistemático de la transición entre la esfera natural de la realidad y la espiritual, el alma – *in primis* como alma universal natural (*allgemeine natürliche Seele*) – se hace cargo de la relación entre las dos esferas. Por tanto, representa el lugar sistemático de la transición y de la mediación entre naturaleza y espíritu. Por un lado, el alma universal natural se estructura, como unidad de lo que en la naturaleza se presenta – en medida y grados diferentes – como objectualidad recíprocamente exterior; por el otro, como la base (*Grundlage*) substancial, la condición de posibilidad y el terreno sobre el cual se fundamenta toda actividad cognitiva y espiritual, es decir, toda actividad propiamente humana.

En cuanto mediación entre naturaleza y espíritu, el alma universal natural es definida por Hegel como “Einheit des Denkens und des Seins” (*EE*, § 389, *Zusatz*, p. 45). Es, pues, el substrato tanto de la multiformidad exterior del ser natural como de la interioridad espiritual del pensamiento³.

El alma representa por lo tanto una especie de “membrana inmaterial”, por así decirlo, que se moldea sobre la determinación natural y la hace disponible para la actividad cognitiva del sujeto:

“Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung

² Por un lado, la naturaleza es definida por Hegel a través de la *multiplicidad, otredad* (*EN*, § 247, p. 90) y *exterioridad* (*EN*, § 249, *Anmerkung*, p. 97) recíproca de sus partes, y de la contradictoria copresencia de *necesidad* y *contingencia* (*EN*, § 250, p. 99) - características que están relacionadas con su componente *material* específica (*EN*, § 248, *Anmerkung*, p. 95).

Por otro lado, el espíritu es definido por medio de las características opuestas de la *unidad* (*EE*, §389, *Zusatz*, p. 114), *interioridad* (*EE*, §381, *Zusatz*, p. 92), *libertad* (*EE*, § 382, *Zusatz*, p. 94) e *inmaterialidad* (*EE*, §389, *Zusatz*, p. 114).

³ En este sentido, Hegel concibe en primer lugar el alma no como forma individual de un organismo corpóreo, sino como una estructura cósmica universal, la cual coincide con la transparencia de la naturalidad en su totalidad, con el conjunto de las determinaciones naturales en cuanto cognoscibles en potencia por un sujeto.

ist sie nur der *Schlaf* des Geistes; - der *passive νοῦς* des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist." (EE, § 389, p. 43)⁴

El alma natural universal es definida, como vemos, a través de una doble caracterización que se corresponde con los extremos de los vectores *bottom-up* y *top-down*:

- a) por un lado: "totalidad de la naturaleza", el ser-en-sí de la misma, su "inmaterialidad universal";
- b) por el otro: la base (*Grundlage*) y la posibilidad (*Möglichkeit*) de toda manifestación del espíritu, el material (*Stoff*) de sus determinaciones.

Dicho de otra forma, el alma natural universal unifica en sí:

- a) el ser determinado de lo que en la naturaleza posee una existencia independiente;
- b) la posibilidad universal del pensamiento, su pura potencialidad, su capacidad de ser cualquier cosa.

El alma universal natural encarna – por un lado – la determinación omnilateral y substancial de la realidad en su forma ontologizada: es decir, la totalidad de las determinaciones "objetivas", la determinación ontológica de todo ente del mundo exterior, que en la naturaleza existe autónoma y separadamente. Por el otro lado, tal determinación ontológica no es nada material y está ya dispuesta para la cognición; pues es "la universalidad inmaterial de la naturaleza", la pura potencialidad del pensamiento, el substrato de toda determinación cognoscitiva del individuo.

2) ¿Cómo debe entenderse la actividad de mediación del alma en el punto medio entre naturaleza y espíritu?

El intento hegeliano de dialectizar e integrar las dos perspectivas (*bottom-up* y *top-down*) parece fundamentarse en la tesis de la mediación entre naturaleza y espíritu, que no sólo es epistemológica, sino también propiamente ontológica y de la Idea.

Desde un punto de vista sistemático global, Hegel subraya en diferentes lugares cómo la estructura lógico-ontológica de la Idea – es decir: "Die Idee ist das *Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität.*" (EL, § 213, p. 367) – representa el fundamento y el principio de la mediación entre sus manifestaciones como naturaleza y espíritu. Estos no son, por consiguiente, dos mundos contrapuestos y no relacionados, sino que se relacionan recíprocamente en tanto que ambos son manifestaciones de la única Idea absoluta.

⁴ No es posible aquí, por razones de espacio, subrayar las raíces aristotélicas de la noción hegeliana de alma universal natural, que Hegel equipara explícitamente al *nous pasivo* de Aristoteles, y tampoco las analogías entre la teoría hegeliana y la teoría aristotélica de la sensación. Sobre la interpretación hegeliana del *nous* en Aristoteles véase A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001, pp. 308-325 and ID., *Hegel's Appropriation of the Aristotelian Intellect*, in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 193-209.

En virtud de esta relación, son aspectos diferentes de un mismo proceso tanto el vector *bottom-up* (según el cual el espíritu surge y se produce a partir de la naturaleza), como el vector *top-down* (según el cual el espíritu niega la naturaleza como lo otro de sí).

La Idea media ambas direcciones de la relación entre naturaleza y espíritu.

a) Por un lado, la Idea media la transición *bottom-up* entre el organismo animal (la última y más compleja configuración que la naturaleza produce) y el individuo humano (la primera de las manifestaciones del espíritu). Pues, a través de la Idea, la naturaleza traspasa en el espíritu, el cual surge a partir de ella: “Dieß ist die ewige Erzeugung ders Geistes. Auf der Oberfläche stirbt das Thier successive von Geschelcht zu Geschlechtern, aber göttlicherwise geht die Natur ewig über in den Geist, in ihre Wahrheit.” (NG 1825, p. 195).

b) Por otro lado, la Idea media al mismo tiempo entre la posición (*Setzung*) *top-down* de la naturaleza por parte del espíritu, identificándola inmediatamente con la transición que hemos llamado arriba a): “»Das Offenbaren ist das Setzen seiner Objektivität, welches in der abstrakten Idee als unmittelbarer Uebergang Werden der Natur ist.«” (NG 1825, p. 199).

Ahora bien, la actividad de mediación que el alma natural universal desarrolla entre naturaleza y espíritu nos parece ser expresión – por así decirlo – de la más fundamental mediación de la Idea. Creemos que la Idea tiene aquí, en cierto sentido, una función sistemática decisiva y realiza una mediación fundamental que define el alma como punto medio entre naturaleza y espíritu.

En efecto, naturaleza y espíritu – en tanto que aspectos de la manifestación de la Idea – no son esferas ontológicas absolutamente opuestas, ni dos sustancias independientes y sin comunicación. Y esa raíz común de naturaleza y espíritu es representada en la filosofía real por el alma universal natural, la cual – como hemos visto – unifica en sí tanto la totalidad de la naturaleza como toda determinación del espíritu. El alma universal natural es, por lo tanto, la Idea-en-sí, la racionalidad objetiva todavía inconsciente, la que será llevada a la autoconsciencia transparente de sí misma en el espíritu absoluto.

Esta interpretación se encuentra justificada en la explícita identificación hegeliana entre la “Idea interior” (la Idea-en-sí, implícita) y el alma universal natural (la vida inmaterial de la naturaleza, por un lado, y el “simple pensamiento inconsciente”, por el otro):

“»Der Geist als abstrakte Naturseele ist [...] der Nus der Alten, der einfache bewußtlose Gedanke, der als dieß allgemeine Wesen, die innere Idee ist und seine Wirklichkeit an der hinter ihm liegenden Äußerlichkeit der Natur hätte [...]«.” (NG 1825, p. 225).⁵

⁵ Una prueba ulterior en favor de la mediación de la Idea a través del alma universal natural está en los apuntes manuscritos de Hegel sobre el § 311 en *E 1817*, p. 259: “Das Ansieh der Natur – noch nicht ALS Geist – aber Denken. Auch oft Gott genannt – Als die EINE durchdringende Idee – Natur in Gott – Wesen – Eins pulsirt durch alles Welt Seele – der reine substantielle Gedanke – nicht entgegengesetzter nicht selbstbewußter Gedanke – die schlaffende Vernunft das Leben der allgemeinen Geseze –”

Es interesante destacar cómo el pensamiento inconsciente, en tanto que pensamiento objetivo todavía no consciente de sí mismo, es definido por el propio Hegel a través de las mismas características que definen el alma universal natural. Es decir, substancia tanto de las cosas exteriores como de las determinaciones espirituales: “Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen.” (EL, § 23, Zusatz 1, p. 82).

3) ¿Cuál es el problema epistemológico fundamental en la tematización hegeliana del alma?

El problema que Hegel intenta solucionar situando la mediación ontológica y epistemológica de la Idea en el nivel pre-consciente del alma universal natural, puede ser entendido como el problema de la *normatividad material*. Según la tesis hegeliana del “pensamiento objetivo”⁶, toda teoría epistemológica, que separe *ab origine* el “Dato” de la actividad cognoscitiva del sujeto, conlleva la imposibilidad de justificar el darse mismo del conocimiento. Para Hegel, las determinaciones del conocimiento – de acuerdo con la forma del pensamiento conceptual – corresponden, no sólo a contenidos mentales, sino que coinciden al mismo tiempo con determinaciones ontológicas de la realidad; son, pues, tanto determinaciones del saber como del mundo exterior.

Ahora bien, ¿cómo es posible pensar una normatividad material en estos términos? La solución hegeliana, como hemos visto, remite a la mediación de la estructura de la Idea entre las determinaciones de la naturaleza y del espíritu, en tanto que ambas son manifestaciones de la Idea absoluta. Por ello, la auténtica y absoluta relación entre naturaleza y espíritu (así como entre objeto y sujeto, dato bruto y conocimiento) está determinada por la estructura que representa el “esqueleto” y la “forma” de la Idea, es decir: el Concepto.

Para Hegel, como es sabido, el Concepto no corresponde a una función meramente semántica, que se desarrolla internamente en un horizonte mental contrapuesto a un mundo exterior real y físico. El Concepto expresa en forma semántica la esencia de las cosas mismas, no representa – para Hegel – simplemente una noción mental, una forma lingüística contrapuesta a un contenido empírico, sino que coincide con una específica determinación lógico-ontológica, que corresponde a la unidad y verdad del ser y de la reflexión abstracta⁷.

Ahora bien, la estructura ontológica del Concepto – en su cumplida realización como Idea – es el fundamento de sus manifestaciones reales (naturaleza y espíritu). Por eso pienso que su función mediadora y su estructura se encarnan en la estructura del alma, definiendo así la relación del alma con la alteridad natural. Significativamente escribe Hegel:

⁶ Cfr. EL, § 24.

⁷ Cfr. WdL II, p. 11.

“[...] die Seele ist der *existierende* Begriff, die Existenz des Spekulativen.” (EE, § 403, *Anmerkung*, p. 123).⁸

“γ) Die Seele ist jedoch als der für sich allgemeine Begriff die Substantialität, die übergreifende Macht und das Schicksal der andern Wirklichkeit, die wesentlich ihre eigene Unmittelbarkeit ist.” (EE, § 403, *Anmerkung*, p. 123).⁹

Pensar la estructura del Concepto como mediación de naturaleza y espíritu, significa pensar la unidad del ser y de la reflexión a nivel pre-consciente en tanto que normativamente determinada, en lugar de pensarla como una acción recíproca entre substancias autónomas y autosubsistentes¹⁰. Y esa función me parece – precisamente – adjudicada a la estructura del alma universal, que une en sí la existencia autónoma de las determinaciones del mundo exterior en forma “fluidificada” y las determinaciones potenciales del conocimiento.

4) ¿Qué conexión hay entre la teoría de la sensación y la tematización del alma como punto medio entre naturaleza y espíritu?

La sensación representa para Hegel la primera realización concreta del alma universal natural, la cual ha sido concebida (como hemos visto) como un contenedor universal y potencial de las formas existentes en la naturaleza. Si bien ahora no podemos explicitar los términos de la justificación sistemática de la sensación como concretización del alma universal natural, sí que es posible trazar brevemente la teoría que Hegel propone de la sensación.

En el fundamento mismo de la teoría hegeliana de la sensación, está el problema central de la escisión entre una actividad epistémica y una determinación real del mundo exterior. Hegel analiza tal escisión a través de la metáfora del sueño y de la vigilia (EE, § 398), que constituyen el presupuesto inmediato de la sensación (EE, §§ 399-402) en el sistema. La sensación representa así la unidad de un contenido existente en el mundo y de una actividad “mental”, la cual con respecto a tal contenido es intrínsecamente

⁸ Tal manifestación del Concepto (realizado como Idea) a nivel del alma me parece ser metafóricamente sugerida por Hegel mismo en el segundo prefacio a la *Ciencia de la Lógica*: “Die unerläßliche Grundlage, der Begriff, das Allgemeine, das der Gedanke, insofern man nur von der Vorstellung bey dem Worte: Gedanke, abstrahiren kann, selbst ist, kann nicht nur als eine gleichgültige Form die an einem Inhalte sey, angesehen werden. Aber diese Gedanken aller natürlichen und geistigen Dinge, selbst der substantielle Inhalt, sind noch ein solcher, der vielfache Bestimmtheiten enthält und noch den Unterschied einer Seele und eines Leibs, des Begriffs und einer relativen Realität an ihm hat; die tieffere Grundlage ist die Seele für sich, der reine Begriff, der das Innerste der Gegenstände, ihr einfacher Lebenspuls, wie selbst des subjectiven Denkens derselben ist.” (*WdL I/1*, p. 15). Para diferentes lecturas – resultantes de intereses diferentes – de la identificación del alma con el Concepto, véase K. BRINKMANN, *The Natural and the Supernatural in Human Nature. Hegel on the Soul*, in R.S. COHEN and A.I. TAUBER (ed.), *Philosophies of Nature: The Human Dimension*, Kluwer, 1998, pp. 3-18 [p. 8], e B. SANDKAULEN, “Die Seele ist der existierende Begriff.” *Herausforderungen philosophischer Anthropologie*, in Hegel-Studien, 45, pp. 35-50.

⁹ *E 1817*, § 322, p. 191.

¹⁰ Véase *WdL II*, pp. 15-16.

determinada, a saber: tal actividad mental no se aplica formalmente desde “fuera” a un contenido exterior, no está “al lado” del contenido, sino que los dos lados se funden en una unidad concreta (la unidad del Concepto que, aquí, existe sólo en sí).

Así concebida, la sensación se define como actividad auténticamente sujeto-objetiva. No es simplemente una actividad que – desde el exterior y de forma unilateral – proyecta hacia fuera o recibe la determinación del contenido. La sensación, en tanto que realización del alma universal natural, representa más bien el lugar a partir del cual las determinaciones de la realidad natural reciben “hacia atrás” una existencia propia y autónoma en el mundo exterior, y “hacia adelante” una realidad cognitiva al interior del espíritu.

Las determinaciones de la sensación, como determinaciones del alma universal natural en cuanto Idea-en-sí – pensamiento inconsciente –, representan la base ontológica o el “tejido ontológico” (por así decirlo) que será recuperado autoconscientemente en la razón y en el espíritu absoluto. De esa manera, según Hegel, se elimina todo dualismo entre determinación del mundo exterior y determinación cognitiva, las cuales coinciden en forma “inmediatamente mediada” en la sensación.

Por lo tanto, en nuestra opinión, la teoría hegeliana de la sensación, constituye un punto de acceso privilegiado para comprender de qué modo Hegel intenta superar los límites de los planteamientos epistemológicos empírico-realistas e idealistas. Tal alternativa está hoy en día todavía presente en el debate epistemológico contemporáneo¹¹. En este sentido y sin duda, la rearticulación hegeliana del problema – aunque caracterizada por tesis que hoy en día serían percibidas como “metafísicas” y que excluyen la posibilidad de una actualización acrítica – puede representar un análisis útil para intentar pensar la relación entre mente y mundo en términos menos dicotómicos¹².

Bibliografía

- EL* = G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en *Werke*, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt, 1970;
- EN* = G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en *Werke*, Bd. 9, Suhrkamp, Frankfurt, 1970;
- EE* = G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en *Werke*, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt, 1970;
- E 1817* = G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Meiner, Hamburg, 2000;
- NG 1825* = G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 25,1, Meiner, Hamburg, 2008;
- VGPh III* = G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (III)*, en *Werke*, Bd. 9, Suhrkamp, Frankfurt, 1970;

¹¹ Me refiero, de nuevo, a la reconstrucción operada por McDowell en *Mind and World cit.*, y que se ha convertido en un paradigma central en el debate epistemológico contemporáneo.

¹² Deseo agradecer al profesor G. Mayos (UB) su ayuda en la revisión de la traducción de este texto.

WdL I/1 = G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I/1 (1832)*, en *Gesammelte Werke*, vol. 21, Meiner, Hamburg, 1985;

WdL II = G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II (1816)*, en *Gesammelte Werke*, vol. 12, Meiner, Hamburg, 1981;

K. BRINKMANN, *The Natural and the Supernatural in Human Nature. Hegel on the Soul*, en R.S. COHEN y A.I. TAUBER (ed.), *Philosophies of Nature: The Human Dimension*, Kluwer, 1998, pp. 3-18;

A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001;

A. FERRARIN, *Hegel's Appropriation of the Aristotelian Intellect*, en R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 193-209;

J. MCDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, 1996;

M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin, 2011;

B. SANDKAULEN, "Die Seele ist der existierende Begriff." *Herausforderungen philosophischer Anthropologie*, en *Hegel-Studien*, 45 (2010), 2011, pp. 35-50.



A formulação das doutrinas do Estado e do Direito elaboradas pelo jovem Schopenhauer: extensão, limites e mudanças em relação à publicação de sua obra magna

Felipe dos Santos Durante*

* Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Doutorando – Universidade Estadual de Campinas

Resumo

Este trabalho tem por objetivo, a partir da leitura e análise dos manuscritos de juventude (*Der handschriftliche Nachlass – Frühe Manuskripte*) datados de 1804-1818, reunir os fragmentos que serviram como base constituinte das doutrinas do direito e do Estado formuladas pelo filósofo da vontade, Arthur Schopenhauer, com vistas a avaliar a extensão, os limites, e as mudanças nas posições do jovem autor, tal como efetuadas na edição de 1844 de sua obra magna, *O Mundo como Vontade e Representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*).

Palavras-chave: Direito; Estado; Manuscritos de Juventude.

I.

Em geral, quando o nome de Arthur Schopenhauer¹ é mencionado no Brasil, são evocadas diferentes lembranças sobre o autor, de acordo com cada interlocutor: há quem se recorde do “filósofo do pessimismo”; existem aqueles que são remetidos ao “pensador do sistema único, do sistema expresso em *O Mundo como Vontade e Representação*”; e há ainda quem o reconheça como “aquele autor de obras mais popularescas e vendáveis, como *Aforismos para sabedoria de vida*, *A arte de ter razão*, *A arte de ser feliz*, e toda sorte de artes que possam ser atrativas

¹ Adotou-se a edição das obras completas em alemão organizadas por Paul Deussen: SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942. A tradução adotada de *Die Welt als Wille und Vorstellung* para uma leitura cotejada com a obra em idioma alemão foi feita por Jair Lopes Barboza: **O Mundo como Vontade e como Representação**, 1º Tomo; São Paulo: Editora UNESP, 2005. Após cada citação, serão apresentados em nota de rodapé os excertos utilizados em seu idioma original.

comercialmente para o ramo editorial”. Diversamente dos escritos éditos do autor, que se caracterizam pela exposição mais acabada de seu sistema filosófico, podemos encontrar as anotações fragmentadas de um jovem inquieto e amargurado, que admirava seu pai e era frustrado por não ter o amor de sua mãe da forma como gostaria que esse fosse. Essas anotações já continham em gérmen toda a essência do sistema filosófico da vontade. Nesses escritos, principalmente em seus diários de anotações que datam dos anos de 1804 a 1818, podemos verificar, como escreve Roberto Aramayo, a “lenta gestação da obra schopenhaueriana” (ARAMAYO, 1999, p.10). Além do processo de composição do filósofo, os manuscritos que chegaram até nós postumamente contém passagens preciosas, que muitas vezes complementam as lacunas argumentativas e expositivas deixadas pelo filósofo, tornando-se uma fonte extremamente rica para o melhor entendimento de sua filosofia. A análise histórico-filológica do espólio de juventude do autor representa uma complementação necessária à compreensão adequada da obra publicada, uma vez que permite contemplar dois aspectos de sua produção intelectual, que são enunciados por Safranski da seguinte forma:

A obra final pretendia resolver problemas; em troca, o manuscrito permite entrever o sentido existencial contido nesses mesmos problemas. Foram os cadernos de anotações que apresentaram as questões, enraizadas no corpo e na vida humana, a que a obra se destinou a responder. (SAFRANSKI, 2011, p.361)

Recorrer aos *Nachlass* representa um ganho na medida em que (i) é possível entrar em contato com exemplos diversos dos que foram empregados na obra publicada – amiúde mais explícitos, simples, e intuitivos; (ii) é possível entrar em contato com diferentes formulações que intentam explicar um mesmo evento, o que expõe a forma como o autor abordou o problema e lança uma luz diferente sobre o objeto analisado; (iii) é um trabalho ainda pouco explorado pelas pesquisas sobre Schopenhauer no Brasil.

O trabalho de análise dos manuscritos de juventude nos revela que tanto a doutrina do direito, quanto a doutrina do Estado – e as temáticas a elas relacionadas e implicadas – foram objeto de reflexão do jovem pensador dos anos de 1810 até 1818. Ao menos onze fragmentos que expressam esse momento de reflexão do filósofo devem ser considerados,² em especial o fragmento 286, datado de 1814.

² São eles: Fragmento 25 – Folhas Iniciais 1-8 1810-1811, Fragmento 27 – Folhas Iniciais 1-8 1810-1811, Fragmento 64 – Berlin 1812 – Folha D, Fragmento 255 – Dresden 1814 – Folha M.M, Fragmento 286 – Dresden 1814 –Folha Q.Q – R.R., Fragmento 535 – Dresden 1816 – Folha i.i.i.i., Fragmento 536 v Dresden 1816 – Folha i.i.i.i., Fragmento 537 – Dresden 1816 – Folha i.i.i.i., Fragmento 567 – Dresden 1816 – Folha p.p.p.p. – q.q.q.q., Fragmento 693 – Dresden 1817 – Folha 17, Fragmento 714 – Dresden 1818 – Folha 19. Para sua leitura e análise foram utilizadas as edições alemã e inglesa: **Der handschriftliche Nachlaß**. ed. Arthur Hübscher Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5 vols. e **Manuscript Remains in Four Volumes**; Editado por Arthur Hübscher, traduzido por E..F.J. Payne. Oxford : Berg, 1988-1990.. As traduções são de minha autoria a partir do texto alemão.

A argumentação para a doutrina do direito de Schopenhauer – termo emprestado de Kant que designa tanto o direito natural quanto o direito positivo –³ pode ser dividida em, pelo menos – das várias divisões exequíveis –, seis momentos da argumentação: (i) a manifestação do conflito interno da vontade no âmbito fenomênico, responsável pela guerra de todos contra todos, ou seja, a caracterização do egoísmo (*Egoismus*); (ii) como esse conflito, resultado da afirmação da própria vontade de viver, é a origem da injustiça (*Unrecht*); (iii) a caracterização, pela via negativa, da justiça; (iv) a definição, a partir dos conceitos anteriores, do direito natural, que para Schopenhauer é um direito moral; (v) a origem e a finalidade do Estado (*Staat*); (vi) e como o direito moral é utilizado como parâmetro pela política para a instituição do direito positivo, fundamentando o direito penal (*Strafrecht*).

O primeiro aspecto que seria interessante notar é o processo de desenvolvimento e aperfeiçoamento do conceito de *egoísmo*. A identificação entre o corpo e a vontade já era operada pelo jovem filósofo nas suas anotações mais antigas: “A vontade é o conhecimento a priori do corpo; e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade” (SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1814 – Folha M.M - Fragmento 255, p. 153).⁴ No fragmento 286, datado de 1814, o qual parece ser um dos primeiros rascunhos do que viria a constituir a redação final do §62 de *MVR*, o jovem Schopenhauer desenvolve a tese de que somos seres físicos (*physische Wesen*): somos um corpo (*Leib*), que é objetividade (*Objektivität*) da vontade, afirmando-se no espaço e no tempo, e que quer se preservar e continuar a existir da melhor forma possível. Schopenhauer denomina esse processo de *interesse físico* (*physisches Interesse*): a vontade de autoafirmar-se no mundo fenomênico, de ser e de continuar sendo, nas melhores condições possíveis. Isso pode desdobrar-se como, por um lado, invasão da esfera de afirmação da vontade alheia, e, por outro, como o enfrentamento de toda negação de vontade proveniente do exterior, i.e., o enfrentamento da negação do próprio corpo e da afirmação das outras vontades sobre a própria. Isso significa, segundo Schopenhauer, ser moralmente interessado em não sofrer injustiça. E injustiça, aqui, já é entendida como invasão da vontade de viver objetivada num corpo. Contudo, a noção de *interesse físico* deixa de ser utilizada pelo filósofo, e nos fragmentos posteriores apenas o termo *egoísmo* é empregado.

Nos textos éditos de Schopenhauer, o egoísmo é tido como a motivação fundamental entre os seres dotados de entendimento – os animais e os homens – porque ele pode ser entendido como um ímpeto para existência – uma existência desejada incondicionalmente – e para o bem-estar, o que o identifica com a afirmação da vontade de vida e leva os homens a afirmarem a própria vontade até a invasão

³ “O termo doutrina do direito (usado por Kant) é excessivamente genérico, ele designa o gênero que compreende as duas espécies de doutrinas do direito, o natural e o positivo”. (SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1816 – Folha p.p.p.p. – q.q.q.q., Fragmento 567, p.383.). No original alemão: „[...] das Wort Rechtslehre (das Kant gebraucht) ist zu allgemein, es bezeichnet das *genus*, das die 2 Species natürliche und positive Rechtslehre begreift.“

⁴ No original alemão: „Der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes. Und der Leib ist die Erkenntniß a posteriori des Willens“.

da esfera de afirmação de outrem. Em termos gerais, apesar da variação da palavra com a qual se designa o conceito, o seu conteúdo já estava bem delimitado nas anotações analisadas.

A injustiça, como mencionado acima, já é concebida pelo jovem pensador como a invasão da esfera de afirmação da vontade, i.e., como a afirmação da vontade que vai até outro corpo e o nega.⁵ No fragmento 286 (1814), Schopenhauer admite a injustiça como uma invasão realizada por meio do canibalismo, do homicídio ou pela utilização das forças alheias pertencentes a uma vontade objetivada em um corpo, por outro corpo. Desse último caso são derivadas a injustiça que configura a escravidão, embora Schopenhauer já vislumbre escusas para justificá-la – as quais enuncia de forma mais demorada apenas no §125 de *PP* (1851) –, e a injustiça que se refere ao dano à propriedade.

No fragmento 714, datado de 1818, aparecem pela primeira vez as formas pelas quais Schopenhauer considera o exercício da injustiça: pela astúcia (*List*) e pela violência (*Gewalt*), com praticamente o mesmo teor apresentado na redação final de *MVR*. A única diferença que parece ser substancial é a de que, nos manuscritos, Schopenhauer considera toda mentira como injustiça,⁶ posição que se altera, como se sabe, em seus textos éditos.⁷

Em seus textos publicados, Schopenhauer escreve que a injustiça pode ocorrer por (i) ferimento / dano / lesão (*Verletzung*), (ii) por destruição do corpo de outrem ou (iii) quando ocorre a imposição de uma vontade particular a uma vontade alheia – que é negada e passa, então, a servir à vontade impositiva,⁸ e pode afetar a pessoa (*Person*), a liberdade (*Freiheit*), a propriedade (*Eigentum*), e a honra (*Ehre*).⁹

Schopenhauer caracteriza cinco graus em que a injustiça se manifesta, estabelecendo como critério para tal classificação o grau de objetivação da vontade. Em suas preleções sobre a ética, o filósofo da vontade expõe a temática de forma

⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1814 – Folha Q.Q – R.R. - Fragmento 286, p. 174-176 (que parece constituir o primeiro rascunho), e SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1817 – Folha 17 - Fragmento 693, p.482-483 (fragmento com o texto mais próximo da redação final).

⁶ Cf. SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1818 – Folha 19 - Fragmento 714, p.490.

⁷ Aqui remeto ao leitor interessado na questão da mentira o texto do professor Oswaldo Giacoia que articula a exposição da problemática do direito à mentira com o contexto histórico-filosófico do iluminismo e sua recepção: Cf. GIACOIA, O. *A Mentira e as Luzes: Aspectos da Querela a Respeito de um Presumível Direito de Mentir*. In: PUENTE, F. R. (org.). **Os Filósofos e a Mentira**; Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002.

⁸ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, §62, p.429.

⁹ Aqui temos uma pequena discrepância entre formulações: somente no escrito *SFM*, do ano de 1840, Schopenhauer inclui a invasão dos limites da afirmação da vontade que correspondem à liberdade como uma das possibilidades de ocorrência da injustiça. (Cf. SCHOPENHAUER, 2001b, §17, p.150-151). Na formulação dos *PP*, datada do ano de 1851, a liberdade não é mencionada como uma categoria passível de ser afetada de forma a ser configurada uma injustiça. (Cf. SCHOPENHAUER, 2000, Capítulo 9 – Sobre a doutrina do direito e a política, §121, p. 241). Em última instância, o ataque à pessoa, à liberdade, à propriedade e à honra parecem se configurar como ataques à esfera de afirmação da vontade do indivíduo. Como parece estranho, a partir dessa perspectiva de interpretação do conceito, desconsiderar um elemento tão importante como a liberdade, decidiu-se por manter a formulação feita em *SFM* por considerá-la a mais completa, embora nesse artigo nos atenhamos apenas ao *MVR*.

mais flexível. Ele reconhece os mesmos cinco graus de injustiça, mas admite duas pequenas modificações: (i) que a ação possa ser de natureza mista e corresponder a mais de um dos graus ao mesmo tempo,¹⁰ e (ii) uma rubrica (*Rubrik*) especial de injustiça, que é derivada do não cumprimento das obrigações relativas às relações sexuais (*Sexualverhältniß*) – que consistiria um sexto tipo de injustiça.¹¹

Além do canibalismo, do homicídio e da sobreposição de vontades (que no fragmento mencionado configuram a injustiça por escravidão e a injustiça relativa ao dano à propriedade), a mera lesão do corpo de outrem é considerada como uma forma de praticar injustiça e o ataque à propriedade se torna o quinto grau de injustiça, ganhando consideração à parte na formulação do autor.¹²

Contudo, o que é mais marcante nos manuscritos de juventude é o fato de Schopenhauer destacar por diversas vezes que os homens temem a possibilidade de sofrer injustiça, não propriamente a sua prática – que até é prazerosa.¹³ Por isso ela é denunciada e condenada. Definir a justiça e estudar as formas de evitá-la também são temáticas abordadas pelo jovem Schopenhauer, e fazem parte do desenvolvimento argumentativo das doutrinas do direito e do Estado em suas anotações.

O conceito de justiça é definido em todos os escritos de Schopenhauer como um conceito moral originado da negação da injustiça, i.e., que a manifestação individual da vontade não ultrapasse seu próprio fenômeno, que a esfera de afirmação do outro não seja invadida.¹⁴ Por ser definida a partir da negação da injustiça, pode-se afirmar que essa é a condição de existência da justiça, que é toda ação praticada sem causar dano ao corpo de outrem, que não afete a esfera de afirmação da vontade do indivíduo em sua pessoa, em sua liberdade, em sua propriedade, e em sua honra.

A vontade que intenta negar a outra vontade pode ser tratada, segundo Schopenhauer, como uma força natural, operando cegamente, e que deve ser evitada de toda forma.¹⁵ Ao evitar a sobreposição da minha vontade pela de outrem, permaneço sem cometer injustiça, afirmando o meu corpo, minha vontade, sem negar a de outrem. E se for necessário compelir a vontade alheia, que intenta infligir-me algum tipo de injustiça, posso compeli-la a desistir disso, em outras palavras, possui um direito de coerção:

Se eu agora afastar de mim uma tal penetrante negação da minha vontade (em seu fenômeno, [i.e.], meu corpo), então eu apenas nego essa negação, e isso ainda é apenas a afirmação do meu próprio corpo (i.e., vontade), não uma negação de uma vontade alheia, mas sim apenas a sua negação da minha

¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 2001a, p.90.

¹¹ Cf. SCHOPENHAUER, 2001a, p.90.

¹² Aqui é importante mencionar que os apontamentos mais essenciais relativos ao direito de propriedade, como sua identificação com a vontade do indivíduo através do trabalho elaborador, sua exterioridade ao Estado, podem ser encontrados nos fragmentos 286 (1814), 563(1816), 672 (1816), e 693 (1817).

¹³ Cf. Fragmentos 64 (1812), 286 (1814), 535 (1816), 537 (1816), 693 (1817), e 714 (1818).

¹⁴ Essa definição pode ser encontrada, por exemplo, nos fragmentos 535 (1816) e 693 (1817).

¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1814 – Folha Q.Q – R.R. - Fragmento 286, p.175. Nesse ponto fica novamente clara o acento que Schopenhauer dá ao horror em sofrer injustiça.

[vontade]: consequentemente isso não é *injustiça*: tal afastamento é assim um direito, o qual poderia aparecer como se quisesse, por exemplo, a morte de um corpo alheio, quando não existiu outra [maneira] de deter uma ameaça a minha vontade (SCHOPENHAUER, 1985,v.1, Dresden 1814 – Folha Q.Q – R.R. - Fragmento 286, p. 175).¹⁶

Enquanto *ser físico* sou um corpo, e esse corpo é uma objetividade da vontade que se afirma no tempo e no espaço; e isso significa dizer que busco a manutenção do meu próprio corpo, a continuidade da existência, nas melhores condições possíveis. Oposto a esse meu objetivo está toda vontade que se coloque em enfrentamento com a minha própria vontade, toda negação do meu corpo que seja oriunda do exterior, que seja oriunda do ultrapassamento das fronteiras de afirmação de vontades estabelecidas. Enquanto *ser físico*, tenho natural interesse em não sofrer injustiça e, exatamente por essa razão, devo negar a negação do meu corpo, num processo no qual permaneço me afirmando, sem necessariamente negar o corpo de outrem. O meu *interesse físico*, i.e., o meu egoísmo, estará de acordo com meu direito, e nisso, segundo o jovem Schopenhauer, consiste propriamente esse direito. O direito, e melhor dizendo, o direito natural, é definido nesse contexto da seguinte forma:

*O direito é assim a compatibilidade do interesse físico com a moralidade, na medida em que o direito vai apenas até a afirmação da própria vontade. Isso é propriamente o direito, e esse conceito pertence à Ética, o qual poderia conservar o nome de direito natural, e que conserva a distinção com o [direito] positivo. Então deduzimos até aqui o direito natural (SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1814 – Folha Q.Q – R.R. - Fragmento 286, p. 176, p.191-192.).*¹⁷

Apenas no fragmento 567 (1816) o jovem Schopenhauer identifica o termo direito natural com o termo direito moral, apesar de anteriormente ter concebido injustiça e justiça como conceitos morais. Essa identificação consiste no fato de que, por serem determinações morais, os direitos derivados dos conceitos de injusto e de justo podem ser denominados naturais, no sentido de que não estão definidos por convenções humanas nem são instituídos pelo Estado, mas existem de maneira inata – valem por si e em si –, e são universais e imutáveis – pois valem para todos os indivíduos, em qualquer localidade, e em qualquer época. Como são conceitos morais e a base do direito natural, Schopenhauer pôde concluir que o direito natural é um direito moral – tal como aparece na formulação de *MVR*:

¹⁶ No original alemão: “Wenn ich nun eine solche auf mich eindringende Verneinung meines Willens (in seiner Erscheinung, meinem Leibe) abwehre; so verneine ich nur jene Verneinung, und dies ist immer nur noch die Bejahung meines eignen Leibes (d.i. Willens), nicht aber Verneinung eines fremden Willens, sondern nur seiner Verneinung des meinen: folglich ist dies nicht Unrecht: ein solches Abwehren ist also Recht, es möge erscheinen wie es wolle, z.B. als Tödtung eines fremden Leibes, wenn dieser nicht anders von der Beeinträchtigung des meinem abzuhalten war”.

¹⁷ No original alemão: „Das Recht ist also die Kompatibilität des physischen Interesses, sofern es nur bis zur Bejahung des eignen Leibes geht, mit dem moralischen. Dies ist das eigentlich Recht, dessen Begriff zur Et[h]ik gehört, und das den Namen des Naturrechts, den es zur Unterscheidung vom positivem erhalten hat, behalten mag. Wir haben also bis hierher das Naturrecht deducirt“.

Essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os homens enquanto homens, não como cidadãos do Estado, e que, portanto, subsistiria inclusive no estado de natureza, sem lei positiva. Significação que constitui a fundação e o conteúdo de tudo aquilo que, por esse motivo, se denominou *Direito Natural*, que se poderia melhor denominar direito moral, pois sua validade não se estende ao padecer, à efetividade externa, mas só ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, autoconhecimento que se chama *consciência moral* (SCHOPENHAUER, 2005, §62, p.437).¹⁸

A moral teria como objetivo que eu não fizesse injustiça, mas, como visto, o anelo maior é não sofrê-la. O meio racional para obtenção desse fim é o Estado. O Estado surge do meu interesse em não sofrer injustiça, não de que ela não seja praticada. Na medida em que os homens são corpos, seres físicos, e há um interesse físico de cada um em não sofrer injustiça, cria-se o acordo para que ninguém faça injustiça, já que, assim, ninguém sofreria injustiça. O Estado é concebido, dessa forma, como prevenção, mais precisamente como prevenção ao sofrimento de injustiça. Dessa forma, no fragmento 286 (1814), Schopenhauer define o Estado como “a comunidade de pessoas que não desejam sofrer qualquer injustiça” (SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1814 – Folha Q.Q – R.R. - Fragmento 286, p. 176).¹⁹ No fragmento 537 (1816), corroborando o fragmento anterior, o pacto social que dá origem ao Estado é concebido como renúncia ao fazer injustiça. Desta forma, na argumentação levada a cabo nos manuscritos de juventude, em comparação com os textos éditos, a separação entre Estado e moral parece se constituir de modo mais explícito, embora fique aparente que os indivíduos realmente renunciem à prática da injustiça ao invés de instituir um dispositivo coercitivo que, através de contramotivos, desestimule as ações injustas.

O Estado surge por um acordo, por um pacto, e utiliza-se do inverso²⁰ da doutrina pura do direito para garantir que seus protegidos não sofram injustiça.

¹⁸ No original: „Diese rein moralische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles dessen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, besser aber moralisches Recht hieße, da seine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, sondern nur auf das Thun und die aus diesem dem Menschen erwachsende Selbsterkenntniß seines individuellen Willens, welche Gewissen heißt, [...]“. Nota-se neste excerto a primeira inversão na ordem dos termos: injustiça e justiça, empregados até então sempre nesta ordem, para justiça e injustiça.

¹⁹ No original alemão: „Er ist also eine Vereinigung von Menschen die Kein Unrecht leiden wollen“.

²⁰ Nos manuscritos de juventude Schopenhauer utiliza tanto a palavra alemã *umgekehrte*, quanto a palavra *Kehrseite* para se referir a dinâmica que consiste no fato da política utilizar-se do reverso / inverso / avesso do direito natural para estabelecer o direito positivo. E o que significa empregar o direito natural em seu reverso? Significa que a doutrina pura do direito tem como base o dado a partir da moral, do caráter, do âmbito interno da experiência, enquanto que a teoria do Estado considera o que é dado a partir da motivação. Ou seja, estabelecidos o injusto e o justo como padrão objetivo de medida (quais sejam: o injusto se configura pela invasão da esfera de afirmação da vontade no corpo alheio e que o justo é a negação do conceito de injustiça), invertem-se a perspectiva e a ordem dos valores: a legislação vigorará de acordo com o limite do justo estabelecido, que não pode ser transcendido no âmbito da experiência externa.

Segundo o fragmento 536 (1816), o principal de uma exposição da doutrina do direito é mostrar que o direito positivo é o emprego e uso do direito natural em seu reverso. Em uma nota de um fragmento posterior, a saber, 567, datado do mesmo ano, Schopenhauer elenca quais ele considera serem os pontos principais de que todas as doutrinas do direito se ocuparam:

Os pontos principais do direito natural são: 1) a definição do conceito de justiça / direito, e a demonstração de sua origem e sua relação com a moral e o direito natural; 2) A constituição e finalidade do Estado; 3) A dedução do direito de propriedade – o conteúdo restante de uma doutrina do direito natural é apenas a aplicação dos seus princípios, a determinação do que é possível nas relações da vida, que assim são reunidos sob certos conceitos gerais no direito, isto é, como os seres humanos agem em todos os lugares para que nenhum sofra injustiça. Todas as doutrinas do direito concordam nesses pontos particulares, assim, elas também discursam de forma diferente sobre aqueles três pontos principais, e assim em seus princípios (SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1816 – Folha p.p.p.p. – q.q.q.q. - Fragmento 567, p. 382, nota de rodapé).²¹

O Estado é concebido, assim, como o egoísmo contra as consequências desvantajosas do egoísmo (ou, em termos mais simplórios consoantes com as primeiras formulações do jovem filósofo, do interesse físico pela preservação e prevenção), operando a inversão do conceito de justiça moral para o de justiça legal: o ponto de partida é alterado do lado ativo (agir), para o lado passivo (sofrer injustiça). No fragmento 535 (1816), já é possível notar o significado latente de dois tipos de egoísmos nessa questão, a saber, egoísmo coletivo ou esclarecido e o egoísmo individual:

Aqueles que acham que o Estado é uma instituição moral; eles pensam que o Estado é orientado contra o egoísmo mesmo: mas, pelo contrário, ele é orientado contra as consequências do egoísmo, a saber, contra as consequências do egoísmo alheio, contra as quais o próprio se volta: assim, o Estado se originou inteiramente do egoísmo e ele está aí para servi-lo com a razão, conforme exposto de maneira excelente *por Hobbes* (SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Dresden 1816 – Folha i.i.i.i. - Fragmento 535, p. 358).²²

²¹ No original alemão: „Die Hauptpunkte des Naturrechts sind 1) die Definition des Begriffs Recht, und Nachweisung seines Ursprungs und seines Verhältnisses zur Moral und zum Naturrecht. 2) Die Entstehung und der Zweck des Staats. 3) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. – Der übrige Inhalt einer Lehre des Naturrechts ist bloß die Anwendung jener Principien, die Bestimmung, was in den möglichen Verhältnissen des Lebens, die deshalb unter gewisse allgemeine Begriffe vereinigt sind Recht, ist, d.h wie Menschen überall zu handeln haben damit keiner Unrecht leide. Alle Rechtslehren stimmen in diesem mehr Besonderen überein, so verschieden sie auch von jenen 3 Hauptpunkten reden, also in den Principien“.

²² No original alemão: „Die, welche meinen, er [Staat] sei eine moralische Anstalt; denken er sei gegen den Egoismus selbst gerichtet: er ist aber vielmehr gegen die Folgen des Egoismus gerichtet, nämlich gegen die Folgen des fremden Egoismus, gegen die der eig[e]ne sich auflehnt: er ist also ganz aus dem Egoismus entstanden und ist da um demselben zu dienen mit Vernunft, wie *Hobbes* vortrefflich auseinandersetzt.“

Assim, tem-se constituído, já nos manuscritos de juventude, aspectos da filosofia schopenhaueriana que permeiam toda a doutrina do direito e do Estado conforme sua redação mais acabada. A separação entre moral e Estado é apenas um dos aspectos engendrados pela dicotomia vontade e representação: a moral é eterna, perene, constitui a unidade, tem como escopo de investigação a disposição em cometer injustiça; o Estado, por sua vez, é temporal, aparência, regido pelos princípios de individuação e de razão e, assim, pelo conflito da multiplicidade, possuindo como escopo de investigação o ato, o feito.²³ Apenas o ato pode ser punido pelo Estado. Da mesma forma como o historiador é um profeta às avessas, o legislador seria, assim, um moralista às avessas. – E que conste aqui: para o jovem de 22 anos, o político seria um ético às avessas, mas esse exemplo foi suprimido de todas as suas publicações,²⁴ talvez pelas ambiguidades que sua interpretação poderia gerar.

Por fim, resta a consideração de que a essência do direito penal, tal como formulada na obra do filósofo da vontade, não encontrou grandes alterações dos fragmentos de juventude para a versão mais acabada de seus escritos. A *punição (Strafe)* é orientada em essência para o *futuro (Zukunft)*, não para o *passado (Vergangenheit)*, fator que a difere da *vingança (Rache)*.²⁵

II.

A partir do exposto, tentou-se mostrar que, apesar do aspecto fragmentário, da não sistematização precisa, e, portanto, da não complexidade da redação final da obra publicada, o aporte teórico, conceitual e as principais linhas argumentativas que se referem às doutrinas do Estado e do direito, já se encontravam de forma latente ou em desenvolvimento nos fragmentos de juventude de Arthur Schopenhauer. Paralelamente, pôde-se observar, também nessa análise, o processo de refinamento conceitual e de redação que constam na terceira edição da obra magna do filósofo.

Referências

ARAMAYO, R. *Los Bocetos del Sistema Filosófico Schopenhaueriano*; in: SCHOPENHAUER, A. *Escritos Inéditos de Juventud 1808-1818 Sentencias y Aforismos II*; seleção, introdução e tradução de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999, p.10.

_____. *Para Leer a Schopenhauer*. Madri: Alianza Editorial S.A, 2001.

CARTWRIGHT, D. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, nº. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

GODART-VAN DER KROON, A. *Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law*. in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2003. Band 84. Frankfurt am Main: Verlag Königshausen & Neuman Würzburg, 2003, p. 121-145.

²³ Cf. SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Folhas Iniciais 1-8 1810-1811 - Fragmento 25, p.16-17.

²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 1985, v.1, Folhas Iniciais 1-8 1810-1811 - Fragmento 25, p.16-17.

²⁵ Sobre a punição, a vingança e o direito penal, Cf. os Fragmentos 413 (1815), 568 (1816), 574 (1816), e 620 (1816).

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

_____. Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen - Metaphysik der Sitten. In: SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, vol X*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942, p.367-584.

_____. *Der handschriftliche Nachlaß*. ed. Arthur Hübscher Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5 vols.

_____. *Manuscript Remains in Four Volumes*; Editado por Arthur Hübscher, traduzido por E.F.J. Payne. Oxford : Berg, 1988-1990.

_____. *Parerga and Paralipomena – Short Philosophical Essays*; Translated from German by E.F.J. Payne – volume two. Oxford: Clarendon Press, 2000.

_____. *Metafísica de las Costumbres*; introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2001a.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo*; Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Los dos Problemas Fundamentales de la Ética*. Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007.

_____. *Sobre a Filosofia e seu Método*. Organização e Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

WEISSMANN, K. *Vida e Obra de Schopenhauer*; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

Acerca do papel da boa vontade na fundamentação da moralidade em Kant

Gefferson Silva da Silveira*

* Mestrando, UFSM.

Resumo

Este trabalho é uma breve análise e reconstrução de alguns elementos da argumentação kantiana referente ao conceito de *boa vontade* exposta no interior da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Kant (1724-1804) começa a sua *FMC* com a célebre afirmação de que só uma boa vontade pode ser considerada boa sem limitação. O que considera ser, propriamente dita, uma boa vontade, Kant não esclarece, apenas deixa entrever numa comparação entre a excelência absoluta da boa vontade e as outras coisas que, segundo ele, podem ser boas, mas somente como condições. Analisa-se, também, a relação entre o conceito de boa vontade e o conceito de dever, onde este é introduzido por Kant a fim de esclarecer aquele. A partir disso, procura-se identificar e investigar o papel do conceito de boa vontade na tarefa de buscar e fixar o princípio supremo da moralidade.

Palavras-chave: Kant, boa vontade, dever, fundamentação da moralidade.

Ao iniciar sua *FMC*, Kant afirma que “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**” (BA 1)¹. E segue enumerando outras coisas que também podem ser consideradas boas, a saber: os talentos do espírito (discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar), as qualidades do temperamento (coragem, decisão, constância de propósito), os dons da fortuna (poder, riqueza, honra, saúde, bem estar e contentamento). Essas coisas, sem dúvi-

¹ As citações da *FMC* serão indicadas pela sigla BA seguida do número referente à página original da segunda edição de Riga (1786), conforme a tradução de Paulo Quintela, Edições 70. Negritos ou grifos nas citações são do próprio Kant.

da alguma, são boas e desejáveis, diz Kant, mas podem tornar-se más e prejudiciais se a vontade que faz uso delas não for boa.

Kant apresenta a boa vontade como uma ideia do incondicionalmente bom, como a única coisa que é boa sem limitação. Com isso, ele quer dizer que a bondade da boa vontade não está restrita a nenhuma condição². Essa ideia serve como ponto de partida para a identificação de outras coisas que podem ser consideradas boas, mas o são sob alguma condição. Mesmo que algumas qualidades (moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão) apresentem-se favoráveis à obra da boa vontade, elas não possuem nenhum valor absoluto, pressupõem ainda e sempre uma boa vontade. Segue-se disso a necessidade da existência de uma boa vontade que juntamente com o princípio do agir corrija a influência dessas coisas sobre a alma e lhes dê utilidade geral.

Essas primeiras linhas do texto de Kant podem ser interpretadas como uma crítica às teorias éticas clássicas que concebem primeiramente a doutrina do bem, sem se deter em analisar o conceito do que seja o bom. As qualidades propostas por estas éticas não se sustentam em si mesmas, pois podem num momento ser boas e desejáveis e noutro serem usadas para uma má finalidade. Kant não despreza tais qualidades, mas admite que elas só podem ser consideradas como boas desde que se apresentem sempre acompanhadas de uma boa vontade. Ou seja, para Kant, na base de qualquer qualidade que postule ser boa deve haver uma boa vontade como condição efetiva de sua bondade.

Segundo Kant, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma” (*FMC*, BA 3). A bondade da boa vontade não é medida em relação com aquilo que porventura possa ser alcançado por seu intermédio, mas abstraída de qualquer possível resultado ela é boa em si mesma, possuindo um valor absoluto. A boa vontade é avaliada em grau muito mais alto do que tudo aquilo que poderia ser considerado seu resultado. E ainda, mesmo que essa boa vontade não consiga fazer vencer suas intenções, ela não se descaracteriza, continua em si mesma com seu pleno valor. Pois, o valor de uma boa vontade não pode ser aumentado ou diminuído em decorrência da sua utilidade ou inutilidade em realizar alguma determinada finalidade.

Kant pretende investigar por que a nossa vontade precisa tomar por governante uma razão prática pura e não apenas deixar-se em concordância com a razão comum. Ora, num ser dotado de razão e vontade a primeira deveria ter certa primazia sobre a segunda, ou seja, a razão deveria ser escolhida como executora das intenções. Se assim fosse, não caberia à razão buscar apenas a felicidade, pois isso seria naturalmente conseguido com mais proveito pelo instinto. De outro modo, levando em conta a finalidade, seria até mesmo contra a natureza uma razão deixar-se guiar pela faculdade de desejar. Entretanto, Kant percebe que no ser humano

² Para Höffe (2005, p. 191), “o simplesmente bom é, a partir de seu conceito, isento de toda condição limitante, portanto incondicionado, ele é bom em si e sem ulterior objetivo”.

a razão não é necessariamente escolhida como governante da vontade, visto que muitas vezes as inclinações da sensibilidade determinam o seu agir.

Não obstante tudo isso, Kant afirma que, há, contudo, “a ideia de uma outra e mais digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina” (*FMC*, BA 6), e, assim, subordina todas as intenções particulares dos homens. Tal intenção é “produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*” (*FMC*, BA 7). Evidencia-se, assim, que a razão enquanto faculdade prática pura pode exercer influência sobre a vontade humana; e, uma boa vontade caracteriza-se como um produto exclusivo da razão. Nesse sentido, faz-se necessário destacar que uma boa vontade enquanto produto da razão prática pura consiste numa vontade incondicionalmente boa. Não faz parte da noção de uma boa vontade que ela seja considerada como propriedade dos seres humanos afetados pelas inclinações da sensibilidade.

Para Kant, uma boa vontade “não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade” (*FMC*, BA 7). Percebe-se daí que a efetivação de todos os outros bens depende da relação que estes apresentam com uma boa vontade. Nesse sentido, pode-se entender a afirmação de que “a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade” (*FMC*, BA 2), embora, não se tenha fiança alguma de que a posse de uma boa vontade antecipe ou garanta a felicidade.

Kant não discorda do fato de que é natural no ser humano a busca pela felicidade, entretanto, essa constatação não serve para pretender a partir dela uma fundamentação de um princípio moral necessário, objetivo e válido universalmente. Em outras palavras, a felicidade não serve para fundamentar a moralidade, pois, ela diz respeito a algo que é subjetivo e que varia em cada ser humano, e, um princípio necessário não pode se fundar em algo que é contingente³. Para fundamentar a moralidade precisa-se de algo incondicionalmente bom, e a felicidade, como se viu, é condicionada, logo, se há esse algo incondicionalmente bom, deve ser buscado na própria vontade em si mesma.

Decorrente disso, a partir desse momento, pretende-se saber como a razão, enquanto faculdade prática, pode produzir uma vontade boa em si mesma. Aqui, abre-se uma nova perspectiva na investigação moral de Kant, pois em vista de desenvolver e esclarecer o conceito de boa vontade, enquanto boa em si mesma, ele acaba introduzindo na sua análise o conceito de dever que contém em si o de boa vontade, de modo que pelo dever a boa vontade pode “ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara” (*FMC*, BA 8).

³ Segundo Ameriks (1993, p. 46), alguma dificuldade de distinção entre boa vontade e felicidade pode surgir do fato de que Kant compreenda que ambas são vistas como um bem não como meio, mas como fim, entretanto só a boa vontade é boa sem qualificação e em si mesma.

Segundo Kant, quando se usa a noção de dever, antes mesmo de tratá-la de maneira filosófica, distingue-se três modos pelos quais o senso comum é capaz de identificar as ações, a saber: contrárias ao dever, conformes ao dever e por dever (*FMC*, BA 8-9). O primeiro tipo Kant não vê necessidade de análise e as deixa de lado, pois se tratam de ações contrárias ao dever e jamais podem ser consideradas ações morais. O segundo tipo, as ações conformes ao dever, não apresentam nada contrário ao dever, só se pode classificá-las descobrindo a intenção com que foram praticadas. Estas ações podem ser praticadas ou por interesses egoístas (o comerciante receoso) ou por inclinação imediata (o altruísta simpático). Podem ser confundidas com ações morais, mas não são essencialmente morais, ficam apenas no âmbito da legalidade. Por último, as ações por dever são aquelas que são praticadas puramente por dever. Estas, sim, são as únicas que podem ter valor genuinamente moral.

Evidencia-se, assim, que agir em conformidade com o dever não significa agir por dever. Para ter verdadeiro valor moral não basta que uma ação seja praticada em conformidade com o dever, mas sim por dever, sendo uma ação livre de todas as contingências empíricas. Nesse sentido, uma boa vontade não pode ser encontrada numa ação que é cumprida conforme ao dever, pois este tipo de ação tem por base algum fundamento determinante, o que a caracteriza como uma ação condicionada. Uma boa vontade só pode ser encontrada numa ação moral, portanto, numa ação livre de qualquer contingência empírica, realizada unicamente em virtude do próprio dever⁴.

A distinção feita por Kant tem o propósito de aclarar a noção de dever, e é com esse intuito que se estabelece uma primeira proposição para definir dever moral: somente numa ação praticada simplesmente por dever, sem qualquer inclinação, pode residir autêntico valor moral (*FMC*, BA 11). A simples conformidade ao dever, embora revele uma correção moral, não é moralidade⁵. A moralidade consiste numa ação em que a vontade não está determinada por nenhuma inclinação imediata, mas apenas pelo dever. E é nesse sentido, segundo Kant, que se deve entender o amor ao próximo dos cristãos, “pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor prático e não patológico” (*FMC*, BA 13). Nesse caso, não é a inclinação ao amor que determina a ação, mas a existência de uma lei que ordena que a ação seja cumprida por dever.

Surge, assim, a segunda proposição de Kant: “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxi-

⁴ Este argumento vai ao encontro daquilo que Höffe (2005, p. 194) defende categoricamente quando diz que uma boa vontade não se verifica em ações conformes ao dever, mas que só é possível em ações morais, por dever. Ao contrário disso, Wood (2009, p. 18-22) parece reticente nesta questão, chegando a dizer que numa ação conforme ao dever, por simpatia, pode residir um tipo de boa vontade.

⁵ Para Höffe (2005, p.194), a moralidade “depende de fundamentos determinantes a partir dos quais se cumpre o dever”.

ma que a determina” (*Ibidem*). Isso significa dizer que uma ação abstraído-se de todos os objetos que possam lhe inclinar, funda-se apenas no princípio do querer. Para Kant, a vontade situa-se entre seu princípio a priori (que é formal) e o seu móbil a posteriori (que é material). Numa ação praticada por dever, já que é independente de toda inclinação e desejo, é extraído da vontade todo o seu princípio material, entretanto, ela precisa ser determinada por alguma coisa, logo, somente o seu princípio formal do querer pode determiná-la.

De modo algum este princípio do querer pode ser confundido com algum tipo de interesse empírico ou como um princípio subjetivo do querer⁶. Numa nota de rodapé Kant define o princípio subjetivo do querer como a máxima e o princípio objetivo como a lei prática (*FMC*, BA 15). Neste princípio formal do querer enquanto um princípio da vontade é o lugar onde reside o valor moral de uma ação. Dado que a moralidade não consiste na simples conformidade com o dever, ela não pode ser constatada a partir das ações mesmas, mas somente a partir de seu fundamento determinante, o querer.

Além disso, como entender que na proposição Kant afirme que o valor moral de uma ação está na máxima que determina o agir, se a máxima é um princípio subjetivo. Uma máxima pode conformar-se com a lei da moralidade ou pode ser incompatível com a mesma. Quando ela concorda com a lei da moralidade ela é uma máxima moral. Assim sendo, ela só vai querer realizar aquilo que a lei moral da ação prescreve. Para Kant, a moralidade de uma ação diz respeito não à consequência da lei, mas ao fato de que esta possa ser universalizada. E uma máxima é moral se ela é capaz de se converter em uma lei universal da ação⁷.

Kant apresenta, ainda, uma terceira proposição: “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (*FMC*, BA 14). Uma ação praticada por respeito à lei constitui-se um fim em si mesmo e não um meio para obter uma recompensa qualquer. Isso acaba por evidenciar o caráter moral das ações, ou seja, que o ser humano só age moralmente se agir por dever, por respeito à lei moral e não em relação a um efeito esperado das ações. Numa ação que espera um efeito, se encontra apenas inclinação e não respeito. Um objeto de respeito só pode ser encontrado naquilo que anula a inclinação excluindo-a do cálculo na escolha. Uma ação por dever elimina a influência das inclinações, abrindo a possibilidade da vontade ser determinada (objetiva e subjetivamente) unicamente por uma lei prática e, por conseguinte, por uma máxima que manda obedecer a essa lei.

⁶ Para Nodari (2005, p. 544), Kant é muito mais claro em outros pontos da sua argumentação do que neste. No entanto, deve-se procurar aprofundar o que vem a ser o princípio do querer. Tal princípio é importante para o próprio caráter que Kant quer dar à sua fundamentação da moralidade, pois, enquanto tira dos seres humanos qualquer princípio empírico para agir, afasta, assim, sua proposta das éticas teleológicas.

⁷ Neste sentido, Körner (1981, p. 120-3) defende que, ao menos algumas vezes, o ser humano pode fazer com que sua máxima possa concordar com o princípio formal da moralidade. Pois, se fosse sempre assim, não seria um ser humano, mas um ser santo.

Segundo Kant, somente a representação da lei em si mesma, e não o efeito esperado, é que pode determinar a vontade e constituir uma ação moral. A representação da lei moral só se realiza no ser racional, e, a moralidade se encontra na pessoa que age segundo essa lei. Entretanto, Kant mesmo se pergunta, que lei é essa “cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição?” (*FMC*, BA 17). Ora, se a vontade foi despojada de tudo aquilo que lhe poderia servir de inclinação, só lhe resta uma lei das ações em geral que lhe sirva de princípio. Segundo Kant, tal princípio pode ser assim expresso: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (*Ibidem*). Essa lei, além de servir de princípio para a vontade, é indispensável para que o dever moral não seja considerado uma mera ilusão ou um conceito quimérico. Assim, a necessidade das ações por puro respeito às leis práticas constituem o dever moral como a “condição de uma vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo” (*FMC*, BA 20).

Segundo a análise kantiana, o ser humano comum sabe muito bem o que deve fazer para que seu querer seja moralmente bom. Sabe, também, distinguir perfeitamente o que é bom do que é mal, o que é contrário ao dever do que lhe é conforme. Basta, para isso, que tenha o princípio determinante da vontade como bússola na mão. Não obstante, faz parte da vontade do ser humano a resistência das inclinações à lei moral. Por isso, para Kant, a bondade da vontade para os seres humanos deve tomar a forma do agir por dever e o motivo do dever é, portanto, uma parte da vida moral. Nesse sentido, agir por dever enquanto necessidade de uma ação por respeito à lei, acaba por revelar a fórmula do princípio supremo da moralidade.

Kant observa que “tudo na natureza age segundo leis” (*FMC*, BA 36). Entretanto, somente os seres racionais agem segundo leis das quais eles mesmos são autores. Pois, tais seres possuem uma vontade que tem a capacidade de ser causa da própria ação. Uma vontade perfeitamente boa agiria sempre em conformidade com a razão, isto é, obedeceria as leis racionais sem precisar ser obrigada. Mas, nos seres humanos a vontade não é perfeita, não é capaz de determinar sempre a ação, pois sofre influência da sensibilidade, então, as ações que a lei moral prescreve como necessárias constituem uma obrigação.

A representação de um princípio objetivo que obriga uma vontade condicionada subjetivamente é um mandamento da razão e sua fórmula chama-se imperativo. Este se expressa como um dever, e revela “a relação de uma lei objetiva da razão pura para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada” (*FMC*, BA 37). O imperativo da moralidade deve ser tal que ordena uma ação que não se estabelece como condição para qualquer outra intenção, mas ordena imediatamente. De outro modo, não se relaciona com a possível matéria da ação, nem mesmo com aquilo que possa dela resultar, mas com a forma e o princípio da própria ação.

O imperativo categórico manifesta-se por meio de leis práticas, que estabelecem ações boas em si mesmas, sem relação com qualquer outra finalidade. Por exemplo: dizer a verdade é uma ação boa em si mesma, ainda que o fato de mentir não ocasione nenhum mal ou vergonha (*FMC*, BA 89). O que importa, o essencialmente bom, numa ação pautada pelo imperativo moral, independente do resultado, é a intenção. A ordem dada pela razão não pode ser ligada analiticamente a um fim visado, simplesmente porque este imperativo não está subordinado a nenhum fim empírico. Além do mais, este imperativo estabelece uma ligação sintética entre a vontade e a lei, e, esta ligação deve ser *a priori*, pois nada de empírico pode servir para justificar o princípio da moralidade.

Pode-se dizer que o imperativo categórico revela a universalidade de uma lei à qual a máxima da ação é conforme, isto é, que o princípio subjetivo (máxima) pelo qual se determina o agir é idêntico ao princípio objetivo (lei) que determinaria o agir de qualquer ser racional. Segundo Kant, o imperativo categórico é um só e sua fórmula geral é a seguinte: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (*FMC*, BA 52). Neste sentido, uma ação só é moral se sua máxima puder ser convertida em lei universal.

O resultado da análise kantiana do conceito de moralidade expresso pelo conhecimento comum humano acaba revelando o imperativo categórico. Tal imperativo, enquanto critério supremo de ajuizamento moral, não mostra simplesmente em que consistem as obrigações morais, mas, antes, exorta o ser humano a agir de determinado modo, a saber, incondicionalmente⁸. Assim, decorrente do fato de que os seres humanos não agem necessariamente de modo moral, logo, a moralidade se apresenta para eles como um dever-ser.

Após a apresentação do imperativo categórico e a análise dos diferentes modos como ele pode ser formulado, Kant afirma que “podemos agora acabar por onde começamos, quer dizer, pelo conceito de uma vontade absolutamente boa” (*FMC*, BA 81). Uma vontade absolutamente boa é aquela que nunca pode ser má, e, ainda, sua máxima ao transformar-se em lei universal nunca se contradiz. Kant chega a defender que a fórmula do imperativo da moralidade pode ser considerada, em certa medida, a fórmula ideal para uma vontade absolutamente boa.

A reconstrução dos argumentos que Kant apresenta para conceituar ou esclarecer o que é a boa vontade na *FMC* não garante que a mesma seja de fato compreendida⁹. Num primeiro momento somos levados a inferir o que seja uma boa

⁸ Segundo Höffe (2005, p. 197), isso é expresso pelo modo mesmo como a fórmula do imperativo categórico inicia-se, com um *age*, sem condições, para só depois dizer que a ação moral consiste em máximas universalizáveis.

⁹ Este parece ser um consenso entre os intérpretes e comentaristas da filosofia moral de Kant. Ameriks (1993, p. 45) distingue três interpretações principais do termo kantiano ‘boa vontade’. Ele acredita que estes distintos pontos de vista podem lançar alguma luz sobre como se pode entender este termo chave em Kant. Paton (1971, p. 34) se propõe investigar o que seja uma boa vontade, mas admite que o conceito apresentado por Kant no início da Primeira Seção da *FMC* é necessariamente vago, e tomá-lo como resolvido apressadamente pode levar a associações enganosas. Wood (2009, p. 22) é mais radical ainda, para ele não se encontra em lugar algum da *FMC* qualquer esclarecimento do que seja uma boa vontade, só se pode inferir seu valor comparando-a com outras coisas.

vontade através da sua relação com coisas que a princípio podem ser consideradas boas, mas que não são boas sem limitação ou sem restrição, ou ainda, incondicionalmente. Num segundo momento, Kant introduz o conceito de dever com o intuito de esclarecer o de boa vontade, dizendo que aquele contém este, “posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos”. Mas, que inclinações e obstáculos são esses que colocariam a boa vontade em evidência, brilhando com luz mais clara? Talvez acerca disso só se possa fazer conjecturas. No fim da Primeira Seção da *FMC*, após situar o dever enquanto genuinamente moral, percebe-se que é o propósito de Kant com isso é derivar a fórmula do princípio supremo da moralidade, mas não fica tão claro assim qual é o papel da boa vontade e qual é a importância daquela declaração no início da obra.

Para concluir, pode-se verificar se as seguintes questões foram respondidas: o que significa bom sem limitação? O que se entende por uma boa vontade? A primeira questão só é possível abordar em conjunto com os elementos iniciais da declaração: “neste mundo, e até também fora dele”. Em primeiro lugar, não se pode encontrar uma vontade ilimitadamente boa no mundo empírico. Parece-me, que neste primeiro momento Kant esteja apontando para uma vontade absolutamente boa, uma vontade santa ou divina. Uma vontade que não está presa dentro dos limites do mundo empírico, incondicionalmente boa.

A estratégia de Kant é mostrar que os pressupostos morais já estão contidos nos juízos mais comuns acerca de moralidade. Mas, como analisar a vontade de seres racionais finitos é complicado, pois esta pode vir influenciada por vários aspectos da sensibilidade, Kant começa por mostrar uma vontade santa, como absolutamente boa, o que seria facilmente reconhecida pelo comum entendimento humano. Assim, o bom sem limitação só pode ser aplicado a uma vontade santa e não a uma vontade suscetível de inclinação. Nesse sentido, uma vontade ilimitadamente boa só vale para se criar uma ideia do bom, apontar para o puramente bom, mas não tem nada a ver com a vontade de seres humanos, essa necessita de uma lei da razão que se lhe impõe pelo imperativo categórico.

No que concerne à segunda questão, boa vontade pode ser entendida como a vontade genuína de um ser racional perfeito; mas também, como um tipo de vontade que um ser racional finito que se interessa pela lei moral pode ter. Essa boa vontade é aquela que juntamente com o princípio do agir corrige a influência daquelas outras coisas que podem ser consideradas boas dando-lhes utilidade geral. Ou seja, uma boa vontade não é um tipo particular de ação e nem é posse de determinadas pessoas, mas é apenas um modo de querer, e este é a única coisa que diz da bondade de uma boa vontade.

É certo que a boa vontade ocupa um lugar privilegiado na teoria moral de Kant, mas não se pode dizer que este lugar é fundamental. Não obstante o que já foi dito acima, pode-se dizer que a boa vontade tem, ao menos, mais dois papéis na proposta kantiana de fundamentação da moralidade, primeiro, ela caracteriza-se como

elemento possibilitador da passagem do conhecimento moral da comum razão humana para um conhecimento filosófico. Segundo, ela é usada, juntamente com o conceito de dever, para uma primeira formulação do princípio supremo da moralidade.

Referências

AMERIKS, K. Kant on the Good Will. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. p. 45-65.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KÖRNER, S. *Kant*. Version espanhola de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

NODARI, P. C. A noção de boa vontade na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.61, n.2, 2005, p. 533-558.

PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London; New York: Hutchinson, 1947.

WOOD, A. A boa vontade. *Studia Kantiana*, Revista da Sociedade Kant Brasileira, Traduzido por Vera Cristina de Andrade Bueno, Santa Maria, v.8, 2009, p. 7-40.



As apresentações do conceito de Família na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito* de Hegel

Greice Ane Barbieri*

* Doutoranda UFRGS/
CNPq.

Resumo

O trabalho procurará, num primeiro momento, fazer uma breve apresentação do conceito de família, tal como aparece na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito* de Hegel. Depois, as duas exposições serão comparadas, tendo dois objetivos: primeiro, identificar as determinações do conceito de família que permanecem em ambas as exposições, como, por exemplo, o fato de a família ser caracterizada como a substancialidade imediata do espírito e o fato de ser uma unidade detentora de um patrimônio; segundo, identificar as diferenças que as duas exposições do conceito de família têm entre si. Como exemplo de mudança, temos o conceito de amor, o qual, na *Fenomenologia*, não é uma determinação do conceito de família, enquanto que, na *Filosofia do Direito*, o amor é umas das determinações desse conceito. Dados esses dois passos, esse trabalho buscará demonstrar que a filosofia hegeliana abarca dentro de si a possibilidade de que as instituições éticas que compõem a substância ética, como a família, alterem algumas de suas determinações em favor de sua própria adequação aos sujeitos que nelas se formam e as formam. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que essa “adaptabilidade” ao mundo concreto não é total, uma vez que, se, por um lado, existem determinações que deixam de fazer parte e outras que vem a fazer parte da efetividade do conceito de liberdade, temos outras que se mantêm, dentro do sistema hegeliano, como guias condutoras do processo, sendo, por isso, fundamentais. O trabalho procurará, num segundo momento, separar as determinações mais gerais da Eticidade, isto é, que acompanham mais de uma instituição da substância ética nas duas apresentações, daquelas determinações específicas do conceito de família que se mantêm em ambas as apresentações, procurando ressaltá-las enquanto “núcleo duro” de tal conceito, para Hegel. Como exemplo de determinações mais gerais da substância ética, já no início do capítulo VI, da *Fenomenologia*, temos a afirmação de uma pressuposição teórica de Hegel, acerca da sua definição de Eticidade, que se encontra presente

também na *Filosofia do Direito*, o que demonstraria a estabilidade de certos pressupostos frente ao tempo. Trata-se da questão de que o mundo ético, ou espiritual, já é aquilo posto no mundo concreto através dos costumes, isto é, o espírito se eleva à verdade quando é consciente de si mesmo como de seu mundo e do mundo como de si mesmo. Já como exemplo de parte do assim denominado “núcleo duro” do conceito de família, temos a questão da sua substancialidade imediata e do patrimônio familiar, como citadas acima. Depois disso, ressaltaremos, por fim, as determinações do conceito de família que aparecem apenas na *Filosofia do Direito*, pretendendo, com todos os passos dados anteriormente, justificar a apresentação de tais “novas” determinações do conceito de família.

Palavras-chave: Eticidade, Espírito, Espírito Objetivo, Família, Filosofia do Direito, Fenomenologia do Espírito.

As apresentações do conceito de Família na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito* de Hegel

A tematização da família (*die Familie*), dentro da *Fenomenologia do Espírito*, ocorre no capítulo VI, denominado por Hegel, de “Espírito”. Este que pode ser considerado um dos conceitos hegelianos mais importantes e, ao mesmo tempo, aquele que possui uma das facetas mais amplas. Nesta parte da *Fenomenologia*, “espírito” significa o momento em que a Razão volta-se para a sua própria compreensão e colocação dos conteúdos. Uma vez que a *Fenomenologia* tem como propósito “conduzir a consciência ingênua ao saber filosófico”, e também visa “fazer a consciência singular sair de seu pretense isolamento, de seu ser-para-si exclusivo, para elevá-la ao espírito” (HYPPOLITE, 2003, p. 343).

O primeiro passo é expor o contexto da seção “Espírito” dentro da *Fenomenologia* bem como fazer sua ligação com a *Filosofia do Direito*, obra onde Hegel expõe mais “largamente” o conceito de espírito e suas manifestações (HEGEL, 2010, p. 31). É importante expor as proximidades e diferenças entre ambas as apresentações da esfera espiritual para ressaltar que a *Fenomenologia* tem um pressuposto diferente da *Filosofia do Direito*.

Ao observarmos os conteúdos desenvolvidos nesta seção da FE, podemos perceber a presença de toda uma carga objetiva, fruto da tematização constante das instituições por meio das quais a autoconsciência se apreende. As mesmas instituições que serão, mais tarde, objetos da *Filosofia do Direito* e nas quais a vontade irá objetivar-se.

Se comparada com aquela da *Filosofia do Direito*, a temática sobre o espírito na *Fenomenologia* aparece sob uma forma mais diluída e menos esquemática, pois está baseada no ponto de vista da consciência-de-si. Esta diferenciação entre as apresentações do conceito de espírito na *Fenomenologia* e na *Filosofia do Direito* tem sua razão de ser no fato de que a *Fenomenologia* visa uma apresentação cuja lógica pauta-se pelo encontro da consciência com diferentes “fenômenos” com os

quais ela se defronta e que lhe acompanham na sua formação; trata-se da forma como ela mesma se experiencia adquirindo conhecimento de si. Já na *Filosofia do Direito*, a meta do autor é a exposição da lógica de um sistema propriamente filosófico: o seu foco está centrado na apresentação da Ideia em seu engendramento lógico-concreto e não das possibilidades de formação para uma autoconsciência.

Na *Fenomenologia*, o espírito é a “efetividade ética”, ele é “obra universal que, mediante o *agir* de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o *ser-para-si*, o Si, o agir” (HEGEL, 2003, p. 305). Por outro lado, a efetividade ética a qual Hegel se refere na *Fenomenologia* irá concretizar-se por meio do momento objetivo do espírito, apresentado na *Filosofia do Direito*, que abarca em si determinações mais coerentes com o conceito de liberdade, uma vez que apreende o mundo presente e seus avanços e não apenas os engendramentos básicos capazes de dar sentido a essas determinações da liberdade. Pois, o espírito é objetivo “na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente” (HEGEL, 1995, p. 29). Assim, o verdadeiro fim do espírito, o seu *telos*, enquanto momento da realização da Ideia, é o de ser o “absolutamente irrequieto, a pura atividade” ele “não é uma essência [já] pronta, antes de seu manifestar-se [...]; mas, na verdade, só é efetivo por meio das formas determinadas de uma necessária manifestação de si” (HEGEL, 1995, p. 10).

De maneira geral, as caracterizações acima citadas e desenvolvidas rapidamente, compõem as primeiras semelhanças entre o sexto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* (guardadas as devidas ressalvas). É possível perceber certa simetria entre os desenvolvimentos da consciência fenomenológica e os desenvolvimentos da Idéia enquanto objetividade na *Filosofia do Direito*. A razão para essa simetria talvez possa ser creditada ao conceito, que está mediando o desenvolvimento da autoconsciência da *Fenomenologia*, e explicitando o desenvolvimento lógico do espírito da *Filosofia do Direito*.

Uma segunda correspondência entre ambas as partes, é a sua estrutura, no que concerne aos momentos contemplados. Tanto a seção VI da *Fenomenologia* quanto a *Filosofia do Direito* tratam do direito abstrato, da moralidade e da eticidade. Mas a ordem desses desenvolvimentos não é a mesma em ambas as obras. O motivo para tal diferença na forma de apresentação deve-se ao fato de que a *Fenomenologia* está interessada na apresentação da experiência da consciência e a *Filosofia do Direito* visa à apresentação do desenvolvimento do conceito assim como ele é engendrado pela Idéia. Assim, o motor da *Fenomenologia*, com a apresentação de seus diferentes modelos jaz sobre a estrutura do saber do sujeito, ou seja, a ordem da apresentação das diferentes figuras baseia-se na ordem da tomada de consciência (HYPPOLITE, 2003, p. 352). Já na *Filosofia do Direito*, a ordem concerne a um sentido lógico, onde a direção da dialética está no desenvolvimento conceitual da Ideia, pois “o que é aqui pressuposto é a maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra e de demonstrá-la cientificamente” (HEGEL, 2010, p. 31).

O espírito fenomenológico e a *Filosofia do Direito* se complementam, na medida em que, a primeira forma expõe o conhecimento da autoconsciência na ordem dos fatos e, a segunda forma, expõe o conhecimento de acordo com a ordem das razões.

Já no início do capítulo VI, da *Fenomenologia*, temos a afirmação de um pressuposto teórico de Hegel acerca da sua definição de eticidade, que o acompanha na *Filosofia do Direito*. Trata-se daquele de que o mundo ético, ou espiritual, já é aquilo posto no mundo através dos costumes. Mas, estando no mundo, a substância espiritual, não é algo cujas instituições sejam intocadas pelo tempo. Diferentes determinidades são arroladas pelo espírito, e essas diferentes determinidades ligam-se a diferentes instituições para adaptá-las ao espírito do tempo.

Os gregos aparecem como primeiro povo a exprimir de forma mais completa o espírito¹. Completa no sentido de mostrar, em sua cultura, diferentes facetas dessa substância ética. Entretanto, na bela vida ética, o espírito ainda não está em condições de “avançar até a consciência do que ele é imediatamente” e, neste caso, a bela vida ética deve ser suprassumida. Precisa-se da consolidação do conceito de família e da sociedade civil-burguesa – isto é, precisa-se do princípio da subjetividade em sua faceta singular e particular, o que se apresenta no mundo moderno por meio da família (no amor) e da sociedade civil-burguesa (na satisfação das carências).

A primeira figura da cisão ética do Espírito, na *Fenomenologia*, é apresentada nos termos de “uma essência ética diferenciada: em uma lei humana e uma lei divina” (HEGEL, 2003, p. 307). No cindir-se, a consciência-de-si prende-se à apenas um aspecto dessa eticidade nascente: ou se apega à família ou ao Estado. Ao se decidir por uma das potências éticas, a pessoa acaba entrando em contradição com a própria substância ética, pois a divisão, na verdade, não é da substância ética, mas advém da ação ética, do sujeito que opta por uma das potências em detrimento da outra. Na verdade, potências de um mesmo poder, faces de uma mesma moeda tomadas de forma opositiva, contrapostas. Como a eticidade fenomenológica é marcada por momentos que se colocam frente ao indivíduo como contrapostos, ela acaba sendo marcada pela afirmação radical, de um lado, da singularidade (Antígona) e, de outro, da universalidade (Creonte) por meio de duas instituições que, na *Filosofia do Direito*, formam uma unidade de sentido, mediadas pela particularidade da sociedade civil-burguesa.

Parte da contradição também reside no fato de que, a eticidade, enquanto apresentação do Espírito Objetivo, está dada no mundo – por meio dos costumes e das instituições de um povo – mas, também, ao mesmo tempo, forma-se a partir dos atos desses mesmos indivíduos que formam um povo. Cabe, no entanto, ressaltar que na *Fenomenologia*, não se trata da eticidade e do Espírito Objetivo tal como se ofereciam no tempo presente de Hegel, mas da formação desse momento com a apresentação das diferentes figuras que o co-formam, tal como a consciência foi

¹ Por “completo” não se entende um absoluto, mas algo que é relativo às determinações espirituais daquela época.

capaz de apreendê-las. As cisões aqui apresentadas são os percalços que a consciência de si encontra para a sua formação de si e compreensão de si mesma, uma vez que ela não está separada do mundo, mas faz parte dele e nele toma parte. Tanto a eticidade, em seu aspecto familiar da *Fenomenologia* como a família da *Filosofia do Direito* estão marcadas pelo tempo e são dadas nele, constituindo-se como exposições de uma dada compreensão de seu próprio tempo. Todavia a marca da apresentação da família na *Fenomenologia* é a do dar-se conta do seu lugar para a compreensão e determinação do mundo; tanto é que sua apresentação é feita por oposição ao Estado universal puro da bela substancialidade grega, posto por Creonte. Aqui, a bela unidade incapacita a exposição do princípio da subjetividade. A família da *Filosofia do Direito* também tem marcas do tempo, mas conquistou seu lugar dentro da eticidade reservando um momento onde ser-membro-de não significa a perda da subjetividade, mas a sua valorização enquanto momento interior desse ser-membro-de.

A *Fenomenologia* não foge a esse débito com o tempo: ela é a apresentação do “espírito que existe imediatamente”, tal como ele se apresentou historicamente. Aqui, temos, de um lado, presente a lei humana, os costumes e o governo da pólis grega e, o que está sendo, nesse momento da *Fenomenologia*, é “o espírito que é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo” (HEGEL, 2003, p. 309). A consciência, aqui, “tem a certeza de si mesma na *efetividade* desse espírito, no povo total” (HEGEL, 2003, p. 309). Entretanto, esta é uma das manifestações da substância ética, um de seus lados. O outro é a lei divina, a qual se apresenta como “a essência simples e imediata da eticidade”. Ora, a lei divina insere-se na família, lugar seminal da subjetividade, não reconhecida pelos gregos, a qual é vista como o embrião não só da sociedade, mas, mesmo da esfera política. Estado e família colocam-se em contraposição, uma vez que o Estado, embora tenha sua gênese na família, tem sua “força voltada contra o ser-para-si individual” (HEGEL, 2003, p. 309). A lei humana vê na lei divina um ser-para-si individual, incapaz de alcançar ou dar universalidade, tal como a lei humana faz. É verdade que a lei divina não dá o universal do mesmo modo como a lei humana, porém o quê a lei humana não vê é a capacidade que a lei divina possui de dar o universal e ser algo ético sob outra potência dessa massa ética. Afinal, tanto a lei humana como a divina, embora sejam vistas como “opostos modos de existir da substância ética” ainda sim “a contém inteira” (HEGEL, 2003, p. 309). Hegel os percebe desse modo porque a família é a face interior que carrega consigo “a possibilidade universal da eticidade em geral” (HEGEL, 2003, p. 309). Podemos concluir que, para Hegel, família e Estado aparecem, na verdade, como complementares um ao outro. A substância ética, nessa apresentação fenomenológica, é colocada a partir de seus percalços cognitivos. A consciência (ou autoconsciência) desbrava seus caminhos numa lógica da experiência, onde não há certo e errado, bom ou mau, antes que as experiências sejam vividas. Há o acerto e o erro, mas as figurações acabam complementando a figura posterior. Esse é o sentido da exposição a partir de Antígona e Creonte: o erro está

na unilateralidade, no apego a uma só das potências éticas, essa tomada de lados que autoconsciência faz em busca do seu sentido e do sentido do mundo. Já na *Filosofia do Direito*, a substância ética é apresentada por formas como os costumes e instituições que formaram o sentido do mundo humano, ou como o mundo constitui-se em sentido. Por isso, as diferentes instituições que compõem a substância ética, na apresentação da *Filosofia do Direito*, engendram um encadeamento que dá sentido à unidade ética e obedecem a um movimento de suprassunção e complementação interna do sentido. Ao afirmar que “cada um dos opostos modos de existir da substância ética a contém inteira”, Hegel reitera a sua concepção da eticidade como um tecido composto pelas instituições que se referem a diferentes modos de vivência comunitária dos indivíduos. E isso é um pressuposto geral da eticidade, tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto na *Filosofia do Direito*.

Por isso Hegel pode afirmar que “se a comunidade é, pois, a substância ética como agir [*Tun*] efetivo consciente de si, então o outro lado tem a forma da substância imediata ou essente” (HEGEL, 2003, p. 309). Quando o sujeito age, ele está fazendo parte da substância ética, mas, por outro lado, a substância ética não é apenas o agir daquele sujeito, mas também é composta por aquilo que é seu mundo, seu povo: é a substância imediata, aquela que está sendo. Na *Fenomenologia*, entretanto, esses modos são apreendidos pela autoconsciência por meio das instituições, tais como se lhe aparecem, ou seja, como modos opostos do existir da substância ética. A família, na Grécia Antiga, é o momento do privado, do feminino, da lei divina que não se mistura com o público, com o masculino, com a lei humana. Antes, a esfera da família é negada e submetida ao jugo do Estado, alijando a substância ética de uma esfera que completa o sentido do mundo da autoconsciência.

Hegel percebe essa falta da atividade da subjetividade, pois os gregos “não possuíam essa força” da “subjetividade determinante da vontade” (HEGEL, 1999, p. 212). Ele aponta como exemplo, a existência dos oráculos vinculados à democracia grega quando nenhuma decisão pública era tomada sem a consulta a eles. Mas, mais ainda, pois “os gregos também seguiam, em questões particulares, outras fontes de consulta, e não decidiam nada independentemente” (HEGEL, 1999, p. 212). Assim, “o Estado podia prescrever, em Atenas, o trabalho e, em Esparta, a ociosidade”. Mesmo a moda era prescrita pelas leis da cidade, pois “a legislação de Esparta regulamentava o penteado das mulheres e a de Atenas as proibia de levarem em viagem mais que três vestidos” (COULANGES, p. 249). A vida íntima estava dominada pelos ditames da vida pública: Esparta, por exemplo, punia não só quem não se casasse, mas também quem o fizesse tardiamente. Assim, os gregos eram livres apenas objetivamente, sem terem a possibilidade de se expressarem por si mesmos, enquanto subjetividades. Numa situação dessas, não se tem o desenvolvimento da vontade subjetiva e, conseqüentemente, da liberdade individual.

No confronto entre a concepção de família apresentada na *Fenomenologia* e aquela da *Filosofia do Direito*, pelo que foi visto até aqui, percebemos que Antígona representa a defesa da subjetividade, da esfera própria da individualidade, que é o

lugar dos sujeitos, devendo ser protegida dos possíveis desmandos e da pretensão de universalidade abstrata do Estado, representados por Creonte. A família aparece como o refúgio e como que dando um limite à unidade da bela eticidade grega. Na *Filosofia do Direito*, a família aparece como o momento imediato da substância ética: Ela é o local onde o sujeito terá o primeiro contato com uma comunidade de costumes e, para que tal ocorra, deve ter a sua esfera própria preservada na proteção da intimidade.

Além da própria evolução dos costumes – se a compararmos com aquela da Grécia Antiga, apresentada na *Fenomenologia* –, a família da *Filosofia do Direito* apresenta esse avanço para ideia da liberdade, justamente na sua caracterização primeira como “unidade sentindo-se, o amor” (HEGEL, 2010, p. 174). O amor aparece como determinação do conceito de família porque é a forma da subjetividade ser contemplada. Nesse sentido, o sentimento de amor expressa o ganho que o sentido do mundo humano tem por meio da valorização da individualidade. Desse modo, a subjetividade do sujeito é inserida como aquilo que dá início à Eticidade, tornando-o não só livre, mas responsável por essa instituição. O mesmo não ocorre na caracterização da família apresentada fenomenologicamente, uma vez que “o relacionamento ético dos membros da família não é o relacionamento da sensibilidade, ou a relação do amor” (HEGEL, 2003, p. 310). Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel busca destacar uma determinação nascente na família da pólis grega em relação a sua postura com o Estado. Se não é o amor que aqui tem papel de pôr a eticidade em relevo, por outro lado, é a relação que o membro singular desta família mantém com o seu todo – e este todo, dentro da família é a própria substância ética. Ou seja, a relação do singular frente à família deve assumir a postura de que esta seja considerada enquanto uma substância, e na qual o indivíduo se relaciona a ela em sua totalidade. Trata-se, do primeiro embate da singularidade frente à universalidade, da demonstração que a unidade ética não pode ser considerada uma massa indivisa onde predomina apenas um dos lados, mas uma constituição de diferentes momentos que contemplam diferentes necessidades espirituais.

Como vimos, ao mesmo tempo, a Cidade-Estado grega, em sua essência, não permitia ao indivíduo o exercício de sua subjetividade e a singularidade era subestimada, de tal forma que a pólis grega poderia ser chamada, sem exagero, de uma sociedade totalitária, ao assumir para si campos de ação que não lhe diziam respeito, por abarcar em si leis que dirigiam atos que em nada afetariam a esfera pública do Estado. O princípio da singularidade das famílias deve ser conservado e dissolvido na continuidade e fluidez da comunidade, preservando a esfera individual e fomentando a subjetividade livre, tal como na *Filosofia do Direito*.

Dentro da esfera da família na *Fenomenologia do Espírito*, a universalidade do Estado ultrapassa o campo que lhe é devido, impedindo que os indivíduos coloquem-se enquanto seres autônomos, subjetividades pensantes. Nesse caso, o Estado acaba por vestir a carapuça do autoritarismo e, até mesmo, do totalitarismo. À feminilidade coube o papel de pôr o princípio da singularidade perante os olhos de

uma sociedade acostumada ao Estado todo-poderoso, senhor absoluto da verdade. Antígona mostra que a verdade também pode estar dentro do singular, por meio da razão que a todos contempla.

Referências

COULANGES, Fustel. *La Cité Antique*. Paris: Librairie Hachette, s./d.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*: III – A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1999.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. 2ª edição, volume único. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

A função da síntese na primeira edição da Crítica da razão pura

Hálvaro Carvalho Freire*

* Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC

Estudante de Intercâmbio CAPES - PROCAD PUCRS

halwarocf@yahoo.com.br

Orientador: Dr. Konrad Christoph Utz

Resumo

O seguinte trabalho tem como finalidade tratar do modo como o filósofo Immanuel Kant estabeleceu sua concepção de síntese na primeira edição da Crítica da razão pura. Kant apresenta três tipos de síntese na edição de 1781 da referida obra, a saber, a síntese de *apreensão*, a síntese de *reprodução* e a síntese de *reconhecimento*. O primeiro tipo diz respeito às representações na intuição, a segunda síntese reproduz tais representações por meio de imagens e a última síntese reconduz tais representações a conceitos. Este trabalho irá tratar apenas dos dois primeiros tipos de síntese.

Palavras-chave: Síntese. Imaginação. Intuição

Introdução

A investigação acerca do papel da síntese na CRP¹ nos remete a um problema mais abrangente, a saber, a reedição da referida obra elaborada pelo filósofo em 1787. Kant reúne suas principais reflexões teóricas na primeira edição da CRP, em 1781. Porém, essa obra não é compreendida pela maior parte dos leitores de sua época. Uma vez que seus pensamentos não alcançaram o entendimento desejado, o filósofo reescreve uma edição da CRP seis anos mais tarde. Nesta edição, há alguns aspectos distintos da primeira em sua filosofia, cuja ênfase será dada aqui ao capítulo da *Dedução transcendental das categorias*. Ao reescrever

¹ Usaremos aqui a abreviação CRP para indicar a obra Crítica da razão pura. As páginas serão indicadas com A, quando se referir à edição de 1781 e B, quando se referir à paginação da segunda edição, de 1787.

este capítulo em 1787, Kant retira algumas passagens importantes presentes na primeira edição.

Há uma distinção entre dois tipos de Dedução na edição de 1781. A primeira, chamada de subjetiva, trataria do entendimento puro, por ele mesmo, considerando sua possibilidade e as faculdades cognitivas em que se relaciona. Já a segunda, denominada de objetiva, deveria expor e tornar compreensível a objetividade dos conceitos puros *a priori* do entendimento. É na dedução subjetiva que Kant expõe detalhadamente três modos de sínteses, a saber, a síntese de *apreensão* na intuição, a síntese de *reprodução* na imagem e a síntese de *reconhecimento* no conceito. A questão é que a maior parte da explicação dada por Kant destes modos sintéticos na primeira edição é suprimida no texto da segunda. Pretendemos aqui expor primeiramente dois, dos três tipos de sínteses, para com isso percebemos também o papel da imaginação na primeira edição da CRP e ao decorrer de tal exposição mostrar as semelhanças e diferenças entre a edição de 1781 em relação à de 1787. Para tal intento, usaremos, pois, passagens de ambas as edições da CRP.

Dedução na edição de 1781

Kant começa a análise de tal dedução refletindo que os conceitos puros *a priori* não podem incluir nada de empírico, uma vez que estes devem ser condições puras de uma experiência possível. Pretendendo descobrir a possibilidade de tais conceitos puros, Kant irá examinar quais as verdadeiras condições *a priori* da qual a experiência depende e tem seu fundamento. No início da primeira versão da Dedução há um discurso sobre a impossibilidade que um conceito se aplique *a priori* a um objeto, a menos que este seja condição da experiência do mesmo². Para esclarecer a possibilidade de tais conceitos Kant irá considerar as fontes subjetivas do conhecimento, que constituem os fundamentos transcendentais da possibilidade de toda experiência. Sua argumentação começa com o objetivo de provar a possibilidade de tais conceitos, a partir de sua concepção sobre representação. Ora, no §14 o filósofo já havia classificado os únicos dois modos pelos quais é possível que a representação e os seus objetos se relacionem, a saber,

Quando só o objeto possibilita a representação ou quando só esta possibilita o objeto. No primeiro caso a relação é apenas empírica e a representação nunca é possível *a priori*. [...] No segundo caso, porém, [...] a representação será determinante *a priori* em relação ao objeto e só mediante ela é possível conhecer algo *como objeto* (KANT, 2010, A 93 B 124).

Kant não aceita o primeiro tipo de representação, na qual o objeto a possibilita, uma vez que se esta postura fosse assumida o filósofo sucumbiria a um possível empirismo de Hume ou Locke³. Assumindo então, que só através de representações puras e *a priori* que podemos conhecer os objetos, este será um passo

² Cf. KANT, 2010, A95.

³ A crítica de Kant ao modo empírico de conceber a origem das representações encontra-se em B 127/8. Acerca da visão crítica de Kant sobre o empirismo vale ressaltar o artigo de PEREIRA, R.H.S., 2010. Neste artigo, Roberto Horácio afirma que no pensamento de Kant o ceticismo só possui uma importância metodológica no conflito contra o dogmatismo.

significativo para o fundamento da experiência. Estas representações se ordenam de maneira encadeada, caso contrário, não estabeleceriam um conhecimento, uma vez que este é um todo de representações conectadas e ligadas entre si.

A compreensão das representações puras e *a priori*, únicas que podem fundamentar o conhecimento, é de fundamental importância, uma vez que a síntese será a responsável em organizar tais representações. Kant nos fala, então, dos modos de representações no conhecimento, que se dá por meio de sínteses, a saber:

A síntese de *apreensão* das representações como modificação do espírito na intuição; da *reprodução* dessas representações na imaginação e da sua *reconhecimento* no conceito. Essas três sínteses conduzem-nos às três fontes subjetivas do conhecimento que tornam possível o entendimento e, mediante este, toda a experiência (KANT, 2010, A 97/98).

A citação de Kant pode nos conduzir a dois caminhos distintos, o primeiro, que há uma tripla síntese e, neste sentido, haveria uma única síntese que possuiria suas subdivisões; e segundo, que indicaria a existência de três sínteses independentes uma das outras e originadas por faculdades diferentes. Contudo, em uma passagem presente em ambas às edições da Crítica, Kant nos fala que a síntese em geral é “o simples efeito da imaginação, uma função cega, embora indispensável da alma” (KANT, 2010, A 78 B 103). Ou seja, o caminho aqui a ser percorrido será adotar os três modos de sínteses, não como iguais, mas pertencendo propriamente a um e mesmo ato da imaginação transcendental. Quando esta síntese opera na sensibilidade, origina uma representação chamada intuição; quando esta síntese reproduz essa intuição forma uma imagem, que garante a permanência de uma intuição mesmo sem sua presença na experiência; e por fim, essa síntese reconduz tal imagem em um conceito, em uma representação necessária. Deste modo, essa síntese não representa funções de três faculdades distintas, mas são apenas operações da imaginação, que age de maneira distinta em cada faculdade do conhecimento.

Poder-se-ia pensar que estes modos sintéticos diminuíssem o papel do entendimento no decorrer da Dedução, entretanto são os conhecimentos puros e *a priori* (categorias) deste que “encerram a unidade necessária da síntese pura da imaginação, relativamente a todos os fenômenos possíveis” (KANT, 2010, A 119). Tornaremos mais clara essa visão ao decorrer deste artigo, onde mostraremos a argumentação de Kant sobre os modos sintéticos, necessários para a objetividade do conhecimento.

Kant já dava indícios da importância da síntese no § 10 da CRP, que versa sobre os conceitos puros do entendimento. Nesta seção o filósofo expõe a sua divisão da Lógica em geral e transcendental. A primeira, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento, é considerada pelo filósofo como uma lógica apenas formal. Em contrapartida a essa lógica Kant propõe uma lógica transcendental, que se depara com um diverso intuído pela sensibilidade e, deste modo, fornece uma matéria

aos conceitos puros do entendimento. Contudo, a condição para que o diverso da sensibilidade seja convertido em conhecimento é que este seja recebido e ligado de uma determinada maneira. Este ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento é chamado por Kant, no significado mais geral da palavra, de síntese. Esta síntese do diverso ainda não produz um conhecimento propriamente dito, uma vez que este é de início “grosseiro” e “confuso”, porém “é, pois a ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento” (KANT, 2010, A 78 B 103). Tem-se nesta passagem a importância da síntese que é comum em ambas às edições da CRP, contudo, nota-se aqui que Kant menciona apenas uma síntese que se relaciona com o diverso intuído pela sensibilidade, deixando de lado os outros dois modos no qual expõe no decorrer da primeira Dedução.

Não queremos aqui divergir da visão de Kant quando nos fala das condições unicamente pelas quais um objeto é possível: “a primeira é a *intuição*, pela qual é dado o objeto, mas só como fenômeno; a segunda é o *conceito*, pelo qual é pensado um objeto”(KANT, 2010, A 93 B 125). A discussão que se pretende aqui está em torno justamente da ligação destas condições para o conhecimento do objeto. Ou seja, queremos aqui demonstrar que a síntese, enquanto efeito da imaginação, opera na mediação do conhecimento como um todo. Demonstrado então que a preocupação primeira de Kant ao discursar sobre a síntese é investigar quais as verdadeiras condições *a priori* da qual a experiência depende, vejamos agora quais os modos sintéticos apresentados por Kant na Dedução da primeira edição da obra.

Síntese de apreensão

A síntese de apreensão é o primeiro nível da explicação de Kant sobre a ligação das diversas representações rumo ao conhecimento. O primeiro passo na análise de tal síntese é a observação de que independentemente da origem das representações, se estas chegam ao sujeito empiricamente ou formam-se de maneira *a priori*, estas, enquanto fenômenos estão subordinados ao tempo, correspondente ao sentido interno do sujeito. Este argumento enfatizado pelo filósofo logo no começo da sua exposição já demonstra a importância que o tempo irá ter. Esta intuição irá acompanhar não apenas a primeira síntese, mas também as demais, como será constatado mais adiante. O tempo possui um papel fundamental na *apreensão* dos objetos, uma vez que a formação das representações do sujeito transcendental são modificações do espírito em seu sentido interno. Neste sentido, “todos os nossos conhecimentos estão, em última análise submetidos [...] ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação” (KANT, 2010, A 99). Ressalta Kant: “É esta uma observação geral que se deve pôr absolutamente, como fundamento, em tudo o que vai seguir-se” (KANT, 2010, A 99).

Kant considera que toda intuição contém nela mesma um múltiplo que, contudo, não seria representado como tal se não existisse no sujeito uma capacidade

de distinguir uma série sucessiva nas impressões em que este apreende. Ou seja, somente quando distinguimos o tempo nas séries de impressões sensíveis é que podemos distinguir momentos diferentes uns dos outros. Este é o primeiro passo na apreensão do múltiplo intuído, a saber, perceber os diversos momentos da diversidade intuída. O segundo passo consiste em observar unidades distintas, ou seja, captar a unidade da intuição deste múltiplo distinguido. Contudo, o sujeito aqui ainda não consegue perceber momentos anteriores ou posteriores, ele apenas capta cada múltiplo individualmente e, neste sentido, não consegue formar conexões entre os múltiplos apreendidos. O múltiplo é, portanto, compreendido aqui como uma série de unidades percebidas devido ao nosso sentido interno. Diz Kant:

Toda intuição contem em si um diverso que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, *como encerrada num momento*, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta. (KANT, 2010, A 99).

Nota-se na citação acima que a síntese de apreensão está diretamente ligada com as impressões sensíveis⁴. A apreensão será, pois, a forma mais primordial de relação com o múltiplo dado intuitivamente. Tal síntese, mediante a formação da representação do tempo, apropria-se dos múltiplos da intuição e os concebe enquanto contendo cada qual seu determinado momento em uma série sucessiva de instantes. Ou seja, somente através da intuição interna, que podemos distinguir um momento diferente de outro momento, e assim perceber a sucessão das coisas. Importante lembrar que mesmo com a apreensão dos múltiplos e a percepção destes enquanto unidades por meio do tempo, não faz com que aqui opere uma ligação destes múltiplos entre si, há apenas a descoberta de momentos diferentes, cada qual representado individualmente, como uma unidade. Ao estabelecer essa diferença, Kant pode agora afirmar que somente quando o sujeito distingue o tempo nas representações é que este pode perceber e transformar a multiplicidade recebida pela sensibilidade.

Perceber essas unidades sem relação umas com as outras faz parte apenas de uma consciência empírica. Ou seja, ter consciência empírica de algo é quando a mente do sujeito percorre o múltiplo das representações sensíveis e os percebe em *uma* representação *una*. Deste modo, significa ter consciência dos conteúdos que as intuições sensíveis representam. Dito de outra forma, o sujeito aqui tomaria consciência empírica da intuição representada por ele mesmo, uma vez que este percorre o conteúdo do múltiplo, representado pela intuição sensível, e os reuniria em uma mesma representação. Contudo, captar esses múltiplos como pertencendo a uma totalidade, ou seja, como uma representação do espaço, por exemplo, faz com que este múltiplo seja apanhado em sua forma pura. Isto porque, “[...] para que deste diverso surja a unidade da intuição (como por exemplo, na representação do

⁴ Kant menciona esta relação entre *apreensão e impressões* também em A 192 e em B 237.

espaço), é necessário, primeiramente, percorrer esses elementos diversos e depois compreendê-los num todo” (KANT, 2010, A 99). Podemos dividir a compreensão desta síntese em duas partes, primeiramente, a que percebe os múltiplos em seus determinados momentos, ou seja, em uma série sucessiva temporal e, segundo, a que os compreende inseridos num todo. No primeiro momento há a presença apenas de uma consciência empírica, como foi mencionado e, no momento posterior, existem as representações que não são praticadas empiricamente, as quais possibilitam àquelas. Há, portanto, um momento de relação com representações empíricas e, logo em seguida, um fundamento *a priori* destas. Como declara Kant:

Esta síntese da apreensão deve também ser praticada *a priori*, isto é, relativamente às representações que não são empíricas. Pois sem ela não poderíamos ter *a priori* nem as representações do espaço, nem as do tempo, porque estas apenas podem ser produzidas pela síntese do diverso. [...] Temos, pois, uma síntese pura da apreensão (KANT, 2010, A 100).

Para Longuenesse (2000, 32), o desenvolvimento da síntese de apreensão apresenta-se como um processo de *internalização* do objeto. Isto porque a diversidade captada pela nossa capacidade receptiva (sensibilidade) não é composta apenas de dados sensoriais desformes, mas já constitui uma matéria que, por sua vez, para que possa ser percebida enquanto um múltiplo, ou seja, enquanto composto de várias unidades, deve pressupor uma distinção de vários momentos *no* tempo, possibilita pela apreensão do diverso. Assim, o múltiplo da intuição só pode ser percebido enquanto tal se um ato de síntese for adicionado à receptividade de nossa mente. Em suma, a síntese de apreensão por meio da representação do tempo sintetiza o múltiplo recebido pela sensibilidade. Segundo Paton (1937, 360), esta síntese não pode ser atribuída à faculdade da sensibilidade, mas sim à imaginação⁵, pois todos os modos de síntese são caracterizados por uma atividade. Ao contrário da sensibilidade que é sempre passiva, a imaginação produtora é caracterizada tanto pelo seu ato reprodutivo, como será demonstrado mais especificamente adiante, como para sua ação produtiva. Ainda para Paton, é na síntese de apreensão que há pela primeira vez um “assumir” do dado recebido pela sensibilidade, pois apesar desta “oferecer” e “apresentar” o múltiplo, esta faculdade não pode produzi-lo sem a ajuda de uma síntese ativa⁶. Podemos agora afirmar que a síntese de apreensão envolve mais do que um aglomerado de impressões sensíveis, esta faz com que o múltiplo da intuição tenha uma unidade. É neste sentido, que Kant sustenta que “é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos [...] é, pois a ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem do conhecimento” (KANT, 2010, A 97 B 135).

⁵ Kant nos fala de uma imaginação produtiva para distingui-la da reprodutiva. A primeira será ligada a uma representação original do objeto, no sentido de que não são originadas na experiência. Já a segunda, reprodutiva, consistirá apenas em reproduzir percepções empíricas, ou seja, neste aspecto a imaginação é apenas uma faculdade de representações derivadas da experiência, submetidas a esta.

⁶ Cf. PATON, 1973, 359.

Pode-se afirmar, portanto, que este processo sintético de perceber múltiplos se dá de maneira *a priori*, pois, caso contrário, “não poderíamos ter *a priori* nem as representações do espaço, nem as do tempo, porque estas apenas podem ser produzidas pela síntese do diverso” (KANT, 2010, A 120).

Desta forma, podemos afirmar que primeiramente os fenômenos são dados ao espírito, mas as percepções destes ainda estão isoladas umas das outras, estas necessitam, portanto, de uma apreensão que as percebam como contendo uma unidade. “Há, pois, em nós uma faculdade ativa da síntese deste diverso, que chamamos imaginação, e a sua ação, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por *apreensão*” (KANT, 2010, A 120). E será esta apreensão que nos possibilitará perceber uma série sucessiva de múltiplo no tempo. Podemos afirmar, portanto, que a capacidade de imaginação encontra-se já à base das percepções dos objetos, a apreensão. A imaginação é, por esse motivo, “um ingrediente necessário da própria percepção, o que certamente nenhum psicólogo pensou” (KANT, 2010, A 120). Segundo Kant, os psicólogos se limitavam a caracterizar a imaginação apenas como uma faculdade de reproduções, acreditando que os sentidos nos ofereciam não apenas impressões, mas o próprio encadeamento destas. Contudo, “além da receptividade das impressões [...] estas exigem algo mais, a saber, uma função que as sintetize” (KANT, 2010, A 120).

Síntese de reprodução

Kant irá tratar agora sobre a reprodução das representações na consciência empírica. Será nesta síntese que os múltiplos apreendidos na síntese anterior estabelecerão uma associação entre si, submetidos às leis da reprodução. Estas leis são, pois, meramente empíricas e irão garantir a representação de um objeto. Kant nota que quando representações se sucedem repetidamente, estas acabam, por assim dizer, associando-se entre si de maneira tal que na presença de uma representação qualquer, a consciência do sujeito já passa à outra e, assim sucessivamente. Esse raciocínio nos leva a pensar que Kant está tentando descrever nesta síntese a possibilidade de ligar cada apreensão sucessiva para formar uma noção mais ampla de experiência e conhecimento. A lei de reprodução como diz Kant “pressupõe [...] que os próprios fenômenos estejam realmente submetidos a uma tal regra” (KANT, 2010, A 100). É Neste sentido, que Kant nos coloca o seu conhecido argumento sobre o cinábrio, que diz:

Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num muito longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento [...] se precisamente a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenômenos estivessem por si mesmos submetidos, não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da percepção (KANT, 2010, A 101).

A concepção de Kant apresentada aqui é a de que se as próprias representações não estabelecessem uma associação entre si, nunca poderíamos perceber a formação de algo como o cinábrio, por exemplo. Este, precisa se conservar constantemente vermelho e pesado, para que, deste modo, o sujeito possa fazer uma associação entre o peso à vermelhidão. Kant usa o mesmo raciocínio ao argumentar que se qualquer ligação entre as palavras e as impressões nunca tivessem se apresentado à imaginação reprodutiva do sujeito, este não teria como associar palavras com coisa e, conseqüentemente, seria impossível todo o uso da linguagem. Ora, mas tal constatação nos remeteria a conhecida teoria do hábito de Hume na qual Kant fazia objeções.

Para evitar esse problema de uma redução empírica, Kant nos diz que “deve haver, portanto, qualquer coisa que torne possível essa representação dos fenômenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade sintética e necessária dos fenômenos” (KANT, 2010, A 101). Longuenesse (2000, 40) explica que essa passagem deve ser compreendida com um “programa explicativo”, visto que Kant parece ainda não concluir essa questão. Para a autora, nada do que o filósofo tinha afirmado até então sobre a síntese de reprodução lhe dar o direito de concluir que a regularidade dos fenômenos está fundada em uma unidade sintética e necessária. De fato, Kant não apresentou o motivo pelo qual a ligação dos fenômenos deve ser necessariamente assumida de maneira *a priori*. É nesta visão que Longuenesse explica que o programa de uma Dedução transcendental pode nos revelar tal necessidade desta unidade sintética. Para comprovar isto a autora recorre à própria Crítica no §14, onde Kant considera alguns conceitos puros do entendimento como, por exemplo, o da causalidade, não como um resultado empírico e contingente, mas como uma condição necessária para o conhecimento dos objetos (LONGUENESSE, 2000, 40). Neste sentido, este “deve haver, portanto,” pode ser compreendido como a procura de Kant em sair de uma regularidade empírica para uma regularidade necessária dos fenômenos, uma vez que estes podem deixar de se apresentarem como uma conexão constante se os mesmos se basearem apenas em uma perspectiva empírica. Ou seja, o sujeito não pode garantir, apenas pela sua observação na experiência, uma conexão necessária entre suas representações, necessita, pois de um princípio puro que garanta essa ligação.

O fundamento de Kant num contexto de uma Dedução transcendental não pode se contentar com uma explicação somente de uma associação empírica das representações, mas sim no que pressupõe a constituição destas relações (LONGUENESSE, 2000, 39). Kant assume então a postura de que os fenômenos estão sempre sujeito a uma unidade sintética e necessária *a priori*. Logo adiante Kant afirma que o sujeito conclui tal necessidade quando “se reflete que os fenômenos não são coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações” (KANT, 2010, A 101). Esse deslocamento de um fundamento *a posteriori* das representações para um fundamento *a priori* das mesmas é, sem dúvida, um dos principais objetivos da filosofia transcendental, uma vez que esta é definida, nas palavras de Kant, como:

“todo o conhecimento que em geral se ocupa menos com os objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 2010, B 25).

Podemos notar até aqui, que há uma distinção fundamental entre uma intuição que contém um múltiplo e uma apreensão sintética deste enquanto tal. Há neste último ato, a distinção do tempo em cada impressão apreendida, ou seja, existe aqui um ganho na percepção deste múltiplo. Este ganho possibilita apreendermos cada múltiplo enquanto contendo uma unidade. Na síntese anterior podemos observar a unificação das representações da intuição, o que se tornar necessário para que uma associação empírica destas possa ser reproduzida. Ou seja, as leis de associação empírica, das quais os fenômenos estão submetidos, depende de um ato de apreensão sintético puro, sem as quais não seria capaz nenhuma reprodução das representações. Neste sentido, a síntese de reprodução necessita que o múltiplo tenha sido já ordenado temporalmente e espacialmente, possibilitado pela apreensão e, desta forma, já possua uma regularidade para que sua reprodução seja fundamentada por uma lei *a priori*. Como declara Kant:

Se pois podemos mostrar que mesmo as nossas intuições *a priori* mais puras não originam conhecimento a não ser que contenham uma ligação do múltiplo, que uma síntese completa da reprodução torna possível, esta síntese da imaginação também está fundada, previamente a toda experiência sobre princípios *a priori* e é preciso admitir uma síntese transcendental pura desta imaginação servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência (KANT, 2010, A 101).

Deste modo, assim como a síntese de apreensão é fundada em princípios *a priori*, a reprodução das representações apreendidas também depende de leis puras. Pode-se perceber aqui uma ligação entre a apreensão e a reprodução das representações, isto se dá porque para a efetivação da síntese de reprodução necessita de um múltiplo já ordenado e apreendido pela síntese anterior. Esta última, por sua vez, não conseguiria formar um todo sem uma reprodutibilidade de suas representações. O princípio que possibilita a reprodução de nossas representações dos fenômenos é uma função da capacidade de imaginação, definida por Kant como “a faculdade de representar um objeto, mesmo *sem a presença deste* na intuição” (KANT, 2010, B 152). Há aqui uma conservação dos objetos apreendidos em forma de *imagem*. Ou seja, é imprescindível que logo depois de estabelecer os múltiplos, estes possam ser ligados e reproduzidos, visto que “o conhecimento é um todo de representações ligadas e comparadas entre si” (KANT, 2010, A 97 B 135). Podemos dizer que sem essa reprodutibilidade de nossas representações o conhecimento seria impossível, visto que se não houvesse tal operação, o sujeito jamais poderia unificar e formar um conhecimento como um todo. O exemplo do cinábrio, acima citado, reforça a ideia da necessidade de uma reprodução em uma imagem mesmo sem a presença do objeto. É possível, portanto, representar o ciná-

brio constantemente em forma de imagem, devido a sua regularidade apreendida na síntese anterior. Este modo de síntese faz com que relembremos o passado diante do presente, faz com que exista uma permanência de nossas representações *apreendidas* ao passar do tempo. Será, pois, a reprodução em forma de imagem que irá garantir a regularidade dos fenômenos. Isto, como foi verificado, só é possível por uma síntese pura da imaginação. Na tentativa de explicitar mais ainda o que seria essa reprodução, Kant continua:

É evidente que se quero traçar uma linha em pensamento, ou pensar o tempo de um meio dia a outro, ou apenas representar-me um certo número, devo em primeiro lugar devo conceber necessariamente, uma a uma, no meu pensamento, estas diversas representações. Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem mesmo as representações mais fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo (KANT, 2010, A 102).

Longuenesse (2000, 41) afirma que esse argumento de Kant é “desconcertante”, isto porque, segundo sua interpretação, o filósofo dá como fundamento para a regularidade dos fenômenos, outra reprodução, embora esta última seja *a priori* e não atue em representações empíricas, mas nas partes de uma linha, em determinado período de tempo ou num número. Neste sentido, em vez de Kant oferecer um fundamento para as representações empíricas da sucessão de impressões sensíveis, segundo a autora, este nos dá apenas um fundamento para as representações puras, a saber, linha, tempo e número.

Contudo, pode-se perceber nesta passagem a presença dos dois tipos de síntese, a apreensão e a reprodução. Primeiramente, Kant declara que para “traçar uma linha, pensar num determinado momento do tempo ou apenas representar um certo número”, o sujeito deve conceber necessariamente estas representações em seu pensamento. Ora, conceber tais representações é *apreender* cada uma delas enquanto uma unidade. Porém, e aqui há a presença da outra síntese, “se deixasse sempre escapar as representações precedentes (os elementos da linha, os momentos do tempo e as unidades do número)” o sujeito nunca poderia produzir uma representação completa. Se há na síntese de *apreensão* uma receptividade da sensibilidade em relação ao objeto dado e uma unificação deste em uma representação na intuição, a síntese de *reprodução* requer que o objeto dado na *apreensão* já possua uma certa regularidade para que possa haver uma reprodução. Ou seja, no ato de *apreensão* há uma distinção entre os momentos do tempo, enquanto na reprodução, faz-se necessário a ligação de tais momentos, tornando possível, por exemplo, manter o traçar de uma linha no pensamento ou o pensar do decorrer do tempo.

Desta forma, não é o suficiente para o conhecimento apenas que o múltiplo seja dado e apreendido, faz-se necessário uma síntese de reprodução para que

cada múltiplo apreendido seja compreendido em conexão uns com os outros em uma série completa. É nesta linha de pensamento que Paton afirma que não há uma separação entre a síntese de *apreensão* e a síntese de *reprodução*, pois segundo ele, a primeira inclui a segunda como um elemento necessário dentro de si (PATON, 1973, 364).

Considerações finais

A síntese estabelece, portanto, uma base fundamental para a constituição *a priori* do conhecimento. Como foi observado, sua subdivisões no ato de *apreensão* dos objetos e na atividade de *reprodução* dos mesmos, faz com que Kant estabeleça pelo menos uma parte essencial da formação das representações do sujeito. Há, neste sentido, uma mudança de postura no modo como o sujeito representava um objeto apresentada por Kant em sua Dissertação de 1770. Nesta, o autor tinha uma concepção de uma representação apenas de uma relação causal. Enquanto na CRP, o filósofo estabelece que as representações devem ser analisadas desde de suas condições *a priori*.

A síntese é desta forma, uma parte indispensável para a consolidação das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos da experiência. Como foi demonstrado, esta síntese em geral, é sempre um efeito da imaginação, a qual organiza os múltiplos, liga e os ordena para a efetivação de um conhecimento puro e *a priori*.

Referências

- ALLISON, Henry E (1983). *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press.
- CASSIRER, Ernst (1983). *Kant, vida y doctrina*. Tradução de Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRAYEFF, Felix. (1985) *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*. Lisboa: Edições 70.
- HÖFFE, Otfried. (2005) *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. (2010) *Crítica da razão pura*. Tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. – 5, ed. - Lisboa-Portugal: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2005) *Escritos pré-críticos*. Tradução de Luciano Codato. São Paulo: Unespe.
- KEMP, Smith. (1962) *A commentary to Kant's critique of pure reason*. New York: Humanities Press.
- LONGUENESSE, Béatrice.(2000) *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Tradução de C. T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.

LINHARES, Orlando Bruno (2006). *As deduções objetiva e subjetiva na primeira edição da Crítica da razão pura. Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 41-55.

MIRAGLIA, Carlos Alberto. (1997) *Imaginação e Hipótese em Kant, Dissertatio*, Pelotas, n. 6, p. 145-157.

PATON, H. J. (1973) *Kant's Metaphysic of Experience*. London: Georg Allen & Unwin

PEREIRA, R.H.S. (2010) *Porque Kant jamais levou o ceticismo a sério como uma doutrina filosófica*. SKÉPSIS, ano III, n. 5.

Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer ou sobre uma possível “esquerda” schopenhaueriana

Jair Barboza*

* Prof. Dr. UFSC.

Resumo

Sobre a possibilidade de definir uma “esquerda” na interpretação do pensamento de Schopenhauer a partir das seções (§§) 16 e 55 de *O mundo como vontade e como representação* combinadas com *Sobre o fundamento da moral e Aforismos para a sabedoria de vida*.

Palavras-chave: Schopenhauer, razão prática, sabedoria de vida, esquerda, direita

‘Tudo para mim e nada para o outro’ é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. [...] Já que cuidei de expressar sem prolixidade a força dessa potência anti-moral, de sublinhar a grandeza do egoísmo, tendo por causa disso procurado uma hipérbole bem enfática, cheguei por fim ao seguinte: alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele. Mas resta-me aí o escrúpulo de pensar se se trata verdadeiramente de uma hipérbole. Schopenhauer

I. Colocação do problema

A noção de “razão prática” em Schopenhauer define-se numa clara oposição filosófica à de Kant. Neste temos uma definição de faculdade de razão que se confunde com o próprio querer. Razão prática para Kant é a autonomia do sujeito para auto-determinar-se e assim submeter sua própria vontade a máximas em vista de uma ação, como no imperativo categórico, pelo qual teríamos o poder de escolher uma imagem ideal de ser humano, agindo de tal forma que a

máxima da nossa ação se transformasse numa lei universal. Como primária a razão determinaria o querer, que nesta determinação, enquanto secundário, confunde-se com a determinação mesma da razão.

Já em Schopenhauer, como se sabe, por conta da sua inversão da tradição consagrada de pensamento, o querer é primário, a razão é secundária. Neste sentido, mostra que a razão tem poderes limitados sobre o querer: é a lanterna que ilumina o caminho de cada um, cuja direção a seguir, no entanto, é prerrogativa do querer, que ele escolhe sem dar satisfação à razão. Uma das imagens mais marcantes para ilustrar esse pensamento é aquela fornecida pelo autor no capítulo 19, dos complementos a sua obra principal, intitulado sintomaticamente “Do primado da vontade na consciência de si” – a vontade e o intelecto (razão) referem-se um ao outro como no caso de um “forte cego que carrega nos ombros o paralítico que vê”. A razão guia a vontade com conceitos, fornece-lhe um horizonte de ação, mas ao fim é a vontade que decide aonde ir; como também no caso da relação entre um cavaleiro e um cavalo. O autor observa que muitas vezes nós mesmos, após decidir fazer algo, ficamos na expectativa se de fato seguiremos o que havíamos decidido; só a chancela da efetiva ação comprova se o querer concordou ou não com a prévia decisão racional, e assim as íntimas incertezas em relação a nós mesmos dissipam-se.

Nesse contexto, a razão prática em Schopenhauer constrói-se numa perspectiva de seu papel secundário em referência à originariedade de algo volitivo, cego e irracional que pulsa incessantemente no ser humano.

A questão que soa é: como conciliar instâncias tão diferentes com tanta diferença de poder?: uma, o irrestrito poder da cega vontade todo-poderosa; outra instância, o ilusório poder da razão conselheira, mas nem por isso ineficiente – e tudo isso numa vida cheia de recifes por todos os lados prontos para afundar a embarcação?

É aí, penso, que surge da filosofia de Schopenhauer uma razão prática em consonância com a sua leitura da sabedoria dos sábios estóicos. *Neste ponto temos, como veremos, propriamente uma filosofia da práxis no grande pessimista metafísico que é Schopenhauer.* Uma filosofia da práxis que aponta para uma “esquerda”, em oposição a uma “direita”. Entendo aqui por direita aquela interpretação da obra de Schopenhauer que vê em sua filosofia uma mera desqualificação teórica da existência e nega a eficiência dessa práxis em vista de uma vida menos ruim em meio a este *mundus pessimus*.

Meu objetivo aqui é evidenciar, a partir da biografia e da bibliografia de, e em torno, de Schopenhauer, a possibilidade dessa esquerda que se contrapõe à interpretação da sua filosofia como simples *Gelassenheit*, simples serenidade em face da nulidade da existência, isto é, uma filosofia encharcada de “perfume fúnebre” (Nietzsche), ou comparável a um “belo, moderno e luxuoso hotel à beira do abismo”, como o quer Lukács:

Assim o sistema se Schopenhauer – formal e arquitetonicamente rico em espírito e construído com ampla perspectiva – ergue-se como um belo, moderno e luxuoso hotel à beira do abismo, do nada, da falta de sentido. E a vista diária do abismo, entre acepipes ou obras de arte, pode apenas aumentar a alegria em meio a esse refinado conforto. (LUKÁCS, 1985, p. 82)

Consciente ou inconscientemente, penso, a direita schopenhaueriana compartilha desse equívoco do engenhoso Lukács.

II. Razão prática

O conceito de razão prática em Schopenhauer pode ser identificado já no primeiro tomo da sua obra principal, notadamente na seção §16 de *O mundo...*, na qual encontramos a sua leitura da sabedoria estoíca. Eu cito:

O desenvolvimento perfeito da RAZÃO PRÁTICA, o ápice a que o ser humano pode chegar mediante o simples uso da razão, com o que a sua diferença do animal se mostra da maneira mais nítida, foi exposto enquanto ideal na SABEDORIA ESTOICA. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 142)

Razão prática porque, conforme o autor, em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, há ali por motivos abstratos (conceitos) hauridos da experiência. Trata-se pois da conduta guiada por preceitos, num processo em parte independente da intuição do presente (diferentemente dos animais não humanos, presos ao presente). Isso não implica, ao contrário do postulado por Kant, que a ação racional e a ação virtuosa sejam uma única e mesma coisa. Aliás, podem ser completamente diferentes, visto que, por exemplo, o facínora age de maneira racional e fria na maior parte das vezes: diz o filósofo: “a razão encontra-se unida tanto à grande maldade quanto à grande bondade.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 141)

O autor, assim, estabelece em sua obra uma definição de razão prática a partir da leitura efetuada da sabedoria estoíca. Ao mesmo tempo, porém, descarta o resultado necessariamente virtuoso do agir pela razão, já que, no fundo, em nossas ações sempre procuramos o nosso bem-estar; quase sempre é o egoísmo que nos guia explícita ou implicitamente. Assim, cumpre aqui observar, essa leitura da sabedoria estoíca delineia em Schopenhauer antes um egoísmo esclarecido, que é precisamente o seu conceito de *Lebensweisheit*, sabedoria de vida, ligado diretamente ao seu conceito de caráter adquirido, tais como aparecem nos *Aforismos para a sabedoria de vida*.

De fato, a sabedoria estoíca ou “ética estoíca” é pelo filósofo lida como “mera instrução para uma vida racional, cujo fim e objetivo é a felicidade mediante a tranquilidade de animo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 142). No entanto, esse egoísmo esclarecido é menos ruim, pois calcula as conseqüências salutares dos próprios atos em sociedade. Eu cito Schopenhauer:

Os estóicos consideram incompatível com a prerrogativa da razão que, ao sermos dela dotados, e por ela concebendo e abarcando uma infinidade de coisas e estados, ainda sejamos passíveis – em relação ao presente e às circunstâncias de que se compõem os poucos anos de uma vida tão curta, fugidia e incerta – a tão veementes dores, a tão grandes angústias e sofrimentos provindos do ímpeto tempestuoso da cobiça e da aversão. Pensaram, assim, que o emprego apropriado da razão deveria ter em vista a elevação do ser humano por sobre tudo isso, tornando-o invulnerável. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 142-3)

A dieta espiritual dessa sabedoria estóica funda-se na noção de caráter. O caráter de alguém é pensado como a proporção existente entre suas (1) *aspirações* e o (2) *usufruto* do que consegue na vida. É indiferente a grandeza das aspirações e a do usufruto. Dessa perspectiva, pode-se ter pequenas aspirações realizadas e, no entanto, intenso usufruto; e, inversamente, grandes aspirações realizadas e, no entanto, débil usufruto: o primeiro caso é claramente preferível. Nesse sentido, o sofrimento é consequência daquilo a que aspiramos e o que efetivamente usufruímos daquilo que a vida nos oferta.

Concluo dessa leitura prévia que a sabedoria estóica é, primariamente, para o autor, um ajuste entre o que queremos e o que podemos conseguir (conforme as circunstâncias exteriores: natureza e sociedade; e a interioridade: saúde e tipo de personalidade).

Embora cético no que concerne à felicidade estóica, pois os próprios estóicos chegam a recomendar o suicídio caso essa equação entre aspiração pessoal e usufruto delas não se resolva, a ética estóica merece os elogios de Schopenhauer. Apesar de ela não levar à felicidade, permite que pensemos estratégias para uma vida menos infeliz, para assim tentarmos nos elevar por sobre as adversidades e dores da vida. E é neste ponto que a seção 55 da obra principal do autor deve ser conectada à leitura da seção 16. Noutros termos, trata-se na seção 55 da introdução do conceito de caráter adquirido que, em última instância, é a recepção e assimilação daquela leitura do estoicismo feita na seção 16.¹

III. Caráter adquirido

O caráter adquirido é uma noção introduzida por Schopenhauer para conciliar conciliar a sua visão de mundo radicalmente pessimista, posto que no mundo seria atravessado por uma essência cósmica volitiva, cega, irracional, a coisa-em-si que crava os dentes na própria carne e da qual o mundo é fenômeno – daí que “toda vida é sofrimento” –, com uma sabedoria de vida em moldes estóicos, que admite uma vida menos dolorida, menos sofridora. Noutros termos, o caráter adquirido faz a mediação entre o assim chamado caráter inteligível imutável de cada pessoa (caráter este que todos os seres em todos os reinos da natureza possuem de modo

¹ Cf. ainda o complemento 16 à obra magna: “Sobre o uso prático da razão e o estoicismo”; bem como “Sobre a liberdade da vontade”, III.

inato) e o seu caráter empírico (também presente em todos os reinos da natureza), ou seja, o modo como necessariamente aparecemos no decurso de vida com nossas ações e omissões (de uma forma tão necessária quanto a irrupção de um evento físico “regido” por leis naturais).

O caráter adquirido significa “como alguém se torna o que é”, para parafrasear Nietzsche no subtítulo de sua autobiografia intelectual *Ecce Homo*. Pressupõe assim um olhar atento para o próprio decurso de vida, em vista de, a partir dele, delinear uma figura de si, com o que, através de *máximas hauridas do choque entre o nosso si-mesmo imutável e os motivos (causas) que nos impulsionam a agir*, procuramos uma atmosfera e teatro de ação favorável para sermos o que efetivamente somos, pois a ação de cada indivíduo se segue do seu ser. É como se fôssemos livres em nossas escolhas – embora em essência sejamos escravos de nós mesmos, de nossa personalidade – para interagir com o mundo em redor, no qual tudo ocorre inexoravelmente conforme a lei de causalidade, tudo se segue a partir de um fundamento suficiente, nada é sem uma razão pela qual é (segundo reza o princípio de razão).

Ora, a práxis presente nesse pensamento de Schopenhauer, e que é ao meu ver o núcleo da definição de uma possível “esquerda” schopenhaueriana, ancora-se no fato de o filósofo dizer que o caráter adquirido é “obtido” na vida “pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter ou se a censura por não o ter” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 391). Vale dizer, a pessoa adquire consciência do seu si-mesmo e assim age por máximas objetivando adequar o curso necessário dos eventos mundanos com as propensões individuais. Conduta que curiosamente – e isso nos deixa antever a letra do texto de Schopenhauer – torna-se evidente para os que cercam essa pessoa, com o que a denominam uma pessoa de caráter.

Esse “como alguém se torna o que é”, em Schopenhauer – por conseguinte a consciência clara do próprio caráter adquirido, a conquista de si mesmo –, que de certo implica uma cuidadosa observância do entorno de si, com o que se tem uma mirada sociológica no pensamento do autor, retirando-o do claustro puramente metafísico de pessimista niilista (cf. a injustiça dessa imagem desenhada por Nietzsche em sua obra madura), é atestado na seguinte passagem da sua obra magna:

Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível, é inalterável e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si consequente, o ser humano também sempre teria de aparecer consequente e igual a si mesmo, com o que *não seria necessário adquirir artificialmente por experiência e reflexão um caráter* [itálico JB]. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 391)

Mas, em relação a essa suposição, a negativa de Schopenhauer soa bem alto: “não é o caso”. Ou seja, temos de nos conquistar, temos refletir sobre nossa personalidade e suas reações em face das circunstâncias e dos outros, temos, com clareza de consciência, de aprender a nos tornarmos nós mesmos. Só assim teremos caráter. Trata-se de adquirir autoconhecimento, com o que uma pessoa entende aquilo que “quer e pode em meio a tantas coisas”.

Ora, como pertencentes à humanidade, à espécie, cada um encontra em si diferentes aspirações e habilidades. Algumas destas aspirações são conformes ao seu caráter, outras, entretanto, não o são; em verdade são “incompatíveis” com ele. Com o que, se quiser fomentar as aspirações conforme ao seu caráter, tem de refrear as aspirações incompatíveis com ele mediante a faculdade de razão, pois nenhum caráter é de tal modo talhado “que possa ser abandonado a si mesmo”, vagueando aos trancos e barrancos daqui para acolá, “mas cada um precisa de condução mediante conceitos e máximas”.

Portanto, para Schopenhauer, é possível uma autarquia da personalidade, uma espécie de aposta de que somos livres para elaborar máximas de conduta hauridas da experiência e conformes ao nosso caráter, renunciando (esta é a liberdade, a liberdade da renúncia) a aspirações que colidem contra o nosso si-mesmo, pois são aspirações do humano em geral que todos somos, mas não do indivíduo que nos define radicalmente (na raiz da existência). Segue-se que a pessoa “precisa saber o que quer, e saber o que pode fazer”.

Temos por aí, conseguintemente, uma possibilidade de determinação prática da razão, para obedecer à necessidade do que invariavelmente somos. Ora, isso implica numa práxis, numa arte, numa técnica, numa sabedoria (prudência), num cuidado de si.

IV. Esquerda

Isso posto, temos os elementos teóricos – conceito razão prática (a partir da leitura do estoicismo) e de caráter adquirido – para definir uma “esquerda” schopenhaueriana, que procura equilibrar, de um lado, essa filosofia prática de Schopenhauer com, de outro, a sua metafísica pessimista. Traços dessa esquerda eu poderia apontar, num primeiro momento, em seu intérpretes alemão Horkheimer.

Dentre alguns ensaios dedicados à filosofia schopenhaueriana, destaco em Horkheimer o seu texto *Die Aktualität Schopenhauers*, de 1967, no qual fala de um pessimismo não-quietista do filósofo, encarnado na sua ética da compaixão. A compaixão é para Schopenhauer a base das ações genuinamente morais, não egoísticas. Ela é o colocar-se no lugar de outrem, sabendo-se o agente que o outro, é outrem, não ele mesmo; sofre no outro; sabe que o outro é diferente, no entanto, sente uma unidade de vida que os perpassa; e isso é extensível aos animais. “Esse vivente és tu” é a fórmula sânscrita da compaixão. Portanto, compaixão para o filósofo importa ação para ajudar. Segundo Lütkehaus, trata-se aí de “identificação ativa”, com o que o intérprete junta-se a Horkheimer nessa visada de esquerda, especialmente no seu texto “Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob”.²

² In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von Lore Huhn, Band 1, Frankfurt: Ergon Verlag, 2005. Aqui no Brasil publiquei em 1997 um livrinho introdutório para estudantes do ensino secundário (atual ensino médio) e estudantes dos primeiros semestres da faculdade de filosofia, intitulado *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo* (São

Contribui para a leitura desses autores o fato de que a compaixão, enquanto fundamento da moral em Schopenhauer, embora não possa ser ensinada, pois se trata de um sentimento, pode no entanto ser o horizonte de (e aqui o aporte é meu) uma pedagogia da compaixão, com reflexos, por que não?, legislativos e jurídicos não-antropocêntricos (já que toma sob si o abrigo dos animais). Essa pedagogia da compaixão procura colocar obstáculos ao sofrimento e pode ser pensada como uma profilaxia ética (em Schopenhauer “ética” ou “moral” difere de “metafísica da ética”; a primeira é práxis, a segunda é serenidade contemplativa³).

De fato, no autor, embora a diferença dos caracteres seja inata e, em termos de ditado popular, “pau que nasce torto, morre torto”, e embora a cabeça possa ser esclarecida, mas o coração permaneça o mesmo – ainda assim ninguém é cem por cento mau, ninguém é cem por cento bom (compassivo), ninguém é cem por cento egoísta inveterado, mas todos são compostos por percentuais dessas tendências impulsivas. A cabeça pode desfilhar motivos egoísticos e maus em certas pessoas e desse modo determinar a sua vontade e conduta; porém para outras pessoas motivos não violentos são enfileirados, isto é, bons na perspectiva da ética da compaixão, e assim determinam a sua conduta no sentido de não provocar, ou pelo menos diminuir o sofrimento alheio. Nesse sentido, certos motivos exibidos a uma pessoa podem em algum momento despertar a sua compaixão, ou, ao contrário, a sua perfídia. Eu cito Schopenhauer, expondo a sua teoria da ação humana:

Por meio dos motivos pode-se forçar a LEGALIDADE, não a MORALIDADE: pode-se transformar a AÇÃO, mas não o próprio QUERER, ao qual somente pertence valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela percorre para atingi-lo. Ensino pode mudar a escolha dos meios, mas não a dos últimos fins gerais: estes são postos por cada vontade em conformidade com sua natureza originária. Pode-se **mostrar ao egoísta** [JB] que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá alcançar maiores ainda; pode-se **mostrar ao malvado** [JB] que, ao causar sofrimento alheio, pode trazer maiores ainda para si mesmo. Todavia, não se pode dissuadir ninguém do egoísmo mesmo, da maldade mesma, tão pouco quanto se pode dissuadir o gato da sua inclinação para os ratos. Até mesmo a bondade de caráter – através do incremento da inteligência, através do ensino sobre as relações da vida, portanto através do clareamento da cabeça – pode ser levada a uma exteriorização mais conseqüente e completa de sua essência, por exemplo, mediante a demonstração das conseqüências longínquas que nosso ato tem para outros, como porventura o sofrimento que para eles resultam mediatamente e só no decorrer do tempo desta ou daquela ação que nós não consideramos tão ruins; do mesmo modo, pelo

Paulo: Moderna) no qual apresento a exegese de um Schopenhauer que oscila entre pessimismo metafísico e otimismo prático (indicação teórica: Horkheimer). Tal exegese foi depois exposta mais detalhadamente em dois estudos introdutórios às minhas traduções do autor, notadamente os prefácios “Uma filosofia do consolo” (1997) para a *Metafísica do amor, metafísica da morte* (São Paulo: Martins Fontes, 2000) e “Em favor de uma boa qualidade de vida” (1998) para os *Aforismos para a sabedoria de vida* (São Paulo: Martins Fontes, 2002).

³ Uma indicação dessa diferença, não trabalhada detidamente pelo autor, encontra-se em SCHOPENHAUER, 2001, p. 223.

ensinamento sobre as conseqüências prejudiciais de muitas ações de bom coração – por exemplo, as conseqüências do perdão de um crime. [...] Nesse sentido há decerto uma formação moral [*eine moralische Bildung*] e uma ética da melhoria [*eine bessernde Ethik*]: mas além daí ela não vai, e é fácil traçar os seus limites. A cabeça é clareada, mas o coração permanece sem melhoria.” (SCHOPENHAUER, 2001, trad. em alguns pontos alterada, pp. 198-9)

Horkheimer e Lütkehaus, por conseguinte, apontam essa esquerda pela ética da compaixão, e ambos realçam a compaixão identificada por Schopenhauer como o fundamento da moral. Em última instância realçaam o aspecto pedagógico indireto desse fundamento, já que *velle non discitur*, a vontade não pode ser ensinada.

Portanto, se levarmos em conta, como atrás exposto, a noção de razão prática e de caráter adquirido presentes em *O mundo...* bem como a ética da compaixão,⁴ concluímos que o pessimismo de Schopenhauer não é niilismo, muito menos um isolamento sociopolítico, isto é, não é um quietismo da bancarrota da existência, como a direita schopenhaueriana, para contrastar com a esquerda, propaga e propagandeia. O próprio filósofo era, diante da sua filosofia, nos termos aqui delineados – de esquerda! Provas disto encontram-se nas esferas biográfica e bibliográfica do filósofo.

Esfera biográfica:

1. Em 1821 é decretada a falência do banqueiro Muhl, ao qual Schopenhauer havia confiado a sua herança paterna. Porém não negocia com o banqueiro um abatimento da fortuna aplicada. Tempos depois receberá integralmente acrescido de correção o dinheiro aplicado (mãe e irmãs negociam, e falem). Depois de pacientemente esperar a recuperação do banqueiro, escreve-lhe: “Caso Vossa Senhoria queira continuar a pretextar a impossibilidade de solver seus compromissos, provar-lhe-ei o contrário, servindo-me para isso da famosa fórmula que o grande Kant introduziu em filosofia para provar a existência da liberdade da vontade em assuntos morais [leia-se, aqui, caráter adquirido]. Em outras palavras: se Vossa Senhoria não se dispuser a pagar amigavelmente, o título era a protesto. Creio haver demonstrado com isso que se pode muito bem ser filósofo sem ser necessariamente um imbecil.” (apud BARBOZA, 2003, p. 17);
2. Em 1831 a sua biografia mostra a fuga, seguindo um sonho premonitório, da epidemia de cólera que grassava por Berlim, salvando-se da morte (Hegel ficou, talvez por não dar crédito a sonhos premonitórios, ou porque simplesmente não os teve, e foi vitimado, provavelmente de cólera, sendo ali mesmo enterrado);
3. A escravidão negra, pela Lei Áurea brasileira, só foi abolida em 1888. Porém Schopenhauer em 1840 a condena no âmbito da sua ética da com-

⁴ Detalhada sobretudo em *Sobre o fundamento da moral*.

paixão, bem como em muitas outras linhas da sua obra. Tal condenação a encontramos, por exemplo, no tomo II da sua obra magna, cap. 46, e em *Parerrega e paralipomena* II, seções 69 e 125;

4. Como já dito antes, a ética da compaixão é extensível aos animais: “A compaixão refere-se a tudo o que tem vida e põe, portanto, ao seu abrigo os animais.” Pois bem, em 1850 Schopenhauer tornou-se membro da recém fundada Sociedade Protetora dos Animais de Frankfurt.⁵

Esfera bibliográfica:

5. Textos editados por Franco Volpi, publicados em português por São Paulo: Martins Fontes, em diversas datas: *A arte de ser feliz*; *A arte de ter razão*; *A arte de lidar com as mulheres*; *A arte de conhecer a si mesmo*. Volpi escolheu bem o termo “arte” para os títulos, que não é de Schopenhauer, porém acentua o sentido de “técnica”, de “cuidado de si”, isto é, e agora o termo é de Schopenhauer, *Lebensweisheit*, “sabedoria de vida” requerida nos diferentes domínios da vida.
6. O texto “Aforismos para a sabedoria de vida”, da obra tardia *Parerrega e paralipomena*, que se detém minuciosamente no desdobramento das noções de sabedoria de vida e caráter adquirido enunciadas na obra magna.
7. A tradução feita pelo filósofo de Baltazar Gracián e sua “Arte da prudência”, sob o título em alemão “Handorakel und Kunst der Weltklugheit”, oráculo manual e arte da prudência, na qual encontramos uma pérola aforismática que cabe tão bem nos “Aforismos”: “Herz und Kopf: die beiden Pole der Sonne unserer Fähigkeiten. Eines ohne das andere, halbes Glück. Verstand reicht nicht hin, Gemüt ist erfordert”, coração e cabeça: os dois pólos do sol das nossas capacidades. Um sem a outra, felicidade pela metade. Entendimento não basta, ânimo é requerido.
8. Por fim (poderia me estender por passagens de outros textos) uma obra recém editada na Alemanha, preparada por Franco Volpi antes da sua trágica morte (atropelado enquanto pedalava): *Senilia*.⁶ São, por assim dizer, pensamentos para um bem envelhecer: o que me lembra uns versos atribuído pelo autor a Voltaire: “Quem não tem o espírito de sua idade/ De sua idade tem todos os males.”

Referências

BARBOZA, J. (2003). *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LUKÁCS, G. (1985). “Schopenhauer”. In: *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?* Frankfurt: Syndicat.

⁵ Cf. *Arthur Schopenhauer - Philosophie in Briefen*. Hrsg. von Angelika Hübschen und Michael Fleiter. Frankfurt: Insel, 1989, p. 221.

⁶ Cf. Schopenhauer. *Senilia. Gedanken im Alter*. München: 2010.

LÜTKEHAUS, L. (1985). "Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob". In: *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?* Frankfurt: Syndicat.

SCHOPENHAUER, A. (2001). *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes.

----- (2005). *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp.

SCHUPP, F. (2003). *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Hamburg: Meiner.

Da Metodologia à Doutrina-da-ciência: Fichte leitor de Kant

João Geraldo Martins da Cunha*

* Prof. Dr. / UFLA- Universidade Federal de Lavras.

GT-Kant

Resumo

Este artigo pretende explorar o problema metodológico da exposição da Doutrina-da-ciência, no período de Iena, a partir de algumas indicações de Fichte em seus textos programáticos – *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* e *Comunicado claro como o sol* – para defender que uma relação congênita entre o método por ele utilizado e o problema que pretende resolver. Para tanto, está articulado em duas partes: uma apresentação geral do “objeto” da Doutrina-da-ciência em relação ao que ela herda e subverte da filosofia crítica de Kant e uma tentativa de apontar algumas indicações sobre o método apresentado por Fichte como sendo o mais adequado para executar tarefa. Com isso, procura problematizar o projeto de Fichte à luz da distinção entre “conhecimento por conceitos” e conhecimento por construção de conceitos” da Metodologia da primeira *Crítica*.

Palavras-chave: Kant; Fichte; Modo de exposição; Metodologia; Reflexão; Abstração.

I. Introdução

Que a primeira *Crítica* tenha estabelecido como princípio supremo do entendimento a unidade sintética da apercepção, o fundamento a partir do qual a dedução das categorias torna-se possível, isso não significa que ela tenha (a) estabelecido um primeiro princípio para a sensibilidade ou (b) um primeiro princípio de unificação entre sensibilidade e entendimento – o qual, para Kant, deverá sempre permanecer como uma “raiz desconhecida” (*unbekanntes Wurtzel*). Assim, Fichte argumenta que Kant não “reconduziu (*zurückgeführt*)” as formas puras da intuição – espaço e tempo – a um primeiro princípio, como ele o

fez com as categorias” – nem poderia tê-lo feito dadas as suas intenções de meramente preparar o caminho para a ciência, nos termos de Fichte. Além disso, para Kant, a passagem – e não a unificação, bem entendido – entre o domínio da natureza e aquele da liberdade tem de ser possível, do contrário, o fim posto pela liberdade não se tornaria efetivo no mundo sensível, embora o fundamento desta relação não seja um modo de conhecimento teórico ou prático. Mas Kant, ao que parece, é bastante explícito em interditar a via de investigação que pretenda estabelecer, teórica ou praticamente, um fundamento de unificação entre liberdade e natureza. Por outro lado, não parece vincular de nenhum modo – e, talvez, por isso mesmo –, o problema da passagem entre natureza e liberdade e as questões, postas por Fichte, acerca do princípio de unificação das formas puras da intuição e do princípio de unificação entre sensibilidade e entendimento. Pelo contrário, quando afirma que o fundamento da passagem entre os domínios da natureza e da liberdade não pode ser conhecido nem teórica nem praticamente, Kant parece não subscrever a tese de que a primeira Crítica não teria reconduzido as formas puras da intuição a um primeiro princípio porquanto estivesse “apenas” a preparar o caminho para a ciência. No entanto, na interpretação de Fichte, a vinculação entre os dois problemas parece inevitável e, além disso, a filosofia não deveria apenas indicar a passagem entre liberdade e natureza, mas garantir sua unificação. A se considerar o projeto da *Wissenschaftslehre* como “exposição” da filosofia crítica na forma sistemática da ciência, já podemos antever, a partir desse seu propósito, as dificuldades “metodológicas” nele envolvidas, frente ao projeto Crítico. O problema que se arma a partir dessas rápidas indicações é aquele de saber em que medida Fichte teria dado esse passo, interditado por Kant, lançando mão de uma aproximação, também recusada por Kant, entre o conhecimento filosófico e o conhecimento matemático. Afinal, quando apresenta o método a ser seguido na exposição da *Wissenschaftslehre*, pelo menos nos anos de Iena, Fichte parece sugerir que o procedimento dedutivo das matemáticas, em especial da geometria, deve ser vir de modelo a nortear o discurso filosófico. Neste contexto, este trabalho pretende investigar, à luz das observações acima, em que medida Fichte estaria desconsiderando, propositalmente ou não, a importante e decisiva distinção entre “conhecimentos por conceitos” e “conhecimento por construção de conceitos”, apresentada por Kant na Disciplina da razão pura.

II. O problema do Objeto

Nenhum dos “atos necessários do espírito humano” que a *Grundlage* expõe, nem mesmo a idéia do eu, é dado na consciência empírica; nessa medida, o método com o qual ela opera apresenta-se como um problema tão ou mais relevante que seu próprio conteúdo. Razão pela qual, paralelamente à primeira exposição de sua Doutrina-da-Ciência (*Grundlage* 1974-5), Fichte apresenta diversos textos menores que devem servir a um duplo propósito: primeiro, tornar a exposição mais acessível, pretendendo dirimir alguns dos entraves que (segundo o próprio

autor) impedem o acesso ao conteúdo da Doutrina-da-ciência; e, para tanto, em segundo lugar, refletir sobre o “próprio filosofar” da Doutrina-da-ciência. Assim, podemos destacar pelo menos quatro textos do período de Iena que tentariam corrigir algo que faltou ao velho Kant, i.e., “filosofar sobre seu próprio filosofar” (Fichte, III/3: 69), e que indicam, ainda que de modo esparso, a compreensão que Fichte tem sobre seu próprio método: *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência* (1794); as lições *Sobre a diferença entre o espírito e a letra em filosofia* (1794); as duas introduções ao inacabado projeto de *Tentativa de uma nova exposição da Doutrina-da-ciência* (1797); e o *Comunicado claro como o Sol* (1801).

Na *Resenha do Enesidemo*, Fichte afirma uma das teses mais centrais de seu projeto filosófico, aquela acerca do primado prático da razão que, sem dúvida, tem consequências importantes para o modo pelo qual devemos pensar o método (ou métodos) seguido por ele na exposição de seu sistema. Aceitando que Schulze teria alguma razão em recusar, ao princípio da consciência de Reinhold, o posto de primeiro princípio, discorda da razão alegada para tanto –segundo a qual, o princípio da consciência deveria estar subordinado às leis da lógica¹ –, e afirma que o princípio da consciência deveria ser tomado como um teorema subordinado a um princípio mais fundamental:

Este crítico está concenvido de que o princípio da consciência de Reinhold é um teorema que está baseado em outro princípio, do qual, porém, o princípio da consciência pode ser derivado *a priori* e independentemente de toda experiência.

O primeiro princípio não expressa um fato – como está pressuposto –, mas um “estado de ação”. (FSW, *Resension des Enesidemus*, I, p.8)

A afirmação do primado prático carrega um sentido bem preciso: tanto Reinhold quanto Schulze pressupõem que o primeiro princípio indica um **fato**, transcendental ou empírico; e, além disso, ainda que o “princípio da consciência” expresse a “representação do representar” e, portanto, indique um fato transcendental e não empírico; ele, ainda sim, não é mais do que um teorema a ser deduzido de algo mais fundamental. Na linhagem da filosofia transcendental, que não se “ocupa tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecer na medida em que este deve ser possível *a priori*” (*KrV*, B25), a *Grundlage* pode ser interpretada como um escrito que orbita o problema da fundação para pensá-lo na chave das ações primeiras (“não-conscientes”) que se constituem como condições de possibilidade da consciência. Desse modo, isso que ela “descreve”² é uma reconstrução artificial que recua para o subsolo das construções da reflexão natural:

¹ Cf. G.E. SCHULZE, *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold*, Paris: Vrin, 2007, trad. Hélène Slaouti, p.84: “Como proposição e como juízo, ele [o princípio da consciência de Reinhold] está submetido à regra última de todo juízo, a saber, ao princípio de não-contradição”.

² No entanto, “o filósofo não pode ter conhecimento da reflexão originária antes que sua reflexão artificial a estabeleça sistematicamente e se torne *ciência* dela”, Cf. R.R. TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra*, São Paulo: Editora Ática, 1975, p.36. Cf. FSW, *Begriff*, I, p.73.

Mostrar-se-á que na reflexão natural, oposta à reflexão transcendental-filosófica artificial, em virtude de suas leis, só se pode retroceder até o entendimento, e nesse, então se encontra certamente algo dado à reflexão, como matéria (*Stoff*) da representação; mas não se toma consciência da maneira como o mesmo chegou ao entendimento. (FSW, *Grunlage*, I, 234)

Em virtude, portanto, da reconstrução dos atos pelos quais algo é “dado” na consciência é que a Doutrina-da-ciência deve retroceder ao princípio absolutamente fundamental de toda consciência que, em certo sentido, está “fora” desta última, pelo menos enquanto ela é “reflexão natural”. Na busca pelas condições de possibilidade da consciência, encontramos **artificialmente** os atos originários que a constituem: posição, oposição e relação recíproca (como estados-de-ação [*Tathandlung*] que a instituem).

Que a primeira *Crítica* tenha estabelecido como princípio supremo do entendimento a unidade sintética da apercepção, o fundamento a partir do qual a dedução das categorias torna-se possível, isso não significa que ela tenha (a) estabelecido um primeiro princípio para a sensibilidade ou (b) um primeiro princípio de unificação entre sensibilidade e entendimento – o qual, para Kant, deverá sempre permanecer como uma “raiz desconhecida” (*unbekannten Wurtzel*) (*KrV*, B29)³. Assim, Fichte argumenta que Kant não “reconduziu (*zurückgeführt*) as formas puras da intuição – espaço e tempo – a um primeiro princípio, como ele o fez com as categorias (nem poderia tê-lo feito, dadas as suas intenções de meramente **preparar** o caminho para a ciência)” (FSW, *Resension des Enesidemus*, I, 19. O grifo é nosso). A se considerar o projeto da *Wissenschaftslehre* como “exposição” da filosofia crítica na forma sistemática da ciência (FSW, *Erste Einleitung*, I, 420), podemos perceber, a partir desse seu propósito, as dificuldades “metodológicas” nele envolvidas.

Uma indicação dada por Kant na introdução à *Crítica do Juízo* parece ser norteadora para o delineamento dos propósitos e estratégias de Fichte na exposição da *Wissenschaftslehre*:

Ainda que haja um abismo imenso entre o domínio [**Gebiet**] do conceito da natureza, como o sensível, e o domínio do conceito da liberdade, como o supra-sensível, de modo que do primeiro para o segundo (logo, por meio do uso teórico da razão) nenhuma passagem [**Übergang**] seja possível, como se fossem mundos tão diferentes que o primeiro não pudesse ter nenhuma influência sobre o segundo; mesmo assim, este deve ter alguma influência sobre aquele, ou seja, o conceito da liberdade deve tornar efetivo [**bewirken**] no mundo sensível o fim dado por suas leis...

Assim, tem de haver um fundamento [**Grund**] da unidade do supra-sensível (que está no fundamento da natureza) com aquilo que o conceito

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das problem der Methaphysik*. Frankfurt: Vitorio Klostermann, 1991, Gesamtausgabe, Band 3, p.160.

da liberdade contém praticamente, fundamento cujo conceito torna possível a passagem do modo de pensar segundo princípios de um ao modo de pensar segundo princípios do outro, ainda que não alcance nem teórica nem praticamente um conhecimento [**Erkenntnis**] do fundamento, não tendo, portanto, nenhum domínio próprio (Kant, *KU*, B xx).

Assim, como vemos, para Kant, a passagem entre o domínio da natureza e aquele da liberdade tem de ser possível; do contrário, o fim posto pela liberdade não se tornaria efetivo no mundo sensível, embora o fundamento desta unidade não seja um modo de conhecimento teórico ou prático. Portanto, ao que parece, Kant é bastante explícito em interditar a via de investigação que pretenda estabelecer, teórica ou praticamente, um fundamento de unificação entre liberdade e natureza. Por outro lado, não parece vincular de nenhum modo – e, talvez, por isso mesmo –, o problema da unificação entre natureza e liberdade e as questões, postas por Fichte, acerca do princípio de unificação das formas puras da intuição e do princípio de unificação entre sensibilidade e entendimento. Pelo contrário, quando afirma que o fundamento da passagem entre os domínios da natureza e da liberdade não pode ser conhecido nem teórica nem praticamente, Kant parece não subscrever a tese de que a primeira *Crítica* não teria reconduzido as formas pura da intuição a um primeiro princípio porquanto estivesse “apenas” a **preparar** o caminho para a ciência⁴. No entanto, na interpretação de Fichte, a vinculação entre os dois problemas parece inevitável.

De fato, a *Grundlage* pretende estabelecer a unificação entre o domínio da natureza e aquele da liberdade exatamente porque vincula sensibilidade e entendimento através de um princípio comum; o que exige, por sua vez, a unificação das formas puras da sensibilidade também sob um princípio comum. Apesar de ser possível questionar se Kant validaria ou não o empreendimento, não deve haver dúvidas, porém, sobre a pretensão da *Grundlage* de resolver um problema posto por Kant, notadamente pela terceira *Crítica*⁵. Afinal, a necessidade do fundamento de unidade entre supra- sensível e sensível decorre, segundo a citação apresentada acima, do fato de que “o conceito da liberdade deve tornar efetivo [**bewirken**] no mundo sensível o fim dado por suas leis...”.

Em carta ao amigo Weisshuhn, quando do retorno à Prússia, depois do período de preceptorado na Suíça (1790-1), Fichte declara que vinha se ocupando da terceira *Crítica* e que ela lhe parecia ser a mais difícil das três, observação direcionada particularmente à introdução, “parte mais obscura do livro”, para, em

⁴ Considere-se, quanto a isso, a resposta de Kant acerca da Doutrina-da-ciência. Nela Kant, depois de afirmar que a Doutrina-da- ciência não é mais que uma “lógica pura” (abstraindo da matéria do conhecimento), afirma considerar a *Crítica da razão pura*, não a propedêutica, mas o todo completo da filosofia pura.

⁵ FSW, *Begriff*, I, p.30: “O autor está profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*”, trad. R.R. Torres Filho, *Os Pensadores*, p.6.

seguida, fazer uma análise do parágrafo II, “Do domínio da filosofia em geral”, onde é trabalhada “a união entre as leis da natureza e leis da liberdade”. Por fim, conclui que o elemento de união entre os dois domínios deve ser “mais profundo que o princípio da natureza e da liberdade” para evitar a contradição: ou bem a liberdade é pensada sob o conceito de natureza, ou bem a natureza fica submetida à liberdade. O mais importante, para Fichte, é que o conceito deste fundamento deve ser pensado na medida em que ele pode “explicar como a legislação da liberdade poderia permitir a posição de um fim no mundo sensível” (Leon, 1922, p.92-4).

Por outro lado, ainda na primeira *Crítica*, Fichte encontra a indicação do caminho a seguir. Sumariamente, se “O **eu penso** deve poder acompanhar todas as minhas representações” (*KrV*, B132) e, além disso, a unidade da apercepção é “o princípio supremo de todo o conhecimento [*Erkenntnis*] humano” (*KrV*, B135), então, em Kant, já encontramos a idéia da *Wissenschaftslehre*, porquanto ele próprio apresenta o tema da “dedução sistemática da consciência inteira, ou um sistema da filosofia, a partir do eu puro” (*FSW*, *Zweite Einleitung*, I, 477)⁶. Porém, a unidade última do sistema permanece, em Kant, uma “raiz desconhecida” e a análise transcendental encontra seu limite nas formas da intuição pura, de um lado, e na unidade sintética da apercepção, de outro:

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição, com relação à sensibilidade, segundo a estética transcendental, era: todo múltiplo da intuição está submetido às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo da mesma, com relação ao entendimento, é: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção (*KrV*, B136).

No que diz respeito ao objeto da exposição da *Wissenschaftslehre*, o princípio supremo do sistema que se encontra na articulação entre posição, oposição e limitação recíproca entre ambas, Fichte parece inscrevê-lo na ordem do “idealismo transcendental”, na medida em que pretende perscrutar a condição última da consciência inteira. Assim, lemos no primeiro capítulo (único publicado) do *Ensaio de uma nova exposição da Doutrina-da-ciência* de 1797⁷:

Toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que subjetivo e objetivo sejam pura e simplesmente um; sem isso, a consciência é pura e simplesmente inconcebível (*FSW*, *Versuch einer neuen Darstellung*, I, 528).

⁶ Cf. R. R. Torres Filho, São Paulo: Ática, 1975, p.29

⁷ Pressuponho uma unidade de base entre os textos do período de Iena. A despeito de quaisquer divergências entre eles, suponho que seja possível interpretá-los a partir de um núcleo comum de problemas. Sendo assim, não vejo maiores dificuldades em equacionar os textos da “primeiríssima” filosofia de Iena com o *Ensaio* de 1797.

Na antecâmara da “reflexão natural”, arma-se o quadro transcendental da *Crítica* apoiado na sensibilidade e no entendimento (na receptividade das impressões, pela qual um objeto nos é *dado*, e na espontaneidade dos conceitos, pela qual o objeto é *pensado*) e então o “idealismo transcendental” é prolongado por Fichte até a raiz comum de ambos, raiz que, por sua vez, torna possível que “o fim dado pela liberdade possa ser efetivo no mundo sensível”. Porém, para tanto, é preciso admitir uma consciência transcendentalmente anterior à oposição entre o “subjetivo” e o “objetivo”, caminho certamente interditado por Kant⁸. No *Ensaio de uma nova exposição*, Fichte argumenta que, para haver autoconsciência, é preciso admitir um movimento moto-contínuo entre sujeito e objeto: é preciso admitir que o “eu pensante” se coloque à distância do “eu pensado” para tomá-lo como objeto; o “eu pensante”, por sua vez, numa reflexão de segundo nível, deve ser tomado como “objeto” de uma “nova consciência” e assim sucessivamente. Por conseguinte, a autoconsciência implica esse movimento de recuo “infinito” em direção a uma “primeira consciência” (FSW, *Versuch einer neuen Darstellung*, I, 526). Como, “por essa via, a autoconsciência absolutamente não se deixa explicar” – via na qual o sujeito torna-se objeto de um novo sujeito num movimento infinito –, é preciso questionar a separação entre sujeito e objeto a partir da qual a “consciência redundou incompreensível”. O que significa pressupor uma consciência imediata, “primeira”, na qual o subjetivo e objetivo não estão separados e cujo nome, na “expressão científica”, é **intuição**.

III. O problema do Método

Definido, em suas linhas gerais, o contorno do projeto da *Wissenschaftslehre* de Iena, coloca-se o problema fundamental acerca do método apropriado para sua consecução. E, sobre isso, Fichte não parece preocupado em manter uma estratégia única nem quando se ocupa da **exposição** do sistema, nem quando se ocupa da explicação sobre os procedimentos da primeira. De modo geral, enfrentar o problema metodológico colocado pela Doutrina-da-ciência do período de Iena exigiria aproximar, por um lado, o tema da derivação de proposições a partir de um princípio único que se encontra no *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*, a noção de intuição intelectual que figura no *Ensaio de uma nova exposição* e o método de construção matemático explorado à exaustão no *Comunicado claro como o sol*; e, por outro lado, a relação dessas diferentes estratégias metodológicas com os procedimentos efetivamente empregados na *Grundlage* 1794-5⁹. Aqui, limitar-

⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p.95 (B75): “A nossa natureza é constituída de tal modo que a intuição não pode ser senão *sensível*, isto é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Ao contrário, o *entendimento* é o poder de *pensar* a intuição sensível”. Trad. V. Rohden, *Os Pensadores*, p.57.

⁹ Para uma análise que pretende, a meu ver com sucesso, dar conta desta tarefa, cf. D. Breazeale, “Inference, Intuition, and Imagination: On methodology and Method of the first Jena *Wissenschaftslehre*” in *Nem Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, ed. D. Breazeale e T. Rockmore, Nova Yorque: Humanity Books, 2001, p.19-36.

-me-ei a fazer algumas indicações gerais acerca desta tarefa à luz das considerações iniciais sobre o “objeto” da *Wissenschaftslehre*.

No escrito programático *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*, Fichte começa por estabelecer que a possibilidade da filosofia enquanto ciência depende de sua forma sistemática, a qual, por sua vez, depende da conexão, a partir de um único princípio, de todas as proposições nela contidas (FSW, *Begriff*, I, p.38). Assim, “as proposições [que compõem a ciência] não podem ser vinculadas a não ser mediante uma e a mesma certeza” (FSW, *Begriff*, I, p.41); o que supõe uma “proposição fundamental” (*Grundsatz*) cuja certeza não está vinculada às demais proposições, uma vez que funda e transmite sua certeza para as demais (FSW, *Sonnenklarer Bericht*, II, p.369). Desse modo, a exposição da ciência consiste em mostrar a vinculação (*Verbindung*) entre as proposições a partir de um primeiro princípio: se a proposição A é certa, a proposição B também tem de ser certa e assim por diante. Mas vale ressaltar que o método da inferência escolhido por Fichte para caracterizar a ciência na sua forma sistemática depende, em grande medida, da natureza do objeto próprio dessa mesma ciência, afinal, podemos perguntar:

Na construção de nosso edifício teórico, vamos inferir do seguinte modo: Se a proposição fundamental é certa, *então* uma outra proposição determinada também é certa. Em que se funda esse “então”? O que é que funda a conexão necessária entre ambas, mediante a qual deve caber a uma delas a mesma certeza que cabe à outra? (FSW, *Begriff*, I, p.43)

E a resposta a estas questões depende, certamente, da natureza da “proposição fundamental”¹⁰. De qualquer forma, o que importa reter destas passagens é que a caracterização da *Wissenschaftslehre* como uma espécie de análise por inferência lógica aproxima, e muito, o conhecimento filosófico do conhecimento de tipo matemático, e não faltam exemplos dessa ordem¹¹.

Nas considerações iniciais do *Über den Begriff* sobre a natureza geral da ciência, o primeiro exemplo apresentado é a geometria, como corpo sistemático de conhecimentos: “consideramos também que a geometria em seu conjunto é uma ciência” (FSW, *Begriff*, I, p.40). É, pelo menos, curioso que o exemplo da geometria tenha sido mantido isolado na segunda edição, uma vez que, na primeira edição, ele vinha acompanhado da história. Também o *Comunicado claro como o sol*

¹⁰ Sobre a relação da forma sistemática da ciência e a natureza do seu princípio, cf. FSW, *Begriff*, I, p.46-54, particularmente: “Essa forma da doutrina-da-ciência tem validade necessária para seu conteúdo. Pois o princípio absolutamente primeiro era imediatamente certo, isto é, se sua forma só convinha para seu conteúdo e seu conteúdo somente para sua forma, e se todas as proposições seguintes são determinadas por ele, mediata ou imediatamente, segundo o conteúdo ou a forma – se estas como que já se encontram contidas nele –, então tem de valer para estas o mesmo que valia para aquele: que sua forma só convenha para seu conteúdo e seu conteúdo somente para sua forma”, p.51 (trad. p.17); “Se há um tal sistema e – o que é condição dele – um tal princípio, é algo sobre o qual nada podemos decidir antes da investigação”, p.54 (trad. p.19).

¹¹ A começar pela apresentação do *Fundamento do direito natural* na forma de teoremas.

é abundante em passagens dessa natureza. Gostaria, em particular, de explorar o seguinte trecho – um tanto longo –, dada sua natureza de diálogo:

O Autor: (...) Admites, por certo, que um triângulo está completamente determinado por dois lados e o ângulo incluído nesses, ou por um lado e os dois ângulos adjacentes, isto é, que, sob a pressuposição de partes dadas, têm de ser acrescentadas exatamente aquelas partes que são acrescentadas, para que se forme um triângulo? O Leitor: Admito.

O Autor: Não temes que poderia, entretanto, ocorrer um caso em que não fosse assim? O Leitor: Absolutamente não o temo.

(...)

O Autor: Como chegas então àquela convicção (...)?

O Leitor: (...) Se me observo bem, chego a essa convicção da seguinte maneira: Traço em minha fantasia um ângulo qualquer, com lados determinados, pois não posso fazê-lo de outro modo, e fecho a abertura entre os lados desse ângulo com uma linha reta. Descubro que essa abertura só pode ser fechada por uma única linha reta(...)

(...)

O Leitor: Ora, essa consciência de meu *traçar a linha*, que está além de toda percepção, é sem dúvida aquilo que chamas de *intuição*.

O Autor: Assim é.

O Leitor: (...) na intuição eu captaria e abarcaria minha inteira faculdade-de-construção (*Constructionsvermögen*) de uma só vez e com um só olhar, por uma consciência imediata, não deste construir determinado, mas pura e simplesmente de todo meu construir em geral, e aliás *como* tal.(FSW, *Sonnenklarer Bericht*, II, p.370-374)

O exemplo da construção de um triângulo é duplamente significativo, por um lado, e de modo mais direto, explora as relações entre os procedimentos envolvidos na Doutrina-da-ciência e a geometria – tomando a geometria como exemplo paradigmático de ciência –; por outro lado, acaba por mostrar que o fundamento do procedimento geométrico (o “construir”, “traçar” etc.), que torna suas proposições universalmente válidas, está na “faculdade-de-construir” que a Doutrina-da-ciência implica e supõe¹². A necessidade com a qual estão vinculadas as proposições geométricas deriva da necessidade que vincula os passos da construção expressa nessas proposições, a qual, por sua vez, deriva da necessidade inerente à faculdade-de-construir.

Em carta a F.V. Reinhard de 15 de janeiro de 1794, Fichte afirma que acompanha Kant na distinção entre os métodos das matemáticas e da filosofia. Sustenta que as matemáticas são “capazes de construir seus conceitos na intuição”, enquanto “a filosofia pode e deve pensar a fim de deduzir seus conceitos de um

¹² Implica como sua condição de possibilidade expositiva, supõe como condição de possibilidade do próprio sistema do saber humano pressuposto. Cf. FSW, *Begriff*, I, p.60

único primeiro princípio”, para concluir que “a forma da dedução é a **mesma** das matemáticas, que é, a forma prescrita pela lógica geral” (*Apud* Breazeale, p.22, o grifo é meu). A despeito da problemática relação entre lógica geral e lógica transcendental, o problema, porém, é que Kant estabeleceu uma distinção importante, como sabemos, entre as duas formas de conhecimento.

Na disciplina da razão pura, lemos que “o conhecimento *filosófico* é o conhecimento racional por *conceitos*, o conhecimento matemático, por *construção de conceitos*” (*KrV*, A713/B741), o que implica, na análise de Kant, uma diferença substantiva porquanto **construir** um conceito exige apresentar uma intuição *a priori* que lhe corresponda. Dessa forma, o conhecimento discursivo ou filosófico pode apenas considerar “o particular no geral”, enquanto na matemática é possível pensar o geral no particular, uma vez que esse particular “está determinado por certas condições gerais de construção”. Assim, a matemática (na álgebra) alcança, mediante uma construção simbólica, tal como a geometria por uma construção ostensiva dos próprios objetos, aquilo que o conhecimento discursivo, mediante simples conceitos, nunca poderia alcançar:

Filosofaria em vão sobre o triângulo, i.e., refletiria de uma maneira discursiva sem ultrapassar no mínimo que fosse a simples definição, pela qual, entretanto, deveria precisamente ter começado. Há, sem dúvida, uma síntese transcendental de puros conceitos que, por sua vez, só tem êxito para o filósofo, mas que nunca se refere mais do que a uma **coisa em geral**... (*KrV*, A718-19/B746-7). O grifo é meu)

Se bem compreendo, a aproximação que Fichte faz entre a matemática e a filosofia, por compartilharem o **mesmo** método, “a forma prescrita pela lógica geral”, acaba se revelando, nos termos de Kant, decididamente infrutífera. Afinal, se a “síntese transcendental de puros conceitos” não apresenta qualquer referência senão a de uma “coisa em geral”, então fazer do método da matemática o método da filosofia significa, a rigor, perder o “objeto”. Em outras palavras, como afirma Kant na resenha à Doutrina-da-ciência de 1799, a *Wissenschaftslehre* é uma “lógica pura” na qual a matéria do conhecimento foi abstraída.

Assim, Kant impõe uma restrição importante ao conhecimento filosófico: não se pode inferir princípios sintéticos *a priori* diretamente de puros conceitos, mas apenas de modo indireto e em referência à experiência sensível. Portanto, caso o método aplicado na *Grundlage* fosse exclusivamente este descrito tanto no *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência* quanto no *Comunicado claro como o sol*, aquela representaria, sem dúvida, um retrocesso significativo em relação ao projeto crítico que ela pretende prolongar. No entanto, a análise conceitual mediante inferência lógica, acompanhada da “construção” do objeto na intuição, não é exatamente a única estratégia metodológica da *Grundlage*.

Muito antes de Kant acusar a Doutrina-da-ciência de ser uma “lógica pura”, Fichte se adianta em dizer, depois de ressaltar a centralidade da demonstração por meio de inferências ou vinculação entre as proposições, que “não se deve inferir a partir de definições” e explica:

isto só pode significar que, a partir da possibilidade de pensar sem contradição um certo atributo, na descrição de uma coisa que existe independentemente de nossa descrição, não se deve, sem mais nenhuma razão, inferir que por isso ele tem de ser encontrado na coisa efetiva. (FSW, *Begriff*, I, p.45)

A despeito da importância da vinculação entre as proposições, dado o caráter sistemático da ciência, é preciso levar em conta que o objeto da ciência, embora só possa ser exposto **na** representação e **como** representação, não é, em si mesmo, representação. Entre a exposição e o exposto vai a distância entre “duas séries distintas” e, mesmo que a Doutrina-da-ciência possa apenas estabelecer a proposição **pensada**, aquilo que a proposição expressa é uma “ação qualquer do espírito humano”. Uma vez que o eu como sujeito filosofante “é apenas representativo” (FSW, *Begriff*, I, p.80), a Doutrina-da-ciência “tinha de começar com um ensinamento na linguagem já existente”, embora essa talvez seja a causa, segundo Fichte, das maiores incompreensões do seu sistema:

Se não [se] consegue ir além das palavras, que são meras linhas auxiliares, e além de toda a significação que elas tiveram até agora, e elevar-se à coisa mesma, à intuição, aquilo, de que se trata, *até agora não foi dito nem designado pela palavra, e também não se deixa dizer, mas apenas intuir...*

Essa ciência descreve uma série progressiva da intuição (FSW, *Sonnenklarer Bericht*, II, p.384).

Na medida em que a filosofia deve ser ciência real (*reele Wissenschaft*), com conteúdo real, o filósofo não pode se satisfazer simplesmente em inferir uma proposição de outra, mas deve também, por assim dizer, intuir o “objeto” designado por estas mesmas proposições. Começando pelo primeiro princípio, suas inferências proposicionais devem espelhar o vínculo entre as próprias ações do espírito humano em sua necessidade. A mera inferência lógica se mostra claramente insuficiente para os propósitos estabelecidos para a *Wissenschaftslehre*, ainda que todas as regras da lógica, mesmo “ainda não demonstradas”, estejam “tacitamente pressupostas” (FSW, *Grundlage*, I, p.92).

O propósito da Doutrina-da-ciência, dado seu conteúdo, não poderia ser outro senão o de ser “uma figuração acertada e completa da consciência fundamental inteira”; figuração da vida e não a própria vida, pois “não é possível criar, pelo mero pensamento, novos objetos”. Tal propósito talvez indique da melhor maneira a significação precisa que Fichte tem em vista quando afirma dos filósofos que

eles devem ser “não legisladores do espírito humano, historiadores – não, naturalmente, cronistas, mas antes escritores da história pragmática” (FSW, *Begriff*, I, p.77). Parece claro que Fichte emprega a expressão “*pragmatische Geschichte*”¹³ para designar a gênese dos atos originários do espírito humano figurados na forma sistemática da vinculação demonstrativa entre proposições. Portanto, ele não apenas “prolonga” o programa crítico no sentido indicado acima, procurando o fundamento de unificação entre liberdade e natureza (para o que se fazia necessário também estabelecer o princípio de unificação entre entendimento e sensibilidade, bem como um princípio único originário para as formas puras espaço e tempo), mas acaba por subverter completamente, ao cumprir essas exigências que fariam da “filosofia transcendental” uma *Wissenschaft*, a “dedução transcendental” numa exposição genética ou “História pragmática” do espírito humano.

Que o signo só adquira significação pela intuição ainda não explica, por si só, como é possível o cruzamento entre o procedimento das inferências lógicas, pelo vínculo e transmissão da certeza entre as proposições, e a necessidade da “intuição interior” que torna tais proposições verdadeiramente “conhecidas”. Nesse sentido, talvez os elementos mais importantes do método apresentado no *Über den Begriff* sejam a reflexão e a abstração. Na medida em que observa os atos originários que pretende descrever, o filósofo pode parecer ser um sujeito epistemicamente passivo; no entanto, como o que ele está descrevendo nunca está presente na consciência tal como está presente na consciência,

Por essa ação livre [de elevar à consciência o modo-de-ação da inteligência em geral], então, algo que já é em si forma, a ação necessária da inteligência, é acolhido como conteúdo em uma nova forma, a forma do saber ou da consciência, e por isso aquela ação é uma ação de reflexão. Aquelas ações necessárias são separadas da série na qual, eventualmente, podem aparecer em si, e estabelecidas puras de toda mescla; por conseguinte, aquela ação é também uma ação de abstração. É impossível refletir sem ter abstraído (FSW, *Begriff*, I, p.72).

É por uma ação livre, que não está entre as ações necessárias do espírito humano que constituem o objeto da Doutrina-da-ciência, que a reflexão filosófica se apresenta como tal. Como esse ato livre toma certo conteúdo, as ações do espírito, na forma do saber, a reflexão filosófica nunca poderá violar as regras da inferência lógica, nem *prescindir* de confirmação intuitiva. Para tanto, separa as ações do espírito de sua ocorrência eventual; portanto, abstrai. No duplo movimento de reflexão e abstração, pelo qual as ações do espírito são “representadas” em sua vinculação sistemática, o método da Doutrina-da-ciência exige, como seu elemento fundamental, a faculdade da imaginação (*Einbildungskraft*).

¹³ Expressão que ele tomou de Ernst Platner, cf. D. Breazeale, “Inference, Intuition, and Imagination: On methodology and Method of the first Jena Wissenschaftslehre”, p.23.

Não poucos intérpretes defendem a importância crucial que a terceira *crítica* desempenhou na elaboração da Doutrina-da-ciência de Fichte¹⁴, mas ainda considero o trabalho de Rubens R. Torres Filho o mais esclarecedor, senão por outras razões, pela acuidade com a qual o autor analisa a relação entre reflexão e abstração a partir, precisamente, do propósito de Fichte em fazer com que o:

“‘eu da reflexão’, desvinculado da lógica e de todo conceito determinado, aparecesse em sua anterioridade radical, para que a unidade transcendental da apercepção fosse legitimamente, como quer Kant, ‘o ponto supremo ao qual tem de prender-se todo uso do entendimento, *mesmo a lógica inteira* e, depois dela, a filosofia transcendental” (Torres Filho, *O espírito e a letra*, p.31-2).

Como disse mais acima, ao fazer da unidade da apercepção “o princípio supremo de todo conhecimento humano”, Kant apresenta o ponto a partir do qual se delinea o programa da *Wissenschaftslehre*, como “dedução sistemática da consciência inteira”.

Cabe acrescentar agora que, se em Kant a unidade última do sistema permanece uma “raiz desconhecida”, talvez seja pela razão de ter tomado a tábua das funções lógicas do juízo como modelo da análise transcendental (Torres Filho, *O espírito e a letra*, p.31). Por outro lado, quando Fichte acrescenta às inferências lógicas, relativas ao vínculo necessário que dá forma sistemática à ciência, a necessidade da intuição, que garantiria significação à figuração que “representa” as ações necessárias do espírito humano, ele parece propor um “sistema da reflexão”. Doravante, não só insistirá que a filosofia transcendental deve fornecer o fundamento da própria lógica, como parece instaurar, num sentido “inteiramente novo”, a filosofia como reflexão. Como lembra R.R. Torres Filho, retomando G. Lebrun (1993, p.392), a ambiguidade deixada por Kant entre a “preponderância da lógica e a reflexão sem regras”, ou se fazer da lógica “o cânon do uso material e o *organon* da ciência” ou se interrogar “sobre a possibilidade deste saber formal que primeiramente se supôs dado”, é explorada por Fichte ao ponto de escapar à dicotomia entre “Hegel” e “Husserl”.

De qualquer forma, recuperar o problema do método da *Wissenschaftslehre* talvez ajude, e muito, a entender o sentido preciso das afirmações de Fichte acerca da necessidade, na exposição do sistema, de se evitar a terminologia fixa (FSW, *Be-*

¹⁴ Lauth “Die Konstitution der organischen Natur durch die reflektierende Urteilskraft” in *Die transzendente Naturlhre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburgo, 1984, p.96-139; A. Renaut, “De l’Esthétique au Droit (Fichte et la Critique de la Faculté de juger)” in *Le Système du Droit*, Paris: PUF, 1986; I. Thomas-Fogiel *Critique de la représentation – Étude sur Fichte*. Paris, Vrin, 2000; M. R. Gonzáles, *Fichte, filósofo da intersubjetividade*, Barcelona: Herder, 1988, p.53-7; D. Breazeale, “Inference, Intuition, and Imagination: On methodology and Method of the first Jena *Wissenschaftslehre*” in *Nem Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, ed. D. Breazeale e T. Rockmore, Nova York: Humanity Books, 2001, p.26. P. Grosos, *Système et subjectivité: L’enjeu de la question du système Fichte, Hegel, Schelling*, Paris: Vrin, 1996, p.29s.

griff, I, p.36), acrescidas da promessa: “A essa máxima permanecerei fiel também nas futuras elaborações do sistema” (FSW, *Grundlage*, I, p.87); de tal sorte que, antes de procurarmos diferenças ou rupturas nas exposições da Doutrina-da-ciência, talvez seja mais prudente perguntar de qual exposição e sistema se trata, porquanto a leitura no sentido da ruptura talvez signifique conceder demais aos letristas (*Buchstabler*) detratores de Fichte.

Referências

- BREAZEALE, Daniel. “Inference, Intuition, and Imagination: On methodology and Method of the first Jena *Wissenschaftslehre*” in *Nem Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, ed. D. Breazeale e T. Rockmore, Nova Yorque: Humanity Books, 2001, p.19-36.
- FICHTE, J. “Carta a Reinhold, de julho de 1797”, In: *J.G. Fichte Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), Ed. R. Lauth, H. Gliwitzky e R. Fuchs, III/3.
- FICHTE, J. *Fichtes Werke* (FSW), Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Vol I, *Resension des Enesidemus*, p.1-26.
- FICHTE, J. *Fichtes Werke* (FSW), Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Vol I, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, p.27-81
- FICHTE, J. *Fichtes Werke* (FSW), Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Vol I, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p.417-450.
- FICHTE, J. *Fichtes Werke* (FSW), Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Vol I, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p.451-518.
- FICHTE, J. *Fichtes Werke* (FSW), Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Vol I, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, p. 519-534.
- FICHTE, J. *Fichtes Werke* (FSW), Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Vol II, *Sonnenklarer Bericht*, p.323-420.
- FICHTE, J. FSW, I, *Grundlage*. Trad. R. R. TORRES FILHO, *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das problem der Methaphysik*. Frankfurt: Vitorio Klostermann, 1991, Gesamtausgabe, Band 3.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1956.
- KANT, I. *Werke in zehn Bänden*, ed. Weischedel. Vol. 8, *Kritik der Urteilkraft*, p.171-620.
- KANT, I. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Org. R.R. TERRA, São Paulo: Iluminuras.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, trad. C.A. Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEON, X. *Fichte et son temps*, Paris: Armand Colin, 1922, Tomo 1. TORRES FILHO, R.R. *O Espírito e a Letra*, São Paulo: Editora Ática, 1975.

A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente*

José Luiz Borges Horta**

“Cada um é filho de seu povo e, igualmente, um filho de seu tempo [...]. Ninguém fica atrás do seu tempo e, muito menos, o ultrapassa”
HEGEL, *Filosofia da História*¹

1. De todos os desafios que a Filosofia propõe a seus estudiosos, talvez o mais intenso, apaixonante e ao mesmo tempo complexo é o estruturado por HEGEL: construir uma filosofia *do e para* o tempo presente.

Parece paradoxal aos jovens iniciados nos *mistérios do crepúsculo* que o filósofo que estabeleceu a primazia da história como um método de construção do saber filosófico — é só a partir de HEGEL que aprendemos filosofia historicamente, ou história da filosofia — seja o mesmo que nos convoca à delicada tarefa de filosofarmos no presente.

É que o presente, em HEGEL, recupera toda a tradição que lhe é fundante, reconciliando trajetória e destino, tradição e futuro, passado e momento; no presente está o passado todo, e sem o passado não será possível conhecermos o presente.

Por isso, o convite de HEGEL é um convite ao pensamento em uma etapa superior, na qual a história das cisões, contradições e reconciliações pretéritas guia, qual *magistra vitae*², nosso caminho em direção a nós mesmos.

Vivemos tempos sombrios. Tempos de incerteza, de crise de valores, de relativo abandono de muitas das conquistas e das obras que nos caracterizam como partícipes da civilização ocidental.

¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999, p. 50.

² Nos referimos à festejada expressão de CÍCERO: *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*. [*De Oratore*, 2.9.36].

* O presente ensaio compõe-se de reflexões desenvolvidas junto à linha de pesquisa em *História, Poder e Liberdade*, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Sua redação — que contou com o estímulo e a colaboração do jovem pesquisador VINICIUS DE SIQUEIRA, da Universidade Federal de Minas Gerais, a quem agradecemos — insere-se nos projetos *Estado, Razão e História* e *Macrofilosofia, Direito e Estado*, este último contando com incentivo, entre outros, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

** Professor de Filosofia do Estado na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia do Direito (UFMG, 2002), com pós-doutorado em Filosofia pela Universitat de Barcelona (2010-2011). Coordenador (desde 2005) do Grupo de Pesquisa dos *Seminários Hegelianos* e (desde 2011) do Grupo internacional de Pesquisa em *Cultura, História e Estado*. E-mail: zeluiz@ufmg.br.

Especialmente nas últimas décadas, essa *era pós-ideologias*³, vigora uma espécie de crise crônica do pensamento (dir-se-á uma crise *pós-moderna*), na qual já não mais sabemos nos reconhecer ou reconhecer quem somos, de onde viemos, para onde iremos.

O presente ensaio busca romper a couraça mantenedora deste tempo que não sabe de si, enfrentando dois aspectos a nós profundamente contemporâneos mas que restam irresolutos para muitos de nossos concidadãos: o problema do fim da História e o problema do fim do Estado.

O recente discurso do fim da História, aqui tomado como clara subversão do pensamento de HEGEL, é alimentado pelas mesmas deturpações ideológicas que conspiram pelo fim do Estado, mentira que vimos repetida tantas vezes, de tantas diferentes formas nas últimas décadas, que mesmo intelectuais respeitáveis chegaram a flertar com esta inverdade tornada verossímil pela incontável repetição.

Examinando um e outro problema, poderemos nos aproximar do nosso tempo com um olhar verdadeiramente crítico e, superando o artificioso paradoxo marxiano⁴, transformarmos nosso mundo na medida em que (re)aprendermos a conhecê-lo.

2. As contradições do tempo recente, em especial das últimas décadas, levaram a humanidade a enfrentar uma profunda crise ética — um *dilúvio ético*, dirá STOLLEIS⁵ —, diante dos horrores e da desumanidade da guerra (especialmente, nos anos 1930-1940) e do cenário que sucedeu ao pós-guerras, com a Guerra Fria e seu conflito nuclear iminente.

Não se trata apenas, no exame da primeira metade do século XX, de condenar os excessos cometidos pelos regimes totalitários de direita e de esquerda, chorar os fuzilamentos iniciados na Guerra Civil espanhola, solidarizar-se com os povos perseguidos pelas ditaduras (cujo exemplo mais evidente é o produzido pelo antisemitismo); também os povos ditos civilizados ou democráticos foram capazes de atos bárbaros e selvagens e incorreram em condutas eticamente lastimáveis; pensemos nos inocentes de Hiroshima e Nagasaki — quando não nos povos do chamado *terceiro mundo*, mantidos à margem do desenvolvimento econômico, social e cultural que alimentaria durante décadas a Guerra Fria e sua arrancada bélica aparentemente infinita.

³ Desenvolvemos o termo do magistério de GONÇAL MAYOS em nosso HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales Monteiro; SIQUEIRA, Vinicius de. A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito. *Confluências*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, v. 14, p. 120-133, 2012.

⁴ Na XI Tese sobre Feurbach, MARX afirma: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*” [MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã; I - Feuerbach. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1979, p. 14], o que levou muitos marxianos a se afastarem da dimensão da compreensão rumo à dimensão da transformação, da tradição rumo à militância, da Filosofia rumo à política.

⁵ Cf. STOLLEIS, Michael. Après le Déluge. La reconstruction de l'État de Droit et de la démocratie en Allemagne de l'Ouest après la Seconde Guerre Mondiale. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 81, 2003, p. 353-366, *apud* COUTINHO, Luís Pedro Pereira. *A Autoridade Moral da Constituição*; da fundamentação da validade do direito constitucional. Coimbra: Coimbra Editora, 2009, p. 123.

Se, na primeira metade do século XX, havíamos decido tão baixo do ponto de vista ético, rapidamente identificaram-se os bodes expiatórios na radicalização política típica daqueles outros anos, que, de muitas formas reforçada no modelo simplório da bipolaridade característica da segunda metade do século XX, produziram uma espécie de *trauma ideológico*, de gradual *horror ao político* e portanto de medo de quaisquer radicalizações ideológicas⁶. Por trás do festejado slogan hippie “faça amor, não faça a guerra”, tão representativo do que parecia ser uma verdadeira revolução dos costumes e uma ascensão de um pacifismo conseqüente, em verdade se escondia um medo alienante da política, da guerra, da ideologia, do conflito.

O século XX que emerge do segundo pós-guerra é, assim, o século do medo, do risco e da desesperança, e termina precipitadamente, em 1989, com a queda do Muro de Berlim⁷.

O Muro de Berlim é o símbolo máximo da Guerra Fria: dividira a antiga capital germânica entre russos e ocidentais, remanescendo no imaginário coletivo como prova da inevitável separação entre pessoas, famílias, alemães, ideologias. Não é de se espantar que os acontecimentos que levaram à derrubada do muro de Berlim fossem tomados como libertadores e como provas de uma nova etapa na história humana.

É neste contexto que se altearam as vozes do neoliberalismo, então nascente, tendo como porta-voz mais expressivo o cientista político nipo-americano FRANCIS FUKUYAMA. Em um terreno que havia sido arado por décadas pela idéia da desideologização⁸, FUKUYAMA espertamente subverteu o pensamento hegeliano diagnosticando aquele momento como o fim da história: assim, a vitória financeira do Ocidente é cantada como o fim da história.

3. A expressão *fim da história* é furtada a Hegel⁹ por Francis Fukuyama¹⁰, que a ela dá conteúdo empírico de verificação positiva: supunha-se que se havia chegado ao termo final da civilização, com o ocaso do socialismo real e o triunfo da livre iniciativa e do lucro, bem como das democracias liberais ocidentais.

⁶ É pertinente e inspirador o inventário filosófico proporcionado por DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofia en el siglo XX*. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: RBA, 2011.

⁷ HOBBSAWN aguarda o colapso da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) para encerrar o séc. XX; v. HOBBSAWN, Eric. *Era dos Extremos; o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁸ Ao menos desde BELL, Daniel. *The End of Ideology; On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press, 1960.

⁹ A passagem mais clássica de HEGEL parece ser: “A história universal vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo”; HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 93. BOURGEOIS nos previne: “Ora, a leitura desses textos nos reserva o que pode ser visto como uma surpresa: com efeito, Hegel pouco se detém no tema do fim da história”; BOURGEOIS, Bernard. *Hegel; os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 162. Já JOSÉ CARLOS REIS aponta: “Hegel é ambíguo em relação ao fim da história, o que gerou leituras diversas”; REIS, José Carlos. *História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea; Hegel, Nietzsche, Ricouer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 109.

¹⁰ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. O artigo que originou o livro foi publicado como FUKUYAMA, Francis. *The End of History? National Interest*, Washington, v. 16, p. 03-18, Summer 1989 e de certa forma recentemente abjurado em FUKUYAMA, Francis. *The Future of History: Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class? Foreign Affairs*, New York, v. 91, n. 1, p. 53-61, Jan-Feb. 2012.

Fukuyama se embriagava em duas diferentes fontes: uma de natureza eminentemente ideológica, outra de caráter mais próximo aos saberes filosóficos. Ideologicamente, conectava-se à lenta e gradual desideologização da vida política em escala mundial, de alguma forma evidente desde os anos 1960¹¹.

Filosoficamente, as ideias de Fukuyama são em muitas formas legatárias das interpretações do pensamento hegeliano patrocinadas por Alexandre Kojève¹² e seus seguidores. Não é segredo para nenhum intérprete do pensamento de Hegel que Kojève, conquanto extremamente importante na penetração das idéias hegelianas em França, tenha sido seduzido por Marx e portanto estabelecido um Hegel imaginário, algo que de *ponta-cabeça*, quase que lendo Hegel à luz do materialismo marxiano¹³.

Em Marx, como em Kojève, Hegel se desnatura e suas palavras e conceitos ganham roupagens bastantes inusitadas; esta leitura materialista de Hegel, também ela bastante simplória, torna o fim da história, concebido por Hegel em termos rigorosamente filosóficos e lógicos, em uma conseqüência empírica e material da própria história — um estágio que seria alcançado (ou alcançável) pela humanidade posterior a Hegel (e a Marx, e talvez mesmo a Kojève).

É necessário, no entanto, construirmos uma interpretação *hegeliana* de Hegel; ou, em outras palavras, reconstruir seu pensamento dentro de seu sistema, sem descurar das características que o fazem único: uma sólida combinação de historicidade, racionalidade e dialeticidade.

Aliás, exatamente o que parece faltar a KOJÈVE é uma correta interpretação da dialética que, por ser o núcleo evidente da filosofia hegeliana¹⁴, não pode ser considerada finita. Como lembra GONÇAL MAYOS, o movimento dialético implica em superar as cisões (ou contradições) prévias em uma reconciliação, mas esta reconciliação é sempre ponto de partida para novas cisões¹⁵. A dialética é então a verdadeira *natureza* da cultura, não sendo possível, em uma leitura genuinamente hegeliana, supôr que possa ser detida. A dialética é, talvez, a verdade do ser.

¹¹ Cf. BELL, *The End of Ideology*, cit.

¹² Francês de origem russa e ideologia soviética, KOJÈVE é importante estimulador dos estudos hegelianos em França. Sua interpretação de HEGEL encontra-se mais ou menos sistematizada em KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2002. Sobre a concepção subversiva do fim da história de KOJÈVE, v. VEGETTI, Matteo. *La Fine della Storia*; saggio sul pensiero di Alexandre Kojève. Milano: Jaca Book, 1999.

¹³ É saborosa, nesse sentido, a crítica de BOURGEOIS; cf. BOURGEOIS, *Hegel*, cit, p. 161-162, especialmente sua assertiva: “Kojève só podia assim identificar Marx a Hegel porque havia primeiro identificado Hegel a Marx!”

¹⁴ Cf., e.g., RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (orgs). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Forum, 2010, p. 21-32.

¹⁵ Ouçamos MAYOS, em tradução livre: “De fato, Hegel não afirma nunca que a superação de uma cisão impeça que apareça uma nova; afinal, a estrutura da dialética está baseada em que o terceiro momento de uma dialética pode constituir o primeiro momento de uma superior. O pensamento hegeliano — tal e como o expõe na maior parte das suas obras — se caracteriza por uma sucessão de reconciliações e cisões; ainda que sempre acabe propondo uma culminação absoluta, também faz referência sempre à circularidade do discurso — que implica um não se poder deter num momento definitivo senão que imediatamente se obriga a voltar a começar.” Cf. MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lògica i Empiria*; Claus de la Filosofia hegeliana de la historia. Barcelona: PPU, 1989, p. 234-235.

Há estudiosos de HEGEL que fazem leituras — algo impróprias — que os levam a um ponto de chegada no qual viria a cessar-se a dialética, e a realidade já não mais viveria de cisão em cisão, reconciliação em reconciliação. É como se, ao final da *experiência da consciência*, encontrássemos serenamente a nos esperar Parmênides e sua idéia eterna.

De outra parte, estamos os que acreditam que lá à frente quem nos aguarda flamejante de paixão é Heráclito. (Não há dúvidas de que Hegel, consciente de que seu pensamento representava uma síntese sistemática de toda a tradição, pretenda compatibilizar Parmênides e Heráclito — como também Aristóteles e Platão, Ilustração e Romantismo, Fichte e Schelling —, e talvez nisto estejam as grandes divisões verificadas entre os hegelianistas, que sempre acabam pendendo para umas ou outras vertentes da alma ocidental).

Félix Duque, respeitado hegelianista espanhol, dedica algumas páginas à crítica de Fukuyama¹⁶. Duque elegantemente considera engenhosa a articulação de Fukuyama, apontando sua inspiração em Kojève e seu “Estado universal-homogêneo”¹⁷.

Não lhe passa despercebido o caráter ideológico de Fukuyama, mas ainda assim é possível propôr objeções de caráter filosófico ao cientista político nipo-americano, já que sua reflexão acabaria levando, como lembra Duque, a “uma identificação ou ao menos um equilíbrio a nível mundial entre a sociedade civil [...] e o Estado”. Ora, “a sociedade civil é o momento de máximo desespero e discórdia”, conforme a lição hegeliana que relembra. Supôr, com Kojève (e até com Engels, lembra Duque), que há um fim *efetivo* da história implica em imaginar um Estado cujo papel tenha sido (ou venha a ser) reduzido ao mínimo¹⁸. Tratar-se-ia, assim, de uma verdadeira *catástrofe teórica* pela qual se inverteria, ainda na lição de Duque, a base abstrata como finalidade concreta e como final dos tempos¹⁹.

Também o filósofo catalão Gonçal Mayos dedica-se ao exame do problema do fim da história situando-o de modo particularmente interessante. Entende que não se trata de falarmos de *o* fim da história, mas de *um* fim de *uma* história²⁰:

“O pensamento hegeliano permite-nos compreender — o que é um mérito que não se pode negligenciar — que, cada vez que há uma reconciliação na história, num certo sentido se acabou a história para os que vivem naquele estágio. Compreender que só desde um ponto de vista superior se pode sentir e saber que a história não acabou.”²¹

¹⁶ Cf. DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*; la era de la crítica. 2. ed. Madrid: Akal, 1998, p. 861 *et seq.*

¹⁷ DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna*, cit., p. 861.

¹⁸ DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna*, cit., p. 862.

¹⁹ DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna*, cit., p. 863.

²⁰ MAYOS SOLSONA, Gonçal. La fi de la història o una història arriba al seu fi. *Entre Lògica i Empiria*, cit., p. 231-240.

²¹ MAYOS SOLSONA, *Entre Lògica i Empiria*, cit., p. 237.

A interpretação de MAYOS nos leva a uma concepção plural do fim da história, como etapa lógica (crepuscular, quicá) de uma trajetória do pensar:

“Por isto cada momento de reconciliação, cada presente absoluto, é em certa medida para Hegel um fim da história, já que nele culminou toda a lógica do passado. Nele se acabou e culminou um desenvolvimento dialético e lógico. Com ele se fecha uma etapa, uma época no desenvolvimento do Espírito universal.”²²

Por isto, “o aparente fim lógico da história não implica o fim da história empírica; esta se pode prolongar indefinidamente para além”²³. Evidentemente, lastreia-se MAYOS em uma leitura fortemente dialética de HEGEL, como fica claro na seguinte passagem:

“Mas este momento de plenitude e reconciliação não tem de implicar, no pensamento hegeliano, no fim *definitivo* da história empírica ou lógica; pelo contrário, é plenamente coerente com o pensamento hegeliano a possibilidade que a dialética oferece de que se passem novos acontecimentos empiricamente existentes e logicamente valiosos. A dialética não tem de acabar em uma última reconciliação histórica, senão que o seu caminho empírico e o seu desenvolvimento lógico restam ainda abertos.”²⁴

Bourgeois cuida da diferença entre o fim como termo, como final, e como meta, como destino. A História em Hegel, para Bourgeois²⁵, é tanto final quanto finita, e portanto o fim da história estaria (e está, e estará) sempre por vir.

O fim da história, em Hegel, só pode ser o ponto de chegada em que estamos, momento dialético, e portanto jamais estático. A História termina aqui, mas continuará a terminar, se desdobrando dialeticamente, nos amanhã: “A história, portanto, não acaba nunca, mas não porque tenha ainda acontecimentos empíricos — já que poderia ter acabado como desenvolvimento lógico (que é o essencial) — senão porque o desenvolvimento do lógico histórico não acaba nunca”²⁶.

É esse desdobrar infinito que nos permite compreender a oposição entre *natureza e positividade* e, bem assim, entre *Razão e História*, como ensina HYPOLITE²⁷. No sistema hegeliano, aparece a nítida oposição, que urge ultrapassar, entre o natural, apreensível pela racionalidade, e o construído no plano real (o posto ou positivo, apresentado ao exame empírico). Esse ultrapassar (esse *suprassumir*,

²² MAYOS SOLSONA, *Entre Lógica i Empiria, cit.*, p. 233.

²³ MAYOS SOLSONA, *Entre Lógica i Empiria, cit.*, p. 234.

²⁴ MAYOS SOLSONA, *Entre Lógica i Empiria, cit.*, p. 236.

²⁵ BOURGEOIS, *Hegel, cit.*, p. 161-173. KERVÉGAN o acompanha de perto: v. KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008, p. 30.

²⁶ MAYOS SOLSONA, *Entre Lógica i Empiria, cit.*, p. 238.

²⁷ HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro, Lisboa: Elfos, Edições 70, 1995, p. 35 *et. seq.*

para usar o termo proposto por Lima Vaz²⁸ para a tradução de *aufheben*) exige que reconciliemos Razão e História — Iluminismo e Romantismo, podemos intuir —, re-descobrimos a historicidade da Razão e, ao mesmo tempo, a racionalidade da História.

O fim da história, assim, é um instante no destino da Razão e, observado desde nossa finitude, representa nosso presente e ao mesmo tempo nosso ponto de partida rumo ao futuro que se desdobrará em novos amanhã e novos finais da história.

Reis nos ensina:

“O pensamento dialético é vivo, dinâmico, autocrítico e busca a autoconsciência sem se proteger da negação. [...] Para Hegel, a reconciliação total pela narrativa dialética não suprimirá o tempo pela Razão, não negará todos os momentos do passado/presente/futuro, pois o tempo não pode ser negado, e essa é a tarefa do seu pensamento: evitar a oposição e reconciliar totalmente tempo e eternidade.”²⁹

Em última análise, o fim da história só pode ser aceito como um *mirante* na escalada da espiral dialética, desde o qual podemos contemplar toda a história e podemos compreender o seu legado final — final até aqui, até o hoje —, um final que só pode ser concebido como ponto *momentâneo* de chegada do pensamento, não da realidade empírica.

É Hegel quem nos alerta, na *Fenomenologia do Espírito*: “Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. [...] Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente.”³⁰

A Razão segue em marcha, a História segue em marcha, a Filosofia segue em marcha, representando, ela mesma, o *momento* do fim da história. Um fim que, obedecendo à dialética, necessariamente produzirá novas cisões, novas reconciliações, novas histórias e novas filosofias.

4. Porém, este “fim da História” presente no canto das sereias neoliberais exige o fim do Estado, para que o mercado, expressão da sociedade civil e de suas necessidades fúteis, governe a vida política das nações e a burocracia financeira internacional desfile ágil pelo planeta. Este criminoso esvaziamento do Estado na periferia do Ocidente baseava-se, como vimos, na evidente subversão de Hegel.

Esta subversão implica, ao mesmo tempo, na construção de uma falácia à qual fomos submetidos nestas décadas: uma falácia lógica, histórica, ideológica e filosófica.

²⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. *Escritos de filosofia V*; introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000, p. 19.

²⁹ REIS, *História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea*, cit., p. 107.

³⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. 2. ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 26 [§11].

É este o tempo árido da emergência de um novo modelo de Estado, imediatamente adotado, ao menos nas democracias periféricas, por exigências do Consenso de Washington e dos ventos neoliberais — um modelo que pode ser representado na expressão *Estado poiético*, que JOAQUIM CARLOS SALGADO propõe, a partir do grego *poiein* (fazer, produzir)³¹: é o Estado que se rege pela lei econômica do superávit e do lucro, a ruptura no Estado Ético contemporâneo que alcançou a forma do Estado de Direito³².

A ênfase na *poiese* implica em tornar secundária a *ratio* ética do Estado de Direito, postergando seu elemento central e essencial e submetendo o jurídico, o político e o social ao econômico.

Nesse sentido, o enfraquecimento do projeto ocidental de Estado de Direito, verificado a partir dos anos 1980, representa tão-somente mais uma das *astúcias* da Razão³³: no reino das aparências criado pelas ondas neoliberais da globalização, era como se o Estado já não mais tivesse qualquer importância. Era como se a história do Estado³⁴ houvesse chegado, afinal, ao fim desejado por todos os opositores deste que é, ao mesmo tempo, o maior projeto e a maior conquista ocidental.

Vinte anos depois da queda do muro de Berlim, é a própria realidade empírica quem reabilita o Estado, sem o qual não é possível, nem foi e nem será, recuperar os padrões de qualidade de vida recentemente devastados pelo *capitalismo de desastre*³⁵ corresponsável pela crise econômica global de fins dos anos 2010.

Agora sim, *suprassumida* a negatividade representada pela crise ética, jurídica e política gerada pela globalização, o Estado pode (ou deve poder) retomar sua marcha, expressão que é da Razão na História, como no festejado adendo à Filosofia do Direito: “*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*”³⁶: “O Estado é o caminhar de Deus no Mundo”. O Estado não é somente idéia, mas idéia manifesta na História; mais que um projeto, é o *destino*³⁷ da humanidade.

Zolo lembra que a doutrina do Estado de Direito é provavelmente o patrimônio mais relevante que, hoje, nos inícios do terceiro milênio, a tradição política

³¹ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abr./jun. 1998, p. 42-3. [Trata-se de um importante filósofo do Direito, co-fundador dos *Seminários Hegelianos* da Faculdade de Direito da UFMG e introdutor dos estudos hegelianos entre os juristas brasileiros, particularmente a partir da obra SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996].

³² SALGADO, O Estado Ético..., *op. cit.*, p. 54.

³³ HEGEL, *Filosofia da História*, *cit.*, p. 35.

³⁴ Tratamos deste importante produto da alma ocidental em HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

³⁵ A expressão rica e provocadora é de KLEIN, Naomi. *A Doutrina do Choque; a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vânia Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

³⁶ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts; über Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. 3. ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1952, p. 336 [§ 258, Zusatz].

³⁷ Cf. HYPOLITE, *Introdução ...*, *cit.*, p. 43; e BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 23.

européia deixa em legado à cultura política mundial³⁸. No projeto do Estado de Direito, a cultura ocidental buscou suprasumir seu grande embate — o embate entre liberdade e poder. O Estado de Direito, em quaisquer de seus momentos históricos³⁹, representa um esforço de conjugação entre liberdade e poder, pela via da criação de um poder a serviço da liberdade.

A deserção do Estado representaria o abandono de algo muitíssimo caro à nossa História e ao nosso ideário; é preciso reconhecer a vivência e a sobrevivência do Estado de Direito, renovado em seus marcos pela rica experiência de construção da União Européia e, mais recentemente, pela irrupção, no cenário internacional, de novos atores estatais outrora apartados, de formas diversas, do legado europeu.

Na Europa, a experiência da vida em Estado transita de uma base nacional para uma perspectiva plurinacional, sem abandonar o legado do Estado; sabemos como é severa a crise econômica por que passa nosso Velho Mundo: ainda assim, o debate europeu é sempre marcado ou pela luta dos nacionalistas pela soberania de seus Estados-nação ou pelo empenho dos europeístas na construção de uma União Européia cada vez mais forte e portanto em franco trânsito de uma confederação de Estados para uma vigorosa federação européia. Não há saída fora do Estado; nem mesmo para os neoliberais (que a ele acorrem em busca de recursos financeiros para manterem lucrativas suas empresas).

Os países de protagonismo emergente na ordem mundial — Brasil, Rússia, China, Índia —, por sua vez, reafirmam recorrentemente suas especificidades no plano internacional, reconquistando sua soberania, outrora julgada perdida nas miragens da globalização e do fim da história dos anos 1990.

O presente de nossa História revela, como testemunhamos, a surpreendente retomada da marcha do Estado e exige a superação das ilusões abstratas e a contemplação do real concreto. Recolocado o Estado em sua centralidade diante do fenômeno político, podemos superar a triste hora final do século XX, proclamar o ocaso do discurso neoliberal e concorrer para a efetiva realização da tarefa a que, desde a Revolução, nos foi confiada: o Estado de Direito.

Referências

BELL, Daniel. *The End of Ideology; On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press, 1960.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel; os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

COSTA, Pietro, ZOLO, Danilo (org.). *O Estado de Direito; história, teoria, crítica*. Trad. Carlo Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

³⁸ ZOLO, Danilo. Teoria e crítica do Estado de Direito. COSTA, Pietro, ZOLO, Danilo (org.). *O Estado de Direito; história, teoria, crítica*. Trad. Carlo Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 51.

³⁹ V. HORTA, *História do Estado de Direito, cit.*

- COUTINHO, Luís Pedro Pereira. *A Autoridade Moral da Constituição*; da fundamentação da validade do direito constitucional. Coimbra: Coimbra Editora, 2009.
- DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofia en el siglo XX*. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: RBA, 2011.
- DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*; la era de la crítica. 2. ed. Madrid: Akal, 1998.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da historia e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- FUKUYAMA, Francis. The End of History? *National Interest*, Washington, v. 16, p. 03-18, Summer 1989.
- FUKUYAMA, Francis. The Future of History: Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class? *Foreign Affairs*, New York, v. 91, n. 1, p. 53-61, jan-feb. 2012.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. 2. ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; uber Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. 3. ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1952.
- HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos*; o breve século XX: 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales Monteiro; SIQUEIRA, Vinicius de. A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito. *Confluências*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, v. 14, p. 120-133, 2012.
- HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro, Lisboa: Elfos, Edições 70, 1995.
- KLEIN, Naomi. *A Doutrina do Choque*; a ascensão do capitalismo de desastre. Trad. Vânia Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2002.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*; I – Feuerbach. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lógica i Empíria*; Claus de la Filosofia hegeliana de la historia. Barcelona: PPU, 1989.
- REIS, José Carlos. *História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea*; Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, abr./jun. 1998.
- SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (orgs). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Forum, 2010.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. *Escritos de filosofia V*; introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.
- VEGETTI, Matteo. *La Fine della Storia*; saggio sul pensiero di Alexandre Kojève. Milano: Jaca Book, 1999.

Conceitualismo e não conceitualismo na teoria kantiana da experiência*

* Palestra apresentada na reunião do GT Crítico e Semântica, em 23.10.2012, durante o XV Encontro da ANPOF em Curitiba, PR.

José Oscar de Almeida Marques**

** Departamento de Filosofia - UNICAMP

Resumo

Discussões sobre o não conceitualismo, ou seja, sobre a possibilidade ou mesmo a necessidade da existência de representações mentais que podem referir-se ou descrever o mundo sem o emprego de conceitos, têm sido frequentes no debate filosófico contemporâneo sobre a percepção e a cognição. Pretendo neste trabalho examinar alguns pontos centrais dessa discussão à luz da teoria kantiana da experiência desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*, com o duplo objetivo de explorar como as propostas de Kant podem contribuir para elucidar ou mesmo decidir algumas das questões cruciais envolvidas nesse debate, e como, reciprocamente, o refinamento analítico e conceitual produzido por esse debate pode prover algumas chaves para a interpretação da filosofia kantiana. Especial atenção será dedicada aos trabalhos de Wilfrid Sellars e Robert Hanna.

I. Conceitualismo e não conceitualismo

O não conceitualismo consiste na afirmação de que seres percipientes podem representar o mundo (referir-se a ou descrever objetos e eventos) mediante estados mentais cujo conteúdo, pelo menos em parte, não é determinado por nenhuma representação conceitual (discursiva). Assim, afirma-se que é possível haver uma percepção de um objeto perfeitamente determinado sem que o sujeito da percepção disponha de meios para representar o objeto como um tal-e-tal, isto é, sem ser capaz de emitir um juízo que o subsuma a um certo tipo de objeto. É mais fácil definir o não conceitualismo como a negação do conceitualismo, que afirma que toda representação objetiva é inteiramente constituída apenas

de elementos conceituais, e que, sem essa condição, não é possível uma apreensão objetiva do mundo.

Argumentos clássicos para o não conceitualismo consistem em exibir situações em que uma discriminação objetiva ocorre na percepção sem que o sujeito percipiente recorra a ou disponha de conceitos para fundamentar essa discriminação. Assim, é perfeitamente possível distinguir entre dois tons extremamente próximos de verde quando vistos lado a lado, sem que se disponha de meios conceituais para classificá-los cada qual em um determinado tipo. Note-se que a questão não é a mera ausência de palavras para etiquetar essa classificação, mas a ausência de uma representação de caráter *geral*, que permita subsumir outros casos individuais, isto é, que permita reconhecer, em uma *nova* ocasião, que uma daquelas mesmas cores está presente à percepção, pois este, afinal, é o fundamento para a atribuição de nomes a essas cores.

Outro exemplo é o da própria aquisição de conceitos, que implica a ocorrência de um primeiro contato perceptivo com um tipo de objeto até então desconhecido, p. ex., um pen-drive. Por meio deste exemplo, pode-se argumentar que representações não conceituais de objetos não apenas existem, mas são indispensáveis para a existência de representações conceituais.

Estes e vários outros argumentos baseados no fato de que o sujeito percipiente não dispõe dos conceitos apropriados para especificar o conteúdo de sua representação, são vulneráveis a diversas réplicas conceitualistas, como a “estratégia demonstrativa” de McDowell¹, pela qual se pode apontar para um determinado matiz de cor e produzir um “conceito demonstrativo” do tipo “este matiz”; e, de maneira mais efetiva, se o conceitualista recuar para a posição que Robert Hanna descreve como “conceitualismo altamente refinado”, segundo o qual qualquer estado perceptivo pode ser considerado conceitual ainda que o sujeito da percepção não disponha de nenhum conceito capaz de especificar seu conteúdo, bastando meramente *que algum sujeito possível não especificado, em alguma ocasião não especificada, possua ou possa vir a possuir os conceitos necessários para identificar minimamente aquele conteúdo.*² Assim, se o vovô não sabe o que é isso que ele vê sobre a mesa e tem, suponhamos, apenas uma apreensão não conceitual desse objeto, seu netinho de cinco anos poderá explicar-lhe que é um pen-drive, o que mostra que aquele conteúdo era, afinal, passível de especificação conceitual. Do mesmo modo, os dois tons de verde extremamente próximos podem ser descritos como “verde Paris” e “verde grama” e especificados ainda mais precisamente pelas sequências hexadecimais #7FFF00 e #7CFC00, revelando-se como conteúdos conceitualmente determinados, reproduzíveis e reconhecíveis. É fácil ver que, com tal estratégia, qualquer exemplo de estado perceptivo que seja apenas contingentemente não conceitual em vista da ausência, na ocasião, de conceitos aptos a subsumir o conteúdo perceptivo, pode ser facilmente desqualificado pelo conceitualista refinado.

¹ MCDOWELL, 2005, p. 93-97

² HANNA, 2008, p.50.

Diante dessa situação, Hanna declara que a única esperança do não conceitualista é fornecer um exemplo de um conteúdo perceptual que seja *essencialmente*, e não apenas contingentemente, não conceitual, e que possa, por isso, resistir às estratégias desenvolvidas pelos conceitualistas. Ou seja, é necessário exibir algum aspecto ou componente da experiência perceptual que seja radicalmente irreduzível a uma apreensão por meio de conceitos. Hanna acredita que a teoria kantiana da sensibilidade pode efetivamente fornecer tal exemplo, e retornarei a esse ponto na seção final desta apresentação. Antes, porém, é necessário investigar mais precisamente qual é a posição que se poderia atribuir a Kant no quadro desse debate.

II. Componentes conceituais e não conceituais da experiência em Kant

Com sua famosa declaração de que “pensamentos sem conteúdo [sensível] são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (*KrV* A51, B75), Kant adentra a história da filosofia como o pai do conceitualismo. De fato, ao localizar as intuições no campo da receptividade e os conceitos ao da espontaneidade de nossa mente, e ao afirmar que sem a cooperação desses *dois* elementos nenhuma cognição (*Erkenntnis*) pode ser obtida, Kant pode ser entendido como negando a possibilidade de possamos ter uma representação objetiva da realidade apenas com base em intuições. Nessa interpretação, o dito “intuições sem conceitos são cegas” implicaria uma recusa da possibilidade de uma experiência puramente sensível, sem a intervenção de conceitos. Numa interpretação ainda mais radical, poderia se propor que a “cegueira” das intuições sem conceitos impede até mesmo que se identifique separadamente a contribuição que elas trazem à experiência. Se elas possuem algum conteúdo não conceitual, esse conteúdo é apenas algo que está disponível para a atuação da espontaneidade (entendimento) e não algo que pudesse ser inteligível para seu sujeito como apreensão consciente de algum aspecto, por primitivo que fosse, da realidade.³

Esta última implicação, entretanto, não parece ter sido endossada por Kant. Ao separar a Estética e a Analítica, e ao dedicar-se a abstrair, na experiência, aquilo que era próprio da sensibilidade em oposição à contribuição do entendimento (*KrV* A21, B35), Kant revela que a necessária integração dos dois componentes em uma experiência, longe de ser uma licença para confundi-los, impõe a necessidade de uma cuidadosa distinção entre suas contribuições (*KrV* B76, A52).

Mesmo a primeira interpretação, entretanto, $\frac{3}{4}$ de que sem conceitos não é possível nenhum contato epistêmico objetivo com o mundo $\frac{3}{4}$ não parece ter sido inequivocamente autorizada por Kant. De fato, em B74, A50, ele afirma que, pela receptividade das impressões, um objeto nos é *dado*, e, pela espontaneidade dos conceitos, ele é *pensado* em relação a essa representação, enquanto mera determinação da mente. O que de imediato conduz à questão de se um objeto não poderia

³MCDOWELL, op. cit. p. 91-92.

ser-nos *dado* ainda que não fosse *pensado*. Qual seria a característica dessa representação defectiva, e em que medida ela se distinguiria da experiência completa de um objeto? Seria ela uma mera determinação subjetiva da mente, um mero *sense-datum*, ou ela nos poria já efetivamente em contato com um item de experiência localizado objetivamente no mundo externo?

Embora sejam várias as passagens na *KrV* em que Kant parece abonar a possibilidade de que intuições nos forneçam objetos sem a intervenção do entendimento⁴, a passagem mais explícita (e mais citada) é a que ocorre na *Lógica Jäsche*, V, AK33:

Em cada cognição (*Erkenntniss*) deve-se distinguir a *matéria*, isto é, o objeto, e a *forma*, isto é, a maneira *como* conhecemos o objeto. Se, por exemplo, um selvagem vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, ele tem, representado diante de si, exatamente o mesmo objeto que um outro que decididamente o conhece como uma habitação edificada para o homem. Mas, segundo a forma, essa cognição de um e mesmo objeto difere em cada um deles. No primeiro, é *mera intuição*, no segundo é, simultaneamente, *intuição e conceito*.

A “mera intuição”, portanto, coloca diante do selvagem *o mesmo objeto* que é representado por um homem civilizado que conhece o uso a que ele se presta. Isto de imediato levanta uma questão sobre como identificar ou descrever esse objeto comum a ambos. Se, efetivamente, o selvagem o representa de maneira inteiramente não conceitual, seria obviamente impossível fornecer uma descrição de *como* (a forma pela qual) o selvagem o representa, pois mesmo para descrevê-lo como uma mera impressão sensível já necessitaríamos ao menos *desse* conceito.⁵ O único caminho que resta é recorrermos à capacidade conceitual do homem civilizado e – tirando proveito da identidade de objeto admitida por Kant – dizer que o selvagem vê uma casa, mas não a vê *como* casa, pois não dispõe desse conceito. De fato, na situação tal como Kant a descreve, a representação do selvagem é inteiramente sensível (*mera intuição*), ou seja, não há nenhum conceito sob o qual ele compreenda esse objeto, que, entretanto, é um objeto físico existente no espaço tanto quanto o é para o homem civilizado que o conceitua adequadamente.

Retornando, porém, à discussão da seção precedente, poderíamos notar que a representação do selvagem, qualquer que ela seja, é apenas *contingentemente* não conceitual, em vista das limitações conceituais do sujeito, mas esse exato conteúdo que ele apreende se revela como *conceituável*, pela existência de outros sujeitos que dispõem das capacidades cognitivas necessárias para sua identificação. Independentemente, porém, do caráter conceitual ou não conceitual da representação, o exemplo de Kant parece comprometê-lo com a ideia de que é possível estabelecer um contato epistêmico com um objeto físico singular *dado* pela pura receptividade dos sentidos, sem qualquer mediação conceitual.

⁴ HANNA, op. cit. p. 45.

⁵ BIRD, 2006, p. 129

Mas seria isso realmente assim? Estaria Kant alinhando-se ao “mito do dado” que por vários séculos dominou o panorama das discussões filosóficas sobre a percepção e que foi decididamente posto em questão pelos trabalhos de Wilfrid Sellars em meados do século XX? Para responder essa questão, é preciso investigar como o próprio Sellars compreende a teoria kantiana da percepção e da cognição. Esse será o tema da próxima seção.

III. Uma leitura conceitualista: Sellars

Wilfrid Sellars (1912-1989) foi ele próprio um filósofo profundo e original, e sua abordagem da filosofia de Kant não é, compreensivelmente, a mesma de um intérprete convencional, mas a de um pensador autônomo que procura nessa filosofia elementos para guiar seu próprio pensamento no tratamento das questões que o interessam. É natural, pois, que ele não hesite em apontar o que lhe parece ser ambíguo e pouco claro na exposição de Kant, e em propor maneiras de preservar a consistência em pontos essenciais.

Um desses pontos é o tratamento que Kant dá à noção de intuição. Sellars observa que Kant introduz as dicotomias intuição-conceito e sensibilidade-entendimento como refletindo a oposição entre receptividade e espontaneidade, mas essa simples caracterização, para Sellars, não resiste às exigências da argumentação, e logo fica claro que as intuições – ou ao menos aquelas intuições capazes de nos darem um objeto – não podem proceder inteiramente da mera receptividade, mas já devem envolver uma “síntese” que é um ato da espontaneidade, ou, mais precisamente, do entendimento atuando de uma maneira especial, sob o nome de imaginação produtiva.⁶

Valendo-se de outra maneira que Kant propõe para distinguir entre intuições e conceitos – a saber, que uma intuição é uma representação imediata e singular de um indivíduo, e um conceito é uma representação geral que abarca uma classe de indivíduos mediante uma série de marcas características –, Sellars propõe que poderíamos conceber plausivelmente a intuição como um tipo de conceito que apreende em seu escopo um único indivíduo, não à maneira de uma descrição definida, mas à maneira do pronome demonstrativo “isto”. Ela seria conceitual, diz Sellars, no mesmo sentido em que é conceitual a representação de algo como um “isto”.⁷ Sellars não informa qual seria esse sentido e porque poderíamos caracterizar essa representação de um “isto” como conceitual, mas vale notar que, para ele, esse objeto nunca nos aparece como um mero “isto”, mas, em vista da síntese da imaginação, como um “isto de tal e tal tipo”, pelo menos no caso das intuições que procedem dessa síntese e não estão confinadas ao mero domínio da receptividade.

Assim, uma intuição teria, por exemplo, a forma “isto-cubo”, ou “isto-cubo-branco-com-pintinhas-pretas”, e seu caráter seria manifestamente conceitual, em-

⁶ HANNA, op. cit., p.182-183.

⁷ HANNA, op. cit., p.182-183.

bora não constitua ainda um juízo como “isto é um cubo” ou (de forma conceitualmente mais rica e já informada pela experiência) “isto é um dado (de jogar)”, juízos nos quais o entendimento atua na sua plena capacidade de analisar representações previamente sintetizadas e subsumi-las a conceitos gerais discursivos. Nessa última capacidade, está pressuposta a posse desses conceitos pelo sujeito para que o juízo possa ser emitido, mas, no nível da intuição “isto-cubo”, “cubo” não aparece como um conceito geral e nem se supõe que o sujeito da representação disponha desse conceito ou saiba que o que vê é um cubo. O que se afirma é, apenas, que o que aparece na intuição é um cubo, ou tem a forma cúbica.

Por outro lado, no caso de representações mais amadurecidas e informadas pela experiência como “isto-dado”, ou “isto-pen drive” ou “isto-casa”, está pressuposto o uso predicativo (judicativo) dessas representações gerais. No entanto, mesmo nesses casos, requer-se a existência de “istos” que possam ser caracterizados em termos de formas e qualidades sensíveis, ou seja, “istos” básicos que estejam completamente determinados em termos perceptuais.⁸ Assim se resolve o problema colocado pelo exemplo de Kant do selvagem que vê uma casa. Tanto ele como o homem civilizado veem (intuem) exatamente o mesmo objeto, no sentido de que há um objeto básico comum (especificável em termos puramente perceptíveis) que ambos veem, embora as funções superiores do entendimento atuem diversamente em cada caso na subsunção desse objeto aos conceitos que cada qual possui.

Assim, na leitura de Sellars, podemos entender como, para Kant, a intuição pode representar, ou dar-nos um objeto: isso só é possível porque esse objeto não é recebido passivamente em nossa sensibilidade, mas resulta de uma síntese da imaginação sem a qual jamais representaríamos um objeto, mas estaríamos confinados ao reino das sensações fugidias.

A discussão acima ainda não esclareceu, entretanto, qual o papel, ou a contribuição, que a sensibilidade, em sua capacidade puramente receptiva, traz à experiência. Já vimos que Kant considera indispensável essa contribuição: sem ela os conceitos seriam “vazios” e o entendimento estaria girando em falso sem realizar nenhum trabalho. Em sua própria teoria da experiência (de nítida inspiração kantiana) Sellars aborda a mesma questão. Sua solução é, igualmente, um dualismo de componentes: a experiência contém um componente proposicional, que envolve o uso de conceitos, e um componente que ele denomina “descritivo”, que não é conceitual.⁹ Assim, se eu tenho uma experiência visual de “isto-cubo-verde”, há um sentido em que essa experiência envolve pensar “isto” *como* um cubo verde. Mas para que a experiência não se reduza a um mero pensar, outro componente deve estar presente: algo deve ser *sentido*, ou seja, minha receptividade deve ser chamada a fornecer um aspecto da experiência visual que vá além do mero pensamento. É preciso que um cubo verde esteja, por assim dizer, *efetivamente presente* à minha

⁸ HANNA, op. cit., p.186.

⁹ SELLARS, 1991, §22, p. 151-52

consciência, e não apenas pensado. E essa presença é garantida pela existência das sensações, ou impressões sensíveis, que formam a *matéria* da experiência.

É muito importante, contudo, notar que, para Sellars, uma sensação não é um item à parte com a qual a consciência entre em alguma relação. Sellars tem uma teoria adverbial da sensação: dizer que eu tenho a sensação visual de uma superfície verde não quer dizer que haja uma (impressão de) superfície verde no interior da minha mente com a qual eu entro em contato, mas sim que eu *sinto de uma determinada maneira* (“sinto verdadeiramente”). Mas é preciso explicar por que eu tenho a sensação visual de verde em algumas ocasiões e de vermelho em outras – e é nesse momento que a introdução de entidades como “impressões sensíveis” se mostra útil. Elas não são acessíveis à nossa consciência e são introduzidas por Sellars como entidades teóricas inobserváveis¹¹ que atuam como intermediárias entre nossos estados perceptivos conscientes e o impacto de objetos e processos físicos sobre nossos órgãos dos sentidos. Elas, em si próprias, não são coloridas nem têm formas espaciais, mas apresentam uma estrutura análoga ao espaço das cores e das formas geométricas (a mesma “multiplicidade lógica”, na terminologia do *Tractatus*) pelas quais podem guiar “de fora” a operação da imaginação em sua síntese, sem que sejam incorporadas de nenhum modo ao resultado final.

Esta breve e muito incompleta exposição da teoria da experiência de Sellars já basta para compreender a crítica que ele dirige a Kant em vista da aplicação indiferenciada da noção de intuição tanto ao múltiplo bruto e não conceitual de sensações dado na pura receptividade como à ordem propriamente conceitual e representacional do fluxo dos estados perceptivos resultantes da síntese da imaginação. Com isso, Kant pode parecer como ainda preso ao modelo empirista pelo qual as sensações, p.ex. as cores, seriam dadas na receptividade exatamente tal como irão nos aparecer em nossa experiência de objetos coloridos, e que a síntese simplesmente as arranjaria e incorporaria tal como são ao resultado final. Ao reconhecer a existência de elementos não conceituais na constituição de nossa experiência, considerando-os, porém, apenas como fatores externos que guiam a síntese sem figurar como componentes em seu resultado, a leitura corretiva que Sellars faz da teoria kantiana da experiência consegue apresentá-la como uma teoria autenticamente conceitualista, para a qual nenhuma representação cognitiva do mundo, incluindo-se as intuições, prescinde da operação de conceitos.¹²

IV. Uma leitura não conceitualista: Hanna

É tempo, então, de retornar ao ponto em que encerramos a primeira seção desta apresentação e examinar a sugestão de Hanna de que a única linha de defesa

¹¹ SELLARS, 1991, §22, p. 150-51.

¹² Ou de “protoconceitos”, se quisermos manter a distinção entre o entendimento atuando em sua função própria de “dar unidade às diversas representações em um juízo” e, no papel de imaginação, de “dar unidade à mera síntese de várias representações em uma intuição”. (cf. KrV A78, B103)

do não conceitualismo capaz de oferecer alguma esperança de sucesso frente às estratégias desenvolvidas pelos conceitualistas é encontrar um exemplo de algum aspecto ou componente da experiência perceptual que seja radicalmente irreduzível a uma apreensão por meio de conceitos. Ou seja, Hanna considera que os argumentos que apelam ao mero fato de que um sujeito percipiente não dispõe, em determinada situação, dos conceitos relevantes para a tipificação do conteúdo de seu estado perceptivo são vulneráveis ao argumento de que basta que algum outro sujeito real ou possível disponha potencialmente do conceito relevante para que já se possa classificar o aquele conteúdo perceptível como conceitualmente determinável. Resta verificar se Hanna tem sucesso em prover esse exemplo de um conteúdo essencialmente não conceitual.

Hanna acredita encontrar esse exemplo no caso das contrapartes incongruentes que Kant discute em várias obras, e de forma mais conhecida nos *Prolegômenos* §13. Hanna observa que Kant usou esse exemplo tanto no seu período pré-crítico, para provar a realidade intrínseca do espaço em oposição à concepção relacional de Leibniz, como em seu período crítico, para provar a idealidade do espaço, e conclui que o argumento de Kant é, portanto, indiferente à aceitação ou não do Idealismo Transcendental.

Não me estenderei aqui nos detalhes do exemplo kantiano, que é bastante conhecido. Nos *Prolegômenos* o caso é exemplificado por dois triângulos esféricos [e escalenos¹³] que são exatamente iguais nos comprimentos de seus lados e em seus ângulos internos, mas que, quando seus vértices e lados são feitos coincidir, suas superfícies não se recobrem por ser uma côncava e outra convexa. Esse exemplo cientificamente mais preciso é seguido do exemplo mais popular de uma mão e seu reflexo no espelho. Nos dois casos o raciocínio é o mesmo: essas figuras ou objetos são exatamente correspondentes e idênticos ponto a ponto, de tal modo que nenhuma descrição intrínseca em termos de suas relações internas poderá apontar qualquer diferença entre eles. E, no entanto, essa diferença é manifesta desde que o observador os apreenda intuitivamente como localizados no espaço à sua frente, isto é, desde que consiga estabelecer uma relação entre eles e a orientação (esquerda, direita, à frente, atrás, acima, abaixo) que seu próprio corpo determina nesse espaço.

A questão crucial que se coloca agora para Hanna é estabelecer conclusivamente que essa diferença entre os dois objetos de percepção não pode em absoluto ser expressa em termos conceituais. O primeiro obstáculo é apresentado pela estratégia demonstrativa de McDowell: do mesmo modo que se poderia forjar um conceito para especificar um certo matiz de verde por meio da ostensão acompanhada do demonstrativo “este matiz”, também seria possível apontar para uma

¹³ Kant não menciona essa condição, que é, contudo, indispensável para que o exemplo funcione.

mão direita e dizer “esta mão”, produzindo assim um conceito demonstrativo que especificaria exatamente esse tipo de mão, e não a outra.

Frente a isso, a resposta de Hanna é simplesmente recusar que conceitos demonstrativos sejam efetivamente conceitos. Eles seriam como um animal híbrido, com cabeça de um dêitico singular e o corpo de um conceito geral, e assim como um animal com corpo de leão e cabeça de águia não é um tipo especial de leão, conceitos demonstrativos não são propriamente conceitos.¹⁴

Parece-me, entretanto, que, antes de fornecer uma objeção geral como essa ao uso de conceitos demonstrativos, seria útil verificar se não haveria, no caso das contrapartes incongruentes, alguma razão mais profunda para recusá-los do que haveria no caso, por exemplo, dos dois tons muito próximos de verde. Lembremos de que, naquele caso, a impugnação do conceito demonstrativo foi a de que ele não permitiria a reidentificação daquela cor precisa em ocasiões futuras. Seria preciso admitir, por outro lado, que uma caracterização como “a cor #7CFC00” permitiria essa reidentificação sistemática e deveria, portanto, ser aceita como uma caracterização conceitual daquele conteúdo perceptivo. Suponhamos agora que McDowell, em vez de apontar para a cor e dizer “este matiz”, esperando que o observador de algum modo o armazenasse na memória, oferecesse ao observador uma cartela daquela cor, que ele poderia levar consigo e realizar comparações para reidentificar aquele mesmo matiz – não seria isso tão bom quanto a informação de que aquela era a “cor #7CFC00”?

Vamos agora tentar aplicar essa solução ao caso da reidentificação de uma mão direita. McDowell, em vez de apenas apontar para a mão e dizer “esta mão”, ou “este tipo de mão”, esperando que o observador guardasse sua imagem na memória, ofereceria uma foto dessa mão, que poderia funcionar como padrão de comparação para futuras identificações do mesmo tipo de objeto. Melhor ainda: já que o observador tem, ele próprio, uma mão direita, poderia usá-la com segurança para o posterior reconhecimento desse tipo de mão. Mas aqui já se começa a perceber por que o argumento falha neste caso. Pois o conhecimento de que “esta é minha mão direita” *não parece ele próprio ser de natureza conceitual*, mas envolve, mais uma vez, um confronto intuitivo com um objeto dado no espaço. Na tentativa de fornecer uma expressão conceitual para uma apreensão intuitiva acaba-se chegando a uma representação que, ela própria, para ser reutilizada, precisa de, ou pressupõe, uma nova apreensão intuitiva. Parece-me claro que este círculo ocorrerá inevitavelmente em qualquer tentativa de prover conceitos demonstrativos à la McDowell (sejam eles fotos, objetos ou imagens memorizadas) para capturar conteúdos que estão intrinsecamente associados a nossa forma de representação espacial.

O próprio Hanna, de fato, já se assegurara contra essa possibilidade ao listar os *requisitos mínimos* que uma representação deveria satisfazer para caracterizar-

¹⁴ HANNA, op. cit. p. 56.

-se como representação conceitual¹⁵: (i) seu conteúdo deve ser intrinsecamente descritivo; (ii) seu conteúdo deve ser intrinsecamente compartilhável intersubjetivamente; (iii) seu conteúdo deve ser intrinsecamente tal que o observador consciente não precise estar diretamente em contato ou defrontar-se com aquilo que é representado por ele. Hanna reúne esses requisitos mínimos na seguinte caracterização:

A função de um conceito é, no mínimo, prover, de forma mais ou menos definida, a categorização, classificação, discriminação ou identificação de objetos, e deve também ser possível transmitir linguisticamente o conteúdo de um conceito para alguém que não esteja em contato direto ou confrontado com o objeto ou objetos representados por esse conteúdo conceitual – p. ex., deve ser possível transmitir linguisticamente esse conteúdo conceitual a alguém através do telefone.¹⁶

A exigência de uma comunicação telefônica é bem oportuna, e o objetivo de Hanna é excluir com isso toda possibilidade de que a explicação do conceito inclua, espuriamente, sinais ou indicações de natureza gestual que extrapolem o domínio puramente descritivo, isto é, conceitual, da representação (“a mola está curvada **assim...**”, “a alça dobra para **este** lado...”). Entretanto, Hanna precisaria ainda refinar sua caracterização de modo a excluir da comunicação qualquer sinalização verbal que pudesse estabelecer uma relação determinada com a orientação corporal do receptor – assim, mesmo a conversa transcorrendo por telefone, indicações como “à sua direita”, “à sua esquerda” não poderiam ser permitidas. A razão é que se o emissor está em contato intuitivo (espacial) com o objeto, essas expressões permitiriam ao receptor situar-se na mesma perspectiva espacial que o emissor, e, como o espaço tem a mesma orientação em todas as suas partes¹⁷, a relação de contato que o emissor tem com o objeto seria desse modo transmitida ao receptor.

Feita essa observação, parece-me que o caso das contrapartes incongruentes efetivamente provê Hanna de um exemplo de conteúdo perceptivo capaz de resistir a réplicas conceitualistas tais como a estratégia demonstrativa de McDowell e, principalmente, o argumento do conceitualismo altamente refinado. Além disso, o exemplo pode ser facilmente estendido para cobrir todo o universo perceptivo, pois cada objeto do mundo possui uma contraparte incongruente real ou possível e, assim, já está envolvida, na percepção de todo objeto espacial, uma discriminação de caráter não conceitual, no sentido de que percebemos *esse* objeto e não sua contraparte. Hanna parece-me, pelo momento, ter tido sucesso em estabelecer a validade do não conceitualismo, mas certamente o debate está longe de estar concluído.

¹⁵ HANNA, op. cit. p. 50-51.

¹⁶ HANNA, op. cit. p. 50.

¹⁷ Isto é, jamais ocorre que um sapato direito venha a ser percebido como um sapato esquerdo em alguma outra região do espaço (o que poderia perfeitamente ocorrer se o espaço tivesse, por exemplo, a estrutura de uma garrafa de Klein).

V. Considerações finais

Minha pretensão, nesta comunicação, não foi obviamente percorrer todos os argumentos que foram ou estão sendo desenvolvidos no interior da controvérsia conceitualismo *versus* não conceitualismo, muito menos chegar a uma conclusão definitiva quanto à questão. O que pretendi foi mostrar, através do exemplo de filósofos como Sellars e Hanna, que o pensamento de Kant continua sendo um referencial crucial e mesmo indispensável para os que trabalham hoje com questões filosóficas, ainda que estas sejam formuladas em um quadro conceitual bastante distinto do que existia na época de Kant. Reciprocamente, nossa compreensão de Kant é cada vez mais avivada quando não o tratamos como um objeto de museu, a cargo apenas dos historiadores da filosofia, mas o inserimos explicitamente nesses debates como um interlocutor vivo e intemporal, em cuja obra ainda estão por ser encontradas contribuições vitais para os problemas que hoje interessam à filosofia contemporânea.

Referências

BIRD, Graham. *The Revolutionary Kant*, Chicago: Open Court, 2006

HANNA, Robert. Kantian Non-Conceptualism. *Philosophical Studies* Vol.137, No. 1, Jan. 2008, pp. 41-64

MCDOWELL, John. *Mente e Mundo* (trad. João Vergílio Cutter), Aparecida: Idéias e Letras, 2005 [original: *Mind and World*, Harvard U. P., 1994]

SELLARS, Wilfrid. Empiricism and the Philosophy of Mind. In: *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview, 1991



A comunidade ética em Kant, no entrecruzamento das visões filosófica e teológica

José Pedro Luchi*

* Doutor, UFES.

GT: Filosofia da Religião

Resumo

Constatando que o Mal moral não é nunca definitivamente aniquilado mas precisa ser sempre de novo combatido a partir de onde ele ataca, Kant teoriza uma Comunidade ética como necessária associação dos homens com base na virtude, para promovê-la e assim combater a corruptibilidade que surge da convivência humana. Ele a teoriza tomando como modelo a comunidade política, mas marcando bem as diferenças entre ambas. Os homens são convocados a sair de um estado de natureza ético que indica uma situação de permanente combate do Princípio mal contra o bom. Tal estado de natureza ético é superado mediante uma comunidade na qual as leis da virtude são reconhecidas, sem constrição externa. Permanece uma tensão entre as igrejas visíveis e aquela invisível bem como fica clara a dependência epistêmica da formação filosófica da teoria em relação à tradição religiosa.

Palavras-chave: Comunidade ética, Igreja invisível, Supremo legislador, Reino dos fins

Introdução

Na terceira parte da obra *A Religião nos limites da simples razão* surge a pergunta sobre como o combate contra o mal pode ser realizado efetivamente e o que os seres humanos devem fazer para isso. Embora cada um seja responsável por ceder ao Mal, tornando-se assim culpado, é a condição social que desperta em nós a propensão para colocar o amor próprio acima da assunção da lei moral. Nas duas primeiras partes do Escrito sobre a Religião, a origem e o contexto sociais da propensão para o mal recebem reduzida atenção, mas no início da parte seguinte isso é colocado em evidência. O Mal desperta em nossa natureza no qua-

dro da competição e comparação com outras pessoas. É necessário, para combatê-lo, promover uma forma de convivência diversa da natural, numa união de forças para a virtude. A humanidade tem o dever de tal associação virtuosa, afirma Kant nessa altura de seu itinerário intelectual, numa posição avançada em relação ao fim da primeira Crítica onde o Reino dos fins era somente uma Idéia, que agora deve ser promovida.

A partir dos pressupostos de uma comunidade ética, Kant chega ao conceito de um supremo legislador divino e de um Povo de Deus como Igreja invisível. A superação do estado de natureza ético não pode ser competência de uma legislação jurídica porque se trata da moralidade. O legislador aqui não é nem a Vontade geral, nem o Povo nem uma autoridade que imporá leis éticas porque as leis da virtude perderiam seu caráter não constrictivo. É alguém diante do qual os deveres possam ser representados com seus mandamentos, é Deus como “dominador moral do mundo”. A comunidade ética deve ser pensada como um povo de Deus sob leis da virtude. Pode-se falar de uma Eclesiologia filosófica.

Porque se baseia sobre a fé racional pura, não histórica, a Comunidade ética é universal, abrange todos os homens, é a idéia da união dos justos sob o governo moral divino, que coincide com a chegada do Reino de Deus e não é empiricamente constatável, por isso se chama igreja invisível. Porém não é também um mito ou apenas uma cifra. À Igreja visível Kant concede um papel pedagógico- moral.

O artigo conclui com a questão da tensão entre a afirmação de que o verdadeiro serviço de Deus é o cumprimento da lei moral e a associação para a virtude, de um lado, e a necessidade de instituições históricas que instanciem tais ideais morais, de outro.

União de forças para combater o mal

A Religião nos limites da simples razão apresenta, no primeiro capítulo, a tese segundo a qual existe uma radical propensão para o mal na natureza humana, à qual devemos opor a conversão moral com a adoção de uma disposição moralmente boa. O segundo capítulo aborda a questão do resgate de nossa culpa moral, enfocando o papel do ideal Cristo em nossa vida, em conjunto com temáticas teológicas tradicionais, como justificação e santificação. Em ambos os casos as doutrinas cristãs do pecado e da redenção são interpretadas de modo racionalista. Somente no terceiro capítulo ele tratará de como a luta contra o mal pode ser efetivamente travada.

Kant sustenta nossa responsabilidade pelo sucumbir ao Mal. Porém insiste também em que não seríamos sujeitos ao mal se não fôssemos seres sociais, se não devêssemos conviver com outros homens. Essa convivência nos desperta para colocar os incentivos do amor de si diante daqueles da lei moral. No primeiro capítulo essa propensão ao mal é vinculada com nossa disposição para a humanidade, na medida em que essa envolve a idéia de nossa felicidade.

O sucesso na luta contra o Princípio do mal moral não significa, para Kant, a aniquilação desse último. Mas exige do homem uma sempre renovada vigilância para não sucumbir a novos ataques, aos quais permanece exposto. Por “Princípio do mal”, como sabemos, Kant não entende algum ser externo, mas a propensão a fazer das inclinações sensíveis o movente das ações enquanto máxima em vez do dever moral.

Quando agora Kant procura as causas de tal perigo, ele não as encontra tanto no homem tomado isoladamente quanto na convivência humana, quer dizer, o homem por si só seria até moderado, porém a simples convivência com outros homens atiza as paixões, tais como, inveja, ambição, avareza. Mesmo que os outros não sejam voltados ao mal, a proximidade de outros, por si só, é fonte de corruptibilidade.

Quer dizer, sentimo-nos felizes ou infelizes somente em comparação com outros e daí decorrem a tendência a concorrermos, aguçando o amor de si. Então a propensão humana para o mal se aproxima do conceito kantiano de “sociabilidade insociável”, pelo qual a natureza estimula o homem a desenvolver todas as predisposições da espécie na história.

Aqui podemos distinguir entre valor de nossa condição e valor de nossa pessoa. A comparação de nossa condição global com a dos outros está na origem de nossa idéia de felicidade, na medida em que podemos ser julgados superiores tanto na nossa opinião como na deles. Por outro lado, a dignidade de todas as pessoas é a mesma, porque são fins em si mesmas e nunca pode ser comparada com a dignidade de outras pessoas. Seu valor interior somente pode ser considerado maior ou menor em relação à lei moral ou à idéia de virtude.

As disposições para a humanidade podem ser trazidas para o título geral do Amor de si físico porém comparante (para o qual se exige razão); a saber, de se julgar feliz ou infeliz somente em comparação com outros. Do amor de si provém a tendência de se conseguir um valor na opinião dos outros; e , isso é, originalmente apenas como igualdade: a ninguém conceder superioridade sobre si, ligado com uma constante preocupação que outros ansiariam por tal superioridade; de onde surge gradualmente um desejo injusto de se elevar sobre os outros. (KANT, 1793, p. 673-674) (tradução nossa)

A propensão para o mal em nós emerge sempre de uma primazia que damos aos incentivos do amor de si, então do valor de nossa condição em detrimento dos incentivos da razão moral; o quadro é da competitividade social, o que desperta em nós o desejo auto-arrogante de aparecer superior aos outros. De um lado, a natureza nos coloca a sociabilidade insociável como um método para desenvolver as predisposições de nossa espécie porém aí mesmo reside a origem social da propensão para o mal. No início do terceiro capítulo do Escrito sobre a Religião essa questão ganha especial atenção porque se trata do combate contra o Mal: o caminho para isso será a promoção de outro tipo de sociabilidade, não insociável. Se tal batalha fosse travada apenas isoladamente, a perspectiva seria desanimadora. É necessário uma união social para combater o mal “com forças unidas”.

Na *Crítica da Razão prática* há uma distinção entre valor total de nossa condição e valor de nossa pessoa (WOOD, 2011, 132). Enquanto o valor de todas as pessoas, sua dignidade como fim em si mesmas, é sempre o mesmo, e não pode ser comparado com outros e o valor interno de uma pessoa somente pode ser considerado maior ou menor em relação à lei moral e à ideia de virtude; nosso valor de condição pode ser comparado aos outros e julgado superior a eles seja na opinião própria como na dos outros.

A propensão para o mal, portanto, parte do anseio de superioridade em relação aos outros quanto a nossa condição de felicidade; tal propensão se manifesta sempre em contexto social, como competitividade e está então na base do mal que fazemos, mesmo que esse consista na violação de deveres para conosco mesmos.

Na terceira parte da *Religião* esse quadro social competitivo-comparativo original do mal ganha relevância. Em resposta à pergunta sobre como o Mal deve ser combatido, Kant indica então o caminho da promoção de um tipo diferente de sociabilidade, em relação àquela natural e insociável.

Embora a responsabilidade pelo mal que cometemos seja nossa, o contexto em que agimos é social. O combate ao mal em nós mesmos seria sem muita perspectiva se permanecêssemos isolados. A batalha contra o mal, para ser vitoriosa, requer “forças unidas”.

Se não pudessem ser encontrados meios para estabelecer uma união a qual tem por fim a prevenção desse mal e a promoção do bem no ser humano, ... então por muito que o ser humano individual possa escapar do domínio desse mal, ele continuaria ainda exposto ao perigo incessante de recair nele. (KANT, 1793, p. 752) (tradução nossa)

O Estado ético de natureza: porque devemos deixá-lo

No estado civil as pessoas se encontram numa situação na qual seus direitos são protegidos em relação ao “estado de natureza”. Por analogia Kant fala de um estado ético de Natureza, onde cada indivíduo prescreve a lei para si e não há lei externa reconhecida; não há juiz com autoridade para determinar qual o dever e executar as leis. As diferenças entre o estado de natureza político e o ético é que no campo moral não pode haver coerção externa mas o cumprimento das leis é livre e voluntário; além disso a comunidade jurídica é limitada a um Estado determinado enquanto a comunidade ética é universal no seu conceito.

Porém embora a comunidade ética não seja dotada de coercitividade externa, ela é, sim, sujeita a leis públicas e admite julgamentos válidos publicamente sobre a aplicação dessas leis a casos particulares. Como isso é possível? Para Allan Wood a resposta é “quando eu me uno a uma comunidade ética eu envolvo a mim mesmo em relações com outros que me ajudam a determinar o que requerem meus deveres éticos em casos específicos e eu aceito o julgamento da comunidade sobre isso” (WOOD, 2011, p. 134).

Nos estados de natureza, tanto jurídico como ético, o ser humano é atacado pelo mal, aninhado nele e nos outros. Temos o dever de combater esse mal: como indivíduos devemos nos unir a uma comunidade ética mas temos também o dever, como raça humana para consigo mesma e não de seres humanos uns em relação aos outros, de fundar uma comunidade baseada num fim compartilhado.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant já havia introduzido tal idéia falando do Reino dos Fins: uma comunidade ideal de seres racionais que se harmonizariam na lei moral, associação chamada de Reino. Esse conceito deve ajudar a identificar aquelas leis que, se universalmente observadas, geram uma combinação de fins e uma harmonia racional.

No Escrito sobre a religião a Comunidade ética não é apenas um ideal mas deve ser atualizada na terra: a raça humana tem o dever de estabelecê-la e os indivíduos o dever de a ela aderir. Certamente nenhuma comunidade concreta a realiza plenamente mas é essencial que a comunidade ética seja conscientemente estabelecida para o fim do sumo bem.

Se, de um lado, nossa sociabilidade insociável coloca nossos fins inevitavelmente em conflito (*Misshelligkeiten* – dissensões), o combate contra o mal exige outro tipo de sociabilidade que envolve unanimidade (*Einhelligkeiten*), uma unificação consciente dos seres humanos quanto a um fim compartilhado por todos, o sumo bem.

O Dever de Associação virtuosa

Para se contrapor a essa força negativa da convivência, a essa tendência ao mal provinda da sociabilidade, é preciso constituir uma sociedade que previna o mal e expanda o bem. Tal sociedade tem como base as leis da virtude e deve contribuir para sua consolidação. A adesão a tal sociedade virtuosa deve ser vista como tarefa e dever para todos os homens; por definição tal adesão só pode ser livre. Esse dever é algo novo em relação ao dever moral visto simplesmente como impedindo a cada um no seu âmbito pessoal, é um dever de associação virtuosa. Kant chega a usar uma simbologia guerreira: fala de uma reunião sob o estandarte do Bem para combater e triunfar sobre o Mal.¹

Constatando a corruptibilidade “natural” da vida humana associada, Kant lhe contrapõe uma associação virtuosa. Tal associação, que promove o Princípio do Bem e previne o Mal, se pode chamar de comunidade ética porque baseada nas leis da virtude e, além disso, comunidade civil-ética porque tais leis são públicas, formuláveis intersubjetivamente, embora sua observância não seja avaliável exteriormente. Ela se distingue de uma comunidade civil-jurídica (ou civil-política) na qual a legalidade pública é constitutivamente vinculada à constrição externa.

¹ No item 5 de seu artigo sobre o significado atual da filosofia da religião de Kant, Habermas discute sobre o sentido do “dever” de promover o Sumo Bem numa comunidade ética. A busca de harmonia entre moralidade e felicidade em cada ação moral não pode ser um dever no sentido estrito e forte porque escapa à nossa previsibilidade. A ausência de proveito próprio não constitui por si só um dever mas uma “determinação da vontade de tipo especial”, pensa. (HABERMAS, 2005, p. 248)

Kant afirma que é um dever moral para cada um integrar tal comunidade ética. Para fundamentar tal posição ele aduz as seguintes distinções, a partir de um modelo da teoria política. Num estado natural jurídico-público cada um busca apenas seu interesse, estando em conflito com os demais e não há um juiz superior. É um estado de tal insegurança e fragilidade que se torna dever racional entrar para um estado civil-político. Assim também um estado de natureza ético é aquele em que cada qual dá a si mesmo a lei interior, cada qual é seu próprio juiz interior.

Que relações existem entre a comunidade civil-política e aquela civil-ética? A comunidade política não pode exigir de seus cidadãos que eles integrem a comunidade ética, o que por definição é ato de liberdade; eles estão autorizados, em princípio, a permanecer no estado de natureza ético. Porém certamente é desejável para a comunidade política que seus cidadãos o façam porque terão um critério de ação universalizável mesmo em âmbitos onde a legalidade não penetra ou não atinge. É desejável que as intenções virtuosas atuem nos corações, mesmo onde o juiz humano não pode enxergar. Os membros da comunidade ética não podem ser comandados, quanto a suas leis, pelo poder político e nem essas devem se contrapor às leis estatais; entretanto esse último perigo não existe no caso de uma associação moral.

Uma comunidade política abarcaria um número limitado de membros, aqueles que compõem um determinado Estado, ao passo que uma Comunidade ética diz respeito a todo gênero humano porque baseada nas leis da virtude. Trata-se aqui do horizonte de uma totalidade dos homens, referida como Ideal, que aspira ao consenso de todos os seres racionais finito

No estado de natureza ético os homens estão permanentemente expostos à mútua corrupção quanto à disposição moral, tendem a se desviar do cumprimento do dever pelo dever, o mal os ataca por todos os lados. Como não estabelecem um acordo com base num Princípio que os vincule, distanciam-se quanto ao fim comum do Bem.

Além disso, assim como um estado (brutal) de liberdade exterior sem leis e de independência de leis constrictivas é um estado de injustiça e de guerra de todos contra todos, do qual o homem deve sair, para entrar num estado político-civil, assim o estado de natureza ético é um estado de mútua hostilidade pública aos princípios da virtude e um estado de imoralidade interna do qual o homem natural deve se esforçar por sair o mais rápido possível (KANT, 1793, p 755-756) (tradução nossa)

Kant está consciente da proximidade de sua concepção de estado de natureza com relação a Hobbes. Ele escreve uma nota observando que o defeito do texto hobbesiano é que dá impressão que haja uma guerra constante de todos contra todos; uma melhor formulação, segundo Kant, seria dizer que há um “estado de guerra”, dada a falta de garantia do direito e a supremacia da força bruta. Mes-

mo que materialmente a guerra não seja permanente, o estado de guerra o seria (KANT, 1793, p. 756). Ao expressar a periculosidade das relações entre os homens no estado natural, Kant se coloca entre Hobbes e Locke: ele as considera menos tranquilas que em Locke, fala de um estado de guerra, mas não de uma guerra atual. Que a associação civil-ética seja baseada em leis morais públicas significa que as pessoas, pela sua postura e palavras, manifestam leis éticas. Embora do exterior não se possa deduzir o interior, o interior tem manifestações exteriores.

Sim, sair do estado de natureza ético para o estado civil ético é um dever, porém é algo novo, ou que se coloca num patamar superior ao dever visto simplesmente como endereçado ao homem isoladamente. Kant chega a dizer que esse dever não é um dever recíproco entre os homens mas um dever “do gênero humano em relação a si mesmo” (KANT, 1793, p. 756), que, enquanto racional, é destinado à promoção de um Fim comum a todos, o Bem sumo; mas tal Bem sumo não é resultado do esforço de cada um para sua própria perfeição, nem a soma de tais resultados, mas só pode ser atuado a partir da união de pessoas bem intencionadas, como uma totalidade voltada para o mesmo objetivo.

A idéia, porém de uma tal totalidade, como uma república universal segundo leis da virtude, é uma idéia diferente de todas as leis morais (as quais dizem respeito aquilo que está em nosso poder) a saber, a idéia de atuar sobre uma totalidade da qual nós não podemos saber se ela como tal está também em nosso domínio (KANT, 1793, p 756-757).

A multidão deve se tornar uma totalidade. A incapacidade do homem, no nível pessoal, é somente em relação ao sumo bem, porque para Kant está a seu alcance lutar pela perfeição moral. No nível associativo, a incapacidade é dupla. Nesse texto, além do aspecto de uma ação não de um ponto de vista individual, mas já desde o início intersubjetivo, Kant destaca o não-domínio sobre o resultado de tal ação sobre a totalidade moral em construção. E ele em seguida acena para a necessidade da idéia de um ser superior que organize as forças insuficientes dos singulos e mesmo sua interação para um efeito comum.

Comunidade ética como povo de Deus

Para que exista comunidade é preciso que haja uma legislação comum e essa, por sua vez, pressupõe um legislador. Se se tratasse de uma comunidade jurídica, o próprio povo seria legislador, compatibilizando a liberdade exterior de um com todos os outros e seria estabelecida uma constrição legal externa. Mas aqui se trata de uma comunidade ética onde as leis miram a promoção da moralidade e não da legalidade meramente externa, numa avaliação que só pode ser interna. Portanto o povo não pode ser o legislador da comunidade ética. Em segundo lugar as leis éticas não podem ser vistas como fruto do arbítrio do legislador, válidas apenas após seu comando. Nesse caso seriam leis externas e submetidas à constrição, não seriam

conformes a uma virtude livre. Devem portanto coincidir os comandos desse legislador com as leis morais e ele então precisa ser capaz de perscrutar os corações e as respectivas intenções.² Como corresponde também ao conceito de comunidade, cada um deve também receber os merecimentos correspondentes ao seu Agir.

O conceito de tal legislador supremo “é o conceito de Deus como um soberano moral do mundo. Então, só é possível pensar uma comunidade ética como um povo sob mandamentos divinos, isto é, como um povo de Deus dirigido segundo leis da virtude” (KANT, 1973, p. 578).

Kant admite que se possa pensar algo contraposto à comunidade ética, como uma Reunião de Maus, que pretende combater a moralidade que se articula e se expande. Não se trata, porém, de uma potência externa aos homens, a não ser figurativamente, mas de um Princípio contrário à virtude, residente em nós mesmos.

Para que um grupo de pessoas se torne uma comunidade, deve ter: a) fins compartilhados e b) uma legislação comum. Tal legislação precisa ser constituída de comandos públicos. Ora, o povo não pode ser legislador de leis éticas porque, considerando que são também estabelecidas sanções por obediência ou desobediência, o povo não tem condições de sancionar ações por sua moralidade mas somente pela legalidade. Leis éticas são endereçadas à disposição interna, da qual ultimamente somente Deus pode ser o legislador. Então a comunidade ética deve ser pensada como um povo de Deus, de acordo com as leis da virtude.

Igreja visível: o Conceito concretizado da comunidade ética

A idéia da comunidade ética precisa ser concretizada, não pode permanecer apenas um ideal e se manifesta no que nós chamamos de “Igreja”. Pode-se distinguir a Igreja invisível — “a idéia da união de todos os seres humanos honrados sob o governo divino do mundo ainda diretamente moral” da Igreja visível, a atual união dos seres humanos em direção ao ideal, que é sempre imperfeita, dada a fraqueza e a imperfeição dos seres humanos reais.

Tendo partido de considerações antropológicas sobre o mal radical ao qual o homem propende, Kant vê a necessidade moral de combater e superar o Mal, o qual tem origem não apenas no homem individual mas no entrelaçamento dos homens em sociedade. Daí a obrigação moral de integrar uma comunidade ética que é também a idéia de um Povo de Deus dedicado ao Bem, comprometido com o interesse da humanidade inteira em agir moralmente. Esse povo é também a igreja invisível, já que não é observável empiricamente. Nesse ponto Kant deve mostrar a relação entre o ideal ético de uma comunidade voltada para a virtude (Igreja invisível) e a Igreja visível, inclusive na sua pluralidade. Fica claro que nesse momento o tratamento da questão é conceitual e não histórico, como será o caso na secção segunda do capítulo terceiro do escrito sobre Religião.

² Para que as leis constituídas autonomamente pela razão humana possam também se identificar com a legislação divina, o homem deve poder ser visto como imagem de Deus.

Apresentar critérios de verdade e validade em geral para instituições como igrejas é compreensivelmente uma tarefa delicada, que exige certa sutileza. O propósito de não deixar de dizer o que deve se dito unido à tentativa diplomática de não ofender e agredir sem necessidade as Igrejas institucionais pode ser percebido no texto kantiano. Ironias, diplomacias, um visível aguilhão crítico, que deixa perceber algo provindo de experiências de vida aparecem, a meu ver, no referido texto. Nesse sentido, prevalece a contraposição a estruturas eclesiásticas autoritárias e repressivas, aspecto em que podemos concordar com o filósofo em grandíssima parte.

A Idéia de uma comunidade ética não é completamente realizável em instituições humanas, e, não obstante, precisa se concretizar. Em tais instituições somente pode ser representada a “Forma da mesma idéia”, sob condições limitadas. Interessante que Kant diga que “fundar um povo de Deus moral é então uma obra cuja realização só pode ser esperada de Deus, não de homens” (KANT, 1973, p. 760)³. O que pode significar isso? Que o ultrapassamento engajado dos próprios interesses morais no sentido de uma construção moral da humanidade deve ser visto como superando as meras possibilidades humanas e partindo de uma convocação moral do próprio Deus. Porém logo em seguida Kant ressalta que isso não significa que o homem deva esperar passivamente que a Providência divina se encarregue “da totalidade das questões do gênero humano”. Deve, sim, ir além de seus interesses morais privados “como se tudo dependesse dele” e só então lhe é permitido esperar que seus esforços frutifiquem com auxílio superior. Nessa linha ele interpreta o Pai Nosso “que o Reino de Deus venha, que seja feita sua Vontade sobre a terra” (Mt 6,10; Lc 11,2).

Depois de constatar que a sublime idéia da Comunidade ética se apequena em mãos humanas; depois de questionar que algo reto possa ser esculpido a partir de matéria prima tão torta como a natureza humana Kant afirma surpreendentemente que a fundação de uma Comunidade ética só pode ser, então, uma obra realizada por Deus e não pelos homens! Porém logo em seguida parece temer sua própria ilação, como se a tão forte afirmação da necessidade da intervenção divina pudesse dar lugar à preguiça e individualismo humanos e imediatamente a complementa com a necessidade de o homem fazer o possível também pelo interesse do conjunto da humanidade (e não só pelos seus privados), não deixando o conjunto apenas à divina providência. Com isso vai junto o dever, de status especial, de promover o sumo bem.

Eis como Kant relaciona os dois patamares da Igreja:

“Uma comunidade ética sob legislação moral divina é uma Igreja a qual, na medida em que não é objeto de uma experiência possível, se chama igreja invisível (uma simples idéia da reunião de todos os justos sob governo divino do mundo, imediato mas moral, que serve de arquétipo a todo governo fundado pelos homens. A Igreja visível é a união efetiva dos homens como uma totalidade que concorda com esse ideal” (KANT, 1793, p. 760). (tradução nossa)

³ Escrevo a citação em alemão, dada sua importância: “Ein moralisches Volk Gottes zu stiften ist also ein Werk dessen Ausfuehrung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann”.

Kant oferece também um critério de reconhecimento da verdadeira igreja visível: “A verdadeira igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus sobre a terra, como ele pode ser constituído entre os homens” (KANT, 1793, p 761) Não obstante as delimitações que o ideal da comunidade ética necessariamente experimenta quando se concretiza nas condições humanas, tal concretização, a Igreja visível, deve “concordar” ou “estar afinada”, “em sintonia” com aquele ideal e ao mesmo tempo apresentá-lo efetivamente ao mundo.⁴

São ainda expressamente indicadas quatro características da verdadeira igreja, as quais podem ser vistas como requisitos da mesma, e certamente recordam as quatro notas da igreja, tradicionalmente assinaladas pela Teologia: uma, santa, católica, apostólica. As quatro notas da Igreja se referem não à Igreja totalmente invisível, mas pressupõem alguma visibilidade. Kant mesmo acentua: visível.

A primeira característica da verdadeira igreja é sua universalidade e então unidade quanto ao essencial, embora possa haver diferenças contingentes; isso quer dizer que o fracionamento sectário é inaceitável; a segunda é sua pureza ou santidade, isto é, seus membros só podem ter motivações morais e não supersticiosas (pretender influenciar Deus através do culto) nem fanáticas (pretensão de iluminações divinas imediatas); a terceira característica é a liberdade, tanto interna entre os próprios membros, como externa, em face do poder político, num Estado livre; a quarta característica é a imutabilidade quanto aos Princípios de sua Constituição, que devem ter em vista a Idéia de seu Fim e precisam ser escritos num livro-código, com prescrições públicas e fundamentais, então, não com símbolos arbitrários e variáveis.

Kant faz corresponder as quatro notas da Igreja, clássicas na teologia, aos quatro critérios da divisão das categorias: à quantidade corresponde a Unidade; à qualidade corresponde a Pureza, como santidade; à relação corresponde a liberdade e aqui se enquadraria a Catolicidade; à modalidade corresponde a imutabilidade de Princípios públicos e codificados e então a Apostolicidade. O que chama a atenção é que Kant ocupa o lugar da Catolicidade com a liberdade de todos, não como simples universalidade enquanto capacidade de acolher a todos os homens, mas como liberdade universal, exclusão tanto de rígidas e sacras hierarquias como de carismatismos pessoais (identificados por Kant com “democracia”), então como igualdade na liberdade, o que não exclui funções diferenciadas.

Igrejas históricas: necessidade e abertura à Reforma

É interessante que Kant afirma a convivência de poder político e Igreja num Estado Livre. A liberdade externa, com suas recíprocas delimitações, é assegurada ou efetivada pelo poder político; a liberdade interna, como independência em rela-

⁴ Também para Habermas o conjunto das reflexões de Kant não se combina com uma fé eclesial como mero veículo para expansão da fé racional. Com efeito, as “formas da organização eclesial já antecipam linhas essenciais dessa futura Constituição”, quer dizer das formas do Reino racional de Deus. (HABERMAS, 2005, 252).

ção às paixões e promoção da virtude, para além do mero cumprimento externo da lei, é assegurada e promovida pela igreja. O legislador político não tem competência para forçar os cidadãos a perseguir fins éticos. Isso confundiria seus próprios objetivos políticos, além de ser contraditório com a liberdade de entrar para a comunidade ética. Embora Kant tenha chegado ao conceito de uma Comunidade ética por analogia com a comunidade política, ele coloca também limites a tal analogia, ressaltando que os Princípios da constituição da “Igreja considerada como simples Representante de um Estado de Deus” são diferentes daqueles da Constituição política. Kant exclui que a Constituição da Igreja possa ser monárquica, sob papa ou Patriarca, como também que possa ser aristocrática, sob Bispos ou prelados, ou ainda que possa ser democrática, sob sectários iluminados. Ela poderia então ser comparada a uma sociedade doméstica (Família): o Legislador máximo, o Pai moral invisível de todos, é então representado pelo Filho santo, que conhece e transmite a vontade do Pai aos outros membros, com os quais tem parentesco, os quais nele honram o Pai e “formam uma união de corações, livre, universal e durável” (KANT, 1793, p. 762).

Será que com isso Kant desautoriza toda hierarquia na Igreja? Afinal ele está falando da igreja visível ou invisível? Que a igreja invisível não tenha hierarquias humanas é facilmente aceitável. Porém negar isso para a Igreja visível, além de irrealista, parece se chocar claramente contra instituições de seu tempo. Como Kant se refere à Igreja como “representante de um Estado de Deus” parece estar aludindo à Igreja visível. Dessa ele exclui hierarquias rígidas, como se alguns fossem mais sagrados que os outros e tivessem maior dose de poder divino, sendo pretensamente autorizados a impor aos outros sua vontade como vontade divina. O recurso à comparação da Igreja com a família, onde existe o Pai invisível comum e o Filho santo que conhece e transmite a vontade do Pai para os irmãos (parentes) não favorece a afirmação de estruturas de poder ao interno da Igreja porque o filho é um arquétipo interno a cada membro. Aquelas estruturas parecem ser bastante relativizadas e até mesmo deslegitimadas por Kant, na sua pretensão de irreformabilidade.

Como se conjugam as duas afirmações kantianas: de um lado o dever da constituição e pertença a uma comunidade ética, para lutar efetivamente contra o mal; e de outro, a aceitação de uma igreja visível? Porque a Igreja invisível se funda sobre a lei ética e a razão pura e a igreja visível é sujeita a limitações e imperfeições humanas.

Uma imperfeição inevitável, nesse sentido, é que os seres humanos pensem que precisam prestar a Deus algum serviço como a um potentado humano e não se convencem que basta a observância da lei moral. Isso quer dizer que a existência histórica da comunidade ética requer leis estatutárias que organizem o serviço divino, as quais devem ser dadas empiricamente através de uma revelação. A conservação desses estatutos não se dará suficientemente pela tradição mas requererá uma revelação escrita ou um livro santo.

A própria necessidade humana de servir a Deus através de performances cultuais, por analogia a serviço aos potentados humanos, serve à instituição de uma igreja visível, que se torna instanciadora da comunidade ética.

Kant usa o termo “Religião” para designar o que unifica os homens moralmente: só existe uma religião e ela é pura. O plural são as diversas fés eclesiásticas, nas quais se manifesta concretamente a única religião. De um lado, a humanidade tem o dever de perfazer um caminho de superação das divisões eclesiásticas e históricas em direção à verdadeira-única religião racional. De outro lado, não podemos aceder a tal unidade ético-religiosa diretamente, mas somente através de igrejas visíveis.

Nosso interesse, então, se dirige não apenas àquilo que Deus pode pedir de nós como lei moral mas também como participantes de uma comunidade terrena real estabelecida para honrá-lo e servi-lo. A questão agora é: “como Deus quer ser honrado numa igreja”.

Se igreja significa uma Forma pública que implica condições contingentes e plurais, então a pura razão não seria suficiente e uma legislação estatutária divina parece ser necessária. Afinal, trata-se da questão se o fundador da Igreja é Deus ou são os homens. A resposta de Kant é clara: não é preciso atribuir a Deus essa tarefa de uma legislação eclesial, muito mais devemos admitir como sua vontade que nós mesmos “realizemos a idéia racional de uma tal comunidade”. O fato da organização da Igreja visível ser uma tarefa humana estimula os homens a sempre estarem abertos a uma reorganização da Forma eclesial, se a precedente se mostra falha. E a insistência contrária na imutabilidade das formulações e regras eclesiásticas, observa Kant, teria dois motivos espúrios: poupar o esforço de renovação e apelar para a autoridade divina para legitimar o jugo sobre a multidão.

Como se o filósofo refletisse sobre seu próprio modo de colocar a questão da necessidade das leis, ele considera que esse mesmo estado de indecisão, a própria pergunta sobre quem deve fundar uma igreja já mostra a propensão do homem a uma religião cultual. Os homens pretendem acrescentar algo superior à melhor conduta da vida, isto é, como servir a Deus na forma de festividades, confissões de fé e prescrições que afinal são moralmente indiferentes, mas consideradas pela massa como veneração a Deus por ele mesmo. Então empiricamente os homens perfazem um processo em direção à comunidade ética no qual a fé cultual precede a fé eclesial e essa a fé religiosa pura. “Houve templos (edifícios consagrados ao culto público divino) antes de Igrejas (lugares de instrução e avivamento das intenções morais); sacerdotes (administradores sagrados de práticas piedosas) antes que eclesiásticos (mestres da pura religião moral)” (KANT, 1793, p. 767).

Conclusão: Ironia histórica

Os dois pensamentos de Kant, estão, sim em tensão mas precisam ser mantidos unidos: o verdadeiro serviço de Deus consiste apenas no cumprimento da lei

moral e não em palavras de louvor, promessas e bajulações, daí serem leis estatutárias inessenciais para a comunidade ética; o segundo é que tal comunidade ética somente pode ser realizada através de instituições que contêm leis estatutárias baseadas numa Escritura.

O combate contra a radical propensão para o mal exige então, pelos seres humanos, a aceitação de uma instituição defeituosa que seja veículo de tal luta, a saber, igrejas com leis estatutárias. O reconhecimento de nossos deveres como mandamentos divinos, então a religião, situada social-historicamente, exige uma dinâmica que reconcilie as igrejas visíveis com a comunidade ética. Isso se dá através do esforço de reforma das igrejas no sentido de um Povo de Deus universal, puro, livre e imutável.

Também em outros aspectos da filosofia kantiana da história podemos ver aspectos da luta da humanidade para realizar sua vocação moral. O padrão básico do início de tal empreendimento histórico é o início longínquo da racionalidade que aos poucos deve ir se afirmando em instituições que vão se aperfeiçoando. Os estados mais antigos teriam sido despotismos militares. Com efeito, depois que a agricultura pôde gerar um excedente econômico, houve condições de sustentar um efetivo de soldados que, em contrapartida, puderam proteger as propriedades agrícolas diante de pastores, nômades e caçadores. A partir desses toscos inícios o Estado político se desenvolveu no sentido do direito e da justiça, numa sociedade civil que protege a liberdade de todos. (KANT, 1786 apud WOOD, 2011, p. 139)

A própria moralidade, na visão de Kant, tem seus longínquos inícios na aspiração humana a ser valorizado pelos outros e respeitado por eles. Ela deve percorrer um longo combate até atingir o nível de uma lei universal que procede da própria vontade autônoma. Analogamente o ideal da comunidade ética deve ser realizado através de um árduo combate histórico: de associações que pretendem agradar a Deus por observâncias cultuais assentadas em revelação escriturística interpretada por uma aristocracia sacerdotal escravizada a uma associação de livres e iguais para a moral e virtude que estão conscientes de que o verdadeiro culto a Deus é apenas o cumprimento da lei moral. Daí o alcançar o ideal da comunidade ética somente se dá pela reforma esclarecida das igrejas já existentes. E isso por uma razão antes negativa de uma “fraqueza peculiar da natureza humana”.

Segundo Habermas “a doutrina da religião aplicada” desenvolve para a cifra do Reino de Deus sobre a terra o conceito racional de “comunidade ética” e assim força a razão prática a passar de uma pura auto-legislação ao inteligível “Reino dos fins” (HABERMAS, 2005, p. 252-254). Porém esse Reino dos fins deixa a esfera da mera interioridade e toma formas institucionais quando a Ideia de uma igreja invisível é traduzida naquela de uma comunidade ética que deve incluir todas as comunidades religiosas. Aqui fica claro, mais uma vez, a dependência epistêmica da formação filosófica da teoria em relação à tradição religiosa vivente e à sua reflexão propriamente teológica ao interno das comunidades religiosas.

Referências

HABERMAS, J. (2005). *Entre Naturalismo e Religião. Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

KANT, I. (1786). *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Unesp, 2009.

KANT, I (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* , Werkausgabe Band VIII. Herausgegeben Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

WOOD, A. Ethical Community, Church and Scripture. In: HOEFFE, O. (Ed). Immanuel Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011, p. 131-150.

A passagem da religião ao saber absoluto na *Fenomenologia do Espírito*

José Pinheiro Pertille*

*Doutor, UFRGS.

GT-Hegel

Resumo

No âmbito da gênese do saber absoluto hegeliano como o saber do saber, tal como esse saber se apresenta no último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, o objetivo deste texto é demarcar a passagem da religião em direção ao saber absoluto na medida em que ambos compartilham o mesmo “conteúdo”, o espírito absoluto, mas configuram “formas” diferentes de apresentação desse conteúdo, isto é, a religião através da linguagem da representação e o saber absoluto expressando-se pelo conceito.

Palavras-chave: saber, absoluto, fenomenologia, espírito, Hegel.

O objetivo deste trabalho é abordar o conceito de “saber absoluto” na *Fenomenologia do Espírito* a partir de sua primeira determinação – primeira determinação no sentido do acompanhamento da estrutura argumentativa do último capítulo da obra – o que conduz a tratar-se aqui da relação entre o saber absoluto e a religião. Com o propósito de um comentário imanente do texto, as principais questões que nesse sentido se colocam são as quatro seguintes, cujas respostas esperam ao menos delinear os seus argumentos centrais: 1ª questão, como surge a relação entre saber absoluto e religião? 2ª questão, por que é a religião que apresenta o conteúdo do espírito absoluto? 3ª questão, como a religião recai na forma da representação e da objetividade? 4ª questão, considerando-se esses limites do espírito absoluto em sua dicção religiosa, quais tarefas se apresentam para o saber absoluto?

(1ª questão) Como surge a relação entre saber absoluto e religião? No primeiro parágrafo do último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, § 788, assim como

ocorre nos parágrafos iniciais de todos os capítulos anteriores, Hegel trata de resumir os progressos e os impasses que caracterizam o momento anterior da consciência, para então apontar as novas dimensões que surgem no incipiente estágio que começa a ser analisado. Nesse caso, o capítulo VIII sobre o “saber absoluto” começa apresentando de modo condensado os avanços e os limites do capítulo VII, dedicado à “religião”, com isso delineando-se algumas das principais metas do saber absoluto, no contexto maior do percurso progressivo das experiências da consciência.

Mais precisamente, trata-se inicialmente de reconhecer que a religião alcança o *conteúdo* do absoluto, mas de uma *forma* não adequada a esse conteúdo, na medida em que a religião fica na forma da representação e da objetividade. Isto é, se a noção de absoluto já se configura no contexto religioso, ela somente terá seu pleno desenvolvimento no âmbito científico-filosófico. Deste modo é que aparece a primeira tarefa do saber absoluto, a apresentação do espírito absoluto em uma forma condizente a esse conteúdo, isto é, na forma do conceito. Nos termos da abertura do § 788:

O espírito da religião revelada ainda não superou a consciência desse espírito como tal ou, o que é o mesmo, a consciência-de-si efetiva do espírito da religião revelada não é o objeto da consciência desse espírito. O espírito da religião ele mesmo em geral e os momentos que nele se distinguem caem no representar e na forma da objetividade. O *conteúdo* do representar é o espírito absoluto e trata-se ainda apenas de fazer a suprassunção dessa mera forma ou, antes, porque essa forma pertence à *consciência como tal*, a verdade dessa forma já tem que se ter produzido nas figurações da consciência como tal. (tradução Leonardo A. Vieira e José P. Pertille) ¹

(2ª questão) Por que é a religião que apresenta o conteúdo do espírito absoluto? O espírito da religião em geral (o que inclui a religião natural, a religião da arte e a religião revelada) configura o espírito absoluto porque *a religião é a consciência-de-si do espírito*. Como se verifica nos parágrafos introdutórios do capítulo sobre a religião (§§ 672-683), a diferença entre a *consciência do espírito*, presente nas figuras do capítulo espírito (espírito verdadeiro, espírito alienado de si mesmo e espírito certo de si mesmo) e a *consciência-de-si do espírito* (desenvolvida pelo capítulo da religião) reside em que “o espírito em sua *consciência*, confrontando-se ao seu mundo, nele não se reconhece” (§ 677, p. 459).² No âmbito da consciência, o objeto é pressuposto como essencialmente diferente do sujeito; mas, enquanto

¹ Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtsein als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtsein ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseins; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der *Inhalt* des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun, oder vielmehr weil sie dem *Bewußtsein als solchem* angehört, muß ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben. HEGEL (1984). *Phänomenologie des Geistes*, p. 575.

² Doravante, as referências aos parágrafos e às páginas correspondem à tradução de Paulo Meneses da *Fenomenologia do Espírito*, HEGEL (2011).

consciência-de-si, a consciência age e coloca o objeto como um momento seu, não lhe considerando como uma diferente essência. Conforme define Hegel na parte sobre a consciência-de-si, “para a consciência-de-si, portanto, o ser-outro é *como um ser*, ou como *momento diferente*; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo momento diferente*” (§ 167, p. 136).

Desta maneira, enquanto consciência-de-si do espírito, ao invés de se afastar do mundo real e se considerar “imediatamente certo de si mesmo como da verdade absoluta e do ser”, como o faz a consciência moral (§ 633, p. 431), o espírito como religião se reconhece no mundo objetivo compreendendo-o globalmente a partir de seus próprios referenciais. Assim, o espírito religioso compreende *toda* a efetividade como uma efetividade universal *pensada*, no espírito ele mesmo está contida toda essência e toda efetividade, e assim, enquanto consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*) a religião é “a figura perfeitamente translúcida para si mesma” (§ 677, p. 460). Nada existe fora do espírito que esse não possa compreender, explicar, interpretar, dar sentido. E a religião, ao dar conta dessa condição, é então considerada como “a perfeição (*Vollendung*) do espírito” (§ 680, p. 462).

Para compreender toda a efetividade como uma efetividade universal pensada, a consciência-de-si religiosa totaliza os momentos anteriores da consciência de acordo com o seguinte silogismo: o espírito desce de sua universalidade através das determinações particulares dos momentos ou figurações [*Gestaltungen*] (consciência, consciência-de-si, razão e espírito) até sua efetivação através das figuras [*Gestalten*] singulares (na figuração da consciência: as figuras da certeza sensível, percepção, força e entendimento; na figuração da consciência-de-si: as figuras do senhorio e escravidão, estoicismo, ceticismo, consciência infeliz; etc.) (§ 679, p. 461).

Nessa dialética descendente do espírito, as figuras singulares se separam umas das outras no tempo e pertencem cada uma ao todo particular de sua figuração. Deste modo, enquanto as figurações particulares guardam entre si uma relação lógica, ordenadas pelos graus de complexidade no equacionamento da relação entre consciência e realidade exterior, as instâncias singulares (figuras) de cada um desses momentos particulares (figurações) guardam entre si, dentro do todo ao qual pertencem, uma ordem histórica, em razão de apresentarem as realizações efetivas daquelas figurações. É por isso que, por exemplo, na figuração da “consciência-de-si”, as figuras do estoicismo e do ceticismo (expressões da consciência-de-si que retorna a si mesma após os globalizantes sistemas platônico e aristotélico) antecedem à consciência infeliz (compreendida como representativa do cristianismo medieval). Mas, por outro lado, essas figuras da consciência-de-si são temporalmente independentes das figuras do “espírito” (o qual começa com o espírito verdadeiro, tal como apresentado pela identificação entre o indivíduo e o contexto ético no qual ele imediatamente se reconhece pelos papéis sociais que desempenha, instanciado pelo mundo grego). Isso, no entanto, não exclui uma relação lógica também entre as figuras, de modo que cada figura seguinte contém

nela as anteriores, em razão do recolhimento pelo espírito da experiência anterior da figuração tal como efetivada por suas figuras, como condição para o seu avanço.

Deste modo, na religião, os seus momentos anteriores “retornam e retornaram como ao seu fundamento” (§ 680, p. 462), ou seja, ao invés de fazerem sentido na conexão direta de uns com os outros, e assim serem considerados somente a partir de seus princípios internos, eles são reconstituídos teleologicamente pelo princípio da religião em lidar apenas com as suas próprias determinações. O movimento dos momentos anteriores constitui o vir-a-ser “em geral” da religião. Não conta apenas o movimento interno dos momentos anteriores, e sim seus deslocamentos no todo do qual eles agora fazem parte, no todo que aqui é o resultado da performance da religião. O espírito total é agora o próprio espírito da religião. Desse modo, seus momentos formadores, as figurações anteriores que são o “vir-a-ser da religião em geral” tornam-se as “determinidades da religião mesma”. Essa característica geral da religião penetra em todos os lados do ser-aí efetivo da religião, e a religião pode assim dispor das figuras de seus momentos para a constituição de suas próprias figuras. Assim, por exemplo, a presença da “certeza sensível” na atitude contemplativa do espírito da religião natural que contempla a “luminosidade” em busca de seu sentido (§ 686, p. 467), ou então a “consciência-de-si” que trabalha no combinar sintético do “artesanato” entre as formas do pensamento e do objeto (§ 697, p. 472).

Especificamente, na religião se *ordenam* as figuras que tinham surgido até ali diversamente de como apareciam em sua série (§ 681, p. 462). As lógicas internas de concatenação das figuras anteriores estão agora supressas pela lógica maior da religião. A religião dispõe livremente dos momentos anteriores para sua própria determinação. Com a religião, a substância que se formava em torno do princípio motor próprio de cada momento, “sai para fora” (*heraustreten*), e “entra para dentro” da lógica mais condizente com o princípio de autonomia do espírito encarnado pelo Si da consciência-de-si religiosa. Os momentos adquirem um sentido mais elevado dentro daquele todo que sabe que é um todo no arranjo próprio de seus momentos. Consequentemente, a *série única* que até aqui fora considerada é rompida em *muitas linhas*, e essas linhas, por sua vez, são reunidas em um único feixe (§ 681, p. 463). Pela disposição da religião em ordenar autonomamente os seus momentos, a religião divide-se assim *nas* religiões. Ao contrário das figuras anteriores, aquelas da religião são múltiplas, e não “série única”. A religião é essencialmente múltipla.³

³ Como observa Vieweg (2007, 20-1): “Numa diferença patente com as séries anteriores, num certo sentido ‘lineares’, da *Fenomenologia do espírito*, dá-se agora uma ordenação de um tipo completamente novo das figuras singulares. Em virtude da multiplicidade principal das representações e, assim, da variedade de religiões, quebra-se nos momentos universais a até agora única série, o único caminho da *Fenomenologia do espírito* e se desfaz em *muitos* caminhos ou linhas, o que tem sua expressão na multiplicidade de religiões, em um politeísmo de outra espécie. Também aqui resulta um círculo de deuses, que não expõe um sistema, um todo lógico, e sim uma conexão solta, casual, de variados mundos da representação. Esses muitos poderiam, porém, em virtude do estatuto dos pensamentos que marcam cada um, que representam os momentos singulares do todo serem novamente concentrados, respectivamente, unificados sinteticamente em uma ‘união’, em um círculo de religiões (FE 3, p. 501). Nisso reside, primeiramente, a fundamentação da *multiplicidade necessária* das presentificações religiosas, e, em segundo lugar, o indispensável respeito recíproco e a insustentabilidade de cada reivindicação de exclusividade das religiões.”

De uma maneira geral, na religião, as diferenças devem ser tomadas como *momentos* de seu vir-a-ser, e não como *partes* estanques. “No espírito efetivo, [as diferenças] são atributos de sua substância, mas na religião são antes somente predicados do sujeito” (§ 681, p. 463). Dos atributos de uma substância aos predicados de um sujeito a passagem é boa do ponto de vista da liberdade do espírito. A ação do sujeito não é uma descrição de propriedades e sim o exercício de um engendramento. O espírito, o verdadeiro, o absoluto como sujeito não está limitado a alguma substância que lhe fosse exterior ou referencial. A religião apresenta o conteúdo do espírito absoluto por ser a consciência-de-si do espírito em sua liberdade de autodeterminação.

(3ª questão) Como a religião recai na forma da representação e da objetividade? A religião configura de diferentes modos a consciência-de-si espiritual: através da significação dada ao sol, às plantas ou aos animais na religião natural, ou no significado conferido às divindades, ao corpo humano ou às produções da linguagem poética na religião da arte, ou ainda na colocação do Si (*Selbst*) de Deus como a essência e a substância de todas as coisas por parte da religião revelada. Em todos esses diferentes níveis estão presentes relações da consciência-de-si espiritual com seus outros como momentos seus e não como essências dela diferenciadas. Porém, por outro lado, essas relações da consciência-de-si espiritual com seus outros acabam por se mostrar como “representações” do outro, e não do outro em si mesmo segundo seu “conceito”, isto é, em sua efetividade livre.

“Representação” significa uma mediação ainda imperfeita entre o ser e o pensar, na qual a unidade entre o subjetivo e o objetivo já está presente, mas que permanece como algo ainda subjetivo. Por exemplo, se a relação do divino com o humano se efetua *em si mesma* no *culto* da obra de arte abstrata, na *epopeia*, como obra de arte espiritual, essa relação apresenta-se à *consciência* em geral como *representação*. Isso porque a apresentação que a epopeia faz da relação do divino com o humano ampara-se em uma relação entre deuses e heróis apresentados como personagens, cujo sentido depende de “um agir que na verdade ainda não se elevou ao conceito, mas só à representação, à conexão sintética entre o ser-aí consciente-de-si com o ser-aí exterior” (§ 729, p. 490). Em outras palavras, o sentido global dos conteúdos da epopeia depende da compreensão subjetiva do que representa as ações dos personagens por parte de quem ouve a narrativa, e que assim efetua a união sintética da singularidade das ações narradas com o seu sentido universal.

Ou então, outro exemplo, na religião revelada, a comunidade costuma representar a essência divina do Si como Deus consciente de si a partir das relações naturais de pai e de filho (§ 771, p. 516), operando assim uma “união sintética” entre o pensar universal e o ser-aí singular, entre um além e um aquém. Ao representar-se assim no pensar a essência é revelada, mas nessa forma da representação sintética os momentos dissociam-se. Nesse sentido, a atividade do *representar* está ainda afetada pela diferença, e suas produções ainda são nela sínteses, que só no *pensar* se tornam a imanência concreta do conceito (cf. Hegel (1995) *Enciclopédia*

das Ciências Filosóficas § 451, p. 235). Do ponto de vista da representação, a unidade do subjetivo e do objetivo permanece ainda algo subjetivo; ao contrário, no pensar (conceitual) ela recebe a forma de uma unidade tão objetiva quanto subjetiva, já que o pensamento sabe a si mesmo como a natureza da Coisa (cf. *op. cit.* § 465 Adendo, p. 259).

Ora, na religião, a unidade entre o pensar e o ser está presente como a essência absoluta efetiva, mas revelará possuir um aspecto representacional subjetivo. Através da atividade da consciência-de-si do espírito como religião, a essência absoluta da unidade entre sujeito e objeto se apresenta não apenas como algo *em si* mesmo válido para a consciência, assim como essa essência já havia aparecido em diversos momentos anteriores à religião (por exemplo, na imutável essência divina frente à singularidade terrena da consciência infeliz, ou na crença do céu como crença no nada da necessidade), mas, na religião, essa essência absoluta está *para si* presente mediante a atividade de significação da natureza e da realidade através dos próprios referenciais do espírito.

Não basta, contudo, que a efetividade seja apenas exteriormente compreendida pela religião. A perfeição da religião consiste em que o espírito no seu mundo e o espírito consciente de si como espírito sejam o mesmo. Nesse processo, o espírito consciente de si deve se tornar efetivo e assim tornar-se objeto de sua própria consciência (§ 678, p. 460). Em outras palavras, no processo de significação da realidade por parte do espírito religioso, o corolário é tomar a realidade como uma completa exteriorização do espírito. Com isso, o espírito tem a certeza de poder fazer sentido a toda e qualquer objetividade, pois é ele mesmo quem compreende a estrutura da natureza e quem efetivamente faz a história.

Mas, segundo Hegel, aqui surge um problema: “na medida em que o espírito na religião se representa para ele mesmo, ele é certamente consciência, e a efetividade incluída na religião é a figura e a roupagem de sua representação. Mas, nessa representação não se atribui à efetividade seu pleno direito, a saber, o direito de não ser roupagem apenas, e sim um ser-aí livre independente” (§ 678, p. 460). Ou seja, o espírito na religião mostra seus limites, pois recai em uma representação subjetiva tanto da realidade quanto de si mesmo. Não se trata da realidade em seu conceito próprio, em sua livre efetividade, mas de uma representação da realidade que consiste em enquadrá-la desde sempre nos referenciais subjetivos do espírito. Por outro lado, esse não é tampouco o espírito em seu conceito próprio, mas o espírito segundo uma representação para si mesmo, na qual ele fica sem abertura para a contingência, em uma perspectiva auto-centrada, fechada sobre si mesmo. A religião assim transforma-se em uma espécie de dogmatismo, através da fixação de uma estrutura de conferência de significados que resta ao abrigo de quaisquer contraposições.

(4^a questão) Considerando-se esses limites do espírito absoluto em sua dicção religiosa, quais tarefas se apresentam para o saber absoluto? Basicamente

duas: (1ª tarefa) superar os limites do espírito religioso representativo, e com isso superar analiticamente os limites de todas as figuras anteriores da consciência, e também: (2ª tarefa) estruturar-se de maneira a possibilitar que novos elementos lhe sejam incorporados, sem prejuízo de sua identidade, através da instauração de um sistema próprio de autosuprassunção.

Para tanto, o saber absoluto deverá apreender o próprio *movimento da consciência*, sendo a consciência, nesse movimento, a *totalidade de seus momentos* (§ 788, p. 530). Deste modo, o saber absoluto suprassume não apenas a religião conservando o conteúdo de sua essência absoluta e negando sua forma da representação, mas suprassume em bloco todos os momentos anteriores. O *modus operandi* para tanto está dado na consideração *da série* das “figurações da consciência como tal”, de maneira a fazer com que o movimento da suprassunção não apenas se apresente mais uma vez em mais uma instância, mas passe a ser a regra permanente dessa nova figura da consciência. Nesse sentido, o saber absoluto é “o espírito que se sabe segundo sua verdade” (§ 798, p. 537), consistindo de uma instância qualitativamente diferente das instâncias anteriores, pois não se resume a apenas mais uma nova experiência da consciência, mas se institui como a experiência conclusiva das experiências. Trata-se assim o saber absoluto de um saber de segunda ordem.

Mais precisamente, ao invés de apresentar o espírito absoluto na *forma da representação*, assim como o faz a religião, o saber absoluto apreende então o conteúdo do espírito absoluto na *forma do conceito*. A apreensão na forma do conceito se faz na consideração do conjunto dos princípios descobertos ao longo da experiência da consciência, dos princípios que se sabe como determinantes dos diversos modos de relação entre a substância e o si, o saber e o agir, a certeza e a verdade, etc. No saber absoluto, essa forma do conceito se corporifica como *figura da consciência* (§ 797, p. 537), ou seja, como instância na qual o espírito recolhe essa sua constituição própria e se sabe na forma do saber de si mesmo, abrindo-se para a contingência da história e da natureza. Com isso, ao recordar seus momentos constitutivos, o que passa a ser feito na continuidade dos §§ 789 a 797, o saber absoluto fornece as condições para sua própria suprassunção.

O saber conceituante como figura da consciência estrutura-se assim na constante totalização dos seus momentos anteriores, sempre a serem recuperados e completados por cada um, cada Eu, cada indivíduo em qualquer época e contexto nos quais se procede a essa totalização. Segundo a formulação do §799: “O saber é o Eu, que é *este* eu e nenhum outro Eu, e que é igualmente o Eu *universal*, imediatamente mediatizado ou suprassumido” (p. 537). É nesse sentido que o saber absoluto aparece como a última figura do espírito (*die letzte Gestalt des Geistes*, § 798, p. 537) sempre aberta às suas atualizações, como uma finalidade sem fim. Ou seja, é como se Hegel tivesse feito a sua parte, totalizando na cruz de seu presente o movimento geral da cultura que lhe chegou, mas ao mesmo exigindo que seus futuros leitores fizessem esse mesmo movimento de totalização à luz das experiências de

seus tempos. Dessa colocação em perspectiva das sempre renovadas concepções subjetivas e objetivas da consciência é que surge o saber absoluto.

Em suma, para finalizar, o saber absoluto não é um *saber tudo de tudo*, não é um saber acerca das noções completas das coisas (como o saber que possui a substância divina acerca das mônadas na metafísica de Leibniz), mas é o *saber do saber*, o saber “em aberto” da consciência-de-si do espírito sobre seus processos de constituição e ação. Em outras palavras, o saber absoluto não é uma simples linha de chegada que marca o fim de um percurso, tampouco é o domingo no qual repousa o espírito, mas é a compreensão e a prática dos movimentos próprios do ser e do saber desse ser por uma consciência.

Referências

- HEGEL, G. W. F. (1984). *Phänomenologie des Geistes. Hegel Werke 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (2011). *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Bragança Paulista: Editora Vozes, Editora Universitária São Francisco.
- (1977). *Le Savoir Absolu*. Édition bilingue avec introduction, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Aubier Montaigne.
- (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume 3, A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola.
- HYPOLITE, J. (1999). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial.
- PINKARD, T. (2010). “Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento.” *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Julho/Dezembro.
- ROCKMORE, T. (1997). *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Berkeley: University of California Press.
- VIEIRA, L. A. (1987). *Saber absoluto: expressão filosófica de uma época*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG.
- VIEWEG, K. (2007) “Religião e saber absoluto. A passagem da representação para o conceito na *Fenomenologia do Espírito*”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 10, julho-dezembro, p. 13-33.

O conceito de sujeito na introdução da “Filosofia do Espírito” de Hegel

Júlia Sebba Ramalho Morais*

* Professora Assistente do Curso de Filosofia da UFG, Campus da Cidade de Goiás. Mestre.

GT Hegel

Resumo

o presente trabalho procura analisar o conceito de sujeito, tal como Hegel o descreve na Introdução da “Filosofia do Espírito” da *Enciclopédia*. Para tanto, analiso a crítica que Hegel empreende à antiga Psicologia Racional, bem como à Psicologia Empírica de sua época. Como procurarei mostrar, o conceito hegeliano de sujeito não propõe uma estrutura fechada que encerraria a subjetividade; antes, Hegel afirma que o sujeito é a pura atividade de si mesmo e constitui-se como uma unidade viva. A partir desta definição, buscarei sugerir que a unidade interna ideal, própria do conceito de espírito subjetivo, em Hegel, configura-se como uma rede sistemática, como um todo orgânico que abarca distintos e inter-dependentes momentos que compõem a subjetividade.

Palavras-chave: espírito, sujeito, identidade, organismo, unidade viva.

O conceito de sujeito na filosofia de Hegel comporta vários problemas interpretativos e várias chaves de leitura. Uma leitura, digamos, ortodoxa da filosofia hegeliana tende a considerar este conceito no interior de uma caracterização lógico-metafísica, situando-o no pano de fundo das considerações especulativas de Hegel feitas na *Ciência da Lógica* (1812). Sob esta perspectiva, o sujeito poderia ser compreendido como absoluto, dotado de potencialidades transcendentais. Assim, na parte da filosofia hegeliana que se convencionou chamar de Filosofia do Real – que compreende a Natureza e o Espírito –, este último tradicionalmente fora tratado como um sujeito poderoso que emerge acima do mundo material¹.

1 Ver a este respeito TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. 1ª edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

No entanto, tal posição interpretativa tende a mistificar o sistema hegeliano, desconsiderando seu conteúdo eminentemente fenomenal e repleto de conceitos e considerações que superam a perspectiva dualista da Filosofia Moderna. Desse modo, por outro lado, a filosofia de Hegel – nomeadamente a Filosofia do Real – pode ser considerada como aberta às tessituras e problemáticas próprias da discussão contemporânea, especialmente àquelas da Filosofia da Mente. Sob este ponto de vista, o conceito de sujeito que pretendo abordar, no interior do “Espírito Subjetivo” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1821), não deve ser tratado como um conceito metafísico, como o “sujeito absolutamente potente”, mas pode, outrossim, ser lido à luz da tematização atual sobre a significação do termo “mente” (*mind*). Nesta perspectiva, o presente texto é uma pequena tentativa de re-interpretar o conceito de sujeito, tal como Hegel o desenvolve em sua “Filosofia do Espírito”, buscando salientar como este conceito distancia-se da representação tradicional dada pela Antiga Metafísica, bem como pela Filosofia Moderna.

Segundo Hegel, o sujeito deve ser compreendido essencialmente como atuante, como vida em pura atividade, auto-desenvolvimento, auto-articulação e manifestação de si (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 379). Desse modo, subjetividade, para Hegel, não significa e tampouco assemelha-se à algo como uma substância (*res*), como uma coisa fixa e fechada que possuísse certas qualidades interiores e capacidades cognitivas sem conexão entre si. O sujeito, na perspectiva hegeliana, é destacadamente fenomenal, de maneira que não pode simplesmente ser considerado como algo acima da esfera sensível, nem tampouco como uma coisa empírica entre outras, como algo mecânico e sem vida. De outro modo, ele desenvolve todos os seus momentos constituintes em íntima e recíproca relação, se afirmando idealmente como sujeito ativo em meio à realidade natural e mundana, em meio à concretude da existência. Conforme estas considerações, podemos destacar que a concepção de Hegel acerca da mente abarca uma crítica à posição tradicional da Psicologia Racional e, ainda, àquela da Psicologia Empírica.

A Psicologia Racional corresponde à esfera de investigação da Metafísica Moderna que trata sobre conceitos relativos à alma, sobre suas características, natureza e, sobretudo, acerca do problema de sua imortalidade². Na “Antropologia” do “Espírito Subjetivo”, Hegel dedica alguns parágrafos para tratar do método e afirmações da antiga Psicologia Racional e sustenta que esta não chega à verdade do conceito de subjetividade, uma vez que estabelece o problema da natureza da alma equivocadamente, concebendo-a como uma coisa auto-subsistente em simples comunidade com o corpo (Cf. HEGEL, E, v.3, § 389). Nesta crítica, Hegel se refere contundentemente a Descartes, acusando-o de dualista e reitera que os filósofos da Psicologia Racional como um todo partem de um método ineficaz, sustentando o conceito de alma como uma coisa morta, além do mundo sensível, separada de

² Hegel desenvolve na Introdução da “Doutrina do Conceito” da *Ciência da Lógica* uma consideração sobre o conceito de alma, tal como tratado pela antiga Psicologia Racional, mais especificamente, acerca do tratamento de Kant a respeito deste tema.

sua efetivação na realidade empírica. Com efeito, pré-conceber fixamente a alma como estática, como algo subsistente no mundo supra-sensível, só poderia ocasionar, para Hegel, uma indagação externa à procura de qualidades e determinações que melhor se ajustariam a esta representação ideal já concebida de antemão. Em outras palavras, a Psicologia Racional supõe já a concepção de alma que pretende analisar e provar e, nesta perspectiva, agrega a partir de fora, a partir de vazias determinações do entendimento, características que melhor se adequariam ao seu conceito, tais como as determinações de imaterialidade, imortalidade, entre outras. Para Hegel, de outro modo, a verdadeira filosofia especulativa não pode:

(...) nem acolher os objetos da representação como objetos dados, nem determiná-los mediante simples categorias do entendimento, com faz aquela psicologia, ao suscitar a questão que indaga se o espírito, ou a alma, era simples, imaterial, substância. Nessas questões, o espírito foi considerado como uma coisa, pois aquelas categorias foram vistas, de acordo com a maneira geral do entendimento, como em repouso, fixas; assim, são incapazes de exprimir a natureza do espírito (Hegel, E, v. 3, § 378).

Desse modo, para Hegel, o método de filosofar da Psicologia Racional é equivocado, pois parte da errônea separação entre, por um lado, o intelecto subjetivo que pensa e, por outro, da coisa como objetiva e passivamente dada à representação (Cf. HEGEL, E, v. 1, § 34). O verdadeiro método, de acordo com a perspectiva especulativa hegeliana, deve observar o próprio auto-desenvolvimento do conceito em suas variadas e intrincadas determinações; o conhecimento racional especulativo tem de encontrar-se, desse ponto de vista, submerso à atuação viva da coisa que investiga (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 377). Assim, no que tange ao conceito de sujeito, para Hegel, suas características são próprias de seu auto-desenvolvimento mesmo, pertencem à necessidade móvel de sua definição e, por isso, este não pode ser concebido como algo em repouso, acima da realidade fenomenal, ao qual seriam acrescentadas, externamente pelo entendimento, certas determinações (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 378). Conseqüentemente, o espírito deve ser concebido como eminentemente vivo, “como o absolutamente irrequieto, a pura atividade, a negação e idealidade de todas as fixas determinações do entendimento” (Hegel, E, v. 3, § 378).

Segundo Vries, na linha da crítica de Hegel à consideração da Psicologia Racional acerca da alma, encontramos também a controvérsia de Hegel com a perspectiva kantiana sobre a mente, ou subjetividade³. Para Hegel, a crítica de Kant à antiga Metafísica Moderna tem o mérito de esclarecer como equivocados os raciocínios paralogísticos sobre aquilo que anima o nosso corpo e pelo fato de condenar aquela concepção que pensava a alma como uma coisa à qual poderiam ser atribuídos, inadvertidamente, predicados que não lhe correspondiam (Cf. HEGEL, CL, p. 432). Contudo, Hegel não concorda com os critérios que motivam Kant a acusar

³ Cf. VRIES, W. A. *Hegel's Theory of Mental Activity: an Introduction to Theoretical Spirit*. Cornell University Press, 1988.

o procedimento e as conclusões da Psicologia Racional acerca da alma. De acordo com Vries, para Hegel, o passo dado pelo criticismo nas especulações metafísicas sobre a subjetividade é importante, porém, mal dado. Hegel veicula, assevera Vries, o teor da crítica kantiana com a proposta empirista de Hume, afirmando que, ambos, Kant e Hume, não compreenderam o verdadeiro sentido e significado da mente, ou subjetividade. Assim, afirmar que a Psicologia Racional não considera a alma corretamente porque lhe atribui predicados não baseados na experiência sensível, é não compreender, segundo Hegel, o verdadeiro sentido racional do eu, que possui uma unidade que se auto-desenvolve idealmente, independentemente da absoluta determinação pela diversidade do dado empírico (Cf. VRIES, 1988, p. 20).

O que me interessa por ora, entretanto, na consideração hegeliana sobre a crítica de Kant à Psicologia Racional é apenas observar aspectos semelhantes aos contidos na crítica de Hegel ao método da Psicologia Empírica. O que Hegel chama de “Psicologia Empírica” pode ser considerado como o conjunto de ciências de sua época que tratavam sobre a alma segundo métodos empíricos de pesquisa (Cf. VRIES, 1988, p. 22). Na Introdução da “Filosofia do Espírito”, Hegel aborda estes métodos e afirma que esta vertente da Psicologia observa e descreve apenas as faculdades particulares do espírito (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 378). Desse modo, tal pesquisa não considera a unidade racional do conceito de subjetividade, admitindo apenas diversas capacidades e faculdades espirituais manifestamente aparentes, mas que, entretanto, não possuem uma conexão entre si. Assim, podemos observar que há um elemento em comum contido nesta crítica de Hegel à Psicologia Empírica e também em sua consideração sobre a perspectiva humeana e kantiana, a saber, o fato de Hegel repreender aquele tipo de concepção que não considera a unidade interna do eu, que se auto-afirma independentemente de sua absoluta determinação pelo múltiplo do dado sensível. Na linha desse tom de acusação, Hegel acrescenta ainda que não conceber esta unidade interna do conceito de mente significa não considerar a imanente relação entre nossos momentos subjetivos⁴, a íntima imbricação existente entre todas as atividades internas de nosso espírito. Assim, observar e elencar nossas potencialidades subjetivas uma ao lado das outras (como, por exemplo, em Kant, com as faculdades de pensamento e vontade) consiste apenas “em palavreados vazios”, pois não abarca o conceito da unidade viva do espírito e tampouco deduz desta a necessidade e inter-conexão de seus momentos particulares (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 378; § 379).

Como proposta de tratamento sobre o conceito de sujeito, em relação a estas perspectivas acima descritas, a posição hegeliana não simplesmente as rechaça, mas, de certo modo, guarda o que tem de positivo em cada uma delas, mantendo, pois, uma relação de suspensão (*Aufhebung*) com as mesmas. Assim, no que tange à

⁴ É importante destacar que Hegel condena o uso do termo “faculdade”. Segundo ele, o uso deste termo para a referência ao espírito supõe já que este é um agregado de forças e capacidades subjetivas e sensitivas, e não uma unidade articulada (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 445). Conforme este ponto de vista, as faculdades seriam potências próprias ao sujeito que poderiam ou não ser usadas, seriam como instrumentos que possuímos para nos relacionarmos com o mundo. Para Hegel, diferentemente, nós possuímos *momentos* que se desenvolvem no interior da trama do conceito subjetivo. Cada um destes momentos possui uma significação no interior de nossa subjetividade e não são simplesmente potências, mas manifestações e vivências de nós mesmos.

consideração da Psicologia Racional sobre a alma, Hegel, de fato, vê como um grande problema para o tratamento do conceito de sujeito, concebê-lo como uma coisa dada passiva e fixamente à representação e, ainda, como algo que se põe acima da realidade ativa do mundo fenomenal. Por outro lado, conceber o espírito como manifestando, simplesmente ao lado umas das outras, suas características empíricas evidentes à nossa percepção, é não compreender – como o faz a Psicologia Empírica – a unidade racional do eu que se auto-desenvolve idealmente em meio à concretude da existência. Assim, nosso filósofo afirma: “A Psicologia Racional faz do espírito uma essência morta, separada de sua efetivação, enquanto a Empírica mata o espírito vivo, esquartejando-o em uma multiplicidade de potências autônomas, as quais não são produzidas e mantidas em coesão pelo conceito” (Hegel, E, v. 3, § 379, adendo). A despeito disso, podemos dizer, todavia, que o importante de se manter da concepção da Psicologia Racional é que ela supõe a unidade conceitual do sujeito e a Psicologia Empírica, por sua vez, observa a manifestação sensível e fenomenal do espírito. Assim, podemos sugerir que Hegel unifica estes dois “aspectos” teóricos da subjetividade em seu novo método especulativo, considerando o sujeito como uma unidade conceitual interna que se auto-desenvolve praticamente, diferenciando-se e manifestando-se no mundo fenomênico.

O conceito hegeliano de sujeito deve ser compreendido, desse modo, como um todo orgânico, vivo, sistemático, e Hegel afirma que: “Assim como no ser vivo em geral tudo já está de uma maneira ideal contido no gérmen, e produzido por este mesmo, não por uma potência estranha, assim deve também todas as formas particulares do espírito vivo desenvolver-se de seu conceito, como de seu gérmen” (Hegel, E, v. 3, § 379, adendo). Dessa maneira, o pensamento do filósofo, como intelecto subjetivo, não acrescenta de fora nenhum predicado ao objeto investigado; não interfere no auto-movimento do conceito de sujeito pela ingerência de suas representações, mas, de outro modo, deixa o sujeito vivo se auto-criar por sua própria potência interna⁵. Com efeito, no auto-desenvolvimento do conceito de sujeito,

⁵ Esta metáfora do ser vivo é algo recorrente nas explicações de Hegel sobre o método. Na verdade, ocorre que, na *Ciência da Lógica*, na seção em que Hegel fala sobre a idéia – como a unidade de ser e pensar, ou melhor, do conceito com o objeto –, a primeira figuração que temos sobre o significado epistemológico e ontológico da idéia é que ela é *vida, vida lógica* (Cf. HEGEL, CL, p. 419). Isso aparentemente pode soar muito estranho, mas podemos tentar entender a sugestão de Hegel pensando que na vida, ou seja, no mundo da natureza orgânica, há uma unidade perfeita entre conceito e realidade, ou entre subjetividade e objetividade. A interioridade da planta, por exemplo, seria seu gérmen, que já contém idealmente todas as diferenças empíricas que a planta irá desenvolver e manifestar, e o gérmen, apesar disso, permanece contido idealmente neste movimento. No organismo animal temos já uma totalidade interna que tem um “Si”, que tem seu conceito racional sentido interiormente e que se mostra em cada parte e atividade externa do movimento “para fora de si” que desenvolve o animal. Assim, além dos exemplos instigantes que Hegel nos dá sobre a vida que pulsa internamente na natureza, podemos entender que a *vida lógica* que ele trata na *Ciência da Lógica* serve como o modelo do método de desenvolvimento do próprio pensamento da ciência filosófica. Este, desenvolve-se processual e autonomamente, tal como o movimento que ocorre na natureza. E o espírito, no interior deste processo filosófico de pensamento, configura-se como organismo vivo, como interioridade ideal que se movimenta de dentro para fora. A respeito desta discussão, ver SILVA, M.Z.A. *A Teleologia Especulativa de Hegel: Vida Lógica e Vida do Espírito*. 2006. 294 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. .

ocorre que este possui já, em gérmen, todas as características e diferenças que irá efetivar e manifestar – tal com acontece com a semente da planta. O que impele este movimento, afirma Hegel, é a contradição contida no espírito entre si mesmo e seu outro – que é a objetividade, o mundo da natureza e o mundo social de cultura. É por esta contradição que o sujeito, por exemplo, desenvolve sensação, imaginação, consciência, querer, como formas particulares ou diferenças específicas de sua subjetividade. Mas, o mais interessante a observar é que Hegel afirma que neste processo de auto-movimento, o sujeito se auto-diferencia em diversas atividades subjetivas, mas, no entanto, “retorna, de suas diferenças, à unidade consigo” (Hegel, E, v. 3, § 379, adendo). Portanto, os distintos momentos que o sujeito possui não são desconectados entre si – como afirmava a Psicologia Empírica – e tampouco são algo fixo no interior da substância subjetiva – tal como propunha a Psicologia Racional.

Mas, podemos nos perguntar: o que seria esta *unidade* que mantém o sujeito em identidade consigo no interior de suas diversificadas e ativas diferenças auto-produzidas por seu movimento? Tal unidade poderia ser concebida como o núcleo do eu, como um centro que agregasse e articulasse as diversas atividades subjetivas da consciência. Poderia ser concebida, por exemplo, na linha da Teoria do Conhecimento da Filosofia Moderna, como o eu penso, o *cogito* cartesiano. No entanto, a delimitação precisa do que seria esta unidade não é tão explicitamente tratada por Hegel nas linhas de sua “Filosofia do Espírito”. Hegel fala em uma “unidade *viva* do espírito” (E, § 379) e, portanto, podemos pensar que ela não é tão somente uma unidade racional, intelectual ou lógica, como poderíamos supor ao tratar da crítica hegeliana à fragmentação das diversas faculdades subjetivas proposta pela Psicologia Empírica. Por ser *viva*, esta unidade parece conectar-se com algum tipo de estado identitário mais corporal, ou fisiológico. O caso é que o conceito do espírito, tal como o gérmen da planta, possui uma unidade conceitual que permanece subjacente como um núcleo no desenvolvimento de seus diversos estados e manifestações. Esta unidade, portanto, que reconduz o espírito à identidade consigo mesmo no interior de suas diferenças, parece encontrar-se também em nítido processo de auto-desenvolvimento, de fluidez, de imersão na diferentes perspectivas de contradição do sujeito com o mundo. Enfim, este núcleo subjetivo que poderia simplesmente ser denominado como “alma”, como “eu”, como um “*eu penso* que acompanha todas as minhas representações” (Kant, 1989, § 16), em Hegel, parece não permanecer o mesmo, não é algo fixo, determinado, definindo em um só termo o que poderíamos chamar de centro da subjetividade.

Como sabemos, na Filosofia do Espírito Subjetivo de Hegel, encontramos três grandes esferas de consideração sobre a mente: a “Antropologia”, a “Fenomenologia” e a “Psicologia”. Neste contexto, Hegel tematiza três distintos aspectos da subjetividade: a alma, a consciência e, por fim, pensamento e vontade. Podemos nos perguntar: diante destas três esferas da mente, o que poderia ser considerado como o núcleo da subjetividade, como aquele aspecto responsável pela identidade

do sujeito consigo mesmo, por sua unidade? O que pode ser tratado como o pano de fundo essencial a partir do qual todas as demais determinações e momentos subjetivos do espírito se desenvolvem? A resposta a esta pergunta não é tão simples de ser encontrada, pois não há, na filosofia hegeliana, uma afirmação evidente a este respeito e tampouco um sentido no texto de Hegel que nos levasse à percepção da preponderância de um momento subjetivo (o momento da consciência, ou do pensamento, por exemplo) que abarcasse unitariamente os demais estados mentais. Antes, Hegel afirma em uma passagem já bem conhecida de seu texto que:

A natureza concreta do espírito traz para a consideração esta dificuldade peculiar de que os graus e determinações particulares do desenvolvimento de seu conceito não permanecem, ao mesmo tempo, como existências particulares, para trás e em contraposição a suas figurações mais profundas (...). Ao contrário, as determinações e graus do espírito são essencialmente só como momentos, estados, determinações nos graus superiores de seu desenvolvimento. Por isso ocorre que numa determinação inferior, mais abstrata, o que é superior já se mostre empiricamente presente (...). (Hegel, E, v. 3, § 380).

Sob este ponto de vista, podemos sugerir a seguinte interpretação: o sujeito hegeliano possui diferentes momentos e modos de relação intencional com o mundo e consigo mesmo e todos estes momentos formam-se e atuam em conexão e inter-penetração, sem limites que os separe. Hegel não fala explicitamente sobre algo como um núcleo do eu, do qual emanariam todos os seus estados secundários, ou mesmo de um momento subjetivo superior que fosse o preponderante e englobasse todos os demais em uma unidade interna. Poderia ser este núcleo do eu, responsável por sua unidade interna, a autoconsciência, por exemplo, tratada na “Fenomenologia”? Ou, a vontade livre, unidade entre pensamento e querer – último nível da “Filosofia do Espírito Subjetivo? Hegel não atribui a qualidade de núcleo identitário da subjetividade a nenhum destes momentos tratados por ele em diferentes seções. Apenas nos diz na introdução da “Filosofia do Espírito” que a primeira e mais fundamental determinação do espírito é que este é a pura idealidade, e, portanto, de que este é o eu (Cf. HEGEL, E, v. 3. § 381). Mas, o que constitui, diríamos, a *substância* deste eu, ou sua camada mais profunda, ou sua estrutura formadora essencial e que seria responsável por todos os seus estados subjetivos, por exemplo, o *cogito*, ou a sensação mais primitiva possível que desencadearia o processo de formação do eu – isso, Hegel não nos afirma.

Destarte, podemos arriscar sustentar que existem variados modos pelos quais o sujeito, em Hegel, se relaciona consigo mesmo, atingindo sua identidade e unidade e que, não obstante, estes distintos estados não se constituem separadamente, formando vários eu’s. Portanto, com base na leitura do parágrafo 380, não podemos afirmar que, em Hegel, o conceito de sujeito vai se construindo lentamente, em uma escala ascendente de estados subjetivos na qual a alma (da “Antropologia”) formaria uma esfera mais embrionária do sujeito e o pensamento (da

“Psicologia”) seria a atualização suprema e última da unidade e identidade do eu, encerrando e constituindo o mesmo derradeiramente em sua unidade. De outro modo, Hegel fala que momentos mais desenvolvidos encontram-se já concretamente presentes em estados mais simples – o que nos sugere que o processo de auto-percepção e constituição da unidade do sujeito em Hegel é mais complexo do que pode parecer⁶.

Dessa maneira, através do sentimento, tratado na “Antropologia” o eu pode, por exemplo, se auto-perceber como um sujeito idêntico, determinado por sensações corporais em meio a um mundo. Pela autoconsciência fenomenológica, por sua vez, a mente distingue-se do meio ambiente em que vive, se auto-afirmando e constituindo-se como eu singular, como uma subjetividade específica e única entre outras. Há, desse modo, vários momentos e estados subjetivos por meio dos quais o sujeito se afirma e se identifica consigo, encerrando sua unidade. Tal perspectiva de interpretação é perfeitamente plausível no contexto da discussão hegeliana sobre a mente, uma vez que Hegel, como já vimos acima, compreende o sujeito não como uma coisa dada que possuísse certas características fixas e não outras – características estas que, em última instância, se refeririam a uma constituição nuclear interna pré-determinada e única.

Dessa maneira, a mente elaborará, através do movimento de seu conceito-*gérmen* (como ocorre no ser vivo), graus menos aprimorados de auto-percepção e identidade, tais como, por exemplo, o sentimento de si, a vontade natural etc. Mas, elaborará também níveis mais complexos de estabelecimento de sua autoconsciência e identidade, sobretudo nos momentos tratados por Hegel na “Fenomenologia” e na “Psicologia”, quando aborda a constituição da consciência e do pensamento. Cada um destes níveis, rudimentares ou complexos, relacionam-se a uma atividade específica mais originária e sintética pela qual o sujeito se põe como sujeito uno no próprio fazer de suas atividades. É o caso, por exemplo, de, no momento da execução da percepção sensível, o sujeito se auto-afirmar como subjetividade, como sujeito idêntico a si mesmo, por meio da intuição empírica de si. No caso do raciocínio, o sujeito se identifica consigo, formando uma unidade interna subjetiva, pelo *eu penso*. E assim, podemos conceber a auto-relação originária de unidade do sujeito de múltiplas e variadas formas. Conseqüentemente, podemos pensar que a cada atividade espiritual intencional que a mente executa, é elaborada uma forma dominante de auto-relação do sujeito consigo mesmo, pela qual ele se auto-afirma e identifica-se como subjetividade una. Não haveria, desse modo, em Hegel, uma

⁶ O momento da sensação, por exemplo, que é tratado por Hegel na “Antropologia”, encontra-se presente em diversos estágios mais elaborados, como na razão e pensamento, tratados, respectivamente, na “Fenomenologia” e “Psicologia” (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 400). Na alma-que-sente, também, podemos encontrar nuances do entendimento e, Hegel afirma, o intelecto desenvolvido da Psicologia pode também recair neste estado anímico (Cf. HEGEL, E, v. 3, § 404). Além disso, estados elaborados, como os do querer, supõem e articulam-se juntamente com determinações da percepção e do desejo (E, v. 3§ 471, § 473, § 474). Inúmeros são os exemplos que podemos encontrar na “Filosofia do Espírito” para ilustrar esta mútua imbricação dos momentos. Aliás, esta filosofia é, ela mesma, um exemplo disso.

tese que afirmaria a prevalência da alma, ou do *eu penso* abstrato, ou mesmo da vontade livre como o núcleo da subjetividade e que governasse e subsistisse como síntese de unidade até mesmo nas formas mais rudimentares de relação da mente com o mundo. Como vimos, Hegel nos sugere isso no parágrafo 380 da *Enciclopédia*, afirmando que os momentos da subjetividade se relacionam mutuamente e são interdependentes, sem uma classificação dos mesmos em escalas ascendentes de importância e preponderância.

No entanto, cabe destacar que deve haver algo que unifique os diversos estados, os diversos momentos vivenciados pelo sujeito para que mesmo quando o eu se auto-affirme como sujeito idêntico e uno pelo sentimento-de-si, ou pela autoconsciência fenomenológica, *trate-se do mesmo eu, da mesma mente que vivencie todos estes conteúdos por diversas formas*. De outra maneira, o que poderíamos dizer que encerraria a experiência única que cada sujeito possui de si e que constituiria, portanto, a consciência de sua identidade no decorrer de suas diversas vivências, tal como se discute atualmente na Filosofia da Mente segundo a temática da identidade pessoal? Como poderia haver uma identificação de que é a mesma mente que vivencia diferentes estados subjetivos sabendo-se como sujeito único, portador de uma identidade interna? A tese de que pode haver várias maneiras de subjetivação não se assemelharia à proposta da Psicologia Empírica, que concebe o eu como um amontoado de atividades? E ainda, não parece estranho, à primeira vista, que o pensamento não acompanhe sempre minhas vivências, que eu não me saiba racionalmente sempre como eu mesma, mas que, em certos momentos, posso apenas me sentir (por meio de sentimentos bem rudimentares) como eu?

Podemos sugerir que na filosofia hegeliana do sujeito o que unifica estes diversos momentos e estas distintas maneiras de auto-affirmação da subjetividade (como alma, consciência, pensamento e vontade) é o que já aludimos acima e que Hegel chama de “unidade viva do espírito” (E, § 379). Hegel afirma: “*O sentimento-de-si da unidade viva do espírito põe-se de si mesmo contra a fragmentação destas diversas faculdades, forças, representadas como autônomas, umas em relação às outras, ou – o que vem a dar no mesmo – nas diversas atividades também representadas*” (Hegel, E, v. 3, § 379; grifo meu).

Como podemos ver, Hegel atesta que o espírito possui, antes mesmo de qualquer coisa, *o sentimento de que é uma unidade viva*. Mas, o que significa isso? Ora, isso pode dizer que há uma conexão sistemática e orgânica entre os múltiplos momentos subjetivos do espírito (sentimento-de-si, autoconsciência, eu penso). Tal como ocorre no organismo vivo, onde cada órgão e cada sistema depende e supõe todos os demais e, ainda, completa e preenche as funções e significações da totalidade de relações, no interior da subjetividade, segundo a concepção especulativa de Hegel, cada atividade da mente e cada processo vivenciado subjetivamente depende, supõe e engendra os demais no interior de uma totalidade orgânica de determinações, ou como diz Hegel, no interior da *unidade viva* e sua subjetividade. Desse modo, o sujeito forma, em seu interior, uma *rede* de conexões e processos

subjetivos de auto-afirmação identitária que se inter-relacionam e se determinam mutuamente, sendo esta rede, destarte, o que constitui a *unidade* de sua subjetividade. Assim, não podemos de modo algum pensar que as atividades subjetivas de afirmação da unidade do espírito possam dar-se separadamente e sem conexão – como propõe a Psicologia Empírica –, ou que haja alguma atividade que seja o “núcleo-duro” e a unidade imaterial de todas as atividades subjetivas do espírito, segundo a perspectiva clássica da Psicologia Racional.

Segundo esta leitura, podemos afirmar, portanto, que problemática da natureza da unidade do sujeito em Hegel caminha, portanto, na direção da afirmação de que a mente é um todo articulado, em que cada parte espelha o conjunto da totalidade dos momentos mentais e que a subjetividade não pode se auto-sustentar sem cada função específica. Sob esta perspectiva, a significação do sentimento-de-si para a constituição da totalidade orgânica que é o espírito, não seria menos válida do que a auto-imagem intelectual que se dá por meio de um raciocínio conceitual, por exemplo. Mesmo que me perceber pelo sentimento, pelo humor que me afeta, e que domina todas as minhas sensações corporais momentâneas, seja mais simples e rudimentar do que me perceber conceitualmente como um eu universal e racional, não é o caso que eu possa me auto-constituir como um sujeito total sem o concurso do sentimento de mim mesma. Assim, todos os momentos são importantes e necessários no interior do processo de auto-desenvolvimento orgânico do conceito de espírito e todos eles se supõem mutuamente, alguns chegando até mesmo a abarcar elementos e conteúdos de estados e vivências subjetivas distintas. É nesta intrincada relação entre seus momentos sentimentais, perceptivos, intelectivos e na cadência da mútua determinação e mútua dependência entre eles que o eu, em Hegel, se faz como eu e se afirma como uma unidade subjetiva ideal; é um jogo de relações em que não existe a fixação de uma substância permanente idêntica que subjaz atrás de todas as atividades. A identidade do eu seria, portanto, uma identidade processual, sistemática, uma identidade de articulação orgânica em que em determinados estágios sobressai-se um estado vivenciado subjetivamente.

Dentro desta perspectiva de leitura do texto hegeliano, cabe-nos pensar como insere-se a corporeidade no interior do processo de constituição da subjetividade. Já que observamos que estados mais simples, como os da sensação, ocupam espaço tão importante na constituição do espírito, o corpo parece constituir-se como elemento fundamental neste processo. Podemos supor já que o corpo ocuparia, em Hegel, papel fundamental, uma vez que estados perceptivos como sensações subsistem como determinações em estados mais elaborados, como pensamento e vontade. Na “Antropologia”, Hegel dedica mais uma vez algumas páginas de seu texto para ler a antiga Psicologia Racional e mostrar como esta equivoca-se em afirmar a absoluta distinção entre corpo e alma e colocar o problema mente-corpo apenas em termos da comunidade entre o que ela acredita ser estes dois extremos.

Sem dúvida, na linha da leitura que começamos a empreender acima, este seria um instigante tema. Mas, infelizmente, ficará para outra oportunidade⁷.

Referências

- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Logica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume II. A Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume III. A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- SILVA, M.Z.A. A Teleologia Especulativa de Hegel: Vida Lógica e Vida do Espírito. 2006. 294 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. 1ª edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- VRIES, W. A. *Hegel's Theory of Mental Activity: an Introduction to Theoretical Spirit*. Cornell University Press, 1988.

⁷ A proposta inicial do presente trabalho era abordar o conceito de sujeito em Hegel, bem como o problema da relação entre mente e corpo. No entanto, o primeiro item cobriu todo o espaço destinado à apresentação.



O Conceito da Lógica Especulativa na Enciclopédia de Hegel

Leandro A. Xitiuk Wesan*

* Mestrando em Filosofia
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

GT-Dialética

Resumo

Este trabalho trata das determinações da lógica especulativa de Hegel a partir do *Conceito mais preciso da Lógica*, presente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Nesta seção, o conceito da Lógica tem três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. Estes três lados não constituem três partes da Lógica, mas, de acordo com Hegel, são momentos fundamentais da filosofia especulativa. Tais momentos compreendem, assim, a passagem das determinações abstratas do entendimento às determinações reais do conceito.

Palavras-chave: ontologia; lógica; entendimento; dialético; especulativo.

Considerações Preliminares

Este trabalho propõe-se a explicitar os momentos fundamentais da lógica especulativa de Hegel, analisando o *Conceito mais preciso da Lógica*, presente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*¹. Não obstante, levar-se-á em conta outros escritos de Hegel e alguns escritos filosóficos da modernidade, que são concernentes à problematização deste trabalho.

A filosofia moderna, inaugurada com o racionalismo cartesiano - que assume como tarefa imprimir cientificidade na filosofia, aderindo a um discurso à maneira dos matemáticos - caracteriza-se pela necessidade de um método que demonstre sua validade como ciência. Em sua obra *Meditações Metafísicas*, Descartes buscou

¹ No desenvolvimento deste artigo, usar-se-á a seguinte forma de referência à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: citar-se-á a obra, então, ao parágrafo em questão, seguido do ano da edição; em caso de adendo ou anotação, será feito a referência e a indicação.

um fundamento sólido, uma certeza indubitável, como alicerce para o edifício da ciência. A partir desta certeza lhe seria possível deduzir todas as outras verdades. O cogito é para Descartes o fundamento para reconstruir a ontologia e demonstrá-la como ciência. A questão do sujeito e a necessidade de um método que conduzisse a ontologia ao seu lugar entre as ciências foram duas questões que marcaram profundamente a produção filosófica da modernidade, de Descartes à Hegel.

O modelo da ciência da natureza se encontra no fundamento da filosofia de Descartes, Leibniz, Wolff e Kant. O racionalismo baseado no método matemático-cartesiano vai encontrar seu ápice na metafísica de Wolff. Tal racionalismo guia-se pelos princípios da lógica formal. Em sua metafísica, Wolff compreendia ser possível atingir a certeza científica das especulações metafísicas a partir do entendimento, isto é, usando a lógica formal como método gnosiológico. Segundo Hegel “o dogmatismo da metafísica-de-entendimento consiste em fixar em seu isolamento as determinações unilaterais de pensamento.” (Enciclopédia, 1830, §33, adendo) A crítica empirista a este racionalismo culmina no ceticismo de Hume, que busca demonstrar a falsidade da esfera suprassensível. Hegel reconhece que “o dogmatismo teve seu contrário primeiramente no ceticismo” (Enciclopédia, 1830, §33, adendo). Kant insere-se nesta discussão com a crítica ao dogmatismo da metafísica racionalista. Estes momentos da filosofia moderna – o dogmatismo do modelo wolffiano, o ceticismo empirista de Hume e a filosofia crítica de Kant – serão retomados e desenvolvidos pela filosofia de Hegel, que tematiza tais filosofia e as integra em seu sistema filosófico, que, sendo parte da filosofia moderna, apresenta-se como filosofia especulativa pura².

A filosofia especulativa de Hegel pretende libertar a filosofia das contradições e falsas compreensões produzidas na filosofia moderna. É a partir do conceito da lógica, que por um lado, em seu sentido tradicional, define-se como a ciência do pensamento, que tem por objeto a análise da forma dos argumentos filosóficos, verificando neles somente a validade de suas proposições e inferências, e por outro lado, no sentido que ganhou com a filosofia transcendental de Kant, onde a lógica transcendental é o núcleo das suas formulações filosóficas³, que Hegel vai desenvolver precisamente seu conceito de lógica especulativa.

No prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica* de 1812 encontramos indicações a respeito do sentido em que Hegel pretende resgatar a Lógica. Tem-se em vista, neste prefácio, que a Metafísica desenvolvida com os princípios da lógica formal, foi exterminada da lista das ciências, de modo que perdeu sua dignidade como ciência primeira e absoluta do conhecimento humano. Perdeu-se o interesse pela forma e pelo conteúdo desta ciência. A filosofia hegeliana indica a filosofia crítica de Kant como a doutrina que justificou, do lado científico, o abandono ao pensamento especulativo, na medida em que para a crítica exotérica kantiana o

² Ver: OLIVEIRA, Manfredo A. *Lógica transcendental e lógica especulativa*, in: *Filosofia na crise da modernidade*, 3ª. Ed., São Paulo: Loyola, 2001, p. 29-40.

³ Ver: DALBOSCO, C. A. (1997) *O Idealismo Transcendental De Kant*. Passo Fundo: EDIUPF.

entendimento não se permitiria ir além da experiência⁴. Apesar da trágica condição da metafísica, a lógica não pereceu do mesmo destino. Valorizou-se como fundamental o exercício e a formação prática em geral, deste modo, a lógica, por conta de alguma utilidade formal, continuou com uma posição entre as ciências. A partir destas considerações Hegel formula uma lógica que não se restringe apenas ao pensamento formal, aquele que se limita ao julgamento da validade dos argumentos, mas com a reunião de lógica e daquilo que é efetivo, entre pensar e ser, proposição fundamental do idealismo absoluto, Hegel formulou uma lógica onde forma e conteúdo, estão reunidos, uma Lógica que contém a lógica e a metafísica de outrora⁵. Na lógica especulativa, ontologia e lógica formal não estão separadas, mas identificam-se. Assim, forma (*Form*), correspondente à lógica formal, a ciência do pensamento abstrato, e conteúdo (*Inhalt*), correspondente à ontologia, a ciência do ser, não estão mais separados. Deste modo, a filosofia de Hegel tem por meta a fundação de uma lógica especulativa, onde se põem em jogo a necessidade de compreender a lógica como um resgate da ontologia.

As determinações fundamentais da lógica são o núcleo do projeto hegeliano de fundação de uma filosofia especulativa pura, delineado depois da publicação da *Fenomenologia do Espírito* em 1807 e desenvolvido em 1812-1817, com a publicação da *Ciência da Lógica*, tal como em sua apresentação sistemática em 1817, com a primeira edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, na medida em que tal projeto tem como perspectiva uma ciência objetiva, universal-efetiva, um idealismo absoluto.

O Conceito da Lógica e Seu Objeto

Hegel diz no § 19 da *Enciclopédia* que a “lógica é a ciência da ideia pura, ou seja, da ideia no elemento abstrato do pensar” (*Enciclopédia*, 1830, § 20), sendo que é a partir do desdobramento desta proposição que Hegel fará o desenvolvimento do conceito da lógica. Entendida, então, como ciência da ideia pura, a lógica determinou seu objeto. No § 1 da *Enciclopédia* delimita-se este objeto, contrapondo a familiaridade de objetos que a filosofia tem com a religião, Hegel diz que “a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto...”. Não obstante, no Adendo 2 do § 19, Hegel reconhece, também, a proposição de que o objeto da lógica seja o pensar. Aqui entra em questão a relação entre a verdade e o pensar. A ideia de lógica demonstra pensamento objetivo e verdade como idênticos. Põe-se agora a seguinte questão: a verdade pode ser conhecida? Esta questão fundamenta toda a problematização da ciência da lógica e faz parte do projeto onto-gnosiológico de Hegel, que tenta demonstrar que a razão, entendida em um sentido diferente do sentido do modelo da filosofia moderna, pode alcançar o verdadeiro. Esta tese apresentada por Hegel trava polêmica com o modelo de filosofia moderna, polemizando com filosofias que se guiam por princípios

⁴ Sobre a filosofia crítica, ver *Enciclopédia*, §10, Adendo.

⁵ Ver *Enciclopédia*, 1830, § 9, Adendo.

formais, como o caso da ontologia dogmática, juntamente com as filosofias que se guiam por princípios empíricos, como a filosofia crítica. A questão da metafísica formal - criticada por Kant, onde adquire o título de metafísica dogmática - é que a razão, em sentido de uma faculdade de entendimento, pode conhecer a verdade por seu exercício, independente da experiência para fornecer seu conteúdo. Questões, então, como teologia, cosmologia e psicologia podiam ser resolvidas a partir da lógica de entendimento, se guiando pelos princípios formais do pensamento. O ceticismo de Hume apresenta-se como primeira crítica a esta metafísica, onde a verdade do suprassensível foi posta em dúvida. Em seguida, a filosofia crítica de Kant demonstra cientificamente a impossibilidade de a metafísica ser entendida como ciência se tiver pressuposto tal método em seu conteúdo. De um lado, então, apresentam-se os modelos dogmáticos da metafísica que acreditam serem capazes de alcançar a verdade, ou mesmo já terem alcançado, de outro, temos a filosofia crítica que julga ter encontrado os limites e alcance da razão, mostrando sua insuficiência em conhecer os objetos da metafísica. Dentro desta disputa põe-se em jogo a capacidade da razão: numa perspectiva, a razão já alcançou seu desenvolvimento máximo, sendo capaz de conhecer a verdade; noutra, a razão limita-se a pensar os objetos metafísicos, mas não lhe é possível conhecê-los.

“A verdade é uma excelsa palavra, e a Coisa ainda mais excelsa” (*Enciclopédia*, 1830, § 19, adendo 1). A posição de Hegel é de que a verdade pode ser conhecida. Surge, então, a questão: como a verdade pode ser conhecida? Depois da filosofia crítica de Kant não sobrou mais espaço para abstrações na filosofia. Todavia, os limites encontrados por Kant na *Crítica da Razão Pura* não estão de acordo com o projeto hegeliano de fundação de uma lógica-ontológica. Em vista desta problemática, Hegel fará a retomada e desenvolvimento do conceito da lógica, tematizando a partir dos modelos criados na filosofia moderna. Diz Hegel que “na medida em que a Lógica tem essa base, devemos fazer dela uma ideia mais digna do que se costuma habitualmente.” (*Enciclopédia*, 1830, § 19, adendo 1), deixando claro que sua pretensão ao resgatar a lógica em seu sistema não tem a ver com a retomada intacta de conteúdo, mas vai demonstrar como que o lógico pode se desenvolver do abstrato ao real, a partir de um método chamado por Hegel de especulativo.

Na Fenomenologia do Espírito Hegel dirá a respeito da metafísica formal:

“[...] tal formalismo sustenta que essa monotonia e universalidade abstrata são o absoluto; garante que o descontentamento com essa universalidade é incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de manter-se firme nele. Outrora, para refutar uma representação, era suficiente a possibilidade vazia de representar-se algo de outra maneira; então essa simples possibilidade [ou] o pensamento universal tinha todo o valor positivo do conhecimento efetivo. Agora, vemos também todo o valor atribuído à ideia universal nessa forma de inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado” (Fenomenologia do Espírito, p. 33, 2002).

Segundo o método da metafísica formal, que produz determinações abstratas, pode-se demonstrar a validade de uma ideia filosófica a partir de uma argumentação lógico-formal, isto é, a partir da apresentação da ideia em seu elemento abstrato. Uma filosofia que segue este princípio pode, por exemplo, reunir provas para fundamentar sua teologia a partir do uso abstrato da razão, o entendimento. O problema é que ao fixar seu conteúdo através da universalização abstrata, esta filosofia pode se dissolver através do exercício da dialética, mesmo em seu sentido subjetivo, isto é, na sófística, ou em seu elemento fundamental, a saber, o ceticismo. O método especulativo da metafísica dogmática apresenta a universalidade vazia, sem efetividade. A lógica especulativa de Hegel pretende ser efetiva, dar conta do real, ser o positivo-racional.

A metafísica dogmática limita-se ao pensar enquanto entendimento, enquanto produção abstrata do universal, sendo, então, sem efetividade. Ora, na filosofia especulativa o pensamento vai além do entendimento, ele visa se despojar das representações subjetivas, ou seja, ir-além da representação. A filosofia moderna está marcada por um tipo de racionalidade que se tornou paradigma filosófico, um modelo que tem como fundamento a oposição entre sujeito e objeto. A filosofia moderna é marcada pela emergência da subjetividade. É certo que foi com Descartes que esta nova base epistemológica se fundou, a partir do cogito cartesiano. Logo, a filosofia moderna se funda sob o eu. Estas filosofias que se fundam sob a consciência do Eu são chamadas de idealismos subjetivos, justamente por terem como alicerce a subjetividade. Se o pensamento for tomado exclusivamente em sentido de entendimento, a filosofia encontra seu limite ou em representações subjetivas, ou em universais abstratos. Neste sentido, os limites encontrados por Kant estão corretos e Hegel admite a validade de tal tese. Todavia, Hegel propõe que o pensamento pode ir-além de sua determinação primeira, isto é, o entendimento.

A questão está em ter uma compreensão do pensamento que se desenvolva para além do entendimento. Tal exigência é assumida por Hegel em sua lógica especulativa. Os modelos de filosofia da modernidade se desenvolveram a partir do princípio da identidade e da diferença, que é o mecanismo de atuação do entendimento, a lógica do Eu e do Não-Eu. Hegel vai considerar o pensamento a partir seu início como consciência subjetiva, em uma consciência ordinária, até a passagem do subjetivo ao objetivo. Esta passagem era feita pela metafísica dogmática através de um universal abstrato, uma lógica positiva vazia de conteúdo. A passagem ao objetivo na filosofia de Hegel compreende o desenvolvimento do lógico, onde o entendimento apresenta-se apenas como primeiro lado, que será suprassumido nos momentos posteriores. O pensamento tem, portanto, um lado subjetivo e outro objetivo. Hegel esclarece esta questão no § 20 da *Enciclopédia*:

“Tomemos o pensar em sua representação que fica mais próxima; então ele aparece: 1) primeiro em sua significação habitual subjetiva, como uma das atividades ou faculdades espirituais, ao lado de outras – da sensibilidade, da

intuição, da fantasia etc.; do desejar, do querer etc. Seu produto, a determinidade ou a forma do pensamento, é o universal, o abstrato em geral. O pensar, enquanto atividade, por conseguinte é o universal ativo, e de fato o universal que se atua; enquanto o ato – o produzido – é justamente o universal. O pensar, representado como sujeito, é o [sujeito] pensante, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é Eu” (*Enciclopédia*, 1830, § 20).

Tal desenvolvimento é feito no *Conceito Preliminar* da Lógica. Passar-se-á agora ao *Conceito Mais Preciso da Lógica*.

O Entendimento

O primeiro momento do lógico refere-se ao pensar enquanto entendimento, o seu lado abstrato, que se mantém na determinidade fixa e em sua diferença em relação à outra determinidade, presente, conceitualmente no §80 da *Enciclopédia* de 1830. O conteúdo produzido por este momento é o universal abstrato. A atividade do entendimento consiste em impor ao seu conteúdo a forma de algo abstratamente universal, que se sustenta em contraposição ao particular, se determinando, também, como particular. No que tange ao conhecer, o entendimento começa por apreender seus objetos segundo a diferença determinada dos mesmos, diferenciando-os e fixando-os. Neste momento do lógico, o pensar tem por princípio a identidade, que condiciona a progressão de uma determinação para outra. Essa primeira determinação da lógica não tem por finalidade apreender pura e simplesmente no sentido de uma atividade subjetiva. Todavia, através do limitar-se pela determinidade e fixidez, ao contrário, o pensar busca suprassumir o que é meramente subjetivo. Em vista disso, nos limites de sua esfera, o entendimento encontra uma subsistência para as coisas finitas. Segundo Hegel “essas determinações eram tomadas em sua abstração como válidas por si mesmas e capazes de ser predicados do verdadeiro” (*Enciclopédia*, 1830, § 28). Deste modo, o entendimento, enquanto produz o universal abstrato, é o ponto de partida para o desenvolvimento da filosofia especulativa, que através de determinações abstratas, referentes à forma, torna-se possível, novamente, unir forma e conteúdo.

O entendimento é um momento necessário para o desenvolvimento das determinações de pensamento, na medida em que é através do entendimento que se encontra a determinação e distinção dos pensamentos, mesmo que em uma esfera puramente lógica, tal como Hegel argumenta: “[...] há que reconhecer, antes de todas as coisas, também ao pensar puramente do entendimento, seu direito e mérito – que de modo geral consiste em que, tanto no domínio prático quanto no teórico, sem entendimento não se chega a nenhuma fixidez de determinidade” (*Enciclopédia*, 1830, § 80). Sem este primeiro momento da Lógica não seria possível captar (fixar e determinar) as representações. O pensar enquanto entendimento busca através da “[...] identidade, a relação simples consigo mesmo. Depois, é também por essa identidade que no conhecimento é condicionada antes de tudo a progres-

são de uma determinação para outra” (Enciclopédia, 1830, § 80, Adendo). Assim as representações são determinadas em uma fixidez rígida que abstrai o universal e o sustenta em oposição ao particular que é posto por si mesmo através da identidade dos objetos fixados através do pensar enquanto entendimento.

O pensar pode ser tomado em um sentido habitual, onde se apresenta como mera faculdade subjetiva, gerando apenas representações, que são produzidas a partir da impressão imediata, tal como a sensibilidade, intuição, etc. Porém, há um sentido mais elevado do pensar, onde ele não é tomado meramente como “opiniões sobre o pensar” (Ver Enciclopédia, 1830, § 20, Anotação), mas é tomado como atividade, que gera um conteúdo abstrato e universal, que enquanto produzido é, justamente, o universal se efetivando.

No §21, Hegel demonstra que o pensar em seu sentido mais nobre e enquanto capaz de produzir o universal abstrato, refere-se à capacidade de se despojar das representações e engendrar-se na busca da essência, sendo, assim, capaz da abstração universal. Deste modo, “o pensar é tomado como ativo em relação a objetos – a *reflexão* sobre algo – o universal, enquanto é um produto dessa atividade, contém o valor da *Coisa: o essencial, o interior, o verdadeiro*” (Enciclopédia, 1830, § 21). Assim, o pensar é o princípio da Lógica, na medida em que o pensar consegue, a partir da determinidade fixa, se desfazer de meras representações subjetivas e avançar ao essencial da coisa, evitando, assim, cair em uma unilateralidade de opiniões opostas e contraditórias em si e avançando até um conhecer que é atividade que enquanto produzido, é universal. Os objetos abstraídos pelo entendimento são em um primeiro momento objetos alcançados a partir da negação que tem em vista a determinação do conteúdo, de modo que os objetos só poderão se determinar na medida em que há neles certa identidade que o emancipa e o deixa autônomo dos conteúdos indeterminados e indistintos, que são próprios do pensar que não é concebido como atividade, sendo este o caso das representações, sensações, intuições, etc.

A progressão do conhecimento exige a determinação do conteúdo em gêneros, espécie, leis, forças, etc. Esta progressão, de uma determinação para outra, pode ser considerada como um silogismo que “não é outra coisa que uma progressão segundo o princípio da identidade” (Enciclopédia, 1830, § 80, Adendo). Sem a determinação de conteúdo este silogismo falha em sua missão, de ser uma progressão segundo o princípio da identidade, de modo que todo seu conteúdo seria indeterminado e vago, resultando em representações sustentadas arbitrariamente pelo pensamento enquanto faculdade subjetiva.

Hegel demonstra que a atividade do entendimento é necessária tanto em um âmbito teórico subjetivo, pois são as representações o ponto de partida para qualquer pensamento, científico ou não, quanto em um âmbito teórico objetivo, na medida em que sem o entendimento, determinado pela produção do universal, não seria possível a progressão científica. Não obstante, Hegel demonstra, também, a necessidade do entendimento no âmbito prático, argumentando que:

Para agir é preciso essencialmente caráter, e um homem de caráter é um homem de entendimento, que como tal tem, ante aos olhos, fins determinados e os persegue com firmeza. Como diz Goethe, que quer algo de grande deve poder limitar-se. Quem ao contrário quer tudo, de fato nada quer; e isso não leva a nada. Há uma multidão de coisas interessantes no mundo: poesia espanhola, química, política, músicas; tudo isso é muito interessante, e não se pode levar a mal quem se interessa por isso. Mas para realizar alguma coisa, como um indivíduo em uma situação determinada, deve ater-se a algo determinado e não dispersar sua força para muitos lados. (Enciclopédia, 1830, §80, Adendo)

O indeterminado, entendido como algo sem determinação alguma, numa racionalidade científica não passa de divagações sem rumo, que acaba por malograr todo o objetivo da ciência em busca da verdade. O ponto de partida que permite a lógica iniciar-se e progredir em direção às determinações do conceito é a determinação do lógico, chamado por Hegel de entendimento.

Verificamos, assim, que a primeira determinação de uma lógica especulativa, funda-se nas determinações do entendimento, que se guia pelo princípio da identidade. Este conteúdo produzido pelo entendimento refere-se essencialmente às coisas finitas, na medida em que elucida seu verdadeiro, a partir da determinação do seu conteúdo, tornando-se capaz de criar proposições que dizem o que as coisas finitas são. Assim, mesmo os objetos percebidos pelos sentidos, com a abstração do entendimento tornam-se universais. Nada é contingente, mesmo no âmbito do finito, desde que seja concebido como universal, deste modo ganhando seu caráter objetivo, mostrando-se como verdadeiro.

Na filosofia hegeliana, que se pretende como lógico-efetiva, o entendimento figura-se como um momento fundamental, na medida em que este momento permite que os pensamentos se desenvolvam em sua pureza e determinidade, sendo que este momento não pode faltar ao pensamento, caso contrário, fica-se preso na névoa turva da indeterminidade. Este momento é tão essencial à filosofia, quanto é para qualquer ciência ou área do conhecimento humano, valendo, também, para “a arte, religião, e a filosofia” (Enciclopédia, 1830, § 80, Adendo). A filosofia, considerada como uma ciência rigorosa e objetiva tem de levar em conta este primeiro momento da lógica, justamente, porque “para o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado” (Enciclopédia, 1830, § 80, Adendo).

Verificamos desta maneira a necessidade da filosofia ter em seu início, o entendimento, que confere clareza e distinção aos pensamentos, sendo que sem este momento a filosofia não poderia ter pretensão de objetividade. Todavia, este momento se refere ao finito, tal com Hegel expõe: “o entendimento não deve ir longe demais, e nisso está correto que o âmbito do entendimento não é decerto algo de último, mas antes é finito” (Enciclopédia, 1830, § 80, Adendo). Enfim, torna-se evidente o conteúdo da primeira determinação da lógica, na medida em que este momento é fundamental para o desenvolvimento do pensamento especulativo. Por

outro lado, podemos verificar o limite e alcance deste momento, sendo que seu conteúdo não é outro do que abstrações universais daquilo que é finito.

O Dialético

A primeira determinação da lógica, o entendimento, é suprassumida na segunda determinação, que Hegel considera como dialético, desenvolvido conceitualmente no §81 da *Enciclopédia*. O momento dialético se desenvolve em: 1º) Tomado para si pelo entendimento, o dialético, constitui o ceticismo, que contém a negação simples, abstrata, como seu resultado; 2º) O dialético é a natureza própria e verdadeira das coisas e do finito em geral. Ao contrário da reflexão, com a qual às vezes é confundido e que se limita ao ir-para-além [*Hinausgehen über*] da determinidade isolada, através de uma relação da determinidade com o conteúdo pela qual ela é posta, mas que a mantém em seu isolamento, o movimento dialético se constitui como o ir-além imanente [*immanente Hinausgehen*], no qual a determinidade é posta como ela é, isto é, como negação.

Algumas interpretações de Hegel tentam situar seu pensamento, sobretudo seu método, como dialético. A dialética em Hegel é tema de inúmeras produções filosóficas no meio acadêmico. Todavia, dentro da leitura sistemática de seu pensamento, verificamos que a gnosiologia em Hegel se funda sobre o método chamado de especulativo, onde o dialético é apenas um momento. A determinação do dialético mostrará que todas as determinações produzidas pelo entendimento contêm em si sua oposição, de modo que todo o conteúdo do finito, antes de ser firme e invariável, é variável e passageiro. Assim, todas as determinações do entendimento, tal como todo o finito em geral, não resistem ao momento dialético, por mais seguro e firme que possam parecer. Deste modo, todas as coisas, por mais seguro que se pareçam, tanto no âmbito da política, da ética, da religião, ou mesmo da sensibilidade, podem ser postos sobre o momento dialético, que suprassume todas as determinações finitas.

O momento dialético contém a doutrina cética como um desenvolvimento fundamental do pensamento especulativo. O ceticismo tem como resultado a simples negação, neste sentido ele deve ser considerado como um momento separado pelo entendimento, na medida em que seu resultado não é capaz de avançar ao positivo, mas se limita a negação das determinações abstratas do entendimento, mostrando sua insuficiência e contingência. Todo pensar que requer o título de objetivo, e mais precisamente de positivo, deve conter o ceticismo como momento fundamental, na medida em que ele elimina do pensamento as contingências e a unilateralidade, mostrando que o pensamento fundamentado em abstrações não pode ser tomado como verdade, justamente, por não levar em conta a finitude e as limitações de suas proposições. Deste modo, muitos sistemas filosóficos se corrompem ao serem examinados pelo ceticismo.

A lógica do entendimento é o modo próprio de proceder dos sistemas filosóficos anteriores a filosofia crítica, precisamente, a metafísica tradicional, onde seu conteúdo era adquirido a partir de puras abstrações. A metafísica tal como era desenvolvida tradicionalmente, a partir de abstrações universais. A crítica cética tem a capacidade de aniquilar e dissolver tais abstrações, mostrando que a abstração entra em contradição em si mesma, por não levar em conta que a determinidade fixa contém supracumida sua oposição. Não somente os sistemas de pensamento baseados em abstrações entram em crise se postos a partir do momento dialético, em específico sobre a esfera do ceticismo, mas, também, o relativismo, doutrina que possui como preceito fundamental a tese de que não podemos distinguir o verdadeiro do falso, o bom do mal, o belo do desfigurado, de modo que qualquer opinião a respeito destes conceitos é válida; este ramo da filosofia se dissolve a partir do ceticismo. Se não podemos nos guiar a partir de determinações abstratas, não será possível, como querem os relativistas, legitimar todas as determinações, mas, antes, deve-se através do ceticismo mostrar que toda determinação, tal como todas as opiniões unilaterais, são contingentes e não contém o verdadeiro.

Há na filosofia uma divergência de opiniões a respeito daquilo em que consiste o ceticismo. Por um lado, há defensores da tese de que o ceticismo não passa de uma doutrina da dúvida, onde não se põem em jogo os conceitos reais, mas apenas a negação e a dúvida limitam-se à superfície, por outro lado, há aqueles que defendem um ponto de vista mais elevado a respeito do ceticismo. Seguindo esta posição, Hegel diz: “o ceticismo não pode ser considerado simplesmente como uma doutrina da dúvida;” antes disto, o ceticismo “está, absolutamente certo de sua Coisa, isto é, da nulidade de todo o finito” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). Deste modo, o ceticismo não se mantém meramente ao questionamento vazio e abstrato do conteúdo da filosofia, mas tenta mostrar que a filosofia desenvolvida a partir de determinações de pensamentos puramente abstrata não consegue formular uma ciência efetiva, na medida em que elas se limitam a produção de abstrações universais do finito. Hegel argumenta que “quem somente duvida está ainda na esperança de que sua dúvida poderá ser resolvida, e que uma ou outra das determinações entre as quais oscila se mostrará como algo firme e verdadeiro” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). Assim, há a necessidade de considerar o ceticismo a partir de um ponto de vista mais elevado, onde ele é posto como “desespero rematado de tudo o que há de firme no entendimento, e o sentimento daí resultante é o da imperturbabilidade e do repousar em si mesmo” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). Segundo este modo de conceber o ceticismo, seu conteúdo seria a negação de que posições isoladas não possuem objetividade, demonstrando que elas são contraditórias em si mesmo.

No § 39, encontramos uma indicação a respeito do ceticismo moderno e de como ele foi desenvolvido por Hume. Eis a citação:

“De resto, há que distinguir muito bem o cepticismo de Hume – donde principalmente procede a reflexão acima – do *cepticismo grego*. O cepticismo de Hume tem por base a verdade do empírico, do sentimento, da intuição, e daí impugna os princípios e as leis gerais, pelo motivo de não terem justificação por meio da percepção sensível. O cepticismo antigo estava tão distante de fazer do sentimento da intuição, o princípio da verdade, que antes se voltava contra todo sensível.” (Enciclopédia, 1830, §39, A.)

Além desta distinção, deve-se levar em conta, também, a necessidade do ceticismo ser agregado a filosofia que se pretenda como efetiva, na medida em que o ceticismo, mesmo que permaneça exclusivamente no resultado negativo, consegue dissolver o falso na filosofia, através da verificação das contingências e dos limites destes. Na modernidade, o ceticismo sempre foi visto com uma doutrina negativa que não possui aspectos positivos. Era considerado apenas como “um inimigo irresistível de todo o saber positivo em geral, e, portanto, também da filosofia, na medida em que nela se trata do conhecimento positivo” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). Todavia, este modo de conceber as doutrinas do ceticismo está totalmente equivocado, justamente, por que “de fato só tem a temer o ceticismo o pensar finito e abstrato do entendimento, o mesmo que não lhe pode resistir, enquanto a filosofia contém nela o cético como um momento, a saber, como dialético” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). A filosofia, portanto, considerada como efetiva, deve conter o cético como um momento fundamental, na medida em que esta determinação é considerada como juiz supremo que avalia a verdade de um pensamento. Apenas o pensar finito e abstrato deve temer o julgamento do ceticismo, justamente, por que esta forma de pensamento se corrompe e não resiste à crítica do ceticismo. Deste modo, a filosofia deve seguir os princípios do alto ceticismo, na medida em que ela pretende ser fundada sobre alicerces rígidos e objetivos, na medida em que seu conteúdo deixa de ser abstrato e finito, para se tornar real e infinito. Em tal sentido, o ceticismo é um ir além imanente.

A segunda determinação do dialético pretende demonstrar como as categorias do entendimento, tomadas em sua singularidade, são auto-contraditórias, sempre se convertendo em seu oposto, de modo que a dialética se torna o ultrapassar imanente em que a unilateralidade e a limitação das determinações do entendimento são suprassumidas. Assim, a dialética representa a elevação intrínseca sobre o finito, convertendo-se ao seu contrário. Através da reflexão dialética é que a determinidade fixa é posta em polêmica com seu elemento oposto.

Diz-se que “a dialética é habitualmente considerada como uma arte exterior, que por capricho suscita confusão nos conceitos determinados, e uma simples *aparência de contradições* entre eles” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo), sendo que “muitas vezes, a dialética também não passa de um sistema subjetivo de balanço, de um raciocínio que vai para lá e para cá, onde falta conteúdo, e a nudez é recoberta por essa argúcia que produz tal raciocínio” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). Deste modo, verificamos que a dialética é frequentemente identificada com a

sofística. Deve-se reconhecer que esta certa similaridade, antes ser infundada, é, por um lado, justificável, na medida em que ambas tentam dissolver as determinações do entendimento. De fato, é realmente difícil distinguir uma argumentação sofística de uma argumentação dialética. Para conseguirmos distinguir a dialética da sofística, e assim descobrir a diferença intrínseca entre ambos, devemos levar em conta que a sofística se funda sobre alicerces subjetivos que visam apenas o prevalecimento de uma opinião sobre a outra, em um debate puramente formal e falacioso, enquanto que a dialética dissolve as determinações do entendimento apenas como um momento para a passagem ao positivo. Hegel argumenta que: “a dialética não pode confundir-se com a simples *sofística*, cuja essência consiste em fazer valer por si, em seu isolamento, determinações unilaterais e abstratas – segundo o que implica cada vez o interesse do indivíduo e de sua situação particular” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). A dialética enquanto precede o positivo, entendido o seu resultado negativo como sendo positivo, não é algo subjetivo; é uma argumentação objetiva, cujo alcance é realmente satisfatório, se concebemos a dialética como um momento necessário para o desenvolvimento do conceito como positivo. Reconhece-se este caráter essencial da dialética no § 11 da *Enciclopédia*, onde encontramos que este momento “constitui um lado capital da lógica a Intellecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair na negação de si mesmo – na contradição” (Enciclopédia, 1830, § 11, Adendo).

Portanto, “é da mais alta importância apreender e conhecer devidamente o dialético” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). A dialética é a tentativa de reconhecer que a negação de si mesmo é a essência do finito, sendo que este postulado representa o princípio de todo o movimento na efetividade, na medida em que temos “que o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa seu contrário” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). Para ilustrar tal concepção, Hegel apresenta como exemplo, o seguinte pensamento: “o homem é mortal, e considera-se então o morrer como algo que tem sua razão-de-ser apenas nas circunstâncias exteriores; e, conforme esse modo de considerar, são duas propriedades particulares do homem: ser vivo e *também* ser mortal” (Enciclopédia, 1830, § 81, Adendo). Seguindo esta linha de pensamento, podemos considerar sob novas dimensões problemas frequentemente discutidos em filosofia, problemas tais que não ultrapassam o âmbito do finito, como por exemplo, a discussão ética do bem e do mal. Segundo o momento o dialético, este problema teria a seguinte fórmula: o bem é o mal, o mal é o bem. Uma sociedade que pretende exterminar o lado maligno de seu interior, por exemplo, não deveria combatê-lo exclusivamente: para o mal existir, é necessário que exista o bem; para o bem existir, é necessário que exista o mal; assim, para a extinção de algum destes polos, é necessário um suprassumir-se de tais determinações.

O Especulativo

A terceira determinação da lógica é o especulativo ou positivamente racional, presente no §82 da *Enciclopédia*. Este momento carrega consigo os dois momentos anteriores, aprendendo a unidade das determinações em sua oposição, obtendo um resultado positivo, que se constitui em uma nova coisa. O especulativo tem em seu desenvolvimento: 1º) a estrutura dialética, onde se põe em jogo a negação de certas determinações que são contidas no resultado, alcançando-se partir desta negação um novo resultado que não se constitui em um conteúdo vazio, abstrato, mas um resultado positivo; 2º) Enquanto diretriz da filosofia em geral, este momento enquanto pensado, é, também, abstrato, mas é ao mesmo tempo algo concreto. Com isto, a filosofia nada tem haver com uma unidade simples, formal, mas trata-se da unidade de determinações diferentes, deste modo a ordem das simples abstrações ou pensamentos formais, é substituída por pensamentos efetivos; 3º) No projeto de uma lógica especulativa, a simples lógica do entendimento está contida, podendo ser construída a partir dela, renunciando-se o dialético e o racional. A reunião de uma história de variadas determinações, podem em sua finitude valer por algo infinito. Assim, conclui-se que o especulativo em geral, é o próprio positivo-racional enquanto esse é pensado, na medida em que é capaz de suprimir a oposição de subjetivo e objetivo, mostrando-se como efetivo e totalidade. O especulativo contém em si mesmo os opostos como momentos ideais.

A filosofia especulativa tem como ponto de partida as determinações abstratas e universais do entendimento, em oposição às ciências particulares que tem como objetivo produzir tais determinações através da criação de leis, gêneros, categorias, na medida em que estas ciências se ocupam em produzir o conhecimento da medida fixa e universal, em um vasto campo de singularidades empíricas. No §7 são indicados alguns apontamentos a respeito da relação entre filosofia e as ciências empíricas, mostrando que a filosofia é retomada como uma ciência que produz um conhecimento que está além do conhecimento exclusivamente ligado à tradição religiosa, através da emergência dos pensadores empiristas. Diz-se que as ciências empíricas são conhecidas por esta nomenclatura, pelo ponto de partida que assumem e pelo resultado que visam produzir, na medida em que “o essencial a que visam como fim, e produzem, são leis, proposições universais – uma teoria: os pensamentos sobre o dado” (*Enciclopédia*, 1830, § 7, Anotação). Neste sentido, as ciências empíricas produzem um universal abstrato, enquanto que a filosofia especulativa tem como ponto de partida as determinações abstratas e universais do pensamento. Portanto “a relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências – as leis, os gêneros, etc. – e o utiliza para seu próprio conteúdo” (*Enciclopédia*, 1830, § 9, Anotação). Este é o modo apropriado e autêntico de compreender o primeiro momento do lógico-efetivo, que põem o conteúdo através da determinação abstrata e universal, sendo que este momento representa o início, formal, da filosofia especulativa.

O conteúdo do pensamento especulativo é o racional, quer seja ele entendido como entendimento, como dialético, ou até mesmo em suas acepções comuns, sendo que o racional “está presente para todos os homens, em qualquer nível da cultura e do desenvolvimento espiritual em que possam encontrar-se” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo). No § 2 encontramos: “a filosofia pode determinar-se, em geral, como consideração pensante de seus objetos” (Enciclopédia, 1830, § 2), sendo que tal consideração tem como conteúdo em nossa consciência “a determinidade dos sentimentos, intuições, imagens, fins, deveres, etc., e dos pensamentos e conceitos” (Enciclopédia, 1830, § 3). As representações subjetivas só podem ser substituídas por pensamentos, tendo em vista que pensamento possui um caráter objetivo de conceito, através da reflexão.

O pensamento objetivo tem como meta se despojar das representações e, a partir desta purificação do conhecimento, o pensar alcança o status de positivo, configurando-se, então, como positivamente-racional. Um dos grandes problemas que a filosofia encontra é o de ficar presa em teses abstratas, que são chamadas de dogmáticas, que possuem um conteúdo positivo, mas não são capazes de conferir objetividade a este conteúdo, ficando presa, em certa medida, a um idealismo subjetivo. Vemos, então, que com este processo, a filosofia pode dissolver todas as representações subjetivas e avançar a um conteúdo verdadeiro e objetivo. Este modo de iniciar e progredir da filosofia especulativa refere-se à questão que seu objeto não é meramente determinado abstratamente, como a metafísica tradicional, e nem indeterminada, como uma doutrina céptica ou sofisticada, mas consegue, através deste processo, determinar seu conteúdo por si mesmo, como Hegel nos fala: “o homem, antes de todas as coisas, sabe o racional; na medida em que sabe de Deus, e sabe a Deus como determinado absolutamente por si mesmo” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo), no “sentido que *Deus* é a verdade, e só ele é a verdade” (Enciclopédia, 1830, § 1).

Hegel pretende mostrar que a filosofia pode ainda ser concebida como uma ciência rigorosa e objetiva, na medida em que seu método dissolve a unilateralidade e a subjetividade, alcançando um caráter objetivo em uma Lógica onde forma e conteúdo não estão mais separados. Para obter um conceito mais preciso sobre o real conteúdo do especulativo, Hegel faz uma distinção entre o uso deste termo na consciência comum e uso que é usado por uma tradição filosófica, sendo que “na vida ordinária, o termo *especulação* costuma ser usado em um sentido muito vago e, ao mesmo tempo, inferior” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo), enquanto que na filosofia o termo “segundo sua verdadeira significação, não é – nem de modo provisório, nem também definitivo – algo puramente subjetivo” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo). Deste modo, verificamos que a filosofia especulativa possui um alcance muito superior aos demais sistemas filosóficos, enquanto que esta contém um sistema que é capaz de se despojar da subjetividade, na medida em que ela “contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] – por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objetivo, e jus-

tamente por isso se mostra como concreto e como totalidade” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo). Temos, então, uma resolução para alguns dos grandes problemas que emergiram na filosofia moderna, como, por exemplo, a teoria da representação e da oposição de sujeito e objeto, que é referente à teoria do conhecimento, tese fundamental da crítica kantiana. Para o pensamento especulativo o simples postulado que “o absoluto é a unidade de subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo), sendo necessário, então, inferirmos que o “subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo).

Deve-se levar em consideração, também, que o especulativo apresenta-se como conhecimento sintético da filosofia e das ciências em geral, na medida em que não apenas o saber de seu tempo é apreendido, mas tem como característica a consciência histórica, reunindo, desta maneira, a filosofia que se desenvolve por mais de dois milênios e meio, sendo estas integradas e suprassumidas no pensar positivamente racional. Neste sentido que a filosofia deve ser uma ciência enciclopédica, na medida em que suprassume todo o seu passado como momento fundamental do todo, assumindo, também, as ciências particulares. A terceira Anotação de §82 nos revela exatamente esta questão, sendo a filosofia “uma história de variadas determinações de pensamentos reunidas, que em sua finitude valem por algo infinito” (Enciclopédia, 1830, § 82, Anotação). Uma filosofia que leva em conta todos seus desenvolvimentos, desde sua emergência histórica, apresenta-se, então, como “resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas” (Enciclopédia, 1830, § 13). Verificamos, assim, a capacidade e o alcance da filosofia especulativa, que contém sinopticamente e intrinsecamente todo o conhecimento produzido, tanto pelas ramificações da filosofia, quando o as determinações abstratas das ciências particulares, na medida em estas “preparam assim aquele primeiro conteúdo do particular para que possa ser acolhido pela filosofia” (Enciclopédia, 1830, § 12, Anotação). Este acolhimento intrínseco das ciências particulares e das ramificações da filosofia serve como ponto de partida para atividade filosófica, que consegue aprender a unidade das determinações em sua oposição, e com isto mostrar os níveis de realidade que cada ciência produz, integrando tal conhecimento a uma razão superior que se torna condição de possibilidade a toda ciência.

A partir desta perspectiva, Hegel aponta que o especulativo foi designado como místico⁶ –“sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo). Na modernidade o termo místico, ganha uma nova acepção e passa a ser considerado com maus olhos, principalmente no meio científico, sendo que este termo é tido como “sinônimo de misterioso e inconcebível, esse misterioso e inconcebível é então, segundo aliás a diversidade da cultura e da mentalidade, considerado por um como autêntico e verdadeiro, por outro como

⁶ Ver MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. First published. Georgia: Cornell University Press, 2001.

superstição e ilusão” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo). Este termo passou a ser concebido de maneira pejorativa com a crescente pretensão de validade universal das ciências particulares, que tratam apenas da simples identidade abstrata como princípio do entendimento, enquanto que o místico, na significação aqui atribuída, é a “unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo). Para os que partilham da opinião que o místico não passa de charlatanismo, superstição e ilusão, e somente as ciências que possuem um ponto de partida empírico são capazes de alcançar a verdade, poder-se-ia argumentar que “o pensar abstrato do entendimento é tão pouco algo de firme e de último, que antes se mostra como o constante suprassumir de si mesmo e como reverter em seus opostos” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo), tal como foi mostrado no primeiro e segundo momento do lógico-efetivo. O místico, porém, enquanto identificado com o especulativo, ao contrário, “consiste justamente em conter em si mesmo os opostos como momentos ideais” (Enciclopédia, 1830, § 82, Adendo). Neste sentido, a partir do momento especulativo, podemos considerar as formulações místicas como tendo um conteúdo ontologicamente objetivo, mas, possuindo uma forma epistemologicamente subjetiva. Não obstante, o conteúdo produzido pelas ciências particulares, possui uma forma epistemologicamente objetiva, mas carentes de um conteúdo ontologicamente objetivo.

Assim, verificamos que o especulativo perfaz todos os momentos anteriores e os suprassume em um resultado que pode ser considerado como positivamente-racional. No especulativo encontramos: a) as determinações abstratas produzidas pelas universalizações do entendimento, através da fixidez e determinidade, como ponto de partida para a construção de uma Lógica caracterizada como especulativa; b) a suprassunção de tais determinações em um ultrapassar imanente a sua oposta, momento caracterizado como dialético. O resultado produzido por este momento é negativo, mas na medida em que esta negação é também uma universalização, ela deve ser considerada como momento de passagem ao infinito, então o resultado se torna positivo. A dialética dissolve as determinações finitas do entendimento, avançando a suas opostas, neste sentido a dialética é certa do seu objeto, a saber, a renúncia ao pensamento finito e o elevar-se ao seu oposto; c) o especulativo deve ser considerado como positivamente-racional, sendo que nesta determinação do lógico o conceito é produzido, a partir da reunião entre forma e conteúdo, que se caracteriza como o despojar das representações unilaterais do entendimento e o avançar até um conteúdo propriamente efetivo. Neste sentido, o especulativo produz o efetivo, o conceito.

Considerações Finais

A filosofia de Hegel tem como tarefa dissolver o dualismo entre o sujeito e objeto, ou, em outros termos, entre subjetivo e objetivo. Em Hegel, a oposição entre

sujeito e objeto radica-se em num outro dualismo, a saber, o dualismo do infinito e infinito, que consiste, justamente, na passagem do relativo ao absoluto, às determinações subjetivas à objetividade científica. O fim da filosofia, questão discutida na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, é o conhecimento objetivo, o conhecimento científico. A filosofia, segundo a etimologia da palavra, visa ao conhecimento, sendo o amor, a amizade ou o desejo ao conhecimento. A filosofia, ao alcançar sua meta, deixa de ser a busca pelo conhecimento para ser conhecimento efetivo. Neste sentido caracteriza-se o pensamento idealista: o idealismo busca demonstrar a identidade entre ser e conhecimento. Isto implica que toda metafísica, em sentido hegeliano, depende de uma teoria do conhecimento para fundar-se como legítima. Este aspecto, no qual se funda o idealismo, é entendido sob a fórmula: conhecimento igual ao ser. Hegel diz: “*O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional*” (*Enciclopédia*, 1830, § 6). Esta proposição claramente indica a perspectiva ontológica de Hegel, que vê na gnosiologia a única forma de tornar possível uma ontologia e desta forma ultrapassar do finito, a partir dele mesmo, até o infinito.

O conceito da lógica é desenvolvido por Hegel segundo seu conceito preliminar e seu conceito mais preciso. No *Conceito preliminar* da lógica, encontramos três posições do pensamento, que se referem à objetividade metafísica. Nesta parte da *Enciclopédia*, Hegel fará uma discussão direta com a filosofia moderna, contemporânea a ele, referente ao problema gnosiológico, retomando a crítica kantiana à metafísica dogmática de Wolff. Na primeira posição, Hegel discutirá com a metafísica dogmática, que se caracteriza por conter determinações abstratas como conteúdo. Segundo Hegel, essas “determinações eram tomadas em sua abstração como válidas por si mesmas e capazes de ser *predicados do verdadeiro*” (*Enciclopédia* 1830, § 28). Na segunda posição do pensamento, Hegel tratará do empirismo e da filosofia crítica, discutindo, levando-se em conta o problema crítico, a saber, o alcance e limites do conhecimento. Diz Hegel: “a filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como único terreno dos conhecimentos” (*Enciclopédia*, 1830, § 40), assim, “na filosofia crítica, o pensamento é compreendido de modo que seria *subjetivo*, e que sua determinação, última e insuperável, seria a *universalidade abstrata*” (*Enciclopédia*, 1830, § 61). Na terceira posição, a filosofia moderna, tanto a metafísica dogmática de Wolff e a filosofia crítica de Kant, assim como o conjunto das discussões filosóficas da modernidade, são integradas como premissas necessárias de uma lógica especulativa. Deste *Conceito preliminar* da lógica, pretende-se extrair as premissas com as quais será trabalhado o *Conceito mais preciso* da lógica.

No *Conceito mais preciso* da lógica, encontramos a determinação e o desenvolvimento da lógica especulativa, dividida em: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. A lógica só alcança um conceito de si mesma, na medida em que é capaz perfazer estes três momentos, pondo em jogo, então, a tomada de consciência destas três determinações como momentos fundamentais para que a filosofia se torne uma

ciência objetiva. A lógica especulativa que está sendo considerada nestes momentos, refere-se a um pensamento efetivo que não distingue forma e conteúdo, subjetivo e objetivo, sendo que estas determinações são superadas na construção do conceito.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. A Ciência da Lógica*, Volume I. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____: *Ciencia de la Logica*. 2 vol. 6ª ed. Trad.: Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

_____: *Leçons sur La logique* (1831), présentation de Jean-Marie Lardic, traduction et notes de Jean-Michel Buée et David Wittman, Paris: Vrin, 2007.

_____: *Prefácio à Primeira edição da Ciência da Lógica (1812)*. Trad. Manuel Moreira da Silva [Versão Preliminar]. Guarapuava, 2007. Hyperapophysis.net.

_____: *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7 ed. Rev. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, 2002.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

DALBOSCO, C. A. (1997) *O Idealismo Transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF.

HÖESLE, Vittorio. *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*. Traduzione dal tedesco e cura di Giovanni Stelli. Milano: Guerini e Associati, 1991.

_____: *O Sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução por Antonio Celiomar Pinto de Lima – São Paulo: Loyola, 2007.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito: Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad.: Silvia Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Método e dialética*. In: BRITO, E. F. de; CHANG, L. H. (Org.). *Filosofia e método*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 9-17.

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. First published. Georgia: Cornell University Press, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Lógica transcendental e lógica especulativa*, in: *Filosofia na crise da modernidade*, 3ª. Ed., São Paulo: Loyola, 2001, p. 29-40.

SILVA, Manuel Moreira. *Sobre a determinação do objeto e o escopo da Wissenschaft Der Logik de Hegel*. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n.º 34, pp. 295-322, 2008.

Kant e a noção de ‘ordem moral dos móveis’

Letícia Machado Spinelli*

Resumo

Kant desenvolve a tese da ordem moral dos móveis no escrito sobre a religião, obra na qual disserta acerca dos limites e possibilidades da natureza humana frente à moral. Essa tese se impõe à medida que, investigando as condições de receptividade do ânimo humano, Kant conclui que ao homem é impossível não ser influenciado pelas inclinações, de modo que o valor moral de uma ação não pode ser definido em dependência da presença ou ausência desses incentivos. A avaliação moral tem de se pautar, portanto, no modo como as inclinações são articuladas na sua coexistência com a lei moral enquanto princípios impulsores da ação. Daí se extrai a noção de uma ordem ou hierarquia dos móveis, em que se põe em questão o vigor do dever enquanto impulsor da ação perante o incentivo advindo das inclinações. O valor moral se define em vista de qual é o móbil predominante e qual é o subordinado.

Palavras-chave: Kant, ordem moral dos móveis, lei moral e inclinação¹.

* (Doutorado em Filosofia. Pesquisadora de Pós-doutorado junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Bolsa PDJ.

Kant, ao tratar da questão do mal radical [*Radicale Böse*], na primeira parte de *A religião nos limites...*, menciona que a ação moralmente boa é aquela em que a lei moral é tomada como *móbil supremo* ou *suficiente* do agir (ou seja, aquele que é condição), enfatizando que o valor moral não é avaliado em dependência do tipo de móbil (lei moral ou inclinações) que é acolhido pelo agente, mas tomando como referência o valor a ele concedido em termos de uma ordem ou hierarquia moral. Essa sua declaração provoca certo desconforto no leitor, uma vez

¹ Abreviaturas utilizadas para as obras de Kant: GMS (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*); KpV (*Kritik der praktischen Vernunft*)*; Rel (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*). *Para essa obra foi utilizada (conforme consta na bibliografia) a tradução de Valério Rohden.

que aparentemente é incompatível com afirmações mais rigorosas que imperam nas obras de fundamentação da moralidade².

No contexto da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, bem como no da *Crítica da razão prática*, Kant, em diversas passagens, enfatiza que a ação moralmente boa é aquela em que a lei moral é o único móbil impulsor do agir, o que não destoa de todo com a argumentação do escrito sobre a religião na medida em que aí é afirmado que a lei moral tem de ser o móbil suficiente ou supremo da ação na ordem moral dos móveis. A questão é que, na medida em que insere a noção de ordem moral dos móveis e realça a presença dos incentivos advindos das inclinações, Kant, no mínimo, passa a destacar um aspecto que não era corrente nas obras de fundamentação da moralidade, a saber, que, embora secundariamente (ou seja, não como princípio determinante, pois nesse caso seria “móbil supremo”), no âmbito da ação por dever, as inclinações também atuam como móveis. Daí porque a necessidade de pensar o valor moral da ação não em dependência do móbil que é acolhido (pois tanto a lei quanto as inclinações estão presentes como influências), mas em referência à ordem moral a que esses móveis estão submetidos, qual é o principal, supremo e condição, e qual é o secundário e condicionado.

A partir dessa caracterização geral, o objetivo do texto que segue é reconstruir a argumentação kantiana no que tange: i) aos termos a partir dos quais a noção de ordem moral dos móveis é concebida; ii) à justificativa que Kant se vale para elucidar a inserção dessa noção e iii) ao modo como as inclinações são acomodadas enquanto incentivos (*na* ação moral) nesse contexto argumentativo.

I-A noção de ordem moral dos móveis [*sittliche Ordnung der Triebfeder*]

Kant se vale da noção de móbil [*Triebfeder*] em três diferentes contextos da sua investigação moral: na *Fundamentação...*, contrapõe móbil diretamente a motivo [*Bewegungsgrund*] como um incentivo que não pode fundamentar ações moralmente boas; em seguida, na segunda *Crítica*, móbil é vinculado a um modo de incorporação ou reconhecimento do motivo objetivo (a lei moral) por um ser que não adere espontaneamente ao princípio da moralidade; e, por fim, no escrito sobre a religião, é inserida a noção de ordem ou hierarquia dos móveis a partir da qual o valor moral das ações é definido.

No contexto da segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, baseado na relação conflituosa entre dever e inclinação, Kant distingue entre móbil

² Um exemplo ilustrativo é a declaração que segue: “Uma ação por dever precisa separar [*absondern*] toda a influência [*Einfluß*] da inclinação, e, com ela, todo o objeto da vontade, de modo que nada mais resta à vontade, que a possa determinar, senão a lei, do ponto de vista objetivo, e o puro respeito por essa lei prática, do ponto de vista subjetivo...” (KANT, GMS: AA IV: 400). “Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz...”

e motivo como incentivos que fornecem fins para a determinação da vontade: “O fundamento subjetivo do desejar é o móbil, o fundamento objetivo do querer é o motivo; daqui a diferença entre fins subjetivos, que se baseiam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, os quais são válidos para todo o ser racional”³ (KANT, GMS: AA IV: 427). Tanto o móbil quanto o motivo estão vinculados a fins, no entanto, o primeiro compreende fins particulares de validade limitada, enquanto o segundo encerra fins válidos para todos os seres racionais⁴. Disso se segue que o motivo serve como base para o imperativo categórico e, portanto, engendra ações moralmente boas; o móbil, por sua vez, dada a sua natureza material e de validade relativa, é capaz de fundar somente ações heterônomas ou sob o imperativo hipotético.

Essa caracterização sofre alterações significativas na segunda *Crítica*⁵. Kant, nesse contexto, quando fala do incentivo a partir do qual as ações morais são produzidas não usa mais a expressão “lei moral como motivo”, mas “lei moral como móbil”. Sustentando essa nova perspectiva, ele afirma, inclusive, que não se deve mesclar outros móveis ao lado da lei moral e que tampouco se deve procurar outro móbil que não a lei moral para a execução das ações pertencentes ao domínio da moralidade (Cf. KANT, KpV: AA V: 127 ss). O diferencial aqui inserido diz respeito ao fato de que a própria lei (princípio objetivo válido para todo o ser racional) pode adquirir um caráter subjetivo.

Assumida essa nova dimensão, um móbil é um princípio subjetivo em que a sua subjetividade pode encerrar dois significados (os quais são excludentes entre si): o móbil é subjetivo no sentido de se referir a impulsos sensíveis ou motivações pessoais atinentes tão somente a agentes particulares (tal como Kant apresenta como definição primordial na *Fundamentação...*); por outro lado, ele é a incorporação de um princípio objetivo (a lei moral) na forma de um reconhecimento interno do agente moral. Esse segundo sentido de subjetividade, o qual autoriza a afirmação de que a lei moral é um móbil, Kant o extrai da reflexão em torno do modo como o humano se relaciona com uma lei objetiva⁶. Kant compara a vontade

³ “Der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund, daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objective, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten”.

⁴ Conforme observa Christian Hamm em seu texto “Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana”, “a razão principal de se utilizar dessa distinção [móbil/motivo]* (e de recorrer a ela em diversos momentos bem diferentes da exposição de sua teoria) Kant vê, obviamente na necessidade de manter estritamente separados, como sistematicamente incompatíveis entre si, dois caminhos eventualmente concorrentes de argumentação – o de uma fundamentação empírica e o outro da fundamentação a priori - e de mostrar sempre de novo, não só a inviabilidade teórica, mas também a periculosidade prática do primeiro: inviável é o caminho empírico da fundamentação da moralidade pelo fato de que ele permite, quando muito, apenas a validação de princípios morais subjetivos, mas não a legitimação de um princípio universal, válido objetivamente; e perigoso ele é por acabar necessariamente, justamente pelo caráter meramente subjetivo dos seus princípios, em relativismo e ceticismo (HAMM, 2003, pp.70-71). *o entre-conchetes foi acrescentado.

⁵ Pelo menos em termos de enfoque, pois, a bem da verdade, Kant deixa transparecer em um e outro momento da *Fundamentação...* essa noção que será melhor explicitada na segunda *Crítica*.

⁶ Ora, se por móbil* (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, por sua natureza, necessariamente conforme a lei, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina móbil algum, mas que o móbil da vontade humana (e da vontade de todo o ser racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte

divina com a de um ser racional finito e com essa sua comparação pretende ressaltar (uma vez que a vontade de um tal ser não é determinada necessariamente por um princípio objetivo) como a lei moral adquire simultaneamente um caráter de fundamento determinante objetivo e subjetivo da vontade. Essa necessidade se justifica, sobretudo, em vista de que o agente racional finito age segundo máximas, as quais, enquanto regras subjetivas do agir, pedem e levam o fundamento determinante objetivo a ser também o fundamento determinante subjetivo da ação. A questão que Kant aí se propõe é demonstrar como um fundamento objetivo (*Bewegungsgrund* na *Fundamentação...*) pode adquirir simultaneamente o caráter de fundamento subjetivo (*Triebfeder* na *Fundamentação...*) uma vez que é incorporado na máxima de ação de um agente finito.

Em síntese, o que Kant faz na *Fundamentação...*, no que tange à caracterização dos incentivos objetivos e subjetivos (motivo e móbil) é, por um lado, explicitar que as ações morais são aquelas engendradas a partir de princípios universalizáveis e, por outro, em vista disso, descartar fundamentos materiais como determinantes da ação aspirante a ser moralmente boa. Na segunda *Crítica*, ele se dedica a mostrar como a lei moral se torna móbil (princípio subjetivo) e o que ela efetiva no ânimo humano na medida em que nesse contexto põe em questão a vontade de um ser finito, que, por sua própria constituição não adere espontaneamente a um princípio objetivo. A base desses dois contextos argumentativos é aquela da oposição entre dever e inclinações em que a lei moral deve ser, sob a separação dos impulsos sensíveis, o princípio determinante da ação, restando a investigação de delimitar em que termos ela é esse princípio (para o que se assume que ela também é móbil) e o que se dá no ânimo do agente a partir disso, em que se insere a noção de respeito.

Quando Kant, no escrito sobre a religião, se serve da noção de “ordem moral dos móveis”, algo diverso é feito: ele assume que tanto a lei moral quanto as inclinações pertencem inevitavelmente (sem excluir-se reciprocamente) como

que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que essa não deva satisfazer apenas a letra da lei sem conter o seu espírito (KANT, KpV: AA V: 127). *Apesar de nos servirmos, para citações da segunda *Crítica*, da tradução de Valério Rohden, preferimos seguir traduzindo o termo *Triebfeder* por móbil. Valério, a partir da distinção e conceitualização feita na *Fundamentação...* entre *Triebfeder* (móbil) e *Bewegungsgrund* (motivo), optou por traduzir o primeiro termo, na *Crítica da razão prática*, por motivo, sob a justificativa de que é esse significado que ele carrega nesse contexto, ou seja, como princípio objetivo do querer (isso em vista das afirmações de Kant de que a lei moral seria *Triebfeder*). Segundo observa o tradutor (numa longa nota de rodapé destinada a justificar a sua opção de tradução) “não há razão para, pelo menos na KpV, traduzir ambos esses termos diversamente um do outro” (KANT, KpV: AA V: 127, nota 127). Com efeito, para além da imprecisão terminológica de tradução, perde-se muito, do ponto de vista investigativo, na aplicação dessa equivalência proposta por Valério. Tal ocorre em vista de que o objetivo intentado por Kant é justamente demonstrar como o motivo pode determinar uma vontade de um ser que não age espontaneamente segundo os princípios da moral, ou seja, como um fundamento objetivo da vontade pode ser também um fundamento subjetivo.

móviles impulsores de uma mesma ação⁷. A lei moral mantém o caráter de móbil da moralidade, válido para todos, incondicionado e formal; as inclinações ainda se mantêm, por assim dizer, como móveis inferiores na medida em que possuem validade restrita, tem valor relativo aos fins e se constituem em princípios materiais. O diferencial do escrito sobre a religião é a admissão da articulação desses dois tipos de incentivos nos termos de uma ordem moral dos móveis, em dependência da qual o valor moral de uma ação é estabelecido.

a diferença de se o homem é bom ou mau não tem que residir na diferença dos móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas, sim, na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele faz a condição do outro⁸ (KANT, Rel: AA VI: 36).

O que mais se sobressai, e será a base para o conceito kantiano de mal moral e, em dependência disso (enquanto o seu contraposto) aquele de ação moralmente boa, é a idéia de que, na ação pertencente ao domínio moral (seja ela boa ou má), há, inevitavelmente, a presença do móbil da moralidade (a lei moral) e outros advindos das inclinações. No contexto do escrito sobre a religião, Kant segue, assim como nas obras de fundamentação da moralidade, confrontando a lei moral e as inclinações, com efeito, nesse domínio, se enfatiza claramente que tais móveis não são totalmente excludentes entre si (apenas quanto ao seu vigor), mas podem vir a ser conciliados e, em dependência do modo como se impõe tal conciliação, fruto de uma hierarquia, se tem o valor moral de uma ação.

Embora no âmbito da fundamentação da moralidade, Kant deixe brechas que permitem a observação de que as inclinações podem estar presentes (como não determinantes) nas ações moralmente boas, é no escrito sobre a religião que ele se dedica a problematizar a fundo a presença e o status das inclinações como incentivos nessas ações. O foco não está mais na matéria, no conteúdo do móbil

⁷ Admitida essa perspectiva, a observação de Allison que segue merece uma interpretação bem pontuada: “A principal contribuição de Kant sobre o valor moral, bem como para a sua psicologia moral como um todo, é o contraste entre dever e inclinação, como duas fontes competitivas da motivação. Apesar de Kant distinguir entre inclinação e medo, a afirmação operativa é a de que toda ação é motivada, ou pela inclinação, ou pelo pensamento de dever, isto é, cada ação é *aus Neigung* ou *aus Pflicht*” (ALLISON, 1995, p.108). Quando Allison afirma que cada ação é motivada *ou* por dever *ou* por inclinação, a fim de sermos fiéis à análise desenvolvida no escrito sobre a religião, temos de inserir a ressalva de que o “ou” excludente diz respeito à soberania do móbil e não a sua presença enquanto incentivo, uma vez que Kant admite quer o móbil da inclinação quer a lei moral são atuantes como motivadores de uma mesma ação, diferenciando-os apenas quanto ao seu valor operativo enquanto incentivo principal do ato em questão. Allison está ciente dessa sutileza, mais adiante citaremos uma passagem que demonstra tal consciência. “Central to Kant’s account of moral worth and, indeed, to his moral psychology as a whole, is the contrast between duty and inclination as two competing sources of motivation. Although Kant twice distinguishes between inclination and fear, the operative assumption is that every action is motivated by either inclination or the thought of duty, that is, every action is either *aus Neigung* or *aus Pflicht*.”

⁸ “Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht”.

(lei moral ou inclinações), mas na hierarquia, ordem moral ou valor supremo que o agente concede a cada um desses móveis.

Por conseguinte, o homem (mesmo o melhor) é mau somente porque inverte a ordem moral dos móveis no acolhimento [*Aufnehmung*] dos mesmos nas suas máximas: acolhe, nelas, a lei moral ao lado da [lei] do amor de si; percebendo, no entanto, que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas que uma precisa estar subordinada à outra como sua condição suprema, ele [= o homem] faz dos móveis do amor de si e das suas inclinações a condição para a observância da lei moral, a qual, enquanto condição suprema da satisfação do primeiro [= do amor de si], deveria, antes, ser acolhida, como móbil único, na máxima universal do arbítrio⁹ (KANT, Rel: AA VI: 36).

Na declaração de que o homem é mau “porque inverte a ordem moral dos móveis no acolhimento dos mesmos nas suas máximas”, a noção de ordem moral dos móveis encerra duas perspectivas: a primeira, mais ampla, justifica a noção de uma ordem moral dos móveis em vista de que a ação em questão pertence à alçada da moralidade; a segunda, mais específica, detém o argumento de que toda a ação pertencente à esfera moral tem que obedecer a uma ordem (moralmente boa) de móveis e que o homem mau é aquele que inverte tal ordem.

Kant descreve a ação moralmente má nos termos de uma inversão de valores ou de ordem de subordinação engendrada pelo homem no acolhimento dos móveis nas suas máximas. O argumento kantiano compreende os seguintes passos: 1) o homem acolhe a lei moral a par dos móveis advindos das inclinações; 2) tais móveis não podem subsistir como mesmo grau de importância um ao lado do outro; 3) em vista de (2), o agente precisa estabelecer uma hierarquia em que um tipo de móbil é condição suprema para o outro; 4) a partir do modo como essa hierarquia é estabelecida tem-se o moralmente bom (a lei moral é condição suprema) ou o moralmente mau (o qual se dá quando o móbil advindo da inclinação detém mais valor, ou seja, quando há uma inversão na ordem moral dos móveis)¹⁰.

É preciso ter claro que a noção de *ordem moral dos móveis* (em que a presença do incentivo da inclinação é admitida a par da lei moral) é algo diferente do que,

⁹ Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedigung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedigung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte”.

¹⁰ Numa ação moralmente má, ou seja, cuja ordem moral dos móveis foi invertida, ainda que os impulsos advindos das inclinações imperem enquanto móveis supremos, a lei moral se mantém enquanto móbil secundário. Essa é uma questão realmente complexa e bem por isso envolve vários meandros argumentativos, uma vez que a tão só afirmação de que a lei permanece enquanto móbil numa ação motivada sumamente pelas inclinações, resultaria aparentemente na ideia de que tal lei estaria impulsionando uma ação moralmente má, e, portanto, sua plausibilidade estaria comprometida. Trataremos essa questão de modo detalhado em outro lugar.

a propósito da propensão ao mal [*Hang zum Bösen*]¹¹, Kant denomina de mistura de móveis morais com imorais. Kant afirma que segundo grau da propensão para o mal está na impureza [*Unlauterkeit*] do coração humano, isto é, na “propensão para misturar móveis imorais com morais (mesmo que isso venha a ocorrer com um bom desígnio [*Absicht*] e máximas do bem”¹² (KANT, Rel: AA VI: 29). A mistura de móveis morais com imorais ocorre no contexto das ações conforme o dever¹³, no qual, a ação se dá conforme o mandamento da lei moral, mas não tem a sua origem em vista de tal mandamento.

A impureza (*impuritas, improbitas*) do coração humano consiste nisso: a máxima é, na verdade, boa segundo o objeto (a observância intentada da lei) e, talvez, também forte o bastante para o exercício, mas não é puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, apenas a lei por móbil suficiente¹⁴ (KANT, Rel: AA VI: 29-30).

Esse segundo grau de propensão para o mal não se identifica, por um lado, com a ordem moral dos móveis (moralmente boa) porque, admitir a convivência da lei moral com as inclinações nos termos em que essa lei é o móbil supremo é diferente de estabelecer uma relação impura entre esses incentivos (em que a lei carece de estar “acompanhada” da inclinação, o que caracteriza uma relação de dependência); por outro lado, porém, a impureza representa uma atitude em direção a inversão da ordem moral (moralmente boa) dos móveis, mas ainda não o é em toda a sua plenitude. A idéia por Kant apresentada é aquela de que o homem impuro visa, num primeiro momento, o cumprimento da lei moral, mas não concretiza tal intuito sem a presença de outros móveis, reduzindo o móbil da moralidade a um incentivo contingente que carece de estar “acompanhado” de móveis exteriores à moralidade para se fazer vigente. Tal como observa Kant, “na maioria das vezes (talvez sempre) necessita ainda de outros móveis, além deste, para mediante eles determinar o árbitro para o que o dever exige; em outras palavras, que

¹¹ Kant identifica três graus da propensão para o mal: a) o da fragilidade, derivada de um conflito pelo qual o homem simultaneamente reconhece a incondicionalidade da lei e debilidade dele próprio em aderir a ela; b) o da impureza, caracterizada por uma mistura do móbil moral com os não-morais; e c) o da maldade, que se caracteriza pela subordinação da lei moral a móveis exteriores à moralidade (Cf. KANT, Rel: AA VI: 29-30).

¹² “zweitens der Hang zur Vermischung nморalischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe), d.i. die Unlauterkeit...”

¹³ “Incapaz de se impor o respeito de uma lei moral que ela discrimina, a consciência humana sobre-determina a sua conduta misturando motivos egoístas ao respeito pela lei. Os exemplos desenvolvidos na primeira seção da *Fundamentação* ilustram a impureza das motivações humanas” (BRUCH, 1967, p.67). “Incapable de s'imposer le respect d'une loi morale qu'elle discerne, la conscience humaine surdétermine sa conduite em mêlant des motifs égoïstes au respect de la loi. Les exemples développés dans la première section des Fondements illustreraient l'impureté des motivations humaines” .

¹⁴ “Die Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*) des menschlichen Herzens besteht darin: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d.i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat...”

as ações conforme o dever não foram executadas puramente por dever”¹⁵ (KANT, Rel: AA VI:30). Há, no caso da impureza, um reconhecimento do humano em vista do que o dever exige, contudo, a própria lei desse dever não desempenha a função de princípio determinante supremo para a ação exigida, de modo que ocorre uma sobredeterminação na medida em que o homem remete a outros incentivos para executar uma ação que, a fim de ser genuinamente moral, teria de ser produzida supremamente pelo móbil da moralidade.

O ato acabado do que Kant denomina de inversão da ordem moral dos móveis se encontra no terceiro grau da propensão ao mal, a maldade [*Bösartigkeit*], por ele assim definida:

A maldade (*vitiositas, pravitas*) ou caso se preferir, a corrupção (*corruptio*) do coração humano, é a propensão [*Hang*] do arbítrio para máximas nas quais o móbil da lei moral é colocado atrás [*nachzusetzen*] de outros (não morais). Pode também ser denominada perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque inverte [*umkehrt*] a ordem moral no que tange aos móveis de um livre arbítrio e, porquanto com isso possam ainda sempre subsistir ações legalmente boas (legais), o modo de pensar está, contudo, corrompido na sua raiz (relativamente à intenção moral), e por isso o homem é designado como mau¹⁶ (KANT, Rel: AA VI:30).

Enquanto o homem impuro acolhe outros móveis juntamente com a lei moral para o seguimento dessa lei, o homem perverso protela (no sentido de que põe atrás, em segundo plano) o móbil moral em vista da inclinação. É fato que esses dois casos protagonizam no máximo ações conforme ao dever e nunca ações por dever e caracterizam igualmente o mal moral da natureza humana. Com efeito, a impureza e a maldade atuam, por assim dizer, em diferentes níveis do mal moral, sendo a segunda o grau mais elevado e avançado do mesmo. A maldade diz respeito à inversão da ordem moral dos móveis propriamente dita, na medida em que se refere a uma subversão da escala de valor ou prioridade da lei moral face às inclinações.

A inversão da ordem moral dos móveis não está, pois, simplesmente vinculada a uma coexistência da lei e das inclinações enquanto móveis, uma vez que Kant assume que tais incentivos podem conviver como impulsores de uma mesma ação. Ela se identifica, mais precisamente, com a perversidade do coração humano, ou seja, com o fato de o homem, no tocante a ações pertencentes à alçada da moralidade, agir primordialmente por inclinação, situando a lei moral como um incentivo secundário. O ponto de Kant é que, nas ações moralmente boas, deve ser obedecida uma hierarquia na *organização* desses móveis como princípios deter-

¹⁵ “mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen; mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden”.

¹⁶ “die Bösartigkeit (*vitiosas, pravitas*), oder, wenn man lieber Will, die Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens ist der Hanr der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (*perversitas*) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetlich gute (legale) Handlungen bestehen können, o wird doch die Denkungart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet”.

minantes da conduta. A ideia de subordinação, bem como aquela de ordem moral, garante o argumento de que lei moral e móveis sensíveis, porquanto não possam deter o mesmo status de importância (pois um deve estar necessariamente subordinado ao outro), não se anulam nos termos de que um, ainda que seja supremo, tenha o poder de extinguir a presença do outro. Dessa feita, o diferencial do escrito sobre a religião perante as obras de fundamentação da moralidade não é tratar do status da lei moral enquanto móbil da ação, mas o de explicitar o papel das inclinações no processo de adoção de móveis ou como os impulsos sensíveis devem ser acomodados em vista de uma ordem moral dos móveis.

II. Natureza humana e receptividade moral

Kant justifica a tese de que o arbítrio humano, no direcionamento da ação, assume móveis pertencentes a duas esferas distintas - o que origina a noção de ordem moral dos móveis - nos seguintes termos: à natureza humana, caracterizada enquanto finita (isto é, em si mesma dividida entre um aspecto inteligível e outro sensível) não é possível assumir apenas móveis advindos de uma destas fontes, razão e sensibilidade. Ou seja, por possuir uma parte racional, o homem não tem a capacidade de agir movido exclusivamente pelos móveis da sensibilidade; por outro lado, em vista da sua constituição sensível, ao homem é impossível agir tão somente segundo os ditames da razão (à qual cabe representar o caráter incondicional da lei moral). De um ser finito possuir razão não se segue: a) que ele aja sempre racionalmente, isto é, orientado por princípios racionais; b) que a razão determine incondicionalmente o seu arbítrio a ponto de ele não recorrer aos móveis advindos da inclinação. Analogamente, não é por ser membro e habitante do mundo da sensibilidade que suas ações ocorram de tal maneira que não preservem nenhuma centelha de racionalidade. Quer dizer, o homem pode ser fraco perante os estímulos das inclinações, mas isso não o leva a agir instintivamente nos termos de um arbítrio animal, como quem se desfaz de sua própria natureza. Allen Wood faz, nesse sentido, uma observação bastante sensata em que alerta, por um lado, uma leitura simplista da teoria kantiana e, por outro, o fato de que, no homem, as naturezas sensível e racional, podem ser conciliadas:

Para compreender o verdadeiro caráter dos obstáculos que se opõem a conformidade do uso racional de vontade finita com a lei, temos de deixar para trás a leitura simplista e inclemente para com Kant a qual opõe a razão e a inclinação como duas 'naturezas' irreconciliáveis no homem, e observar a sutileza com a qual Kant desenvolve essa teoria sobre a natureza de um ser que é ao mesmo tempo finito e racional, capaz de ação autônoma, mas também sobrecarregado em seu próprio ser com inevitáveis limitações morais. As máximas de qualquer ser racional finito, Kant nos diz, contêm tanto os incentivos da razão moral quanto aqueles da inclinação sensível¹⁷(WOOD, 1970, p.111).

¹⁷ "To understand the true character of the obstacles which oppose the conformity of the finite rational will with law, we must leave behind the oversimplified and uncharitable reading of Kant which opposes reason and inclination as two irreconcilable 'natures' in man, and attend to the subtlety with which Kant develops this theory of the nature of a being who is both finite and rational, capable of autonomous action but also burdened in his very being with inescapable moral limitations. The maxims of any finite rational being, Kant tells us, contain the incentives both of moral reason and of sensible inclination".

Por habitar esse limbo existencial, ao homem essas duas esferas (razão e sensibilidade) se impõem como realidades que precisam ser ajuizadas em vista da sua destinação maior (a perfeição moral), a qual não pede por uma extirpação da influência das inclinações, mas uma por disciplina das mesmas na forma de uma subordinação à lei moral. Aqui se enfatiza que as inclinações forçosamente estão presentes como móveis da ação e que, diante desse pressuposto, o valor moralmente bom se dá em dependência do ajuizamento a que elas são submetidas nos termos de uma ordem moral, isto é, o seu acolhimento como móbil condicionado, subordinado ao móbil supremo que é a lei moral.

Em virtude da constituição peculiar da natureza humana, Kant reconhece que o arbítrio do homem sofre, inevitavelmente, de um *dualismo* quanto aos móveis impulsores das máximas. Ele admite, portanto, que esses dois móveis (lei moral e inclinações) necessariamente coexistem no ânimo humano e, em vista disso, no que tange a ação moralmente boa, consente a presença das inclinações enquanto motivações secundárias, ressaltando que essas fontes de motivação só se excluem enquanto móveis *supremos* do arbítrio. Ou seja, as inclinações advindas da sensibilidade e a lei moral podem subsistir juntas enquanto móveis, mas não podem coexistir com o mesmo vigor ou grau de importância. Sob essa perspectiva, todo o valor moral se dá em dependência do vigor que o sujeito atribui a um ou outro móbil, ou seja, é em vista da hierarquia de móveis que o sujeito é bom ou mau. Dessa feita, a ação moralmente boa é aquela em que a lei moral atua como móbil supremo do agir. Isso, porém, não significa que não há nenhuma inclinação, enquanto móbil secundário ou condicionado, que atue (ainda que com um valor menor) enquanto princípio impulsor dessa mesma ação. A ação moralmente má, por sua vez, seria aquela na qual as inclinações atuam como móbil supremo e a lei moral seria um móbil subordinado ou secundário, o que Kant denomina de inversão da ordem moral dos móveis. À luz das obras de fundamentação da moralidade, o homem moralmente mau seria aquele que não toma a lei moral como móbil; no contexto da religião, mesmo o homem mau, ainda que num sentido secundário, tem essa lei como móbil¹⁸ (conforme já mencionamos, essa questão é bastante complexa e merece um estudo aprofundado).

O que Kant pretende chamar atenção é que os móveis advindos das inclinações forçosamente se impõem ao humano (dada a sua constituição finita) de modo que o valor moral da ação reside propriamente no status que tais móveis desempenham, dado que a sua *presença* é inevitável. O ponto de Kant é que os móveis sensíveis necessariamente se impõem ao homem e não que são necessariamente impostos pelo homem. Ou melhor: do ponto de vista da ordem moral dos móveis,

¹⁸ “O homem (mesmo o pior), seja em que máximas for, não abdica da lei moral ao modo de um rebelde (como recusa de obediência)”; ao que acrescenta: “a lei moral penetra nele irresistivelmente [*unwiderstehlich*] por força de sua disposição moral [*moralischen Anlage*]” (KANT, Rel: AA VI: 36). “Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr Kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf...”

a justificativa para a sua inserção é o fato de que, dada a natureza humana, a sensibilidade é um fator que se apresenta necessariamente (o que se impõe é a sua presença); todavia, sob a perspectiva da avaliação moral, é o valor que o homem concede às inclinações para a execução da ação (fruto de uma deliberação ou poder de escolha) que está em questão.

III. Inclinações, poder de escolha e subordinação

Tal como se apresenta a argumentação kantiana acerca da noção de ordem moral dos móveis, pode-se dizer que a valoração moral, bem como o problema do mal moral na natureza humana, não reside propriamente nas inclinações ou, em primeira instância, no fato de o homem ser por elas influenciado. Contudo, o desempenho moral humano está intimamente envolvido com esse incentivo, uma vez que diz respeito ao modo a partir do qual o homem reage perante tais afecções, concedendo-lhes um caráter de maior importância e urgência do que aquele destinado à lei moral.

Dizer, portanto, e sem mais delongas, que a filosofia moral de Kant prega que as inclinações são nocivas e conduzem a ações más (por si mesmas, sem a mediação do arbítrio humano enquanto poder de escolha) é amiudar e banalizar ao extremo a investigação kantiana e lograr em muito a sua lucidez. Kant, a bem da verdade, fomentou esse tipo de interpretação mais extrema na medida em que várias de suas passagens sugerem que as inclinações de forma alguma podem estar presentes numa ação moralmente boa, sem, propriamente, explicitar o valor da inclinação. Beck faz a seguinte menção a esse respeito:

Em muitos exemplos de Kant de virtude, a necessidade de agir por respeito à lei e não por inclinação é apresentada como se a ação deveria ter ocorrido sem, ou mesmo sempre contra, inclinação. Mas os exemplos não foram empregados para ilustrar tal coisa, e isso não é parte da teoria de Kant, agir por inclinação não é em si mesmo mau, mas apenas a tomada no interior de uma máxima de ação e insubordinação de móveis sensíveis a móveis racionais¹⁹ (BECK, 1960, p.228).

As inclinações, em si mesmas, não têm poder sobre o estado moral do homem, o grande problema é o modo como elas são incorporadas sob a alçada da moralidade, incorporação que ocorre no domínio da natureza moral humana e não oriunda (como que imposta) da esfera da sensibilidade. Ou seja, o que podemos julgar, no que diz respeito ao sensível relativo à moralidade, é o *emprego* de seus impulsos (fruto de uma deliberação livre) como motivadores da ação que pretende

¹⁹ In many of Kant's examples of virtue, the necessity of acting out of respect for law and not from inclination is presented as if the action had to take place without, or even always against, inclination. But this is not what the examples were chosen to illustrate, and this is no part of Kant's theory; even acting from inclination is not in itself evil, but only the taking into one's maxim of action and insubordination of sensuous incentives to rational incentives..."

ser moralmente boa. O julgamento, portanto, não incide sobre as próprias inclinações, mas sobre o *uso* nocivo que o agente moral faz delas. Conforme observa Cristina Beckert, “as inclinações sensíveis não têm qualquer poder sobre a determinação da ação se não forem mediadas pela liberdade com que o sujeito se deixa ou não influenciar por elas” (BECKERT, 1994, p.41). Por mais que nos influenciem e se mostrem como irresistíveis, as inclinações estão sujeitas, quanto ao seu poder de determinação, ao uso humano da liberdade, isto é, a uma anuência do humano em deixar-se determinar, por um lado, e a uma atitude interna [*Tat*]²⁰ de, por outro, reconhecê-las como móveis supremos do agir.

A liberdade do arbítrio [diz Kant], em vista de sua qualidade particular não pode ser determinada a ação por móbil algum ao menos que o homem o tenha acolhido na sua máxima²¹ (KANT, Rel: AA VI: 23-24).

Todo o móbil determinante de uma ação só usufrui desse posto porque foi admitido pelo arbítrio humano. Apenas mediante esse acolhimento que “um móbil, qualquer que seja, pode subsistir [*bestehen*] juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)”²² (KANT, Rel: AA VI:24). É nesse domínio que residem as condições de imputabilidade do agente, bem como o conteúdo de avaliação moral, uma vez que é aqui que se efetiva ou não a tomada da lei moral como móbil suficiente ou a sua subordinação às inclinações. Tomadas em si mesmas, portanto, as inclinações não são más²³; contudo, o *uso* que as faz suficiente para a determina-

²⁰ Kant distingue quanto ao termo “ato” [*Tat*] dois significados, os quais, segundo ele, se deixam unir pelo conceito de liberdade. O primeiro significado, Kant especifica como algo que pode aplicar-se ao “uso da liberdade, pelo qual é acolhida pelo arbítrio uma máxima suprema (conforme ou contrária à lei)”* (KANT, Rel: AA VI: 31). Trata-se do ato do livre-arbítrio de adotar a máxima suprema que dará origem a uma série de máximas dela decorrentes. O segundo significado para o termo ato, Kant o define como “aquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, i.e., relativo aos objetos do arbítrio) são exercidas segundo aquela máxima”** (KANT, Rel: AA VI: 31). Ato, nesse segundo sentido, refere-se à ação propriamente dita, àquela que se constata na experiência. Tal ação, por sua vez, se orientou por uma máxima derivada de um ato na sua primeira significação, a saber, da adoção de máximas pelo livre-arbítrio. Enfim, no primeiro caso trata-se da liberdade do arbítrio de adotar máximas que irão guiar as ações; no segundo, da liberdade prática, aquela que se manifesta nas ações “visíveis”, do fazer ou deixar de fazer algo. * “Gebrauch der Freiheit (...) wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen...”; ** “von demjenigen, da die Handlung selbst (ihrer Materie nach, d. i. Die Objecte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden”.

²¹ “die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat...”

²² “so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen”.

²³ Aliás, Kant sugere algo (pelo menos aparentemente) diverso no escrito sobre a religião: “Consideradas em si mesmas, as inclinações naturais são boas, isto é, não são condenáveis [*unverwerflich*], e querer exterminá-las [*sie ausrotten*] não só é inútil, mas seria também prejudicial e censurável. É preciso somente dominá-las, para que não se destruam reciprocamente, mas possam ser levadas à concordância num todo denominado felicidade” (KANT, Rel: AA VI: 58). “Natürliche Neigung sind, na sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähnen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können”.

ção do arbítrio é mau²⁴. Esse uso, porém, não advém das próprias inclinações, mas do arbítrio humano. Em não sendo em si mesmas más, claro está que as inclinações não carecem de serem extirpadas (mesmo no caso que isso fosse possível), o que deve ser vigiado é o modo e concebê-las no domínio moral, isto é, não lhe conceder caráter supremo e necessário, mas apenas um valor secundário na ordem moral dos móveis. Kant não diz que o arbítrio humano deve renunciar às inclinações, mas que deve submetê-los ao valor incondicional da lei da moralidade. Segundo Paton “uma ação não deixa de ter valor moral se está acompanhada por prazer ou pelo desejo de prazer; uma ação deixa de ter valor moral se ela é executada somente em vista do prazer ou para satisfazer uma inclinação”(PATON, 1970, p.50)²⁵.

A questão que se sobressai em vista da noção de ordem moral dos móveis é a de que as inclinações podem se constituir em incentivos *na* ação moral, porquanto, não podem ser os móveis determinantes *de* tais ações. Uma coisa é o agente executar uma ação atinente ao campo moral em que a origem de tal ato é o incentivo advindo das inclinações; algo diferente (e é esse o ponto que Kant põe em realce a partir da noção de ordem moral dos móveis) é agir por dever, enquanto um princípio determinante supremo e, receber, para essa ação, também o incentivo (secundário) da inclinação. Essa distinção (cuja sutileza foi negligenciada por muitos comentadores e estudiosos de Kant) fica bastante evidente nas palavras de Allison:

De fato, Kant jamais alega que uma ação (...) perde sua importância moral se um agente tem uma inclinação para realizá-la. Sua afirmação é antes a de que uma ação carece de importância moral se o agente a realiza somente por causa da inclinação. Portanto, a distinção entre uma ação ser acompanhada pela inclinação (*mit Neigung*) e ser motivada pela inclinação ou derivada dela (*aus Neigung*) é um componente essencial da psicologia moral de Kant²⁶ (ALLISON, 1995, p.111)

Quando se trata, portanto, de uma ação moralmente boa, ocorrida sob a influência suprema da lei moral, pode-se reconhecer, sem desqualificar a argumentação kantiana, que algum móbil da sensibilidade poderia, num segundo plano e desprovido do estatuto de supremo ou suficiente por si só, corroborar para o cumprimento da lei. Na ordem moral dos móveis, o incentivo sensível estaria subordinado ao valor supremo da lei, ou seja, o agente estaria agindo primordialmente por dever, mas (secundariamente) também *com* inclinação. O que está em pauta, enfim,

²⁴ “Só o moralmente contrário à lei é em si mesmo mau, absolutamente condenável, e precisa ser exterminado”(KANT, Rel: AA VI: 58). “Nur das Moralisch=Gesetzwidrige ist na sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muß ausgerottet werden”.

²⁵ “does not cease to have moral worth if it is accompanied by pleasure or even by a desire for pleasure or only to satisfy na inclination”.

²⁶ “In fact, Kant never claims that an (...) act loses its moral significance if an agent has an inclination to perform it. His claim is rather that such an act lacks moral significance if the agent performs it only because of the inclination. Thus, the distinction between an act being accompanied by inclination (*mit Neigung*) and being motivated by or from inclination (*aus Neigung*) is an essential component of Kant’s moral psychology.”

no que tange à avaliação moral não é a presença da inclinação enquanto incentivo, mas o status a ela concedido como princípio motivador de tal ato.

Referências

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. V. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Baseada no original de 1788).

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968.

ALLISON, H. (1995). *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

BECK, L. W. (1960). *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.

BECKERT, C. (1994). "Mal radical e má fé". In: FERREIRA, Manuel J. Carmo & DOS SANTOS, L. *Religião, história e razão da 'Aufklärung' ao romantismo*. Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A religião nos limites da simples razão* de Immanuel Kant . Lisboa: Colibri, pp.33-49.

BRUCH, J-L. (1967). *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier- Montaigne.

HAMM, C. (2003). "Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana". In: DI NÁPOLI, R. et alii. *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palloti, pp. 67-83.

PATON, H.J. (1970). *The categorical imperative*. A study in Kant's moral philosophy. London: Hutchinson.

WOOD, A. W. (1970). *Kant's moral religion*. New York: Cornell University Press, 1970.

Hegel leitor de Aristóteles: a Ideia que a Si retorna, o motor imóvel, o movimento circular e teleologia

Lincoln Menezes de França*

* Aluno do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Doutorado), UFSCar, Orientador: Dr. José Eduardo Marques Baioni.

Resumo

Sob a concepção filosófica sistemática de Hegel, a História da Filosofia expõe em cada um de seus momentos o único pensar, a razão, evidenciando sua necessidade e conexão interna, enquanto desdobramentos da totalidade, que segundo Hegel, é o verdadeiro. Em suas Preleções sobre a História da Filosofia, Hegel reconhece que esses desdobramentos de si da totalidade filosófica que se exprimiram nos sistemas de filosofia que se sucederam na exterioridade do tempo não excluiriam uns aos outros, mas exprimiriam uma vinculação interna que seria reconhecida e incorporada pela filosofia hegeliana. De acordo com Alfredo Ferrarin (2001, p. 55), é possível observar uma importante correspondência dada por Hegel entre seu sistema e o pensamento de Aristóteles. Em termos conceituais, Hegel interpreta e assimila diversos conceitos e aspectos do pensamento aristotélico, dentre eles, o Primeiro motor, a concepção de movimento circular e a teleologia, elementos do pensamento aristotélico que tomaram determinação peculiar sob a interpretação hegeliana. Diante disso, cabe questionarmos qual o sentido desses conceitos sob a ótica do sistema de Hegel. Nesta exposição, analisamos como Hegel interpreta esses conceitos e noções do pensamento aristotélico e os incorpora ao seu sistema sob seus termos. A noção aristotélica de Primeiro Motor, eterno e imóvel, é concebida por Hegel como a Ideia que move, mas permanece idêntica a si mesma. O movimento, outro elemento importante do pensamento aristotélico, é diferenciado pelo estagirita em movimento linear e movimento circular. O movimento circular, para Aristóteles, exprimiria o movimento em sua perfeição. Para Hegel, esse movimento circular se exprime nos desdobramentos da Ideia. Sinteticamente, o sistema hegeliano expressa os desdobramentos da Ideia em sua interioridade na Ciência da Lógica, em sua exterioridade na Filosofia da Natureza e em seu retorno a Si na Filosofia do Espírito. Como para Hegel a finalidade da Ideia é sua autodeterminação, seu movimento perfeito, circular, se expressaria em seu retorno a si mesma,

na Filosofia do Espírito. A teleologia da Ideia hegeliana segue, desse modo, o sentido da finalidade aristotélica do primeiro motor porquanto o primeiro motor move, mas permanece em si mesmo, pois é desejado; movendo, sendo imóvel. Portanto, Hegel assimila sob seus termos a perfeição do movimento circular e o conceito de motor imóvel aristotélico, caracterizando-o enquanto a Ideia que move, mas permanece idêntica a si mesma, pois não sai da órbita da relação consigo mesma porquanto seu 'télós' é sua autodeterminação.

Palavras-chave: Hegel; Aristóteles; Ideia; movimento circular; teleologia.

Introdução

A perspectiva de História da Filosofia de G. W. F. Hegel (1770-1831) parte de uma concepção sistemática de Filosofia, que por sua vez, é expressão dos desdobramentos de Si do Espírito que se reconhece na própria História do pensar verdadeiro, que, para Hegel é um só. Mas, a história é algo que expressa sucessão de determinações finitas. Nesse sentido, expressar a verdade una em determinações históricas finitas seria contrário a essa perspectiva de uma única verdade.

De acordo com Hegel [2005 (1820), p. 24], embora a história da filosofia apresente aparentemente oposições entre perspectivas filosóficas distintas, a verdade é uma só e a história da filosofia tratará do conhecimento do desenvolvimento da totalidade do si espiritual, da verdade enquanto totalidade. Portanto, a história da filosofia, para Hegel, deve ser concebida enquanto desenvolvimento dessa totalidade:

[...] É *uma* ideia no todo e em todos os seus membros, do mesmo modo que num indivíduo palpita, em todos os membros, *uma* vida e se ouve *uma* pulsação. Todas as partes que nela sobressaem e a sistematização das mesmas provêm da Ideia única; todas estas especificações constituem somente espelhos e cópias de *uma* vitalidade; têm a sua realidade efetiva unicamente nesta unidade, e as suas diferenças, as suas diversas determinidades são em conjunto apenas a expressão e a *forma* contida *na Ideia*. Como a Ideia é o centro, que é ao mesmo tempo a periferia, a fonte luminosa, que em todas as suas expansões não vai para fora de si, mas em si permanece presente e imanente; portanto ela é o sistema da necessidade e da *sua própria* necessidade, que é assim igualmente a sua liberdade. Como a filosofia é sistema em desdobramento; igualmente o é também a história da filosofia, e este é o ponto central, o conceito fundamental, que esta abordagem da história irá expor. [HEGEL, 2006 (1820), p. 32, grifos do autor]

Tal desenvolvimento é concebido a partir de uma concepção filosófica que tem como cerne o verdadeiro enquanto totalidade [HEGEL, 2002 (1807), FE, §20, p. 36], do Ser que é Sujeito [HEGEL, 2002 (1807), FE, §22, p. 37], a Ideia mesma que se põe em suas determinações para se reconhecer em sua totalidade, em conceito, em pensamento. É sobre essas bases que Hegel irá interpretar a História da Filosofia. Sua abordagem dos conceitos filosóficos tem uma profunda relação com

os próprios desdobramentos desses conceitos na História da Filosofia e, sob tal perspectiva, só podem ser compreendidos a partir dessa concepção.

No entanto, Hegel afirma que uma determinação filosófica se relaciona fundamentalmente com seu tempo determinado. Nesse sentido, a filosofia antiga, por exemplo, não responde às questões do tempo presente. Com isso, cabe o questionamento acerca da importância da própria história da filosofia.

[...] depreende-se que a *primeira filosofia é o pensamento inteiramente universal, indeterminado*; a primeira filosofia é a *mais simples*; a filosofia *mais recente* é a mais concreta, a mais profunda. Importa saber isto para, *por trás das antigas filosofias*, não buscar mais do que nelas se contém, para não procurar nelas a resposta a *questões*, a satisfação de *necessidades espirituais*, que decerto *não havia e que pertencem somente a uma época mais instruída*. [...] [HEGEL, 2006 (1820), p. 56, grifos do autor]

Por outro lado, a cada um de seus desdobramentos o Espírito manifestou sua universalidade, possibilitando a realização presente da Filosofia que é mais concreta. A História da Filosofia, sob a perspectiva hegeliana, se desdobrou na realização do reconhecimento de Si do Espírito, que se demonstra necessariamente enquanto resultado, resultado de seus próprios desdobramentos.

[...] a filosofia mais instruída de uma época ulterior constitui essencialmente o resultado do trabalho precedente do espírito pensante, que ela foi requerida e proporcionada por esses primeiros pontos de vista, e não despontou do solo só por si. [HEGEL, 2006 (1820), p. 58-59]

Portanto, a concepção hegeliana de História da Filosofia está fundamentalmente vinculada ao que Hegel concebe como desdobramentos dialético-especulativos de Si do Espírito, o que faz Hegel recepcionar o legado filosófico de forma peculiar. Assim, os conceitos filosóficos sob o sistema hegeliano são transformados e ganham novo sentido, ao mesmo tempo em que são preservados.

[...] A sua *vida* [a vida do Espírito] *é ação*. A ação tem como pressuposto um material prévio, a que se dirige e que ela não aumenta simplesmente, ou amplia mediante a adição de material, mas essencialmente *refunde e transforma*. Uma tal herança é ao mesmo tempo recepção e tomada de posse e legado; e simultaneamente reduz-se a material, que é metamorfoseado pelo espírito. O que se recebeu foi deste modo modificado e enriquecido e, ao mesmo tempo, preservado. [HEGEL, 2006 (1816), p. 18, grifos do autor]

Em relação a Aristóteles, Hegel seguirá essa perspectiva, recepcionando elementos conceituais que serão centrais ao seu sistema filosófico de modo metamorfoseado. Hegel fará menção a Aristóteles já na sua *Fenomenologia do Espírito* e em sua *História da Filosofia* o caracterizará como filósofo de caráter profundamente

especulativo, o que configura profunda identidade em relação ao seu próprio pensamento: “[...] Aristóteles é um espírito tão vasto e especulativo como nenhum outro [...]” [HEGEL, 1955 (1833), p. 237]. Dilthey [1944 (1925), p. 203-204] atesta a influência crescente de Aristóteles ao pensamento de Hegel.

G. Lebrun, na coletânea de textos *A Filosofia e sua História* (2006, p. 276), expressa o que Hegel reconhece fundamentalmente em Aristóteles, o pensamento especulativo, caráter do pensamento aristotélico com o qual Hegel se identifica profundamente. Além disso, Lebrun observa uma fidelidade de Hegel em relação a Aristóteles, o que é fundamental à nossas apreensões:

[...] essa obrigação de fidelidade a Aristóteles nos faz tomar melhor consciência que o hegelianismo *não se reduz à dialética*. Não é, com efeito, o dialético propriamente dito que se reconhece em Aristóteles, mas o pensador *especulativo*. [...] . O *especulativo* é o momento “positivamente racional”, graças ao qual aquilo que podia parecer um exercício cético e nihilista é entendido como sendo a manifestação de uma totalidade orgânica. [...] (LEBRUN, 2006, p. 276, grifos do autor)

Em termos conceituais, Hegel interpreta e assimila diversos conceitos e aspectos do pensamento aristotélico, dentre eles, o Primeiro motor, a concepção de movimento circular e a teleologia, elementos do pensamento aristotélico que tomaram determinação peculiar sob a interpretação hegeliana. Diante disso, cabe questionarmos qual o sentido desses conceitos sob a ótica do sistema de Hegel.

Nesta exposição, analisamos como Hegel interpreta esses conceitos e noções do pensamento aristotélico e os incorpora ao seu sistema sob seus termos, observando que esses conceitos entrelaçados já podiam ser observados na *Fenomenologia do Espírito* e permaneceram nas *Lições sobre a História da Filosofia* no período de Berlim.

Ademais, é preciso salientar que esta breve análise expressa apenas limitados apontamentos acerca desses conceitos em seus entrelaçamentos em uma possível interpretação da interpretação e assimilação hegeliana de alguns elementos conceituais filosóficos de Aristóteles.

A ideia que a Si retorna, o movimento circular, o motor imóvel e a concepção teleológica hegeliana a partir da interpretação de Aristóteles

Nas *Lições sobre a História da Filosofia* Hegel destaca a distinção aristotélica entre potência e ato (atividade livre). O ato “leva em si o fim (τοτέλος) e é a realização deste fim” [HEGEL, 1955 (1833), p. 256, tradução nossa]. A potência é considerada enquanto faculdade, em termos hegelianos, o em-si, o objetivo, que enquanto abstrato, matéria, pode assumir qualquer forma possível. A atividade

livre, que é a forma realizadora, é, em termos hegelianos, a subjetividade. Nesse sentido, a substância não é somente material, porquanto é necessária uma atividade que se acrescente à forma, para que a matéria seja verdadeira. Essa concepção de atividade é considerada por Hegel um avanço aristotélico frente à concepção de ideia de Platão.

O ato, assim, na leitura hegeliana de Aristóteles, é efetividade, que exprime a negatividade enquanto determinação. Esse princípio de individuação não é considerado por Hegel enquanto uma subjetividade determinada, mas como subjetividade pura, o que “converte também o bom, como o fim geral, em fundamento substancial e se atém a ele, por oposição a Heráclito e aos eleatas” [HEGEL, 1955 (1833), p. 258, tradução nossa]. Essa consideração hegeliana acerca das concepções aristotélicas de ato e potência, da atividade, da mudança, da subjetividade pura, são chaves compreensivas fundamentais de como Hegel encara os desdobramentos de si do Espírito sob uma perspectiva teleológica na relação consigo mesmo num movimento circular, a partir de uma concepção ontológico-especulativa.

Hegel analisa os modos da substância nas determinações mais precisas da relação entre ato e potência. Nesse sentido, Hegel discorre acerca da substância sensorial e perceptível enquanto substância finita que se caracteriza pela mudança, que se distingue em quatro categorias, o que (geração e corrupção), a qualidade, a quantidade (aumento e diminuição) e o onde (movimento). Hegel enfatiza que dessa perspectiva, tudo se gera do ser, do ser em potência. Sob essa perspectiva, Hegel distingue três momentos: a matéria enquanto substrato geral da mudança; as determinidades da forma, contrapostas, negativas umas às outras; e o primeiro motor. Uma segunda classe superior de substância é aquela em que a atividade se incorpora nela, em que o ativo realiza seu conteúdo na realidade, permanecendo o mesmo na mudança, um fim que é realizado conforme a atividade, nessa classe de substância tanto potência (matéria) quanto efetividade (pensamento) são universais que se contrapõem na forma do entendimento. O terceiro momento da substância é a unidade de potência, atividade e enteléquia, é o imóvel que infunde movimento, o ato puro.

De acordo com a leitura hegeliana [1955 (1833), p. 256] de Aristóteles, a atividade por ser também mudança, num quadro geral, permanece igual a si, nesse sentido, determina-se a si mesma e, por isso, é a finalidade mesma que se torna efetiva. Por outro lado, a mudança simples não se conserva igual a si mesma. Para Évora (2005, p. 144-146), o movimento circular é considerado por Aristóteles um movimento perfeito.

De acordo com Aristóteles (Do céu I, 9), o movimento cessa quando as coisas atingem seus lugares próprios. O ato puro é aquilo que tem a si mesmo por finalidade, é perfeito e não muda, mas é desejável e intelectivo, é motor e é imóvel, pois infunde movimento sem mover-se. Sua atividade produz o movimento circular. No movimento circular, o lugar de partida é o mesmo de chegada, há movimento que

é, ao mesmo tempo, um estar em si mesmo. Tal movimento é um movimento eterno e perfeito, pois tem por finalidade aquilo que já estava no princípio, atingindo permanente e eternamente o seu lugar próprio.

[...] ao existir um motor que existe ele mesmo como ser imóvel, ser em ato, este não pode de nenhuma maneira mudar, porque o primeiro dos movimentos é o de translação, e destes o primeiro é o circular. E o ser que produz este movimento é o motor imóvel. O motor imóvel é necessariamente um ser. E na ordem de sua necessidade, é também um ser da ordem do belo, e dessa maneira é um princípio. [ARISTÓTELES, 1967, p. 1054-1055 (Met. L. 12, 7 1072 b / 1073 a)].

Em Hegel esse imóvel que move ganha novo sentido, é concebido enquanto a Ideia que move a si mesma no movimento circular, tendo por finalidade sua própria realização. O imóvel movente - considerado por Hegel enquanto razão pensante - será uma consideração fundamental a Hegel no que tange à concepção de Ideia que a si retorna enquanto Espírito Absoluto num movimento circular. Nas palavras de Hegel:

Esta grande determinação aristotélica, como o círculo da razão que retorna a si mesma, tem o mesmo significado que outras determinações modernas; o imóvel que move é a ideia que permanece idêntica a si mesma, e que, ao mover, não se sai da órbita da relação consigo mesma. [...] Tal é a finalidade, cujo conteúdo é o mesmo apetecer e o mesmo pensar; um fim assim se chama o belo ou o bom. [HEGEL, 1955 (1833), p. 263, grifos do autor, tradução nossa]

Já na *Fenomenologia do Espírito* [2002 (1807), FE, §22, p. 37] Hegel ao caracterizar o Ser enquanto Sujeito expressa que a finalidade do Ser é ele mesmo, sendo ele mesmo sua finalidade e força motriz. Desse modo, sob seus próprios termos, refundindo e transformando, o filósofo alemão reconhece os conceitos aristotélicos de movimento circular, teleologia e motor imóvel em seus entrelaçamentos em sua primeira grande obra. Nas palavras de Hegel:

[...] “a razão é o agir conforme a um fim”. A forma do *fim* em geral foi levada ao descrédito pela exaltação de uma pretendida natureza acima do pensamento – mal compreendido -, mas, sobretudo pela proscricção de toda a finalidade externa. Mas importa notar que – como *Aristóteles* também determina a natureza como um agir conforme a um fim - o fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor* e que assim é *sujeito*. Sua força-motriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo, porque *começo é fim*; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura. [HEGEL, 2002 (1807), FE, §22, p. 37, grifos do autor]

Hegel se opõe a uma perspectiva filosófica que exalte a natureza em detrimento da razão e que desqualifique toda finalidade inerente à natureza. Na *Fenomenologia* Hegel faz menção à *Física* aristotélica ao referir-se à determinação da natureza, que é agir conforme a um fim. Na concepção hegeliana, a razão é a ação conforme uma finalidade, mas essa finalidade imediata está em repouso tal qual o motor que move; move, mas é imóvel, pois aquilo que move em primeira instância, não pode ser movido. Assim é a razão para Hegel, move e permanece em si mesma, tal qual o motor imóvel aristotélico. A razão tem sua finalidade em si mesma e seu movimento se faz circularmente, num retorno a si mesma, pois sua finalidade imediata, ela mesma, estava no começo, que é, ao mesmo tempo seu fim.

Nesse sentido, o conceito de finalidade é o conceito destacado por Hegel no que tange à *Física* aristotélica. A natureza consistiria na “interior generalidade e finalidade que se realiza” [HEGEL, 1955 (1833), p. 274, tradução nossa], porquanto causa e efeito se tornam unidade na finalidade: “como um algo idêntico a si mesmo, que se repele a si mesmo e que, em sua manifestação, permanece idêntico ao seu conceito” [HEGEL, 1955 (1833), p. 275, tradução nossa]. De acordo com Inwood (1997), a ideia de uma finalidade imanente é uma clara aproximação do pensamento hegeliano em relação ao aristotélico. Nas palavras de Inwood (1997, p. 256-257):

[...] Hegel (à semelhança de Aristóteles e ao contrário de Platão) sustentou que o propósito ou *telos* de uma coisa lhe é inerente e não requer uma mente ou um *nous* externo a ela, que forme ou possua o propósito. (Hegel e Aristóteles postulam um Espírito cósmico ou *nous*, mas este não impõe suas intenções desde fora). [INWOOD, 1997, p. 256-257]

Essas determinações aristotélicas que Hegel toma para si são chaves conceituais centrais para a compreensão do pensamento hegeliano, sendo que essas características já podiam ser observadas na *Fenomenologia do Espírito*, sua primeira grande obra, e permaneceram no pensamento hegeliano.

No entanto, é fundamental considerar que essa interpretação hegeliana do pensamento aristotélico tem caráter muito peculiar porquanto é possível observar muitas discordâncias acerca dessa interpretação, como bem analisa Ferrarin (2001, p. 15-27) ao questionar se *Energeia* (ato) pode ser entendida como Subjetividade.

Portanto, Hegel refunde e transforma os conceitos aristotélicos preservando-os, mas sob seus termos, a partir de sua concepção sistemática de filosofia e de sua História. Sob a concepção hegeliana, o Espírito tem a si mesmo como finalidade racional livre; seu movimento perfeito é um movimento teleológico de retorno a si, que no sistema hegeliano se expressa na Ideia em si e para si na Ciência Lógica, na Ideia na exterioridade, em seu Outro-de-Si, na Filosofia da Natureza e na Ideia em seu retorno a si enquanto Espírito. Desse modo, o movimento da Ideia é um movimento circular que expressa o movimento em sua perfeição, pois é o movimento teleológico da Ideia para si mesma em seu retorno a si enquanto Espírito.

Referências

- ARISTÓTELES. (1967). *Obras*. Madrid: Aguilar S. A. De Ediciones.
- DILTHEY, W. [1944 (1925)]. *Hegel y el Idealismo*. Tradução Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- EVORA, F. R. (jan.-jun., 2005). *Natureza e movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 127-170.
- FERRARIN, A (2001). *Hegel and Aristotle*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. Tradução Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo Segundo.
- _____. (2006). *Introdução a história da filosofia. [Einleitung in die Geschichte der Philosophie]*. Artur Morão (Trad.). Lisboa: Edições 70.
- _____. [2002 (1807)]. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes.
- INWOOD, M. (1997). *Dicionário Hegel*. Tradução: Álvaro Cabral. Jorge Zahar Ed.: Rio de Janeiro.
- LEBRUN, G. (2006). *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify.

O Fim do Estatuto *Transcendental* da Razão? Confronto Fichte vs Schelling

Luciano Carlos Utteich*

*“Nem a todos os que as interrogam respondem
as criaturas, mas só aos que as julgam”¹*

Introdução

Fichte e Schelling apresentaram duas estratégias argumentativas da perspectiva “transcendental” da razão como ponto de partida fundacional do incondicionado que, embora semelhantes, distinguiram-se e acabaram por distanciar-se uma da outra. Na medida em que a filosofia kantiana negava tematizar a questão do fundamento da razão a partir de um único conceito ou princípio superior, restou a ser estabelecida a questão do estatuto da desvinculação entre os domínios puro e empírico do pensamento. A não fundamentação – também transcendental – do vínculo entre o Intelectual e o Empírico colocaria a perder a recém-fundada doutrina kantiana do Idealismo transcendental. Kant apresentou na *Crítica da razão pura*, numa ênfase monocromática, essa doutrina trazendo o esclarecimento de que através dela há de se entender que,

¹ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*. Livro X, 6, Ed. Abril Cultural, p. 199. Comparativamente, há a passagem de Kant, que diz na *Crítica da razão pura*: “A razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações na qualidade de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta”. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. B XIII. Werkausgabe: in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, [= KrV]; 1968. (*Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, [= CRP] p. 18.

* Professor Adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo (Paraná, Brasil). Doutor em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre. Agradeço à CAPES pelo auxílio. lucutteich@terra.com.br

(...) tudo o que se intui no espaço e no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu idealismo transcendental².

Pelo fato de ter aí discriminado menos os aspectos inteligíveis que os aspectos empíricos envolvidos nos atos constitutivos do conhecimento puro *a priori*, Kant acentuou o foco sobre o modo de aplicação das categorias no conhecimento da natureza (razão teórica). Entretanto, a essa altura já havia fundado na *Crítica da razão pura* a diferença e o uso, com sentidos distintos, dos objetos possíveis em *fenômeno* e *númeno*³. Assim, se desde a doutrina do Idealismo transcendental é antecipada a tematização do lado do qual tem de ser considerado e posto o objeto (pelo entendimento), distinguindo todos os objetos da experiência como relativos à experiência sensível ou experiência possível, não ficou já evidente, por outro lado, desde aí o lugar mediante o qual devia ser pensado o “fundamento” da experiência; este só poderia ser obtido pela tematização do lado do sujeito (*Ich denke*).

Ainda que no texto do *Prolegômenos*⁴ Kant esboçou a aplicação do conceito de *númeno* no sentido negativo para a determinação dos “limites” da experiência, como exercício do pensamento fora do conhecimento sensível, as pistas ali apresentadas não foram suficientes para considerarmos como tendo ele levado a efeito uma verdadeira tematização do fundamento de toda a experiência. E, visto que na doutrina do Idealismo transcendental afirmara que os objetos da experiência possível “*não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si*”, seria por sua vez inconseqüente sustentar (buscando endosso para isso na mesma doutrina) que “*a representação (..) é algo já por si*” e “*pode subsistir por si só*”, sendo “*algo*” sem necessitar “*ir vinculada a outro elemento distinto*”⁵ dela. Ou seja, concenterente à exigência necessária da razão (*Vernunft*) de constituir efetivamente o Sistema da razão, a não tematização do fundamento da experiência revela a ausência de critério ou medida para dirimir a dúvida a respeito da indistinção mantida, do ponto de vista sistemático, entre o Idealismo transcendental e o Realismo ingênuo.

² KANT, KrV B 519 (CRP, p. 437).

³ Um pano de fundo mais significativo, face ao caráter monocromático da exposição da doutrina do Idealismo transcendental, é trazido quando Kant realiza a distinção entre *fenômeno* e *númeno*, no capítulo da *Crítica da razão pura*, intitulado *Do Princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*. Cfe. KANT, KrV, B 295-315 (CRP, p. 257-273).

⁴ À propósito, parece um contra-senso aqui a explicitação da defesa do uso negativo do conceito *numênico*, na primeira *Crítica*, e o espaço no qual tal uso devia ter sido desenvolvido visando pensar e dar conta das questões sistemáticas. Ao invés de executar esse desenvolvimento, deparamo-nos com a ausência dessa tematização.

⁵ FICHTE, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter 1971, Bd. I, [= EE] p. 432 (*Primera Introducción de la Doctrina de la Ciencia*. Ed. Tecnos, [= PI] p 17).

Relativo a tal critério tanto Fichte quanto Schelling recuperaram o debate. Fichte respectivamente na *Primeira* e na *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*, ambos textos de 1797⁶, e Schelling no texto *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1795).

Passemos a uma breve exposição de ambos os modos de apresentação do exigido critério sistemático. Adiante veremos como residindo no diferente modo de conceber as determinações sistemáticas do conhecimento sob o privilégio seja do sujeito, seja do objeto, o elemento separador das abordagens de Fichte e de Schelling, vindo este último a inaugurar uma pesquisa mais ampla que a propiciada pelo domínio transcendental da razão, e que virá significar a superação mesma do enfoque meramente “transcendental” do Sistema da razão pura.

Injunções Doutrinárias: Idealismo (Criticismo) vs Realismo (Dogmatismo)

*“Suponho que na filosofia não há nenhum autor clássico;
(...) peço que se conheça a significação de meu
termo antes de julgar meu sistema”⁷.*

Ao instaurar o debate acerca da tematização do “fundamento” do Sistema da Filosofia transcendental, na *Primeira* e *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência* (1797), Fichte defrontou-se com as diferentes abordagens vigentes, a saber, a do Realismo e a do Criticismo.

Kant havia alegado que “(..) *todos os objetos de uma experiência possível para nós são apenas fenômenos*”, e que eles “(..) *não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si*”. Por meio disso ele designado ou deixou indicado já o lugar do fundamento da experiência: esse lugar repousa no pensamento mesmo. E, visto que a abordagem das categorias para o conhecimento (aplicação empírica) preservou o Idealismo transcendental como “doutrina”, sem atender à questão da fundamentação mesma deste Idealismo, senão só a de lançar para fora (da esfera) do conhecimento a possibilidade do Sistema da razão, restou por ser demonstrado que no pensamento as representações possuem um fundamento ou que algo corresponde às representações, dirá Fichte, “*independentemente do ato representativo*”⁸.

⁶ As duas *Introduções* foram publicadas, concomitantemente, no *Philosophisches Journal*, Bd. V, S. I-47 e Bd. V, S. 319-378, no ano de 1797.

⁷ FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter 1971, Bd. I, [= ZE] p. 472-3 (Segunda Introducción de la Doctrina de la Ciencia. Ed. Tecnos, [= SI] p. 59).

⁸ FICHTE, EE p. 432 (PI, p. 17)

Pela reintrodução, por Fichte, da noção de Intuição Intelectual (*Intellektuelle Anschauung*) na estratégia argumentativa, evidencia-se com mais clareza em que sentido se dá a construção do Sistema da razão, pois, diz ele,

o fundamento da evidência imediata da necessidade e da validade universal não está nunca no conceito, mas na intuição do conceber; intuição que, aliás, nunca é necessária, ou contingente, ou algo dessa ordem, mas apenas é, pura e simplesmente, e é assim como é – e que tampouco é universalmente válida, pois permanece eternamente uma e a mesma, mas justamente por isso comunica a todo conceito que a concebe, porque a concebe e na medida em que a concebe, sua inalterabilidade⁹.

Diante da exposição do seu método da Filosofia transcendental – que pretende fundamentar o Idealismo – Fichte convoca os leitores à precaução para não rejeitarem “*de antemão e sem exame essa idéia [da doutrina da ciência como de uma ciência inteiramente recém-descoberta], tão logo ouçam pronunciar as palavras ‘doutrina da ciência’ e ‘intuição’ e ‘intuição intelectual’*”, já que “*é de uma tal intuição que parte a doutrina da ciência*”. E, complementa ele, para que não rejeitem de antemão “*à maneira de Kant, que recentemente se pôs a explicar às pessoas as expressões que elas mesmas utilizam, de tal modo que estas têm de ser consideradas incorretas de qualquer modo que as empreguem*”.

Desde os medievais até Kant a noção de Intuição Intelectual estivera atrelada à noção de constituição imediata do objeto sensível¹⁰, conduzindo a um tipo de contor-

⁹ FICHTE, *Ankündigung einer neue Darstellung der Wissenschaftslehre* (Anúncio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência; trad. O Programa da Doutrina da Ciência, 1800). In: *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 191.

¹⁰ Parece suficiente às nossas pretensões comparar aqui o sentido do veto de Kant à atividade da Intuição Intelectual com a análise feita por Heidegger, em *Kant e o problema da metafísica* (*Kant und das Problem der Metaphysik*), acerca do caráter finito das condições do conhecimento humano, atrelado à única forma de acesso aos objetos, a intuição. Conforme ele, “*a essência da sensibilidade consiste na finitude da intuição. Os instrumentos que estão a serviço da afecção são instrumentos sensíveis, por pertencer à intuição finita, à sensibilidade. Kant obteve assim, pela primeira vez, o conceito ontológico não-sensualista da sensibilidade*” (p. 32). Ou seja, confronta-se a esfera da Intuição Intelectual com o fato da sensibilidade humana ser finita e a capacidade cognoscente da razão ser dependente. Pois, continua, “*essa finitude da razão não consiste única e primariamente no fato de que o conhecimento humano demonstre muitos defeitos devido à inconstância, à inexatidão e ao erro, senão que reside na estrutura essencial do conhecimento mesmo. A limitação fática do conhecimento não é senão uma consequência desta essência*” (p. 28). Neste sentido é posto em contraste a essência do conhecimento humano finito com a idéia do conhecimento divino infinito, ou seja, com a *intuitus originarius*, enquanto a essência do conhecimento humano procede por *intuitus derivatus*. Diz Heidegger: “*a diferença entre a intuição infinita e a finita reside unicamente em que aquela, em sua representação imediata do objeto singular, isto é, do ente único e singular como um todo, o introduz primeiramente em seu ser, lhe ajuda em sua formação (origo)*” (p. 30). Ou seja, é uma intuição absoluta que “*não seria absoluta se estivesse destinada a um ente já diante dos olhos, à medida do qual se faria acessível o objeto da intuição. O conhecimento divino é aquela forma de representação que produz na intuição o ente desta [intuição] como tal. E como intui o ente imediatamente em sua totalidade com uma transparência absoluta, não necessita do pensamento. Pois o pensamento como tal leva já o selo da finitude*” (p. 30-1). Nas palavras de Kant, o conhecimento divino é “*intuição, pois todo seu conhecimento tem de ser sempre intuição e não pensamento, pois sempre o pensamento demonstra limitações*” (Apud Heidegger, *Kant y el problema de la Metafísica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, p. 31). Isso significa, portanto, que o conhecimento humano é uma

no e evasão da autêntica investigação dedutiva da capacidade da razão. Já para Kant, “(...) o ato de síntese (...) é, inevitavelmente, o primeiro princípio (...)”¹¹, que de modo algum é desconsiderado por Fichte, senão que a noção de Intuição Intelectual por ele empregue agrega o sentido de ser uma “*consciência imediata, mas não sensível*”¹².

Para Kant, conforme o texto da *Crítica da razão pura*, a noção de Intuição Intelectual era um conceito que conduzia tudo à completa obscuridade, como maneira meramente “intuitiva”(sensível) de proceder, que não estava em condições de justificar qualquer antecipação legítima relativa ao conhecimento, visto não suportar o fato de que o conhecimento exige ser exposto metodicamente, cujo desenvolvimento é provado só enquanto possibilita ser acompanhado exaustivamente em todos os pontos de seu processo. Não resta dúvida de que a busca de referência ao mundo real de objetos por meio de uma faculdade não envolvida com processos demonstrativos e de justificação representa um empecilho à autêntica investigação científica, truncando a necessária pormenorização dos instrumentos de que dispõe a razão para fundar o conhecimento, levando antes a bloquear o próprio caminho de investigação.

Todavia, o encaminhamento fichtiano da noção de Intuição Intelectual não converge com a noção acima, mas adiciona um sentido não contemplado pelo próprio Kant, portanto distanciando-se do veto colocado por ele. Fichte procede, por assim dizer, justo na direção contrária, servindo-se da Intuição Intelectual como um tipo de “*raciocínio a partir dos fatos manifestos da consciência*”¹³, já que a Intuição Intelectual só é encontrada quando se distingue “*o que se dá unido na consciência vulgar e ao analisar o todo em suas partes integrantes*”¹⁴.

No dizer de Fichte, visto que “*recebe o nome de ‘objeto’ da consciência (...) tudo aquilo de que sou consciente*”¹⁵, o filósofo não deixa de considerar a noção de objeto como desenvolvida a partir da caracterização dos dois lados da razão. A doutrina fundada do Idealismo transcendental constrói e impõe mesmo essa concepção, de que “*o que se contrapõe ao meu atuar – algo devo lhe contrapor, visto que sou finito – é o mundo sensível; [e] o que deve surgir em virtude de meu atuar é o mundo inteligível*”¹⁶.

intuição não-criadora; ele possui uma intuição que tem que poder “*apresentar imediatamente em sua singularidade [aquilo que] deve estar já diante dos olhos*”. E assim o objeto dessa intuição tem de ser “*um ente que existe já por si mesmo*”, ou seja, ele não pode ser “criado” pelo exercício de uma intuição pensante. Kant caracterizou por esse motivo o entendimento humano como entendimento discursivo: para apresentar suas conceitualizações, se requer que o entendimento faça um rodeio em torno da questão (objeto), visto não ter condições de ter uma intuição dos objetos como *totum simul*. E foi por esse motivo que, pode-se dizer, Kant concebeu a necessidade de um conceito de unidade como o da Apercepção transcendental, como critério último para o estabelecimento da legitimidade e a validade objetiva das categorias.

¹¹ KANT, KrV, § 17, B 139 (CRP, p. 138).

¹² FICHTE, ZE, p. 472 (SI, p. 59). E, enquanto tal, ela “*não se dirige de modo algum a um ser, mas sim a um atuar*”.

¹³ FICHTE, ZE, p. 464 (SI, p. 51).

¹⁴ FICHTE, ZE, p. 465 (SI, p. 51-2)

¹⁵ FICHTE, EE, p. 427 (PI, p. 12).

¹⁶ FICHTE, ZE, p. 467 (SI, p. 54).

Em vista disso é que, por assim dizer, agrega Fichte, “tão só em virtude desta Intuição Intelectual do Eu-espontâneo resulta possível o conceito do atuar. O conceito do atuar é o único que une os dois mundos que existem para nós, o sensível e o inteligível”¹⁷.

Ou seja, na medida em que “*me vejo*” como auto-ativo (espontâneo), só então é que surge “para mim esse ingrediente totalmente alheio que é a ação real de meu Eu numa consciência que, de outro modo, seria tão só a consciência de uma sucessão de minhas representações”¹⁸.

Por isso a Intuição Intelectual se constitui na “*única realidade firme para toda a filosofia*” e desde ela “*pode se explicar tudo o que tem lugar na consciência*”, na medida em que à razão livre “*só pode caber uma necessidade*”.

Ou seja, completa ele: “aqui minha filosofia se torna completamente independente de todo arbítrio e produto de uma férrea necessidade, [isto é, aqui a razão] se faz produto de uma necessidade prática”¹⁹.

Assim, indaga, por fim, Fichte:

uma filosofia edificada naquilo que a filosofia kantiana decididamente rechaça constitui – por si só – a perfeita antítese do sistema kantiano e daria lugar a esse sistema absurdo e fatal do qual tanto fala Kant no artigo ‘*Sobre o tom distinto em Filosofia*’ (Monatschrift, maio de 1796)?²⁰

Isto é, teria de ser averiguado, “antes de construir sobre este argumento, se não se expressam por acaso nos dois sistemas, com a mesma palavra [Intuição Intelectual], conceitos inteiramente distintos”²¹.

Assim, pela faculdade de Intuição Intelectual alcança-se antes uma tematização de duplo foco, como constitutiva da razão em geral (*Vernunft*) (tal como poderia ser encontrado, por exemplo, no sentido kantiano, aquele pensar que alcança tanto a atividade do conhecer como a do pensar), e não um modo de pensar estritamente “formal”, ou mesmo única e exclusivamente “fora” da condição de tempo formal.

Portanto, a referência ao conceito de Intuição Intelectual, na *Crítica da razão pura* de Kant²², não alcança a noção de Intuição Intelectual exposta por Fichte. Ao

¹⁷ FICHTE, ZE, p. 467 (SI, p. 54).

¹⁸ FICHTE, ZE, p. 466 (SI, p. 53).

¹⁹ FICHTE, ZE, p. 466-7 (SI, p. 53).

²⁰ FICHTE, ZE, p. 471 (SI, p. 58). Com efeito, mais precisamente neste texto, “*Sobre o tom distinto em Filosofia*”, Kant incide contra a Intuição Intelectual como uma “ilusão” e como noção à qual são levados os filósofos que menosprezam todo trabalho e toda investigação exaustivamente estabelecida.

²¹ FICHTE, ZE, p. 471 (SI, p. 58).

²² Disse Kant: “*Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existisse simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui.*” KrV, §17, B 139 (CRP, p. 138). E ainda: “*Um entendimento no qual todo o diverso fosse dado ao mesmo tempo pela autoconsciência seria intuitivo; o nosso só pode pensar e necessita de procurar a intuição nos sentidos.*” Idem, § 16, B 135 (Idem p. 134). Todavia, do mesmo modo como Kant não desvincula a sensibilidade da faculdade de pensamento, também Fichte apresenta uma vinculação *sui generis* para o modo como se dá a relação entre ambos, intuição e pensamento.

invés de uma abordagem na perspectiva dos dois lados da razão, a noção de Intuição Intelectual criticada por Kant executava a produção dos objetos sensíveis a partir do puro pensar, desvinculado da matéria sensível (sensibilidade) e das condições das faculdades do ser humano finito.

A concepção fichtiana do Idealismo transcendental suplanta, por sua vez, as conseqüências da fundamentação meramente crítica de atividades das faculdades da razão e dos objetos do filosofar transcendental kantiano, na medida em que a noção de “objeto”, fundada agora no âmbito de uma “doutrina da ciência”, compreende também um algo a mais (um caráter suplementar), a saber, doravante, do ponto de vista sistemático, o objeto é *objeto + o seu limite* (o objeto acrescido de seu limite).

À base disso Fichte tematiza o confronto entre as escolas “dogmática” e “idealista”: pelo fato de cada uma delas ser levada a entender a noção de “ser” de um modo distinto da outra, Dogmatismo e Idealismo disputam o entendimento do ponto de vista desde o qual apenas o Sistema do idealista consegue se colocar como ponto de vista “transcendental” da razão; isto porque a perspectiva do Sistema do idealista possui a seu favor não só a experiência, mas ao mesmo tempo o sistema (ou princípio de sistematização) de todas as representações, pensado a partir do fundamento – que não pode ser considerado ele mesmo como dado pela experiência –, a Intuição Intelectual.

Ou seja, a necessidade da Intuição Intelectual deve ser por isso compreendida, diz Fichte, na medida em que *“tudo quanto tenha de chegar a ser minha ‘representação’ tem que achar-se referido a mim”*²³, visto que *“a intuição sensível só é possível unida à Intuição Intelectual”*²⁴. Noutras palavras, o “conteúdo” do Eu – como o atuar que *volta a si mesmo* ou como a “forma” da egoidade – é constituído pela Intuição Intelectual, sempre vinculada à matéria, visto que, nesse quesito – completa ele – não é função do filósofo e o filósofo

não deve intervir no desenvolvimento do fenômeno, mas sim prestar atenção aos fenômenos, seguir-lhes adequadamente a pista e estabelecer conexões entre eles²⁵,

uma vez que *“a única finalidade de toda a filosofia é a dedução de uma verdade objetiva, tanto no mundo dos fenômenos, como no mundo inteligível”*²⁶.

Assim, na medida em que é *“a experiência [que] encerra toda a matéria de pensamento do ser racional finito”*²⁷, a avaliação acerca de qual dos dois pólos tem de ser escolhido ou privilegiado, se o da inteligência (representação/Idealismo) ou o da coisa (ser/Realismo), passa pelo esclarecimento acerca daquilo que se mostra inseparavelmente unido na experiência.

²³ FICHTE, ZE, p. 464 (SI, p. 51).

²⁴ FICHTE, ZE, p. 464 (SI, p. 51).

²⁵ FICHTE, ZE, p. 454 (SI, p. 40).

²⁶ FICHTE, ZE, p. 455, Fussnote. (SI, p. 41, nota de rodapé).

²⁷ FICHTE, EE, p. 425 (PI, 10).

Visto que na experiência se mostram inseparavelmente unidas a coisa – como aquilo que *parece* ser determinado independentemente de nossa liberdade e pelo qual nosso conhecimento deve se reger –, e a inteligência – aquilo que deve conhecer –, é possível separá-las só mediante a liberdade do pensamento (ou “por interesse”), ou seja, fazendo abstração de ambos os elementos.

O filósofo realiza essa separação e abstrai de ambos os elementos, sem que por isso os perca: por esse ato de abstração ele unicamente se eleva sobre a experiência, já que abstrai dela. Por seu turno, de que modo se conduz o Dogmatismo? Este traz em si uma concepção de “ser” ou de “coisa” com vistas a explicar o fundamento da experiência (como sistema de todas as representações). Mas, ao tentar demonstrar o modo como se dá a passagem do “ser” ao “representar”²⁸, ele só aparenta estar em condições de fazer isso, uma vez que suas tentativas de resposta, por tomarem por base um princípio que só pode fornecer o fundamento de um ser, e não ainda “*o fundamento do representar, totalmente contraposto ao ser*”²⁹, incorrem em inconseqüências.

A pretensão de legitimidade do Dogmatismo assenta em ser um modelo que preserva como concepção de sistema uma noção demasiado estreita e furtiva, mas que faz subsistir um “*enorme oco que fica entre coisas e representações*”³⁰ e que, em vez de colocar uma explicação³¹, nem é tocada pelo Dogmatismo pelo fato deste pôr “*palavras vazias que se podem aprender de memória e repeti-las de novo*”³².

Ou seja, relativo àquilo que se mostra inseparavelmente unido na experiência (coisa e a inteligência) não há um interesse por parte do dogmático em separá-las (para isso falta-lhe a liberdade do pensamento), já que não há aqui para ele o espaço para um ato deliberativo prévio, que é a condição para chegar àquilo que pode ser conduzido, a saber, a liberdade do pensar, que depende de um encaminhamento para ser realizada por “inclinação” ou por “interesse”.

É só à base disso que surge o conceito mesmo desta “atividade” da liberdade (para o Idealista, vinculada a seu “interesse”), identificada com a Intuição Intelectual, como subsídio para a constituição da noção de “objetividade” do pensar no interesse de constituir-se, enquanto ato de abstrair conduzido pela liberdade do pensar, como “*começo de toda série*”³³.

²⁸ FICHTE, EE, p. 437 (PI, p. 22).

²⁹ FICHTE, EE, p. 437 (PI, p. 22). Continua Fichte: “*Eles dão um enorme salto a um mundo completamente estranho a seu princípio. Eles procuram ocultar, de muitos modos, este salto.*” EE, p. 437 (PI, p. 22). A conclusão fichtiana é paradigmática já que, sentença, “*nenhum dos dois sistemas pode fazer nada contra o outro*”, porque cada sistema traz dentro de si seu próprio princípio condutor, conforme o qual procede em favor da defesa da sua própria perspectiva. Cfe. EE, p. 431 (PI, p. 17).

³⁰ FICHTE, EE, p. 438 (PI, p. 24).

³¹ Fichte aponta aqui a uma disjunção interna, como possibilidade do sistema do Idealismo prefigurada desde a oposição entre um Idealismo Crítico ou criticista (transcendente) e um Idealismo Absoluto (transcendental).

³² FICHTE, EE, p. 438 (PI, p. 24).

³³ Nesta medida se se vincula a possibilidade de atribuir valor de verdade ou objetividade às representações ao “conceito” desta *liberdade do pensar* (conduzida *por interesse*), pode ser mostrado, em contraposição às exigências do Dogmático, o modo pelo qual o ato de condução das representações faz surgir um *princípio constitutivo* (objetivo) para a “série completa” das representações como existindo (idealmente) à base delas.

Para o Dogmático, ao contrário, ao querer fazer derivar de Kant – da própria *Crítica da razão pura* – seu modelo como opção aventada e verdadeiramente escolhida por Kant, é levada adiante a concepção, condicionada historicamente, de se atribuir a qualidade de “objetivo” ou de “objetividade” exclusivamente à perspectiva que conduz por fim a um “ser”(uma coisa), no sentido de que parece indicar um fundamento seguro e uma base sólida (fixa) para o pensamento e seu método.

Neste sentido, para destrinçar o sentido equívoco da atribuição destas expressões à favor da abordagem do sistema do dogmático como ponto de vista metodologicamente correto, Fichte chama à atenção ao fato de que, previamente à elucidação do pano de fundo da aplicação dessas expressões, como condição das mesmas, reside uma abordagem mais fundamental³⁴: trata-se de considerar primeiro – e confrontar em seguida – qual dos padrões de medida, adotados pelos modelos de sistema do dogmático e do idealista, é o mais puramente “racional”.

O ponto de partida aqui é mostrar que “*não há fundamento da decisão possível por parte da razão*”³⁵ em favor da independência do Eu ou da independência da coisa. Isto porque, indica Fichte, não é possível que ambos os pontos de vista metódicos sejam pensados “*como sendo algo uno*”³⁶, senão que têm de ser pensados como dois modelos exclusivamente diferentes e que se distanciam³⁷. Neste terreno surge como ponto decisivo o distanciamento entre esses modelos, como repousa no ponto de partida (Primeiro Princípio) por eles adotado. Portanto, reside em que, completa Fichte, na perspectiva do Idealismo “*não se trata da conexão de um elemento na série singular na qual são suficientes os fundamentos racionais, mas sim do começo de toda a série, o qual, por ser um ato absolutamente primeiro, depende só da liberdade do pensar*”³⁸.

Assim, o verdadeiramente disputado no debate entre Dogmatismo e Idealismo assenta na questão do “*começo*”³⁹ da atividade representacional como tal: para

³⁴ Como enunciou no parágrafo segundo do *Ensaio de uma Crítica a toda Revelação*, o alcance do princípio primeiro fichtiano (autoconsciência) virá tornar presente que “*não é a representação que deve nos determinar, [pois] neste caso o sujeito se comportaria de modo somente passivo – seria determinado, porém, não determinaria a si próprio –, mas somos nós que devemos nos determinar através da representação*”. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, § 2 – Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt (trad. *Ensaio de uma Crítica de toda Revelación*, § 2. Teoria de la voluntad como preparación de una deducción de la Religión en general, p. 176).

³⁵ FICHTE, EE, p. 432 (PI, p. 18).

³⁶ FICHTE, ZE, p. 369 (SI, p. 73). Isto é, resultará por fim “*a absoluta incompatibilidade de ambos sistemas, pois o que se segue de um fica anulado pelas conclusões do outro; e de acordo com isto se torna patente a forçosa inconseqüência que constituiria a fusão dos dois sistemas em um só*.” Cfe. FICHTE, EE, p. 431 (PI, p. 16).

³⁷ Diz Fichte: “*Nenhum destes dois sistemas pode desvirtuar diretamente o sistema oposto*”, e “*cada um nega todo o sistema oposto, e não têm nenhum ponto comum a partir do qual podem se pôr de acordo e coincidir*.” EE, p. 429 (PI, p. 14). Pois, ainda quando “*pareçam concordar no que se refere às palavras de uma proposição, o certo é que cada um deles as toma em sentido diferente*.” EE, p. 430 (PI, p. 15).

³⁸ FICHTE, EE, p. 432-3 (PI, p. 18).

³⁹ Para Fichte não é um contra-senso admitir que exista tanto uma representação da “independência do Eu”, como uma representação da “independência da coisa”. Mas admitir isso não é o mesmo que sustentar conjuntamente a independência de ambos. Isto é, uma delas deve ser o primeiro, o inicial, o independente e “*aquilo que é o segundo resulta necessariamente, pelo fato de ser o segundo, depen-*

o Sistema do idealista não é possível conceder valor de verdade a representações isoladas, constituídas desde uma perspectiva sistematicamente fragmentária ou rapsódica. Em consequência da adoção do encaminhamento da liberdade do pensar é pontuado um crescente distanciamento das direções tomadas pelos pontos de partida dos sistemas do idealista e do dogmático: a opção (deliberação) tomada pelo idealista é aquela que tem condições de fazer a exposição de todos os motivos de sua escolha para conduzir seus atos exclusivamente por “interesse”⁴⁰. E é esse o único ponto de vista cabível ao filósofo autêntico, enquanto a perspectiva metodologicamente correta é justamente essa, a de “*ter que formar-se [para si] a idéia de que é livre e de que fora dele existem determinadas coisas*”⁴¹.

Ou seja, o modelo filosófico legítimo está do lado da filosofia que se ocupar de explicar a contento a dedução da passagem entre as coisas e a representação⁴². Assim, ciente de que por mais que seja fechado o cerco em torno da abordagem dogmática, “*nenhum dos dois sistemas pode fazer nada contra o outro*”⁴³, Fichte alega, contempORIZANDO, que cada sistema traz dentro de si seu próprio princípio condutor, conforme o qual procede na defesa da sua própria perspectiva. Por isso as diferenças entre ambos os sistemas, principalmente as diferenças atribuídas ao sistema do dogmático pelo Idealismo, têm de ser desqualificadas para servirem como deduções no operar contra o dogmatismo⁴⁴, pois mesmo que pudesse ser mostrado ao dogmático “*a insuficiência e inseqüência de seu sistema*”⁴⁵ e até fazê-lo “*desconcertar-se e inquietar-se por todos os lados*”, pelo fato de ser incapaz de escutar e examinar “*tranqüila e friamente uma doutrina [o Idealismo] – que simplesmente não pode suportar*”, ele simplesmente não pode ser convencido por outrem, devendo acontecer isso só a partir de si mesmo, pelo autoconvencimento.

Desde essa perspectiva a “representação” tem de ser acolhida como reunindo em si já os elementos que facultam concebê-la como “uma série completa” do pensamento⁴⁶. Essa série completa jamais é possível só pelo puro ato de abstrair,

dente do primeiro. EE, p. 432 (PI, p. 18).

⁴⁰ Com efeito, Fichte demonstra que o sistema do dogmático nunca consegue negar o que é instituído pelo sistema do idealista, senão que sempre só procura, a modo de reação ou ação de segunda mão, demonstrar a falsidade do que é afirmado ou sustentado pelo sistema do idealista: o dogmático “*(...) não nega o fato de consciência segundo o qual nós nos consideramos livres, pois isto seria absurdo, mas demonstra, baseando-se em seu princípio, a falsidade desta afirmação.*” EE, p. 430 (PI, p. 16).

⁴¹ FICHTE, EE, p. 432 (PI, p. 17).

⁴² FICHTE, EE, p. 438 (PI, p. 24).

⁴³ FICHTE, EE, p. 432 (PI, p. 17).

⁴⁴ FICHTE, EE, p. 432 (PI, p. 18).

⁴⁵ FICHTE, EE, p. 434 (PI, p. 20).

⁴⁶ A questão reside em identificar, do ponto de vista ideal, a série completa do pensamento com o significado de uma “representação verdadeira”, tal como trazida pelo texto fichtiano. Essa temática Fichte desenvolve na *Segunda Introdução*, na qual enfatiza, dizendo: “*Uma representação completa requer três elementos: (...) A) aquilo pelo qual a representação se refere a um objeto e se converte na representação de algo, ao qual denominamos unicamente intuição sensível (também no caso de que eu mesmo seja o objeto da representação; eu venho a ser algo subsistente no tempo para mim mesmo). B) aquilo pelo qual a representação se refere ao sujeito e se converte em minha representação, ao qual só eu chamo “intuição” porque isso guarda a mesma relação com a representação completa que a intuição sensível (e nem Kant, nem Schulz a chamam assim). E, por último, C) aquilo pelo qual ambos elementos se unem e unicamente se tornam representação, ao qual chamamos de modo unânime, mais uma vez, conceito.*” ZE, p. 474 (SI, p. 60-1)(grifo nosso).

no qual o filósofo se coloca acima da experiência. Agregado a isso, a “condução” desse ato de abstrair – ainda como ato de liberdade deliberado ou “por interesse” ou “por inclinação” – é o que verdadeiramente conduz a cada um dos dois sistemas, automaticamente os distanciando e distinguindo⁴⁷.

No dizer de Fichte, dá-se pela captação do Eu, como atividade da Intuição Intelectual (vinculada à matéria sensível), que seja possível se elevar à filosofia do ponto de vista transcendental enquanto Sistema, visto que só para o filósofo “o Eu se dá nessa forma”⁴⁸. E neste sentido pode ser dito que a *Doutrina da Ciência* parte desse Eu, como Intuição Intelectual, na medida em que “unicamente da Intuição Intelectual pode proceder a consciência-Eu”⁴⁹.

Assim, completa ele, é sempre “por um raciocínio a partir dos fatos manifesto da consciência” que o filósofo “chega à Intuição Intelectual”⁵⁰, isto é, em nada diferente do modo como o filósofo chega “ao conhecimento e à representação isolada da intuição sensível”⁵¹.

E o caráter da Intuição Intelectual, de estar vinculada ao “raciocínio”, reside em que, completa Fichte, “esta intuição [Intelectual] não se dá nunca só, a modo de um ato [já] completo da consciência; como também a intuição sensível não se dá só nem completa a consciência”⁵².

Isso é assim, na medida em que “só por ela [Intuição Intelectual] distingo meu atuar; e neste atuar me distingo a mim mesmo do objeto do atuar que se me faz presente. Todo aquele que crê ter uma atividade alega esta intuição”⁵³.

E, por fim, porque não há razão “(...) nos ingredientes sensíveis”⁵⁴ para admitir que sou “este princípio ativo e me encontro com que não posso renunciar a esta situação sem renunciar a mim mesmo”⁵⁵, a Intuição Intelectual é aqui “uma consciência especial e, por certo, imediata, isto é, de uma intuição que é uma intuição da mera atividade, a qual não é nada estável, mas sim algo que se escapa, que é um viver, e não um ser (pois não se dirige a algo material permanente)”⁵⁶.

⁴⁷ À base da nuance do “ato de abstração” exigido ao sujeito, no espaço concedido ainda a uma escolha livre para referir tal ato e dirigi-lo à coisa ou à inteligência, mostram-se os limites que circunscrevem cada uma das abordagens metódicas possíveis.

⁴⁸ FICHTE, ZE, p. 515 (SI, p. 102).

⁴⁹ FICHTE, ZE, p. 464 (SI, p. 51).

⁵⁰ FICHTE, ZE, p. 465 (SI, p. 51). Sobre essa atuação da Intuição Intelectual, complementa Fichte: “Proponho-me fazer esta ou outra coisa determinada, e a representação de que a faço tem efetivamente lugar. Isto é um fato de consciência. [Mas] Se o considero segundo as leis da consciência meramente sensível, nele não se dá nada mais que o dito, uma sucessão de certas representações. Só teria consciência [aqui] de tal sucessão no decurso do tempo, sendo ela o único que eu poderia afirmar.”

⁵¹ FICHTE, ZE, p. 465 (SI, p. 51).

⁵² FICHTE, ZE, p. 463 (SI, p. 50).

⁵³ FICHTE, ZE, p. 463 (SI, p. 50).

⁵⁴ FICHTE, ZE, p. 465 (SI, p. 52).

⁵⁵ FICHTE, ZE, p. 465 (SI, p. 52).

⁵⁶ FICHTE, ZE, p. 465 (SI, p. 52).

E, neste sentido, completa, “não posso ver-me atuando sem ver um objeto sobre o qual atuo, em uma intuição sensível que é conceitualizada, sem esboçar uma imagem daquilo que quero produzir, o qual é igualmente conceitualizado”⁵⁷.

Ou seja, visto não pode haver outra via, exceto a via da abstração, para elevar-se acima da experiência, esses dois elementos, coisa e inteligência, são os únicos elementos constitutivos na consciência da experiência, mas nem por isso os dois, encampados pelo sistema do dogmatismo (que refere o ato de abstração e dirige-o à coisa, “por inclinação”) e pelo sistema do idealismo (que refere o ato de abstração e dirige-o à inteligência, “por interesse”), apresentam ao mesmo tempo as mesmas condições de legitimidade para modelo filosófico autêntico.

As condições necessárias para tanto são alcançadas só pelo Sistema do idealista, na medida em que só ele possui o “conceito” dessa liberdade de pensar ou desse tipo de liberdade de atuar. Esse conceito refere-se ao pensamento do Eu (“Eu” como “*sentimento de uma pura necessidade*” no pensamento⁵⁸), pelo e para o filósofo, que não está fundado em algo fora do pensamento, no sentido de assentar o pensamento de Si próprio noutra coisa que não no pensamento mesmo⁵⁹.

Se uma autêntica explicação transcendental não pode prescindir do atuar puro ou da capacidade inteligível da razão para organizadora da experiência (tanto dos elementos sensíveis como inteligíveis), é legítima a apropriação por Fichte da questão motivada pelo texto kantiano. Porém, ao atender à fundamentação do Idealismo transcendental de modo sistemático, a abordagem de Schelling, exposta no texto *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1795), se contrapôs à dada por Fichte.

⁵⁷ FICHTE, ZE, p. 464 (SI, p. 50). Continua Fichte: “*E como sei o que quero produzir, e como poderia sabê-lo, se não é contemplando-me imediatamente na busca do conceito do fim, ou, se se quiser, em um atuar?*” É em virtude disso que, diz, “(...) a qualquer um cabe muito bem mostrar-lhe, na própria experiência reconhecida por ele mesmo, que esta Intuição Intelectual se dá a todo momento de sua consciência”.

⁵⁸ Como observa Fichte, trata-se do “*sistema das representações acompanhadas de um sentimento de necessidade*” que, como tal, requer ser demonstrado em conformidade com um fundamento, e não ser deixado carente de fundamentação. O mesmo tópico será retomado na abordagem de Fichte no texto de 1800, não incluído nas *Obras Completas* de Immanuel Hermann Fichte, mas publicado em 1921 por Friedrich Meyer, com o título: “Um texto desaparecido de Fichte”, em edição fora de comércio. Intitulado *Ankündigung einer neue Darstellung der Wissenschaftslehre* (Anúncio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência ou ainda “*Seit sechs Jahren liegt die Wissenschaftslehre*”). Neste texto Fichte questiona: “*Vocês, já que pretendem estabelecer ciência necessária e universalmente válida, partem de conceitos cuja necessidade como conceito vocês afirmam, isto é, dos quais afirmam que o diverso coligido neles é coligido com absoluta necessidade e é inseparável entre si*”. Acerca disso pergunta: “*como e onde pensam demonstrar o fundamento dessa necessidade do coligir? Esse fundamento não pode estar no próprio coligir, de tal modo que este fosse seu próprio fundamento, portanto livre e não necessário; mas então estará em algo fora dele? Mas assim vocês seriam sempre levados para além do conceito.*” (*Ankündigung einer neue Darstellung der Wissenschaftslehre*. Trad. *O Programa da Doutrina da Ciência*. Abril Cultural, p. 53). Ou seja, as “representações acompanhadas do sentimento de necessidade” fornecem o indício de que precisamos para demonstrar o fundamento desta nossa necessidade de coligir deste modo, e não de outro. A “necessidade” de coligir deve aparecer, portanto, ela mesma, no processo do pensamento que colige, mas a esfera do conceito, no caso de ser tomada como primeira, viria a suprimir essa instância. Por isso a importância da dimensão da Intuição Intelectual, como o domínio desde o qual é impedido escamotear o processo exigido de uma verdadeira fundamentação.

⁵⁹ FICHTE, ZE, p. 460 (SI, p. 47).

Schelling e o Incondicionado como Indiferença entre Ideal e Real

Diferentemente do que para Fichte que – na oposição entre Idealismo e Dogmatismo – identificou na posição do Sistema do Idealista a mais adequada compreensão do exclusivo ponto de vista para demonstrar o fundamento do Sistema da razão transcendental, Schelling identificou em ambas as vertentes, Criticismo e Dogmatismo, uma mesma incapacidade de tematização do fundamento da razão desde o domínio do puro pensamento, visto ambas desvincularem do pensamento, sem clareza e legibilidade, a dimensão empírica, do conteúdo.

Se Fichte muniu-se, para salvaguardar os méritos da razão transcendental, da estratégia de oposição entre Idealismo e Dogmatismo desde a esfera do “puro pensamento” (do puro atuar) e da Intuição Intelectual, deslocando inteiramente para a esfera do sujeito (Idealismo) a única possível saída para fazer não soçobrar a fundamentação necessária da perspectiva do Idealismo transcendental, Schelling, por sua vez, começa por desacreditar da ênfase posta inteiramente do lado do “sujeito”, desobrigando-o por isso de ter ele de ser posto em toda a sua evidência, visto ter faltado a tematização do outro aspecto condicionante da razão transcendental, portanto, do próprio Idealismo transcendental, a saber, a natureza.

Desde aqui Schelling atenta a uma questão nevrálgica ao modo de pensar fichtiano, ao qual este parece enredado e decide não se desfazer: não pode ser assentado o fundamento do Idealismo só sobre a mera figura da espontaneidade “prática” (*Tathandlung*), que põe tudo (a consciência, as representações e a natureza inteira) como dependente do Eu (*Selbst*) e da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Antes disso, têm de ser identificados e encontrados na própria natureza (*Natur*) aqueles elementos que possibilitam conceber o “incondicionado” como existindo objetivamente, e não como mero “postulado” de uma razão transcendental.

No texto fundacional de 1794, Fichte distinguiu entre “ser absoluto” e “existência efetiva”, visando através disto assinalar que “A doutrina da ciência distingue cuidadosamente o ser absoluto e a existência efetiva, e coloca o primeiro meramente como fundamento para explicar a última”⁶⁰.

Assim, se o modo de Fichte refutar a exigência do dogmático, no estudo das duas *Introduções*, contornou os limites “empíricos” deste pretenso sistema, na ênfase sobre a discriminação entre as duas noções de “ser”, a empregada pelo sistema do Dogmático (que se refere à coisa ou coisa em si), e à noção de “ser para si” empregado pelo Idealismo (Absoluto) fichtiano (que entenderá como “objetiva” a necessidade da Inteligência de reconhecer como ato válido só “para-si” o ato de referir as representações presentes na “consciência”, independente de quais forem os motivadores das representações), e que dependia para isso de pressupor um duplo ato referencial⁶¹ a que a *Doutrina da Ciência* (ou o Idealismo transcendental

⁶⁰ FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, In: *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter 1971, Bd. I [= GdW], p. 278, *Fussnote*. (*Doutrina da Ciência de 1794*. Abril Cultural, [= DdC] p. 149; nota de rodapé).

⁶¹ Nesta medida pode-se reconhecer aqui, nesse duplo ato referencial, na verdade, dois atos auto-

nela compreendido) sempre deverá se ater – de modo puramente “ideal” –, devido ao atributo do modo de atuar da Inteligência de “voltar-se a si mesmo”, a ênfase reincidentemente cai sempre sobre o fato de que, diz, “Eu mesmo (...) sou para mim um objeto cuja natureza depende – numas condições precisas – só da Inteligência, e cuja existência, ao contrário, deve sempre se pressupor”⁶².

Por sua vez, a solução schellinguiana pode ser considerada como levando em conta o outro lado implícito na passagem do texto fichtiano, a saber, aquela em que Fichte alega que “*O Eu é dependente segundo sua existência, mas é pura e simplesmente independente nas determinações dessa sua existência*”⁶³.

Ou seja, Fichte considera de outro modo, de modo diferente, a capacidade explicativa referida a todo elemento objetivo, por parte da Inteligência (Eu), na medida em que admite a fundamentação de todo elemento subjetivo como capaz de ser explicado pela Inteligência (Eu). E nisto ele tem de conceder por isso, cito, que

A presença (*Vorhandenseyn*) daquilo que deve ser subjetivo poderia (...) ser explicada pelo pôr do Eu pura e simplesmente por si mesmo, mas não a presença (*Vorhandenseyn*) daquilo que deve ser objetivo, pois este está pura e simplesmente não posto pelo pôr do Eu⁶⁴.

Assim, na medida em que é suficiente e basta a Fichte elevar todos os condicionamentos à série da reflexão, concebendo através disso, da estrutura autoreflexiva do pensamento, uma Teoria da Reflexão atrelada exclusivamente à apresentação do Primado Prático da razão⁶⁵, com isso a fundamentação do Idealismo – à base desta Teoria da Reflexão (Ontologia) – permanece refém ou dependente de uma “*a força oposta (...) independente do Eu segundo seu ser e sua determinação*”⁶⁶, que exige ao mesmo tempo ser posta, por sua vez, de modo arbitrário, como elemento pré-existente, pelo fato de colocar (transcendentalmente) o postulado de que tal força oposta deva existir como “*dependente [só] da atividade ideal do Eu (...) [ou seja], ela só é para o Eu na medida em que é posto por ele e, fora disso, não é para o Eu*”⁶⁷.

Neste sentido é só como esforço prático, como expressão de um impulso da faculdade prática do Eu à “realidade”, que os atos necessários da Inteligência são co-constituídos pelo princípio da razão, na antecipação do fim moral da humani-

referenciais: um ato auto-referencial (desde a consciência que parte da consciência e volta para si mesma, e neste sentido trata das “determinações”) e um ato auto-referencial (que vai desde a consciência para a existência e retorna para a consciência, e neste sentido mantém a ‘existência’ como um “fato bruto”). Para uma exposição detida do duplo sentido no significado da palavra “pôr” (*setzen*), cfe. FICHTE, GdW, p. 174 (DdC, p. 92).

⁶² FICHTE, EE, p. 427(PI, p. 12).

⁶³ FICHTE, GdW, p. 277 (DdC, p. 150).

⁶⁴ FICHTE, GdW, p. 210 (DdC, p. 110).

⁶⁵ Por meio desse exercício, tornado habitual, dirá Fichte, é que é fundada a “*possibilidade de dirigir conforme o dever sua atenção a algo, e desviá-la de outro algo, [possibilidade] sem a qual nenhuma moral é possível*”. FICHTE, GdW, p. 295 (DdC, p. 158).

⁶⁶ FICHTE, GdW, p. 281 (DdC, p. 151).

⁶⁷ FICHTE, GdW, p. 281 (DdC, p. 151).

dade desde a espontaneidade originária da razão ou do sujeito “transcendental”⁶⁸.

Assim, a prerrogativa de resgate da origem das representações não tem de ser buscada de modo unilateral, apenas no sujeito (na sua vinculação à consciência enquanto movimento autoreflexivo do “voltar-se a si mesmo” como Entendimento reflexivo); e, por ser dependente, em certo sentido, de uma “existência” (a ela inexplicável), se abre aqui o caráter inesgotável da natureza, face à qual será considerado tanto o elemento subjetivo como o objetivo do conhecimento, num Sistema, como dependentes ambos de uma mesma perspectiva originária (de uma atividade reflexiva), considerada de dois pontos de vista distintos.

Schelling estende a abordagem fundamentadora do Idealismo transcendental para incluir sob ela a Filosofia da Natureza⁶⁹. No texto *Cartas Filosóficas* ele apresenta o conceito de conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) – ou conformidade com a razão – como conceito que explicará, doravante, as naturezas individuais. Por sua vez, daqui parte para encaminhar a explicação, no texto *Idéias para uma Filosofia da Natureza*, da ligação originária entre *finito* (Real) e *infinito* (Ideal), como se encontrando “na essência de uma natureza individual”⁷⁰ e que, como condição da vida que se subtrai à toda regra, aparece na noção de um “ser originário” que é anterior e condição de toda coisa levada a efeito seja pela razão teórica, seja pela razão prática.

Pela relativização do resultado vantajoso esperado do Criticismo sobre o Dogmatismo, ao ser fundado a idéia de um “Deus moral” em solo criticista, Schelling convém que tal idéia, como expressão apenas de um ‘Querer’ (“essa idéia (...) quer um Deus”), resvala em ser só “apenas uma outra representação antropomórfica”. Ou seja, num Deus concebido do ponto de vista “moral” já não pode haver “nem um lado estético, nem um lado filosófico”⁷¹, ficando sem ser demonstrado nesta representação de Deus em que sentido pode aparecer a noção do “sublime” e, também, o poder de “limitar o mundo”, já que aqui o “querer” mesmo teria que realizar uma

⁶⁸ Ou como dirá ainda, colocando em relação ambas as dimensões, a teórica e a prática, da razão transcendental: “Apenas na medida em que é referido à faculdade prática do Eu, algo tem realidade independente; na medida em que é referido à [faculdade] teórica, esse algo está apreendido no Eu, contido em sua esfera, submetido a suas leis de representação.” GdW, p. 281 (DdC, p. 151). E também completa, dizendo: como poderia “ser referido à faculdade prática, senão pela [faculdade] teórica, e como pode tornar-se um objeto da faculdade teórica, senão mediante a [faculdade] prática?”. GdW, p. 281 (DdC, p. 110).

⁶⁹ Como continuação do movimento de dupla face a propósito do trabalho realizado na perspectiva dos dois lados da razão, Schelling procederá desenvolvendo a discursividade da razão a fim de demonstrar um caráter regular na demonstração (construção) dos conceitos. Então, a questão passa a ser para ele, de modo resumido aqui, justamente a seguinte: “Como podem ser pensadas as representações regendo os objetos e, ao mesmo tempo, ser pensados os objetos regendo as representações?” Cfe. SCHELLING, *Sistema del Idealismo Transcendental*. Anthropos, p. 348. A partir disso o Sistema do Idealismo distingue entre a dimensão “transcendental” (razão técnico-teórica) e a dimensão “prática”, devendo conciliá-las, como conciliação da dimensão técnico-constitutiva da natureza e da dimensão prática da ação humana.

⁷⁰ SCHELLING, *Ideen zu einer Naturphilosophie*. In: *Sämtliche Werke*. Stuttgart/Augsburg, J. G. Cotta, 1856-1861 [= INph] (*Idéias para uma Filosofia da Natureza*. Lisboa: Casa da Moeda, 1980, = IFN), p. 80.

⁷¹ SCHELLING, *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*, Werke. Hrsg: Manfred Schröter. Munique: C.H.Beck Verlag, 1927/1958, [= PhBDK] p. 285 (*Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Ed. Abril Cultural, Primeira Carta, [= CFDC], p. 180).

operação do seguinte tipo: teria por primeiro de tomar do mundo, para só então poder dá-lo a Deus⁷².

Primeiramente, portanto, não é na figura do “incondicionado” como equivalente à noção de Deus – e menos ainda como dependente de um Deus cognominado “moral” –, mas na tematização do “ser originário” como tematização da Natureza⁷³ ou da “atividade originária” do lado do objeto, enquanto natureza individual, que se torna filosoficamente relevante o outro tema, a natureza, como complementar à abordagem inicialmente só “transcendental” da razão. Desde aqui pode ser revelado o autêntico pano de fundo da origem das nossas representações, visto que não se pode negar o fato de que o aparato cognoscitivo humano “*forma a matéria (...) de dentro para fora*”⁷⁴ e que o ato de colocar intermediários entre “Eu” e o “mundo” só favorece ao esmorecimento reflexivo da perspectiva objetiva do Idealismo, visto impedir realizar “*a unificação instantânea dos dois princípios conflitantes em nós*”⁷⁵, existentes em função desta unificação e desta luta a partir do princípio interior constitutivo da matéria desde *dentro para fora*⁷⁶.

Assim, pontua Schelling, tão logo se pressupõe que ambos os sistemas, o Crítico e o Dogmático, levem à supressão da contradição entre sujeito e objeto e que levam à identidade absoluta, são inevitáveis as conclusões de que

[a] se uma atividade que não é mais limitada por objetos, e é totalmente absoluta, não é mais acompanhada por nenhuma consciência; se a atividade ilimitada é idêntica à calma absoluta; se o movimento supremo do ser está no limite mais próximo do não ser – então o criticismo, assim como o dogmatismo, leva à anulação de si mesmo. E, b) se o dogmatismo exige: devo sucumbir no objeto absoluto, o criticismo deve exigir, inversamente: tudo o que se chama objeto deve desaparecer na Intuição Intelectual de mim mesmo. Em ambos os casos, todo objeto – e como ele também a consciência de mim mesmo como sujeito – está perdido para mim. ‘Minha realidade’ desaparece no infinito⁷⁷.

⁷² SCHELLING, PhBDK, pp. 284-5 (CFDC, Primeira Carta, pp. 179-80).

⁷³ Enfim, a questão que permanece é a de “*explicar como representações podem coincidir absolutamente com objetos que existem em inteira independência delas*”. Cfe. SCHELLING, *System des transszendentalen Idealismus* [= STI], 1800 (*Sistema del Idealismo transcendental*. Ed. Anthropos, [= SIT], p. 175. Schelling mantém a ênfase sobre a importância fundamental do estabelecimento positivo (Dogmatismo Perfeito) da Filosofia com vistas à possibilidade de considerar filosoficamente a evolução e o contínuo progresso do conhecimento. E por isso é decisiva a abordagem positiva da razão, do contrário faltaria estofo (lastro, apoio) para a investigação da física. Diz Schelling: “*Visto que a possibilidade de toda experiência se baseia na aceitação de que as coisas são precisamente como as representamos, por conseguinte, de que sem dúvida conhecemos as coisas como são em si (pois, sem este pressuposto da identidade absoluta do ser e do aparecer, que seria a experiência e para onde se estraviaria, por exemplo, a física?) é idêntica a resolução dessa tarefa à tarefa da filosofia teórica, a qual tem de investigar a possibilidade da experiência*.” STI (SIT, p. 156).

⁷⁴ SCHELLING, PhBDK, p. 285 (CFDC, Primeira Carta, p. 180).

⁷⁵ SCHELLING, PhBDK, p. 285 (CFDC, Primeira Carta, p. 180).

⁷⁶ Como diz Schelling, será “*tanto mais limitada*” a minha intuição do mundo “*quanto mais intermediários eu coloco entre ele [mundo] e mim [Eu]*”, sendo esse um condicionante para sempre colocar o mundo “*afastado de mim (...)*”. SCHELLING, PhBDK, p. 285 (CFDC, p. 180). Em vista disso, depender unicamente e precisar colocar “*um ser superior*” entre Eu e o mundo, considerado necessário como “*um guardião do mundo para mantê-lo em seus limites*”, acentua a evasão da questão da tematização da verdadeira fundamentação do estatuto puro da razão. Cfe. SCHELLING, PhBDK, p. 285 (CFDC, Primeira Carta, p. 180).

⁷⁷ SCHELLING, PhBDK, p. 328 (CFDC, Nona Carta, p. 203).

Em *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (1797), Schelling discute o modo pelo qual tem de ser entendido, a partir da nossa natureza, “*como é que, em nós, o finito e o infinito, originariamente se unem e resultam reciprocamente um do outro*”⁷⁸. Assim, na medida em que “*só conhecemos imediatamente o nosso próprio ser e só nós é que somos para nós mesmos compreensíveis*”, em nós é que se encontram “*o infinito e o finito*” e não “*surgem em nós, mas sim estão lá originariamente juntos e inseparáveis*”, como na “*unidade originária que consiste a natureza de nosso espírito e a totalidade de nossa existência espiritual*”⁷⁹; ou seja,

Existe originariamente em mim aquela unidade necessária do Ideal e do Real, do absolutamente ativo e do absolutamente passivo (que Espinosa desloca a uma substância infinita fora de mim), sem a minha intervenção, e é nisso precisamente que consiste a minha natureza⁸⁰.

Se por um lado Espinosa constatou que o ideal e o real (o pensamento e o objeto) estão unidos do modo mais íntimo em nossa natureza, por outro não pode suportar a separação estabelecida entre ambas, tendo tentado como solução a via de conexão das nossas ideias com as coisas “fora” de nós⁸¹.

Ao denominarmos ‘curso da natureza’ à “*sucessão das nossas representações, que nasce em nós, uma sucessão realmente necessária, enquanto criada por mim e produzida desde logo como consciência*”⁸², é preciso atentarmos ao fato de que não está em jogo aqui uma substância infinita (do tipo da adotada por Espinosa), senão antes um exame dedutivo

da natureza do nosso espírito, por conseguinte, do espírito finito em geral, a necessidade de uma sucessão das suas representações e para que esta sucessão seja verdadeiramente objetiva, deixar que as próprias coisas nasçam e se desenvolvam nele, simultaneamente com esta sucessão⁸³.

Na medida em que o problema fundamental de toda a filosofia é, diz Schelling, explicar esta necessidade – do curso da natureza –, a questão se resume em “*saber como é que tal problema – no caso de existir – tem de ser resolvido*”⁸⁴, e não na de se este problema deve, em geral, existir. Ora, visto que “*limitamo-nos a pôr as coisas [como que] fora de nós, mas só na representação é que transportamos até elas o*

⁷⁸ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

⁷⁹ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

⁸⁰ SCHELLING, INph (IFN, pp. 81-2).

⁸¹ Todavia, Espinosa só pode explicar “*a partir da nossa natureza ideal o fato de termos representações das coisas fora de nós e de as nossas representações as ultrapassarem; mas o fato de a estas representações corresponderem coisas reais teve de explicá-lo a partir de afecções e determinações do ideal em nós*” (INph; IFN, p. 79); ainda assim, ele não conseguiu tornar compreensível “*como é que existem ou podem existir afecções e determinações num absoluto fora de mim*”, dirá Schelling. INph (IFN, p. 81).

⁸² SCHELLING, INph (IFN, p. 77)

⁸³ SCHELLING, INph (IFN, p. 79).

⁸⁴ SCHELLING, INph (IFN, p. 69).

espaço e o tempo, em seguida os conceitos de substância e acidente, causa e efeito, etc”⁸⁵, é notório que uma interpretação como a de Espinosa, para quem “*conceitos e coisas, pensamento e extensão, eram uma e a mesma coisa, ambos apenas modificações de uma e mesma natureza [só] ideal*”⁸⁶, não poderia ser senão “*em oposição ao ideal, que nós nos tornaríamos conscientes do real, assim como não nos tornaríamos conscientes do ideal senão em relação ao real*”⁸⁷.

Ou seja, porque não poderia haver nenhuma separação entre as coisas reais e as nossas representações delas, valia para Espinosa o pressuposto de que “*afecções e determinações num absoluto fora de mim*”⁸⁸ fornecem o princípio unificador originário, sem poder ao mesmo tempo tornar compreensível como nos tornamos – por meio dele – conscientes destas sucessões, na medida em que o mero “*fato de ser representada por mim esta sucessão e sê-lo com necessidade, resultava que as coisas e as minhas representações eram originariamente uma e a mesma coisa*”⁸⁹.

A via corretiva proposta por Schelling para isso advém de uma reflexão mais acurada, que ensina, por fim, imediatamente, “a qualquer um que cada pôr em mim da identidade absoluta do finito e do infinito, tal como o pôr fora de mim, é, mais uma vez, apenas o meu pôr, e que, portanto, aquele não é, em si mesmo, nem um em mim, nem um fora de mim”⁹⁰.

A questão requer ser reformulada: não importa a pergunta acerca do modo como surgiu “fora de nós” isto o que chamamos “curso da natureza”, senão antes perguntar “*como é que se tornou real para nós aquela conexão de fenômenos e a série de causas e efeitos, denominada ‘curso da natureza’*”.⁹¹

Em vista disso, resulta “*da consequência necessária da nossa finitude o fato de as representações se sucederem em nós; (...) [e] o fato de esta série ser infindável, mostra que ela resulta de um ser em cuja natureza estão unidas finitude e infinitude*”⁹². Ou seja, como fato inegável, nós temos enfim apenas que pressupor que “*a representação de uma sucessão de causas e de efeitos fora de nós é tão necessária para o nosso espírito como se pertencesse ao seu próprio ser ou essência*”, e nisto, na natureza de nosso espírito – visto que para Espinosa “*o começo do devir era tão incompreensível como o começo do ser*”⁹³ – visto que “*no seu sistema não havia qualquer passagem do infinito ao finito*”⁹⁴.

⁸⁵ SCHELLING, INph (IFN, p. 77).

⁸⁶ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

⁸⁷ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

⁸⁸ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

⁸⁹ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

⁹⁰ SCHELLING, INph, Fussnote (IFN, p. 83, nota)

⁹¹ Noutras palavras, diz Schelling: “*como é que aquele sistema e aquela conexão de fenômenos encontraram o caminho para o nosso espírito, e como é que, na nossa representação, atingiram a necessidade com a qual somos forçados a pensá-los*”. Cfe. SCHELLING, INph (IFN, p. 69).

⁹² SCHELLING, INph (IFN, p. 83).

⁹³ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

⁹⁴ SCHELLING, INph (IFN, p. 81).

Evidencia-se a partir daqui a pretensão demonstrativa schellinguiana, como demonstração da mútua dependência entre o Real e o Ideal, explicitada no dizer de que “a natureza deve ser o espírito visível, [e] o espírito, a natureza invisível”⁹⁵, ambos sob a perspectiva do “devir”⁹⁶.

Com isso Schelling inaugura, no interior da doutrina do Idealismo transcendental, uma perspicácia (*Einsicht*) do mundo e da natureza, alcançada na possibilidade de identificar o fundamento sistemático originário da razão, do ponto desde o qual parece superado a perspectiva meramente “transcendental” da razão. A questão a ser consolidada adiante como meta, desenvolvida num texto mais tardio, traz de modo aprofundado essa discordância em relação à abordagem transcendental da razão, na medida em que Schelling primará então por distinguir, doravante, como diz ele, “[...] entre o ser (*Wesen*), na medida em que existe, e o ser na medida em que é mero fundamento (*Grund*) da existência (*Existenz*). [Já que] Esta distinção é tão antiga como a primeira apresentação científica desta filosofia”⁹⁷.

Conclusão

Ambas as fundamentações, de Fichte e de Schelling, do Idealismo transcendental qualificam-se para fundar a razão como autônoma, convertendo em primado o pensamento, em vez de o fenômeno. Entretanto, ambas as perspectivas sistemáticas não são intrinsecamente idênticas, apesar de começarem por atender à escassa fundamentação da doutrina do Idealismo transcendental elaborada por Kant.

No fundo, a tônica da questão do fundamento trata de que aquilo que aparece só se manifesta à título de fenômeno, enquanto o fundamento mesmo não se manifesta de modo algum, constituindo-se por isso em exigência da razão pura pressupor haver um puro “princípio” do Sistema a fim de, por desfazer-se através dele da desconfiança em relação às armadilhas do sensível, evitar sucumbir pela razão no traíçoeiro daquilo que é puro aparecer.

Referências

FICHTE, J. G. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., Vol. I, 1971.

_____. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., Vol. I, 1971.

⁹⁵ SCHELLING, INph (IFN, p. 115).

⁹⁶ SCHELLING, INph (IFN, p. 87). Continua Schelling, dizendo: “De agora em diante, todo o dogmatismo é invertido desde o seu fundamento. Não consideramos o sistema de nossas representações no seu ser, mas no seu devir”.

⁹⁷ SCHELLING, *Darstellung meines System der Philosophie* (1801). S.W., IV, PP. 106-212. (Exposição do meu sistema de Filosofia). Publicado em 1801 na *Zeitschrift für spekulative Physik*, fundada por Schelling em 1798 para divulgar a nova filosofia da natureza, este texto foi publicado no volume IV, das *Sämtliche Werke* de Schelling.

- ____. Primera Introducción de la Doctrina de la Ciência. Trad. José María Quintana Cabanas. Madrid: Tecnos, 1987.
- ____. Segunda Introducción de la Doctrina de la Ciência. Trad. José María Quintana Cabanas. Madrid: Tecnos, 1987.
- ____. A Doutrina da Ciência de 1794 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*). In: *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. "Os Pensadores"), 1972.
- ____. Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*). In: *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. "Os Pensadores"), 1972.
- ____. *Ensayo de una Crítica de toda Revelación*. (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*). Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- ____. O Programa da Doutrina da Ciência. (*Seit sechs Jahren liegt die Wissenschaftslehre*). In: *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. "Os Pensadores"), 1972.
- HEIDEGGER, M. Kant y el problema de la Metafísica. (*Kant und das Problem der Metaphysik*). Ed. Fondo de Cultura Económica, 1980.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe: in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- ____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste- Gulbenkian, 1990.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Angelo Ricci. Ed. Abril Cultural. (Col. Os Pensadores), 1973.
- SHELLING, F. W. J. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. Schellings Werke. Hrsg: Manfred Schröter. Munique: C.H.Beck Verlag, 1927/1958.
- ____. Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. Trad. Rubens R. T. Filho. In: *Schelling*. São Paulo: Abril Cultural (Col. "Os Pensadores"), 1980.
- ____. *Idéias para uma Filosofia da Natureza (Ideen zu einer Naturphilosophie)*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.
- ____. *Darstellung meines System der Philosophie*, 1801 (Exposição do meu Sistema de Filosofia). In: *Zeitschrift für spekulative Physik. Sämtliche Werke*, Band IV. Stuttgart/Augsburg, J. G. Cotta, 1856-1861.
- ____. *Sistema del Idealismo Transcendental (System des transzendentalen Idealismus*, 1800). Trad. Jacinto R. de Rosales e Virgínia L. Dominguez. Barcelona: Anthropos, 1988.

Relação entre a contradição e o finito na *Ciência da Lógica*

Luiz Fernando Barrére Martin*

* Doutor-UFABC.

GT Hegel

Resumo

No contexto da análise das categorias de finito e infinito na *Ciência da Lógica*, Hegel aponta o perecer (*Vergehen*) como o elemento constitutivo do finito. Se algo perece, é porque se altera, o que implica numa negação constante do que se é e em direção ao seu fim. Esse ir além de si mesmo do finito não acontece como se esse outro a que se vai fosse exterior e indiferente ao algo a que se vincula. Caso assim ocorresse a relação entre o algo e o outro, não teríamos a negação do finito. Nessa negação não poderia ser desconsiderado o papel da contradição especulativa para que ela se efetive. O objetivo aqui é compreender a aproximação feita por Hegel entre contradição e finitude, como esse ir além de si mesmo das coisas finitas apenas se torna possível porque elas em si mesmas são contraditórias. Para o proposto, vamos nos remeter às análises acerca da contradição na Doutrina da Essência.

Palavras-chave: Hegel – dialética – contradição – finito – lógica

O objetivo central deste estudo é retomar a exposição hegeliana da contradição na Doutrina da Essência para, à luz da mesma, explicitar a relação que possa haver entre a finitude e a contradição. Dessa relação se constitui a possibilidade de derivação do infinito a partir do processo de negação interna do finito conforme a contradição especulativa. Mas primeiramente, voltemos a atenção para a Doutrina do Ser, local onde Hegel trata das categorias de finito e de infinito e critica certa forma de apreensão do relacionamento entre as mesmas.

O finito e o infinito

Para que possamos compreender, de acordo com Hegel, o que é o finito, tomaremos como ponto de partida a categoria do ser-aí como qualidade, tal como exposta na Doutrina do Ser na *Enciclopédia* (HEGEL, 1992, p. 129 e ss.).

Assim, veremos no § 90 que o ser-aí unido com uma determinidade é a qualidade (HEGEL, 1992, p. 129). Na qualidade já está contida a negação como um ser-aí e algo. A negação é o ser-outro (*Anderssein*) desse ser-aí que é a qualidade. É ela que fornece a determinação própria da qualidade. O ser-aí é algo porque ele é determinado, ou seja, porque ele é um algo que não pode ser confundido com outro algo. O ser-aí está delimitado, ou seja, ele possui um limite. A negação, dirá Hegel, é esse limite (*Grenze*). Essa limitação que atravessa esse algo faz com que ele seja finito. O que não é difícil de se compreender, pois o algo por ser limitado necessariamente remete a um outro que o limita: “o limite do algo se lhe torna objetivo no outro” (HEGEL, 1993, p. 197). O ser-aí se determina ao avançar até o ponto em que se defronta com seu outro, que é o seu limite.

O ser-aí por ser limitado ao mesmo tempo também é finito, o que traz por consequência que ele está destinado a ter um fim. Segundo Hegel, é próprio das coisas finitas o perecer (*vergehen*): “o ser das coisas finitas como tal consiste em ter o germe do perecer como seu ser-em-si (*Insichsein*), a hora de seu nascimento é a hora de sua morte” (HEGEL, 1984, p. 116). Se algo perece é porque ele se altera, o que implica numa negação constante daquilo que se é até o seu fim. O finito desse modo se altera porque ele se nega e esse negar-se significa que ele vai além de si mesmo. É por esse motivo que Hegel afirma que as coisas finitas se relacionam negativamente a si mesmas e nesse negar se remetem para além de si mesmas e de seu ser (HEGEL, 1984, p. 116).

Esse ir além de si mesmo do finito, esse ir para um outro não acontece como se esse outro fosse exterior e indiferente ao algo a que está vinculado. Caso assim ocorresse a relação entre o algo e o outro, não teríamos a efetiva negação do finito. E é isto que se passa quando o finito não é efetivamente negado e, portanto, não vai além de si mesmo. O que aí acontece é que o finito é negado, tem um fim. E então um novo finito surge no lugar do anterior. Com efeito, esse novo finito também é negado e assim um outro finito surge e esse processo se reproduz de modo infinito. Hegel denomina de má infinitude esse processo (HEGEL, 1992, p. 130).

“A negação em geral, a qualidade, o limite podem muito bem se conciliar com seu outro, o ser-aí; além disso, o nada abstrato é abandonado para si como abstração; mas a finitude é como a negação fixada em si, e está, por conseguinte, rudemente defronte de seu afirmativo. O finito pode se deixar levar no fluxo, ele é isto mesmo, ser determinado ao seu fim, contudo apenas ao seu fim; – é, antes, o recusar se deixar levar afirmativamente ao seu afirmativo, ao infinito e com ele poder se vincular; encontra-se posto como inseparável de seu nada, e com isto, toda conciliação com seu outro, com o afirmativo, está cortada.” (HEGEL, 1984, 117)

De um lado, portanto, temos um finito negado e de outro lado um finito afirmado. O finito assim não tem inscrito nele mesmo o perecer. Ele é tão positivo quanto o outro finito que se afirma no lugar daquele que foi negado. O finito torna-se assim um absoluto. Essa é a conclusão a que chega Hegel.¹ Temos aqui um finito absolutizado. E por meio dessa sucessão de finitos absolutizados, como que perfilados numa linha, se vai ao infinito.

Com efeito, a alternância dos finitos só é possibilitada devido à separação do algo e de seu outro. Esse finito assim tem a contradição afastada de si. Sem que um deles seja negado, não se pode afirmar o outro. Nesses termos é efetivamente impossível que a infinitude seja outra coisa que uma sucessão de finitos que nunca perecem.

Para que a verdadeira infinitude venha à luz, é preciso que o finito efetivamente pereça. Do ponto de vista da lógica que regula o entendimento, não pode ser realizado o efetivo perecer do finito. Este finito, determinado de acordo com o princípio de não-contradição, se afirma sem levar em conta seu negativo. Seu outro o nega apenas exteriormente. Dentro desse quadro, relacionar um finito qualquer ao seu outro, isto é, aquilo que o nega, significa estabelecer uma contradição, mas uma contradição que não se resolve positivamente. Os contraditórios se anulam, sem que se vá mais além disso: um nada vazio e abstrato.

Mas é justamente porque o finito é unilateral, que ele não pode se afastar da contradição. Ele é o que é por ser determinado por um outro que o limita. E essa relação dele com seu outro não é exterior. O finito é aquilo que comporta em si seu outro. Nessa relação a si ele se nega e torna-se outro a partir dele mesmo. O que Hegel chama de negação da negação (HEGEL, 1984, p. 135). Nessa negação interna do finito, da qual surge outro, o finito se torna infinito.

A contradição

Nas linhas finais da última nota referente à contradição na Doutrina da Essência (HEGEL, 1978, p. 290), Hegel nota que, justamente em virtude dessa característica própria do finito que é o seu perecer a partir da contradição², torna-se assim possível que o absoluto se efetive. O absoluto tem o seu ser nesse “não-ser do finito” (HEGEL, 1978, p. 290). O que Hegel denomina aqui por absoluto pode ser compreendido como infinito, quer dizer, como aquela determinação que tem seu surgimento vinculado intrinsecamente a esse processo no qual o finito é negado ao ser contraposto àquilo que o limita.

¹ “É uma afirmação expressa, que o finito é inconciliável e não unificável com o infinito, que o finito é posto pura e simplesmente contra o infinito. Ao infinito é atribuído o ser, o ser absoluto; perante ele se mantém afirmado o finito como o negativo do mesmo; não podendo ser unificado com o absoluto, permanece ele, por seu lado, também absoluto.” (HEGEL, 1984, p. 117-118).

² “As coisas finitas, em sua variedade indiferente, são em geral isto, contradição em si mesmas” (HEGEL, 1978, p. 289).

Com respeito especificamente a esse processo no qual o infinito resulta da contradição do finito, o mesmo é descrito por Hegel na já mencionada seção da Doutrina da Essência que trata da contradição.

Assim, na contradição temos uma oposição na qual cada lado é na relação com seu outro e contém em si esse seu oposto. Apenas dessa maneira são ambos a oposição completa e assim são autônomos. A autonomia então consiste nesse conter o seu oposto em si mesmo e relacionado a si. A relação com o outro desse modo não é exterior. Hegel chama o positivo e o negativo de tal modo constituídos de determinações reflexivas autônomas (HEGEL, 1978, p. 279). Mas ao mesmo tempo e na mesma relação uma determinação reflexiva autônoma exclui de si a outra. Como consequência dessa exclusão: “exclui então ela de si na sua autonomia (*Selbstständigkeit*) a sua própria autonomia” (HEGEL, 1978, 279). Uma determinação contém, portanto, em si a outra e na mesma relação exclui de si essa outra que é sua negativa e assim se autoexclui de si mesma. Desse modo, nesse vai e vem – em um mesmo relacionamento – entre a autonomia e a sua exclusão, ela, a determinação, é a contradição (HEGEL, 1978, p. 279).

Nesse relacionamento das determinações, cada uma, ao se pôr, remete à outra que a ela se relaciona. Cada uma é o que é na relação com a outra, sua afirmação vincula-se à outra que é negada, mas que ao mesmo tempo está contida na primeira como elemento de sua autonomia. Temos aqui o que Hegel chama de contradição posta (*der gesetzte Widerspruch*), realizada por meio de uma reflexão excludente: ao me pôr, ponho ao mesmo tempo o outro que excluo de mim, e assim me suspendo. (HEGEL, 1978, p. 279)

Se nos voltarmos, por exemplo, para a contradição que há no positivo, veremos que o positivo põe sua identidade ao excluir de si o negativo, mas nessa exclusão, ele se faz negativo desse outro (o negativo excluído) e assim, põe seu outro, ao mesmo tempo que o inclui. (HEGEL, 1978, p. 280) Dessa maneira, se exclui de si ao se fazer seu outro. Também com o negativo se passa o mesmo, a saber: o negativo que exclui de si o positivo, põe-se e assim põe seu outro (o seu negativo, que neste caso é o positivo). É numa reflexão única que se dá o pôr de ambos. (HEGEL, 1978, p. 280) Mas a contradição do negativo é, por assim dizer, mais completa que a do positivo. O negativo é o idêntico consigo justamente na determinação do ser não-idêntico, do determinar-se como negativo, ou seja, no ser exclusão da identidade.

O positivo e o negativo são, portanto, essa unidade dos que se excluem e simultaneamente se tornam um o outro: “esse incansável desvanecer dos contrapostos neles mesmos (*Diß rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst*)”. (HEGEL, 1978, p. 280).³

³ Ou ainda: “[...] cada um é, absolutamente, o passar, ou antes, o transpor-se/traduzir-se (*Übersetzen*) de si mesmo no seu contraposto.” Cf. HEGEL, 1978, 280.

Poder-se-ia pensar que o resultado da contradição desses opostos seria um resultado meramente negativo, precisamente, o zero (*Null*).⁴ Contudo o que efetivamente é aniquilado (*zu Grund geht*) na contradição é o ser-posto da autonomia do positivo e do negativo (HEGEL, 1978, p. 281). Em outras palavras, o que não se mantém é a autonomia em que cada um se põe, como se estivessem fora da relação de oposição que eles mantêm com seu outro. Como ser-posto, cada lado da oposição é um contraposto (*Entgegengesetzt*), mas o positivo é a suspensão da oposição posta como não-contraposto enquanto um lado, ao mesmo tempo que o negativo é o contraposto subsistente por si enquanto todo da oposição que repousa em si. Hegel denomina de reflexão em si essa relação de autonomia a si na qual cada lado da oposição se põe como momento distinto do outro (HEGEL, 1978, p. 281).

A reflexão se torna para si somente com a relação negativa de cada um com seu outro, reflexão excludente (*ausschliessende Reflexion*), por meio da qual, o ser-posto de cada um como relação autônoma a si é suspenso (*aufgehoben*) (HEGEL, 1978, p. 281)⁵: “Elas se levam à destruição (*richten sich zu Grunde*) ao se determinarem como o idêntico consigo, porém nisto, antes como o negativo, como um idêntico consigo, que é relação com outro.” (HEGEL, 1978, p. 281)

Nessa reflexão excludente, um lado se põe negando o outro e ao negar seu outro, ele se põe como negação, e como tal, ele retorna a si a partir dessa negação.

“Ela (a reflexão excludente da autonomia) é relação a si que se suspende; ela nisto primeiro suspende o negativo e em segundo lugar põe-se a si como negativo, e esse é somente aquele negativo, que ela suspende; no suspender do negativo ela, ao mesmo tempo, o põe e suspende. A determinação excludente é, desse modo, a si o outro, do qual ela é a negação; o suspender desse ser-posto não é, por conseguinte, novamente o ser-posto como o negativo de um outro, mas sim o reunir-se consigo mesmo, que é a unidade positiva consigo. A autonomia é assim a unidade que retorna a si por meio de sua própria negação, visto que ela retorna a si mediante a negação de seu ser-posto”. (HEGEL, 1978, p. 281)

Por meio, portanto, dessa reflexão excludente dos opostos, eles se põem e, simultaneamente, se suspendem. Numa única e mesma relação se afirmam e se negam mutuamente. Qual o resultado desse processo? Com a negação mútua, eles certa-

⁴ “Quando em qualquer objeto ou conceito for mostrada a contradição – e, por toda a parte, não há absolutamente nada em que não possa e na deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas: o abstrair do entendimento é o fixar-se à força em uma só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade –, quando pois tal contradição é reconhecida, costuma-se fazer a conclusão: ‘Logo, este objeto é nada’. [Faz-se] como Zenão, que primeiro mostrou, [a respeito] do movimento, que ele se contradizia, e que portanto o movimento não era; ou como os antigos que reconheceram o nascer e o perecer – as duas espécies do vir-a-ser – como determinações não-verdadeiras, com a expressão de que o uno, isto é, o absoluto, não nascia nem percia. Essa dialética fica assim simplesmente no lado negativo do resultado, e abstrai do que ao mesmo tempo está efetivamente presente: um resultado determinado, aqui um puro nada, mas um nada que em si inclui um ser, e igualmente um ser que nele inclui o nada”. (HEGEL, 1992, p. 129).

⁵ Ou ainda: “Ela é autonomia sendo-em-si, e é o suspender desse ser-posto, e que-é-para-si somente mediante esse suspender que é para si e de fato unidade autossubsistente. (HEGEL, 1978, p. 281).

mente se aniquilam (*gehen zu Grunde*), entretanto, esse aspecto negativo da relação não será o último e assim predominante, nessa destruição, a oposição retornou, ao mesmo tempo, ao seu fundamento (*ist in seinen Grund zurückgegangen*). (HEGEL, 1978, pp. 281-282) O retorno ao fundamento, mediante a suspensão da oposição, não ocorre sem essa relação da oposição a um negativo, algo que significa rebaixar as determinações autônomas positivo e negativo a o que de fato são: meras determinações que, na sua suspensão (*Aufhebung*), reúnem-se na unidade da essência como fundamento: “Mediante o suspender das determinações da essência que se contradizem nelas mesmas, esta (a essência) é restaurada, contudo, com a determinação de ser unidade reflexiva excludente, unidade simples [...]” (HEGEL, 1978, p. 282)

O fundamento, desse modo, somente surge da contradição apresentada na oposição autônoma. Esta é o imediato, o primeiro do qual se parte, e na sua suspensão, o fundamento vem a ser: “A contradição resolvida (*der aufgelöste Widerspruch*) é, portanto, o fundamento, a essência como unidade do positivo e negativo.” (HEGEL, 1978, p. 282)

Se já, ressalta Hegel, na oposição se desenvolve a determinação até que se atinja a autonomia, a mesma, contudo, somente terá seu acabamento no fundamento. Na oposição já temos a relação negativa e interna dos opostos, relação que fornece a autonomia à essência, porém, essa autonomia será apenas completa e acabada no fundamento, porque somente nele o negativo estará efetivamente incorporado a essa reflexão das determinações contrapostas. É o que nos parece que Hegel queira dizer. (HEGEL, 1978, p. 282) É nessa relação, portanto, em que o negativo intrinsecamente faz dela parte, que o fundamento pode ser “a identidade positiva consigo; mas, ao mesmo tempo, como a negatividade que se relaciona a si.” (HEGEL, 1978, p. 282) E, não podemos esquecer que é por meio dessa negatividade incorporada ao processo que a contradição se torna contradição posta e é resolvida no fundamento. Uma resolução na qual “A oposição e sua contradição é, por conseguinte, tanto suprimida no fundamento, quanto conservada.” (HEGEL, 1978, p. 282) O fundamento é a unidade dos contrapostos nessa relação negativa e contraditória que eles mantêm entre si.

“A oposição autônoma que se contradiz era já, portanto, ela mesma o fundamento; somente que agora (como fundamento) acrescida da determinação da unidade consigo mesma, que sobressai pelo fato de que os contrapostos autônomos, cada um se suspendem, e se convertem no outro de si, com isto se destruindo, mas nisto, ao mesmo tempo, reunindo-se consigo mesmo, e, desse modo, no seu afundar, isto é, no seu ser-posto ou na negação, é antes a essência refletida em si, idêntica consigo.” (HEGEL, 1978, pp. 282-283)

De tudo que foi dito, podemos então concluir que a contradição é justamente o que não deve ser afastado. Ela é “a raiz de todo movimento e vitalidade; somente na medida em que algo tem a contradição em si mesmo, ele se movimenta, tem impulso (*Trieb*) e atividade”. (HEGEL, 1978, p. 286)

Toda forma de oposição que se apoia na identidade abstrata de entendimento, procura sempre considerar o negativo como aquilo que não existe, ou para usar o vocabulário de Hegel, como um não-ser. Se algo é, ele é idêntico a si mesmo independente da relação com um outro. O positivo não se conecta ao negativo para se manter como positivo. Ele é. Esse algo que é, entretanto, nunca é independente de sua relação com um outro. A um posto determinado sempre se pode contrapor um outro determinado. Em outras palavras, uma determinação de entendimento é limitada por uma outra e, desse modo, mostra-se seu caráter finito. Mas por que as determinações finitas quando, no âmbito do entendimento, são relacionadas, acabam finalmente por se contradizer sem que essa contradição se resolva positivamente? Segundo Hegel, essa contradição se efetiva devido a esse ser finito apresentar-se como um absoluto. O finito é aquilo que está fadado a perecer, mas no âmbito do entendimento é encarado como se fosse um absoluto. Mas um absoluto que não é o mesmo absoluto a que se chega com a negação do finito a partir da contradição especulativa. Trata-se antes de um absoluto finito. Dessa perspectiva a contradição precisa ser evitada. E é justamente a contradição (especulativa) que faz com que o finito, ao ser negado, permita que tenha impulso o processo de geração do infinito.

Referências

HEGEL, G. W. F. (1992) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg: Felix Meiner (Gesammelte Werke, vol. 20).

_____ (1993) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Werke, vol. 8).

_____ (1984) *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Erstes Buch, Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg: Meiner (Gesammelte Werke, vol. 21).

_____ (1978) *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hamburg: Meiner (Gesammelte Werke, vol. 11).



Sobre a insuficiência da noção hegeliana do Ser e suas consequências na determinação do Conceito puro enquanto a verdade do Ser e da Essência

Manuel Moreira da Silva*

* Doutor, UNICENTRO/PR.

Resumo

Trata-se de uma tematização do Ser enquanto anterior ao Ser puro e como distinto daquilo que Hegel designa Ser em geral, Ser vazio, abstrato, Ser como tal, *Ente* em geral etc. Discutem-se os limites e o alcance da concepção hegeliana do Ser como o Conceito somente *em si* [*an sich*] e como determinação do *Ente* em geral, assim como as consequências disso no estabelecimento do Conceito enquanto a verdade do Ser e da Essência ou como o Ser verdadeiro. Esboçam-se as linhas gerais de uma tematização do Ser levando a sério o seu caráter de Ser-sem-reflexão e de Ser-sem-qualidade no sentido da abertura de uma passagem do Ser ao Conceito, distinta daquela que se exprime nas determinações-do-ser e nas determinações-da-essência.

Palavras-chave: Hegel, Ciência da Lógica, Ente, Esse, Einai

Considerações preliminares

Este trabalho consiste numa explicitação do Ser [Sein] enquanto anterior ao Ser puro [reines Sein]¹ na assim chamada Lógica de Hegel². Neste sentido, o trabalho

¹ Ver, G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I. Lehre vom Sein (1832). Gesammelte Werke, Band 21, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1985, S. 68. Obra de ora avante a citada no corpo do texto pelas siglas WdL I, 1832, HGW21, com a paginação da edição crítica e, quando for o caso, das linhas em questão. As traduções de passagens dessa obra citadas no decorrer da exposição, salvo quando houver indicação expressa em contrário, são do próprio autor do presente texto. O mesmo procedimento será seguido para o caso da *Wissenschaft der Logik*, I. Die objektive Logik (1812/1813). Gesammelte Werke, Band 11, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1978 (= WdL I, 1812/1813, HGW11) e para o caso da *Wissenschaft der Logik*, II. Die subjektive Logik (1816). Gesammelte Werke, Band 12, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1981 (= WdL II, 1816, HGW12). No que diz respeito à grafia dos principais termos em alemão nas passagens citadas, quando for o caso, seguiremos a grafia da edição utilizada.

² Pela expressão “Lógica de Hegel” entende-se aqui não esta ou aquela edição da *Ciência da Lógica*, mas a Lógica mesma concebida como objeto ideal, como Ideia; caso em que as diversas edições des-

tematiza o Ser ainda anterior e por isso distinto daquela determinidade que Hegel toma sub-repticiamente como o caráter da indeterminidade do Ser, enquanto em si [an sich], face ao *Determinado* ou ao Qualitativo, i.é, discute o Ser como anterior e distinto daquilo que Hegel designa Ser em geral [Sein überhaupt], com o qual se confronta o Ser *determinado* como tal [das *bestimmte* Sein als solches], e assim disso que é nomeado o Ser *primeiro*, determinado em si [das *erste* Sein, an sich bestimmtes], *Ente* em geral [En^s überhaupt]³, Ser vazio, abstrato [abstraktes, leeres Sein]⁴ etc. Trata-se pois de uma discussão dos limites e do alcance da concepção hegeliana do Ser e das consequências de tal concepção no estabelecimento do Conceito puro enquanto a verdade do Ser e da Essência ou como o Ser verdadeiro [das wahrhafte Sein]; quando se tematizam as razões do abandono, na *Lógica do Ser* de 1832, da noção afirmada em 1812 de que *apenas* o Conceito puro é o Ser verdadeiro⁵. Discutir-se-ão enfim os limites sistemáticos e o alcance especulativo da determinação do Ser enquanto o Conceito somente *em si* [an sich] no âmbito da tarefa da Lógica objetiva, na medida em que essa toma o lugar da Metafísica formal, como a investigação da natureza do *Ente* em geral e no âmbito da pressuposição segundo a qual “o *Ens* compreende dentro de si tanto *Ser* [Seyn] quanto *Essência* [Wesen]”⁶.

sa obra, inclusive esboços e comentários do próprio Hegel a ela, sob a forma de preleções, são aqui tomadas como realizações literárias de tal objeto. Ver, A. DOZ, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris: Vrin, 1987, p. 10; M. M. DA SILVA, *Hegel e a Ideia de um Idealismo especulativo da Subjetividade e da Intersubjetividade*. 2011. 398f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2011, f. 38.

³ Para o movimento de pensamento que se conclui com o Ser *primeiro*, determinado em si, veja-se, WdL I, 1832, HGW21, S. 68, 4-11. Para o *Ente* em geral, sua identidade com o Ser em geral ou o Ser *primeiro*, determinado em si e seu lugar como ponto de partida constitutivo da Lógica hegeliana, ver, WdL I, 1832, HGW21, S. 48-49.

⁴ Para a expressão ‘Ser vazio, abstrato’, ver, G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 183. Daqui em diante citada no corpo do texto pelas siglas E I, HW8, seguidas de §§ para os parágrafos ou seções devidamente numerados (acrescidos de “A.”, para as anotações do próprio Hegel ou de “Ad.”, para os seus adendos orais recolhidos por seus discípulos) e, quando for o caso, das páginas correspondentes: E I, HW8, § 86 A. As traduções de passagens desta obra citadas no decorrer da exposição, salvo quando houver indicação expressa em contrário, são do próprio autor do presente texto.

⁵ Compare-se WdL I, 1832, HGW21, S. 45, 5-6; WdL I, 1812, HGW11, S. 30, 16-17. Nesta edição Hegel afirma expressamente que “apenas o Conceito puro é o Ser verdadeiro”; naquela, porém, Hegel abandona a pressuposição ontológica da afirmação – e ao mesmo tempo o caráter exclusivo – do Conceito puro como o Ser verdadeiro, assumindo tão só que tanto “o Conceito puro é sabido como o Ser verdadeiro”, quanto que o Infinito, como o Ser imediato primeiro, é o Ser verdadeiro (ver, WdL I, 1832, HGW21, S. 125, 4-5).

⁶ Ver, WdL I, 1832, HGW21, S. 48, 22-S. 49, 14. Essa é uma pressuposição não apenas gramatical e etimológica de Hegel, mas também ontológica e sistemática. Em vista disso, de um lado, o filósofo se coloca no horizonte e mesmo no cerne da tradição metafísica que pensa o Ente [En^s, Seiendes] como objeto [Gegenstand] da Metafísica; de outro, transforma essa tradição fazendo da *Ciência transcendental* (que se forjara de Duns Scotus a Christian Wolff), mediada com a *Filosofia transcendental* de Kant e Fichte, uma *Ciência especulativa* do Ser como o Conceito *apenas* em si, na qual o *ir-dentro-de-si* do Ser não é senão o desdobra-se do Conceito sendo *em si* (E I, HW8, § 84). Caso em que é justamente a transformação aludida o que permite a Hegel repensar o *Seiendes*, ainda que sem consciência explícita disso, distinguindo-o do *Ens*, dando a este um caráter abstrato e geral, confundindo-o no entanto com o *Esse*, mas possibilitando ao *Seiendes* exprimir o caráter mesmo de atividade que culminará no Conceito puro como o *Determinado em si e para si* (E I, HW8, § 160). Sobre a tradição da metafísica concebida como ciência transcendental, ver, L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale*

Essa a pressuposição na qual, ainda que leve em conta o parentesco dos termos *Ser* e *Essência*, neste evocando o particípio passado [em alemão, *gewesen*] do verbo *ser* [*sein*]⁷ e assim elogie o fato de a Língua alemã haver preservado expressões diversas para a distinção aludida⁸, Hegel se restringe a uma concepção do Ser [a partir do infinitivo *sein*] que o limita ao particípio presente [*seiende*] do verbo *sein*. Desse modo Hegel justifica enfim a determinação do Ser nos limites do Ente, como um dos momentos deste, o seu tempo presente, em que ele é sendo, em oposição ao seu tempo passado [*vergangene Zeit*], no qual ele teria *sido* e agora se mantém como Ser pretérito destituído de tempo [*zeitlos vergangene Sein*]⁹. Na medida em que o Ser é *sendo*, este, o *Sendo* [das *Seiende*] se apresenta como o processo da reflexão e da determinação do Ser mesmo, processo pelo qual o Ser se dá uma determinidade e portanto se mostra aí, como *Dasein* ou Ser-aí. Essa determinidade que o Ser se dá mediante tal processo permite distinguir o *Sendo* próprio do Ser e o Ente [*Ens*], tal como este é compreendido por Hegel. Infelizmente o autor da *Lógica* não tematiza essa distinção, o mesmo ocorrendo com o Ser entendido como Ser sem-reflexão [reflexionsloses Sein] e Ser sem-qualidade [qualitätsloses Sein]; na verdade Hegel confunde o que está em jogo nessas noções com as primeiras determinações da *Lógica*, não se dando portanto ao trabalho de pensar a diferença [Differenz] entre as mesmas, no caso a diferença de Ser e Ente, contentando-se com o pensamento da identidade destes, como denuncia Heidegger em *A constituição onto-teo-lógica da Metafísica*, de 1956/1957¹⁰. Assim, quando se refere ao Ser como Ser sem-reflexão e como Ser sem-qualidade, embora o pressuponha como anterior ao Ente, portanto ao Ser e à *Essência* dentro de si, Hegel jamais o tematiza neste sentido, limitando-se à determinação do mesmo simplesmente ao nível do *Ente* em geral.

Caso em que a determinação *Ser* permanece ambígua, confusa, obscura e, portanto, indistinta precisamente porque mesclada à determinação designada pelos termos *Ser puro*, *Ser em geral*, *Ser vazio*, *abstrato*, *Ser como tal* etc. Embora justificável ao nível do programa lógico-especulativo de Hegel e a partir da especificação da determinação *em si* do Ser na segunda edição da *Ciência da Lógica*¹¹, a limitação acima referida termina por reduzir a sistematicidade e o alcance especulativo da própria *Lógica* especulativa, assim como do Conceito enquanto a verdade do Ser e da *Essência*; resultando finalmente, na *Lógica do Ser* de 1832, no abandono da afirmação segundo a qual *apenas* o Conceito puro seria o Ser verdadeiro. Buscando reconsiderar esse quadro, este trabalho retomará justamente tal

Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. Hamburg: Meiner, 1990. Para uma definição precisa da Metafísica assim entendida, ver, L. HONNEFELDER, *La métaphysique comme science transcendente*. Trad. Isabelle Mandrella. Paris: PUF, 2002, p. 36-37.

⁷ Ver, a respeito, WdL I, 1812, HGW11, S. 241, 13-15; E I, HW8, § 112, Z, S. 232-234.

⁸ Conferir, WdL I, 1832, HGW21, S. 48, 27-S. 49, 2.

⁹ Ver, a respeito, WdL I, 1812, HGW11, S. 241, 15.

¹⁰ Ver, M. HEIDEGGER, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/1957), in: *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, (= IuD, HGA11), S. 58ff.).

¹¹ Compare-se WdL I, 1832, HGW21, S. 68, 7-11; WdL I, 1812, HGW11, S. 43, 7-11.

afirmação, considerando-a a partir do Ser enquanto anterior ao Ente (portanto ao Ser e à Essência dentro de si), no sentido daquilo que, antes de Hegel, Tomás de Aquino designara *Esse* ou do que Porfírio denominara *Einaí*; o que se mostra implícito no Ser sem-qualidade e no Ser sem-reflexão. Considerá-la-á também a partir da segunda edição da *Ciência da Lógica* de Hegel, quando este afirma que o Infinito, como o Ser imediato primeiro, é o Ser verdadeiro¹²; com o que, de modo explícito, o filósofo deixa de lado a assertiva de 1812 de que “apenas o Conceito puro é o Ser verdadeiro” e a transforma nesta segundo a qual “o Conceito puro é sabido como o Ser verdadeiro”¹³. Assim, em caso de êxito, o presente trabalho poderá contribuir para a ampliação da sistematicidade e do alcance da Lógica especulativa para além da referência do Ser sem-qualidade ou sem-reflexão à mera esfera da diferença [Differenz] ou do aí [Da] que nele é posto.

Assim o trabalho tematizará inicialmente (II) o Ser enquanto este se mostra anterior ao Ser puro e, portanto, como distinto daquilo que Hegel designa Ser em geral, Ser vazio, abstrato, Ser como tal, *Ente* em geral etc.¹⁴; determinações identificadas pelo autor da *Ciência da Lógica* como equivalentes e, por isso, expressas em termos que não são senão sinônimos. Em vista disso, o trabalho discutirá em seguida (III) os limites e o alcance da concepção hegeliana do Ser enquanto o Conceito somente *em si* [*an sich*] e enquanto determinação do *Ente* em geral, assim como (IV) as consequências disso no estabelecimento do Conceito enquanto a verdade do Ser e da Essência ou como o Ser verdadeiro; por exemplo, as razões do abandono da noção do Ser verdadeiro enquanto apenas o Conceito puro na segunda edição da *Lógica do Ser* (1832). Enfim, a título de conclusão, (V) o trabalho esboçará as linhas mais gerais de uma tematização do Ser levando a sério o seu caráter de Ser sem-reflexão e de Ser sem-qualidade no sentido da abertura de uma passagem do Ser ao Conceito, entendido como Ser verdadeiro; distinta daquela que se exprime nas determinações-do-ser e nas determinações-da-essência, mas também daquilo que Hegel designa determinação-de-conceito [Begriffbestimmung].

O Ser enquanto anterior ao Ser puro e enquanto distinto do Ser em geral, do Ser vazio e abstrato, do Ser como tal e do Ente em geral

Logo às primeiras linhas do texto propriamente dito da *Ciência da Lógica*, i.é, de sua exposição científico-sistemática, a rigor, tanto na primeira como

¹² Veja-se, a respeito, WdL I, 1832, HGW21, S. 125, 4-5.

¹³ Veja-se, respectivamente, WdL I, 1812, HGW11, S. 30, 16-17; WdL I, 1832, HGW21, S. 45, 5-6.

¹⁴ Neste caso, não se tratará aqui de uma hegeliana *quaestio*, que privilegia o “como é” [*qualis sit*] do Ser, i.é, suas determinidades, ou de uma *quaestio* heideggeriana, que privilegia o “por que é” [*cur sit*] do Ser, ou seja, “o sentido de ser”; não se tratará ainda de nenhuma das outras formas tradicionais da *quaestio philosophica*: o “se algo é” [*an sit*] ou o “que é” [*quid sit*]. Trata-se antes de um confronto com a tentativa hegeliana de uma qualificação [*Determinatio*] do Ser, mas também, como parte de uma investigação de maior fôlego, de uma preparação para esta, a qual – atualmente em progresso – se desenvolve mediante uma verificação da confrontação heideggeriana com Hegel e a tradição da metafísica entendida por ele como ontoteologia, assim como daquela de Puntel com Heidegger e seus discípulos, a saber, J.-L. Marion e É. Lévinas, que se reivindicam pós-modernos. O que se delineará, em seus traços gerais, na conclusão deste trabalho.

na segunda edição da *Lógica do Ser*, Hegel afirma que “o Ser [Seyn] é o imediato indeterminado”¹⁵. A esta afirmação segue outra, ligeiramente modificada na edição de 1832, segundo a qual o Ser, como o imediato indeterminado, “é livre da determinidade em face da Essência, assim como ainda daquela que ele pode receber no interior dele mesmo”¹⁶. O que implica, de acordo com tal assertiva, que como o imediato indeterminado o Ser é anterior à Essência e a ele mesmo enquanto determinado como Ser em geral.

Conforme Hegel precisa ainda em 1812, isso quer dizer que o Ser “é livre da primeira determinidade em face da Essência e da segunda no interior dele mesmo”¹⁷. Ora, essas determinidades das quais o Ser é livre não são senão, de modo respectivo, a reflexão e a qualidade: esta, enquanto seu conceito entra na determinidade e na medida em que essa, por seu turno, como determinidade imediata ou como determinidade *sendo*, passa em constituição, alteração e na oposição do finito e do infinito¹⁸; aquela, enquanto a reflexão da Essência nela mesma ou como reflexão que se determina e cujas determinações são um ser-posto, que é a um tempo reflexão dentro de si¹⁹. Como livre da reflexão ou da primeira determinidade em face da Essência e da qualidade ou da segunda determinidade no interior dele mesmo, o Ser não é posto, nem determinado; logo, não incide sobre ele nenhuma suspensão [Aufhebung]. Essa a razão pela qual ele é livre da aparência [Schein] e portanto do ser-aí [Dasein]; este, o Ser determinado ou com uma determinidade; aquela, o Ser destituído-de-essência [wesenloses Sein], o Ser de cuja determinidade permanecera somente o ser-suspendido [Aufgehobensein].

Há nas primeiras linhas do texto propriamente dito da *Ciência da Lógica* uma tensão importante que só é resolvida, de início, com a torção hegeliana do Ser anterior ao Ser puro e sua identificação a este. O que ocorre mediante a imputação de uma qualidade ao Ser, qualificando-o como Ser em geral [Sein überhaupt], enquanto confrontado com o Ser determinado como tal [das bestimmte Sein als solches]; isso, em razão da concepção de que o Ser é indeterminado ou sem-qualidade apenas em oposição face ao *Determinado* ou ao Qualitativo. Por causa dessa torção e para não confundir o Ser com o ser-aí, Hegel é levado a tematizar o Ser, entendido enquanto o imediato indeterminado, como o Ser primeiro ou como o Ser determinado em si e assim como o Ser puro; desse modo, o Ser e o Ser puro são por sua vez identificados com o Nada e o Nada puro e, em vista disso, com o Intuir puro ou o Pensar puro. Com este resultado preliminar, que como tal informa e conforma o começo mesmo da *Lógica*, torna-se explícita a tensão entre o Ser como indeterminado ou sem-qualidade e o Determinado ou o Qualitativo; tensão que assume assim a forma de um confronto entre Ser e Saber ou, mais rigorosamente, entre Ser e Conceber. Tal confronto se mostra ainda mais explícito nos quadros da *Doutrina da Essência*.

¹⁵ Compare-se WdL I, 1832, HGW21, S. 68, 4; WdL I, 1812, HGW11, S. 43, 4.

¹⁶ WdL I, 1832, HGW21, S. 68, 4-5.

¹⁷ WdL I, 1812, HGW11, S. 43, 4-5.

¹⁸ E I, 1830, HW8, § 90, S. 195; WdL I, 1812, HGW11, S. 59, 4-6.

¹⁹ WdL I, 1813, HGW11, S. 244.

No dizer de Hegel, como já aludido acima, a Essência é primeiramente reflexão e, enquanto esta se determina, suas determinações são um ser-posto, que é ao mesmo tempo reflexão dentro de si²⁰. Embora na ordem do Saber a Essência provenha do Ser e se mostre como o Ser suspenso em si e para si, quando o Ser em face da Essência se apresenta enquanto apenas aparência ou como o pôr próprio da Essência²¹, na ordem do Ser é a reflexividade da Essência que, ao fazer do Ser aparência em face da Essência e, com isso, ao assumir as determinações-de-reflexão como um ser-posto, permite determinar o próprio Ser de tal modo que – na ordem do Saber –, como Ser-aí ou Ser determinado, pela introdução da qualidade na determinidade e pela introdução desta no Ser *indeterminado em si e para si*²², este ganhe reflexão e qualidade. Assim o mesmo entra no âmbito das categorias, a partir das quais é delimitado e se mostra progressivamente como ser pensado ou em si, como ser posto ou em outro – portanto finito e alterável, bem como na oposição do finito e do infinito – e como ser para si, quando finalmente se dissolve a referida oposição.

Em nenhum desses casos, porém, está em jogo o chamado Ser sem-reflexão ou Ser sem-qualidade; o qual, como o Ser do começo ou o Ser sem-determinação²³, não é tematizado por Hegel em lugar algum da Lógica. Tal Ser só é lembrado quando de sua suspensão ou negação imediata, que produz o *Dasein*, assim como a determinidade ou o limite; o Ser-para-si que dissolve a oposição ou o limite do finito e do infinito e com isso completa a inversão do Ser-aí em seu movimento da exterioridade para o interior de si é antes o Ser-determinado absoluto²⁴. Esse movimento pode dar a impressão de que a referida inversão tem por escopo o próprio Ser sem-determinação; impressão reforçada pela identificação do Ser e do Ser puro logo às primeiras linhas da seção A [Seyn] do primeiro capítulo [Seyn] da primeira seção [Bestimmtheit (Qualität)] da *Doutrina do Ser*. Porém, o Si a cujo interior o movimento acima retorna é antes o Ser determinado em si; esse que, justamente por ser o Ser puro, o Ser do começo, ou o Ser sem qualquer determinação adicional, pode assim, mediante a reflexão própria à Essência, determinar-se em si e para si enquanto o Conceito²⁵. Em vista disso, justamente por ser o *livre*, o Conceito poderia ser considerado como o mesmo que o Ser que é livre da determinidade em face da Essência e daquela que ele recebe no interior de si mesmo.

Contudo, o Ser puro ou o Ser do começo para Hegel, o Ser sem qualquer determinação adicional, não é o Ser sem-reflexão ou sem-qualidade em questão no Ser que é livre da determinidade em face da Essência e daquela que ele recebe no interior de si mesmo; este é o Ser sem qualquer determinação ou o Ser livre de toda determinação. Isso porque o Ser puro, mesmo sem qualquer determinação

²⁰ WdL I, 1813, HGW11, S. 244, 9-10.

²¹ WdL I, 1813, HGW11, S. 244, 6-8.

²² WdL I, 1812, HGW11, S. 43, 4-5.

²³ WdL I, 1812, HGW11, S. 86, 4-5.

²⁴ WdL I, 1812, HGW11, S. 86, 11.

²⁵ WdL II, 1816, HGW12, S. 11, 18-24.

adicional e portanto como imediatidade indeterminada, traz consigo a determinação de ser tão somente igual a si mesmo e de não ser desigual em face de outro, assim como de não ter diversidade no interior de si mesmo e nem fora de si mesmo, i.é, traz apenas a determinação de ser *puro*; a qual, entretanto, não deixa de ser uma determinação. Não obstante, mesmo que constitua o começo, e seja o imediato simples, indeterminado, o Ser puro não é a rigor o *Ser imediato indeterminado primeiro*, ou o Ser indeterminado em si e para si, mas ele é unicamente o Ser vazio e abstrato que constitui o começo da Ciência: o Ser determinado em si. Este emerge apenas quando, em oposição ao Determinado ou ao Qualitativo, o Ser sem-reflexão ou sem-qualidade recebe o caráter da indeterminidade; quando é chamado Ser em geral face ao Ser determinado como tal e sua indeterminidade é assim, para Hegel, considerada como sua qualidade. Quando, ainda para Hegel, o Ser sem-reflexão ou sem-qualidade se mostra como o Ser primeiro, o Ser determinado em si.

É este Ser determinado em si que, na melhor das hipóteses, como o Ser que é identificado ao Ser puro, que no dizer de Hegel, longe de ser o Ser abstrato, contém dentro de si a mediação e assim se apresenta como pensar puro ou como intuir puro²⁶, se determina mediante as categorias que se desenvolvem no Ser-aí e que, a partir do Ser-para-si, dissolve a oposição do finito e do infinito²⁷. Isto significa que é ele que, agora como o Ser-para-si, completa a inversão do Ser-aí em seu movimento da exterioridade para o interior de si e se fazendo o Ser determinado absoluto²⁸, avança ao Conceito como o *Determinado em si e para si*²⁹; movimento que já no § 84 da *Enciclopédia* de 1830 é tomado como a determinação-progressiva do Ser como o Conceito somente *em si* ou do Conceito sendo *em si* e, ao mesmo tempo, o ir-dentro-de-si do Ser. Disso se depreende que: se de um lado as determinações do Ser são *sendo*, elas e o Ser são nos limites do Ente e se, de outro, é assim que o Ser, ao ir-dentro-de-si ou ao aprofundar-se dentro de si mesmo, é o Conceito *em si*, o pôr-para-fora e o desdobrar-se do Conceito, o Ser e o Conceito, tal como concebidos por Hegel, nada tem a ver com o Ser mesmo.

Mediante tal procedimento, Hegel deixa de lado o Ser mesmo, entendido como o *Ser imediato indeterminado primeiro*, e o substitui pelo Ser determinado em si que, sob as mais diversas designações, – a saber: Ser em geral, Ser determinado como tal, Ser primeiro, Ser puro etc. –, não é senão o Ser refletido ou qualitativo *em si*, que tem em si a possibilidade de ser refletido ou qualitativo: o Ente em geral. Esse que, no dizer de Hegel, contém dentro de si o Ser e a Essência³⁰ – respectivamente: o imediato carente-de-determinação e a carência-de-determinação mediada³¹ – e que, portanto, se mostra já desde o início como o Ser subordinado ao ponto de vista das categorias. Caso em que, embora se desenvolvam mais propriamente

²⁶ E I, 1830, HW8, § 86, A, S. 183.

²⁷ WdL I, 1812, HGW11, S. 59, 5-7.

²⁸ WdL I, 1812, HGW11, S. 86, 11.

²⁹ E I, 1830, HW8, § 160, S. 307.

³⁰ WdL I, 1832, HGW21, S. 48, 27; WdL I, 1812, HGW11, S. 32, 7-8.

³¹ E I, 1830, HW8, § 86, Z1, S. 184.

no Ser-aí, estas já operam – aqui mesmo – a determinação em si do *Ser imediato indeterminado primeiro*, fazendo dele o Ser determinado em si, para Hegel posterior àquele, entendido pelo próprio Hegel como o Ser abstrato identificado por Schelling e outros à Indiferença absoluta ou à Identidade absoluta, a qual, por seu turno, antes do Devir, o autor da *Ciência da Lógica* distingue daquela identidade imediata de Ser e Pensar que é o Ser puro entendido como o Ser que contém dentro de si a mediação³². Por isso, dado à pureza do Ser assim determinado, à indeterminidade ou à vacuidade pura do mesmo, e, portanto, devido ao fato de nele *nada* ser intuído ou pensado, o identifica com o próprio intuir ou pensar vazio, puro³³.

Ora, por não haver nada para intuir ou pensar no Ser, Hegel o identifica ao intuir ou ao pensar vazio e puro, com o que pode determiná-lo como Ser puro e assim identificá-lo ao Pensar puro, com o que poderia afirmar que o Ser assim determinado é o Ente em geral, no sentido acima indicado, e com isso a primeira definição do Absoluto³⁴ ou de Deus mesmo, enquanto este é tomado como o conteúdo mais especulativo³⁵. O que não é senão outra forma de dizer o Eu = Eu, a Indiferença absoluta, a Identidade absoluta e o próprio Deus tomados como algo representado ou, segundo seu conteúdo-de-pensamento, nada mais que o Ser³⁶. Disso se depreende que, a rigor: (1) Hegel não parte do Ser mesmo, mas do Ente em geral; (2) o começo do qual ele parte não é o começo propriamente absoluto, mas o começo absoluto subsumido na categoria da identidade absoluta de Ser e Pensar; (3) essa que é a mesma identidade do Ser e do Nada ou do Ser puro e do Nada puro existentes em nosso intuir ou pensar, a identidade resultante do fato que nada intuir ou pensar tem um significado: que o Nada é ou existe em nosso intuir ou pensar, que ele é o intuir e o pensar vazio e o mesmo intuir ou pensar vazio que o Ser puro. O que não obstante significa apenas a queda do Ser determinado em si no Devir e portanto no finito, conseqüentemente na oposição deste e do infinito; esse que em princípio não guardará nenhuma relação com o Ser sem-reflexão ou sem-qualidade.

Hegel deixa claro em diversas ocasiões que o começo do qual ele parte é o começo do Pensar, ou antes, o começo que é a um tempo começo do Pensar e começo para o Pensar, i.é, o Pensar puro; contudo, ele às vezes parece confundir o começo do Pensar e para o Pensar propriamente dito com o começo do nosso pensar e para o nosso pensar. Esse, por conseguinte, o indicador principal, mas ambíguo, de seu ponto de partida, a saber: que o Ser é o primeiro pensamento puro [der erste reine Gedanke], portanto uma categoria ou uma classe de categorias; a qual, porém, como o primeiro pensamento puro, se distingue de tudo o mais pelo qual o começo se faça. O que pode ser descrito como o Eu = Eu, a Indiferença absoluta e o próprio

³² E I, 1830, HW8, § 86, A, S. 183.

³³ E I, 1830, HW8, § 86, A, S. 183; WdL I, 1832, HGW21, S. 69; WdL I, 1812, HGW11, S. 44.

³⁴ E I, 1830, HW8, § 86, A, S. 183.

³⁵ Ver, G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (Heidelberg 1817). Mitgeschrieben von F. A. Good. Herausgegeben von Karen Gloy, unter Mitarbeit von Manuel Bachmann, Reinhard Heckmann und Rainer Lambrecht. 1992, ad § 16, p. 15.

³⁶ E I, 1830, HW8, § 86, Z2, S. 186.

Deus; que se de um lado seria somente algo representado e não pensado, de outro, conforme seu conteúdo-de-pensamento [Gedankeinhalt], para Hegel seria justamente apenas o Ser³⁷. Enfim, precisamente aquele Ser então visto ou representado como primeiro (mas não realmente o primeiro), no interior do qual, não obstante, já existe *mediação*; em suma: o próprio Ser puro³⁸.

Isso explica a afirmação de Hegel de que o Ser é a determinação mais pobre ou a mais abstrata que há³⁹ e que, em vista disso, o mesmo seria tão só o Conceito *em si*⁴⁰. O que também não deixa de ser ambíguo, pois se por um lado o Ser é a Coisa mesma da qual se parte⁴¹, por outro o Conceito *em si*, justamente por ser *em si*, como ensina o próprio Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, é apenas para nós, para o nosso pensar⁴². Em suma: uma determinação que embora não seja uma representação – porque lhe falta um substrato, do qual por isso ela é livre e assim se prova como Conceito – comporta-se tal como uma representação, a mais vazia e por isso a mais geral e a mais abstrata: o Ente em geral⁴³.

Os limites e o alcance da concepção hegeliana do Ser como o Conceito somente em si e como determinação do Ente em geral

Se na Grande Lógica Hegel começa pela tentativa de determinação em si do Ser, na Pequena Lógica, mais especificamente na Lógica da *Enciclopédia* de 1830, ele começa efetivamente pela afirmação de que o Ser é o Conceito somente *em si*. Essa determinação não se faz explícita pelo menos até 1827, quando, na segunda edição da *Enciclopédia*, a mesma aparece pela primeira vez; de modo a anteceder a fórmula já consagrada segundo a qual “o Ser faz o começo, por que ele é tanto pensamento puro quanto o Imediato simples, indeterminado”⁴⁴. Este é chamado por Hegel o primeiro começo, que como tal não pode ser mediado nem determinado; mas que, sendo o Ser e portanto o Conceito *em si*, tem que ser a um tempo o *pôr-para-fora* ou o desdobrar-se do Conceito sendo *em si* e o *ir-dentro-de-si* do Ser de que fala o § 84 mais acima lembrado. Ainda nos limites desse § 84 Hegel acrescenta que “a explicação do Conceito na esfera do Ser tanto se torna a totalidade do Ser, quanto com isso é suspensa a imediatidade do Ser ou a forma do Ser como tal”. Eis aí pois uma informação nova em relação aos textos anteriores, inclusive ao início efetivo da *Doutrina do Ser* na segunda edição da Grande Lógica, que não traz nenhuma informação adicional a respeito.

³⁷ E I, 1830, HW8, § 86, Z2, S. 186.

³⁸ E I, 1830, HW8, § 86, A, S. 183.

³⁹ E I, 1830, HW8, § 51, A, S. 136; § 86, A, S. 183.

⁴⁰ E I, 1830, HW8, § 84, S. 181.

⁴¹ E I, 1830, HW8, § 86, Z2, S. 186.

⁴² Veja-se, sobretudo, na *Fenomenologia do Espírito*, a dialética do “para a consciência” ou do “para ela” e do “para nós” que percorre toda a obra. Conferir, a respeito, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, passim.

⁴³ Ver, E I, 1830, HW8, § 28 Z, S. 94-96; § 33 A; § 162 A, S. 310; WdL I, 1832, HGW21, 48-49.

⁴⁴ E I, 1830, HW8, § 86, S. 182-183.

Mas o que significa dizer que “a explicação do Conceito na esfera do Ser tanto se torna a totalidade do Ser, quanto com isso é suspensa a imediatidade do Ser ou a forma do Ser como tal”? Ora o Ser como tal [Sein als solches] é o Ser primeiro, determinado em si mais acima discutido: o Ser resultante do confronto do Ser em geral [Sein überhaupt] ou do *Ente* em geral [Ens überhaupt] e do Ser determinado como tal [das bestimmtes Sein als solches]; resultado que consiste no fato de o Ser indeterminado ou o Ser sem-qualidade receber em si o caráter da indeterminidade apenas em oposição face ao Determinado ou ao Qualitativo e por isso se mostrar como aquele Ser primeiro, determinado em si – como o Ser vazio, abstrato ou o Ser puro. Isso quer dizer que, por seu turno, a forma do Ser como tal, i.é, do Ser determinado em si, não é mais que a imediatidade, apresentada já em 1812 como uma determinação ou como a determinação em si do Ser então entendido o Imediato indeterminado. Disso resulta o verdadeiro ponto de partida hegeliano: a Qualidade; categoria à qual o Ser até então sem-reflexão ou sem-qualidade, porque livre da primeira determinidade em face da Essência, a reflexão, e da segunda no interior de si mesmo, a própria qualidade, termina por se subordinar. Neste sentido, levando em consideração o que Hegel afirma no § 85, como primeira determinação da assim chamada esfera do Ser a Qualidade se constitui como uma determinação do infinito e por isso, no adendo ao mesmo § 85, é tomada antes de tudo como a determinidade idêntica com o Ser. Razão pela qual a questão acima posta tem que ser respondida justamente com o desdobramento do Conceito sendo em si ou do Ser nas determinações da Qualidade, da Quantidade e da Medida, pelas quais a explicação do Conceito na esfera do Ser tanto se torna a totalidade do Ser, quanto com isso é suspensa a imediatidade do Ser ou a forma do Ser como tal, a Qualidade mesma. O que ainda não explica por completo a necessidade tematizada por Hegel de uma suspensão da imediatidade do Ser ou da forma do Ser como tal.

A imediatidade do Ser e a forma do Ser como tal são os dois modos em que o Ser se apresenta como o começo; de um lado como o *Prius* para o Pensar e, de outro, como o *primeiro* na marcha [im Gange] do Pensar⁴⁵; respectivamente, o Imediato e o Sendo [das Seiende]⁴⁶. Isso porque, como o começo, o Ser é para si o próprio Imediato; ao mesmo tempo, porém, e justamente enquanto e por que o

⁴⁵ WdL I, 1832, HGW21, S. 54, 3-5.

⁴⁶ E I, 1830, HW8, § 238, A, S. 390. Aqui se exprime de modo revolucionário a transformação hegeliana da tradição metafísica, que até Kant pensara o Ente [Ens, Seiendes] como objeto [Gegenstand] da Metafísica. Hegel distingue o Ente [Ens], o Ser [Sein] e o Sendo [Seiendes, das Seiende], apresentando este último não como o Ente [Ens] ou o Ser [Sein] em sua abstração e na fixidez de uma determinação-de-pensamento esvaziada de conteúdo (e própria daquela tradição, sobretudo em seus epígonos), mas como o automovimento mesmo do conteúdo ou da determinação (WdL I, 1832, HGW21, S. 69, 1-2) que então se determina nas formas-de-pensar puras sob a forma da mediação, da negação ou da negatividade do Ser puro, pela qual o conteúdo se faz então algo [Etwas] ou Sendo-aí [Daseyendes] para, enfim, como negação do negativo (ínsito ao algo), se apresentar como o começo do sujeito [der Anfang des Subjekts] (WdL I, 1832, HGW21, S. 103, 22-23) e assim, mediante a passagem do finito ao infinito, se provar como “o Ser que se reinstaurou desde a limitação” [das Seyn, das sich aus der Beschränktheit wieder hergestellt hat] ou, enquanto o Ser imediato primeiro, se provar como o Ser verdadeiro, como a elevação a partir da barreira [Schranke] (WdL I, 1832, HGW21, S. 125, 5-6).

Imediato, o Ser se constitui como o Sendo; que aqui em particular ou para Hegel em geral não é o Ente [das Ens], mas antes o que contém dentro de si o Ser (que é no começo tanto o Imediato quanto o Sendo) e a Essência, na qual, enquanto o progresso, aquele se mostra como o Mediato e o Posto⁴⁷. Ora, enquanto contém dentro de si o Ser e a Essência, o Ente implica uma consideração da Lógica especulativa algo distinta daquela que comumente tem sido feita, inclusive da explicitação fornecida pelo próprio Hegel em seus diversos cursos sobre a *Ciência da Lógica*. O que se fundamenta na alegação do autor mesmo da Lógica, alegação essa segundo a qual na primeira parte da referida obra, i.é, na Lógica objetiva, justamente pelo fato desta ocupar o lugar da Ontologia ou da Metafísica geral de outrora, se trataria da natureza do *Ente* em geral⁴⁸. Caso em que estaria aí em jogo o chamado Ser objetivo ou o *Esse objectivum* da tradição metafísica que se iniciara com Duns Scotus e, ao mesmo tempo, o caráter eterno ou infinito – anterior e posterior ao Devir – e o caráter temporal ou finito, nos quadros do próprio Devir, de tal Ser objetivo ou, a rigor, representado.

Concebido pois como o Conceito somente *em si*, o Ser não é senão o *Ente* em geral ou o Ser *em si*, o Ser enquanto pensado em seu caráter o mais vazio e abstrato; por isso, enquanto anterior ao próprio Devir e assim podendo também ser designado o Conceito somente *em si*. Neste caso, porém, o Ser não parece já constituir-se como o Sendo; o que só ocorre quando, para além de sua indeterminação ou de sua qualificação ainda meramente indeterminada em face do determinado e do qualitativo, ele cai sob o domínio da Reflexão e da Qualidade. Aqui começa o Devir ou, mais propriamente, a determinação-progressiva do Ser e, em vista disso, a introdução neste da Reflexão ou sua distinção progressiva, enquanto *Ente*, em Ser – como o Sendo – e em Essência; quando estes, por seu turno, enquanto não mais pura e simplesmente contidos dentro de si pelo Ente, se apresentam como os momentos do devir mesmo do Conceito e enquanto momentos do próprio Conceito. A rigor, enquanto momentos do devir do Conceito, porque o Ser é o Conceito em si e portanto o Imediato e o Sendo *em si* do Conceito mesmo⁴⁹, assim como a Essência é o Conceito posto e assim a reflexão dele próprio⁵⁰; enquanto momentos do próprio Conceito, porque do ponto de vista deste o Ser é o começo para si ou o autodeterminar-se da Ideia especulativa enquanto movimento do Conceito, ao passo que a Essência ou a Reflexão não é senão o progresso ou o progredir dessa autodeterminação⁵¹. Por isso, como momentos do devir do Conceito ou momentos do próprio Conceito, o Ser e a Essência se mostram primeiramente nos limites do Ente em geral; justamente por isso o Ser é aqui apenas o *passar* em outro, assim como a Essência é somente o *aparecer* no oposto. O que chega a termo unicamente no Conceito tão só porque este, como o *Determinado em si e para si*, é a Essência

⁴⁷ E I, 1830, HW8, § 239, Z, S. 391.

⁴⁸ WdL I, 1832, HGW21, S. 48, 25-27; WdL I, 1812, HGW11, S. 32, 5-7.

⁴⁹ E I, 1830, HW8, § 84, S. 181; § 238, S. 390.

⁵⁰ E I, 1830, HW8, § 112, S. 231; § 239, S. 391.

⁵¹ E I, 1830, HW8, §§ 238-239, S. 390-391.

“que suspendeu o reportamento [Beziehung] a um Ser [a um Imediato, a um Sendo] ou a seu aparecer e em sua determinação não é mais exterior, mas o *subjetivo* autônomo e livre, que se determina dentro de si, ou antes, é o *Sujeito* mesmo”⁵². Essa, talvez, a motivação de Hegel para afirmar, sobretudo em 1812, que *apenas* o Conceito puro é o Ser verdadeiro ou a *verdade do Ser e da Essência*:

Enquanto o Conceito se demonstrou como a verdade do Ser e da Essência, os quais a ele *retornaram* como em seu *fundamento*, assim tem ele *inversamente* se desenvolvido a partir do *Ser* como a partir de seu fundamento. [...]. Enquanto o *Ser* se mostrou como um *momento* do Conceito, este se demonstrou por isso como a verdade do Ser; enquanto essa sua reflexão-dentro-de-si, e enquanto suspensão da mediação, ele [o Conceito] é o *pressupor do imediato* – um pressupor que é idêntico ao retorno-dentro-de-si: identidade que constitui a liberdade e o Conceito.⁵³

O Ser portanto é aqui o fundamento do Conceito ou se mostra como tal, bem como este é o fundamento do Ser e assim se demonstra como a verdade daquele; isso nos quadros de uma suspensão da Essência ou da mediação, portanto igualmente do devir. Assim, Hegel leva a termo a cisão ou o limite produzido pela determinidade no interior do Ser – antes de tudo, do Ser sem-reflexão ou do Ser sem-qualidade –, esse até então cindido em Ser objetivo e em Ser subjetivo [respectivamente, o *Esse objectivum* e o seu correlato, o *Esse subjectivum*, da tradição iniciada com Duns Scotus e Guilherme de Ockham]. Ainda que sem consciência epistêmica plena – a um tempo histórica e sistemática – desse fato, dado que em seu programa especulativo ele se dera por tarefa especialmente a passagem a Substância a Sujeito – e isso praticamente a partir de uma reconsideração da filosofia de Espinosa em confronto com a de Kant e Fichte –, Hegel como que retoma e desenvolve em *conceitos* toda a tradição metafísica fundada na *representação*. Tradição que, em se consubstanciando no chamado segundo começo da Metafísica⁵⁴, não sem motivos caracterizou-se como metafísica tradicional; i.é, como a metafísica transcendental que se instaura a partir dos comentadores ou dos intérpretes da metafísica aristotélica entendida como Filosofia primeira e, mais precisamente, do objeto desta.

Essa a tradição que deságua na sistematização wolffiana da Metafísica, na Metafísica geral e na Metafísica especial tal como integradas por Hegel em sua *Lógica objetiva*, da qual resulta a doutrina hegeliana do Conceito, que, a título de uma doutrina do pensamento concreto, que compreende as determinações-de-pensamento como em si e para si, poderia ser vista como a inversão mesma dessa tradição e, em vista disso, como a primeira e a última tentativa até aqui plausível e

⁵² WdL I, 1832, HGW21, S. 49, 15-18. Ver também, WdL I, 1812, HGW11, S. 32, 22-25.

⁵³ E I, 1830, HW8, § 159, A, S. 304-305.

⁵⁴ Ver, a respeito, L. HONNEFELDER, Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansatz und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert. In: J. P. BECKMANN; L. HONNEFELDER; G. SCHRIMPF; G. WIELAND (Hrsg). *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Meiner, 1987, 165-186.

não unilateral de mediar o pensamento abstrato próprio dos modernos⁵⁵ e o pensamento concreto próprio dos antigos. Uma mediação que não obstante fracassara justamente porque Hegel não levava em conta, e por isso não tematizara seriamente, o Ser livre da primeira determinidade em face da Essência e da segunda no interior de si mesmo, i.é, o Ser sem-reflexão ou o Ser sem-qualidade; esse que como tal não pode ser concebido como tendo a qualidade da indeterminidade face ao Ser determinado e ao Ser qualitativo simplesmente porque não é uma das determinações do Ente, do qual parte o autor da *Lógica* explícita e efetivamente. Desse modo, embora o resultado alcançado por Hegel, o Conceito como o Livre ou o *Determinado em si e para si*, portanto como o que é livre das determinações do Ser e da Essência, não seja outro que o Ser verdadeiro aludido na primeira edição da *Doutrina do Ser* e assim o restabelecimento do Ser sem-reflexão ou sem-qualidade, do Indeterminado em si e para si, o mesmo não é e não pode ser reconhecido como tal pelo próprio Hegel. Isso porque há aqui o conflito de duas concepções distintas de liberdade, uma no âmbito do Ser enquanto livre da determinidade em face da Essência, assim como daquela que ele pode receber dentro de si mesmo, outra no âmbito do Conceito, uma distinção operada por Hegel mesmo na medida em que, na segunda edição da *Ciência da Lógica*, precisou que o Conceito puro era sabido como o Ser verdadeiro e que este era o Infinito, entendido como a “elevação a partir da barreira [Schranke]”⁵⁶. Hegel não o reconhece, enfim, simplesmente porque em sua mediação do pensamento concreto, imediato, e do pensamento abstrato, mediato, optara por partir deste último e a ele subordinar o primeiro, perdendo assim infelizmente toda a dimensão do Ser ou do Esse enquanto anterior e portanto distinto do Ser puro ou do Ente em geral etc.

A favor de Hegel, porém, conta o fato de que em sua época – bem como no desenvolvimento histórico de toda a metafísica tradicional, aqui entendida nos limites do assim chamado segundo começo da Metafísica, i.é, de uma determinação formal da entidade e da realidade, a noção comum de pensamento concreto, imediato ou mais propriamente intuitivo (nesse distinguindo-se intuição e representação) era tomada pura e simplesmente por pensamento empírico, sensível. A própria *Ciência da Lógica* de Hegel se mostra devedora dessa concepção na medida em que ela parte do Imediato indeterminado, tomado como o carente-de-mediação, nele impondo, entretanto, e já de imediato, toda a pesada maquinaria das determinações-da-essência e das determinações-do-ser, com as quais Hegel não tinha mesmo como considerá-lo a não ser como o Ente em geral, o Ser puro ou o Ser enquanto o Conceito somente *em si*. Quer dizer, como o Ser que, no dizer de Hegel, “enquanto é a negação do *Conceito*, que em seu ser-outro é pura e simplesmente idêntico consi-

⁵⁵ Também aqui a figura de Duns Scotus aparece como central, sobretudo na medida em que, no dizer de Lima Vaz, substitui por sua teoria da representação a teoria aristotélico-tomista da informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato do objeto. Veja-se, a respeito, (H. C. DE LIMA VAZ, Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In: *Síntese*, v. 21, n. 64 (1994): 6; J. D. SCOT, *L'Image*. Introduction, traduction et notes par G. Sondag. Paris: Vrin, 1993, passim.

⁵⁶ WdL I, 1832, HGW21, S. 125, 5-6.

go e é a certeza de si mesmo, é o Conceito ainda não posto como Conceito, ou seja, o Conceito *em si*⁵⁷. Por conseguinte, em suma, o Conceito ainda indeterminado, i.é, o Conceito determinado imediatamente ou apenas em si, o *Universal*⁵⁸.

Universal esse abstrato, porque resultante do procedimento finito próprio do método *analítico* e, por conseguinte, da abstração do Ser imediato, tomado da intuição ou da percepção entendidas empiricamente; Universal que, como resultado, é tomado enquanto o Lógico mesmo em sua imediatidade, portanto como Sendo e assim como o começo de seu próprio método *sintético*⁵⁹. Um Universal e um Sendo que, não obstante ir-dentro-de-si (como o Ser) e pôr-para-fora ou desdobrar-se (como o Conceito sendo *em si*), mesmo quando atingido o Conceito puro como o *Determinado em si e para si*, ou mais propriamente o nível do Juízo ou do Silogismo, permanece atrelado ao Ser-aí como seu ponto de partida efetivo e imediato. Por conseguinte, na mesma ambiguidade do ponto de partida, ainda incapaz de distinguir o Ser, de um lado, como um Universal e um Sendo *sob* as categorias e, de outro, como um Universal e uma Existência *livre* das categorias.

Consequências da concepção hegeliana do Ser no estabelecimento do Conceito enquanto a verdade do Ser e da Essência ou como o Ser verdadeiro

Pelo que foi desenvolvido até aqui há que se reconhecer a insuficiência da concepção hegeliana do Ser, ao menos a noção do Ser entendido como um Universal e um Sendo; Ser esse que, de saída, não é para Hegel o Ser verdadeiro, mas tão somente a determinação a mais pobre e a mais abstrata de toda a Lógica ou de toda a verdadeira Metafísica. Ora, Hegel afirma desde a seção da primeira edição da Grande Lógica intitulada “Sobre a divisão geral da mesma” (i.é, da Lógica) que “apenas o Conceito puro é o Ser verdadeiro”⁶⁰; embora Hegel não tematize em lugar algum de sua Lógica este ‘Ser verdadeiro’ é possível constatá-lo na própria Lógica, sobretudo no § 159 da *Enciclopédia* de 1830, a partir da fórmula que o autor reservava estritamente ao Conceito, segundo a qual “o *Conceito é assim a verdade do Ser e da Essência*”. O termo ‘assim’ [‘hiermit’] nesta fórmula consiste num indicador de conclusão e como tal apresenta-a no sentido em que isto se dá – i.é, o fato de o Conceito ser a verdade do Ser e da Essência –, “enquanto o aparecer da Reflexão dentro de si mesma é ao mesmo tempo imediatidade autônoma e este Ser, de efetividade diversa, apenas um aparecer dentro de si mesmo”. Essa a conclusão do silogismo iniciado no § 157, o qual, como o terceiro momento (conclusivo) de um silogismo maior (iniciado no § 155), pretende demonstrar as duas premissas seguintes:

⁵⁷ E I, 1830, HW8, § 238, S. 390.

⁵⁸ E I, 1830, HW8, § 238, S. 390.

⁵⁹ E I, 1830, HW8, § 238, A, S. 390.

⁶⁰ Compare-se WdL I, 1832, HGW21, S. 45, 5-6; WdL I, 1812, HGW11, S. 30, 16-17.

- a) A alternância pura [da causa] consigo mesma [ou dos elementos em si e para si da causa tematizados respectivamente nos §§ 155 e 156] é a *necessidade desvelada* ou *posta*.
- b) A *verdade* da *necessidade* é por conseguinte a *liberdade* e a *verdade* da *Substância* é o *Conceito*.

Em (a) está em jogo para Hegel o curso da Substância pela causalidade e pela ação-recíproca, o que é por isso, segundo ele, apenas o *Pôr* pelo qual a autonomia é o *reportamento negativo* infinito a si; vale dizer, no caso da Substância, *reportamento infinito a si mesmo* na medida em que a autonomia da mesma é precisamente apenas enquanto sua identidade⁶¹. Em (b) está em jogo o fato de que tal autonomia é “o repelir-se de si [da Substância] em [elementos] autônomos distintos enquanto esse repelir é idêntico consigo e este movimento alternado, que permanece junto de si mesmo apenas consigo”⁶². Em ambas as premissas o elemento central é o *Pôr*, esse que, no § 156, foi descrito por Hegel como sendo a alternância tomada como o *pôr* próprio da causa (ou a unidade para si da causa) e assim como o *ser* da mesma, com o que este se apresenta o ser da própria necessidade e enfim como a liberdade mesma. Desse modo o *Pôr* aqui em jogo se mostra como o próprio *Conceito* e neste sentido não é senão o *Conceito* o *ser* mesmo da causa ou da Substância efetiva como tal.

Ora, se o *Conceito* é a identidade da efetividade autônoma com a efetividade autônoma que lhe é *outra*, se esta identidade só surge quando a efetividade autônoma passa para a outra e tem sua substancialidade justamente e apenas nesta passagem, enfim, se esta passagem – como a da necessidade à liberdade e do efetivo ao *Conceito* – é o mais duro, então ela é também o mais necessário e desse modo o *Conceito* mesmo, pois não é senão o *Conceito* o seu próprio ser e *pôr*⁶³. Quer dizer, na medida em que a Substância efetiva como tal que em seu ser-para-si nada quer deixar penetrar nela já está submetida à *necessidade* ou ao destino de passar para o ser-posto, a tarefa que se impõe a Hegel é justamente o *pensar* da necessidade; pois, como a reunião de si *consigo* mesmo no outro, esse *pensar* consiste em, “no outro efetivo com o qual o efetivo está unido pelo poder da necessidade, ter-se [a si mesmo] não como outro, mas sim como seu próprio ser e *pôr*”⁶⁴. Ora, o *pensar*, que tem a si mesmo como seu próprio ser e *pôr*, não é outro senão o *Conceito*; que assim emerge como a *libertação* mesma pelo fato que esta é a *libertação* da própria Substância efetiva, a qual só está submetida à *necessidade* ou ao destino de passar para o ser-posto porque somente ela pode e tem que pensar tal *necessidade*. Por fim, conclui Hegel: “enquanto *existente para si*, essa libertação se chama *Eu*; enquanto desenvolvida na sua totalidade, *espírito livre*; enquanto sentimento, *amor*; enquanto gozo, *felicidade*”⁶⁵; isso porque “o *Conceito* mesmo é *para si* o poder da necessidade e a liberdade *efetiva*”⁶⁶. Dito mais rigorosamente:

⁶¹ E I, 1830, HW8, § 157, S. 302.

⁶² E I, 1830, HW8, § 158, S. 303.

⁶³ E I, 1830, HW8, § 159, A, S. 305.

⁶⁴ E I, 1830, HW8, 1830, § 159, A, S. 305-306.

⁶⁵ E I, 1830, HW8, § 159, A, S. 306.

⁶⁶ E I, 1830, HW8, § 159, A, S. 306.

O Conceito é assim determinado em referência [Beziehung] ao Ser e à Essência: a *Essência que retornou ao Ser* enquanto *imediatidade simples*; cujo aparecer tem, por isso, efetividade; e cuja efetividade é ao mesmo tempo *livre aparecer dentro de si mesma*.⁶⁷

Assim exposto o Conceito se apresenta como a relação mesma na qual o Ser e a Essência se mostram como extremos completamente penetrados entre si e por isso como uma e mesma referência que como tal é livre e efetiva. Desse modo, enquanto a Essência “que suspendeu o reportamento [Beziehung] a um Ser ou a seu aparecer e em sua determinação não é mais exterior, mas o subjetivo autônomo e livre, que se determina dentro de si, [...] o Sujeito mesmo”⁶⁸, o caráter de verdade do Ser e da Essência que o Conceito se dá é tão somente o fato deste ser e pôr a determinação na qual, em seu retorno ao Ser enquanto imediatidade simples, o aparecer da Essência tem efetividade, que é a um tempo livre aparecer dentro de si mesma: autodeterminação. Agora o Ser e a Essência não estão mais contidos dentro de si pelo Ente, mas é o Ente mesmo que foi elevado a Conceito mediante o Devir, no qual o Ser e a Essência apareciam como momentos; também não há mais pura e simplesmente o Ser com uma *determinidade*, que é a Qualidade ou a Realidade [Realität], mas o Ser como a efetividade mesma do aparecer da Essência ou enquanto o livre aparecer da Essência dentro de si mesma e portanto como o próprio aparecer dentro de si mesma, o Conceito. O que, não obstante, não explica adequadamente a afirmação segundo a qual o “apenas o Conceito é o Ser verdadeiro”⁶⁹.

O Conceito puro enquanto o Ser verdadeiro pode ser descrito como o *pensar* que tem a si mesmo enquanto seu próprio ser e pôr, e assim pode ser determinado em referência [Beziehung] ao Ser e à Essência, portanto como a Essência que retornou ao Ser enquanto imediatidade simples e a Essência cujo aparecer tem efetividade, que é ao mesmo tempo livre aparecer dentro de si mesma. Ora, se isso estiver correto o Ser verdadeiro aqui em questão não é senão o Eu, o Espírito livre etc.; desse modo, porém, o Ser verdadeiro só pode ser verdadeiro, na perspectiva de Hegel, enquanto *concordar consigo mesmo*, enquanto seu próprio ser e pôr for *um consigo mesmo*, *não* enquanto forem tidos pelo pensar que tem a si mesmo enquanto seu próprio ser e pôr. Esse *tem* seu próprio ser e pôr, aquele é seu próprio ser e pôr; eis aí uma diferença importante que Hegel não chegou a considerar, mas que está ínsita no processo pelo qual ele precisou qualificar o Ser como livre da primeira determinidade em face da Essência e da segunda no interior de si mesmo tomando-o como o Ser primeiro ou o Ser determinado em si. Tal qualificação consistiu numa certa apropriação do Ser como o Indeterminado em si e para si e portanto na sua determinação em si de modo que nela algo como o Conceito pudesse exprimir-se, uma apropriação característica do próprio Ser justamente para que a diferença aludida se manifeste e assim o Ser mesmo advenha, mas como o que não

⁶⁷ E I, 1830, HW8, § 159, A, S. 305.

⁶⁸ WdL I, 1832, HGW21, S. 49, 15-18. Ver também, WdL I, 1812, HGW11, S. 32, 22-25.

⁶⁹ Compare-se WdL I, 1832, HGW21, S. 45, 5-6; WdL I, 1812, HGW11, S. 30, 16-17.

é posto, nem determinado e em cujo sobrevento e advento, ou em cujo ser e pôr, nada é posto. Essa diferença, enfim, consiste na necessidade de o pensar apropriar-se do Ser para que seja, tenha ser e o faça seu; assim como na necessidade de o Ser mesmo mostrar-se como o Livre ou como a Liberdade em sentido próprio, apropriando-se de si mesmo e se fazendo seu próprio pensar, dizer ou agir; i.é, na perspectiva de Hegel, o Conceito puro.

Entretanto, a referida apropriação pode realizar-se de múltiplas maneiras e, com isso, ser interpretada de modos os mais diversos. Hegel, por exemplo, a tematizou a partir da identidade de Ser e Pensar; Heidegger a partir da diferença de Ser e Ente, ou antes, da Ec-sistência historial; um buscou repensar o já pensado sob o modo de um reconhecimento do chamado bem conhecido nos quadros da *Aufhebung* [*Suspensão*], o outro buscou repensar o ainda impensado imerso no pensado nos quadros do assim chamado *Schritt zurück* [*Passo de volta*]⁷⁰. Até aqui, porém, não se tentou assumir e manter aquela apropriação do próprio Ser no sentido do seu fazer-se o mais apropriado em si e para si mesmo, i.é, como o *pensar praticante* que se consubstancia na unidade do Ser e do Conceber.

À guisa de conclusão

Hegel tematiza o Ser nos limites do Imediato e do Sendo e assim o concebe como o Universal ou o Conceito somente *em si*. Para Hegel o Ser é desde o começo o Determinado em si e mesmo quando ainda indeterminado tem na indeterminação sua qualidade. Por isso o autor da Lógica não leva a sério sua própria formulação do Ser como livre da primeira determinação em face da Essência e da segunda determinação no interior de si mesma, a saber, do Ser sem-reflexão e do ser sem-qualidade. Ainda que suas objeções àqueles que identificam este Ser à Indiferença absoluta, à Identidade absoluta ou a Deus etc. estejam corretas, Hegel também se equivocou ao qualificar sem mais o Ser colocando-o de imediato nos limites do Ente em geral. Com isso todo o seu esforço titânico de refundar a Metafísica e de estabelecer uma Lógica especulativa sob o ponto de vista do Conceito como a verdade do Ser e da Essência ou como o Ser verdadeiro termina por esboroar-se.

O máximo que Hegel alcança é apenas entrever uma esfera lógico-efetiva [*Wirklichkeit*] para além da esfera lógico-real [*Realität*]. Essa limitada ao Ser com uma determinidade, aquela consistindo na determinação do Conceito enquanto a Essência que retornou ao Ser como imediatidade simples e cujo aparecer tem efetividade, que é ao mesmo tempo livre aparecer dentro de si mesma. No entanto, se o Conceito é mesmo o Ser verdadeiro, portanto o Ser que concorda consigo mesmo ou com seu conceito, então ambos tem que ser um e o mesmo, ou seja, tem que ser antes de tudo a unidade do Ser e do Conceber. Ora, a *Ciência da Lógica* inteira não é senão a tematização do Conceber, em nenhum momento ela discute o Ser

⁷⁰ Ver, IuD, HGA11, S. 58ff. Ver também, M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (1949), – 10, ergänzte Auflage – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010, S. 27ff.; 35ff.

em sentido próprio – por exemplo, como o discutiram Porfírio, Tomás de Aquino, Heidegger e Puntel entre outros –, não obstante a noção hegeliana do Conceito está muito mais próxima do Ser em sentido próprio do que Hegel mesmo de um lado e seus adversários de outro podem aceitar. O problema é que a via da determinação lógico-especulativa seguida por Hegel terminara por afastá-lo irremediavelmente do Ser e por tornar Ser e Conceito irreconhecíveis. Uma via distinta ainda se mostra plausível, mas está não é a de Porfírio ou a de Tomás de Aquino, nem a de Heidegger ou a de Puntel.

Não se trata aqui portanto de uma superação da noção do Uno mediante a noção do Ser como no programa de Porfírio⁷¹, também não se trata de pensar o Ser como *ipsum esse per se subsistens* ou enquanto unidade da Essência e da Existência, como em Tomás de Aquino⁷². Também não é o caso de um pensamento do Ser, no âmbito da assim chamada diferença ontológica em relação ao Ente, em sua ec-sistência histórica, no sentido de uma memória da história do Ser, como em Heidegger⁷³; ou do Ser como o Ser originário não identificado imediatamente com Deus, como pretende Puntel, sob uma perspectiva pura e simplesmente teórica⁷⁴. Trata-se antes de um pensar praticante do próprio Ser na medida em que este se abre ao pensar, ao dizer e ao agir e assim a um *modo de vida* capaz de suportar a unidade comum do Ser e do Conceber. Mas isso já se constitui como tema e escopo de outro trabalho.

Referências bibliográficas

AQUINO, S. T. de. *Suma Teológica*. Tradução, introdução e notas de Marie-Joseph Nicolas (et al.). São Paulo: Loyola, 2001ss.

DOZ, A. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris: Vrin, 1987.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (Heidelberg 1817). Mitgeschrieben von F. A. Good. Herausgegeben von Karen Gloy, unter Mitarbeit von Manuel Bachmann, Reinhard Heckmann und Rainer Lambrecht. 1992.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985. (= WdL I, 1832, GW 21).

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816), [die Lehre vom Begriff], herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985. (= WdL II, 1816, GW 12).

⁷¹ Ver, PORFÍRIO. *Commentario al "Parmenide" di Platone*. Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di Pierre Hadot. Presentazione di Giovanni Reale. Traduzione e bibliografia de Giuseppe Girgenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 59ss.

⁷² Ver, entre outros lugares, S. T. de AQUINO, *Suma Teológica*. Tradução, introdução e notas de Marie-Joseph Nicolas (et al.). São Paulo: Loyola, 2001ss, I, passim.

⁷³ Ver, entre outros textos de Heidegger, *IuD*, HGA 11, S. 58ff. Ver também, M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (1949), op. cit., S. 27.

⁷⁴ L. B. PUNTEL, *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011, p. 27ss.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813). [Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1812); zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)], herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978 (= WdL I, 1812-1813, GW 11).

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der ohilosophischen Wissenschaften I*. Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. (= E I, 1830, HW8).

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. (= PhG, HW3).

HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus* (1949), – 10, ergänzte Auflage – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

HEIDEGGER, M. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/1957), in: *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (IuD, HGA).

HONNEFELDER, L. *La métaphysique comme science transcendente*. Trad. Isabelle Mandrella. Paris: PUF, 2002.

HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Meiner, 1990.

HONNEFELDER, L. Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansatz und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert. In: BECKMANN, J. P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G.; WIELAND, G. (Hrsg). *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Felix Meiner, 1987, 165-186

LIMA VAZ, H. C. de. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In: *Síntese*, v. 21, n. 64 (1994): 5-14.

PORFÍRIO. *Commentario al "Parmenide" di Platone*. Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di Pierre Hadot. Presentazione di Giovanni Reale. Traduzione e bibliografia de Giuseppe Girgenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

PUNTEL, L. B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011.

SCOT, J. D. *L'Image*. Introduction, traduction et notes par G. Sondag. Paris: Vrin, 1993.

SILVA, M. M. da. *Hegel e a Ideia de um Idealismo especulativo da Subjetividade e da Intersubjetividade*. 2011. 398f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2011.



Algumas considerações sobre a fundamentação moral do direito na filosofia de Kant

Mara Juliane Woiciechoski Helfenstein*

* Doutoranda; Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

Resumo

Entre os intérpretes da Obra de Kant que defendem que a *Doutrina do direito* encontra seus fundamentos em sua teoria moral é comumente aceito que a fundamentação moral do direito requer a justificação de duas teses: 1 - as leis jurídicas são uma espécie de leis morais, cujo princípio último é o imperativo categórico – os princípios *a priori* do direito derivam do princípio supremo da moralidade; 2 – a coerção externa é moralmente justificável, o que significa que esse tipo de constrangimento imposto ao arbítrio é autorizado por uma lei moral. Neste texto temos a pretensão de expor e analisar brevemente alguns argumentos apresentados por Kant na *Introdução à metafísica dos costumes* que nos permitam mostrar o que é comum e o que distingue ética e direito, de modo a podermos indicar como Kant pretende fundamentar moralmente o direito.

Palavras-chave: Kant; moral; ética e direito; leis morais; legislação moral.

Em diferentes momentos de sua Obra Kant distingue a ciência que se ocupa com as leis da natureza, a doutrina da natureza (*Naturlehre*), e seu sistema de princípios fundamentais *a priori* (*Metafísica da natureza*), da ciência que se ocupa das leis da liberdade, a doutrina dos costumes (*Sittenlehre*) e sua *Metafísica*. Na *Introdução à metafísica dos costumes*, quando faz essa distinção, Kant se refere à moral em um amplo sentido; trata-se da filosofia moral compreendida não como estritamente ética, mas como filosofia prática, aquele conhecimento do que é possível segundo leis da liberdade. A doutrina dos costumes, fundada em leis da liberdade designadas por Kant de *leis morais*, não se restringe à ética, mas abarca

também o direito.¹ Desse modo, Kant indica que as leis morais fundadas na autonomia da vontade racional podem ser leis éticas e leis jurídicas, sendo que as primeiras legislam acerca de ações internas enquanto as últimas se ocupam apenas com ações externas.²

Aqui temos, portanto, o indicativo de um ponto comum fundamental entre ética e direito: as leis éticas e as leis jurídicas possuem uma fonte comum, a vontade racional ou razão prática, que se caracteriza como um poder causal constituído por uma lei da liberdade, que seria o seu princípio supremo comum (a lei da autonomia da vontade racional).³ Na sequência do texto Kant mostra que essas leis se distinguem quanto ao âmbito e natureza da legislação.

[As leis morais] que se dirigem meramente a ações externas e sua conformidade com a lei chamam-se leis *jurídicas*; mas se elas também exigem que elas próprias (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, elas são leis éticas, e então se diz que a conformidade com as leis jurídicas é a *legalidade* <Legalität> de uma ação e a conformidade com leis éticas é sua *moralidade* <Moralität>. (KANT, MS: Ak. 6:214).

Nessa passagem encontram-se referências a características fundamentais relativas às leis éticas e jurídicas, tais como, a natureza dessas leis e sua legislação e o tipo de necessitação⁴ imposto à vontade. Primeiramente, Kant apresenta as duas espécies de leis morais: a) as *leis jurídicas*, que são denominadas leis externas (*leges externae*), pois são leis obrigatórias da razão prática pura para as quais é possível uma legislação exterior;⁵ b) as *leis éticas*, leis obrigatórias da razão prática pura que se caracterizam como internas, pois para elas não pode haver uma legislação externa. Temos, então, uma referência a duas distintas formas de legislação. A legislação ética é interna, diz respeito ao ato de liberdade interna mediante o qual o agente adota a lei moral como princípio pelo qual ele *quer* agir (sua máxima), e o

¹ Para desenvolver este texto fiz consultas à obra de Kant em alemão *Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, v. 6, 1914. Utilizei também a tradução para o inglês *The metaphysics of morals*. In: *Practical philosophy* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). Tradução ao inglês de Mary Gregor. Cambridge University Press, 1996. A tradução para o português é minha. A partir de agora, passarei a usar a abreviatura MS para fazer referência a essa Obra. As páginas indicadas se referem à numeração das páginas do volume 6 da edição da academia (Ak).

² Cfe KANT, I. MS; Ak. 6:214.

³ Uma lei da liberdade, tal como Kant caracteriza, é um princípio racional puro, *a priori*, uma lei oriunda do poder causal que é a razão prática pura ou vontade racional e que permite que essa causalidade, por meio de uma lei que ela dá a si mesma (por isso é livre, autônoma), seja eficiente (que ela possa determinar o arbítrio de um ser racional finito a ações). Cfe KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Ak. 4:440; *Crítica da razão prática*, Ak. 5:33.

⁴ *Necessitação* <Nötigung> é a relação de uma lei, que expressa necessidade objetiva, com uma vontade racional imperfeita. Nos seres humanos, a necessidade objetiva de agir de acordo com leis morais é necessitação, é tornar necessária uma ação. *Necessitação* <Nötigung> pode ser compreendida também como coerção, constrangimento. Cfe KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*: Ak. 4:413; *Crítica da razão prática*: Ak. 5:32.

⁵ MS; Ak. 6:224.

faz por respeito a essa lei; a legislação ética é aquela que não pode ser externa, pois não pode haver nenhum legislador externo quanto aos nossos atos de escrutínio interno. A legislação jurídica, por sua vez, se caracteriza como aquela que também pode ser externa.⁶ Ela é assim caracterizada porque para essa legislação é possível um legislador externo, o qual possui a faculdade moral de obrigar outros - a agirem externamente de acordo com a lei - mediante o seu arbítrio.⁷ A legislação jurídica se refere apenas ao uso externo da liberdade do arbítrio (limita-se ao uso externo da liberdade dessa faculdade), o qual precisa concordar com o uso externo do arbítrio livre dos demais, sendo permitida a coerção externa (*äußerer Zwang*) para que essa concordância ocorra. A partir dessas observações podemos extrair o seguinte: embora as leis éticas e jurídicas apresentem suas especificidades, a distinção fundamental entre ética e direito se encontra no modo de levar a termo a obrigatoriedade enunciada por suas leis. Entretanto, surge ainda a seguinte dificuldade: o modo distinto de levar a termo o que enunciam as leis pode comprometer o estatuto dessas leis enquanto leis práticas?

Como parte constitutiva da *Metafísica dos costumes*, a doutrina do direito compartilha com a doutrina da virtude de muitos conceitos fundamentais, os quais são apresentados por Kant na *Introdução geral*, na seção III, intitulada *Conceitos preliminares da metafísica dos costumes* (*Philosophia practica universalis*). Dentre os conceitos comuns temos: 'obrigação', 'dever', 'lei prático-moral', 'imperativo categórico', 'ato', 'pessoa'. Como tais conceitos são apresentados com referência a uma filosofia prática universal, Kant os depura do aspecto estritamente ético. Ele procura mostrar que a partir da moral compreendida nesse amplo sentido, com seus conceitos morais fundamentais compreendidos num sentido "neutro" (aplicáveis a ambas as partes), podem ser construídas ambas as doutrinas, do direito e da virtude, sob uma base comum com as especificidades que lhes são próprias. Ainda nessa seção, Kant apresenta o imperativo categórico como o princípio supremo da doutrina dos costumes.⁸

Na *Introdução à doutrina do direito*, § B, Kant apresenta o conceito *moral* de direito, isto é, o direito enquanto está relacionada a ele uma *obrigação* correspondente,⁹

⁶ MS; Ak. 6:220.

⁷ MS; Ak. 6:224. Na *Introdução geral*, na seção intitulada *Conceitos preliminares da metafísica dos costumes*, Kant explica que "Aquele que ordena (*imperans*) mediante uma lei é o legislador (*legislator*). Ele é o autor (*autor*) da obrigação de acordo com a lei, mas nem sempre o autor da lei." MS; Ak. 6:227. No âmbito da legislação ética, que pode apenas ser interna, nós mesmos somos os legisladores e apenas nós mesmos podemos exercer a autoridade do legislador, qual seja, de constranger o arbítrio ao cumprimento do dever. Na ética, a coerção ou constrangimento é apenas interno. No que concerne à legislação jurídica, nós também somos legisladores, porém, conjuntamente com outros. A lei é pensada não somente como lei da própria vontade, mas como a lei de uma vontade geral. Daí que a autoridade do legislador pode ser exercida por outros. Cfe MS; Ak. 6:223; 6:389.

⁸ "Age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal." MS; Ak. 6:226.

⁹ O direito é definido como "o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode estar unido ao arbítrio de outro, de acordo com uma lei universal da liberdade." (KANT, MS, Ak. 6:230) Kant chega ao conceito moral de direito a partir de três momentos, em cada um dos quais ele mostra o que não pode ser e o que é objeto do direito, isto é, mostra as condições que devem ser satisfeitas para se pensar esse conceito e o âmbito ao qual ele se aplica. Primeiro, ele destaca que o conceito de direito afeta apenas as relações externas e práticas entre *peçoas* (agentes morais), na medida em que suas

a partir de cuja exposição Kant formula, no § C, o princípio e a lei universal do direito, ambos estruturalmente similares à fórmula geral do imperativo categórico. A primeira formulação do *Princípio universal do direito* é a seguinte: “Toda ação é justa [ou conforme ao direito] <recht> se ela, ou a liberdade do arbítrio segundo a sua máxima, pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal.” (KANT, MS, Ak. 6:230). É possível notar que nessa formulação do princípio ele cumpre o papel de critério ou princípio de avaliação de ações externas, isto é, é o princípio segundo o qual é possível avaliarmos ou julgarmos as ações como conformes ou contrárias ao direito, como justas ou injustas. Logo em seguida, Kant apresenta uma segunda formulação desse princípio, agora na forma de um imperativo. Kant a apresenta como a *lei universal do direito*, a qual enuncia o seguinte: “Age externamente de tal maneira que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal.” (KANT, MS, Ak. 6:231). Se observarmos essa formulação do princípio universal do direito, é possível perceber que trata-se de uma lei prática, tal como Kant a define na *Introdução geral*. Uma lei prática, diz Kant, é uma proposição que representa uma ação como objetivamente necessária para todo agente racional, e que para agentes imperfeitamente racionais, cujo arbítrio é afetado por impulsos sensíveis, se apresenta na forma de imperativo.¹⁰

Entretanto, na sequência do texto Kant faz uma afirmação que levanta dúvidas quanto ao caráter prescritivo dessa lei.¹¹ Ele afirma que lei universal do direito exige apenas a mera conformidade da ação externa com a lei (a *legalidade* da ação) a fim de assegurar a coexistência dos arbítrios livres, mas não exige, como a lei moral, que o agente deva restringir a sua liberdade externa por respeito a essa lei (a *moralidade* da ação). O que gera controvérsias nessa passagem é justamente essa *não exigência* da ação *por dever* por parte da legislação jurídica, ou seja, a impossibilidade da inclusão do móbil do dever na lei e, por isso, a exigência da mera legalidade, a qual, por sua vez, pode ser obtida ainda por meio do uso da coerção externa. Se a legislação jurídica não exige o cumprimento de suas leis por dever, admite móveis sensíveis e ainda se apoia na coerção externa, parece que o que as leis jurídicas enunciam não possui força prescritiva, o que significa que as leis jurídicas não possuem a forma de imperativos categóricos, de modo a não poderem

ações (*atos*), como fatos <Facta>, podem se influenciar reciprocamente, imediata ou mediatamente. Depois, observa que não significa a relação do arbítrio ao desejo do outro (em consequência também à simples necessidade <Bedürfnis>), mas somente ao arbítrio do outro. Ou seja, trata-se somente de relações entre arbítrios, entre pessoas conscientes de suas capacidades racionais de escolher e agir. Por fim, Kant diz que nestas relações recíprocas entre arbítrios não se considera a *matéria* do arbítrio, isto é, o fim que cada qual se propõe com o objeto que quer, mas se atenta tão somente para a *forma* na relação entre arbítrios e, se nessa relação, a liberdade de um pode se conciliar com a liberdade do outro segundo uma lei universal. Cfe MS; Ak. 6:230.

¹⁰ MS, Ak. 6:222; 6:225; 6:227.

¹¹ Kant afirma que a lei universal do direito “é realmente uma lei que me impõe uma obrigação, mas de nenhum modo espera, muito menos exige que *eu próprio deva* restringir a minha liberdade àquelas condições somente por causa dessa obrigação; mas, a razão apenas diz que a liberdade *está* restringida a elas em sua ideia <in ihrer Idee> e que também pode realmente <tätlich> ser restringida por outros.” Cfe MS, Ak. 6:231.

ser consideradas, conseqüentemente, uma espécie de leis morais, tal como Kant as define.¹²

Na *Introdução geral*, na seção intitulada *Sobre a divisão de uma metafísica dos costumes*, Kant apresenta os elementos que compõem toda legislação. Aqui é possível encontrarmos uma indicação de como ele distingue leis éticas e leis jurídicas, ao mesmo tempo em que reforça sua fonte comum. Kant observa que toda legislação, seja interna ou externa, importa em dois elementos. O primeiro elemento é uma lei que representa *objetivamente* como necessária a ação, ou seja, apresenta a ação como um dever.¹³ O segundo elemento da legislação é um móbil <Triebfeder> que conecta *subjetivamente* um fundamento para determinar o arbítrio à ação com a representação da lei. É mediante esse elemento que se liga, no sujeito, a obrigação com relação a uma ação a um fundamento de determinação da escolha, ou seja, uma razão que determina o arbítrio a agir. Trata-se aqui da questão da motivação para que o dever representado pela lei seja cumprido pelo agente, o qual, enquanto ser racional finito, não age naturalmente de acordo com a lei. Kant explica que as legislações podem se distinguir quanto aos móveis, embora possam concordar com respeito às ações que representam como deveres; a obrigatoriedade enunciada em uma lei pode ser levada a termo baseada em móveis distintos.¹⁴ Ele afirma que “a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem tanto pelos seus diferentes deveres quanto pela diferença em sua legislação, que associa um ou outro móbil à lei.” (KANT, *MS*, Ak. 6:220) Ética e direito, portanto, se diferenciam fundamentalmente quanto a esse segundo elemento da legislação, isto é, quanto ao móbil para a ação, e de como ele é associado à lei nas respectivas legislações, o que implica nos distintos tipos de constrangimento ou coerção que podem ser exercidos por cada uma, isto é, a auto coerção <Selbstzwang> e a coerção externa <äußerer Zwang>.¹⁵

A legislação ética inclui na sua lei o móbil *interno* da ação, a ideia de dever.¹⁶ O único tipo de constrangimento que pode ser exercido sobre o arbítrio pela le-

¹² De acordo com a interpretação de Marcus Willaschek, na medida em que no reino do direito se abstrai da ideia de dever como móbil (o que internamente nos motiva a obedecer a lei) e se apoia exclusivamente sobre a coerção externa para obter a conformidade das ações com as leis, se abstrai da força prescritiva das leis práticas. Assim, parece que as leis jurídicas não podem exigir do agente que ele execute uma ação determinada, mas somente autorizam o uso da coerção externa a fim de causar o comportamento legal. Cfe WILLASCHEK, M. *Which imperatives for Right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's Metaphysics of Morals*. In: TIMMONS, M. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 78-79.

¹³ Mediante essa representação (da ação como dever), o que se tem, diz Kant, é somente o conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio, isto é, a enunciação da regra prática. Ou seja, o que temos é o conhecimento do que devemos fazer para agirmos de acordo com a regra.

¹⁴ *MS*, Ak. 6:218-9.

¹⁵ *MS*, Ak. 6:394.

¹⁶ O móbil <Triebfeder> de uma ação considerada moral é o respeito pela lei moral. Apenas este é um móbil moral legítimo. Qualquer outro móbil envolvido na determinação do arbítrio à ação não pode ser considerado ético. Em outras palavras, uma ação possui valor moral (ético) se e apenas se é realizada *por dever*, por respeito à lei moral. É o que ordena o mandamento ético universal, “age em conformidade com o dever *por dever*”. *MS*, Ak. 6: 391.

gislação ética para determiná-lo à ação é a coerção interna. O direito, por sua vez, não inclui o móbil interno do dever na sua lei. A legislação jurídica admite *também* móveis distintos do próprio dever,¹⁷ móveis estes que determinem o arbítrio patologicamente, como inclinações e aversões, especialmente as últimas (por exemplo, o medo de uma punição), já que para ser eficiente (para tornar efetiva a ação obrigatória e obter a legalidade da mesma) ela precisa ser uma legislação que coaja e não um atrativo que convide (no caso de inclinações).¹⁸ A não exigência da lei do direito de que a ação que ela enuncia como obrigatória seja executada *por* dever é o que a caracteriza propriamente como jurídica, como uma lei para o uso externo do poder de escolha.

A coerção externa é o único modo de constrangimento possível de ser exercido pela legislação jurídica e o único capaz de garantir efetivamente o cumprimento do que ordenam as suas leis, seja para forçar a execução de ações devidas, seja para impedir ações contrárias às leis. Entretanto, não é correto afirmar que a coerção externa é o móbil jurídico específico. Isso porque Kant não exclui a ideia de dever como móbil para a legislação jurídica,¹⁹ abre a possibilidade da admissão de móveis sensíveis, mas não determina um móbil específico para ela. O que Kant faz não é substituir um móbil por outro, mas ele acrescenta, na legislação jurídica, a possibilidade de móveis externos. O móbil para a legislação jurídica pode ser a ideia de dever ou, quando exercida a coerção externa, a aversão às consequências da não observância da lei.²⁰

Como a legislação jurídica não inclui o móbil em sua lei fica indeterminado qual deve ser o motivo determinante da ação devida juridicamente; é indiferente qual seja a motivação da ação, se o respeito pelo dever ou qualquer outro móbil, desde que seja um motivo suficiente para determinar subjetivamente o arbítrio e gerar a conformidade da ação com a lei. A indeterminação do móbil na legislação jurídica justamente dá lugar a afirmação das leis do direito como prescritivas: elas ordenam a ação conforme o dever jurídico e exigem do agente a conformidade sem

¹⁷ *“auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt”*. MS, Ak. 6:219.

¹⁸ MS, 6:219.

¹⁹ Kant não exclui a ideia de dever como móbil para a determinação do arbítrio no cumprimento dos deveres jurídicos. Ao invés, ele afirma que todos os deveres se constituem em obrigações internas e já estão sob a legislação interna da razão prática. Cfe MS, Ak. 6:214.

²⁰ A legislação jurídica, enquanto legislação que se limita ao uso externo da liberdade do arbítrio, e que pode apenas constrangê-lo externamente, não pode reivindicar um determinado móbil nem mesmo se ocupar com motivos determinantes da escolha, o qual diz respeito a um ato interno do exercício do poder do arbítrio; não é da alçada da legislação externa legislar acerca de motivos. A adoção de um princípio subjetivo para a sua ação (de uma razão para agir) somente o próprio agente pode fazê-lo. Note-se que a legislação jurídica não exige e não pode exigir de seus endereçados que o móbil seja unicamente a coerção externa; a coerção externa não pode ser o móbil necessário para a execução de ações devidas juridicamente (como a ideia de dever é para a ética), mas somente pode ser compreendida como a condição necessária – para a eficiência da legislação jurídica –, enquanto único modo de constrangimento possível de ser exercido pela legislação externa, para despertar no sujeito um móbil suficiente – um sentimento aversivo – para o cumprimento da lei.

restrição da ação com a lei, mesmo que para obtê-la seja necessário o uso da coerção externa – da força, se necessário -, seja para evitar a não conformidade da ação com a lei, seja para punir o agente quando ela não ocorre.²¹

Outro ponto fundamental no que concerne à legislação jurídica diz respeito à legitimidade do uso da coerção externa como modo de constrangimento jurídico. A questão se refere à possibilidade de uma justificação moral e se Kant a fornece na *Metafísica dos costumes*. Ao apresentar a doutrina do direito natural (racional),²² Kant afirma que mesmo se pensarmos uma legislação externa que contenha apenas leis positivas, esta deve ser precedida por uma lei natural (racional) que “fundamentasse a autoridade do legislador (a saber, a faculdade de obrigar outros simplesmente mediante o seu *arbítrio*).”²³ Ou seja, a autorização para obrigar outros ao dever pode apenas estar fundamentada na razão prática pura, mediante uma lei racional que pode ter a sua autoridade reconhecida pela razão de todos os seres humanos. Kant caracteriza o direito, em sentido subjetivo, como uma *faculdade moral* <*moralischer Vermögen*>²⁴ para “colocar outros sob obrigação (isto é, como um fundamento legítimo, *titulum*, para fazê-lo)”. (KANT, *MS*, Ak. 6:237) Essa faculdade está relacionada a uma obrigação oriunda de uma lei moral; ela importa em uma autorização racional e legítima para determinar que outros sejam coagidos a executar a ação determinada pela obrigação jurídica, ou, sejam coagidos a se omitirem de agir, quando a ação é contrária ao dever. Isso significa que o que os princípios *a priori* do direito ordenam pode ser imposto externamente ao agente e essa imposição é legítima porque é uma autorização que nos é dada pela própria lei.

²¹ Quanto aos deveres jurídicos, diz Kant, podemos ser obrigados a cumpri-los, inclusive *fisicamente*, por outrem. Isso significa que a ação devida, conforme ao direito, pode ser externamente imposta pelo arbítrio de outrem sob pena do uso da força. Cfe *MS*, Ak. 6:381.

²² De acordo com Kant os fundamentos de uma doutrina do direito que se propõe universal devem ser buscados na razão prática pura. Somente uma doutrina do direito puramente racional pode estabelecer um conjunto de leis jurídicas racionais *a priori* e fornecer um critério moral universal que nos permita avaliar a legitimidade moral dos sistemas jurídicos existentes. Para que uma legislação jurídica positiva seja legítima ela deve estar fundamentada por um conjunto de princípios racionais *a priori*, o qual Kant denomina *direito natural (Ius naturae)*. (*MS*, Ak. 6:237) O direito natural <*Naturrecht*> consiste no direito racional ou no “direito não estatutário, logo, simplesmente o direito que pode ser conhecido *a priori* pela razão de cada um.” (*MS*, Ak. 6:296-7)

²³ 6:224.

²⁴ *MS*, Ak. 6:237. Podemos dizer que o direito enquanto *faculdade moral* compreende: a) a faculdade moral ou a autorização <*Befugnis*> de fazer não apenas o que é dever, mas também o que é *permitido (licitum)*, ou seja, fazer o que é moralmente possível, o que não é contrário ao dever, e de não fazer o que não é permitido (*illicitum*) (*MS*, Ak. 6:222); trata-se da autorização para agir externamente com liberdade, isto é, perseguir seus próprios fins sem a interferência ilegítima dos outros. E, ao mesmo tempo, compreende: b) a capacidade legítima de exercer a sua liberdade contra aquele que tentar impedir o uso livre do seu arbítrio segundo uma lei universal da liberdade (lei universal do direito, que representa o direito objetivo), isto é, exercer coerção sobre outrem para impedir um uso ilegítimo da liberdade. Dito de outro modo, o direito é uma faculdade moral que nos intitula como livres e iguais (direito inato à liberdade) e nos autoriza a submeter à lei universal do direito (colocar sob obrigação) aquele que tentar lesar esse direito fundamental.

Entendemos que Kant explica a legitimidade da coerção externa a partir da obrigação jurídica e não o inverso.²⁵ Ou seja, Kant explica o direito legítimo para coagir outrem a partir do que se apresenta ao ser humano como obrigatório à sua razão, isto é, é porque o agente moral reconhece *a priori* como obrigatório agir em conformidade com a lei universal do direito que seu arbítrio pode ser constrangido externamente a executar ações conformes ao direito. A obrigação jurídica, diz Kant, “funda-se, certamente, na consciência da obrigação de cada um de acordo com a lei” (KANT, *MS*, Ak. 6:232) Com isso Kant quer dizer que na medida em que somos *peessoas*,²⁶ agentes morais submetidos a nossa própria *personalidade moral* (seres racionais autônomos e fins em si mesmos), somos *causa libera* de ações, estamos submetidos às leis da nossa própria razão prática pura, pois reconhecemos a sua autoridade e demos a ela o nosso consentimento; somos autores da obrigação com relação à lei, e é isso que nos define como autolegisladores.²⁷ Desde que, como pessoas, compartilhamos com outros iguais a nós um mundo externo limitado e, por isso, inevitavelmente entramos em relações exteriores recíprocas com eles por meio de nossas ações externas, estamos submetidos à lei jurídica da razão prática pura, uma lei formal da liberdade. Kant sugere isso fortemente na apresentação do conceito moral de direito, a partir do qual estabelece o princípio e a lei universal do direito.²⁸ É a consciência de estarmos submetidos a essa lei da nossa própria razão prática que fundamenta a obrigação jurídica e autoriza o uso da coerção externa para o seu cumprimento. É porque a lei universal do direito nos obriga de modo *a priori* que podemos ser externamente coagidos por outrem a obedecê-la. Dito de outro modo, a autorização para o uso da coerção externa contida no conceito de direito não justifica a obrigação dos agentes morais relativamente à lei jurídica; mas, a partir das condições impostas pelo direito em sua lei, que implica na limitação

²⁵ Essa parece ser a interpretação de Marcus Willaschek (de que o direito à coerção estabelece a obrigação jurídica), na medida em que ele compreende que Kant, ao estabelecer o conceito de direito sobre a possibilidade da coerção recíproca, está querendo dizer que “para uma pessoa A estar sob uma obrigação jurídica de fazer F *significa apenas* que outros estão juridicamente autorizados a coagir A a fazer F” (WILLASCHEK, 2002, p. 80). O que significa, em outras palavras, que só há uma obrigação jurídica a partir de um direito para coagir. Como Willaschek argumenta pelo caráter não prescritivo das leis jurídicas, a obrigação, definida por Kant como “a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão”, não desempenha nenhum papel no direito estrito. No direito estrito, diz ele, “tudo o que permanece são autorizações para coagir.” (Idem, *ibidem*). Isso seria uma consequência da não prescritividade das leis do direito; as leis jurídicas não impõem uma obrigação, apenas autorizam o uso da coerção externa de acordo com leis universais. Segundo ele, existe uma obrigação para agir externamente de acordo com as leis jurídicas, entretanto, esta é uma obrigação ética e não jurídica; o direito estrito, que não está mesclado a nada de ético, “não tem nenhuma necessidade de prescrições e imperativos.” (Idem, p. 81-2).

²⁶ No conceito moral de direito Kant se refere a *peessoas* como os sujeitos envolvidos nas relações jurídicas. *Pessoa* é o sujeito capaz de agir sob as leis da liberdade (leis morais), por isso, pode ser considerado *autor* da ação, suscetível de uma *imputação*. Em contraposição à *coisa*, *pessoa* é um ser consciente de sua capacidade de autodeterminação, de sua capacidade de determinar-se a agir de acordo com o que ordenam as leis de sua própria razão, as leis morais. Cfe *MS*, Ak. 6:223; 6:230.

²⁷ *MS*, Ak. 6:227.

²⁸ *MS*, Ak. 6:230-31.

recíproca da liberdade externa, decorre a autorização para coagir aquele que a viola (como modo de impedimento de ações em desconformidade com o direito), para garantir que a coexistência de agentes morais seja regulada de acordo com uma lei da liberdade externa universal, independentemente da motivação de suas ações.

Referências

- KANT, I. (1914). *Kant's gesammelte Schriften*. Ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 23 V. Berlin.
- KANT, I. (1914). *Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, V. 6. Berlin.
- KANT, I. (1996). *The metaphysics of morals*. In: *Practical philosophy* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). Tradução ao inglês de Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALMEIDA, G. A. (2006). *Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant*. In: *Kriterion*, nº 114. Belo Horizonte, Dez/2006, p. 209-222.
- GREGOR, M. J. (1963). *Laws of freedom: a study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell.
- HÖFFE, O. (1986). *Kant's principle of justice as categorical imperative of Law*. In: *Kant's practical philosophy reconsidered*. Yirmiyahu Yovel (Ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. p.149-167.
- HÖFFE, O. (2006). *Kant's cosmopolitan theory of Law and peace*. Tradução ao inglês de Alexandra Newton. New York: Cambridge University Press.
- KERSTING, W. (1995). *Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy*. In: *The Cambridge companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. Cambridge University Press. p.342-366.
- KERSTING, W. (2007). *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis Verlag.
- LUDWIG, B. (2002). *Whence public Right? The role of theoretical and practical reasoning in Kant's Doctrine of Right*. In: TIMMONS, Mark. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press. p. 159-183.
- TERRA, R. R. (1995) *A política tensa: Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras.
- WILLASCHEK, M. (1997) *Why the Doctrine of Right does not belong in Metaphysics of Morals: One some basic distinctions in Kant's moral philosophy*. In: *Jahrbuch für Recht un Ethik. Annual Review of Law and Ethics*. Band 5. Berlin: Duncker & Humblot. p. 205-227.
- WILLASCHEK, M. (2002) *Which imperatives for Right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's Metaphysics of Morals*. In: TIMMONS, Mark. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press. p. 65-87.
- WILLASCHEK, M. (2009) *Right and coercion: Can Kant's conception of Right be derived from his moral theory?*. In: *International journal of philosophical studies*, vol. 17 (1). p. 49-70.
- WOOD, A. (2002). *The final form of Kant's Practical Philosophy*. In: *Kant's Metaphysics of morals Interpretative Essays*. Editado por Mark Timmons. Oxford: Oxford University Press.
- WOOD, A. (1996). *General Introduction to Practical philosophy*. In: *Practical philosophy* (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). Tradução ao inglês de Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.



Sobre a possibilidade da unificação entre filosofia e poesia no sistema de Hegel

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves*

* Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

A filosofia de Hegel é reconhecida como um sistema filosófico de cunho fortemente racional. Por mais que se possa alertar para a amplitude do conceito de razão em Hegel, que ultrapassa o âmbito meramente subjetivo e atinge a realidade efetiva, também chamada de objetiva, deve-se reconhecer a preocupação de Hegel em superar a própria dicotomia sujeito-objeto, característica de uma etapa significativa da história da filosofia, não por meio de um pensamento filosófico considerado pré-reflexivo, ou mais ligado aos sentimentos e à intuição, mas sim por meio de um pensamento que ultrapasse e suspenda a abstração do chamado entendimento, ou seja, de um pensamento que seja racional porque capaz de conceber a racionalidade também de forma objetiva, ou mais precisamente, de forma absoluta. A questão que se coloca é portanto a discussão muitas vezes implícita na obra de Hegel sobre a possibilidade de se fazer filosofia por meio de uma linguagem que se permita utilizar recursos geralmente presentes na produção artística e poética, como metáforas, imagens, intuição. A discussão vai de encontro às teorias filosóficas tanto do fundador do primeiro romantismo, Friedrich Schlegel, como do filósofo contemporâneo e amigo de Hegel Friedrich Schelling. Ambos defendiam não apenas a possibilidade, como sobretudo a necessidade de uma adequação entre a expressão poética e a expressão filosófica. Neste trabalho iremos investigar se nesta recusa em adotar esta tese fundamentalmente romântica, Hegel de fato não procede contraditoriamente, deixando que as imagens, metáforas e a poesia em geral, adentre em seu sistema como que pela porta dos fundos. Ao investigar a qualidade e o nível da presença da poesia na filosofia de Hegel pretendemos não revelar a falta de racionalidade de seu sistema, mas sim a efetividade de uma reconciliação talvez ainda necessária.

Palavras-chave: Hegel - Filosofia - Poesia

I. Introdução

Um dos maiores desafios a ser enfrentado por um pesquisador que insiste em trabalhar com a filosofia clássica alemã, e, mesmo, com a filosofia clássica em geral, consiste em contextualizar histórica e conceitualmente este pensamento, a fim de impedir que nossos leitores e ouvintes se aproximem de nossas interpretações, munidos de certos preconceitos. Um dos mais frequentes em relação à filosofia de Hegel baseia-se em uma reação anti-racionalista e anti-sistemática, revivida especialmente no último século da história da filosofia pela chamada filosofia pós-moderna. Falo em reviver, pois, se adotamos uma interpretação dialética desta história, podemos facilmente identificar esta mesma reação já presente na época de Hegel e surgindo desde o início da idade moderna. De fato, tão logo esta se consolidou, foi posto também em dúvida o ideal iluminista da realização da liberdade por meio da racionalidade. Minha intenção aqui – especialmente pela limitação que um artigo nos impõe – não é entretanto deter-me em uma contextualização histórica do conceito de razão no pensamento de Hegel e na época de Hegel. Como justificativa desta suposta falta de cuidado em não contextualizar historicamente o pensamento hegeliano em seu próprio tempo, gostaria aqui, apenas de passagem, de lembrar a quase irônica crítica de Wandschneider, em seu livro intitulado *Raum, Zeit, Relativität*, sobre a *Filosofia da Natureza* de Hegel – a qual, aliás, constitui talvez a parte mais criticada do sistema hegeliano devido às referências que faz a teses científicas consideradas hoje definitivamente anacrônicas. Wandschneider alerta que:

Aquele que insiste na historicidade do pensamento hegeliano realiza com isto uma *relativização*, que (...), no mínimo, não faz justiça à reivindicação e auto-compreensão de Hegel. O pensamento pensado por Hegel inclui a pretensão imprescindível de ser *verdadeiro*, não apenas naquele tempo, mas fundamentalmente todo o tempo.¹ (WANDSCHNEIDER, 1992, 23)

No caso de Wandschneider, sua proposta nesta importante obra sobre a filosofia da natureza de Hegel é mostrar como os conceitos universais hegelianos de espaço, tempo, matéria e movimento podem e devem ser reinterpretados à luz de um contexto histórico atual, exatamente devido à sua universalidade filosófica. O mesmo se pode dizer aqui sobre o conceito hegeliano de razão ou de conceito, ou sobre sua compreensão de que a filosofia se expressa necessariamente por meio de uma linguagem racional e conceitual, por ser esta exatamente a mais propensa e propícia a expressar um pensamento universal.

Mais do que apelar para a ideia de uma validade universal – construída por meio de conceitos filosóficos universais e portanto verdadeiros –, devemos, ao contrário, lembrar que a afirmação hegeliana da veracidade dos conceitos filosóficos

¹ Tradução minha, assim como das demais citações com referência das obras originais.

baseia-se não apenas na possibilidade e mesmo na efetividade de um pensamento intersubjetivo presente na prática do diálogo filosófico, mas, sobretudo, na realização ou na concretização do conceito em uma realidade efetiva e, portanto, na unificação entre pensamento e ser, muitas vezes considerada como impossível por um pensamento filosófico abstrato.

II. A crítica hegeliana contra a razão abstrata

De fato, Hegel foi um dos filósofos mais conscientes sobre o risco que o pensamento filosófico corre – ao defender o predomínio da racionalidade, em detrimento de outras formas ou faculdades da mente humana – de se tornar abstrato. Em outras palavras, Hegel foi um dos maiores críticos de uma racionalidade abstrata, ou seja, de uma racionalidade que em nada se conecta com a realidade concreta ou efetiva. Por outro lado, ele também defendia a possibilidade, ou melhor, a necessidade de se conceber a razão não mais como uma “faculdade” subjetiva, mas sim como uma instância mais ampla, que envolve a dimensão tanto subjetiva quanto objetiva da realidade. O mesmo pode ser dito acerca do modo, segundo Hegel, mais característico da expressão e do pensamento filosófico, qual seja, o chamado “conceito”. Ao contrário de ser uma representação abstrata, ou seja, um ente meramente presente no pensamento subjetivo, o conceito, em sua dimensão essencialmente filosófica, é já, segundo Hegel, uma unidade do pensamento com a realidade ou com o ser. Aqui vale rapidamente lembrar as palavras de Hegel no último capítulo – intitulado “A Filosofia” – de sua *Filosofia do Espírito* publicada como último volume de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

Na conclusão da filosofia, não é mais o lugar – ainda mais em uma consideração exotérica – de gastar uma palavra sobre o que significa *conceber*. Mas já que com o apreender dessa relação estão ligadas a apreensão da ciência em geral, e todas as acusações contra ela, então pode-se ainda lembrar, a propósito, que – enquanto a filosofia tem, decerto, a ver-se com a unidade em geral, não porém com a unidade abstrata, com a mera identidade e com o Absoluto vazio, mas com a unidade *concreta* (o conceito), e que em todo o seu curso só tem que ver-se com essa unidade – cada degrau de sua marcha para a frente é uma *determinação peculiar* dessa *unidade* concreta; e a mais profunda e última das determinações da unidade é a do espírito absoluto. (Hegel 1995, São Paulo, Loyola, 360-361)

Entre os estudiosos de Hegel, o conceito hegeliano de conceito, ou sua tese sobre a concretude do pensamento, ou sobre a efetividade da razão não precisam ser exaustivamente justificados, e nem é este o objetivo deste trabalho. Faço apenas aqui esta observação inicial sobre a dificuldade em diferenciar a defesa hegeliana da racionalidade e da sistematicidade do pensamento filosófico de uma tradição filosófica racionalista fundada em conceitos meramente abstratos, a fim de introduzir a questão discutida por Hegel sobre a forma mais adequada de expressão do pensamento filosófico.

III. A crítica de Hegel à pretensão de Friedrich Schlegel de unificar filosofia e poesia

Como contextualização histórica, gostaria de lembrar que no tempo de vida de Hegel as teses reativas contra um conceito abstrato de razão se manifestaram muitas vezes como defesa de um modo menos racional, mais sensível, mais intuitivo e, especificamente, mais poético de se expressar as verdades filosóficas. Um dos movimentos mais representativos desta reação ou desta defesa é o movimento chamado Primeiro Romantismo (*Frühromantik*), fundado em Jena no final do século XVIII. Interessante é notar que, assim como Hegel, a preocupação dos românticos de Jena era expressar o conteúdo verdadeiro, também chamado de absoluto, não como um infinito abstrato, algo inacessível e irreconciliável com a realidade humana finita, mas sim como resultado da própria unificação entre o finito e o infinito, ou melhor, como um universal capaz de unificar-se ou manifestar-se por meio de uma realidade finita. Neste sentido, Friedrich Schlegel – um dos fundadores da *Frühromantik* – encontra na arte a forma mais adequada para expressão do absoluto, por compreender que em cada obra de arte se revelaria exatamente esta relação com a totalidade. E esta relação consistiria na unificação entre o elemento sensível, aparentemente contingente, constitutivo necessariamente da obra, com o que Schlegel denomina de verdade do eterno, de tal modo que a tal aparência do finito, é imediatamente dissolvida. Daí a defesa de Friedrich Schlegel de uma linguagem simbólica, porque, segundo ele, apenas uma linguagem poética seria capaz de expressar esta verdade, de modo a não mais dividir ou finitizar aquela unidade:

Porque todo conhecimento do infinito, assim como seu objeto, só pode ser infinito e insondável – e portanto apenas indireto –, a apresentação simbólica será necessária, para que isto que não pode ser conhecido totalmente, possa ser contudo parcialmente conhecido. Aquilo que pode ser resumido em um conceito deixa-se talvez apresentar por meio de uma imagem; e assim então a necessidade do conhecimento conduz à apresentação, a filosofia conduz à poesia. (SCHLEGEL, *Geschichte der europäischen Literatur* [1803-4], Werke, Stuttgart, vol. XI, 9)

Não por acaso, Hegel irá dedicar parte de suas *Lições sobre a Estética* a crítica contra o conceito de símbolo defendido pelos primeiros românticos, fundamentando esta crítica na tese de que a chamada forma de arte simbólica, originariamente praticada por povos do antigo Oriente, seria a forma de arte mais abstrata, menos desenvolvida e a que menos conecta ou unifica o conteúdo absoluto da ideia com a forma material sensível. Hegel critica assim a inadequabilidade do símbolo como modo de expressão da verdade ou da totalidade, e defende que a obra de arte atinge seu ápice na medida em que realiza efetivamente esta unidade.

É importante observar que, ao contrário da leitura hierarquizada do sistema hegeliano, segundo a qual a arte se encontra em posição de inferioridade em rela-

ção à religião e à filosofia, eu defendo a linha interpretativa de que as três esferas do espírito absoluto são tão somente formas distintas de expressão do absoluto. O que, a meu ver, Hegel defende é a possibilidade, e mesmo a necessidade, em sua época, de libertar a filosofia de sua suposta dependência das outras esferas, por ser aquela que mais propriamente é capaz de suspender, por meio da expressão do conceito, as formas da intuição e da representação ainda presentes na arte e na religião. Em outras palavras, a filosofia pode e deve traduzir em conceito aquilo que a religião só é capaz de apresentar por representações, por exemplo, quando expressa o conteúdo do absoluto por meio da representação de deus. E a filosofia também é capaz de adotar a linguagem do conceito sem a necessidade do recurso de uma linguagem poética indireta, como se o absoluto ou o verdadeiramente infinito fosse, como afirma Friedrich Schlegel, algo indizível, ou antes, inefável.

Mais uma vez, isso não significa tirar o poder tanto da religião quanto da arte de realizar a tarefa de expressar o absoluto. E eu defendo inclusive que Hegel era consciente de que o modo de expressão da arte tem sobre o modo de expressão da filosofia a vantagem de ser algo mais imediato, por dar-se por meio da intuição. Vejamos como isto fica claro nesta passagem das *Lições sobre a Estética de Hegel*:

O pensamento é apenas uma conciliação do verdadeiro e da realidade no pensamento, a criação e a imagem poéticas são, contudo, uma conciliação na forma do fenômeno real, mesmo quando somente representado espiritualmente. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 14, 361)

Para mim não resta qualquer dúvida sobre o reconhecimento de Hegel do poder que a arte – ao menos um modo específico da arte, que inclusive supera sua origem oriental simbólica – tem, para realizar esta unificação – expressa também por Friedrich Schlegel – entre a forma sensível finita e o conteúdo absoluto infinito. A tese romântica contra a qual Hegel parece lutar todo o tempo é, ao contrário, a de que a expressão da arte – e mais especificamente a linguagem poética – seria a mais adequada para a filosofia. Neste sentido, na passagem citada imediatamente acima, quando é afirmado que “o pensamento” (e poderemos ler aqui nas entrelinhas pensamento *racional* ou *conceitual*) “é uma conciliação do verdadeiro com a realidade”, “**apenas**” no (ou no interior do) pensamento, não devemos interpretar este “apenas” necessariamente no sentido de uma inferioridade, mas sim de uma exclusividade, ou no sentido de que a condição necessária para a compreensão desta unidade está exclusivamente no acesso ao e pelo pensamento. Ao passo que a unificação pela arte (e aqui Hegel fala explicitamente da expressão poética enquanto criação de imagens) tem, por um lado, a vantagem e, por outro lado, a restrição de se realizar de modo fenomênico, por meio de uma aparição sensível, mesmo quando essa imagem não é lapidada sobre uma matéria bruta, como pedra, metal, madeira, tintas, nem sobre uma matéria sensível mais sutil, como as ondas de som, mas, ao contrário, “apenas” sobre a mais sutil ou a mais espiritual de todas

as matérias artísticas, a qual, segundo Hegel, é a imaginação, característica da arte particular poética ou literária. Em outras palavras, Hegel reconhece a força e o poder da arte de revelar a unificação do finito com o infinito por meio de sua forma intuitiva ou sensível, independentemente do nível ou do grau de sua materialidade. Por outro lado, entretanto, Hegel nos lembra de que, para fazer filosofia, devemos estar familiarizados com a linguagem do conceito, ou aptos a realizar o difícil exercício do pensamento puro, sem precisar apelar para os recursos sentimentais das representações religiosas, nem recorrer ao auxílio da beleza das formas poéticas.

Mas a defesa hegeliana da liberdade e autonomia do pensamento filosófico em relação às demais formas de expressão da unidade pode ser interpretada como resultado de certo amadurecimento histórico da própria filosofia. Hegel compreende que, em seus primórdios, em seu surgimento na Grécia antiga, a filosofia realizava um diálogo muito intenso com a poesia mitológica, assim como, no longo período da idade média, dominada pela doutrina cristã, a filosofia praticamente apenas *servia* à teologia. Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, principalmente quando ele descreve suas primeiras figuras pertencentes à Grécia antiga, Hegel tece vários comentários sobre a relação entre a filosofia e a mitologia ou entre o pensamento conceitual mais originário e a imagem poética. Mas ele enfatiza a diferença existente entre a filosofia clássica antiga e a filosofia moderna, na medida em que esta última se baseia na forma da reflexão e, portanto, em um modo de pensar dicotômico ou abstrato. E conclui afirmando a inadequabilidade da imagem, seja ela intuitiva ou poética, ou representativa ou religiosa, como expressão filosófica:

O mitológico também pode ter a pretensão de ser uma forma de filosofar. Houve filósofos que se serviram da forma mítica para aproximar os filosofemas da fantasia. O conteúdo do mito é o pensamento. Entre os mitos antigos, entretanto, o mito não é um mero invólucro. O pensamento não surgiu meramente e apenas foi ocultado. Em nosso modo reflexionante isso pode acontecer. A poesia originária, porém, não surge da separação entre prosa e poesia. Os filósofos que utilizaram o mito, possuíam então, na maioria dos casos, o pensamento, e foi com o pensamento que eles buscaram a imagem. Platão possui muitos belos mitos, assim como outros filósofos falavam miticamente. Do mesmo modo que Jacobi, ao conduzir a filosofia para a forma da religião cristã, fala de algo mais especulativo. Entretanto, esta não é a forma adequada para a filosofia. O pensamento, o qual tem a si mesmo como conteúdo, deve ser também o conteúdo na forma do pensar, ele precisa ter sido elevado à sua forma própria. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 18, 109)

Nesta passagem, Hegel expressa uma de suas mais importantes teses, presentes também em sua filosofia da arte: a de que o mundo moderno, ao contrário da antiguidade grega, é essencialmente “prosaico”, não mais poético, ou seja: nele há um predomínio de um estado de alienação do ser humano em relação à totalida-

de, seja esta interpretada como o cosmos natural, ou como a substância ética ou social, a qual encontra-se ainda preservada no mundo não completamente reflexivo da antiguidade clássica. Hegel insiste em dizer que tanto a poesia quanto a religião possuem pensamentos. Especialmente na arte poética, cujo elemento é a própria linguagem, também estão contidos pensamentos, os quais podem ser profundos e universais e, portanto, também podem ser chamados de “filosofemas”:

Há de se observar, em segundo lugar, que na religião enquanto tal e, mais do que nesta, também na poesia estão contidos pensamentos. A religião, não meramente apresentada no modo da arte, contém pensamentos efetivos, filosofemas. Na poesia (esta é a arte que tem a linguagem como elemento) também se pode expressar o pensamento, do mesmo modo que os poetas possuem pensamentos profundos e universais. Pensamentos universais sobre o essencial se encontram (aliás) em toda parte. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 18, 111)

Hegel cita como exemplo a religião da antiga Índia, a qual, por possuir pensamentos universais, é muitas vezes interpretada como filosofia. Entretanto, Hegel não reconhece o hinduísmo como uma filosofia, e sim apenas como uma religião, pois a universalidade do pensamento presente neste carece ainda, segundo Hegel, da verdadeira concretude do conceito filosófico:

Na religião indiana, em especial, são expressos literalmente pensamentos universais. Por isso, se diz que tais povos tiveram também uma filosofia própria. Nós encontramos em livros indianos, aliás, interessantes pensamentos universais. Estes pensamentos se limitam ao que há de mais abstrato: à representação do surgir e submergir, de uma circularidade (*Kreislauf*) nisso. Por isso, é famosa a imagem da Fênix. Esta veio principalmente do Oriente. Assim, nós encontramos [o seguinte] nos pensamentos antigos sobre vida e morte, sobre a passagem do ser ao falecer: da vida veio a morte, da morte, a vida; no ser, no positivo, já estaria contido o próprio negativo. O negativo deve conter igualmente nele mesmo também o positivo. Toda mudança, [todo] processo da vitalidade consiste nisso. Tais pensamentos estão sim presentes, porém, apenas ocasionalmente. Por isso, eles não devem ser tomados como filosofemas propriamente ditos. Pois a filosofia só está presente quando o pensamento enquanto tal torna-se o fundamento, o absoluto, a raiz de todo o resto. E este não é o caso em tais apresentações. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol.18, 111)

É impossível não identificar as descrições de Hegel do conteúdo ideal ou espiritual (não no sentido religioso, mas no sentido propriamente hegeliano e filosófico, ou seja, como algo produzido pela mente ou pelo pensamento) da doutrina hinduísta com as teses filosóficas mais fundamentais de Hegel sobre a relação dialética entre o positivo e o negativo, descrita tão frequentemente por meio da imagem ou da metáfora da circularidade do desenvolvimento da vida, que inclui necessariamente a negatividade ou a morte. Ao negar, entretanto, que a religião

hinduísta expresse também filosofemas, ou que seja propriamente um pensamento filosófico – por mais que ela possua, em si, um conteúdo ideal verdadeiro, comum ao pensamento filosófico – e, ao classificar o hinduísmo como fonte principal da produção da chamada forma de arte simbólica, Hegel visa novamente afastar duas importantes teses defendidas pelos primeiros românticos – especialmente por Friedrich Schlegel. Primeiro, a tese que afirma que a imagem poética simbólica seria a mais adequada expressão para o conteúdo filosófico e, segundo, aquela que identifica tanto o simbólico quanto o alegórico com a arte poética propriamente dita. Segundo Hegel, a intensão de Friedrich Schlegel ao defender estas teses não é afirmar a necessidade de interpretar a obra de arte, ou de decifrar, por trás de sua aparência imagética, a presença de um pensamento racional, mas é, ao contrário, sugerir que o verdadeiro conteúdo da obra de arte é aquela unidade inefável, ou aquela verdade indizível:

... assim se pergunta não obstante, em relação à obra de arte simbólica, se pois *toda* mitologia e arte devem ser compreendidas *simbolicamente*. Tal como afirma, por exemplo, Friedrich von Schlegel, que em toda apresentação artística há de se buscar uma alegoria. O simbólico ou alegórico é entendido de tal modo que toda obra de arte e toda figura mitológica teria como base um conceito universal, o qual, então, por si, realçado em sua universalidade, deve abdicar da explicação disso que propriamente significaria uma tal obra, uma tal representação. Este modo de tratamento tornou-se igualmente habitual nos últimos tempos. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 13, 404)

No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, Hegel descreve criticamente a pretensão de Friedrich Schlegel de unificar filosofia e poesia, ou mesmo de substituir a linguagem conceitual da filosofia por uma linguagem poética, como a pretensão de substituir o resultado de um longo processo de formação cultural, no qual o espírito finalmente alcançou o saber, por um modo de revelação imediata do divino, baseado no mero senso comum. O elogio romântico da linguagem poética para a filosofia, como substituta ideal da linguagem conceitual, equivaleria – segundo as irônicas palavras de Hegel – ao elogio da “chicória” como um “bom substituto” do café (prática gastronômica, aliás, adotada pelos europeus no século XIX, durante o bloqueio comercial continental da época napoleônica). Seguindo em sua crítica, Hegel afirma que a pretensa genialidade destes supostos filósofos do primeiro romantismo teria produzido, ao invés de poesia, uma “prosa trivial”, ou “um discurso enlouquecido”. E completa sarcasticamente:

Assim, agora, um filosofar natural que se considera como bom demais para o conceito e, devido à falta deste, se considera como um pensamento intuitivo e poético, traz para o mercado combinações arbitrárias de uma imaginação apenas desorganizada por meio do pensamento – imagens (*Gebilde*) que não são nem peixe nem carne, nem poesia, nem filosofia. (HEGEL, Werke, Felix Meiner, 1988, 50)

Dez anos mais tarde, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, no capítulo dedicado a Friedrich Schlegel, Hegel usará este mesmo ditado tradicional alemão usado para descrever coisas de origem duvidosa: “esta poesia é oscilante entre o universal do conceito e a determinidade e indiferença da figura, nem carne nem peixe, nem poesia, nem filosofia” (HEGEL, Werke Suhrkamp, vol. 18). A crítica de Hegel não é, portanto, à poesia em si, e sim a esta mistura imprecisa entre filosofia e poesia, que acaba fazendo desaparecer ambas, pois, segundo Hegel, a verdadeira arte, tanto quanto a verdadeira filosofia, emergem do princípio comum da clareza.

IV. A tese hegeliana da superação do simbólico pela poesia grega antiga

Por isso, em sua *Filosofia da Arte*, Hegel defende que a arte clássica dos Gregos antigos teria suspenso (*aufgehoben*) a inicial obscuridade da arte simbólica oriental antiga, de modo que, por exemplo, a esfinge grega, em especial aquela descrita pela poesia de Sófocles, não mais simbolizaria a ambiguidade de uma divindade que mistura as formas humana e animal, mas expressaria, ao contrário, o lema de origem religiosa cujo conteúdo é já totalmente filosófico (e aqui podemos já falar sim de um filosofema!), pois que aponta para o autoconhecimento do espírito humano, ou para a efetivação de sua autoconsciência, tão enfatizados pelos filósofos do chamado idealismo alemão, especialmente por Hegel, mas já iniciados no momento mesmo da consolidação do nascimento da filosofia na Grécia antiga, a partir de Sócrates:

O deciframento do símbolo consiste no significado, que é em si e para si, para o espírito, assim como o famoso lema da Grécia antiga sugere ao ser humano: conhece a ti mesmo! A luz da consciência é a clareza que deixa transparecer seu conteúdo concreto claramente por meio do conceito e que faz revelar apenas a si mesmo em sua existência. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, 13, 466)

Neste sentido, Hegel interpreta a mitologia grega ou a poesia clássica não mais como obscura ou simbólica, mas como um germen para a clara expressão filosófica. Por isso, a poesia mitológica clássica tem, segundo Hegel, a função inicial de apresentar, ou seja, de tornar visível ou aparente uma ordem ética, descrevendo assim o começo de uma consciência histórica e espiritual já elevada acima do meio imediatamente natural. Por isso também, segundo Hegel, a arte é resultado desta espiritualidade, que, por sua vez, novamente se afirma ou se confirma, se reproduz ou se alimenta por meio da arte. Em outras palavras: a arte já é produto de uma razão, de uma espiritualidade, que inicialmente não tem nenhum outro meio de expressão além da forma material sensível. Quando esta espiritualidade se expressa neste meio e realiza sua verdade por meio da obra poética, ela novamente contribui para a formação e para a autoconsciência do espírito.

A mitologia grega – ou, mais especificamente, a poesia grega antiga que descreve as ações dos deuses espirituais – surge, segundo Hegel, não meramente como produto da intuição particular de um artista individual, mas sim já como produção do espírito, ou seja, da cultura de um povo, ao mesmo tempo em que é responsável pela formação deste espírito ou desta cultura. A intuição poética não anima somente a natureza, causando com isso múltiplas personificações contingentes, as quais (por serem ainda permeadas por sua origem natural) aparecem como obras meramente simbólicas, mas, ao contrário, ela a espiritualiza, causando, com isso, um sistema mitológico complexo, que (por ser afastado de sua origem simbólica) se transforma em uma obra de arte ideal ou bela. A tese hegeliana de que a arte clássica é essencialmente bela ou ideal surge deste afastamento radical da imagem dos deuses de sua origem possivelmente natural ou simbólica.²

A tese hegeliana de uma transformação (*Umbildung*) da tradição vinda do Oriente, por meio dos poetas gregos, envolve um triplo processo constitutivo da arte bela ideal: a poetização, a idealização e a antropomorfização da divindade. A poetização é a criação artística que atribui à divindade um aspecto belo. A idealização é a realização propriamente dita da beleza enquanto suspensão do aspecto natural da divindade ou enquanto espiritualização da mesma. A antropomorfização é a atribuição ao conteúdo divino desta obra de arte da forma mais adequada para a expressão do espírito.

A humanização do conteúdo da arte e a idealização de sua forma sensível caracterizam assim o conceito hegeliano da arte bela ou ideal, que teve sua efetivação histórica na antiga Grécia. O conteúdo espiritual da arte ganha beleza, na medida em que este recebe uma forma humana que lhe é adequada e exatamente por isso se torna claramente expresso. Para Hegel, a beleza significa fundamentalmente clareza e suspensão do simbólico por meio da determinação, ou da expressão clara, do conteúdo verdadeiro, que, pela primeira vez, pode ser apreendido pela consciência intuitiva. Neste sentido, a interpretação hegeliana sobre a arte poética se afasta também de sua origem romântica e jovem idealista. Arte e natureza não são mais potências paralelas da revelação do absoluto. Hegel suspendeu definitivamente o conceito do espírito sobre o conceito de natureza e com isso ele estava firmemente convencido de ter realizado a principal tarefa do idealismo alemão, ou seja, transformar a filosofia em uma ciência clara.

A presença de imagens poéticas na filosofia de Hegel

Mas a pergunta que não quer calar, e que de fato moveu a apresentação deste trabalho, diz respeito ao fato inegável de que o próprio Hegel utiliza, na maioria de suas obras e de forma não muito econômica, uma série de imagens – que podem ser chamadas de metáforas ou de imagens poéticas –, especialmente (e curiosamente) quando deseja expressar as teses mais fundamentais de seu sistema. A questão é:

² Cf. HEGEL. *Vorlesungen der Ästhetik*. Werke, 14, 73.

em que medida a presença destas imagens não indica uma contradição interna à filosofia de Hegel, que, por um lado, afirma a autossuficiência do conceito racional para expressar as verdades filosóficas e, por outro lado, faz uso sim de uma linguagem poética que ele tanto criticava como inadequada para a expressão filosófica.

Apenas para ilustrar esta questão, eu gostaria de citar aqui apenas uma das mais conhecidas metáforas ou imagens usadas por Hegel em suas obras filosóficas. Trata-se da descrição do ciclo dialético natural da planta como ilustração para o auto movimento do conceito. Esta imagem pode ser encontrada em várias passagens do sistema de Hegel. Cito aqui, em sequência, três passagens: Na primeira do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na chamada *lógica pequena*, no adendo ao §124, Hegel critica tese kantiana sobre a impossibilidade de se conhecer coisa-em-si e esclarece sua própria concepção de em-si:

(...) a semente (Keim) pode ser considerada como a planta-em-si. A partir deste exemplo, há de deduzir que comete um grande erro aquele que acha que o em-si das coisas ou a coisa-em-si seria, acima de tudo, algo inacessível para o nosso conhecimento. Todas as coisas são, em princípio, em si (...). (A) ssim como a semente (Keim) – que é, em si, a planta –, só é semente para se desenvolver, assim também a coisa caminha para além de seu mero em-si, enquanto a abstrata reflexão-em-si, (e) continua para se afirmar também como reflexão-em-outro, e a coisa tem então propriedades. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 8, 255)

Na segunda passagem, da mesma obra, no adendo do §161, Hegel precisa ainda mais esta imagem como exemplo, na natureza do processo de desenvolvimento do conceito:

O movimento do conceito é (...) desenvolvimento, por meio do qual apenas é posto aquilo que já é dado em si. Na natureza é a vida orgânica que corresponde ao nível do conceito. Assim se desenvolve, por exemplo, a planta a partir de seu gérmen (*Keim*). Este já contém a planta inteira em si, mas de modo ideal (*ideeller Weise*), e há de se interpretar, não como se estivessem presentes no gérmen diferentes partes da planta, como raiz, caule, folhas etc, apenas de modo muito pequeno. Esta é a chamada hipótese da nidificação, cuja falha consiste no fato de que ela considera aquilo que está presente apenas de modo ideal (*ideeller Weise*) como algo já existente. O correto nesta hipótese é, ao contrário, que o conceito em seu processo permanece junto a si mesmo e que, por meio do mesmo, não é posto nada de novo para o conteúdo, mas apenas é produzida uma mudança de forma. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 8, 309)

Na terceira passagem, pertence ao prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e certamente a mais conhecida, Hegel usa a mesma imagem do desenvolvimento da planta para apresentar a tese fundamentalmente dialética sobre a necessidade da contradição, na medida em que contem momentos não meramente opostos ou unilaterais, mas sim mutuamente necessários:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários. (HEGEL, *Fenomenologia*, 2002, p. 26)

Conclusão

Se conseguirmos interpretar as metáforas usadas por Hegel (especialmente a aqui citada) como expressão, não de um conteúdo particular ou de um conceito específico da filosofia, mas sim, ao contrário, do próprio conceito de filosofia, de racionalidade ou de conceito, estaremos aptos a responder a questão central deste ensaio: Por que – apesar da crítica tão explícita de Hegel contra a tese romântica da adequação da linguagem poético-simbólica como expressão do pensamento filosófico, de sua defesa sobre a liberdade, a autonomia e a autosuficiência do conceito e de sua defesa do conceito como a forma de expressão mais adequada para a filosofia – por que (repito), ainda assim, Hegel se permite fazer uso de tantas imagens poéticas?

A resposta pode ser simples, se novamente apelarmos para a contextualização histórica do pensamento hegeliano, de modo a pensar que Hegel estaria apenas atendendo a uma demanda específica de sua época, marcada pela expectativa de certa virada revolucionária da filosofia. Mas a resposta, entretanto, nunca é fácil, se considerarmos que a linguagem hegeliana das metáforas nem sempre facilita a compreensão do conteúdo do conceito, o qual, em sua forma lógica pura, é muitas vezes carregado de um aspecto árido e quase inefável.

Neste ensaio, não pretendi decifrar conceitualmente as metáforas hegelianas, tão pouco oferecer uma fórmula geral lógica para o deciframento de todas as imagens poéticas utilizadas por Hegel em suas obras. Neste trabalho pretendi apenas semear algumas respostas para a questão sobre o uso de uma linguagem poética ou sobre a presença de imagens poéticas nas obras filosóficas de Hegel. A primeira destas respostas baseia-se na interpretação de que, ao contrário de propor (romanticamente) uma mera substituição da forma do conceito racional pela forma da imagem poética como veículo para o conteúdo do pensamento filosófico, Hegel apenas joga – ocasionalmente, diga-se aqui de passagem – com a possibilidade de traduzir uma forma pela outra. Esta interpretação baseia-se na tese sobre a possibilidade de traduzir, uma pela outra, as formas das chamadas três esferas do espírito absoluto, ou seja, da arte, da religião e da filosofia, na medida em que, se-

gundo Hegel, elas compartilhariam de um mesmo e único conteúdo, que é absoluto. Por isso, se é possível que uma obra de arte apresente sensivelmente o infinito na forma, por exemplo, da estátua de um deus belo, ou que a religião apresente a ideia absoluta por meio da representação de deus, também a filosofia é capaz de ilustrar imagetivamente a ideia absoluta ou mesmo o conceito em seu desenvolvimento por meio da descrição poética e imagética de uma das mais imediatas manifestações da ideia: da vida natural. Neste sentido, podemos dizer que Hegel é um dos poucos filósofos que, apesar de seu racionalismo e defesa de uma linguagem essencialmente conceitual para expressar o pensamento filosófico, se permite unificar, em um único e mesmo sistema, a ideia natural de vida, a ideia poética do belo, a ideia religiosa de deus e a ideia racional do conceito. E toda a possível contradição que surge desta unidade mostra-se sempre internamente coerente e necessária.

Referências

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Vol. III: *Filosofia do Espírito*. (Trad. Paulo Meneses) Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Ed. Vozes, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*. In *Werk in 20 Bänden*, Werke 8, 9, 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. In: *Werk in 20 Bänden*, Werke 13, 14, 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989-1990.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*. In: *Werk in 20 Bänden*, Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: *Werk in 20 Bänden*, Werke 18, 19, 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHLEGEL, Friedrich. *Geschichte der europäischen Literatur (1803/04)*. In: *Schlegels Werke*, XI, Stuttgart, 1961.

WANDSCHNEIDER, DIETER. (1992). *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmung der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann.



Natureza e história em Hegel*

* Esta comunicação é a versão inicial de um trabalho de pesquisa sobre as relações entre natureza e história no pensamento de Kant e de Hegel.

Márcia Zebina**

** Doutora, UFG.

GT Hegel

Resumo

Embora conhecido como o filósofo do fim da história e da astúcia da razão, Hegel compreende a história como o desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. O determinismo que parece implícito, tanto na ideia de um acabamento da história quanto de uma providência racional que guia o curso do mundo, opõe-se, visivelmente, à ideia da liberdade. Neste trabalho, buscaremos mostrar que a liberdade da ação humana permanece mesmo diante de uma visão teleológica da história. Para tanto, faz-se necessário elucidar, que o finalismo, ao qual Hegel se refere para pensar a história, diz respeito ao movimento do *télos* interno, que preside o desenvolvimento da natureza, ainda que ela esteja fadada à repetição de suas formas.

Palavras-chave: História, Natureza, Teleologia, Liberdade.

Introdução

É impossível abordar a filosofia de Hegel sem referir-se à filosofia de Kant. Todo o esforço do idealismo alemão, e Hegel abraça esse projeto, concentrava-se na apropriação e correção do pensamento de Kant. Nos *Differenz Schriften*, Hegel (1989, p. 5) já se referia à pretensão dos novos filósofos alemães de tornarem-se os verdadeiros sucessores de Kant.

Embora não se colocasse como um sucessor, Hegel também tinha a pretensão de construir um novo sistema filosófico que resolvesse os problemas deixados em aberto pela filosofia kantiana. No que tange ao tema específico desta comunicação – a relação entre Natureza e História – o propósito hegeliano não é diferente,

embora nem sempre se mostre de um modo muito claro. Se, por um lado, Hegel refere-se explicitamente a muitos aspectos da filosofia de Kant em seus escritos, não encontramos, contudo, muitas passagens referentes à história. Ao final da *Filosofia do Direito* (HEGEL, 1986, p. 330, § 333), ao abordar o direito público externo, nos deparamos com uma referência irônica à *Paz Perpétua* de Kant, mas sem maiores discussões. Todavia, quando se trata da natureza, encontramos inúmeras passagens com observações e críticas diretas à filosofia kantiana. Com efeito, a relação entre natureza e história revela outros aspectos do intenso debate travado com Kant, ainda que muitas vezes de modo velado.

É Kant e não Hegel quem supõe uma providência, um intelecto atuando à revelia da vontade humana no curso da história, fazendo com que os acontecimentos cumpram um papel determinado, senão em seus mínimos detalhes, ao menos até um fim necessário, o mundo cosmopolita (Cf. KANT, 1986, p. 23). Neste mundo, o homem tem a possibilidade de desenvolver todas as suas disposições naturais, para cumprir o seu papel de fim final (*Endzweck*) da criação: tornar-se um homem moral (Cf. KANT, 1993, § 84). Compreender o desenvolvimento necessário das disposições humanas, enquanto determinações naturais dirigidas a um fim, requer compreender o papel da teleologia neste processo. Kant não apenas desenvolve o tema da Teleologia na *Crítica da faculdade do juízo*, como também elabora com maior pertinência o papel do homem na história do mundo, fornecendo um sentido para a existência.

Hegel, embora conhecido como o filósofo do fim da história ou da astúcia da razão, compreende a relação da história com a conformidade a fins de um modo muito distinto de Kant. As acusações endereçadas a Hegel deveriam, na verdade, ser dirigidas a Kant, uma vez que este compreende a história como dirigida externamente pela providência, ou natureza, cuja meta é civilizar o homem e torná-lo apto à moralidade (Cf. KANT, 1986, p. 17 e 1993, § 83). Deve-se observar, contudo, que o tema do fim último do mundo também está presente na análise hegeliana da História, tanto nas obras editadas em vida, ao final da *Filosofia do Direito* e da *Enciclopédia*, quanto (e principalmente) em suas lições postumamente editadas – *Lições Sobre a Filosofia da História Universal*¹. A questão fundamental é que este fim último não é um lugar a que se chega, ou a idéia de um mundo pacífico e plenamente ordenado que tenha superado todas as contradições, mas diz respeito ao autoconhecimento do espírito, que ele chegue a saber o que é verdadeiramente. Neste sentido, a teleologia, tema desenvolvido na *Ciência da Lógica*, oferece-nos uma chave de compreensão da história, sem ela, ousaríamos dizer, têm-se uma visão parcial e dogmática do modo como ele compreende o processo de desenvolvi-

¹ A edição póstuma das *Lições sobre a filosofia da História universal* envolve muitos problemas. Hegel ministrou o primeiro curso sobre este tema em 1822/23 e, desde então, até a sua morte, ele sempre forneceu este curso e sempre acrescentou elementos e fez novas abordagens. O texto que utilizamos baseia-se na publicação de seu filho, Karl Hegel, editada em 1840, mas ela não deixa de ter problemas. Não temos uma edição crítica das *Lições sobre a filosofia da História*, diferenciando os manuscritos de Hegel nos diferentes semestres e apontando as notas dos alunos em separado.

mento dos acontecimentos aparentemente sem nexos. Faz-se necessário, portanto, mostrar qual é a ideia finalista que preside o processo histórico. Nos limites deste trabalho, procuraremos mostrar a ideia de fim vinculada ao autoconhecimento do espírito como liberdade, para tanto, discorreremos sobre os conceitos de espírito, de fim externo e interno e de liberdade.

A liberdade do espírito e o determinismo da natureza

Pode-se dizer que a relação entre natureza e história, em Kant, é umbilical, visto que o progresso histórico se dá em decorrência de um plano oculto da natureza para a espécie humana, a fim de que ela crie uma ordenação jurídica e seja capaz de viver sob leis civis. O meio de que a natureza se serve para produzir seus fins, o desenvolvimento de todas as disposições naturais do homem, é o antagonismo destas mesmas disposições (Cf. KANT, 1986, p.13). Já em Hegel, natureza e história se tornam campos de saberes e processos distintos, uma vez que faz uso do conceito de espírito² para referir-se ao ser racional que, por dispor da racionalidade – ainda que ser vivo e submetido à ordem natural das coisas – não pode ser compreendido como natureza provida de intelecto, simplesmente. O conceito de espírito substitui o conceito de espécie humana de Kant, e permite a Hegel determinar de um modo completamente diferente a atividade daquele que é o sujeito da história: o homem. O homem é espírito e a sua racionalidade, por definição já o coloca para além daquilo que a natureza nele delimita (Cf. HEGEL, 1995a, p. 54-55). O espírito objetivo constrói o campo da existência humana em suas relações ético-políticas. Essa construção é tributária, exclusivamente, da razão que, além disso, busca a eternidade, sabedora da sua finitude, na criação estética, na crença religiosa e no fazer filosófico. Todas estas atividades puramente racionais elevam o homem de seu determinismo natural para a liberdade de sua existência racional. Essas atividades, com efeito, se dão no espaço político ou, como diria Hegel, no campo do direito, o espaço regrado da convivência humana em que a história acontece.

Temos que ter presente, contudo, que na natureza reina a não liberdade, o determinismo de seguir sempre o mesmo processo; no espírito, pelo contrário, nada é absolutamente determinado, porque ele é capaz de criar o seu mundo e a sua identidade a partir de si, “[...] em cada exteriorização espiritual está contido o momento da livre relação universal consigo mesmo” (HEGEL, 1997, § 248). A natureza, mesmo em todas as suas transformações, segue um processo interno de busca do melhor sem qualquer consciência. Por isso, para Hegel, a mais ínfima obra humana é superior a qualquer objeto da natureza, porque ela está entregue à irracionalidade da sua exterioridade, ao passo que o espírito tem a sua vitalidade própria e produz as suas coisas a partir de si; mesmo o mal que o homem produz “ainda é infinitamente mais alto do que a trajetória regular dos astros ou do que a

² Hegel substitui o conceito de espécie humana em Kant pelo conceito de espírito. (STANGUENNEC, 1985, 312)

inocência do vegetal,” (Ibid. § 248). As atrocidades das guerras, as aberrações que a mente humana pode criar e os maiores sofrimentos que pode infligir ao outro são, não obstante, obras do espírito e, por isso, superiores às manifestações naturais, porque o espírito age consciente dos seus atos e é responsável pelo bem e pelo mal que acarreta. Não culpamos a natureza por um terremoto, mas culpamos o homem pelas guerras. Se ambas as experiências são devastadoras, elas são, igualmente, muito distintas. O terremoto é inevitável, é o processo da natureza que segue seu curso a revelia da vontade humana, sem poder ser evitado. O mesmo não ocorre com as guerras. Elas são obras da razão humana, por mais irracionais que as consideremos e, como frutos da vontade livre dos homens, poderiam ser evitadas.

Esta diferenciação do campo da não liberdade referente à natureza em contraposição à liberdade do espírito é um ganho teórico substancial em relação à Kant. O homem, para Kant, é um ser de natureza dotado de razão por esta mesma natureza. Como a natureza é econômica em suas ações e nada faz sem necessidade (Cf. KANT, 1986, p. 12), temos que considerar que a razão foi dada ao homem com um propósito bem definido. Este propósito é um desenvolvimento tal que leve o homem a distanciar-se do seu ser natural. Essa dualidade faz da história o caminho temporal da “evolução” humana, no sentido do desenvolvimento de suas capacidades racionais até vir a tornar-se um ser capaz de moralidade e que a tem como meta. Como horizonte temporal, a história ocorre no mundo fenomenal e só pode desenvolver o homem enquanto ser político, por outro lado, a moralidade faz do homem um ser numenal, que independe da história, mas que, ao mesmo tempo, pode ser ajudado por esta em seu processo civilizatório. Assim, o terreno da história é, também, um terreno determinada pelas pulsões naturais. O homem só pode ser livre, segundo Kant, quando ele supera a natureza – já não pode mais ser homem, - pois ao agir moralmente torna-se um legislador universal, um ser numenal (Cf. KANT, 1980). A liberdade moral, portanto, é uma meta a ser buscada sempre, embora o caminho percorrido em sua busca seja, igualmente, um terreno determinado e sem liberdade.

Em Hegel, ao contrário, não encontramos este conflito insuperável entre natureza e razão no homem. Como espírito, o homem é, deste sempre, um ser finito em um plano superior ao da natureza, esta, aliás, nunca se dá plenamente em sua existência, pois é impossível isolar no homem o que é natureza e o que é razão. Ele é uma unidade composta destes elementos opostos e complementares e, se por um lado, a sua liberdade consiste em realizar as determinações do espírito, por outro lado, ele não tem a opção de abandonar a natureza e nem deveria, porque é o desejo e a paixão que movem o mundo (Cf. HEGEL, 1995a), o palco onde a história acontece. As ações humanas não são menos livres porque provém das paixões, isso implica dizer que o plano das pulsões e dos desejos é, também, um domínio do espírito que deve ser disciplinado à convivência humana, mas não deve ser abandonado.

Natureza e história são os espaços da existência do homem e das coisas. Conhecimento, beleza, política e moral se dão no confronto destes dois temas que poderiam

ser designados como o campo da existência humana: a natureza como o que está aí (*Da-sein*), que é anterior e independente do homem; e o espírito como o mundo da cultura que está em permanente devir, tributário da atividade racional do homem. Para Hegel, a natureza é o processo da existência adormecida e inconsciente do homem e a história é como a natureza que desperta para a consciência de si e do mundo, é o terreno do espírito, que constrói o seu ambiente como segundo natureza.

Finalismo e natureza

Hegel compreende a história como racional e como o desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. O determinismo que parece implícito, tanto na ideia do fim da história quanto de uma racionalidade que guia o curso do mundo, opõe-se, visivelmente, à ideia da liberdade. Se partirmos do pressuposto de que o conceito de espírito é um ganho teórico de Hegel em relação a Kant e a toda a tradição jus-naturalista, que pretendia identificar e isolar a natureza humana, nos deparamos, imediatamente, com o conflito estampado no propósito de mostrar que a liberdade só pode ser compreendida na história a partir do conceito de teleologia interna, que preside o processo de desenvolvimento dos seres vivos. Isso porque, (a) se admitimos que há uma diferença substancial entre o espírito e a natureza, somos obrigados a admitir que o desenvolvimento de cada uma destas esferas ocorre de modo totalmente diferente, deste modo, o *télos* interno, que preside o processo dos seres vivos, de nada serviria para esclarecer qualquer coisa a respeito da história; (b) ou então, temos que admitir que há algo em comum no âmbito de desenvolvimento destas esferas aparentemente distantes: a natureza determinada e o espírito livre. Deste modo, somos obrigados a encará-las como momentos opostos de um mesmo processo e não como elementos irreduzíveis entre si. Não obstante, se na natureza encontra-se o campo da não liberdade, em que medida o seu modo de desenvolvimento pode ser relevante para demonstrar a liberdade do espírito?

A resposta a esta questão exige uma breve digressão sobre o tema do finalismo no pensamento de Hegel. A teleologia é um tema antigo em sua filosofia e desde a *Propedêutica*³ ocupa o mesmo lugar sistemático nas diferentes obras em que aparece: na parte intermediária do conceito, antes da ideia, fazendo a passagem à vida como ideia imediata. O núcleo lógico de tratamento destes temas pode trazer alguma luz a nossa questão. A Teleologia destina-se à abordagem da finalidade externa, ao domínio da ação de uma causa eficiente, de um intelecto atuante em um material dele distinto para produzir fins que são os seus e que independem do próprio material. Ela expõe o processo causal da produção de artefatos, que encontramos na *Metafísica* de Aristóteles (1981, L I, III), cuja causa final é dada

³ O tema da Teleologia foi tratado por Hegel na *Propedêutica Filosófica* (1809-1811), na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 1827, 1830) e na *Ciência da Lógica* (1812-1816), no mesmo lugar sistemático, referindo-se a um momento do conceito denominado de lógica especulativa. Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), ao abordar a Razão Observadora, discute a compreensão kantiana da natureza, referindo-se, igualmente, à teleologia.

pelo artesão que concebe o plano da obra. Também a encontramos nas discussões metafísicas da prova físico-teológica da existência de deus que demonstra a suprema inteligência e bondade do criador através da organização e perfeição da natureza. Hegel inicia a teleologia, na *Lógica*, referindo-se à *Crítica da razão pura*, mais especificamente, ao terceiro conflito das idéias transcendentais da antinomia da razão pura, em que Kant discute o conflito cosmológico que surge da aplicação da categoria da causalidade à totalidade do mundo. De um lado, consideramos o mundo como se ele fosse determinado por causas meramente mecânicas (a causalidade segundo as leis naturais); de outro, consideramos o mundo como se ele fosse determinado também por causas finais, (a possibilidade de uma causalidade proveniente da liberdade). Hegel entende que este é o mesmo problema que surge na antinomia da faculdade de juízo teleológica, entre mecanismo e teleologia, e a solução kantiana é, igualmente, a mesma: que podemos usar tanto um princípio quanto o outro, conforme o entendimento ou conforme a razão. Não é por acaso a longa digressão sobre as antinomias kantianas, no coração da *Lógica do Conceito*. Hegel pretende mostrar que não há, propriamente, um conflito, mas uma progressão dialética entre mecanismo, quimismo e teleologia, e está última é a verdade daqueles (Cf. HEGEL, 1993, p. 436).

O mecanismo é a primeira forma da objetividade, presente na natureza nas relações totalmente abstratas da matéria (Cf. HEGEL, 1995b, § 195) em que toda e qualquer relação que se verifica entre objetos é sempre da ordem da exterioridade. Nesta imediatez da objetividade, do fora um do outro, o conceito se encontra fora do objeto, como o subjetivo; a existência livre do conceito ocorre na teleologia, porque o fim é a existência livre do conceito. (Cf. Id. 1993, p. 436), e a oposição entre mecanismo e teleologia é a oposição universal entre necessidade e liberdade. A teleologia é vista pela tradição moderna somente como finita e externa, e Hegel reconhece que Kant vislumbra e reabilita a teleologia interna ou infinita, mas não aproveita esta reabilitação, permanecendo ao lado da finalidade externa. Esta, para Hegel, corresponde à relação teleológica na sua forma imediata, em que o fim é finito e o objeto se contrapõe ao conceito, como pressuposto. Todavia, ainda que finita, a teleologia é a verdade do mecanismo, embora a realização completa do fim seja, ao mesmo tempo, a passagem para a Ideia, na forma da teleologia infinita.

No âmbito da *Ciência da Lógica*, a abordagem da finalidade interna implica em uma elevação da esfera do conceito à esfera da Ideia. Em seu primeiro momento a ideia imediata diz respeito à vida lógica. Como vida, a teleologia interna é não somente o em-si da ideia lógica, como também o modo de ser da natureza, a vida em geral. Este tema é explorado por Aristóteles na *Física*⁴ e Hegel lhe segue os passos, mas também elogia Kant por ter retomado a questão na *Crítica da faculdade do juízo*, ao pensar a finalidade interna a partir dos organismos vivos⁵. Os seres vivos somente

⁴ Ver Aristóteles (1991), principalmente os capítulos I e VIII do livro II da *Física*.

⁵ “[...] com o conceito de finalidade interna, Kant ressuscitou a idéia em geral, e em particular a ideia da vida.” (Hegel, 1995b, p. 341).

podem ser pensados segundo este modelo de causalidade, uma vez que constituem um conjunto complexo no qual cada parte corresponde a uma função no todo, e o todo, que é a finalidade das partes é, ao mesmo tempo, o resultado e o princípio desta atividade (das partes). Embora, bastante dialética, esta é a concepção kantiana de organismo ou fim natural: “[...] uma coisa existe como fim natural quando (ainda que num duplo sentido) é causa e efeito de si mesma” (KANT, 1993, § 64) ⁶.

Hegel resgata a produtividade da reabilitação kantiana da teleologia interna e mostra que, tanto a vida dos organismos naturais, na *Filosofia da Natureza*, quanto a vida lógica como idéia, na *Ciência da Lógica*, expressam a finalidade interna. Ela expressa o próprio sentido de fim enquanto causa final, em que alguma coisa move-se, transforma-se e torna-se aquilo que era desde o início, conservando-se no processo de sua transformação, ao invés de resultar em outra coisa distinta. Contudo, deve-se ressaltar que a vida é a ideia somente como existência imediata, cujo acabamento é a ideia absoluta; como existência real ela é o ponto mais alto a que chega a natureza, mas fica contraposta ao espírito que a supera.

No que tange à história, a teleologia está presente e atua em seu desenvolvimento, mas é necessário esclarecer como se dá este processo. Hegel entende, tal como Kant, que a história tem um sentido e que nela há progresso. Poderíamos pensar este sentido e este progresso como a dádiva da providência divina, o que é aceito pelo senso comum e interpretado como a visão hegeliana da história. Contudo, a afirmação de que a história tem um sentido e segue um processo racional pode ser destituída de qualquer conotação mística ou religiosa, uma vez que se pode olhar e passado e perceber uma direção no desenvolvimento do curso do mundo. Deve-se observar, contudo, que a história filosófica não é a mesma do historiador, enquanto este investiga o que aconteceu, o filósofo se ocupa com o universal, a fim de elaborar o seu sentido de um modo a priori. “À filosofia são atribuídos pensamentos próprios [...]; e com estes pensamentos se dirige à História. Trata-a como um material, não a deixa como é, mas organiza-a segundo o pensamento, constrói a priori uma História” (HEGEL, 1995a, p. 27). Esta é a vertente adotada por Hegel, não só na *Filosofia da história*, mas em toda a sua filosofia: olhar conceitualmente o passado e nele encontrar os signos da destinação do espírito - o autoconhecimento, “[...] o resultado a que se chegou e se há de chegar a partir da consideração da história universal é que ela transcorreu racionalmente, que foi o curso racional e necessário do espírito universal”. (HEGEL, 1995a, p.33).

Na introdução da *Filosofia da História*, está dado claramente qual é essa destinação: “a história universal é o progresso da consciência da liberdade” (HEGEL, 1995a, p.59). O espírito é livre em si e a sua tarefa é conhecer-se, tornar-se livre

⁶ O conceito de fim natural não é um conceito constitutivo do entendimento, mas apenas regulativo, que serve para orientar a faculdade reflexiva do juízo na investigação de objetos deste tipo. O tema da teleologia é bastante complexo em Kant e ocupa toda a segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo*. No âmbito deste trabalho não é possível discorrer sobre as ambivalências kantianas e sobre as críticas e reformulações hegelianas da questão, por isso, nos limitaremos a assinalar o problema e abordá-lo dentro do nosso propósito, a finalidade histórica.

em sua efetividade. Esta nada mais é do que o palco da história, o lugar em que o espírito encena o seu ato. Devemos, contudo, observar que o ato encenado pelo espírito é a própria vida do indivíduo e dos povos e, como tal, não há ensaio e nem um texto prévio. A vida é improvisação e o que é encenado é o seu ato verdadeiro. Neste sentido, a história é a revelação, para o próprio espírito, daquilo que ele é e, como afirma Hegel (1995, p.55) “O espírito só é como seu resultado”, até porque, o reconhecimento de que é livre também se deu historicamente. Para os povos orientais, e aqui Hegel inclui as antigas civilizações da China e da Índia, somente um era livre, o déspota. A consciência da liberdade surge na Grécia e desdobra-se em Roma, para eles, apenas alguns eram livres e, por isso, foram sociedades escravocratas. Somente as nações Germânicas, com o cristianismo, chegaram à consciência de que todos são livres, de que “o homem é livre enquanto homem” (HEGEL, 1995a, p.59). Mas Hegel ressalta a diferença entre o princípio da liberdade e a sua aplicação, temos consciência do valor da liberdade, falta agora efetivá-lo concretamente no mundo.

Para concluir, gostaríamos de salientar que Hegel compreende a história de um modo finalista e nisto ele concorda absolutamente com Kant, a diferença, contudo, diz respeito ao tipo de finalidade a ser considerado. Kant concebe a ideia de um intelecto arquetípico e de uma natureza com força capaz de obrigar o homem a desenvolver-se, de acordo com o modelo da teleologia externa. Em Hegel, a história segue um processo finalista referente à teleologia interna, na qual não se encontra um agente exterior que atua em um material dado, nele realizando os seus propósitos, mas é apenas o autodesenvolvimento do espírito a partir de si mesmo. “O espírito age essencialmente, converte-se no que é em si, no seu ato, na sua obra; torna-se deste modo objeto para si e tem-se perante si como um ser determinado” (HEGEL, 1995a, p.62).

O progresso histórico em direção ao fim obedece ao princípio do fim interno, o fim e a meta do espírito é a consciência da sua liberdade; a liberdade é o seu princípio, o seu *télos*, e a história é a realização deste princípio. Ela não é a realização de um propósito externo, pertencente à natureza ou à divindade, aos moldes da atuação do *télos* externo, uma vez que o homem é o espírito livre que atua e constrói a história.

Não há, neste sentido, uma providência ou intelecto agindo a revelia dos homens, mas há um todo social no qual ele está inscrito deste sempre, uma vez que cada homem nasce em uma determinada comunidade, com uma determinada língua, uma determinada religião e um determinado nível de desenvolvimento político, cultural e econômico (Cf. HEGEL, 1995a, p.104-105). Este solo natural em que nasce o espírito é uma natureza desde sempre transformada, a segunda natureza como o lugar apropriado da existência humana. “O homem [...] constitui a antítese do mundo natural; é o ser que se eleva ao segundo mundo. O reino do espírito é o criado pelo homem” (HEGEL, 1995a, p.49). É sobre este material transformado e construído culturalmente que ele atua.

Referências

- ARISTOTE. *Sur la Nature (Physique II)*. Trad. de L. Couloubaritsis. Paris: J. Vrin, 1991.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II*. (Werke 6). Frankfurt am Main, Suhrkamp: 1993.
- _____. *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*. Trad. de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza editorial, 1989.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995b. Tomo I e 1997, Tomo II
- _____. *Propedêutica Filosófica*, Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *A razão na história*. Lisboa: Edições 70, 1995a.
- _____. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*. Paris: Vrin, 1986.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993
- _____. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM editores, 1989.
- _____. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra. Trad. Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves, São Paulo: Brsiliense, 1986.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- STANGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris: P.U.F., 1985.



Origem do sujeito transcendental kantiano

Marco Vinícius de Siqueira Côrtes*

* MESTRANDO - UFPR.

GT - KANT

Resumo

Kant dirige uma crítica à pretensão cartesiana de substancializar o sujeito pensante. Tal crítica incide sobre o que Kant considera um falso conhecimento da substância que inere ao juízo “eu penso”, em Descartes. Porém, antes de chegar a tal crítica, e explicitá-la, precisamos mostrar uma noção metafísica fundamental, em Descartes, que parte da “*res*” (substância) como aquilo que suporta o eu pensante. De onde Descartes extrai essa posição? Vemos que essa posição metafísica é herdada da letra aristotélica, pois há um solo comum a ambos que, através da substância (“*ousía*” para Aristóteles) põe um mesmo horizonte a partir do qual se fundamenta o conhecimento. Kant rompe, à primeira vista, com uma tradição aristotélica/cartesiana, que por sua vez permanece presa à posição da metafísica, em Aristóteles com “*ousía*”, e em Descartes com o ego e a substância que a ele inere.

Palavras-chave: Substância; Existência; Metafísica; Pensamento; Paralogismo; Transcendental;

Introdução

Há nesse termo, origem, implicitamente a noção de um fundamento último que origina todas as coisas, ou ainda, a possibilidade de uma metafísica, enquanto ciência do ser, situada à base do juízo “eu penso” kantiano. Pois, segundo Suzanne Mansion, ao comentar o objetivo de Aristóteles ao dar sua definição de substância, “(...) pois é a antinomia do Um e do Múltiplo que Aristóteles quis resolver graças à noção de substância.” (MANSION, 2005, pág.76). Aristóteles quis resolver a pergunta sobre um fundamento último que comanda toda a multi-

plicidade, e que é a origem de todas as coisas com a noção de substância. Então, se dissermos que o sujeito transcendental tem uma origem, implicitamente, dizemos que ele serve como substrato metafísico. Podemos considerar que há um substrato metafísico no juízo “eu penso” kantiano? Veremos que tal noção de “origem”, à primeira vista, contradiz a própria definição de sujeito transcendental em Kant.

Pois, ao falar do sujeito transcendental, Kant nos diz que ele é: “a forma de toda a apercepção que acompanha toda a experiência e a precede.” (KANT, 1781, A - 354). E também diz que o juízo “eu penso”: “apenas serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência” (KANT, 1787, B - 400). O que essas definições têm em comum? Podemos dizer que Kant não atribui ao juízo “eu penso” uma metafísica por considerá-lo destituído da capacidade e intenção de responder a questão que faz sentido para a metafísica de Aristóteles, ou seja, a pergunta “pelo um e pelo múltiplo”. Pois, o juízo “eu penso” de Kant é o momento de inauguração de um discurso sobre a possibilidade, alcance e limite do conhecimento, e já não pretende responder “o que são as coisas”, mas sim “quais são as condições pelas quais é possível conhecer o que nos é cognoscível”. E isso é explicitado na medida em que o juízo “eu penso” possibilita a experiência, formulando juízos justificáveis, e é útil para expressar a consciência de si através do pensamento. O que é diferente de uma metafísica que se ocupa com juízos que se pretendem seguros, mas que não são justificáveis, tal como exigia Kant.

Enfim, Kant mostra que a questão sobre o conhecimento passa a fazer sentido quando examinamos as condições de possibilidade de juízos justificáveis e ao nosso alcance, em especial na experiência, porém não o que se situa para além dos seus limites. Porém, vamos examinar a possibilidade de existir uma metafísica no juízo eu penso de Kant, e isso a partir de uma citação que colocarei no final do texto. Tal citação, de Luiz Henrique de Araújo Dutra, abre a possibilidade de utilizarmos o termo origem na própria concepção de sujeito transcendental kantiana, e isso por considerá-la metafísica. De onde Kant extrai, num primeiro momento, a possibilidade de um sujeito transcendental? Veremos no desenvolvimento que é a partir de uma crítica à concepção aristotélico/cartesiana. Porém, também veremos que se pode considerar a possibilidade de uma metafísica na letra kantiana, e isso por conta da substância não ser conhecida, à base do juízo “eu penso”, mas poder ser pensada em Kant.

Desenvolvimento

Descartes parte, no início da segunda Meditação, da proposição indubitável “eu sou, eu existo” (DESCARTES, 1641, Pág. 100) e mostra que essa proposição, quando discute qual é a sua natureza, tem a característica principal de ser uma substância (res) pensante. Essa substância pensante que serve de suporte para o “eu” existente é corroborada no texto “Objecções e Respostas”, onde Descartes procura responder as objeções levantadas contra as Meditações.

Assim, depois de percorrer na primeira Meditação, um caminho em que aquilo que sempre foi evidente é posto em dúvida, e encontrar, na segunda Meditação, a existência de si como verdade indubitável, Descartes mostra que essa existência de si é garantida pelo pensamento, pois ele nos diz: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.” (DESCARTES, 1641, Pág.102). Uma vez que pensamos temos a garantia de nossa existência, segundo Descartes. E ainda, Descartes se questiona a respeito de qual é a sua natureza, enquanto ser pensante, e responde essa pergunta nos seguintes termos: “[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida.” (DESCARTES, 1641, Pág. 102). Descartes admite que ao eu pensante subjaz uma “coisa” que lhe fundamenta como substrato real, e equipara esse substrato real ao espírito, entendimento ou razão, pois considera que o espírito, por exemplo, é a própria “coisa” (substrato real) que inere ao pensamento.

Dada à evidência da existência de si através do atributo pensamento, e que a esse pensamento subjaz uma coisa (res) que expressa qual é sua natureza, pode-se dizer que é a partir de algum atributo que é possível conhecer a substância, e esse atributo é o pensamento expresso pela proposição “eu penso”. Assim, a substância serve de suporte à existência do “eu” indubitável, porém só é possível conhecer a substância através de algum atributo seu, o pensamento. Mas no que consiste a substância cartesiana? Descartes diz que ela é o próprio espírito, razão ou entendimento, enquanto coisa (substrato real), porém isso ainda não nos dá clareza de onde provém essa noção.

Segundo Luis Villoro há um sentido de substância em Descartes, herdado da tradição filosófica, e que se deriva de qualquer outro. Tal sentido de substância à título de “*subjectum*” (fundamento) é condição dos atributos ao qual subjaz. Entendemos pelo termo “*subjectum*” a tradução latina do termo grego “*hipokeímenon*” que é definida por Suzanne Mansion, ao comentar a doutrina aristotélica, como “um gênero de ser, o primeiro e o mais importante de todos,” (MANSION, 2005, Pág.74). Por “*hipokeímenon*” entendemos substância tal como Aristóteles a definiu ao responder a pergunta pelo fundamento único e, portanto, a resposta metafísica sobre a origem do conhecimento. Assim ela, a substância como “*hipokeímenon*”, é a resposta que está na origem do conhecimento e é o ser num primeiro sentido. Então vemos de maneira preliminar que ambos têm em comum um suporte metafísico que garante as condições, em Aristóteles de uma ciência do ser, e em Descartes do sujeito substancial entendido como posição a partir da qual se dá o conhecimento.

Assinalamos como posição que Descartes herda da tradição, segundo Villoro, a substância cartesiana à par do que Aristóteles concebe como “*hipokeímenon*”. Para além dessa característica comum de “fundamento” há uma mudança de foco evidente assinalada por Scarlet Marton, quando nos diz, ao comentar a mudança

de paradigma exposta por Descartes, que: “na modernidade, o homem se converte no primeiro e único verdadeiro *subjectum*” (MARTON, 2011, Pág.185), o que segundo Marton: “equivale a dizer que ele será doravante o centro de referência do ente enquanto tal.” (MARTON, 2011, Pág.185). Assim, apesar de ambos tratarem a substância como “suporte”, em Descartes há a inédita assumpção do “eu” enquanto centro de referência a partir da qual se dá o conhecimento.

Tomando como pressuposto esse suporte metafísico comum, e a inédita assumpção do “eu” em Descartes, para relacionar a noção cartesiana de substância à aristotélica temos que perguntar, seguindo o itinerário proposto por Villoro: “Como é possível conhecer a substância? De onde ela deriva? Enfim, o que é a substância?”. Pois essas três questões nos orientam a uma compreensão melhor do que significa substância em Descartes, enquanto “*subjectum*”, e nos dá a possibilidade de relacioná-la ao sentido de “ser primeiro” (substância) em Aristóteles, o que será feito posteriormente.

Segundo Villoro, quando queremos conhecer a substância: “partimos, sem dúvida, daquilo que percebemos, isto é, das ideias em nós consideradas como efetivamente existentes. Porém a substância é considerada um sujeito em que reside (em que subjaz) o que percebemos.” [partimos, sin duda, de aquello que percibimos, esto es, de las ideas em nosotros consideradas como efectivamente existentes. Pero la sustancia es considerada como un sujeto en el cual es (cui inest) aquello que percibimos.] (VILLORO, 1965, Pág.110). Assim, conhecemos a substância a partir do que percebemos, e o que percebemos Villoro identifica com as ideias que efetivamente existem em nós. E ainda, considera a substância um “sujeito” que subjaz ao que percebemos (en el cual es). Então, podemos dizer que conhecemos a substância pelos atributos, e reconhecemos à base do que percebemos a substância. Ou seja, não conhecemos a substância por ela mesma, mas sim por um atributo seu que lhe é distinto, e a consideramos como “*subjectum*” e diferente de qualquer atributo.

Podemos perguntar aqui: Uma vez que os atributos são as ideias que existem efetivamente em nós. O que significa existência nesse contexto cartesiano? Qual é a relação mais próxima entre existir e subjazer nesse momento da segunda Meditação, a qual se refere Villoro? Por enquanto vamos deixar tais questões em aberto, e vamos nos dedicar a responder o próximo passo que pergunta qual é a origem da substância.

Ao falar sobre a origem da substância Villoro nos diz: “Da impossibilidade da inexistência do atributo se deriva a substância; porém agora se deriva como realidade.” [De la imposibilidad de la inexistencia del atributo se deriva la sustancia; pero ahora se la deriva como realidad.] (VILLORO, 1965, Pág. 110). Uma vez que o atributo deve ser considerado existente há uma substância que a ele subjaz. Pois, segundo Villoro, não é possível excluir o atributo como inexistente, pois ele aparece, e a substância se origina como uma realidade que o condiciona. No caso do sujeito Descartes encontra um atributo principal que lhe é indissociável: o pen-

samento. Segundo o próprio Descartes, ao falar sobre esse atributo: “e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim.” (DESCARTES, 1641, Pág.101 e 102). Ou seja, dada a incontestável existência do atributo “pensamento” se deriva que há algo que a ele subjaz (substância), e isso dá margem para considerarmos a origem da substância que possibilita e condiciona o pensamento.

Podemos novamente perguntar: qual é a noção de existência que deve necessariamente “ser” dada a impossibilidade de inexistência do atributo pensamento? Mais uma vez deixamos em aberto a pergunta pela existência no contexto cartesiano.

Vamos mostrar o que é a substância, segundo Villoro, no contexto das Meditações. Segundo ele: “A substância é, por sua vez, uma ideia.” [La sustância es, a su vez, una idea.] (VILLORO, 1965, Pág.110). Mas que ideia é essa que identificamos com substância? Villoro responde assim: “Porém, neste caso, se trata de uma ideia cujo conteúdo não demarca a mera posição de algo vazio.” [Pero, en este caso, se trata de una Idea cuyo contenido no rebasa la mera posición de existencia de algo vacío.] (VILLORO, 1965, Pág.110). E ainda nos diz: “A ideia de substância se reduz à ideia da existência dos atributos em algo real (um sujeito).” [La Idea de sustancia se reduce a la Idea de existencia de los atributos em “algo” real (un “sujeto”)] (VILLORO, 1965, Pág.110). Assim, na definição de substância aparece a questão que deixamos em aberto quando falamos de como é possível conhecer a substância, ou ainda, quando falamos sobre a origem da substância. Respondemos de maneira preliminar essa questão ao relacionar a substância cartesiana à “ousía” (substância) aristotélica, uma vez que essa “ousía” se dá como fundamento (*Hipokeímenon*). Qual questão?

A questão da existência (como variação do “ser”) e sua posição como algo que subjaz (substância). Pois, considerar a existência do atributo pensamento, e que a tal atributo inere algo “real”, significa que a realidade da substância “é”, apesar de só se tornar “palpável” quando o pensamento é anunciado. Assim identificar uma ideia (de substância) significa não assumir que tal ideia coadune com um vazio, e por isso existe uma realidade à base do pensamento. E tal realidade é um “sujeito” para Descartes. Podemos relacionar essa ideia que inere ao atributo pensamento, que Villoro define como “un sujeto”, com o que Aristóteles define como “*Hipokeímenon*”. Isso nos faz transitar pelas filosofias cartesiana e aristotélica considerando-as como lugares próximos e comuns, por conta de uma demarcação metafísica comum a ambas.

Assim temos uma realidade que “é”, enquanto “*Hipokeímenon*”, independente do atributo pensamento? Será que tal realidade ontológica, do sentido de ser primeiro que inere ao pensamento subsiste caso ele seja suprimido? Ou será que se deve suprimir tal “realidade ontológica” quando se suprime o atributo “pensamento”? No momento em que Descartes questiona a si mesmo com o objetivo de saber em que medida subsiste a verdade indubitável “eu sou, eu existo”, ele chega a seguinte constatação: “pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar,

deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.” (DESCARTES, 1641, Pág.102). A palavra “talvez” aqui é muito importante, pois Descartes deixa em aberto as respostas as questões que colocamos, sobre a independência ou não do que subjaz ao atributo pensamento. Ou seja, não é possível saber considerando a letra do texto cartesiano se o “ser” (substância) é suprimido, ou não, caso seja extinto o pensamento.

Tratamos esse comentário de Villoro, que nos orienta a compreender a noção cartesiana de substância, a partir de três questões fundamentais. Com isso fizemos uma primeira consideração sobre uma interpretação da substância, que segundo Villoro é: “também um sentido herdado da tradição, que não se deriva do anterior e que, sem embargo, Descartes não o distingue.” [también un sentido heredado de la tradición, que no se deriva del anterior y que, sin embargo, Descartes no distingue de él.] (VILLORO, 1965, Pág.108). Mas qual é o sentido “anterior” de substância que Villoro fala? É um sentido de substância que não vamos tratar aqui, pois está além dos propósitos desse artigo. Seguindo o fio condutor das questões levantadas por Villoro sobre a substância que são três, a saber: “Como é possível conhecer a substância?”, “De onde deriva a substância?” e “O que é a substância?”, podemos começar a mostrar quais são as relações entre as questões de Villoro e o duplo direcionamento que a substância adquire nas Categorias e na Metafísica de Aristóteles. Sem esquecer que a conclusão de Villoro é a de que há um fundamento ontológico inerente e distinto à proposição “eu penso”, chamada “res” em Descartes.

No texto intitulado “Categorias”, que constitui um dos livros do Órganon de Aristóteles, há uma definição de substância nestes termos: “Substância [ousía], em sua acepção mais própria e mais estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito.” (Aristóteles, Categorias, 2a1 - 10). O que significa dizer que a substância, no seu sentido fundamental, é aquilo que não é dito “de um sujeito” e não é dito “em um sujeito”? Significa que substância é entendida como “sujeito último de atribuição”, ou seja, pertence a uma classe de coisas que não varia e não pode ser relativizada. Substância (*ousía*) é justamente aquela noção que subsiste a qualquer modificação do ser em espécies distintas, e por isso é uma unificação do que subjaz ao sentido de ser de distintas espécies.

Quero dizer que substância é a instância primeira pela qual o “ser” se diz, e não é sujeita a nenhuma modificação. Pois ela, a substância, é o primeiro alicerce a partir do qual se fundamenta qualquer sentido de “ser” que é particular, por exemplo, quando se diz: “Este livro tem a capa vermelha!”. Estamos anunciando algo a respeito da particularidade do livro, porém o que dá a esse livro a característica que unifica todos os livros possíveis é a substância que não se relativiza. Ou seja, substância é essa característica, que subjaz, e que dá unidade a diversas coisas, como todos os livros possíveis, porém não os considera por suas particularidades (cor, tamanho, peso, etc.).

Se atribuíssemos substancialidade ao que é “de um sujeito” ou “em um sujeito” não poderíamos dizer que há subsistência e unificação da substância, pois,

tomaríamos substância como distinta quando aplicada a cada caso particular. Essa definição de substância (*ousía*) é dita com o termo grego “*hypokeímenon*”, ou seja, aquilo que subjaz. E subjazer significa a unidade que é inerente ao sentido de ser primeiro, significa o que subjaz ao ser sem modificação de espécie alguma, ou bem o “sujeito último de atribuição”.

Existe alguma substância, diferente da definida no primeiro sentido, que pode ser “de um sujeito”, ou ainda, “em um sujeito”? Há em Aristóteles a “substância secundária”, que é estritamente diferente da primária, pois, segundo ele: “todas as coisas, sejam quais forem, exceto a que chamamos de substâncias primárias, são predicados das substâncias primárias ou estão nestas presentes como seus sujeitos.” (Aristóteles, *Categorias*, 2a1-35). Então, podemos entender por “substância secundária” tudo que pode ser dito da substância primária (como predicado), ou ainda, tudo que pode ser distinto na substância primária como sujeito. Vamos explicar a “substância secundária” por meio de um exemplo.

A que Aristóteles se refere quando diz: “todas as outras coisas”, na citação anterior? E por que “todas as outras coisas” são afirmadas da substância primária enquanto sujeito, exceto a própria substância primária? Podemos tomar como exemplo uma cadeira que tem suas características particulares, ou seja, tem uma determinada cor, altura, formato, etc. Quando Aristóteles fala em “todas as outras coisas” podemos entender todas as características particulares dessa cadeira, ou seja, tudo aquilo que essa cadeira contém de distinto de outras cadeiras, por exemplo, sua cor vermelha, altura e peso. Essa peculiaridade da cadeira (sua cor, altura e peso) é afirmada da cadeira enquanto sujeito da cadeira, porém, é distinto daquilo que pertence à cadeira enquanto substância primária, ou ainda, a título de “*hypokeímenon*” (aquilo que subjaz). Pois a peculiaridade da cadeira, seja ela qual for, não diz respeito ao que confere unidade a todas as cadeiras possíveis, ou sua substancialidade entendida como sujeito último de atribuição. Já definimos o que subjaz como algo que “não é nem dito de um sujeito” nem “em um sujeito”, ou seja, em oposição à substância secundária agora definida.

Já mostramos que nas *Categorias* há uma divisão entre a substância primária e secundária, e pode-se dizer que essa divisão assume a forma de duas questões na *Metafísica*, segundo Lucas Angioni. Pois Aristóteles pergunta: “o que é o ente? – isto é, “o que é a *ousía*?” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1028b 2-4). Essa pergunta pode querer saber “o que é a “*ousía*”?, ou ainda, “a quais coisas podem-se denominar *ousía*?” (ANGIONI, 2008, p. 21), segundo Angioni. Pois, para Angioni, a questão da *Metafísica* que pergunta: “o que é a *ousía*?” diz respeito à substância primária das *Categorias*. Isso se dá porque se pergunta pelo conceito de substância (*ousía*), ou pelo que confere unidade à substância, tal como definimos quando falamos da substância primária. Por outro lado, quando se pergunta “a quais coisas podem-se denominar *ousía*?”, se pergunta pela denotação do termo “*ousía*”, ou pelo que são as particularidades dessa ou daquela “*ousía*”, tal como definimos na substância secundária.

Levantaremos como hipótese interpretativa que a pergunta sobre a “ousía”, própria da Metafísica, que é assinalada por Angioni, e quer saber “a quais coisas podem-se denominar *ousía*?” está à par da definição de atributo cartesiana. Por outro lado, podemos colocar a questão sobre a “ousía” que condiz à Metafísica: “o que é a *ousía*?”, e também expressa por substância primária nas Categorias, à par do que Descartes entende pela substância que subjaz ao atributo pensamento.

Pois, Descartes conclui ao falar de propriedades que lhe pertencem, que: “Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim.” (DESCARTES, 1641, Pág.101 e 102). Depois de inspecionar alguns possíveis atributos tais como alimentar-se, caminhar ou sentir, Descartes conclui que o único meio pelo qual é possível conhecer o que “eu sou” é o pensamento, pois ele diz que: “só ele [o pensamento] não pode ser separado de mim” (DESCARTES, 1641, p. 101 e 102). Assim, ao falar do pensamento, Descartes dá a ele exclusividade de ser único atributo a partir do qual é possível conhecer o sujeito. Pois segundo Descartes “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso;” (DESCARTES, 1641, p.102). Ou seja, o pensamento é o que garante a existência do “eu”, e é o único meio pelo qual é possível conhecer o sujeito, ou o “eu” existente.

Por que o “pensamento” pode ser definido à par da substância secundária das Categorias? Porque em ambos os casos se toma a peculiaridade de algo, pensamento ou substância secundária, como critério a partir do qual se conhece. Pois, em Aristóteles vimos que a particularidade de algo expressa uma substância secundária, e em Descartes o pensamento o atributo principal que torna o sujeito cognoscível. Assim, podemos dizer que tomar uma peculiaridade de algo, nesse caso o pensamento, traz à tona a definição de substância secundária das Categorias, e também essa direção da pergunta sobre a *ousía* que, segundo Angioni, Aristóteles indica na Metafísica “a quais coisas podem-se denominar *ousía*?”.

E também podemos dizer que perguntar sobre “o que é a *ousía*?” (corresponde ao conceito de “*ousía*”), substância primária das Categorias, significa substância tal como a entende Descartes, situada à base do pensamento. Pois, na medida em que a “*ousía*” não se relativiza permanece como unificação do ser de distintas espécies, e isso é também um caráter uno do sujeito pensante. Podemos dizer que entendemos “*ousía*” a título de “*hipokeímenon*”, e é a título do que subjaz (*hipokeímenon*) que Descartes fala em substância, colocando-a situada à base do eu pensante. Ou seja, a mesma posição de substância, que está em Aristóteles como unidade, se vê em Descartes como substrato real do eu pensante.

Definimos o que Descartes entende por atributo correspondendo à substância secundária das Categorias, e à pergunta da Metafísica proposta por Angioni: “a quais coisas podem-se denominar *ousía*?”. E por outro lado definimos o que Descartes entende por substância correspondendo à substância primária das Categorias, e à pergunta “o que é a *ousía*?” da Metafísica. Ou seja, o que Descartes entende por

substância é o que para Aristóteles serve como “*hipokeímenon*” (aquilo que subjaz). Vamos agora examinar em separado cada uma das questões que Villoro faz sobre a substância cartesiana, tendo em vista a letra aristotélica sobre o duplo direcionamento da “*ousía*” na Metafísica (substância primária e secundária nas Categorias).

A primeira questão de Villoro, sobre a substância, quer saber: “Como é possível conhecer a substância?”. Concluímos que a substância pode ser conhecida através de algum atributo seu quando fizemos essa análise, e que está situada à base dos atributos. Como relacionar isso com a dupla consideração aristotélica a respeito da substância? Será que à substância secundária, ou pergunta “a quais entes podem-se denominar *ousía*?”, podemos dizer que possibilita o conhecimento da substância enquanto “*hipokeímenon*” em Aristóteles?

Na segunda questão Villoro pergunta: “De onde deriva a substância?”. Na análise precedente mostramos que a origem da substância se dá quando, da evidência dos atributos, deve haver uma substância que a eles subjaz. Assim, dada à necessidade irrefutável dos atributos, e que eles são evidentes, precisamos tomar como prova que há uma substância que a eles subjaz. Seria problemático, segundo essa análise, dizer que os atributos têm uma existência independente da substância, ou seja, que poderíamos excluir a substância como situadas à base dos atributos. Pois, considerar a necessidade dos atributos, e de uma substância que a eles subjaz, é o critério que determina a origem da substância. Há algum indício, em Aristóteles, de que a origem da substância primária é afirmada pela necessidade da substância secundária? Ou será que podemos afirmar o oposto disso?

E finalmente Villoro pergunta: “O que é a substância?”. Vimos que há uma realidade que subjaz e dá a definição de substância como realidade em última instância. Realidade significa que a substância não pode ser reduzida a um vazio, e que há um substrato real que a fundamenta enquanto “*subjectum*”, e é seu próprio conceito. Podemos relacionar tal “*subjectum*”, que é o próprio conceito de substância, ao que Aristóteles denomina “*hipokeímenon*”? As duas primeiras questões parecem exigir respostas afirmativas, ou seja, de que a substância (*hipokeímenon*) só pode ser conhecida por meio da substância secundária. E ainda, que a substância secundária é necessária e daí se deriva a substância primária, porém tais afirmações podem ser problemáticas devido à falta de apoio na letra do texto de Aristóteles. Prefiro ser prudente e deixar em aberto tais questões, porém sem deixar de me deter na terceira questão.

Ao analisar o texto de Pierre Aubenque, “A transformação cartesiana da concepção aristotélica de substância”, deparamo-nos com a seguinte afirmação, quando ele comenta a noção de substância cartesiana: “[...] encontra-se aqui a definição aristotélica da *ousía* [substância] como *hypokeímenon* [subjacente], mas com a diferença de que *hypokeímenon* não é mais dito existir por si, mas somente na medida em que existe ao menos um atributo para qualificá-lo” (AUBENQUE, 2002, p. 495-501). Há a idéia de que Descartes se apropria da noção de substância [*ousía*]

aristotélica, porém, aqui o subjacente precisa de um atributo para existir, que para Descartes é o pensamento. Há aqui uma continuidade, pois considerar o termo “ousía” a título de “*hypokeímenon*”, em Aristóteles, significa, segundo a leitura de Suzanne Mansion, que: “(...) é a antinomia do Um e do Múltiplo que Aristóteles quis resolver graças à noção de substância.” (MANSION, 2005, Pág.76). Significa o que?

Significa que Aristóteles dá uma resposta “metafísica” que está na gênese de todo conhecimento com a substância. Pois, para ele a substância é o que unifica todo o múltiplo, e está como primeiro fundamento, enquanto “ser”, de tudo que há. O ser pode se dizer “um” ou “múltiplo”, e nós alcançamos pela experiência o múltiplo, porém o “um” (substância) é o que serve como alicerce para todo o múltiplo, e é seu fundamento. Assim, Aristóteles quis resolver com a noção de substância a pergunta pelo fundamento único que comanda toda a multiplicidade, e é o que aparentemente Descartes quer resolver com o “ego” substancializado. Nesse sentido podemos considerar uma continuidade, pois, Descartes ao transferir o “centro gravitacional” do mundo para o ego, também, substancializa o ego nos termos de uma “*res cogitans*”, e dá a ele o sentido de primeira verdade indubitável e fundamento a partir do qual se fundará todo o conhecimento.

Porém, Aubenque, ao analisar a crítica que Kant dirige à noção de sujeito substancial cartesiana, faz a seguinte questão: “Com efeito, por que supor uma substância atrás dos atributos, se a substância não é outra coisa que a essência, isto é, a unidade dos atributos essenciais ou, como diz Descartes, o ato que revela a essência?” (AUBENQUE, 2002, Pág.495-501). Ou seja, ele pergunta por que é necessário um substrato real que dê fundamento aos atributos, uma vez que esses são o próprio ato que revela a essência. Há para Kant nessa pergunta uma posição fundamental de sua filosofia, na medida em que pretende liberar o sujeito de uma determinação ontológica precisa. Tal liberação ontológica é expressa por Kant quando ele comenta o lugar do juízo “eu penso”, no início da crítica que dirige à pretensa substancialidade do sujeito, e indica tal conceito com a função de: “apresentar todo pensamento como pertencente à consciência” (KANT, 1781, B-400). Ou seja, indica o juízo “eu penso” como mera condição lógica (e não ontológica). Isso leva a uma nova posição sobre o sujeito que podemos examinar. E examinaremos começando pela crítica que Kant dirige a noção de sujeito substancial cartesiana.

Exposição (explicação) do Paralogismo que Kant atribui a Descartes.

Kant acusa tal noção cartesiana, exposta anteriormente, de querer conhecer aspectos que dizem respeito à alma, tal como a sua substancialidade. E não só isso, pois segundo a leitura que Kant atribui a Descartes, a partir de tal pressuposto, conheceríamos a identidade, a personalidade, a relação com o mundo externo, e ainda, a imortalidade da alma. Porém todos esses conhecimentos têm sua origem, segundo Kant, na noção de alma como substrato real adotada primeiramente, tal qual é elaborada na segunda Meditação. Vamos examinar o paralogismo que Kant

atribui a Descartes, tal como aparece na edição (A) da Crítica da Razão Pura, que denuncia o falso raciocínio que Descartes incorre para afirmar a substancialidade do sujeito pensante. O paralogismo na edição A se encontra assim:

- a) “Aquilo cuja representação é o sujeito absoluto dos nossos juízos e, portanto, não pode ser utilizado como determinação de uma outra coisa, é substância.”
- b) “Eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis e essa representação de mim mesmo não pode ser utilizada para predicado de qualquer outra coisa.”
- c) “Portanto eu, como ser pensante (como alma), sou substância.” (KANT, 1781, A-348)

Temos aqui o que Kant chama de ilação da razão, constituída de três momentos, segundo Kant: primeiro “uma regra universal” (KANT, Manual dos Cursos de Lógica Geral, §58) (proposição superior); segundo “a proposição que um conhecimento é subsumido sob a condição da regra universal” (KANT, Manual dos Cursos de Lógica Geral, §58) (premissa menor); terceiro “a proposição que afirma ou nega o predicado da regra do conhecimento subsumido” (KANT, Manual dos Cursos de Lógica Geral, §58). Podemos dizer que Kant toma para si essa definição de paralogismo, da lógica formal, ampliando-a e colocando tal definição em interesse da sua crítica ao racionalismo dogmático. Como ele faz essa ampliação em interesse da sua crítica à substancialidade cartesiana?

Kant mostra que um “Paralogismo transcendental”, essa é a expressão por ele usada, pretende extrair da proposição “eu penso” (o “B” conseqüente) fundamentos de uma doutrina que diz conhecer um aspecto da alma, a sua substancialidade (o “A” antecedente). A falsidade do paralogismo consiste, segundo Kant, quando: “A exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto.” (KANT, 1787, B- 409). Assim, a premissa menor (B) será tomada em um duplo aspecto (ambíguo), e por se tratar dessa natureza dupla, é que se constitui um paralogismo. Pois, considera-se que por um lado, “ser pensante” pode ser considerado como sujeito meramente lógico, porém, pode ser entendido como dotado de uma natureza real (substância). Temos aqui ao invés de duas, três premissas, considerando a ambigüidade da segunda premissa, que dão o tom da crítica de Kant a Descartes.

E o erro cartesiano, segundo Kant, consiste em querer fazer de uma função meramente lógica, o juízo “eu penso”, um suposto fundamento para o conhecimento da substancialidade da alma, um fundamento metafísico. Na medida em que reconhecemos a ambigüidade da premissa menor, assistimos uma substancialização daquilo que Kant, na Analítica Transcendental, demonstra ser uma categoria lógica do entendimento, o juízo “eu penso”. Por que não se pode fazer do juízo “eu penso” um conhecimento? Por que não se pode tomar uma função lógica, o juízo “eu penso”, e considerar em sua base um substrato metafísico, a substância? É aqui

o momento para explicarmos dois critérios distintos usados para conhecer que dizem respeito a Descartes e Kant respectivamente, pois tais critérios elucidam qual motivo leva Kant a rejeitar o suposto conhecimento extraído de uma categoria meramente lógica do entendimento, o juízo “eu penso”.

Segundo Raul Landim pode-se dizer que Kant refuta a psicologia racional através de uma dupla estratégia: A primeira, segundo ele, “consistirá em mostrar primeiramente o que pode legitimamente ser dito do sujeito pensante a partir do juízo eu penso.” (LANDIM FILHO, 2004, Pág.290). Já a segunda estratégia “consistirá em construir silogismos que têm como conclusão as teses acima mencionadas” (LANDIM FILHO, 2004, Pág.290). A quais teses ele se refere? As teses que afirmam que o sujeito é pessoal, simples, idêntico a si mesmo e substancial, prioritariamente. Vamos mostrar a primeira estratégia.

Descartes pressupõe a necessidade de abstrair de qualquer conhecimento dubitável para obter o primeiro conhecimento na ordem das razões. Entre os conhecimentos dubitáveis está o conhecimento empírico, que será questionado por Descartes, e terá a sua credibilidade posta à prova e posteriormente perdida. Ao questionar tudo que não é certo e indubitável, na primeira Meditação, Descartes mostra o quanto podemos nos enganar com erros dos sentidos, e isso será motivo para que o conhecimento que ele quer estabelecer abstraia de todo aparato sensível. O que resta a Descartes, que se desfez de todo suposto conhecimento sensível, para obter ao menos o primeiro conhecimento na ordem das razões?

Resta que a natureza racionalista de sua filosofia, que pela abstração do empírico e através de conceitos, alcance proposições indubitáveis e dê aval para o estabelecimento de verdades firmes e constantes. Pois os prejuízos de um conhecimento empírico são supridos pelos conceitos puros, e Descartes pretende estabelecer verdades firmes e constantes, que não podem nos enganar em hipótese alguma. No que concerne ao juízo “eu penso”, tal qual se dá na segunda premissa, não é diferente, pois, consiste em uma proposição lógica e não empírica. Porém o problema consiste no seguinte: Como considerar na base de uma proposição lógica, o juízo “eu penso”, uma substância que opera e se dá como realidade ontológica? Ou seja, como considerar que incide ao juízo “eu penso” uma substância que lhe serve de substrato real? Esse é o problema visto por Kant.

Há um inexplicável conhecimento da alma substancial a partir de uma unidade lógica, segundo Kant. E tal unidade lógica, apesar de ser uma das condições, não é suficiente para se constituir conhecimento. Pois, segundo Landim: “As intuições sensíveis são elementos necessários, embora não suficientes, da representação e do conhecimento de objetos,” (LANDIM, 2004, Pág. 291). O que é preciso para ter conhecimento então? É claro nessa famosa passagem da Crítica que: “Intuição e conceito constituem, pois, os elementos de todo nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento” (KANT, 1781, A-50).

Quero dizer que Descartes não satisfaz as condições kantianas para o conhecimento, porém, pretende a partir de uma só das condições (conceitos) conhecer a alma substancial. A isso se deve a acusação de Kant de que Descartes cai num paralogismo ao falar da substância situada à base do eu pensante.

Temos aqui um problema, pois, por um lado Descartes pretende conhecer aspectos da alma a partir de uma perspectiva meramente racional, por meros conceitos. Ou bem através daquilo que Kant considera uma categoria pura do entendimento. Por outro lado temos a necessidade, segundo Kant, de que o conhecimento tenha origem em duas instâncias claras, a saber: intuições e conceitos. Temos elementos aqui para dizer que, segundo Landim: “O ‘erro’ racionalista teria consistido em interpretar os juízos analíticos (juízos extraídos do juízo eu penso que esclarecem o conceito de ente pensante) como juízos sintéticos (que exprimem um conhecimento sobre o sujeito pensante, apesar de não estar envolvida qualquer intuição sensível)” (LANDIM FILHO, 2004, Pág.292). Ou seja, Descartes teria tomado uma forma de juízo (analítico) por outra (sintético) e isso dá ensejo ao erro cartesiano de substancializar o sujeito pensante.

Vimos que o juízo “eu penso” de Kant, que aparece como condição lógica a partir da qual se constrói o conhecimento, está possibilitando a sua crítica a Descartes. Pois tal juízo serve como condição, enquanto possibilidade lógica, à constituição de uma crítica a pretensa substancialidade do eu pensante. Só como condição lógica pode-se considerar o juízo “eu penso”, e isto está expresso por Kant quando ele nos diz ao iniciar a crítica a Descartes que: “Facilmente se vê que esse conceito é o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, em que sempre se inclui, sendo portanto transcendental como eles;” (KANT, 1781, B-399). Kant quer dizer que o juízo “eu penso” é uma mera forma que possibilita e acompanha os conceitos. Acompanhar significa que em todos os conceitos possíveis, que visam formar juízos, há a necessária posição do “eu penso” como pré-condição na medida em que deve haver pensamento, e um eu pensante, na constituição das proposições. Podemos concluir que Kant ataca prioritariamente a possibilidade de que exista um conhecimento do juízo “eu penso”. Ou seja, é impossível conhecer o juízo “eu penso”, que é uma categoria pura, e fazê-lo tornar-se algo mais do que um mero juízo analítico, ou um juízo sintético.

Porém, Luiz Henrique de Araújo Dutra, no texto “Introdução à epistemologia”, nos diz que: “Mas, ao pensarmos as coisas- em -si, não estamos a conhecê-las. No plano das ideias da razão (a terceira faculdade cuja constituição Kant analisa), apenas concebemos o correlato real (metafisicamente falando) daquilo que podemos conhecer como fenômeno (o que é manifesto para nós, dadas as capacidades de nossa sensibilidade e de nosso entendimento)” (DUTRA, 2010, Pág.124). Assim, existiria a possibilidade da substância, enquanto coisa-em-si, na própria subjetividade transcendental kantiana. Pois, apesar de ela [a substância] não poder ser cognoscível, como pretendia Descartes, ela pode ser fenomenologicamente apreensível e ter vigência como “ideia da razão” na própria subjetividade kantiana. E

essa vigência se dá pelo fato de que a coisa-em-si pode estar pressuposta, porém é incognoscível, ao contrário do que almejou Descartes.

Conclusão

Vimos que Descartes e Aristóteles tem posições comuns em relação à metafísica, e que salvo algumas ressalvas, ambos coadunam de um interesse comum em estabelecer um fundamento respondendo a pergunta sobre o primeiro fundamento. Também vimos que Kant rompe com essa tradição, e procura não um primeiro fundamento, mas sim criticar a pretensão cartesiana de substancializar o sujeito pensante. Kant quer mostra que o juízo “eu penso” é incognoscível, e isso é contrário ao que pretendia Descartes, pois esse queria fazer de um juízo analítico uma proposição sintética.

Porém, há também a possibilidade de que exista uma coisa- em-si na estrutura lógica do “eu penso” kantiano, e isso se deve ao fato de que Kant crítica à possibilidade de sua cognição, mas não a possibilidade de sua existência metafísica mesmo que incognoscível. Isso dá aval para corroborarmos o título do texto e falarmos em termos de “origem” de uma subjetividade kantiana. Pois, existiria uma origem metafísica incognoscível a qual Kant permaneceria refém, uma vez que a estrutura incognoscível do “eu penso” não diz respeito necessariamente a sua não existência, mas só ao não acesso por nós de sua cognoscibilidade.

Como fica a crítica que Kant dirige a Descartes? Tal crítica alcança a possibilidade de uma gênese metafísica, mesmo que incognoscível, no próprio sujeito transcendental kantiano? A resposta a essas perguntas depende do que se entende por subjetividade em Kant: Posição lógica conceitual que rompe com qualquer amarra metafísica, ou posição lógica que traz na sua gênese uma substancialidade, como coisa-em-si, mesmo que incognoscível?

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*; Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini – Bauru, SP: EDIPRO, 2006 (Clássicos Edipro).

_____. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*; tradução, textos adicionais e notas Edson Bini / Bauru, SP: EDIPRO, 2º ed., 2010. (Série Clássicos Edipro)

DESCARTES, R. *Oeuvres*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin, París, 1956-7, 12 vol.

_____, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas* / René Descartes; introdução de Gilles – Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun: tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – 1. Ed. – São Paulo : Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 –

____. Crítica da razão pura. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

____. Manual dos cursos de lógica geral. Trad. Fausto Castilho. – 2º ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002. (Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Kantiana I)

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ANGIONI, Lucas. As noções aristotélicas de substância e essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles / Lucas Angioni. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

AUBENQUE, Pierre. La Transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance. In: CANTO – SPERBER, M. et PELLEGRIN, P. (ed.) Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 495 – 501:

CARDOSO, Libanio. A “Filosofia Primeira” em Descartes e Aristóteles. In: Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas / org. César Augusto Battisti. – Ijuí: Ed. Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010. – 464p. – (Coleção filosofia; 34).

CAYGILL, Howard. Dicionário Kant; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden . – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2000. (Dicionários de filósofos)

DUTRA, Luiz Henrique de A. Introdução à epistemologia. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.

LANDIM FILHO, Raul. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. Universidade de Lisboa. Departamento de Filosofia, Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia. In: Philosophica, Edição 24. Edições Colibri, 2004.

LEVY, LIA. O Autômato Espiritual. A Subjetividade Moderna Segundo A Ética de Espinosa. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1998. v. 1. 514 p.

MANSION, Suzanne. A primeira doutrina da substância: A substância segundo Aristóteles. In: Sobre a metafísica de Aristóteles. ZINGANO, M (org.). São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

MARTON, Scarlett. Contra modernos e pós- modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada. In: As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche/ André Martins, Homero Santiago, Luis César Oliva, organizadores; [tradução Daniel Santos da Silva...et al.]. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

REALE, Giovanni. Metafísica: ensaio introdutório. Tradução: Marcelo Perine. Edições Loyola. Vol.1. – São Paulo, 2005.

SILVA, Franklin Leopoldo e, 1947 – Descartes / Franklin Leopoldo e Silva, 5º. Edição – São Paulo: Moderna, 1993, (Coleção logos).

VILLORO, L. La idea y el ente en la filosofia de Descartes. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. Cap. III.



O estado da exposição metafísica do conceito de espaço na *Dissertação de 1770**

Marcos César Seneda**

* Esse trabalho, aceito para apresentação no GT Kant da ANPOF, expõe resultados parciais de uma pesquisa realizada com o apoio da FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

** Professor Associado do Instituto de Filosofia (IFILO) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Uberlândia - UFU.

Resumo

A hipótese de trabalho desse texto é que a estética, conforme apresentada na primeira crítica, já se encontrava bastante definida nos parágrafos 14 e 15 da obra *Da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*, de 1770. Desse modo, detendo-nos exclusivamente no conceito de espaço, procuraremos reportar os argumentos 1, 2 e 3 da exposição metafísica do espaço, contidos na primeira edição da *Crítica da razão pura*, aos que seriam seus respectivos argumentos, contidos no parágrafo 15 da *Dissertação de 1770*. Inversamente, tentaremos também examinar as passagens do parágrafo 15 da *Dissertação* que não se encontram nos argumentos 1, 2 e 3 da primeira crítica, com vistas a saber se foram suprimidos ou alocados em outras partes, e nesse último caso, será ainda examinado que função eles aí passaram a desempenhar.

Palavras-chave: Kant. Espaço. Estética transcendental. Exposição metafísica. Matemática.

I

Um dos marcos decisivos de instauração do pensamento crítico de Kant é a Estética Transcendental. É ela que permite separar o campo cognoscitivo entre fenômeno e coisa em si, e é ela que possibilita operar com a hipótese – que recorta todo o pensamento crítico – de que “o nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do ânimo” (KrV, B74). A partir da segunda edição da *Crítica da razão pura*, de 1787, Kant subdivide a reflexão estética sobre tempo e espaço em exposição metafísica e exposição transcendental desses conceitos, numa tentativa de separar a estética enquanto reflexão sobre as formas da sensibilidade

e a estética enquanto suporte das operações cognoscitivas da Geometria e da Física. Dada a originalidade e as consequências fecundas dessa reflexão estética, seria importante examinar a gênese de sua formulação. Nosso objetivo, nesse texto, será, de modo ainda preliminar, delimitar os argumentos já formulados na primeira edição da *Crítica da razão pura* e examinar o estado da questão da exposição metafísica do espaço na *Dissertação de 1770*, ainda que para tanto tenhamos que comentar, paralelamente, os argumentos referentes à exposição transcendental.

No entanto, só se torna verossímil reportar a Estética Transcendental à *Dissertação de 1770*¹, caso se possa entrecruzar notas específicas e teses gerais, a partir das quais se possa aferir uma tessitura comum que atravessa os dois textos. Podemos identificar ao menos três teses gerais de fecundas consequências, que estruturam a exposição da *Crítica da razão pura* e que já podem ser identificadas na *Dissertação de 1770*, a saber:

- I) a irreduzibilidade da sensibilidade ao intelecto (MSI, AA02: 405);
- II) a postulação da constituição subjetiva do espaço (MSI, AA 02: 403);
- III) a separação entre espaço enquanto forma da sensibilidade (em relação ao qual o todo tem de preceder as partes – tese da continuidade) e espaço enquanto determinação geométrica (em relação ao qual as partes tem de ser uma determinação no interior do todo – tese da limitação) (MSI, AA 02: 402).

Esses três modos de identificação do espaço, que estruturam ambos os textos, são teses em sentido fortíssimo, e revelam a originalidade da estética kantiana e a genialidade do autor. Mediante essas três teses, Kant não somente consegue descrever, através do método analítico, características do espaço que suportem as operações da matemática e da física, mas consegue alcançar uma posição de fundamentação muito recuada, a ponto de caracterizar o espaço como realidade prévia e originária a todas as operações matemáticas que podem nele se apresentar ou exibir.

A marca distintiva dos progressos de Kant no percurso entre os dois textos, do ponto de vista expositivo, é a separação cada vez mais nítida e consciente entre as exposições metafísica e transcendental². Particularmente, isso se assenta no

¹ Para facilitar sua nomeação, o texto *Sobre as formas e princípios do mundo sensível e inteligível* será identificado por sua função na carreira acadêmica de Kant, sendo designado por *Dissertação de 1770*. Será aqui utilizado o sistema de citação recomendado pela *Kant-Gesellschaft*, sendo empregadas as seguintes abreviaturas: MSI para *Sobre as formas e princípios do mundo sensível e inteligível*, e KrV para a *Crítica da razão pura*. À direita das abreviaturas, seguem o número do volume e a respectiva página. Todas as traduções citadas, de Kant ou dos comentadores, são nossas.

² Se examinarmos retrospectivamente, poderemos observar a seguinte progressão. A segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787) distingue, no interior da Estética Transcendental, a exposição metafísica e a exposição transcendental, explicando as funções de cada uma e separando cuidadosamente os respectivos argumentos. A primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781) não titula as exposições, que podem ser identificadas por uma formulação já próxima daquela de 1787 e por uma separação já cuidadosa dos respectivos argumentos. A *Dissertação de 1770* nem titula as exposições nem separa os respectivos argumentos.

fato de a exposição transcendental depender da exposição metafísica, sem que isto implique – o que seria de se esperar – que a exposição metafísica dependa, enquanto fundamento de possibilidade, imediatamente da exposição transcendental. Ao menos, essa é a tese que subjaz a esse texto e orienta toda a sua exposição³. Nessa perspectiva, por exemplo, a geometria euclidiana seria destituída de sua posição privilegiada, mediante a qual ela se identificaria com a estrutura como tal do próprio espaço, e tornar-se-ia um caso particular na estrutura fundamental e originária que o espaço enquanto forma pura subjetiva da sensibilidade comporta.

II

Examinemos passo a passo a reflexão de Kant, comparando o modo como os argumentos sobre o espaço se apresentam na *Dissertação de 1770* e como se encontram formulados na *Crítica da razão pura* de 1781. A dificuldade, para executar esse procedimento, está em estabelecer o ponto de partida e o ponto de chegada. Para nossos propósitos, o ponto de partida terá de ser a primeira edição da KrV, de 1781, cujo texto será diretamente cotejado com o da *Dissertação de 1770*. Ainda que ambos não estabeleçam explicitamente a separação entre exposição metafísica e exposição transcendental, eles registram o momento inicial em que Kant formula uma concepção radicalmente nova da estética. Logo, partiremos da exposição metafísica delineada na edição A da primeira crítica e tentaremos circunscrever sua formulação no texto da *Dissertação de 1770*.

Os dois primeiros argumentos da exposição metafísica (EM1-A⁴ e EM2-A) somam forças juntos, afirmando que o espaço a) “não é um conceito empírico” (KrV, A23) e que b) ele é uma “representação necessária e a priori” (KrV, A24). Transferindo essa formulação para a terminologia padrão de Kant, poderíamos dizer que os dois primeiros argumentos designam o espaço como uma representação pura e a priori. Reportemos esses argumentos à *Dissertação de 1770*.

O item A da *Dissertação* corresponde de forma precisa a EM1-A da *Crítica da razão pura*. As proposições que abrem ambos os parágrafos se recobrem e reportam-se à aquisição da representação do conceito de espaço. Ambas sustentam que o conceito que designa essa representação não pode ser extraído da experiência ou da relação entre os objetos que a compõem. O que é muito pouco observado, na leitura desse parágrafo, é que Kant refere-se à aquisição do conceito de espaço e não à aquisição da representação do espaço. Ou seja, se essa representação não é empírica,

³ Em relação a isso, concordamos inteiramente com a posição de M. Fichant, quando afirma: “Deve ser teoricamente possível dissociar esse espaço estético puramente intuitivo das elaborações conceituais da geometria aplicáveis ao objeto físico” (1999, p. 14).

⁴ Com o intuito de facilitar a leitura e a remissão, os argumentos da exposição metafísica (KrV A) serão doravante identificados com EM-A, seguidos do respectivo número. Conquanto o título “exposição metafísica” não apareça na edição A, de 1781, utilizaremos essa designação para os itens de 1 a 5 que aí aparecem, os quais desempenham quase a mesma função que os itens assim nomeados na edição B, de 1787. Como Kant não designa com nenhum nome especial as divisões que constam do §15 da *Dissertação de 1770*, “Do espaço”, elas serão aqui nomeadas pela letra com que Kant assinala a separação de cada bloco de argumentos.

isso significa que ela não pode ser adquirida. Logo, se for eliminado esse caminho de apreensão, torna-se forçoso mostrar que essa representação já me pertence, e cabe então ao argumento indicar de que modo eu adquiero consciência de operar com essa representação e de que modo eu a elaboro conceitualmente. O argumento sustenta então a tese da aprioridade, afirmando que uma teoria do lugar (*locus - Ort*) pressupõe em si uma teoria do espaço (*spatium - Raum*). Logo, não pode haver identidade entre lugar e espaço, porque ambas não são representações concomitantes e interdependentes, como se o espaço fosse uma somatória de lugares. Kant afirma que a representação do lugar – essa sim uma representação forçosamente empírica – pressupõe a representação do espaço. Portanto, não há interdependência entre essas representações, mas a do espaço pressupõe e assim antecede a do lugar. Localizar é encontrar objetos no interior do espaço, mas o espaço é ilocalizável, por conseguinte, jamais o seu conceito pode ser extraído da experiência. Logo, se a teoria do espaço precede a teoria do lugar, e se ambas não podem ser interdependentes, mas a teoria do lugar tem de estar subordinada à do espaço⁵, então é válido o argumento apresentado em A e EM1-A, a saber, afirmando que o espaço não pode ser abstraído das sensações ou da experiência externa, visto que os objetos da experiência estão alocados em lugares do espaço, e, portanto, pressupõem o espaço para existir.

III

O segundo argumento é um detalhamento e aprofundamento de EM1-A, mas não se trata, como querem alguns, de um argumento novo, pois EM2-A pode ser facilmente identificado no início do item C da *Dissertação*. Em EM2-A Kant designa o espaço como uma “representação necessária e a priori” (“*eine notwendige Vorstellung, a priori*” – KrV, A24); em C Kant vale-se de dois argumentos: reporta-se à aprioridade do espaço; mas o designa como uma “intuição pura” (“*Intuitus purus*” – MSI, AA 02: 402). O argumento contido em C é, pois, assimétrico.

No entanto, o argumento assimétrico de C nos auxilia a entender o quão diferente é afirmar que o espaço seja uma representação a priori e que ele seja uma intuição pura.

⁵ Em duas passagens próximas, S. Marcucci afirma que EM1 e EM2 “[...] relativos à aprioridade do espaço, foram escritos em polêmica com Hume [...]” (1999, p. 47); e que “[...] Hume é o alvo crítico de Kant nessa página” (1999, p. 48). Ora, a base dessa afirmação, que seria a aquisição empírica da ideia de espaço, jamais poderia ser a *Investigação sobre o entendimento humano*, mas teria de ser o *Tratado da natureza humana* (Livro I, Parte II, Seções I-V). Mas se for este o texto, à dificuldade de se saber qual texto de Hume foi lido por Kant, soma-se a dificuldade de Kant jamais ter pugnado contra a proposição de que o espaço seria composto de pontos coloridos, visíveis e tangíveis – esta sim uma concepção propriamente humiana. Diferentemente de S. Marcucci, cremos que Kant poderia aqui se opor a Aristóteles, cuja *Física* deveria conhecer, ou se opor aos leitores que a ela se reportam, uma vez que Kant se opõe explicitamente à posição de que o espaço seria formado por uma somatória de lugares. Por outro lado, e paradoxalmente, Aristóteles parece poder ser bem lido epistemologicamente a partir de Kant, na medida em que Kant sustenta que a representação do espaço precede a determinação dos lugares; ou seja, se o cosmos, para Aristóteles, é um todo completamente organizado a partir dos lugares, então parece coerente afirmar, no interior dessa concepção, que a somatória dos lugares tem de formar o espaço, o qual terá então de ser finito.

O argumento da aprioridade é negativo e “impalpável”, ou seja, ele enfatiza a recusa da via da experiência para a aquisição do conceito de espaço. Para tocar algo tão impalpável, Kant argumenta negativamente, e afirma, na *Crítica da razão pura*, que não há contradição em conceber um espaço em que não haja objetos nenhuns, mas que “jamais se pode formar a representação de que não haja espaço [...]” (KrV, A24). Kant afirma que a representação de que não haja espaço é em si contraditória, ou seja, a representação do espaço é, para nós, ineliminável, e, portanto, encontra-se no ânimo de modo necessário e a priori. Na *Dissertação de 1770*, em C, Kant também ressalta essa necessária aprioridade, designando o espaço como “[...] a forma fundamental de toda sensação externa” (MSI, AA02: 402). Portanto, a forma do espaço não deriva da percepção dos objetos e das coisas que nele se apresentam, também não se manifesta juntamente com os objetos e as relações que nele se apresentam, mas antecede os objetos e as relações que podem nele se apresentar.

O argumento da aprioridade, que se encontra em EM2-A e C, impede, principalmente, que o que foi constatado ser não-empírico converta-se em mero conceito. EM2-A afirma que os fenômenos têm de se apresentar no espaço, enquanto C afirma que as propriedades dos objetos geométricos e das contrapartidas incongruentes somente podem ser vistas no espaço. Caberia averiguar se C não pertenceria à exposição transcendental – o que faremos mais adiante –, mas o objetivo de Kant não é discutir as propriedades geométricas do espaço, e sim mostrar que essas propriedades não são meramente intelectuais, ou seja, que somente no espaço é que elas podem ser exibidas. Portanto, depreende-se de C que o espaço é uma forma irreduzível da sensibilidade. Já EM2-A vale-se de um argumento mais simples, afirmando que os objetos podem ser suprimidos do espaço, mas que é inconcebível “[...] uma representação de que não haja espaço [...]” (KrV, A24). Nesse sentido, a representação de objetos torna-se algo contingente, mas o espaço manifesta-se como uma representação a priori e necessária.

Já o argumento, contido em C, de que o espaço seria uma intuição pura, cumpre aí um papel bem determinado. Kant vale-se de um conjunto de exemplos extraídos da geometria e de outro, na seqüência, que se reportam às contrapartidas incongruentes⁶. Se afirmamos, contudo, que C é assimétrico, isso deve-se ao fato de que esses argumentos não se referem à aprioridade da representação do espaço, mas ao fato de ele encerrar uma forma de visibilidade, que torna apreensíveis certas relações que somente nele podem se manifestar. Por isso, por contraposição, afirmamos que o argumento da aprioridade era negativo e “impalpável”, porque os dois conjuntos de argumentos que se seguem tentam operar com relações que são positivas e “palpáveis”, ou seja, procuram pôr relações que somente podem se tornar visíveis e apreensíveis sobre a base de uma intuição pura. Para ilustrar essa visibilidade, podemos tomar dois exemplos apenas: em relação à geometria, Kant exemplifica que

⁶ Esses exemplos reportam-se ao texto de Kant (1997) publicado em 1768, a saber, “Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço”.

entre dois pontos passa apenas uma única linha reta (MSI, AA02: 402); em relação às contrapartidas incongruentes, Kant aponta que as mãos direita e esquerda, em função de sua orientação, não podem recobrir a mesma extensão no espaço (MSI, AA02: 403). Do ponto de vista epistemológico, Kant faz o seguinte comentário:

No mais, a geometria não demonstra suas proposições universais ao pensar o objeto mediante um conceito universal, o que ocorre nas coisas racionais, mas ao pô-lo sob os olhos, mediante uma intuição singular, o que ocorre com o que pertence aos sentidos (MSI, AA02: 403).

Notemos o esforço de Kant para definir um modo de ver da mente que somente pode ser exercido tornando certos objetos apreensíveis ao situá-los sobre a forma da sensibilidade. Aqui concordamos inteiramente com Silvestro Marcucci, quando afirma que,

quando usa o argumento dos opostos incongruentes, Kant aí fornece uma representação intuitivo-visiva do espaço, pondo entre parênteses o tema da sua *aprioridade*, tema central na *Estética transcendental*: onde a demonstração da pureza e da *aprioridade sensível* do espaço quer ser cientificamente e filosoficamente rigorosa [...] (1999, p. 53-54).

S. Marcucci faz uma observação simples e penetrante, e muito pouco considerada pelos comentadores. De fato, todo o texto do argumento de 1768 é construído sobre exemplos empíricos, e a partir deles são extraídas as notas para a reflexão do conceito de espaço. Ou seja, preso a exemplos empíricos, o texto somente consegue refletir sobre um único fundamento, que é aquele que está explícito no título, e que diz respeito à investigação da distinção das direções no espaço, mediante a qual vem à luz o problema das contrapartidas incongruentes. Por outro lado, é preciso também extrair conceitualmente o que singulariza esses exemplos, a ponto de Kant tê-los excluído da exposição metafísica das duas edições da *Crítica da razão pura*, de 1781 e de 1787. Todos os argumentos da exposição metafísica estão orientados para alcançar a universalidade de duas notas características, pertencentes à definição kantiana do espaço, que são a unicidade e infinitude. A prova do que podemos denominar visibilidade, ou seja, de que certas relações somente podem se tornar visíveis e apreensíveis através da intuição pura espacial, será transposta parcialmente para a exposição transcendental. Mas essa transposição somente será feita para as construções da geometria, porque o objetivo da exposição transcendental é examinar a validade das construções puras e a priori para os objetos que podem se apresentar no tempo e no espaço. Isso indica, por conseguinte, que a exposição metafísica do conceito de espaço não pode ser alcançada como mera condição de possibilidade da exposição transcendental desse conceito, porque as notas do conceito de espaço enquanto dado são muito mais amplas do que aquelas que definem o seu emprego na geometria euclidiana. Cabe ressaltar

que a outra parte dos argumentos contidos em C, que diz respeito às contrapartidas incongruentes, não será reapropriada pela exposição metafísica, e nem será transposta para a exposição transcendental, ainda que esta se ocupe da possibilidade de construção de certos objetos. O motivo desse fato é o mesmo apontado por S. Marcucci, a saber, esses argumentos repousam sobre construções empíricas, ou, inversamente, também podemos dizer, eles não se arrimam imediatamente sobre a possibilidade de determinar construções puras e a priori no tempo e no espaço.

IV

Os argumentos de EM3-A não figuram junto aos outros itens da exposição metafísica da edição B da *Crítica da razão pura*, tendo sido transpostos para a parte da exposição transcendental do conceito de espaço. Isso significa que, por um exame criterioso, Kant percebeu que esses argumentos não se referiam às notas do conceito de espaço enquanto dado a priori. No entanto, como a *Dissertação de 1770* não traz essa divisão, podemos reportar com fidelidade esses argumentos ao final do texto do item D. De fato, ambos os textos não comentam as notas do conceito de espaço, mas ressaltam as consequências epistemológicas de que esse conceito seja extraído da experiência (D) ou seja adquirido a posteriori (EM3-A). O foco, portanto, não é o conceito de espaço, mas a apoditicidade das proposições da geometria.

Examinemos, portanto, o texto inicial de EM3-A e o texto final de D, que apresentam uma acentuada simetria. Em EM3-A Kant afirma: “Se essa representação do espaço fosse mesmo um conceito adquirido a posteriori, e extraído da experiência externa geral, então os primeiros princípios da determinação matemática nada seriam além de percepções” (KrV, A24).

No item D Kant afirma:

Pois se todas as propriedades⁷ do espaço não são tomadas a não ser por empréstimo das relações externas por meio da experiência, então nenhuma universalidade se encontra nos axiomas geométricos a não ser a comparativa, a qual é adquirida por indução [...] (MSI, AA02: 404).

À primeira vista, parece que EM3-A intensifica EM1-A e EM2-A, na medida em que recusa que o espaço seja uma representação empírica, mas nada, em ambas as passagens, é afirmado categoricamente sobre as notas do conceito de espaço enquanto dado a priori. Em ambas as passagens, Kant vale-se de um raciocínio hipotético, e afirma que se a representação do espaço fosse extraída da experiência, o índice de validade das construções geométricas poderia ser elevado

⁷ As traduções de David Walford e Ralf Meerbote (2003), Leonel Ribeiro dos Santos (1985), Norbert Hinske (1983a) e Paulo Roberto Licht dos Santos (2005a) vertem *affectiones* por propriedades (a tradução inglesa emprega *properties* e a alemã registra *Eigenschaften*). Conquanto seja um termo de difícil tradução, entendemos que Kant se refere ao modo como a constituição do espaço nos afeta e não ao fato de que haveria propriedades objetivas contidas no espaço, independentemente do modo de percepção de nosso ânimo.

pelo acúmulo comparativo de exemplos, mas jamais poderia ser assegurado apoditicamente. Ou seja, a questão de ambas as passagens é a mesma, e está presente no decorrer de toda a exposição transcendental, a saber: como podemos nos assegurar a priori de que as construções geométricas sejam dotadas de validade universal e necessária? Podemos então entender melhor o porquê de Kant retirar EM3-A da exposição metafísica da edição B da *Crítica da razão pura*. Pois, se afirma que o espaço é uma representação não-empírica, não o faz para enfatizar que se trata de uma representação pura e a priori, mas para apontar as consequências disso para a base epistemológica da geometria. Não está, portanto, em questão a *ratio essendi* do conceito de espaço, mas a *ratio operandi* das construções geométricas: por não operarem com uma afecção colhida empiricamente, mas com uma representação pura, dada de modo a priori, a validade das construções geométricas não é contingente nem relativa, mas universal e necessária.

Por outro lado, é por isso que EM3-A não pode ser reportado ao item C da *Dissertação*, mesmo que aí Kant cite dois exemplos geométricos também constantes de EM3-A, a saber, o que identifica como única uma reta que corta dois pontos e o que se refere à tridimensionalidade do espaço (MSI, AA02: 402). Se não se pode fazer essa remissão, é porque no item C trata-se da *ratio essendi* do conceito de espaço, ou seja, Kant procura aí caracterizar o espaço como intuição singular e pura. Para tanto, Kant vale-se até de exemplos empíricos – como já apontamos –, para mostrar que a intuição é uma forma de dar visibilidade a propriedades que não podem ser encontradas conceitualmente.

Por fim, se o argumento do final do item D – relativo à apoditicidade da geometria – é transposto para a subdivisão EM3-A, na primeira edição da *Crítica da razão pura*, e se EM3-A é novamente alocado na exposição transcendental do conceito de espaço, na segunda edição de 1787, há ainda o início do item D da *Dissertação*, que figura já no preâmbulo da exposição metafísica do conceito de espaço da primeira edição da *Crítica* de 1781.

O preâmbulo (KrV, 22A-23A) apresenta um quadro do debate que é muito significativo para Kant, porque registra sinopticamente a posição de dois autores, Leibniz e Newton, entre os quais oscilaram as soluções epistemológicas de Kant no decorrer das décadas de 1750-60. Esse preâmbulo encontra uma discussão similar no item D (MSI, AA02: 403-404) da *Dissertação de 1770*, conquanto aqui Kant apresenta melhor a posição dos dois autores e suas respectivas consequências epistemológicas. Resumidamente, Kant afirma que “aqueles que defendem a realidade do espaço, ou o concebem, para si, como um *receptáculo* imenso e *absoluto* das coisas possíveis [Newton], [...] ou propugnam que ele é a própria relação das coisas existentes [Leibniz] [...]” (MSI, AA02: 403). Notemos que ambas as posições estão subsumidas à defesa da “realidade do espaço”. Este texto, portanto, marca a radical independência epistemológica de Kant em relação a esses dois autores, uma vez que Kant defenderá a tese da idealidade do espaço. Kant afirma contra Newton e Leibniz: “o espaço não é *algo objetivo* e real, nem substância, nem acidente, nem

relação; *mas é algo subjetivo e ideal [...]*” (MSI, AA02: 403). Ou seja, nesse texto Kant define sua posição sobre o caráter subjetivo e ideal do espaço, que permanecerá inalterada por todo o período crítico.

Kant afirma aí, surpreendentemente, três coisas extraordinárias, que jamais poderiam estar prefiguradas nas reflexões de e no debate entre Leibniz e Newton, a saber: a) o espaço tem sua fonte no ânimo, e, portanto, é algo subjetivo, entretanto, as relações construídas sobre ele não são contingentes; b) em decorrência disso, as coisas dependem do espaço para existir, e em sua manifestação espacial estão subsumidas a todas essas relações a priori não-contingentes possíveis de serem construídas no espaço; c) portanto, o espaço é algo subjetivo, e porque as coisas dependem de sua constituição ontológica, as construções geométricas que podem nele ser desdobradas a priori são dotadas de validade objetiva.

V

Analisemos agora um pouco da estratégia de Kant para movimentar a argumentação que veio sendo armada durante a década de 1760. Se há essa assimetria, que impede a remissão de textos que operam com exemplos similares, mas que desempenham papéis radicalmente diferentes, é porque na *Dissertação de 1770* estão entrelaçadas exposição metafísica e exposição transcendental. Se esse entrelaçamento então ocorre, é porque Kant, em 1770, considera que somam mutuamente forças argumentos que começarão a ser cada vez mais radicalmente separados a partir de 1781.

Essa assimetria nos permite explicar um pouco melhor não a exposição transcendental, que pode ser identificada como um alvo perseguido por Kant de longa data, mas a exposição metafísica, da qual Kant não dá mostras de ter consciência nos textos anteriores a 1770. O que a identifica? Em primeiro lugar, a aprioridade, ou seja, trata-se de uma grandeza que não é tomada por empréstimo dos objetos da experiência, mas que está dada a priori no ânimo; em segundo lugar, a não-empiricidade, ou seja, trata-se de uma grandeza que não guarda nenhum vestígio que possa ser aferido pelos sentidos, assim, trata-se de algo puro, que não produz afecção na percepção; em terceiro lugar, a sua alocação na subjetividade, ou seja, trata-se de um produto subjetivo do ânimo, o que assegura a essa grandeza a possibilidade de ser validamente congruente com todos os objetos que consigam se manifestar à nossa percepção. Nesse quadro, podemos afirmar que a *Dissertação de 1770* marca o distanciamento entre o propriamente científico e o fecundamente filosófico no pensamento em maturação de Kant, uma vez que ele consegue discernir as características do espaço que tem um fundamento metafísico, e as propriedades do espaço que asseguram validade transcendental às construções geométricas. No entanto, se observarmos que, mesmo em 1781, parte da exposição transcendental ainda se apresenta junto com a exposição metafísica, e que a separação e formulação precisa dos itens dessa exposição, subsumidos aos respectivos

recém-nomeados títulos, somente ocorrerá em 1787, então poderemos avaliar a extensão e o árduo ganho do aprendizado de Kant, que custaram dezessete anos do seu exame atento e refletido. Se, inversamente, projetarmos retrospectivamente a segunda edição da *Crítica da razão pura*, de 1787, sobre os agora imprecisos parágrafos 13, 14 e 15 da *Dissertação de 1770*, nos quais, contudo, estão contidos seminalmente todos os desdobramentos que aqui se abrirão em dois ramos rigorosamente definidos, a saber, a exposição metafísica e a exposição transcendental, poderemos então avaliar o quanto a estética teórica está na origem da inesperada e vigorosa filosofia transcendental de Kant.

Referências

- DAVAL, Roger (1951). *La métaphysique de Kant*. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme. Paris: PUF.
- DIEFENBACH, Lorenz (1968). *Glossarium Latino-Germanicum*. Mediae et infimae aetatis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- FICHANT, Michel (1973). Introduction. In: KANT, Immanuel. *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Paris: Vrin. p. 7-23.
- _____. Espaço estético e espaço geométrico em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, nº 2, p. 11-32, 1999.
- GUEROULT, Martial. La dissertation kantienne de 1770. *Archives de Philosophie*. Paris, tome 41, cahier 1, p. 3-25, 1978.
- HUME (1992). *A treatise of human nature*. 2nd ed. by L. A. Selby-Bigge. With text rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2001). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Edunesp.
- KANT, Immanuel (1923). *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter.
- _____. (1983a). De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: _____. *Werke in zehn Bänden*. 5. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 5.
- _____. (1985). *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- _____. (2005a). Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Tradução de Paulo Roberto Licht dos Santos. In: _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP. p. 219-282.
- _____. (2003). On the form and principles of the sensible and the intelligible world. Tradução de David Walford com colaboração de Ralf Meerbote. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1990). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Raymond Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.
- _____. (1987). *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural.

____ (1998). *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução e apresentação de Fausto Castilho. Edição bilíngüe. Campinas: IFCH-UNICAMP; Uberlândia: EDUFU. [Foi aqui utilizada a seguinte edição de referência: ____ (1923). *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*. Bd. 9., S. 11-150. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter.].

____. Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 2, p. 61-75, 1997. Tradução de Rogério Passos Severo.

____ (1983b). Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. In: _____. *Werke in zehn Bänden*. 5. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. 5.

____ (1987). *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa, Edições 70.

____ (1983c). Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. In: _____. *Werke in zehn Bänden*. 5. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. 2.

____ (1973). *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Traduction, introduction et notes para Michel Fichant. Paris: Vrin.

____ (2005b). Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Tradução de Luciano Codato. In: _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP. p. 101-140.

KEMP SMITH, Norman (1979). *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason*. [2ª ed. reimpressa em 1979]. London: The Macmillan Press.

MALTER, Rudolf. L' analyse comme procédé de la métaphysique. L' opposition à la méthodologie wolffienne dans la *Preisschrift* de Kant em 1763 (1764). *Archives de Philosophie*, tome 42, cahier 4, p. 575-591, 1979.

MARCUCCI, Silvestro (1977). *Kant e le scienze*. Scritti scientifici e filosofici. Scelta, introduzione, traduzione e commento de Silvestro Marcucci. Padova: Liviana Editrice.

____ (1999). *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*. Roma: Editora Laterza.

PHILONENKO, Aléxis (2001). Introduction. In: KANT, Immanuel. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*. Tradução e notas de A. Philonenko. Paris: Vrin. p. 15-82.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos (1985). Apresentação. In: KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de L. R. dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. p. 11-25.

SEVERO, Rogério Passos (2000). *Que significa orientar-se?* Contrapartidas incongruentes e identificação demonstrativa. 226 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

WALFORD, David. Towards an Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* Essay. *Kant-Studien*, 92, S. 407-439, 2001.

WALSH, Sean. Incongruent Counterparts and Causality. *Kant-Studien*, 98, S. 418-430, 2007.

WOLFF, Christian (2006). *Discours préliminaire sur la philosophie en général*. Introduction, traduction et notes par Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser. Paris: Vrin.



A Fenomenologia do Espírito como uma “pedagogia do caminho”

Marcos Fábio A. Nicolau*

* Doutorando em Filosofia da Educação – UFC.
Universidade Estadual
Vale do Acaraú – UVA

Resumo

Salienta-se no trabalho que a exposição do Espírito no sistema hegeliano confere um teor pedagógico a proposta da *Fenomenologia do Espírito*, pois aqui o indivíduo deve percorrer o caminho aberto pelo Espírito como condição para sua formação: o caminho da experiência da consciência, que para o filósofo, já é ciência (*Wissenschaft*) enquanto Saber Absoluto. Hegel nos mostra que as figuras da sensação, da percepção, do entendimento ou da força, primeiros momentos do processo, são momentos iniciais de um caminho a ser percorrido no desvelamento do próprio homem como ser-no-mundo, tornando a *Fenomenologia do Espírito* uma “pedagogia do caminho”, um itinerário pedagógico da consciência em sua *Bildung*.

Palavras-chave: Bildung, Pedagogia do Caminho, Formação Humana, Idealismo, Saber Absoluto.

Em sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel propõe uma *Bildung* universal da consciência, que nesses termos pode ser configurada como uma *pedagogia da consciência*, cujo objetivo não será outro que a *formação integral* do indivíduo. Mas, cabe ressaltar, não há aqui a proposta da constituição de um manual escolástico de conceitos, juízos ou qualquer outro fundamento estático, mas uma reflexão filosófica que percorre todos os momentos de produção dos mesmos, demorando-se neles, compreendendo-os.

Porém, o começo desse processo é a carência da forma, pois “falta-lhe aquele aprimoramento da forma, mediante o qual as diferenças são determinadas com segurança e ordenadas segundo suas sólidas relações” (HEGEL, 2001, p. 27). É claro que é através do conceito que temos o “primeiro despontar” da coisa mesma, no

caso, do *mundo novo*, mas a mera definição, ou seja, a mera apreensão conceitual – o alicerce de um edifício científico – não configura o todo mesmo, ou a coisa mesma. Em Hegel, de nada adianta o conceito do todo se esse todo não for exposto em seu vir-a-ser, ou seja, o todo é necessariamente processo, fruto de um desenvolvimento anterior: é começo, meio e fim.

A verdade é o todo, e o todo é processo. Por isso, não se encontra na fixidez da *substância*, mas na fluidez do *sujeito*. Para Hegel o sujeito é configurado por uma relação de construção de si mesmo, ou seja, seu objeto é ele mesmo dentro de um movimento de formação e determinação. O verdadeiro é o todo racional, ele é a essência que é obtida no vir a ser, ele é *desenvolvimento*, pois a verdade é sujeito, enquanto esse é puro desenvolvimento de si.

Por isso, a questão do processo de formação do homem na *Fenomenologia* surge como resultado desse princípio: entender e exprimir o verdadeiro como sujeito. A verdade é uma construção do sujeito enquanto tal, um processo, e, como mencionado acima, não uma estática definição de algo.

Ressalta-se nessa passagem a identidade entre metafísica e epistemologia em Hegel, “ser é pensar” (HEGEL, 2001, p. 51), logo, conhecer a realidade a partir do conhecimento do ser em suas múltiplas formas é a destinação epistemológica do homem: o conhecimento nada mais é que a realidade expressa didaticamente, o que quer dizer, dialeticamente. Em Hegel, o resultado de tal processo apresenta-se como o fim da formulação de uma *filosofia prática* que não se esgota em uma mera abstração, pois sua análise fenomenológica do espírito exprime passo a passo os diversos momentos constituintes da totalidade do Espírito Absoluto, ou seja, ela é “um progressivo vir a ser consciente daquilo que é em si a verdade exposta pela ciência” (BECKENKAMP, 2009, p. 273).

Nesse processo, cabe ao indivíduo percorrer igualmente cada etapa do desenvolvimento do Espírito, vistas por Hegel como *figuras* que o Espírito *já abandonou*, na verdade uma “série de figuras que a consciência percorre nesse caminho [que] é, a bem dizer, a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência” (HEGEL, 2001, p. 67). Tudo gira em torno do efetivar do Espírito no mundo e, embora sejam vários os sentidos expostos por Hegel no decorrer do sistema para esse termo – Espírito subjetivo, Espírito Objetivo, Espírito do mundo, Espírito de um povo, Espírito do tempo, Espírito absoluto –, todos devem ser compreendidos como momentos, ou fases sistemáticas de um único *Geist*, que mantém em sua estrutura, independente de qual seja a fase em que se encontre, três características: 1) é pura atividade; 2) desenvolve-se por estágios; e 3) “apossa-se” do que é outro, a natureza, compreendida como nível inferior ao Espírito.

A consideração dessa terceira característica do Espírito será vital a compreensão da *Bildung*, pois, como bem expõe no prefácio da *Fenomenologia*, a o indivíduo passará por um processo de transformação ascendente, tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo, como bem exemplifica: assim como uma criança,

que teve como primeiro momento de existência a “nutrição tranquila” da gestação, realiza um salto qualitativo, “a primeira respiração”, o espírito experiencia momentos de ruptura, de tensão entre um estado tranquilo e um momento de ação, de mudança ou *trans-form-ação*. Embora esse “desmoronar-se gradual” não altere a fisionomia do todo, ele é responsável por uma determinação, ou re-significação do mesmo, que rompe com o seu “mundo anterior” e ruma a um “mundo novo”. Não é difícil ver aqui o processo pedagógico, que, embora não seja o foco principal da proposta hegeliana, não fica fora do mesmo, fazendo parte desse processo.

Outro fator relevante é o caráter destrutivo que esse ideal carrega: “o lento processo de crescimento” (HEGEL, 2001, p. 26), ou seja, o desenvolver do espírito se dá através de uma ruptura, do desmanchar “tijolo por tijolo”, ou mesmo do “desmoronar-se gradual” que perpassa o espírito em seu desenvolver. Esse aspecto negativo, próprio do método especulativo – que é expressão do próprio real em Hegel – também constitui um elemento necessário na constituição da *Bildung*. Por isso, Hegel expõe o “interromper” de um processo tranquilo, por uma desconstrução que é uma reformatação, uma transformação que também será interrompida “pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem (*bild*) de um novo mundo” (HEGEL, 2001, p. 26). O *novo mundo* é fruto de um processo, e não de um “tiro de pistola”, eis já a prenúncio de uma “negação da negação”.

A exposição do Espírito no sistema hegeliano confere um teor pedagógico a obra, pois o indivíduo deve percorrer o *caminho* aberto pelo Espírito como condição para sua formação: o caminho da experiência da consciência, que para o filósofo, já é ciência (*Wissenschaft*) enquanto Saber Absoluto (Cf. HEGEL, 2001, p. 72). Hegel nos mostra que as figuras da sensação, da percepção, do entendimento ou da força, primeiros momentos do processo, são momentos iniciais de um caminho a ser percorrido no desvelamento do próprio homem como *ser-no-mundo*.

Por isso, compreender esse processo implica na apreensão desses momentos, e isso somente é possível, como o próprio Hegel afirma em várias passagens, enveredando por esse denso e difícil percurso que a consciência trilha na busca de si mesma, ou seja, no *caminho da experiência da consciência*. Esse caminho não pode ser trilhado sem a desconfiança, cabe ao indivíduo experimentar o **“só sei que nada sei” socrático**.

Arriscar-se, então, é uma das propostas hegelianas. Dessa forma, arrisco-me nesse momento em selecionar os aspectos pedagógicos dessa proposta, por isso, ao analisarei a *Fenomenologia* tematizando-a como uma *pedagogia do caminho*.¹ O que surge como uma forma bastante conveniente para entender seu viés pedagógico (Cf. LIMA VAZ, 2001, p. 15).

¹ Mesmo ciente de que, como bem salienta Stewart em seu artigo, isso possa se tornar um problema a quem estude uma filosofia sistemática como a hegeliana, e principalmente sua *Fenomenologia do Espírito* (Cf. STEWART, 1995, p. 747-748). Isso torna a tarefa ainda mais complexa: selecionar sem quebrar a linha de argumentação do autor é o desafio. Que se torna ainda maior quando o que se tenta obter é uma argumentação *aparente tangencial* do objetivo geral da obra, uma teoria da educação em Hegel.

Na medida em que propõe um caminho que deve necessariamente ser trilhado pela consciência, fica claro que Hegel enceta na obra uma dimensão pedagógica. Além disso, se considerarmos a educação como um processo de *acompanhamento contínuo* dos avanços e retrocessos do desenvolvimento do educando, pressupondo-se que os mais experientes, por já terem trilhado o caminho do saber e tendo-o por referência, guiam os educandos nesse processo, a proposta da *Fenomenologia* nada mais é que o itinerário pedagógico da consciência em sua efetiva *Paideia*², pois o que vemos é uma *ideia consciente de educação* (Cf. JAEGER, 2010, p. 353-354).

Por isso, não é equivocado afirmar que essa é uma obra pedagógica, e que nela Hegel propõe uma *Bildung*. Pois, novamente com Lima Vaz, a *Fenomenologia do Espírito*: “é sobretudo a descrição de um caminho que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos” (LIMA VAZ, 2001, p. 9).

Nesse caso, é óbvio que Hegel nos fala como um daqueles que conseguiram trilhar esse caminho, o que o justifica como um guia confiável nesse processo de formação. Pois apenas “quem chegou ao seu termo”, é possuidor consciente da ideia de educação, encontrando-se em condições “de rememorar os passos percorridos”, e tornar-se assim nosso *παιδαγωγός* nesse processo.³ Porém, ao assumir tal função Hegel não propõe ser um “facilitador”, antes assume o papel de um educador rousseauniano⁴ que vê como regra mais útil à educação, não o ganho de tempo, mas a perda de tempo (Cf. ROUSSEAU, 1999, p. 91), ou seja, na perspectiva hegeliana, o indivíduo deve desvelar o sentido do caminho por si mesmo, deve deter-se na formação da consciência e apreender a estrutura do saber, pois esse caminho é tarefa de cada um, cabe ao filósofo apenas o convite e as mediações necessárias ao processo.

Esse convite ao processo da autoformação da consciência é desencadeado por uma predisposição comum a todos os homens. Saliente-se que o caminho proposto não é o de um *dever-ser* a ser buscado e nunca alcançado, não se propõe uma *ideia regulativa*, mas um caminho determinado, que visa um objetivo efetível pelo

² Essa conclusão é corroborada pela compreensão da palavra *pedagogo*, originária da época clássica grega, quando se empregava apenas como denominação do trabalho que realizavam os escravos, ou mesmo outras pessoas que acompanhavam, cuidavam e, em parte, educavam as crianças. A estes se dava a denominação *Paidagogos* (*παιδαγωγός*), cuja etimologia provém da junção do termo *Paidos*, que significa *criança* e *Gogía*, no sentido de *levar* ou *conduzir*. (Cf. CAMBI, 1999, p. 49; BECK, 1964, p. 105-110)

³ Pois segundo afirma Rousseau: “Lembraí-vos de que, antes de ousar empreender a formação de um homem, é preciso ter-se feito homem; é preciso ter em si o exemplo que se deve propor” (ROUSSEAU, 1999, p. 93). Hegel trilhou e apreendeu o sentido desse caminho, o que o possibilita expor o mesmo na *Fenomenologia*.

⁴ Dentre as obras principais da literatura filosófica do século XVIII, o *Emílio ou Da Educação* de Rousseau fora, com certeza, aquela que mais influenciou os filósofos alemães quanto a questão da formação do homem, logo, como afirma Hyppolite, não por acaso “Hegel lera o Emílio de Rousseau em Tübingen: nesta obra encontrara uma primeira história da consciência natural a elevar-se por si mesma até a liberdade, por meio das experiências que lhe são próprias e que são particularmente formadoras. O Prefácio da *Fenomenologia* insistira no caráter pedagógico da obra, na relação entre a evolução do indivíduo e a evolução da espécie, relação que também a obra de Rousseau considerava” (HYPPOLITE, 1999, p. 27).

indivíduo. O caminho proposto na *Fenomenologia* **não é uma “tentativa”, mas a descrição de uma jornada já percorrida pelo filósofo e, mais importante, percorível por todo e qualquer indivíduo**, pois é o caminho da consciência enquanto rumo ao Espírito Absoluto, que **já é, já se pôs, já se efetivou, já se objetivou**. Por isso essa obra constitui um verdadeiro mapa que marca claramente os passos rumo ao “tesouro”, rumo a “meta” muito bem enfatizada: “o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito” (HEGEL, 1992, p. 220).

Por isso, Hegel não mais remete a algo que deve-ser efetivado, pois o processo já fora efetivado, e sua exposição somente fora possível por sua objetivação no real. O Espírito Absoluto pôs-se no mundo e está nele efetivado, cabe agora ao indivíduo tomar consciência disso, eis o sentido da *Bildung*. Para tal trilhará um caminho que já está traçado, mas que não se resume ao trajeto proposto na obra, ao fim da *Fenomenologia* o indivíduo encontra aberto diante de si um novo trajeto: o sistema de um idealismo absoluto que rumo para a efetivação da liberdade na objetivação do Espírito na Arte, na Religião e na Filosofia. Tal determinação do projeto da *Fenomenologia* é algo necessário porque, como bem afirma Hegel no prefácio,

Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o **caminho** para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar-se na ciência. (HEGEL, 2001, p. 27)

O termo *exotérico* provém do grego, e refere-se aos ensinamentos transmitidos ao público em geral, sem restrições, pelas escolas filosóficas da antiguidade. Por sua vez o termo *esotérico*, também grego de origem, refere-se aos ensinamentos restritos aos iniciados dessas escolas. Por isso Hegel dirá que a ciência que apenas expõe seus conteúdos a partir dos resultados é algo de “posse esotérica”, já que sem a exposição da forma, ou seja, do processo pelo qual se chegou aos resultados, apenas “uns tantos indivíduos” terão a ela acesso. Hegel não propõe isso – por mais incrível que pareça! –, pois preza pela “forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos” (HEGEL, 2001, p. 27), na verdade não é o conteúdo da ciência que deve ser publicizado, mas a sua forma inteligível, pois através dela a consciência pré-científica pode “adentrar-se na ciência”.

Hegel afirma que a exigência de uma ciência pronta, ou seja, de uma ciência que já seja detentora de resultados, é uma exigência injusta e descabida, pois configura algo tão inadmissível quanto “não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural”. A partir daqui podemos estabelecer uma relação intrínseca entre o processo de formação do indivíduo e a ciência enquanto tal, pois fazer ciência sem considerar o vir-a-ser dos resultados é tão irracional quanto pensar

um indivíduo formado/educado sem que tenha passado pelos momentos e desdobramentos da *Bildung*. Ambas as atividades dependem do experimentar de um necessário processo.

Hegel quer nos deixar cientes de que o caminho da *Fenomenologia* não é o de uma proposta de âmbito meramente abstrato, mas que assume um valor objetivo na vida do indivíduo que a ela se engaja. Em Hegel, esse efetivar-se do Espírito representa o próprio saber absoluto, ou seja, a ciência, que é um empreendimento especificamente humano, logo realizável por qualquer indivíduo que se proponha a tal. A ciência tem como seu fundamento o inteligível, ou seja, a racionalidade do discurso humano. Tal inteligibilidade perpassa não apenas o “homem da ciência”, mas também se faz presente no homem do senso comum, o que difere entre ambos é o grau de desenvolvimento da consciência, já que também esse último é capaz de “adentrar-se na ciência” a qualquer momento.

Isso é uma perspectiva importante na construção dessa interpretação da *Fenomenologia* como matriz de um itinerário pedagógico universal, pois salienta a didática presente em seu conteúdo. Qualquer indivíduo pode percorrer esse caminho, que segue uma coerência didática partindo do mais simples ao mais complexo, configurando-se

como o **caminho** da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o **caminho** da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2001, p. 66)

Note-se que o caminho proposto tem como primeiro momento a consciência apreendida ainda em sua imediatidade sensível, o mesmo nível que se atribui a uma criança em suas primeiras experiências com a realidade que a cerca, ou seja, tal caminho é o próprio homem em seu processo natural de maturação: inicialmente destaca-se o puro ver, o puro ouvir, o puro sentir (*A certeza sensível*), visando o elevar-se ao nível do conceito, o que ocorre dialeticamente (Cf. CHAGAS, 2008, p. 26).

Cada momento da exposição hegeliana desdobra-se em figurações cada vez mais determinadas, de modo que Hegel não vê para a obra outro objetivo que não seja a da formação integral da consciência. A *Fenomenologia* é um verdadeiro convite à formação que leva-nos a um ponto central, pois, assim como um belo jardim em forma de labirinto, ela consiste em um único caminho que, ainda que com voltas que serpenteiam em sentido necessariamente circular de desenvolvimento, possui uma teleologia própria, pois “Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalgar através de um longo **caminho**” (HEGEL, 2001, p. 35).

Na proposta hegeliana, a ciência “tem de se esfalgar” (*durchzuarbeiten*) nesse caminho, ou seja, deve extenuar-se, esgotar-se nesse caminho, pois o indivíduo

deve entrar em uma espécie de luta pelo saber autêntico. Isso me remete a idéia de “jogo” (*ludens*) como processo de formação do indivíduo, mas em Hegel não há jogo no sentido de uma prazerosa e despreziosa atividade, e sim como uma “luta” por algo.⁵ Mesmo que esse processo represente uma libertação do indivíduo de um estado de inconsciência, o que lhe conferiria um status “lúdico” bem positivo, o caminho da experiência da consciência é marcado mais por uma experiência trágica, uma verdadeira experiência de morte, do que por uma atividade praticada por puro lazer.

A seriedade e o rigor desse discurso ainda será algo inalienável a quem trilhe esse caminho, o que me permite compreender que o caminho proposto por Hegel – assim como o próprio processo educativo – é uma atividade arduo, não necessariamente prazerosa, pois agônica. Ao nível educacional é de extrema importância que não se explique o que é essa experiência de morte, ou essa luta, pois é necessário que o indivíduo a desvele por si mesmo, na sua própria vivência. Deve ser o próprio indivíduo a decidir alcançar a verdade.

Lembremos que o personagem liberto, na alegoria platônica, esforça-se por convencer os prisioneiros que vivem na ignorância que as sombras são falsas, e que a luz está mais para lá do muro. Mas a decisão não cabe a ele, cabe aos prisioneiros optarem pela saída da caverna. No entanto, todo indivíduo deve estar ciente que é no momento em que “sai da caverna” que começa realmente a atividade pedagógica⁶ e, conseqüentemente, sua *agonia* (γών). O jogo de *agón*, ou *agonístico*, era praticado na antigüidade clássica até a *agonia*, ou seja, até o limite humano, no qual o mesmo entra *em crise* (κρίσις), e é assim o caminho que Hegel propõe aqui na *Fenomenologia* (Cf. HUIZINGA, 2007, p. 48).

O indivíduo assume nesse caminho pedagógico uma responsabilidade que também é uma das maiores marcas da novidade hegeliana: a história da huma-

⁵ A ludicidade do discurso hegeliano não está na idéia “despreziosa” de uma atividade prazerosa que os atuais pedagogos usam como artifício para o desenvolvimento infantil, mas em uma perspectiva ontológica do *homo ludens*, descrita por Huizinga como detentora de uma função do jogo derivada diretamente de dois aspectos essenciais: “O jogo é uma luta por algo ou uma representação de algo. Ambas as funções podem fundir-se de forma que o jogo represente uma luta por algo, ou seja, uma aposta para ver quem reproduz melhor algo” (HUIZINGA, 2007, p. 28). Em Hegel vemos esse processo do jogo nos graus pelos quais a consciência vai avançando dentro de si, reproduzindo cada vez melhor a si mesmo, ou seja, o espírito consciente de si.

⁶ A comparação dessa proposta hegeliana à interpretação pedagógica da *Alegoria da Caverna* platônica, encontrada no *livro VII d'A República*, é inevitável. O personagem Sócrates retrata um processo de ascese marcado pela dor e pelo esforço daquele que se vê livre de suas correntes e busca “sair da caverna”. Segundo a narração platônica: “Logo que alguém soltasse um deles, e o **forçasse** a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e olhar para a luz, ao fazer tudo isso, **sentiria dor**, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora”, e continua, “E se o **arrancassem dali à força** e o fizessem subir **o caminho íngreme e rude**, e não o deixassem fugir antes de o **arrastarem** até a luz do Sol, não seria natural que ele **se doesse e agastasse**, por ser assim arrastado, e, depois de chegar a luz, com olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?” (PLATÃO, 515a-e, 1987, p. 316). É claro que não se quer aqui desconsiderar o caráter lúdico da educação enquanto tal, é claro que a educação pode ser algo prazeroso, mas isso não é toda sua verdade, visto também chamar a atenção a uma compreensão do processo educacional marcada pelo *esforço* do indivíduo.

nidade se faz presente na sequência de figuras pelas quais o Espírito universal já passou. Hegel foi, sem dúvida, um dos primeiros filósofos a propor uma relação entre o ser ontológico e o ser histórico do homem, por isso conclui o percurso da *Fenomenologia* na consideração da história como o local por excelência do desenvolvimento do Espírito.

O singular, ou seja, a consciência individual deve reconhecer, ou ser consciente, que seu caminho é marcado pelo ideal do Espírito, efetivado por seu progresso histórico. É pertinente ressaltar o ideal de progresso, que marca profundamente o período pós-revolução francesa, tornando-se a principal característica do *novo mundo* a que o indivíduo em formação se depara.

sendo repleto de avanços e aprendizados, esse processo é contínuo, pois se identifica com o Espírito, que “nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente” (HEGEL, 2001, p. 26). Novos saberes e experiências serão, por sua vez, ultrapassados por outros em um ciclo constante. Por isso o indivíduo não parte “do zero” em seu processo de formação, pois herda uma série de conhecimentos e experiências das gerações passadas (tradição)⁷, isso marca seu *ser histórico*: o indivíduo singular não vive apenas a sua história, mas a história do gênero humano enquanto tal, o que implica na vivência da própria história do Espírito do Mundo (*Weltgeist*).

Seu avanço representa o avanço do Espírito, agora objetivado na história. Não por acaso, Hegel (2001, p. 36) enfatiza o dever do indivíduo singular de percorrer os *degraus-de-formação-cultural* do Espírito, o que faz de sua existência uma verdadeira experiência pedagógica. A identidade aludida por Hegel entre essa história do espírito do mundo e o progresso pedagógico ratifica minha apresentação do *caminho da experiência da consciência* da *Fenomenologia* como uma verdadeira proposta pedagógica. Nosso filósofo vê uma pedagogia no auto-desenvolver do Espírito, assim como identifica a própria atividade pedagógica com esse auto-desenvolvimento.

Cada época da história da humanidade assemelha-se a um degrau na escada ascendente a ser percorrida pelo indivíduo em sua formação. No entanto, esse processo “acumulativo” não configura uma mera *coletânea* de saberes e experiências – cabe salientar que Hegel nunca fora favorável aos ideais enciclopédicos franceses⁸ –, pois o indivíduo não as percorre sem uma postura crítica e reflexiva, filosófica

⁷ Em suas Lições de história da filosofia, afirmará: “O patrimônio da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só do solo atual, mas é característica de tal patrimônio o ser herança e, mais propriamente, resultado do trabalho de todas as gerações precedentes do gênero humano” (HEGEL, 1974, p. 327).

⁸ Hegel é um crítico do ideal enciclopédico francês (Diderot e D’Alambert), pois considerava a *Encyclopedie* uma mera coletânea de informações soltas e particulares. Evidencia essa crítica em nota ao §16 da *Enzyklopädie*, onde afirma que a enciclopédia ordinária é um mero “agregado das ciências, que são acolhidas de modo contingente e empírico, e entre as quais há algumas que de ciências tem apenas o nome, embora elas mesmas sejam uma simples coleção de conhecimentos. A unidade em que, num tal agregado, as ciências se juntam – já que são acolhidas de maneira exterior – é uma unidade igualmente exterior: uma *ordem*. Essa ordem deve necessariamente pelo mesmo motivo e também porque os materiais são de natureza contingente, permanecer um *ensaio*, e apresentar sempre lados inadequados.” (HEGEL, 1995, p. 56)

e científica. Nesse processo o indivíduo apropria-se do *ser-aí passado*, não como fatos a serem lembrados, mas a serem refletidos e “apropriados”, pois somente na apreensão do que as gerações passadas objetivaram na historia podemos experienciar a *Bildung* enquanto tal (HEGEL, 2001, p. 36).

Não podemos esquecer que o passado é presente efetivado, assim como futuro é presente a ser vivenciado. Essa relação do indivíduo com o tempo enquanto *espaço de vivência* é de suma importância para compreensão do projeto hegeliano, pois o sistema do idealismo absoluto encontra-se em uma holística concepção de tempo, ou seja, a consciência em formação é passível da influência desse *eterno presente*, já que a historia enquanto tal é um movimento racional, no qual o Espírito *ocorre* no mundo. Os *atos do Espírito* estão todos à mercê da reflexão humana, que em seu vir-a-ser acaba por absorvê-los para si, tomando finalmente *consciência-de-si*. Por isso, não podemos desconsiderar esse elemento *inorgânico*, pois histórico, que perpassa a formação humana.

Hegel é explícito ao afirmar que a *Bildung* é uma “natureza inorgânica” a ser assumida e apropriada pelo indivíduo, por sua vez, para o espírito universal, ela é a substância, enquanto reconhecimento de si. Isso sugere uma meta final para a *Bildung*: “a intuição espiritual do que é o saber”, a ser experienciado pelo indivíduo ao “demorar-se em cada momento”, assim como o faz o espírito. Na *Bildung*, o indivíduo efetiva em si o “espírito do mundo”, tomando-o como sua substância no trilhar paciente do caminho que demanda “uma longa extensão de tempo” e no empreender do “gigantesco trabalho da historia mundial” (HEGEL, 2001, p. 36).

O que ocorre no tempo, a historia, é um elemento essencial ao ser humano, representa sua *natureza inorgânica*, ou seja, uma natureza adquirida, não inata, mas vivida. E será essa vivência que caracterizará a *Bildung*, pois cabe ao indivíduo apoderar-se dessa natureza inorgânica, consumindo-a em sua via existencial e formativa. Por sua vez, ao Espírito Absoluto cabe o reconhecimento desse processo como puro auto-desenvolver, pois ele é a pura substância desse processo, tudo que é vivenciado pelo indivíduo é experiência *do* e *no* Absoluto. Hegel enfatiza que a *Bildung* consiste no doar-se dessa *substância* – nunca podemos esquecer que a *Bildung* é uma via de efetivação do Espírito Absoluto no mundo e, como tal efetivação, é o principal objeto descrito pelo sistema hegeliano.

Por esse motivo, afirmo que o sistema do idealismo absoluto se configura como uma verdadeira *Bildung*: a proposta pedagógica enquanto tal representa uma formação do indivíduo para a vida. Nesse sistema cada momento do processo educativo encaminha para uma *vida boa* que é, em Hegel, a expressão máxima do espírito absoluto apreendido pelo indivíduo: a *eticidade* ou *vida ética* (*Sittlichkeit*). A identidade entre a educação e o idealismo hegeliano não é uma coincidência ou uma inferência externa extraída de minha interpretação, pois é inegável que o filósofo tece em seu sistema uma proposta de formação integral da consciência, que posso muito bem alargar para fins educacionais (HEGEL, 2001, p. 36).

A ciência aqui é tanto o processo quanto o resultado, a “coroa” mencionada acima, pois é ela tanto o processo do saber quanto o saber mesmo. É por isso que esse começo é já “o todo” em seu retorno a si mesmo – esse retorno é o que configura a interrupção do “sol nascente”. Sendo a ciência “a coroa de um mundo do espírito”, e sendo este um “novo espírito” (HEGEL, 2001, p. 27), concluímos que a ciência deve ser capaz de apreendê-lo em seu processo, logo, a ação formadora da *Bildung* faz-se presente como uma necessidade para a atividade científica. O ato de conhecer, que aqui não se resume ao mero definir ou significar, deve ir além da apreensão do resultado.

A ampla transformação da qual proveio o novo espírito é o produto de inúmeras “formas de cultura”, ou seja, de uma objetivação do espírito, representada pela atitude mental, pelo gênio e pelo temperamento constituidores de uma época (*Geist der Zeit*), ou seja, o espírito comum de um grupo social, objetivação do espírito subjetivo (costumes, leis, instituições, etc.). Para Hegel o “espírito novo” é o “prêmio de um itinerário complexo”, pelo qual passa o espírito absoluto, e pelo qual passará o indivíduo em sua formação/educação.

Dessa forma, o resultado do caminho é essa expressão do espírito, a *ciência*, relacionada diretamente à *vida ética* e, conseqüentemente, a um movimento de formação cultural. Em uma palavra, a objetivação desse ideal está na ciência, figuração última da *Fenomenologia*, desde então denominada *saber absoluto*, possuída apenas por quem trilhou o *caminho da experiência da consciência*. Porém, Hegel mais uma vez enfatiza o esforço a ser realizado pela consciência nesse caminho, a começar pela *paciência no conceito* que a mesma terá de desenvolver na longa extensão que deverá *necessariamente* ser percorrida em todos os seus momentos – não há “atalhos” nessa jornada –, que por sua vez devem ser morosamente experienciados, refletidos, superados e apropriados (*Aufhebung*). Já que

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse **caminho**, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação. (HEGEL, 2001, p. 36)

Tempos depois, em Nüremberg, Hegel irá argumentar nessa mesma via, ao denunciar certa “impaciência” da pedagogia moderna que aspira aprender a filosofar⁹ sem conteúdo, o que o filósofo acredita ser tão absurdo quanto sempre viajar sem, no entanto, chegar a conhecer nenhuma cidade, rio, países ou homens. Cabe ao “viajante” da *Fenomenologia* ser paciente e deliberar o tempo que for necessário

⁹ Saliente-se que para Hegel a filosofia autêntica é “esse longo caminho da cultura, esse movimento tão rico quanto profundo através do qual o espírito alcança o saber” (Hegel, 2001, p. 59), não podendo assim ser diferenciada da ciência enquanto tal. Sem filosofia a ciência não possuiria em si “nem vida, nem espírito, nem verdade” (Ibidem).

ao todo que é cada momento desse caminho. Para Hegel, a *Fenomenologia* não é um manual de *como viajar*, não deve ser considerada instrumento (Órganon), mas sim, a própria viagem que cada indivíduo é impelido a realizar em sua formação, dessa maneira “não só se aprende, mas efetivamente já se viaja” (HEGEL, 1989, p. 371). Ler a *Fenomenologia* de Hegel é já realizar essa viagem, afinal de contas “o **caminho** para a ciência já é ciência ele mesmo e, portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência” (HEGEL, 2001, p. 72). Essa experiência de leitura, juntamente com as conseqüentes reflexões e interpretações que se produzirão no leitor implicará em um processo de auto-conscientização, que aqui identifico à *Bildung*.

Referências

- HEGEL, G. W. F. (2001) *Fenomenologia do Espírito - Vol. I*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. (1992) *Fenomenologia do Espírito - Vol. II*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1989) *Propedêutica Filosófica*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1995) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio III: Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.
- _____. (1974) *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural.
- BECK, F. A. G. (1964) *Greek education, 450-350 B.C.* Nova York: Barnes & Noble.
- BECKENKAMP, J. (2009) *O Jovem Hegel: Formação de um Sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola.
- CAMBI, F. (1999) *História da pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP.
- CHAGAS, E. F. (2008) *A experiência da consciência na “Introdução” à Fenomenologia do Espírito de Hegel*. In: _____.; NICOLAU, M. F. A.; OLIVEIRA, R. A. *Reflexões sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, p. 13-26.
- HYPOLITE, J. (1999) *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial.
- JAEGER, W. (2010) *Paideia – A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.
- PLATÃO. (1987) *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ROUSSEAU, J.-J. (1999) *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes.
- STEWART, J. (1995) The architectonic of Hegel’s Phenomenology of Spirit. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 55, n. 4, p. 747-776.



Impasses do Estado de Direito

Maria Cecília Pedreira de Almeida*

* (UnB)

Resumo

A limitação do poder do Estado foi uma das soluções encontradas por alguns pensadores da modernidade para a garantia de direitos subjetivos. É interessante observar a equação que se estabelece entre a limitação do poder e a garantia dos direitos do homem. O equilíbrio entre o poder do governante e os direitos dos cidadãos é frequentemente associado à saúde do corpo político. A intenção do trabalho é analisar a ideia da harmonia de forças entre Estado e o indivíduo por meio da metáfora da medicina, uma constante em vários textos da tradição do pensamento político.

Palavras-chave: direitos, igualdade, liberdade, saúde, medicina.

O equilíbrio entre a extensão do poder político e a garantia de direitos subjetivos está entre um dos temas mais importantes para pensadores da modernidade. Em escritores como Robert Filmer, esta equação está definitivamente desequilibrada: há a afirmação do poder arbitrário do governante e a ausência total de direitos dos súditos. Ainda no século XVII, John Locke nos *Dois tratados sobre o governo*, procura estabelecer uma proporção entre os limites da atuação do Estado e o respeito a certos direitos civis, baseados em direitos naturais.

A ideia de equilíbrio na equação de forças entre Estado e o indivíduo não é nova. Como se sabe, ela é ideia central presente na própria alegoria da justiça, que busca o equilíbrio na balança, ou a distribuição equitativa dos castigos e recompensas pela espada. A isonomia, um dos ideais de justiça, é algo central e que tem sido buscado pelo pensamento político desde a Antiguidade Clássica. Como estabelecer a igualdade entre os cidadãos de um Estado? Como propiciar a estes ao mesmo tempo um certo grau de liberdade e autonomia? Como limitar o poder

do Estado para evitar abusos? Qual é o remédio que deve ser ministrado para combater o desequilíbrio que existe nos corpos políticos, restabelecendo a sua saúde?

A ideia do mal e da doença mesclada com a ideia da cidade é muito antiga, como mostra Sófocles, numa passagem inicial de *Édipo-Rei*. Ali a cidade está doente, com alguma moléstia que dizima a comunidade, animais e produção agrícola. O mal é enviado pelos deuses para punir uma falta cometida contra eles, como afirma o sacerdote a Édipo:

Tu bem vês que Tebas se debate numa crise de calamidades, e que nem sequer pode erguer a cabeça do abismo de sangue em que se submergiu; ela perece nos germens fecundos da terra, nos rebanhos que definham nos pastos, nos insucessos das mulheres cujos filhos não sobrevivem ao parto (SÓFOCLES, 2006, v. 22-23).

As ideias de saúde e doença, remédio e cura, harmonia e desequilíbrio, que se aplicam ao sistema corporal dos indivíduos, curiosamente estão presentes no vocabulário político da antiguidade até possivelmente os nossos dias. A arte da medicina, nascida com Hipócrates no século V a. C., coincide também com o surgimento da *polis* grega. Há menções a Hipócrates por Platão, no *Fedro* (1849, 270b-d), no qual há a comparação da retórica à medicina. Como se sabe, a retórica como a arte de persuadir é uma das ferramentas indispensáveis para a política. Ao se perguntar qual é a maneira idêntica de proceder na medicina e na retórica, Platão constata que em ambas é conveniente distinguir uma natureza, no corpo e na alma. À medicina cabe propiciar a saúde e a força, com dietas e alimentos, e à retórica transmitir convicção e virtude por meio de discursos e ocupações apropriadas. Assim como na medicina é necessário utilizar o remédio ou regime adequado para atingir a cura, para a retórica é preciso persuadir para inscrever a virtude na alma dos cidadãos, a verdadeira saúde da *polis*.

Aristóteles (1998) também se utiliza da ideia da medicina, (IV, 4, 1326a) quando louva a figura de Hipócrates e ainda quando se refere à constituição de um bom estado, ao analisar que qualidades os seus cidadãos devem possuir para garantir a felicidade e a ordem da comunidade. Segundo Aristóteles, para atingir tal felicidade é preciso conjugar duas condições, a excelência da finalidade e os meios adequados para consegui-la. Estas condições podem convergir ou não. Por vezes ocorre que o fim do Estado seja bom, mas não se possui os meios próprios a atingi-lo. É possível ainda que o governante se engane quanto aos fins e quanto aos meios, caso em que haverá desordem na comunidade. De acordo com Aristóteles, assim também é a medicina, pois esta arte pode tanto não saber julgar qual é o remédio que deve curar o mal, como pode também não deter os meios necessários à cura que se propõe (IV (7), XII, 1331b).

Assim como a arte da medicina procura em última instância a harmonia do corpo físico, na política trata-se de estabelecer meios para encontrar também o

equilíbrio do corpo político. A ideia aqui é mostrar como a metáfora da medicina pode ser identificada como uma constante no pensamento político, mas mais do que isso, como se pode tomar esta ideia para auxiliar a compreensão de certos impasses do Estado de direito, e talvez descortinar novos caminhos para a reflexão sobre seus problemas.

Não é à toa que vários pensadores políticos utilizam esta metáfora: no seu nascimento, tanto a medicina quanto a política possuem muitas características comuns. A medicina não nasceu simplesmente como um tratado prático com prescrição de remédios para um rol preciso de moléstias conhecidas. O *Corpus* hipocrático, embora tenha passagens eminentemente técnicas, é sobretudo um tratado filosófico. Os médicos são, assim, antes de tudo, filósofos “no mais alto grau e observadores minuciosos” (SALEM, 2002, p. 13). Os tratados de medicina se voltam para uma enorme quantidade de temas, que ultrapassam o quadro da investigação médica. Com efeito, trata-se ali de ética, de epistemologia, de física geral e até mesmo de antropologia (SALEM, 2002, p. 14). Não é difícil observar as semelhanças com a política. Ora, a filosofia política não é apenas um conjunto fechado e sistemático de regras do bem-viver, mas abre-se para um conjunto de especulações que envolvem a filosofia, a história, a antropologia e a psicologia. Assim como a medicina é o conhecimento dos humores que percorrem o corpo, a política é a arte de conhecer os humores da sociedade, estabelecendo assim a possibilidade de estabelecer prognósticos e uma terapia ou um regime adequados para a recuperação da saúde pública.

Assim como a política, a medicina constitui-se como uma arte, ou seja, como *techné*, um saber adquirido, organizado e guiado pela experiência (SALEM, 2002, p. 19). Não se trata apenas de uma prática sem regras ou racionalidade – nisso ela se distingue da prática dos adivinhos, dos charlatães – mas uma arte guiada por um ideal: o estabelecimento da harmonia total do homem. Apesar da heterogeneidade e da diversidade de origem de seus tratados, há no *Corpus* uma unidade de pensamento: a abordagem racional da doença, a reflexão sobre a arte da medicina e a deontologia (HIPÓCRATES, 1999, p. 20). O seu método, portanto, é pautado pela observação e pela experiência, mas guiado por uma finalidade. Há algo próximo de um “humanismo médico” nesses textos, pois que considera o paciente como um indivíduo que deve ter certos direitos respeitados, em última instância que sejam mobilizados todos os meios para a preservação de sua vida.

Pode-se afirmar aí uma outra semelhança relevante entre a medicina e a política: o tratamento empírico da política tem também como base o método de observação: para alguns pensadores, não se trata de dizer como as coisas devem ser, mas de ver como elas são, para a partir daí traçar um método de contornar ou de curar os males sociais. Pode-se mesmo afirmar, no limite, que duas grandes visões do pensamento político – algo como um idealismo político oposto a um realismo político – podem ser entendidas como posições acerca da abordagem “clínica” diante do paciente.

Há uma pretensão holística que surge com a medicina nascente. Vários tratados do *Corpus* hipocrático afirmam que a causa das doenças não pode residir num único princípio: o calor, o frio, o seco ou o úmido (SALEM, 2002, p. 38). Ainda no *Fedro*, Platão (1849, 270c) define o método hipocrático, para o qual o conhecimento do corpo é impossível sem o conhecimento do todo (*tou holou*). Há pois uma visão do homem como um ser que deve ser cuidado em sua totalidade (para os gregos, conjugando o corpo e a alma), e que procura identificar as várias causas que podem ocasionar doenças. Há uma busca por parte da medicina das causas visíveis que muitas vezes geram efeitos invisíveis, assim como da explicação de fenômenos internos que escapam da observação externa. Para isso os médicos hipocráticos forjaram sistemas explicativos coerentes, frequentemente por analogia com fenômenos observáveis. Ora, a política também se revela neste contínuo aparecer e ocultar que permeia os modos de instituição e de organização de uma sociedade. Só a política identifica e ilumina o processo por meio do qual uma sociedade se organiza. E também, somente ela consegue identificar as causas muitas vezes invisíveis que podem culminar em mudanças ou em revoluções em uma comunidade.

Por fim, é preciso ressaltar um último aspecto que torna interessante o paralelo entre a medicina e a política: a suspeita de ambas ao elemento teológico. O *Corpus* repudia a concepção arcaica da doença como maldição coletiva enviada pelos deuses para punir a falta de um indivíduo. Antes, ele busca a explicação racional da doença, por meio da mistura mais ou menos harmoniosa dos humores constituintes do corpo (HIPÓCRATES, 1999, p. 25). A medicina hipocrática não discutirá a intervenção divina nas causas ou nas curas das doenças. Ora, como é fácil perceber, a política moderna também segue este modo de pensar: a *polis*, a comunidade, é formada por diversos grupos e componentes – uma vez que estes elementos estejam em harmonia, o corpo político tem saúde. Mas se entre eles houver algum desequilíbrio há perturbação na sociedade. E aí, curiosamente, a medicina empresta o vocabulário da política. Um humor se rebela, toma o poder, entra em guerra com os outros. O corpo é o teatro de batalhas que levam a diferentes estados. Segundo Alcmeón de Crotona (VI a. C.) a saúde, é o equilíbrio, ou a “isonomia” de diferentes elementos do corpo, e a doença é um desequilíbrio ou “monarquia” de um elemento sobre os outros. Neste caso a metáfora política supõe que o melhor tipo de corpo seria o democrático. Nele o poder é partilhado, e portanto seria mais harmônico. Uma pessoa com um corpo “monárquico” ou “tirânico”, teria sérias tendências à doença, pois o poder, concentrado nas mãos de um só, condenaria os seus humores ao desequilíbrio (HIPÓCRATES, 1999, p. 26).

Parece que tais coincidências não se restringem ao mundo antigo. Pelo contrário, o vocabulário da medicina, assim como seu método, estão presentes muitas vezes de modo implícito em teses e argumentos de vários pensadores da modernidade. É freqüente a utilização da analogia da política como medicina, ou da proposição de remédios que procuram curar os diversos males sociais. A ideia da sociedade como um corpo é algo disseminado no século XVII entre os principais

pensadores políticos: Hobbes usa da metáfora da sociedade como um corpo no seu *Leviatã*, Locke e Rousseau não pensam diferentemente. Nos escritos deste último há passagens que não deixam dúvida da seriedade com que a analogia entre o corpo político e o corpo humano é tomada:

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre. (ROUSSEAU, 1997,III, 11, p.178)

É interessante que aqui já aparece uma noção que não existia na medicina hipocrática e que vai ser desenvolvida um pouco mais tarde, mas será bem conhecida no século XVII e no XVIII. A noção de órgãos, de partes do organismo que desempenham alguma função específica e que fazem parte da “engrenagem” do corpo humano. Rousseau não só conhece os órgãos como estabelece a sua hierarquia: o mais importante entre eles é o coração. Sem este o homem não vive. É por isso que o poder legislativo é essencial. O executivo, representado como o cérebro, é o poder executivo, que dota o conjunto de movimento. Algo também próprio dos corpos vivos, os corpos vivos são animados. A política é compreendida dessa forma como uma ordem hierárquica e também assemelhada a uma ordem biológica.

John Locke (1998) também produz exemplos interessantes nos *Dois tratados sobre o governo civil*. Na célebre passagem em que estabelece o que constitui o corpo político – quando homens decidem constituir uma comunidade, na qual a maioria tem o direito de agir e decidir pelo restante (1998, §98)– Locke prescreve receitas caso o corpo político dê sinais de desequilíbrio. Também para este autor o órgão legislativo é fundamental para a preservação da saúde da sociedade. É por isso que ele afirma a possibilidade do povo resistir à tirania, quando, por exemplo, o príncipe impõe a sua vontade arbitrária no lugar das leis (1998, §214). Há um “direito natural e original” da sociedade que é a sua preservação, e isso só pode ser feito com um poder legislativo estabelecido que possa executar as leis (1998, §220). Por isso para Locke não há apenas o direito do povo de se livrar da tirania, como também de evitá-la. Assim, o povo não deve esperar a dissolução do governo e a instituição da tirania para depois estabelecer o legislativo. Isso seria dizer “que pode esperar alívio quando for tarde demais e o mal estiver além de toda cura” (1998, §220). É preciso, pois, que se recorra a esse “remédio”, a instituição de um novo legislativo, “antes que seja tarde demais para procurar outro”.

Percebe-se pois que a utilização da medicina no pensamento político de modo mais ou menos intenso foi uma constante nos séculos XVII e XVIII. Mas talvez nenhum pensador tenha levado a metáfora da medicina na reflexão política tão a sério quanto Pierre Bayle. Filósofo conhecido pela introdução de paradoxos metafísicos pelo seu *Dicionário*, Bayle também escreveu longamente sobre a tolerância

religiosa e sobre as suas implicações para a política. O seu método não difere muito do da medicina hipocrática: fiel à verdade dos fatos e denunciador das falsidades históricas, há em sua obra uma tentativa de observar os fatos humanos e deles deduzir princípios ou leis. Mas será possível estabelecer uma lei geral da política? Parece que a única lei que pode ser extraída dos fatos políticos é que não há leis imutáveis dada a perpétua mudança dos acontecimentos humanos, razão pela qual ele designa a política como “ciência conjectural”:

A política é, assim como a medicina, uma ciência conjectural; o acaso a ela se mescla necessariamente, como quando ela se aplica à cura das feridas e não se pode saber com certeza completa de que espécie elas são; pois as há de dois tipos: as que se tratam com o toque e outras que se tornam incuráveis se não se queimam com o ferro. (BAYLE, 1737, *OD* III, p. 617a)

A ciência política não é como a matemática, uma ciência exata, com leis fixas e estabelecidas. Como a medicina, ela é uma ciência conjectural, pois deve levar em conta o acaso e as circunstâncias particulares de cada situação. Isso significa que a política não é abordada segundo um modelo estritamente jurídico ou matemático, mas em termos de doença e de saúde. A política exige assim por parte do governante perspicácia, sagacidade e um senso agudo da singularidade (BRAHAMI, 2003, p. 380) de cada circunstância, para prever para cada moléstia um tipo de remédio.

Talvez por essa razão Bayle deixe de elaborar um sistema político positivo, que contenha prescrições abstratas a respeito de uma forma ideal de governo. Por outro lado, afirma certas condições mínimas que todo sistema político deve contemplar. Há realmente uma enorme complexidade nas relações do mundo político, de modo que não há apenas uma “receita” para remediar seus males. Tendo em vista essa realidade, a preocupação é como lidar com ela. A paz pública e a liberdade de consciência são componentes fundamentais para qualquer sociedade, segundo a concepção de Bayle. A partir desses pressupostos, há que se agir como o médico, que afasta as ilusões e se atém aos fatos.

Assim como o médico, o governante deve se basear sobretudo na observação da realidade, confrontada com experiências passadas na história. Os políticos lidam muitas vezes com o contingente, com o imponderável, mas mesmo assim devem almejar a realização das finalidades do Estado. Há uma teoria seguida de uma deontologia. Há um esforço por parte de Bayle de estabelecer critérios, ainda que mínimos, que permitam a manutenção do Estado, que deve se guiar pelo interesse público. Apesar das dificuldades, é possível pensar em certas intervenções que corretamente conduzidas podem levar a resultados melhores do que se o puro acaso, a indeterminação completa, ou a suspensão do juízo se tivessem produzido. O que Bayle faz, de certo modo, é distinguir uma inteligibilidade na desordem inerente ao campo político, e propor condições que regulem e viabilizem a vida em sociedade.

Assim como a arte da medicina, a política também deve analisar cada caso concreto e propor um remédio específico. A medicina rege-se pelo critério da utilidade, procurando evitar tanto quanto possível o sofrimento humano. Portanto, segundo Bayle, os políticos devem “imitar o que fazem os médicos com os doentes” (BAYLE, 1740, “Sur les Libèles Difamatoires” (C), XV, p. 181), isto é, proceder a uma investigação experimental, na qual a cada sintoma deverá corresponder um tipo de tratamento. É nesse sentido que Bayle aborda a convocação dos Estados Gerais, por Henrique III em 1588:

Há pessoas que comparam os estados gerais com os concílios: eles são, dizem, todos assembleias de mau augúrio; eles são um testemunho de que os males públicos são grandes e que se começa a desesperar da cura. Faz-se então como com doentes quase desenganados; reúne-se uma quantidade de médicos; eles vêm de longe, eles consultam, debatem, mas raramente estão de acordo. Eles votam e são tão bem sucedidos que no final o doente pode dizer: “a multidão de médicos me matou”. (BAYLE, 1740, “Marillac”, B)

Diante de uma doença que aflige o corpo político, procura-se um remédio, no caso, a convocação dos Estados Gerais. No entanto, como Bayle assinala no artigo, em lugar de curar os males, tais assembleias apenas pioraram a doença (BAYLE, 1740, “Marillac”, B). O autor destaca o grande número de pessoas que partilham o poder e que frequentemente não chegam a uma boa conclusão. Isso não se dá por causa da pluralidade de pessoas em si, mas pelo fato de cada um procurar o próprio interesse, descurando do bem geral.

A dificuldade em se encontrar o remédio adequado às diversas situações políticas se dá também pelas paixões e pela inconstância observada entre os homens. Se o autor tenta extrair dos fatos humanos certas leis, um dos princípios mais claros que parecem fundados na experiência é o de que há constante mudança na realidade humana: “tudo muda entre os homens, como já disse. As ciências, que deveriam ser menos sujeitas às mudanças que outras coisas, tem todavia suas revoluções. Não se ensina mais hoje o que se ensinava outrora”. (BAYLE, 1737, *OD* II, pp. 256-57)

Assim como as doenças variam de acordo com as estações do ano, as leis mudam com o tempo. A ciência política é encarada como terapia que visa remediar os males inevitáveis que afligem o corpo político. É preciso primeiro examinar o problema, observá-lo, medi-lo. Depois, o político deve produzir hipóteses que proporcionem explicações sobre o que foi observado, levando em conta a conjuntura do seu próprio tempo. Enfim, deve fazer deduções lógicas das hipóteses examinadas, selecionando um tipo de tratamento para a doença que foi observada. A experiência é critério indispensável a qualquer investigação: “não há sistema que, para ser bom, não precise de duas coisas: uma, que suas ideias sejam distintas; outra, que possa explicar as experiências”. (BAYLE, 1740, “Manichéens”, D). A política não deve fugir a esta regra. No entanto, na maior parte das vezes, Bayle não é muito

otimista em relação à cura, pois “esta desordem é inevitável na política e é em vão que se procuraria o remédio”. (BAYLE, 1740, “Bourgogne”, D, *in fine*). Nesse sentido, nem a monarquia mista nem a democracia são vistos como bons remédios. Bayle prefere que o soberano seja antes um indivíduo do que uma assembleia, e não elege nenhuma forma de governo como ideal: “o governo dos povos é alguma coisa tão confusa, que os remédios que parecem os melhores são algumas vezes piores do que o mal, e a fonte das maiores desordens” (BAYLE, 1740, “Hospital”, K)

A análise do artigo *Hobbes* reforça a tese de que Bayle emprega a analogia entre a política e a medicina em um sentido forte. Ao “apelar à prática” (1740, “Hospital”, K), ele mostra que é frequente uma ruptura da teoria política com o imediatismo dos fatos. A arte de governar deve saber eleger o remédio local, pontualmente localizado e dependente das circunstâncias. Neste texto, em especial na observação “C”, apesar de supostamente tratar das “desordens e confusões de um governo democrático”, na verdade Bayle pretende mostrar os dois lados da questão: há confusão em um governo democrático, como Hobbes tentou mostrar ao traduzir Tucídides, mas a tirania também tem os seus inconvenientes:

Deixando de lado as várias razões que se poderia alegar, não se poderia dizer que as mesmas obras que contém o veneno com relação aos monarcas ou às repúblicas, contém também o antídoto? Se visseis de um lado as grandes máximas da liberdade e os belos exemplos de coragem com a qual ela foi mantida ou reconquistada, veríeis de outro as facções, as sedições, as extravagâncias tumultuosas que perturbaram e ao fim arruinaram este número infinito de pequenos estados que se mostraram tão inimigos da tirania na Grécia antiga. Não parece que este quadro seja uma lição bem capaz de desiludir aqueles que se amedrontam apenas com a ideia da monarquia? (...) Vireis a medalha, perceberéis que este quadro estará pronto a dar uma instrução bem diferente daquela e a fortificar o horror pela monarquia: pois, perguntar-se-á, por que razão os gregos e os romanos preferiram estar expostos a essas confusões do que a viver sob um monarca? Isso não viria da dura condição à qual os tiranos os havia reduzido? Que tenham querido se libertar a um preço tão alto não mostra que o mal tenha sido muito brutal, insuportável e deplorável? (BAYLE, 1740, “Hobbes”, C)

Não há como se furtar aos reveses e inconvenientes de uma monarquia ou de uma república, são dois lados de uma mesma medalha: a procura da liberdade gera sedição, a busca pela ordem, tirania. O remédio ao mal pode se transformar em veneno, e o antídoto a esse veneno pode reforçar o mal ao qual se desejaria inicialmente escapar. Este paradoxo ilustrado por Bayle com exemplos da história greco-romana, mostra, mais uma vez, que, em primeiro lugar, não há uma forma de governo ideal e perfeita, e em segundo, que as teorias implementadas na prática nunca funcionam perfeitamente. Portanto, o melhor seria procurar a forma de governo que gera o mal menor e que utiliza os melhores meios para reparar os efeitos perversos que ela mesma engendra. Há uma dialética interior ao pensamento político do autor, e que se mostra intransponível e imanente à própria ciência política:

Se as ordens do príncipe são submetidas ao exame dos súditos, o Estado é lançado no perigo contínuo das guerras civis. Se é concedido ao príncipe um poder sem limites, o povo é lançado na infeliz condição de não poder nunca salvar seus bens nem sua vida sem cometer um crime. (BAYLE, 1737, OD I, 132a)

Este desencantamento da política se explica, em parte, porque se ela é, entre outras coisas, a possibilidade de viver conjuntamente, ela não pode desprezar a maldade ínsita à natureza humana bem como o caráter radical do mal geral, um problema longamente tratado por Bayle. (Cf. 1740, esp. “Manichéens”, “Pauliciens”, “Ovide”). Neste quadro inconstante e irremediável, só resta procurar o melhor remédio para solucionar certas moléstias de cura bem complicada, como sinaliza o filósofo no artigo “Hadrien”:

Quantas vezes renovamos artifícios para fomentar as superstições e mesmo as intrigas de estado? Diz-se que os ardis são permitidos com as crianças e os doentes. Isso leva a uma conseqüência sobre os povos: eles estão sempre na infância e sempre doentes de um certo modo. (BAYLE, 1740, “Hadrien”, M)

É muito claro que para Bayle as facções o dominam e manipulam o povo, ele é sistematicamente enganado, pois é tratado como se estivesse ainda na infância ou como um doente. Por isso seriam “permitidos” os ardis e artifícios para fazê-lo seguir tal ou tal opinião. Qual seria a sua principal doença? Não há dúvida de que a ignorância e a superstição seriam os seus grandes males. São elas que fazem com que o povo continue perpetuamente na condição de crianças ou de doentes. A crítica e a tolerância são, nesse sentido, “profiláticas”: elas previnem e afastam os males que se quer evitar. Também por isso sem dúvida Bayle é engajado a um projeto de democratização do saber. Membro ilustre da república das letras, Bayle trabalha ativamente nessa comunidade do saber, na qual os eruditos podem transmitir e discutir criticamente o conhecimento, inclusive ideias sobre religião e governo.

Não deixa de ser interessante notar que vários pensadores do século XVII e do XVIII tenham encarado a sociedade de maneira semelhante. Diante do quadro das guerras de religião seria mesmo difícil que se tivesse feito um diagnóstico muito diferente. O fato é que, diante de um povo doente, é preciso encontrar um remédio para apaziguar o sofrimento. Voltaire sintetiza essa busca na sua famosa frase: “a discórdia é o maior mal do gênero humano e a tolerância é o único remédio” (VOLTARE, 1978, p. 102). Diante da constatação de que a doença se liga em parte à superstição, ao fanatismo e à ignorância o remédio será a tolerância, a crítica e a disseminação do conhecimento.

A ideia da tolerância como remédio será inúmeras vezes retomada, elogiada e criticada até que se torne uma virtude cívica, indispensável para a harmonia do corpo político, algo muito valorizado na contemporaneidade. No entanto, a ideia da garantia de certas liberdades mínimas aos cidadãos, inicialmente defendida pela

linguagem moral da tolerância, passou pouco a pouco a se transformar na linguagem (hegemônica) dos direitos (GARAPON, 1996, p. 78).

Além da busca da harmonia, a ideia dos direitos do homem, depois chamados de direitos humanos, também segue de certo modo um pressuposto medicinal. Uma das ideias mais disseminadas no *Corpus* hipocrático é o de que a arte médica deve completar a natureza (como no caso dos alimentos), ou tentar cuidadosamente restaurá-la, obedecendo-a (HIPÓCRATES, 2002, p. 73). Tudo isso indica a ideia de que o homem é o elemento mais nobre da natureza e “talvez o mais delicado”, no dizer de Jean Salem. Ora, a ideia da preservação da vida do homem como o ser mais importante da natureza, e sobretudo a ideia de preservação de uma situação natural, original está na base das doutrinas que informam o sistema dos direitos do homem.

Ora, assim como a tolerância era vista como o remédio para a paz social nos séculos XVII e XVIII, pode-se perguntar se atualmente os direitos também não são encarados como um remédio que previne e cura algumas “doenças” encontradas na sociedade. Para a doença do despotismo, um dos remédios encontrados foi a limitação do poder do Estado. Para a garantia da liberdade dos cidadãos, a melhor fórmula encontrada foi a instituição dos direitos. Há um acordo implícito de que o bem mais alto a ser preservado é o bem da vida. Há muita disputa sobre o que deve ou não ser protegido, pois isso coloca em cena as concepções do bem e de escolhas de vida. No entanto, é muito mais fácil obter um acordo sobre o mal do que sobre o bem. E formou-se o consenso de um critério tangível: o corpo e a saúde, critério que não diverge dos propósitos da medicina.

Os direitos são um remédio eficaz? Esse diagnóstico é difícil de fazer: há sem dúvida uma melhora do mal, embora ele não se cure por completo. É desnecessário dizer o quanto os direitos carecem de efetividade, problemática ainda pendente de solução. Com efeito, as Declarações de direitos afirmam que todos os seres humanos tem direito inalienável a liberdades e a certos benefícios que nem sempre são efetivos na realidade concreta. A afirmação de tais direitos não é apenas ideal ou desejável, mas algo muito mais forte: torná-los factíveis é uma obrigação. Daí a crítica de que as declarações de direitos universais não são mais que utopias. A lista dos direitos é longa e o mundo em que estes direitos devem ser implementados é diverso cultural e politicamente, instável e sujeito a conflitos, e além de tudo muitas vezes limitado nos seus recursos para satisfazê-los plenamente.

Críticas à parte, por outro lado é praticamente inegável que a noção de direitos contribuiu decisivamente para o surgimento da democracia, e tornou possíveis as reivindicações que culminaram com a melhoria da condição da vida dos homens (LEFORT, 1991, p. 58). Parece interessante destacar que os direitos desempenham também um papel profilático, ou seja, produzem o efeito de prevenção a males maiores. No entanto, muitas vezes não são suficientes para curar, ou seja, harmonizar completamente o corpo político. Os direitos podem conter altíssimos enun-

ciados morais, declarações de pura equidade, mas também podem ser fórmulas vazias (como algo que não se distingue de um simples placebo).

Nesse contexto, a análise do lugar da metáfora da medicina no pensamento político leva ao menos a considerar o emprego do discurso dos direitos como remédio. Não se trata aqui de propor soluções ou críticas peremptórias e muito menos insinuar uma leitura fechada, na qual certas categorias teriam uma correspondência exata nas duas artes – o que de resto não seria mesmo possível. O uso e o rigor com que se emprega a metáfora pode ser contestável, mas a sua investigação aponta para questões que tem interesse e conseqüências sensíveis. É claro que se trata de uma analogia entre duas ideias e dois discursos diferentes, mas a utilização constante desta analogia é sem dúvida algo significativo, sobretudo quando a partir dela se distingue problemas importantes e que muitas vezes estão ocultos.

Referências

- ABEL, O., MOREAU, P.-F. (eds). *Pierre Bayle : la foi dans le doute*. Genève, Labor et Fides, 1995.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. A. C. Amaral et. al. (Ed. bilíngue).S.I.: Vega, 1998.
- BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. 4 vol. in-fol. La Haye : Compagnie des librairies, 1737.
- _____. *Dictionnaire historique et critique*. [Reprod. em fac-símile]. 5 ed. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: [s.n.], 1740. 4 v. (Disponível em: <<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/>>.)
- _____. *De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer»*. Ed. Jean-Michel Gros. Paris, Presses pocket, 1992.
- BRAHAMI, Frédéric. *Théories sceptiques de la politique: Montaigne et Bayle*. Paganini, Gianni, (ed.). *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- GARAPON, Antoine. « Le droit, nouveau langage de la tolérance ». *Diogène*, 176, oct-dec/1996.
- HIPÓCRATES. *Conhecer, cuidar, amar*. O juramento e outros textos. Apr. Jean Salem. São Paulo: Landy, 2002.
- _____. *L'art de la médecine*. Trad. e apr. Jacques Jouanna e C. Magdelaine. Paris : GF Flammarion, 1999.
- LEFORT, Claude. *Pensando o Político*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- PLATÃO. *Oeuvres*. Tome VI. Trad. Victor Cousin. Paris: P.J. Rey Libraire-Éditeur, 1849.
- ROUSSEAU. *Do contrato social*. (Col. “Os pensadores”). São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SÓFOCLES. *Trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 2006.
- VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. (Col. “Os Pensadores”). São Paulo: Abril Cultural, 1978.



O método analítico em Kant

Maria Margarida Faverzani Kirchhof*

* Mestranda, UFRGS

GT Kant

Resumo

Para entender a razão que leva Kant a usar os métodos analítico e sintético como métodos complementares na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, analiso as diferentes posições, apresentadas nos textos *Prolegômenos* e “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral”, para a noção de método analítico. Um estudo do conceito de conhecimento filosófico, apresentado na Doutrina do Método, parece esclarecer a necessidade dessa complementaridade.

Palavras-chave: método analítico, método sintético, conhecimento filosófico.

No prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant declara que, para alcançar o objetivo de buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade, utilizará os métodos analítico e sintético. Podemos inferir que a busca será realizada através do analítico e o estabelecimento através do sintético, posição defendida por Guido Almeida (2008, 46). Ao final da primeira seção, deixa claro que as duas primeiras seções foram meramente analíticas, o que nos possibilita entender que a terceira seção é sintética. Aqui, envidaremos esforços para compreender *porque* Kant procede dessa forma. Guido Almeida (2008, 47) afirma que esses dois métodos são métodos alternativos de prova de uma mesma proposição e que, no entanto, apresentam-se como complementares na *Fundamentação*. Procurarei entender a razão que o leva a usá-los dessa maneira e se esse é um procedimento necessário.

Segundo os *Prolegômenos* (1783), o método analítico é descrito como “inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas” e que “significa apenas

que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até as condições sob as quais unicamente é possível” (§ 5, nota).

A “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral” (1764) marca o rompimento com o método matemático dedutivo, traçando uma ampla e mais aguda distinção entre o método da matemática e o método da metafísica. É nesse texto que Kant, segundo Frederick C. Beiser (2009, 63), “abandona suas esperanças anteriores de uma certeza dogmática ou demonstrativa”, que pautaram os textos da década de 1750. Nele, o método da matemática é sintético, inicia com conceitos universais, formados a partir de definições, de onde são derivadas conclusões específicas; e o método da metafísica é analítico, começa pela análise de um conceito nos seus componentes específicos e, gradualmente, vão se formando conclusões universais.

A diferença básica entre os dois métodos é que a matemática cria os seus próprios conceitos e aqueles que não o são, como, por exemplo, o conceito de espaço em geral, que ainda é suscetível de uma definição filosófica, são tomados como dados. A filosofia, no entanto, tem como ofício desmembrar conceitos que são dados de maneira confusa na linguagem ordinária, a fim de torná-los distintos, minuciosos e determinados. A matemática parte de definições arbitrárias, às quais vincula um objeto, formando assim os seus conceitos. No entanto, na filosofia, apesar da dificuldade de se chegar a uma definição, que, para Kant, significa o conceito da coisa minuciosamente determinado, pode-se frequentemente conhecer muito sobre um objeto, até mesmo com certeza e distinção, o que possibilita derivar consequências seguras; porém, nela, nunca se atingirá o mesmo grau de certeza possível para a matemática.

Nesse método, que ele considera o método próprio da filosofia, e mais especialmente da metafísica, através do qual única e tão-somente, pode ser alcançada a máxima certeza metafísica possível, deve-se proceder analiticamente do começo ao fim. Ele possui duas regras: a primeira e principal é nunca iniciar com definições, mas procurar determinar, no objeto, aquilo de que se está imediatamente certo a respeito dele, tirando-se daí, como consequências, juízos verdadeiros e certos. A segunda regra é: após determinar que as características são de fato simples e independentes umas das outras, usá-las como base para todas as deduções ulteriores.

Todavia, é importante que se ressalte que essa é uma noção característica da fase kantiana em que foi escrito esse texto e que, posteriormente, foi alterada. A esse tempo, Kant ainda acreditava ser possível demonstrar a existência de Deus, analisando o conceito de um ser absolutamente necessário. Isso nos leva a uma sua afirmação anterior, onde podemos constatar o que o leva a achar possível encontrar no objeto “aquilo de que se está imediatamente certo a respeito dele”, prescrito na primeira regra do método.

Na metafísica, procurai, por uma experiência interior segura, isto é, por uma consciência imediata evidente, aquelas notas características que certamente residem no conceito de uma qualidade universal qualquer (...). (Inv., II 286)

Tanto Eckart Förster como Frederick Beiser fazem referência a esse momento kantiano anterior à distinção entre sensibilidade e entendimento. Foi somente a partir do discernimento entre oposição lógica e oposição real que Kant pôde distinguir que a necessidade incondicional dos juízos não é o mesmo que uma necessidade absoluta da coisa. Embora defendendo, no mesmo texto, que a matéria prima do filósofo são conceitos dados de maneira confusa na linguagem ordinária e que o método próprio da filosofia é o método analítico, Kant ainda pensa ser possível partir de algo de que se tem certeza, “por uma consciência imediata evidente”, através de “uma experiência interior segura”.

Como podemos constatar no trecho acima citado dos *Prolegômenos*, essa certeza desaparece e dá lugar a um “como se fosse dado”. Ali, na aplicação do método analítico, não mais se parte de algo imediatamente certo, mas de algo que precisa ser provado. No caso dos *Prolegômenos*, que ele afirma ter sido desenvolvido de acordo com o método analítico, a prova fora anteriormente realizada na *Crítica da Razão Pura* e, no caso da *Fundamentação*, ela é realizada posteriormente à aplicação desse método, na terceira seção.

Na segunda parte da *Crítica da Razão Pura*, a Doutrina Transcendental do Método, Kant torna a falar sobre o conhecimento filosófico e diz que ali não tratará do conteúdo, mas do “método do conhecimento saído da razão pura” (A 712/B 840). Na *Lógica* (Ak 22-3), o conhecimento, segundo a sua origem objetiva, portanto, segundo apenas as fontes a partir das quais um conhecimento é possível, é ou racional ou empírico. Os conhecimentos racionais são conhecimentos a partir de princípios, o que faz com que eles devam ser *a priori*; e são de duas espécies, com consideráveis diferenças, os da matemática e os da filosofia.

Enquanto os conhecimentos empíricos estão sempre submetidos à prova da experiência e os matemáticos, cujos “conceitos devem estar imediatamente presentes *in concreto* na intuição pura e, desse modo, imediatamente se revela tudo o que não é fundamentado e é arbitrário” (A 711/B 739); por sua vez, o conhecimento filosófico não conta nem com a intuição empírica nem com a intuição pura para manter a razão num caminho bem visível. Este é um conhecimento racional por conceitos ou por simples conceitos, que Guido Almeida interpreta como “um conhecimento que se baseia unicamente na compreensão desses conceitos e não depende em nada do conhecimento dos objetos desses conceitos enquanto dados (os objetos) na intuição” (2008, 49).

Para ficar evidente a grande diferença que há entre o uso discursivo da razão, segundo conceitos, e o seu uso intuitivo, fundado na construção de conceitos, Kant apresenta um exemplo. Se for dado a um filósofo o conceito de um triângulo

e o encargo de investigar, à sua maneira, como pode ser a relação da soma dos ângulos desse triângulo com o ângulo reto e, como tudo o que possui é somente o conceito de uma figura que está limitada por três linhas retas e, nessa figura, o conceito de igual número de ângulos, por mais que reflita nada produzirá de novo. Ele pode analisar e tornar claro o conceito de linha reta ou de ângulo ou do número três, mas não chegará a outras propriedades que não estejam contidas nestes conceitos. Um geômetra, no entanto, logo começa a construir um triângulo e consegue, graças a uma cadeia de raciocínios, guiado sempre pela intuição, a solução perfeitamente clara e ao mesmo tempo universal do problema. (CRP A 713/B 741)

A causa desse tratamento diferenciado é que, na matemática, as proposições não são engendradas por simples análise dos conceitos, mas através de proposições sintéticas. Não se considera aquilo que se pensa no conceito de triângulo, mas deve-se sair dele para alcançar as propriedades que residem no objeto e que, não obstante, pertencem ao conceito.

Os dois usos da razão, embora tenham em comum tanto a universalidade do conhecimento, quanto a sua geração *a priori*, seguem caminhos diferentes. Isto porque no fenômeno há dois elementos: “a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser determinada completamente *a priori*, e a matéria (o elemento físico) ou o conteúdo, que significa algo que se encontra no espaço e no tempo”. A matéria (o conteúdo) só pode ser determinada empiricamente e dela tudo que podemos ter *a priori* são conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis, na medida em que pertencem à unidade da apercepção. Ao primeiro elemento, a forma da intuição, corresponde o uso da razão por construção de conceitos, que podem ser dados de uma maneira determinada na intuição pura, pois se reportam a uma intuição *a priori* e independente de todos os dados empíricos. Se por um lado, a filosofia pura “com seus conceitos discursivos *a priori*, divaga sem poder tornar intuitiva *a priori* a realidade desses conceitos e, precisamente por isso, sem os poder autenticar” (CPR, A 725/B 753), por outro, a solidez da matemática repousa em definições, axiomas e demonstrações.

Somente a matemática possui definições¹ porque são construções de conceitos originariamente formados, enquanto que as definições filosóficas são apenas exposições de conceitos dados. Estas são feitas apenas analiticamente por decomposição (cuja integridade não é apoditicamente certa) e apenas explicam o conceito, enquanto as definições matemáticas são feitas sinteticamente e formam, portanto, o próprio conceito.

Os axiomas são princípios sintéticos *a priori*, na medida em que são imediatamente certos. Não se pode ligar um conceito a outro de maneira sintética e mesmo assim imediata, uma vez que “para sair de um conceito é necessário um terceiro conhecimento mediador” (CRP, A732/B 760). Na matemática, pela constru-

¹ Kant alerta para um ponto que pode gerar interpretações conflitantes, “a língua alemã, para as expressões de exposição, explicação, declaração e definição, tem apenas uma palavra: *Erklärung*” (*Crítica da Razão Pura*, A 730/B 758).

ção de conceitos, pode-se ligar *a priori* e imediatamente os predicados do objeto. É dessa maneira que podemos afirmar que a proposição “entre dois pontos a linha reta é a mais curta” é um axioma da geometria pura. Esse é um princípio sintético e imediatamente certo, pois o conceito do que é reto não contém nenhuma noção de grandeza, mas apenas uma qualidade. O conceito do que é mais curto é, portanto, totalmente acrescentado e não pode ser tirado do conceito de linha reta por qualquer espécie de análise. Deve-se, então, recorrer à intuição, através da qual é unicamente possível a síntese (*Prol.*, § 2), ou seja, fazemos a ligação entre os conceitos de linha reta e daquilo que é mais curto, porque podemos constatar isso na intuição. Na filosofia, ao contrário, por essa mesma razão, não podemos encontrar axiomas, uma vez que é simplesmente um conhecimento da razão por conceitos. Os princípios discursivos, por não serem evidentes, exigem sempre uma dedução. A filosofia, portanto, não pode impor os seus princípios *a priori* tão absolutamente quanto à matemática, antes, “deve aplicar-se a justificar a autoridade desses princípios, graças a uma dedução sólida” (*CRP A 734/B 762*).

“Só uma prova apodítica, na medida em que é intuitiva, pode chamar-se demonstração” (*CRP A 734/B 762*). A certeza pode ser empírica ou racional e esta pode ser ou intuitiva ou discursiva. Se tomarmos certeza apodítica como uma certeza universal e objetivamente necessária (valendo para todos) (*Lógica*, Ak 66), os princípios empíricos jamais podem fornecer uma prova apodítica, pois a experiência pode certamente nos ensinar aquilo que é, mas não que não possa ser de outra maneira. Por outro lado, no conhecimento discursivo, por mais que o juízo possa ser apoditicamente certo, nunca podemos ter uma certeza intuitiva, uma evidência. Em função disso, só a matemática pode ter demonstrações², pois não deriva o seu conhecimento de conceitos, mas pela construção de conceitos em que a intuição pode ser dada *a priori* em correspondência aos conceitos. Kant cita o caso do conceito de uma figura geométrica formada por duas linhas retas. Como os conceitos, pelo princípio da determinabilidade, regem-se tão somente pelo princípio de contradição, quanto a esse conceito não há nenhum problema, ou seja, não há nenhuma contradição entre os conceitos de figura geométrica, linhas retas e o número dois, o que torna possível que juntos constituam um único conceito. Todavia, quando tentamos representar essa figura na intuição, percebemos a sua impossibilidade. É esse tipo de certeza que não podemos ter na filosofia. O conhecimento filosófico não conta com a vantagem da matemática, que pode considerar os seus conceitos *in concreto*. Tanto que se tomarmos o conceito de virtude, devidamente tornado claro e distinto, através de análise, e tentarmos encontrar, na experiência,

² É necessário que se faça uma distinção entre dois sentidos, usados por Kant, para o termo demonstração. Em A 726/B 754, ele diz claramente que vai mostrar como definições, axiomas e demonstrações, “no sentido em que o matemático os toma”, não pode ser fornecido ou imitado pela filosofia. Na nota em que esclarece os termos usados para conceituar as definições, declara que “*originariamente*, quer dizer que esta determinação de limites não foi derivada de qualquer outra coisa e, portanto, não tem necessidade ainda de uma demonstração”. Certamente neste caso ‘demonstração’ não está sendo usada no mesmo sentido em que o matemático a usa. Demonstrar, nesse caso, significa que uma determinada nota característica ainda pode ser desdobrada (ou desmembrada, termo mais usado por Kant).

algo que corresponda a esse conceito, ao nos depararmos com algum candidato que não corresponda ao que pensamos no conceito, certamente não pensaremos em alterar as suas notas características, mas antes diremos: isto não é um exemplo³ de virtude.

Por essa explanação, pretendi mostrar que o conhecimento filosófico, para Kant, não pode se produzir apenas pelo método analítico, em que se parte de algo como se fosse dado e chega-se às suas condições, ou seja, ao seu princípio. É necessário provar a validade desse princípio, através de justificações em uma dedução, ou seja, através do método sintético. O que nos leva a afirmar que, para Kant, os dois métodos, quando se tratar de conhecimento filosófico, são complementares.

Referências

ALMEIDA, G. A. "O conceito kantiano de filosofia e a Fundamentação da Metafísica dos Costumes". In: *Tensões e passagens filosofia: crítica e modernidade*. São Paulo, Editora Singular/Esfera Pública, 2008.

BEISER, F.C. "O desenvolvimento intelectual de Kant: 1746-1781", [Trad. RODRIGUES]. In: *Kant*. Aparecida, Ideias e Letras, 2009.

FÖRSTER, Eckart. "Kant's Notion of Philosophy". In: *The Monist*, vol.2, nº 72. Buffalo, 1989.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. [Trad. ALMEIDA]. São Paulo, Barcarolla, 2009.

____ *Crítica da Razão Pura*, [Trad. MORUJÃO, Alexandre F.]. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

____ *Crítica da Razão Prática*, [Trad. RODHEN, Valério]. 8ª ed. São Paulo, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

____ *Prolegômenos a toda metafísica futura*, [Trad. MOURÃO, Artur]. Lisboa, Edições 70, 2003.

____ "Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral". [Trad. CODATO, Luciano]. In: _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo, UNESP, 2005.

____ "Dohna-wundlacken logic", [Trad. YOUNG, J. Michael]. In: *Lectures on logic*, p. 424-516. New York, Cambridge University Press, 1992.

____ "The Vienna logic", [Trad. YOUNG, J. Michael]. In: *Lectures on logic*, p. 247-377. New York, Cambridge University Press, 1992.

____ *Lógica*, [Ed. JÄSCHE, Gottlob Benjamin], [Trad. ALMEIDA]. 3ª ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

³ Na *Lógica Dohna-Wundlacken*, é explicado que posso dar um exemplo de virtude, mas isto não o torna um conceito de experiência e que, apenas esta, é uma cognição com consciência da relação ao objeto. A representação de algo como causa pode somente ocorrer através do entendimento e ninguém pode alguma vez experimentar uma causa. Ak XXIV 752-3.

A estrutura psicológica do espírito segundo Hegel

Marly Carvalho Soares*

* Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma. Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Brasil. Membro do núcleo de sustentação do GT-Hegel.

Resumo

A escolha da análise da estrutura psicológica do espírito se deu a partir da curiosidade de aprofundar a constituição da subjetividade, articulando categorias da tradição e da modernidade. O objetivo desta comunicação é explicitar a concepção psicológica do espírito subjetivo no itinerário lógico da emergência do espírito livre no pensamento hegeliano. A questão gira em primeiro lugar em torno da categoria da Totalidade que se constitui através dos momentos dialéticos da alma, da consciência e do espírito. A alma, ao ultrapassar a sua particularidade, encontra o caminho que lhe possibilita ir além de seus limites, no sentido da universalidade onde encontra a sua liberdade. De modo que partindo da formação da alma, mediatizada pela consciência chega-se ao conhecimento verdadeiro do homem. Por isso mesmo não é uma pesquisa do que é particular, mas do que é universal – o Espírito. O Espírito tem início no seu próprio ser, que é o ser natural, e relaciona-se com suas próprias determinações. Além do mais o espírito, é a verdade da natureza que nele desaparece como algo independente. Natureza é a contradição que não pode ser resolvida em si mesma; é resolvida pelo aparecimento do Espírito. Essa passagem da Natureza ao Espírito é uma passagem dialética. Fundamenta-se na lógica, exterioriza-se na natureza e retorna ao espírito. O que Hegel pretende na Filosofia do Espírito Subjetivo é captar a significação do conhecimento do verdadeiro do homem. O Espírito é que faz com que o homem seja verdadeiramente homem, embora seja também uma realidade que englobe todos os elementos constitutivos do homem na sua particularidade. Hegel não está com isto pretendendo fazer uma Psicologia Racional, nem uma Psicologia Empírica. Além do mais, opõe-se a toda dissociação da unidade vivente do homem em faculdades, atividades, e a oposições estáticas do entendimento (alma- corpo; liberdade – determinidade). Aquilo a que assistimos, no domínio do Espírito, é a superação da relação de exterioridade da Ideia (Natureza), e o que aí vemos são momentos interiores que se integram. A ideia que no domínio da Natureza (exterioridade) estava impossibilitada

de ser totalmente ela mesma, no domínio do Espírito alcança o seu ser- para- si. Ela é identidade sujeito-objeto (conceito) e, enquanto tal é negatividade, absoluta. Hegel define a essência do Espírito como liberdade, que deve ser entendida aqui não no sentido psicológico de livre arbítrio, mas como absoluta negatividade do conceito na identidade consigo mesma (não desenvolvida) do Espírito. A segunda questão gira em torno das atividades do espírito – que é a realização do conceito da sua liberdade. Dessa forma o caminho do espírito irá do ser teórico ao ser livre, passando pela mediação do ser prático. O nosso desafio é desenvolver o movimento do pensamento – que é o domínio do pensável e do pensado - ao momento da efetivação da liberdade. Ela começa se realizar no sentimento, passa pela tendência e livre arbítrio e chega à liberdade como realização concreta. O estudo concentra-se na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de 1830.

Palavras-chave: Espírito, Liberdade, natureza, homem, dialética.

Introdução

Trabalhar Hegel no novo século, século XXI, é percorrer o caminho da constituição do homem na sua natureza como na sua liberdade que Hegel chamou de Espírito Subjetivo, ou seja a filosofia do homem. Tal desenvolvimento respeita o caráter sistemático – dialético do pensamento hegeliano e tem como objetivo investigar o conhecimento verdadeiro do homem através da filosofia, diferenciando e criticando assim de qualquer outra ciência que se arvora em desvendar a essência do homem através de suas características particulares ou como também na redução unilateral de suas faculdades: corpo – alma; natureza – espírito, liberdade e determinismo. O propósito hegeliano e a sua estratégia metodológica é exatamente superar essas dicotomias e atingir o universal do homem que constitui a essência do espírito: a liberdade, através de uma unidade especulativa com o mundo da natureza e o mundo da cultura. A substância, como diz o próprio Hegel “é a liberdade, isto é, o não ser dependente de outro, e referir- a si mesmo.”

(A partir da leitura do próprio texto da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio 1830) e pela carência de intérpretes nesse campo, pretendemos mostrar como Hegel, ao justificar a liberdade como essência do espírito, conseguiu superar a perspectiva material do âmbito somente do natural, antropológico - fenomenológico integrando-a no seu sistema como um todo, como também a perspectiva espiritualista no sentido de um além-transcendental, ou seja, a pura idealidade que se põe acima do mundo da natureza.

Obedecendo à própria estrutura da Enciclopédia, examinaremos, sucessivamente, a questão da filosofia do homem, destacando o lugar e a importância da natureza, do lógico e do espírito no todo do sistema hegeliano, uma vez que cada parte já constitui um sistema. Nele o processo lógico e o ontológico são idênticos, verificando a afirmação de Hegel de que o pensamento e ser fazem um só e, em

seguida desenvolveremos o fio condutor imanente do espírito na sua estrutura psicológica em busca de si mesmo – que é ser livre.

A reflexão antropológico-fenomenológica e psicológica do Espírito Subjetivo de Hegel é importante para o momento atual que vivemos, onde o tema da natureza e do homem se tornou objeto não só de discussões científicas e técnicas, mas principalmente de exploração ideológica, reside no fato de que, hoje como ontem, permanece o mesmo desafio: como integrar a natureza e o espírito, a imanência e a transcendência e efetivar a essência do homem no pensar e na realidade.

Este momento dialético de busca da unidade: alma, consciência e espírito constituem a subjetividade no sentido hegeliano superando as diversas teorias sobre o sujeito da tradição racionalista. Kant fundamenta o sujeito na liberdade sob a égide da razão, causalidade racional e os demais como Descartes, Leibniz e Espinosa na proporcionalidade entre a liberdade e o conhecimento. Hegel em busca de conhecer o homem revela o infinito no finito: espírito na natureza. O espírito apenas toma consciência da sua própria essência, do seu desenvolvimento. O espírito não é coisa em si estática que repousa no interior das coisas, mas é uma atividade que se revela ou se manifesta na própria coisa. Ele se mostra pelo outro de si.

1.O lugar da natureza no sistema hegeliano.

No plano teórico sistemático – global a natureza é concebida como parte do sistema. Desempenha uma função mediadora na estrutura de seu sistema, constituído pelas três esferas: Lógica – Natureza – Espírito que se articulam dialéticamente e formam os três momentos fundamentais da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1817; 3ª ed. 1830).¹ Hegel recusa tanto o conceito “regulador” de natureza em Kant, isto é, como ordem e legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo ou sua conexão segundo leis universais originadas na atividade do entendimento como também a filosofia da identidade de Schelling, de origem espinozista em que “Natureza “ e “Espírito” formam uma identidade absoluta, a partir do qual se poderá compreender a distinção entre “natureza física” e da natureza espiritual.

Hegel trata do conceito de natureza na introdução à 2ª parte da Enciclopédia nos § 245 – 251. A natureza é definida como “a idéia na forma do seu outro” e tem na “Exterioridade a determinação segundo a qual é natureza(§ 247). É o domínio da necessidade e da contingência enquanto opostas à liberdade (§ 248). Hegel chama a Natureza a contradição não resolvida (§248,N) e a dialética presente na filosofia da natureza se encaminha para resolver essa contradição ao nível do Espírito ou da História. Na nota ao § 248 Hegel desenvolve essa concepção da primazia do Espírito como “a verdade e fim último da natureza” na medida em

¹ G.W.F. HEGEL. Enzyklopädie der Philophischen Wissenchaften im Grundriss (1830) .Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) V.III – A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Menezes, São Paulo: Loyola, 1995. Usarei a tradução brasileira, embora tendo permanentemente sob os olhos o texto original. A partir daqui todas as citações serão abreviadas pela sigla: Enc.

que é a perfeita atualidade da idéia que, na Natureza permanece “exterior a si mesma” na relação da “alteridade” (§ 247). A nossa opção diante desses tópicos é comentar amiúde essa relação entre Lógica e Natureza e depois Natureza e Espírito num processo dialético onde cada momento constitui um limite necessário a efetivação do espírito.

2. A primazia do lógico: lógica e natureza

Neste contexto da relação do lógico e do natural tem-se a impressão de que a idéia aparece com um objeto Absoluto, que se realizaria nos diversos âmbitos, ou por outro lado, como afirma Puntel – como se fosse um mito, de um sujeito absoluto e abstrato como uma natureza que se despoja de sua naturalidade. Mas deve-se considerar o caminho – o movimento da lógica para o objeto absoluto e não o inverso. A lógica é uma prioridade incondicional e ilimitada. Neste seu caminhar encontramos a natureza uma vez que na dialética dos conceitos está a dialética das coisas (da natureza, dos fenômenos e do mundo) como bem afirmou Lênin. Método e coisa constituem uma unidade e esta unidade só pode ser explicada pela Lógica. “o processo do conceito” chama-se passagem na esfera do ser, na esfera da essência aparecer no oposto e na esfera do conceito o desenvolvimento.² A lógica quer ser um “Tratado do método”. No plano teórico interno ao sistema temos o lógico e o real – isto é, natureza e o Homem. Daí se deduz que o espírito é o concreto, que assim pressupõe a mediação tanto no âmbito do pensamento como no âmbito do real. Por outro lado, na interpretação conjunta do sistema, a Lógica (estudo da idéia) desempenha um marco muito importante. Ele expõe que as diferenças das ciências filosóficas particulares são determinações da própria idéia.. Consequentemente a lógica é a ciência da idéia em si e por si, a filosofia natural é a ciência da idéia no seu outro, a filosofia do espírito é a ciência da Idéia que retorna do ser outro para si mesma. Essa prioridade da lógica caracteriza a perspectiva mais metodológica do sistema e provocou sérias consequências nas interpretações entre o sujeito e o predicado, a matéria e o espírito no contexto marxista: materialismo e idealismo. Seja como for compreendido a relação consciência versus o ser material e social, a matéria para marxismo-leninismo é o dado original que determina todo o resto., ao passo que a consciência somente representa o secundário e o determinado. A dialética é concebida não só como lógica, sistema categorial, mas como transformação da realidade total, material e ideal do ser na natureza, na sociedade, como na consciência. Por outro lado, há um perigo nesta interpretação de colocar a lógica apenas como reflexo do material e não como determinação lógica destituída de qualquer criticidade e mudança. O problema que continua a ser colocado é se a lógica precisa de algo determinado, coisa, portanto não livre, ou por outro lado,

² CF. PUNTEL, L. Bruno, A “Ciência da Lógica” de Hegel e a Dialética Materialista: Uma nova visão de um antigo problema, *Síntese* 5 (1975): p.3 – 36. Ver também HOSLE, Vitório, *O sistema de Hegel*, São Paulo, Edições Loyola, 2007

é apenas um processo que a partir de um ponto de partida abstrato, imediato e indeterminado, produz determinações cada vez mais complexas e forma um todo orgânico, o sistema da filosofia hegeliana. Essas determinações, como bem afirma Utz “são primeiramente conceituais e só, no segundo momento tornar-se processo de determinação do real”.³

3. O lugar do espírito no sistema hegeliano

Antes de adentrarmos no desenvolvimento e na formação do espírito subjetivo é bom destacar que o marco de referência no qual se desenvolve o pensamento de Hegel não é mais a natureza (*physis*), como nos gregos, mas o Espírito (*Geist*). Não é a natureza e nem o sujeito, mas o Espírito. O espírito, segundo Hegel, é a verdade da natureza, que nele desaparece como algo independente. Natureza é a contradição, que não pode ser resolvida em si mesma; é resolvida pelo aparecimento do Espírito. Essa passagem da Natureza ao Espírito é uma passagem dialética que implica unidade e diferença reunindo assim o lógico e o natural.

Hegel define a essência do Espírito como liberdade, que deve ser entendida aqui não no sentido psicológico de livre arbítrio, mas como absoluta negatividade do conceito na identidade consigo mesma. O Espírito, segundo essa determinação formal do ser livre, pode fazer abstração de toda exterioridade, incluindo o seu próprio existir-aí, ou seja, pode suportar a negação de sua imediatidade individual (*dor infinitiva*). A esse manter-se na negação de si mesmo, Hegel chama de universalidade abstrata (*não-desenvolvida*) do Espírito. Entretanto, esse universal abstrato, existindo para-si, particulariza-se na identidade consigo mesmo e, quando se particulariza, ele individualiza-se (*resultado do – desenvolvimento do universal*). Assim, a determinidade formal do Espírito é sua manifestação, ou seja, o Espírito é o que ele se manifesta. Sua possibilidade é pois imediatamente sua absoluta e infinita efetividade.

Segundo Hegel, o Espírito que se manifesta como idéia abstrata de devir da Natureza, como liberdade, põe a Natureza como seu-mundo, ou, enquanto reflexão, pressupõe a Natureza como algo independente. O ato de manifestação é, para o Espírito, o ato de criar o mundo como seu ser, no qual ele dá a afirmação e a verdade de sua liberdade, ou seja, o Espírito põe-se a si mesmo no seu conceito. Assim, o Espírito que é em – si deve tornar-se para-si. Desde o início, temos o Espírito totalmente, mesmo que ele não se saiba como tal. Por isso, as determinações e graus - particulares do desenvolvimento do conceito devem ser vistos como momentos não ainda desenvolvidos de graus mais elevados, e em cada uma das determinações já se anuncia um grau imediatamente superior.

O Espírito, em seu desenvolvimento, compreende três momentos. Primeiramente, o Espírito apresenta-se sob a forma da relação consigo mesmo; ele torna-

³ CF, Utz Konrad, no prefácio à 2ª edição do livro, SOARES, M. C, Sociedade Civil e Sociedade Política em H

-se, no interior de si mesmo, a totalidade ideal da idéia; o Espírito, como conceito, torna-se para-si no interior de si mesmo, encontra em – si a razão de ser. Nesse momento, a totalidade ideal torna-se indivíduo espiritual ou ser livre – Espírito Subjetivo – Em seguida, o Espírito apresenta-se sob a forma da relação com o mundo, que é produzido pelo Espírito, no qual a liberdade está presente como necessidade pensada. O Espírito objetiva-se criando o mundo, e objetiva-se como uma necessidade que expressa a sua liberdade. Hegel opõe-se á liberdade da intenção e da livre escolha. Estudar as formas objetivas de cultura, na qual está presente a liberdade, será objeto da Filosofia do Espírito Objetivo. Finalmente, no terceiro momento, o Espírito é a unidade dialética do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo, unidade da sua idealidade e da sua objetividade, unidade que é em- si e para- si, unidade que se produz eternamente (não há mais formas a serem produzidas). É o momento do Espírito Absoluto.

O Espírito Subjetivo e o Espírito Objetivo correspondem ao Espírito na sua finitude. Não se pode falar em Hegel de Espírito finito; o que existe é o Espírito Infinito, do qual finitude é um dos momentos. O Espírito é em si infinito, sendo a finitude a inadequação entre o conceito e a realidade que se apresenta, no interior do próprio Espírito, como uma limitação que deve ser superada. Graças ao ato de supressão da limitação, o Espírito descobre a liberdade como sua essência.

4. O homem como lugar dialético da unidade do sistema: lógica, natureza e espírito

A filosofia da natureza abarca uma temática muito ampla, já que se estende desde o átomo até o universo, incluindo os viventes que se destacam por suas duas características: a organização e a funcionalidade. O problema que se coloca nos seres viventes é o homem, que enquanto ser natural, também possui dimensões espirituais que o transcendem. A singularidade humana corresponde a certas dimensões denominadas espirituais para distingui-las das condições materiais. A espiritualidade humana significa que o homem possui características que transcendem as condições materiais. No sentido biológico viemos de uma célula. Portanto quanto se afirma que temos dimensões espirituais transcende-se o biológico. São dimensões reais que explicam tanto o natural como o científico. A peculiaridade do ser humano consiste em que a sua natureza pertence ao mesmo tempo ao mundo físico e ao mundo espiritual. O físico no homem é humano, nunca puramente animal; encontra-se compenetrado nas dimensões espirituais que lhe são características. Dai se deduz que o homem pertence à natureza, o homem objetiva a natureza e o homem transcende a natureza. Tal problemática pode ser configurada e refletida na filosofia do Espírito. Como Hegel explica essa dialética entre a natureza e o espírito e a natureza e o sujeito?. Apelamos então para a filosofia do Espírito no seu aspecto de espírito subjetivo onde realmente se dá este processo do vir a ser do natural ao espiritual. O Espírito na sua estrutura de espírito

subjetivo é considerado em si mesmo, na sua relação consigo mesmo. Trata-se do conhecimento do Espírito por ele mesmo (auto-efetuação de seu conceito). O termo dessa auto constituição consistirá na colocação da essência do Espírito como liberdade. (Enc.§387, 355-356)

Na esfera da subjetividade, o Espírito manifesta-se, primeiro, como alma, depois, como consciência, finalmente, como Espírito plenamente constituído, onde se manifesta a razão. A individualização do Espírito é ao mesmo tempo sua universalização. Ao chegarmos, dialeticamente, ao termo dessa universalização, o Espírito Subjetivo passa ao Espírito Objetivo.

O conhecimento, nesse nível, não é tomado como Idéia lógica, (. Enc. §223, 224) mas como Espírito que se auto determina à ordem do conhecimento, que se dá a si mesmo a sua expressão ideal. Nessa determinação ao conhecimento, o Espírito é, em primeiro lugar, em- si ou imediatamente. A este momento, Hegel chama de Alma ou Espírito natural tal como aparece imediatamente no domínio da Natureza: o que é concretamente vivente. Esse estudo do homem como ser vivo cabe à Antropologia. Em segundo lugar, o Espírito é para – si ou mediatizado, ou, ainda, consciência. Nesse nível, já há uma oposição Eu - Mundo necessário para o indivíduo se auto afirmar. Ao estudo deste momento, Hegel chama de Fenomenologia do Espírito. (sensível, percepção, entendimento, consciência - de - si, razão). E, finalmente, é o Espírito que se determina em – si e para – si como sujeito, e é objeto da psicologia.

5. A psicologia como ciência do espírito: efetividade do espírito

O estudo do espírito tal como se refere a si mesmo, considerando suas próprias determinações compete à Psicologia que se contrapõe ao conhecimento vulgar do homem, à Psicologia empírica e à antiga Psicologia Racional (Enc.§ 377 a 379, Ed.1830), que tem como objeto o efetivo do espírito. Neste contexto o Espírito é assim o que se determinou como verdade da alma e da consciência. Portanto, ele confere sua verdade especulativa tanto à alma (mediatizando sua imediatidade natural) quanto à consciência (mediatizando o saber da totalidade substancial). Sendo a verdade dos dois momentos anteriores, ele é um resultado dialético (não determinado por um objeto exterior). Como forma infinita (autarquia) é ilimitado, não está em relação com o conteúdo como um objeto, um saber da totalidade (supressão dialética da oposição sujeito-objeto).O movimento dialético do Espírito tem início no seu próprio ser e relaciona-se com suas próprias determinações (infinidade). (Enc. §440) acima dos planos transcendental - fenomenológicos e antropológicos.

O estudo desse estágio de completude e formação do espírito cabe à Psicologia que, enquanto saber da totalidade substancial, considera também as faculdades ou modos de atividades do espírito. Essas atividades intuição, representação, recordação, desejo, etc. não são condicionadas exteriormente como acontecia na Antropologia e na Fenomenologia. Não se trata de uma abstração dialética; o Espírito eleva-se acima da natureza e determinação natural. Ele deve realizar o conceito da

sua liberdade (supressão da imediatidade inicial). A psicologia tem como tarefa o estudo da formação do espírito do indivíduo na efetividade de sua liberdade.

O Espírito é a totalidade que integra na sua finitude a natureza e a consciência. É a alma enquanto é determinada pela Natureza (imediatamente), e é consciência enquanto tem um objeto. Na sua infinitude, é o conceito enquanto realiza ou é toda realidade na forma do saber. O Espírito como tal é a Razão. A finitude do Espírito, portanto, significa que o saber não aprendeu o ser em – si e para – si da razão. E a razão só é infinita quando tem a liberdade absoluta, que ela faz de si mesma o pressuposto de seu saber (finitiza-se) e que efetue o movimento eterno de supressão desta imediatidade, tornando-se um saber da razão. O finito então é a revelação do infinito.

Assim, o espírito é sem oposição e deve progredir se desenvolvendo na imanência e o fim desse progresso é a sua autodeterminação (em si e para – si), é ser racional. Deve estar seguro que se encontrará no mundo e que o mundo se apazigua com a razão. É o contentamento na razão. A razão mostrou-se como unidade do subjetivo e do objetivo, do conceito existente para si e da realidade. Como o primeiro momento é o formal abstrato, o progresso consistirá na passagem à plenitude objetiva do Espírito e, assim à liberdade de seu saber. Por isso, sendo o espírito absoluta certeza de si mesmo, saber da razão, ele é saber de que seu objeto é o conceito, e o conceito é o objetivo. O espírito livre será assim a unidade da alma e da consciência., isto é, “dessa substância universal simples, ou do espírito imediato; e da consciência, ou do espírito que aparece, do cindir-se daquela substância” (AD, § 440). É o momento em que o espírito busca sua auto realização e o seu autocohecimento. É a síntese viva da idéia lógica e da natureza.

Ainda a psicologia continua analisando o espírito em busca do seu conhecimento e de sua ação. Dessa forma, para Hegel, o caminho do Espírito irá do ser teórico ao ser livre, passando pela mediação do ser prático. O ser teórico tem o racional como determinidade imediata e o coloca como seu, ou seja, liberta o saber da pressuposição e da abstração, e o coloca como determinidade subjetiva. Uma vez tendo sido o saber colocado dentro de si mesmo como em – si e para – si, como inteligência livre, o Espírito é vontade, Espírito prático, cujo ponto de partida não é mais o teórico, mas seus fins e interesses subjetivos. Este é formal e quer libertar-se da unilateralidade do teórico, o que será alcançado com a realização objetiva pela práxis da liberdade teórica. Esses momentos não são simplesmente justapostos. A teoria é o fundamento da práxis, e esta é a supressão dialética daquela. A práxis nega dialeticamente a indeterminação da teoria e prepara a passagem ao Espírito livre que, por sua vez, é a supressão dialética dessas duas unilateralidades: subjetiva e objetiva. É a síntese do teórico e do prático. (Enc. §443). Daí se deduz que o espírito subjetivo é uma unidade: da alma e da consciência e uma realidade que se expressa pela palavra enquanto espírito teórico e pelo gozo, enquanto espírito prático. (§ 444).). Ainda temos, no domínio do Espírito Subjetivo, uma oposição entre conteúdo e forma. Só quando

se der a supressão dialética dessa oposição é que o Espírito Subjetivo como Espírito livre alcançará seu fim, ou seja, será Espírito Objetivo.

6. O agir do espírito: inteligência e vontade

Hegel concebe o Espírito como uma atividade, tanto ao nível do teórico como do prático. O Espírito em sua atividade teórica desenvolve uma dialética que vai desde a intuição do objeto, que põe o objeto como algo exterior-a-si mesmo, mediatizado pela representação, que compreende os graus, da interiorização, da imaginação e da memória até o pensamento que tem por conteúdo: o entendimento, o juízo e a razão. (Enc. § 445 Adendo). Todo esse movimento constitui a função da inteligência. A inteligência não significa uma faculdade isolada mas a atividade total do homem enquanto é Espírito; compreende desde a sensação até o conhecimento mais alto. Encontra-se determinada, ou seja, relaciona-se primeiro com o objeto dado. Enquanto saber (ponto de partida) tem que colocar o que é dado (saber formal, simples certeza vazia) e caminhar para o conhecimento. A atividade de este saber consiste em encontrar a razão (exigência interna) e transformar a razão em conceito para-si (fim), logo, que o conteúdo se torne racional para ela. Essa atividade é um conhecer. O saber formal eleva-se ao saber determinado e conforme o conceito. Trata-se de um processo racional e uma passagem necessária. O que leva a inteligência a rejeitar a aparência para descobrir o racional é a certeza que tem de que se apropriar da razão, a qual é em si mesma a inteligência e o conteúdo. O conceito do conhecer revelou-se como sendo a própria inteligência, como sendo a certeza da razão; a efetividade da inteligência é aqui o conhecer. O conhecer é verdadeiro na medida em que o conceito é posto para-si. Daí se deduz que o agir da inteligência é o conhecer mesmo.

Os momentos da atividade conhecedora (inteligência) do Espírito teórico são a intuição, a representação e o pensamento. Como já foi dito, temos desde o primeiro momento a unidade subjetivo-objetivo própria do Espírito; o mundo já se manifestou plenamente racional através da dialética da consciência. Nesse primeiro momento, em razão da imediatidade específica em que se encontra o Espírito aí está como puramente singular e subjetividade comum. Enquanto tal, ele sente o objeto na medida em que este se identifica com ele. Ele aparece como experimentando sentimento. O Espírito teórico não é abstrato, começa pelo sentimento do objeto. O sentimento é imanente ao Espírito. Não se trata da determinação da sensação inferida de um objeto exterior (nível da consciência). (Enc. §445)

Segundo Hegel, um sentimento, nesse primeiro momento, apresenta a forma da particularidade contingente. O sentimento é a forma imediata com o qual o sujeito se comporta frente a um conteúdo dado: reage primeiro como sentimento-de-si-particular. Pode ser mais sólido do que o ponto de vista do entendimento (unilateral). mas é forma particular e subjetiva. Vemos, assim, que para Hegel o sentimento não é mais rico que a razão. Embora comece pelo sentimento, o pensamento será elevação dialética do sentimento.

Um dos momentos dialéticos no sentimento do objeto são a atenção e a interiorização – rememoração ativa que consiste em trazer alguma coisa para o interior do coração. É o momento do ser – seu, a título de autodeterminação da inteligência, mas ainda formal. O outro momento consiste em colocar, face à própria interioridade, a determinidade do sentimento do objeto como existente, mas como negativo, como ser – outro abstrato de si mesmo (deve ser desenvolvido ainda). Assim, a inteligência coloca o conteúdo do sentimento como algo fora dele, no espaço e no tempo, que são as formas onde ele apreende intuitivamente. Na consciência, o conteúdo é o outro relativo, estranho a ele; no Espírito, o conteúdo recebe a determinação racional de ser seu próprio outro. O Espírito se autodetermina no espaço e no tempo, mas não se trata de espaço e tempo naturais e sim históricos.

A inteligência, enquanto é unidade concreta desses dois momentos (interiorização – existência) é intuição. Entre a intuição (inteligência imediatamente determinada) e o pensamento ou inteligência livre, Hegel coloca o domínio da representação como intuição interiorizada. A representação é aquilo que é próprio da inteligência (seu), mas conservando aquela subjetividade natural condicionada pela imediatidade. A atividade da inteligência deve interiorizar o imediato da intuição, deve colocar-se como intuicionante dentro de si mesmo e efetuar a supressão da subjetividade da interioridade, a exteriorizar esta e a si mesmo, e estar em si em sua exterioridade. Mas como essa atividade começa pela intuição e pelo conteúdo desta, ela está afetada da diferença entre o imediato da intuição e o subjetivo da representação, e seus produtos são sínteses (união de algo exterior e do sujeito). Ela não alcança ainda o nível do conceito onde não há nada de exterior. (Enc. §446 - 449)

Na evolução dialética da representação, Hegel distingue momentos, representando cada um uma aproximação maior do pensamento. O primeiro momento é o da recordação interiorizante, na qual a inteligência é a atividade que interioriza a intuição, coloca o conteúdo do sentimento no espaço e tempo criado pelo sujeito, produzindo uma imagem livre da primeira imediatidade e singularidade abstrata, e acolhendo-a na universalidade do Eu. A imagem é de certa forma empobrecimento, porque contingente. Porque perde a determinação e fora do contexto espaço – temporal é arbitrária e contingente. Por isso, ela é passageira, e é a inteligência mesma, enquanto atenção, que é tempo e espaço, o quando e o onde. Mas a inteligência não é só consciência e presença, ela é o sujeito e a virtualidade de suas determinações. A imagem interiorizada na inteligência não está aí a título de existente, mas como conservada. O em – si da imagem é o próprio sujeito (inteligência). Uma imagem desse gênero precisa da presença de uma intuição para tornar existente, passar ao estado de lembrança. Na produção da lembrança, a inteligência adquire conhecimento do que escondia, pode-se dizer, sem saber, no seu interior e que agora conhece exteriormente determinada pela intuição. A imagem adquire a forma de universalidade e conteúdo afetivo.

Portanto, a inteligência aparece como um poder de criar ela mesma sua própria exterioridade. Assim, o homem, enquanto ser teórico pode recriar a partir do material da intuição. Pensar é recriar, ou seja, é liberdade.

A inteligência ativa, nessa posse de imagens, é a faculdade de imaginar reprodutiva. Alcançamos aqui o segundo momento da representação. O conteúdo reproduzido, enquanto pertence 'a unidade da inteligência e é extraído dela mesma, possui uma representação universal destinada à relação associativa das imagens (representações) abstratas ou mais concretas, segundo as circunstâncias. A inteligência é a potência que dispõe da provisão de imagens e da representação que depende delas. Ao nível da imaginação, as imagens são articuladas mais livremente. Ela representa uma libertação maior com relação à exteriorização do que a recordação, embora sejam formações imaginadas, cuja matéria provém daquilo que foi encontrado na inteligência. Na imaginação, a inteligência termina numa intuição de si mesma, mas a formação imaginada que tem nessa intuição de si mesma é subjetiva, falta o momento do existir (ser). É preciso conferir o ser à sua auto intuição, e nessa determinação, a inteligência é inteligência que se exterioriza, e o primeiro passo para isso é produzindo sinais. Na imagem, a significação está presa a ela. No sinal, a significação não está nele mesma. No sinal, temos um conteúdo interior dado pelo Espírito e uma matéria usada para significar.

Enquanto produtora de sinais, a inteligência efetua a unificação entre uma representação autônoma e uma intuição, e nessa identificação, a intuição não se representa a si mesma, mas alguma outra coisa. Ela constitui uma imagem que recebeu nela uma representação autônoma da inteligência: a significação desta intuição é o sinal. A intuição, como sinal é a supressão do que é dado imediatamente (espacialmente). A inteligência, ao estabelecer sinais, avança no sentido de sua negatividade e, por isso, quando a intuição, enquanto sinal alcança a plena exteriorização do interior que se faz conhecer, o som, ele persiste no tempo. A articulação (palavra) e o sistema (linguagem) dos sinais (som) conferem às intuições, sensações e representações uma presença superior à imediata; a existência. A linguagem significa exclusivamente no tempo. Entretanto, o nome, como ligação do elemento externo (intuição) e do interno (representação), é ligação exterior e, por isso é um produto transitório. Ele significa alguma coisa só quando esta é representada. A verdadeira interiorização é a memória, sendo o terceiro momento da representação. (Enc. §455 - 457)

A inteligência, enquanto memória, diante da intuição da palavra, percorre o mesmo ciclo da atividade já percorrido quando se encontrou diante da primeira intuição. Sua primeira atividade consiste em fazer sua a primeira ligação construída pelo sinal ou nome, elevando a singularidade desta ligação à universalidade, tornando uma ligação estável na qual nome e significação estão ligados objetivamente para a inteligência. Esta constitui a primeira atividade da memória: conserva a significação dos nomes e lembra, através do sinal da linguagem, as representações que estão ligadas a ela. Assim, conteúdo, significação e sinal estão identificados.

Possuindo a inteligência esta ligação estável (nome e sua significação), o nome torna - se a coisa mesma e possui sua validade no domínio da representação; o nome é a representação simples da coisa sem imagem. A memória reconhece a coisa na palavra, torna - se memória reprodutiva. Entretanto, ainda persiste uma distância entre as articulações das significações (determinações da inteligência) e as articulações do ser que deve ser anulada pela inteligência (universalidade simples) em seu ato de apropriação. Esta suprema interiorização da representação é a suprema exteriorização da inteligência que se coloca como o espaço universal dos nomes que aí recebem sentidos. O Eu é a potência que compreende os diversos nomes, a ligação vazia que fortifica as séries que esses nomes formam e os conserva numa ordem estável. É memória mecânica. A inteligência como memória mecânica é ela mesma, ao mesmo tempo, a objetividade exterior e a significação. Portanto, ela é o existente dessa identidade, ela é o momento da passagem à atividade do pensamento na qual o elemento subjetivo não se distingue mais da objetividade desse pensamento. (Enc. §464)

Chegamos aqui ao ponto culminante de toda a atividade do espírito teórico - o pensamento- que é o domínio da identidade do pensável e do passado, identidade que é um resultado, e não posta imediatamente. Para a inteligência, conhecer significa conhecer para si em si mesma, e seu produto o pensar é a própria coisa (identidade do subjetivo e objetivo), ou seja, o que é pensado é, e que é, na medida em que é pensado (Enc. § 5,21 ; 77 e 96). Também o pensar apresenta três formas sucessivas. A primeira é o entendimento que reproduz na esfera do espírito o momento análogo da consciência. Como entendimento formalmente idêntico elabora representações interiorizadas em espécie, gênero, etc., em categorias em geral, no sentido de que a matéria só encontra a verdade de seu ser nestas formas de pensamento. Na segunda, vemos que o pensamento, como negatividade em si mesma infinita, é cisão, operando sua ação diferenciadora segundo as conexões próprias e específicas do conceito. Finalmente, na terceira forma, é pensamento racional que consiste na atividade pela qual ele suprime a determinação da forma e coloca ao mesmo tempo a identidade das diferenças. Assim a inteligência para conhecer deve primeiro esclarecer o singular a partir das universalidades (categorias) , que é obra do entendimento enquanto concebe e produz o conceito fixo; depois deve esclarecer esse singular como sendo um universal (gênero, espécie) no juízo, onde o conteúdo aparece como dado; por último, no silogismo, o entendimento determina por ele mesmo um conteúdo, suprimindo a distinção da forma. Desaparece, dessa forma, a última imediatidade ainda ligada ao pensar formal. O pensamento, nesse momento, só tem como conteúdo ele mesmo, suas próprias determinações. O pensamento, que é conceito livre, é agora livre segundo o conteúdo, ou seja, o pensamento pensante e pensamento pensado estão numa relação de total liberdade. A inteligência que se sabe como aquela que determina o conteúdo como seu e que o determina como existente, alcança o momento da efetividade, o momento da realização do pensar. "...É o pensar que se determina a si mesmo para ser a vontade; e o

pensar permanece a substância da vontade, de modo que sem o pensar nenhuma vontade pode haver, e o homem mais inculto só tem vontade na medida em que pensou; ao contrário, o animal, porque não pensa, também não pode ter vontade alguma.” (§ 468., Adendo) A inteligência agora é a vontade. (Enc. §465 – 468)

O espírito prático meramente formal diz respeito à efetividade da vontade. Enquanto vontade, o Espírito se sabe como autor de suas decisões e como origem de sua própria realização, é o lado da existência da idéia do espírito. Essa é a determinidade da qual ele parte; não é ainda identidade com a razão desenvolvida. Ainda está no domínio da vontade formal. O Espírito prático deve fazer da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e fim, e seu ser. O Espírito prático deve efetuar um desenvolvimento, o que é uma exigência enquanto é vontade formal imediata. Em seu caminho para a verdadeira liberdade, o Espírito deve satisfazer as duas mediações. Primeiro, deve colocar, em oposição ao seu ser imediatamente determinado, uma nova determinação fora de si (sentimento prático). Sendo esta primeira determinação imediata, é necessária uma nova mediação para que ele se eleve ao verdadeiro universal, concreto e mediato, que compreenda a oposição e a diferencia. De tal maneira que a verdadeira liberdade supere o conteúdo subjetivo e alcance um conteúdo universal. Enc. § 469, 470).

O sentimento prático é, assim, a primeira determinação (imediata) do Espírito como singularidade determinada em sua natureza interior (em – si) que se relaciona com uma singularidade existente, cuja validade é determinada pela sua adequação à necessidade do Espírito. Como falta à exigência da necessidade do Espírito e à singularidade existente a determinação objetiva, a relação entre elas é manifestado pelo sentimento subjetivo e superficial do agradável e desagradável. Como se trata da esfera do Espírito prático, ele deve efetuar o que encontra como sentimento. Assim, a exigência de adequação do momento do sentimento deve tornar-se uma exigência real, ou seja, deve determinar uma atividade prática de acordo com uma exigência própria. A adequação imediata entre a necessidade e a singularidade existente foi, para vontade, uma negação e inadequação (não conformidade de si consigo mesma). Para satisfazer a exigência do Espírito de unidade da universalidade e determinidade (que esta seja para-si), a adequação entre a necessidade (determinação interior) e a singularidade existente deve ser posta. Neste momento, a vontade é ainda natural (imediatamente idêntica a sua determinidade), é tendência e inclinação e, na medida em que a totalidade do Espírito se situa numa determinação singular entre numerosas determinações limitadas que implicam oposição, é paixão. Portanto, enquanto no sentimento prático a vontade encontra imediatamente em si a regra conformidade, na vontade natural, ela deve pôr para – si essa conformidade. As inclinações e paixões têm por conteúdo as mesmas determinações que os sentimentos práticos, e, com eles, têm por fundamento a natureza racional do Espírito. Por outro lado, como dizem respeito à vontade ainda subjetiva, singular, elas são afetadas pelo contingente e, na sua particularidade, só parecem ter relação exterior seja com indivíduo, sejam umas com relação às

outras, e, conseqüentemente, comportam-se segundo uma necessidade não livre. (Enc. §470 -474)

O sujeito recebe sua determinação na esfera do prático. Ele é a atividade (satisfação das tendências) da racionalidade formal, ou seja, a transposição da subjetividade à objetividade, onde o sujeito se reencontra consigo mesmo. A atividade de satisfação das inclinações (atividade do sujeito prático) consiste em transpor, na objetividade espiritual, o conteúdo que foi dado primeiro no sentimento prático, na subjetividade espiritual. Assim fazendo, a vontade natural transforma este conteúdo em fim, e pela satisfação reencontra a si mesmo enquanto realiza o fim imanente do qual é portador. Essa atividade de satisfação é racional, embora não seja ainda a verdadeira racionalidade. Entre o conteúdo da tendência como coisa e a atividade do sujeito há o interesse, momento necessário na realização da tendência, que não deve ser confundido com o egoísmo, uma vez que este prefere o seu conteúdo particular ao conteúdo objetivo.

É pela reflexão imanente ao Espírito que ele ultrapassa a particularidade e imediatidade e confere a si mesmo objetividade e racionalidade verdadeira. Este é o momento da vontade pensante e livre em si. Enquanto tal diferencia-se da particularidade das tendências e situa-se como simples subjetividade do pensar, acima do seu múltiplo conteúdo. Torna-se assim vontade reflexiva que como tal, coloca-se no ponto de vista no qual pode escolher entre as inclinações e torna-se livre arbítrio. A vontade manifesta-se como poder de escolher e não como liberdade. A vontade como livre arbítrio é livre para – si, porque é reflexão sobre si como negatividade do ato pelo qual ela se autodetermina na vontade natural (momento anterior). Entretanto, como conteúdo que a universalidade formal da vontade quer efetuar aqui é o das inclinações, a vontade torna-se efetiva como vontade singular e contingente. A decisão aqui ainda é uma decisão abstrata: a do sujeito que realiza um interesse contingente. A vontade coloca-se acima das diversas tendências e inclinação, mas permanece ligada ao conteúdo constituído pelas determinações de sua “natureza” e realidade exterior. Portanto, a liberdade do arbítrio é de um lado reflexão livre e, de outro, dependência em relação ao conteúdo que se impõe a si mesma. Esse momento da vontade como livre arbítrio é mais caracterizado pela contradição que se revela na dialética das tendências e inclinações, segundo a qual elas se destroem, onde cada satisfação é substituída por outra indefinidamente (mau infinito). Como a vontade traz em si a exigência do universal, ela tem que desenvolver uma atividade de satisfação universal para efetuar este fim imanente. Ela tem que ir além da satisfação que encontra no interesse de toda tendência. Ela tem que buscar a satisfação universal que a vontade pensante se dá por fim com beatitude. “ Só há uma razão no sentimento, no querer e no pensar”. Daí a urgência de negar cada momento em busca da unidade diferenciada concreta. É interessante a proposta de Hegel de oferecer para o tratamento das tendências, inclinações e paixões a teoria dos deveres jurídicos, morais e éticos. (§ 474)

A felicidade é definida como representação (abstrata) de uma satisfação universal que nasce da vontade reflexiva, que se apresenta como algo distinto da representação da satisfação das tendências que são postas como negativas e devem ser sacrificadas. A decisão no sentido da busca da satisfação universal cabe à vontade como livre arbítrio, pois, segundo Hegel, a felicidade tem o conteúdo afirmativo nas tendências e, por isso, é o sentimento subjetivo de prazer que faz a balança pender para o lado no qual se situa a felicidade. Por enquanto, o que determina a vontade é uma mistura de determinação qualitativa. (§ 478, 479)

A felicidade é apenas a universalidade representada e abstrata do conteúdo e está no plano do dever-ser. Mas a verdade da determinação particular (tendência) e da singularidade abstrata do livre arbítrio que se dá um fim que não a sua própria singularidade abstrata, é a determinidade da vontade em si mesmo – a liberdade – (auto-determinação da vontade). Portanto, o livre arbítrio é vontade como pura subjetividade, a qual é pura e concreta, porque só tem como conteúdo e fim a determinidade infinita, ou seja, a liberdade mesma. Nessa verdade de sua auto-determinação, na qual conceito e objeto são idênticos, a vontade é efetivamente livre. (Enc. §480)

A liberdade é a realização plena do buscar do Espírito do que seria a sua felicidade total, não como algo subjetivo, mas como realização concreta. É o resultado de um percurso cujas etapas foram superadas e conservadas na verdade alcançada na vontade livre...

O espírito que se sabe como livre é a unidade do espírito teórico e do espírito prático, ou seja, a vontade que se faz livre para-si, graças à supressão da mediação (caráter formal, contingente e limitativo do antigo conteúdo prático), torna-se assim a singularidade imediata que é posta por si mesma, e que depurou para se tornar a determinação universal da liberdade. A vontade recebe essa determinação universal como seu objeto e fim ao pensar a si mesma, ao saber o seu conceito, ao tornar-se vontade como inteligência livre (Enc. § 481)

O Espírito livre está vazio (abstrato) e se apresenta como determinação universal, Ele é idéia em – si, Ele é condição para o Espírito concreto. Essa passagem do teórico ao concreto, mediado pelo prático Hegel denomina de Idéia (racionalidade total da realidade) na sua finitude. O momento da realização da finitude é a realidade efetiva, é o Espírito objetivo, é aquilo que é realizado pelo homem na medida em que ele deixa de ser um homem individual e passa a ser homem social, homem histórico, cuja verdade está nas obras que realiza.

O Espírito que se sabe como livre e que se quer como seu próprio objeto, possui sua essência como determinação e fim, é a vontade racional ou idéia em – si, e, portanto, é somente o conceito do Espírito Absoluto. O existir da idéia como realidade efetiva será o domínio do Espírito objetivo e a síntese do nível abstrato (Espírito Subjetivo: teórico e prático) e do nível concreto (Espírito Objetivo: Direito, Moral, Eticidade) será o domínio do Espírito Absoluto. (Enc. §481 – 482).

Considerações finais

Dentro da tradição racionalista a partir de raízes históricas filosóficas desde Descartes a Kant em busca de decifrar o enigma da subjetividade e, consequentemente o sentido e a natureza da liberdade Hegel mostra a sua originalidade em conceituar a liberdade como fundamento, ou melhor essência do homem que constitui o movimento que vai da alma ao espírito nas suas diversas modalidades. É o caminho da humanização do indivíduo. O espírito é que faz que o homem seja verdadeiramente homem e, é uma realidade que engloba todos os elementos constitutivos do homem: alma, consciência e espírito.

Seu ponto de partida é a unidade imediata (natureza – espírito): a alma, cujo discurso engloba o problema da relação corpo e alma. A alma recebe seu conteúdo como algo dado, passivamente; é o momento da não liberdade. A primeira superação desta unidade indiferenciada dá-se quando o Eu vê o que é o outro como diferente e separado, estabelecendo uma relação. Segundo Hegel, essa separação só é alcançada ao nível da consciência e, portanto, é um momento dentro do movimento completo, negando a separação sujeito – objeto como original. Não é no nível da alma que a substância se revela em sua verdade, mas é no termo do movimento global que vemos surgir a substância efetiva, real e livre na esfera do espírito.

Dá se conclui que a filosofia do espírito subjetivo não é ciência sobre o espírito considerado como algo transcendente, ou a preocupação de registrar fatos da consciência ou enumerar as faculdades da alma, como objetos de uma psicologia empírica ou racional. Mas a psicologia é vista por Hegel como o discurso que trata do espírito na sua atividade imanente, que se define como a idéia que alcançou seu ser para si e que tem como pressuposto a natureza. O espírito, segundo Hegel alcança sua realidade no momento em que ultrapassa e interioriza todas as diferenças, conquistando o para-si., e, só assim ele alcança o saber de si como Espírito perfeitamente livre. Hegel, na doutrina do espírito subjetivo, busca compreender o devir do espírito, sua estrutura, as fases de sua libertação, a necessidade interior de cada uma de suas determinações em função do fim: o Espírito efetivamente livre. Tal movimento foi desenvolvido na Psicologia – enquanto ciência do espírito em contraposição à psicologia empírica ou racional que estuda as faculdades isoladas em suas determinações subjetivas e objetivas.

Referências

BOURGEOIS, B. Hegel – *Os Atos do Espírito*, Trad. Paulo Neves, São Leopoldo RS Brasil, Editora Unisinos, 2004.

PUNTEL, Lorenz B, *Estrutura e Ser – Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, Trad. Nélío Schneider, São Leopoldo RS Brasil, Editora Unisinos, 2004.

HEGEL, G.W.F *Enzyklopädie der philosophischem Wissenschaftem, Frankfurt am Main*, Suhrkamp. Verlag, 1986.

----- *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio*: 1830 S.Paulo:Ed. Loyola, 3 vol. 1995.

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Verlag, 1979.

_____.Hegel & *A Fenomenologia do Espírito*,Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar.,2003

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*, Trad. De Orlando Vitorino, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

HÖSLE, V, *O Sistema de Hegel*, Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima, S. Paulo, Edições Loyola, 2007.

HYPPOLITE, Jean. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1941.

HYPPOLITE. *Jean. Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

PUNTEL., Lorenz B., *A Ciência da Lógica de Hegel e a Dialética Materialista: Uma nova visão de um antigo problema*, S. Paulo, Ed. Loyola, Síntese n. 5.

QUELQUEJEUX. B. *La volonté dans la Philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972.

SOARES, M.C., *Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel*, Fortaleza, 2ª edição, Editora Uece, Coleção Argentum Nostrum, 2009

VAZ, H.C.Lima.. *Antropologia Filosófica I*, SP, Loyola, 1992



Presença de Epicuro nas ‘Lições de Ética’ de Kant (O tema do *sumo bem*)

Miguel Spinelli*

* Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul.

Resumo

A questão fundamental deste estudo recai sobre o tema kantiano do *sumo bem*, referido aos modelos forjados por três correntes filosofias tradicionais: a dos cínicos, a dos estoicos e a dos epicureus. Dado que Kant se concentra particularmente no modelo dos estoicos e dos epicureus, este estudo busca mostrar como ele encontra neles, particularmente nos epicureus, um contraposto deveras estimulante para a sua própria reflexão e construção teórica.

1 – As *Lições de Ética* proferidas por Kant são fruto de um curso acadêmico por ele ministrado entre os anos de 1775 a 1789¹. A publicação foi tardia. Ela se deu em 1924, editada pelo empenho de Paul Menzer, sob o título *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. A inclusão na edição da *Akademie* aguardou ainda cinquenta anos, até que Gerhard Lehmann nos idos de 1974-1979 tomou tal decisão. A primeira tradução foi para o inglês (*Lectures on Ethics*), feita por Louis Infeld,

¹ Kant ganhava a vida como professor, de modo que a sua obra não nasceu desvinculada do recinto acadêmico e de seus alunos. Dentro desse período em que proferiu as *Lições*, de 1775-1789, ele publicou, em 1785, a *Fundamentação*, e, em 1788, a *Crítica da razão pura*. Quando, aliás, ele iniciou as *Lições*, estava trabalhando na elaboração da 1ª ed. da *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781; em 1783, publicou os *Prolegômenos*. Concomitante às *Lições de Ética*, ele lecionou também as *Lições de Pedagogia*, de 1776 a 1784, 1786/87. “Kant iniciou as lições de Geografia em 1756; já os cursos de Antropologia foram provavelmente inaugurados somente no inverno de 1772-1773” (FOUCAULT, Michel. “Notice Historique”. In: KANT, 1970, pp.7-8). A vinculação, portanto, entre lecionamento e escrita filosófica foi, por Kant, constantemente cultivada, de modo que todo o seu labor e a sua escrita filosófica sempre tiveram um endereço restrito e certo: os seus alunos. Ciente de ser um reformador, não haveria mesmo como se dirigir aos “especialistas”. Especialistas são aqueles que confabulam entre si sobre a base do que todo mundo sabe e concorda, mas quer arranjar aqui e ali pequenos detalhes em dependência dos quais acirram as disputas e consomem o próprio engenho!

em 1930, antes mesmo da obra ter sido incluída no rol dos textos canônicos da *Akademie*. Dois fatores podem ter contribuído para tão longa e reticente demora: um, o fato de terem sido *Lições* – entenda-se textos decorrentes de anotações de alunos; outro, porque em tais *Lições*, Kant trata de um tema tido (por estudiosos e especialistas) como pouco compatível com a fundamentação crítica do agir moral – o do *sumo bem*, por ele denominado de *höchster Gut*, de o bem mais elevado, mais nobre, mais sublime, excelso. Como se não bastasse, outro complicador deve-se ao fato de Kant ter recorrido aos antigos, mais exatamente aos três segmentos tidos como da decadência relativa ao auge da filosofia grega, e que ainda hoje são filosoficamente pouco conhecidos e reconhecidos: o dos cínicos, o dos estoicos e o dos epicureus.

Kant, no decorrer das *Lições*, se concentra preferencialmente nos estoicos e nos epicureus, e encontra em Epicuro um contraposto deveras estimulante para a sua própria reflexão. Ele recorre aos estoicos e aos epicureus, põe luz e se envolve com ambos, mas é sobretudo com Epicuro que ele mais se debate, e em vista desse confrontar-se cava na doutrina dele motivação e estímulo para a sua própria reflexão². Kant, entretanto, foi um leitor entusiasta de Epicuro³, de cuja doutrina teve acesso através de Cícero (*De finibus bonorum et malorum*), de Lucrecio (*De rerum natura*), e, em particular, do livro X (versão latina: *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*⁴), das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio (do III século). No referido livro X, Diógenes registrou não só um rol de opiniões ancestrais a respeito da doutrina e da vida de Epicuro, como também três *Cartas*: uma dirigida por Epicuro a *Heródoto* (em que aborda questões relativas à física) outra a *Pítocles* (sobre a Canônica), e uma terceira a *Meneceu* (sobre a felicidade). Além das *cartas*, Diógenes também compilou as chamadas *Máximas principais* (*Kýriai dóxai*) de Epicuro, num total de 40.

A prova de que Kant se valeu de Diógenes Laércio encontra-se nas próprias *Lições de Ética*, na qual faz referência a “uma carta – *einem Brief*” de Epicuro, “na qual (segundo ele, Epicuro) fixa modestos objetivos para se alcançar um coração alegre” (KANT, 2002, p.47; VE, 249-250)⁵. A *Carta* a que Kant se refere diz respeito à endereçada por Epicuro a *Meneceu*. Quanto ao conceito de *coração alegre* (de *fröhliches Herz*, também traduzido por *coração contente*, ou *satisfeito*, *feliz*) sob

² Para além, ou, mais exatamente, vinculado ao estimulante teor filosófico das *Lições* em si mesmas, está a extraordinária importância delas no percurso da maturação filosófica de Kant a respeito da moral.

³ Cf. “Kant leitor de Epicuro”, in *Revista Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v.11, 2011, pp.96-121.

⁴ A primeira tradução latina remonta ao monge Ambrogio Traversari (1386-1439): *Vitae et Sententiae Philosophorum*, Firenze, 1433. A primeira edição grego-latina (sob o título *De vitis, decretis et responsis celebrium philosophorum Libri decem, nunc primum excusí*) foi editada e traduzida por Hyeonimus Frobenius et Nicolaus Episcopus, Universidade de Basel, em 1533.

⁵ Porquanto citamos como primeira fonte de referência a tradução espanhola de Aramayo y Panadero, seguimos muito de perto o texto alemão, isso em razão de algum suposto inconveniente como tradução: por exemplo, *höchster Gut* por “bien supremo” ao invés de “sumo bem”, *Würdigkeit* por “dignidad” ao invés de “merecimento”, e uns quantos outros....

esses termos ele não comparece nem em Epicuro nem em Lucrecio⁶. Trata-se de uma interpretação de Kant, que, aliás, coloca a questão do *prazer* (da *hêdonê*) sob justos termos. Kant prezou muito o termo, e o retomou em várias ocasiões: a) nas *Lições de Antropologia* (nas quais Kant cita o epicurista Verri⁷), em cuja referência sai em defesa de Epicuro: “A disposição habitual à jovialidade (escreveu) é, na maioria das vezes, uma qualidade do temperamento, mas também pode ser um efeito dos princípios; tal como é o assim chamado por alguns de *princípio do prazer* em Epicuro, e denegrido justamente por isso, e que, entretanto, em sua origem significava *o coração sempre alegre do sábio*” (KANT, 1970, p.97; A, §62); b) nas *Lições de Pedagogia*: “Só um coração alegre é capaz de encontrar prazer no bem. Toda religião que torne o homem taciturno é falsa, porque ele deve servir a Deus com prazer, e não constrangido” (KANT, 1996, p.82; P, 485).

Nas *Lições de Ética*, Kant reconhece, entre os antigos, três ideais de *sumo bem* (*höchster Gut*): o concebido pelos cínicos, pelos epicureus e pelos estóicos. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant deixará fora os cínicos, e intensificará o dilema entre estóicos e epicureus. A razão certamente de ele excluir os cínicos do contexto da *Crítica*, deve-se ao fato de os supor demasiadamente ingênuos, por se manterem restritos apenas ao *gozo*, e ainda moderado, *da felicidade*, sem qualquer vinculação com a possibilidade da virtude. Lá na mesma *Crítica*, Kant manterá somente o dilema entre epicureus e estóicos, e a primordial razão está exatamente no fato de o próprio Kant distinguir entre o que concebe por *sumo bem* (*höchster Gut*) e por *bem supremo* (*oberster Gut*). Trata-se, evidentemente, de uma distinção sutil, e bem ao estilo de Kant, em decorrência da qual a chave da questão consiste em não confundir uma ideia de bem não excludente (na relação a outros bens) de um bem excludente. O primeiro, Kant convencionou de chamá-lo de *höchst*, de *sumo*, porque, dentre todos os bens, teria de ser aquele que não excluiu os demais bens humanamente reconhecidos: bens que promovem em nós um *coração alegre* (a satisfação ou a felicidade). Daí que ele é *sumo*, ou seja, de todos o mais elevado, mais sublime, justamente por isto: porque inclui, para além do bem que é a própria virtude, o da felicidade; já o outro é dito *oberst*, *supremo*, em razão de uma supremacia e superioridade sobre os demais, mas não, a rigor, sobre aquele convencionado de *sumo*, e a razão disso é porque ele indicaria apenas (também por convenção) o bem da virtude, sem que nele se contemplasse o da felicidade.

A chave da questão é: o *sumo bem*, assim seria dito (intelectivamente reconhecido) quando em nós se dá essa extraordinária soma – virtude e felicidade –, com o que, juntas, se daria em nós um “algo” (imponderável) deveras sublime, divino, nobre, excelso; já o supremo bem, também haveria de se dar em nós como um algo extraordinário, porém, com uma “deficiência”, ou seja, ele apenas coincidiria

⁶ Conforme analisamos no citado *Kant leitor de Epicuro*.

⁷ Economista e literato italiano, que nasceu e viveu em Milão entre os anos de 1728-1797. Ele produziu duas obras dedicadas ao estudo de Epicuro, ambas *Meditazioni sulla felicità*, Livorno, 1763; *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, 1773.

com o bem da virtude, o que já é bastante, e, nesse caso, sem conter o *bem* da felicidade. Desse fato, porém, ou seja, do *supremo bem* não contemplar a felicidade, não se segue que ele seria *humanamente* passível de ser tido como mais *virtuoso* que o primeiro, ou seja, com o dito *sumo bem*: concebido como aquele no qual vem incluído na virtude (no agir virtuoso) a felicidade (a alegria ou contentamento de ser ou agir virtuosamente).

A grande preocupação no sentido de *casar* virtude e felicidade, se dá em Kant sob os seguintes termos: dado que nós humanos em tudo saímos em busca de felicidade (prazer, satisfação), por que excluir esse bem tão precioso em nossa humana busca por virtude? Por suposto – tal é o que constata Kant – não há porquê, qualquer razão humanamente plausível, que possa a contento justificar uma tal exclusão. Entretanto, a mesma questão anterior induz esta outra, em si mesma uma pergunta e uma constatação: como conceber um agir virtuoso inerente ao qual a felicidade se põe sem que essa mesma felicidade seja dada como móvel ou posta como fim dessa mesma ação?! Quer dizer: nada nos assegura, que, agindo moralmente bem, a felicidade imediatamente em nós se dá feito uma dádiva; em contrapartida, uma coisa é certa (e com a qual estoicos e epicureus, e, claro, o próprio Kant, concordam): não há como humanamente aspirar por felicidade sem que nessa aspiração não haja qualquer implicação em termos de qualificação, edificação ou melhoria humana, numa palavra, virtude. Ora, se ambas – a aspiração por virtude e por felicidade – se acompanham, como então (eis a grande questão) conceber uma efetiva melhoria humana em que as duas se deem sem, reciprocamente, se excluir: a virtude a felicidade, e, a felicidade, a virtude?

2 – Como visto, o *sumo bem* é por Kant concebido sob um compósito: virtude e felicidade. Quer dizer: de um lado temos o mais extraordinário bem que um ser humano pode aspirar em sua ação, qual seja, o da *virtude* – conceito, entretanto, que, em Kant, mesmo não sendo unívoco⁸, tem seu sentido prioritário vinculado a um agir em favor do *bem* e da *justiça* intencionado pelo o que ele denomina (sob uma mentalidade essencialmente cristã filosófica e rigorosamente justificada) de *lei moral* passível de ser internamente encontrada pelo sujeito racional⁹; de outro,

⁸ Eis alguns passos em que, claramente, Kant manifesta um conceito de virtude não de todo compatível com o preceituário canônico de sua ética: a) “Ama cada um como a ti mesmo, i.e., promove o bem dele por uma benevolência imediata, não derivada de motivos de proveito próprio; mandamentos que não são apenas leis de virtude, mas prescrições da *santidade* a que devemos aspirar, em vista da qual, porém, a simples aspiração se chama *virtude*” (KANT, 1992, p.162; Rel, AA V: 160-161); b) “Virtude é a força da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever. Toda a força se reconhece somente pelos obstáculos que é capaz de superar; porém, no caso da virtude, esses obstáculos são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral” (KANT, 1989, p. 248; MS, AA V:394). c) “a capacidade moral do homem não seria virtude caso não fosse produzida pela força dos propósitos em conflito com poderosas inclinações antagônicas” (KANT, 1989, p. 352; MS, AA V: 477).

⁹ A ideia remonta ao judaísmo que se empenhou em retirar o peso externo da lei colocando-a sob obrigação interna, a fim de poder imputar responsabilidades: “Na mente, lhes imprimirei as minhas leis” (*Jeremias*, 31:33); o cristianismo herdou o mesmo preceituário (*Mateus* 22:34-39, *Romanos* 2:14-16)...

dados que todas as nossas aspirações e, do mesmo modo, as nossas ações implicam em busca de alguma satisfação ou gozo, também na *virtude* essa disposição (o desejo de ser feliz) necessariamente se põe, de modo que a felicidade não é por Kant excluída na perspectiva do agir virtuoso. A questão, pois, resulta no seguinte: na medida em que optamos pela virtude (ou seja, que damos à nossa ação, por determinação racional da vontade, como objetivo e fim, a lei moral), realizamos em nós um *bem supremo*, extraordinário, que está acima de qualquer outro bem que humanamente (sob os termos de uma qualificação humana que nos põe à margem do *divino*) podemos aspirar. Ocorre, todavia, que, limitados como somos, essencialmente enraizados no sensível, do qual o principal movente natural está justo na busca por prazer (por satisfação, bem-estar, felicidade), não há sequer a mínima possibilidade que seja de pensarmos um *bem* (mesmo o supremo bem, que é o da virtude) totalmente desvinculado da nossa iminente e natural aspiração por felicidade.

Trata-se realmente de um entrecruzamento, em termos próximos ao que escreveu Valério Rohden: “Kant vê o homem enquanto *ser natural* racional situado numa encruzilhada entre a virtude e o prazer, na qual mostra maior propensão a seguir o prazer”¹⁰. Quer dizer, a maior propensão humana consiste exatamente em buscar prazer em tudo o que faz. E essa busca se antecede, inclusive, ao desejo de virtude, cujo agir ou comportamento requer, na maioria das vezes, renúncia, disciplina, sacrifício, ou seja, abdicar de prazer. Dá-se, com efeito, que não há como se pensar em melhoria ou qualificação humana (quer em termos subjetivos quer em termos universais) priorizando o prazer acima de tudo. [E aqui cabe logo um adendo: não se trata de excluir o prazer, e sim, de adotá-lo como meio e fim. Decisão em si mesma problemática, e pela seguinte razão, porque o prazer tomado como fim leva inevitavelmente ao excesso, e, o excesso, desqualifica o prazer¹¹. Daí que, por princípio, o prazer tomado como fim redunde em si mesmo contraditório]. Aliás, o próprio Kant, isto na *Crítica da Razão Pura*, fez observação semelhante: que “a felicidade sozinha está longe de constituir em bem perfeito para a nossa razão”; e acrescentou: “Mas a moralidade sozinha, e com ela o simples merecimento de ser feliz, está ainda igualmente longe de ser o bem perfeito” (KANT, 1980, p. 396; KrV, 841). Não cabe aqui adiantar-se nesse tema; o que mais importa é realçar o *dilema*, que, nas *Lições*, se constituiu no principal da exposição.

O certo é que nós humanos temos, de um lado, a nossa *potência* racional (que nos põe dentro de uma certa rota), e, de outro, as requisições do sensível (que em tudo, bem antes da razão – basta lembrar nossa própria infância – nos atira e nos move). Relativo à razão, cujo despertar em nós não se dá nem tão cedo e nem tão fácil, na medida em que a ativamos, e que, por suposto, a consultamos, ela nos prescreve como um bem o ser virtuoso: a) como supôs Epicuro, prescreve o *justo da natureza* (*tò tês phýseôs díkaion*) que em nós se impõe internamente como uma

¹⁰ ROHDEN, Valério. “O humano e racional na Ética”. In: *Studia Kantiana*, 1, 1, 1998, p.307

¹¹ Cf. “Epicuro e o tema da amizade: a *phílía* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *éthos* cívico da *pólis*”, in *Revista Princípios*, UFRN, v. 18, 2011, pp. 05-35.

“marca do que convém – *sýmbolon tou symphérontos*” (EPICURO, 1987, p.240; MP, 31 e 33); b) Kant: a lei moral, que, na mente, concorre como um móbil que desperta o ânimo (*Crítica da razão prática*, 127-129). A potência racional promove em nós o desejo (que requer empenho) no sentido de alçarmos em vista da lei do *melhor*, do mais qualificado, do mais próximo a tudo que a razão, sob os termos de *perfeição*, de *excelência*, de *o melhor possível*, enfim, de *divino*, nos propõe, promove ou sugere. [Não podemos, entretanto, nas cercanias desse tipo de reflexão, ser ingênuos a ponto de não pensar que a razão em nós, enquanto disposição natural de ânimo e também enquanto cultivo, não se dá feito uma potência de *astúcia* ou de estratégia, e que, inclusive, se vale igualmente do *cálculo* em termos negativos de *o melhor*]. Dá-se que, concomitantemente, temos a nossa sensibilidade, na qual a nossa mesma razão tem fincada (fortemente plantada) as suas raízes, que, arrancada daí, desvinculada, e apenas valendo-se do arranjo gramatical de símbolos dictivos, tem sucesso funesto, agonizante. E assim fica posto o dilema! Dilema, enfim, que, ainda antes de Epicuro e também de Kant, foi certamente (o matemático) Demócrito aquele que, por primeiro, se deu conta dele ao supor que os sentidos, se pudessem falar, condenariam assim a razão: “Miserável razão (diriam), é de nós que recolhes as tuas crenças, mas sempre quer nos refutar; na tua vitória que está tua desgraça” (DIELS, H. & KRANZ, W., 1989, p.168; DK 68 B 125)¹².

3 – Na composição do referido dilema, isto no contexto das *Lições de Ética*, Kant define o ideal epicurista de *sumo bem* sob um único termo, o de *sagacidade* (*Klugheit*) ou de uma sabedoria prudencial. Kant o explicita assim, com palavras dadas como sendo de Epicuro (que, entretanto, são palavras de Kant interpretando Epicuro): “Epicuro disse (*Epikur sagte*): O sumo bem consiste unicamente na felicidade, sendo que o bom comportamento (*Wohlverhalten*) é apenas o meio (*die Mittel*) em vista da felicidade” (KANT, 2002, p.44; VE, 248). Ora, diante do postulado de Kant segundo o qual virtude e felicidade se constituem na síntese do sumo bem, então Epicuro o restringiria à felicidade, mas, com uma importante ressalva: à felicidade derivada do bom comportamento...

Em relação aos estoicos, Kant diz que eles adotaram um ideal oposto ao dos epicureus: “Zenão disse (também aqui como quem cita palavras de Zenão): O sumo bem consiste apenas na moralidade, no merecimento (*in der Würdigkeit*), e desse modo no comportamento (*Wohlverhalten*), e a felicidade seria uma consequência (*eine Folge*) da moralidade (*der Sittlichkeit*)”; ao que Kant acrescenta: “Quem se comporta bem, já seria feliz só por isso” (KANT, 2002, p.44; VE, 248). Vê-se, pois, que Kant, nesse contexto, é um tanto indeciso, na medida em que ele supõe três termos – moralidade, merecimento e comportamento – explicando um pelo outro. Trata-se, todavia, de uma indecisão que aponta e virá a ser “sanada” na *Crítica da Razão Prática*. Aqui, no contexto das *Lições*, há uma clara simpatia de Kant em favor

¹² Apud GALIANO. *Sobre a medicina empírica*, fragm. ed. H. Schöne, 1259, 8

dos estoicos, cujo sumo bem se dá nessa trilogia – moralidade, merecimento, comportamento –, e na medida em que ele reconhece nesse suposto postulado estoico uma efetiva *sabedoria* (*Weisheit*).

Aparentemente, o que ali ficou dito por Kant a respeito dos estoicos e dos epicureus parece não distinguir mui claramente um do outro. Fica a impressão de que, para ambos (estoicos e epicureus), a felicidade é o primordial. Afinal, pelo que *aparentemente* está dito, resulta que: a) para os epicureus, a felicidade (mas, bem entendido, não toda, e sim aquela felicidade à qual se aplica o conceito de *sumo bem*), é o fim da ação que tem por *meio* o bom comportamento; b) para os estoicos, a felicidade seria não o *fim* (o *télos*), mas a *consequência* – e aqui, dado a referida indecisão, sem que saibamos exatamente do quê, se *consequência* da moralidade, do merecimento ou do comportamento, ou, então, se três juntos. Essa ambiguidade tem lá, entretanto, a sua razão: a) Kant, nesse momento, não tinha ainda desenvolvido a sua tese da felicidade como merecimento, tampouco tinha bem explícito e claro para si [aqui, nesse momento, ele está vislumbrando com estoicos e epicureus] essa possibilidade da junção de virtude e felicidade como síntese intelectual do sumo bem; b) na medida em que ele vincula moralidade, merecimento e comportamento, e que, inclusive, toma um pelo outro, deixa, mesmo que de modo ambíguo, entrever que esses três elementos concorrem na concepção estoica do sumo bem.

De um lado, pois, temos um modo *aparentemente* muito semelhante de estoicos e epicureus (isto, claro, do ponto de vista de Kant) de conceber a felicidade: a) para os epicureus, ela (a felicidade enquanto sumo bem) é a finalidade do bom comportamento, de tal modo que o bom comportamento é *meio* para alcançar o sumo bem; b) para os estoicos, ela (ou seja, apenas a felicidade) é a consequência do bom comportamento, de tal modo que o bom comportamento é condição *sine qua non* para alcançar a felicidade, e, juntamente com ela, o sumo bem. Daí a dissolução da aparente semelhança e a indicação de uma real diferença: enquanto que, para os estoicos, o sumo bem implica o bom comportamento e a felicidade, para os epicureus, ele se restringe apenas à felicidade.

Dito ainda de outro modo: a) o sumo bem, para os estoicos, compreende a soma do *bom comportamento* (ou seja, o comportamento moral, virtuoso, aquele que se define pelo conceito de “*é feito ou realizado de tal modo que faz por merecer*”) e a felicidade, consequência inevitável para quem se comporta bem [como ficou dito: “Quem se comporta bem já seria (mereceria ser) feliz só por isso”]; b) o sumo bem, para os epicureus, seria unicamente a felicidade [bem entendido, a felicidade derivada do bom comportamento] de tal modo que a virtude não seria outra coisa senão esta mesma felicidade. Em síntese, eis o que diriam: a) o estoico: quem se comporta bem (entenda-se com sabedoria = segundo os ditames da moral estoica) é feliz, ou, só é feliz quem se comporta bem, de modo que é no comportar-se bem que está a virtude, e, por consequência desse comportar-se (feito um *merecimento*), goza da dádiva da felicidade; b) o epicureu: quem se comporta bem (entenda-se com sabedoria = segundo os ditames da moral epicurista) pode ou não

ser feliz, porém, uma coisa é certa, só é capaz de ser verdadeiramente feliz quem se comporta bem, de tal modo que só é verdadeiramente virtuoso quem, além de comportar-se bem, é também feliz, ou seja, goza da felicidade enquanto sumo bem.

4 – Kant, quanto aos cínicos, realça que eles “sustinham que o sumo bem seria uma tarefa da natureza e não da arte”. Assim seria em razão de que “o humano, por natureza, se contenta com pouco”, não tem outras necessidades que as naturais, e, além disso, não carece de outros meios que não os naturais para ser feliz (KANT, 2002, p.44; VE, 248). Este seria, em termos gerais e no que concerne à posse do sumo bem, a grande diferença entre cínicos, estoicos e epicureus: enquanto que os dois últimos admitiam o sumo bem como resultante de uma tarefa da arte, os cínicos defendiam que ele é fruto da natureza. Com efeito (como já visto), “tanto Epicuro quanto Zenão reconheceram a importância da arte, mas de modo diferente para cada um” (KANT, 2002, pp. 44-45; VE, 248-249). Aqui, portanto, a grande questão vem a ser esta: em que termos o sumo bem seria, para estoicos e epicureus, *tarefa da arte*, e, para os cínicos, *tarefa da natureza*?

Para começar, antes de nos ater a essa questão, Kant ao dizer que os cínicos admitiam que “o homem, por natureza, se contenta com pouco (*mit wenigen zufrieden*)” deixou em aberto uma dificuldade: de que nós, por natureza [e esta, a bem da verdade, corresponde a uma mentalidade epicurista elaborada em consonância com a dos cínicos] nos *bastamos* com pouco, mas não nos *contentamos* com pouco. Dá-se que o nosso contentamento é, igualmente por natureza, insaciável, de modo que saímos sempre em busca do muito, e, sendo assim, é em razão dessa busca por excesso ou abundância que devemos honestamente nos convencer da necessidade de nos contentar com pouco, ou seja, com aquilo que a nossa natureza se basta. Daí que Epicuro, pelo que consta na *Carta a Meneceu*, concorda plenamente com os cínicos que “tudo o que é natural é fácil de conseguir” (EPICURO, 1987, p.222; CM, 131); não só fácil, como útil. Entretanto, buscamos continuamente o *difícil*, ou seja, “tudo o que é inútil”; e o queremos sempre em abundância, sem que saibamos muito bem como desfrutar. Dá-se que, mesmo tendo muito, inevitavelmente nos bastamos com pouco, a ponto de pão e água produzir em nós o mais profundo prazer se ingeridos quando realmente necessitamos deles (EPICURO, 1987, p.222; CM, 131)¹³. O pouco que nos é necessário aguça o prazer; o excesso, que nos é inútil, o desqualifica.

Por *arte* (*Kunst*, segundo a expressão de Kant), algo que ele não explica, supomos que devemos entender o mesmo que diz a *téchnê* dos gregos: um termo com o qual eles se referiam ao fazer benfeito caracterizado pela excelência, e condizente com a habilidade, competência, destreza ou *perícia* dos artesãos ou artífices (dos *technítês*). Na mente de um artesão ou artista, o *téchnêma*, ou seja, a obra de arte, jamais se desassociaria da engenhosidade ou do artifício criador e inventivo

¹³ No dizer de Lucrécio: “Para a natureza do corpo observamos ser poucas coisas que lhe falta – Ergo corpoream ad naturam pauca videmus esse opus omnio.” (LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv.20-21).

vinculados à própria obra, de tal modo que na obra vinha inerente a habilidade, a competência ou a destreza decorrente do fazer *artístico* em si mesmo caracterizado pelos conceitos de *primor* e de *rigor*¹⁴.

Kant ao dizer, pois, que o sumo bem para os estoicos e epicureus é uma “tarefa da arte”, resultou como se dissesse: que o sumo bem é fruto de um *fazer* ou *agir* em que impera o *primor* e o *rigor* em vista da excelência ou do melhor possível. No caso oposto, na medida em que, para os cínicos, o sumo bem seria uma “tarefa da natureza”, seria fruto de pura espontaneidade. Quer dizer: enquanto que, para Zenão e Epicuro, o sumo bem seria resultante de empenho, ou seja, de um atento e continuado cultivo da habilidade do fazer benfeito e do viver bem (de um renovado querer na busca do melhor), para os cínicos o sumo bem adviria como uma dádiva da natureza. Tal seria a pressuposição deles: basta simplesmente viver e esperar, que no percurso da vida ora a felicidade para nós se mostra ora para nós se esconde, ora nos agarra ora nos abandona. Não haveria muito, pois, nesse sentido o que se fazer, basta deixar a vida seguir seus rumos, aguardar pacientemente que a natureza em nós cumpra seu ciclo; afinal, o extraordinário está exatamente nisto: em nascer, crescer e apodrecer com o mundo.

Não se trata, entretanto, do ponto de vista dos cínicos, de mero fatalismo ou de algum ferrenho determinismo, mas, simplesmente, de uma concepção de vida segundo a qual o real sentido da vida consiste em *viver*, sem pesar a vivência ou o agir com um excesso de princípios ou de valores que, em geral, ninguém está seguro de que contribuam diretamente para efetivar em nós a felicidade. Em vista disso, o principal da educação caberia recair no aprendizado do bem *viver* e não no da *provisão* (fatigante da mente) de princípios que, na maioria das vezes, e do fato de serem racionalmente bem “calibrados”, *divinamente* concebidos e forjados, cabem bem mais aos deuses que aos homens. Foi, aliás, em vista desse modo de pensar que coube aos cínicos levar até às últimas consequências a máxima de Píndaro: *homem seja o que és, não queira ser um deus!* Coube-lhes do mesmo modo disseminar a consciência de que não é porque temos *bons princípios*, e que empenhamos em executá-los, que, de imediato, nos tornamos felizes. Não é, além disso, porque nos ocupamos em nos conhecer, em nos exercitar na lide racional do eficiente arranjo de noemas, em nos apoderar de saber ou de ciência, que, de pronto, decorre ou salta em nós a felicidade¹⁵. Caso salte ou decorra, por suposto será fruto da natureza (de uma dádiva da vida) e não da arte!

Em vista do que aqui posto, não dá evidentemente para desvincular nem para identificar Epicuro com os cínicos, tampouco apresentar ambas as doutrinas como absolutamente antagônicas. Os epicureus devem muito aos cínicos! Mas não é isso o que aqui está em questão, e sim destacar, que, do ponto de vista de Epicuro,

¹⁴ Cf. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006, p.187ss.

¹⁵ Diógenes saía com sua lanterna procurando exatamente isto: um homem feliz pelos simples fato de ter bons princípios decorrentes do conhecer-se a si mesmo e do viver honesto. Enfim, ele se lamentava de não encontrar nenhuma destas coisas: um homem conhecedor de si mesmo, honesto e feliz!

e como supôs muito corretamente Kant, a realização do sumo bem requer *arte*, nos termos acima prefigurados. Tal suposição carece, no entanto, de uma pequena ressalva: podemos, sim, do ponto de vista da doutrina de Epicuro, dizer que o sumo bem não se dá em nós por força de uma tarefa estritamente natural (visto que requer empenho, ajuizamento racional), entretanto, não podemos desvincular a tarefa racional da tarefa ou força natural que em nós espontaneamente se impõe, a título de impulsões, motivações, móveis. Daí que Kant tem, sim, razão em dizer que o postulado de Epicuro não pressupõe o sumo bem como uma tarefa da natureza; no entanto, para se evitar qualquer equívoco, é preciso logo realçar que a tarefa da arte, enquanto produção em nós do sumo bem, de modo algum se desvincula de uma necessária aderência às tendências ou móveis de nossa própria natureza. “Epicuro disse (assim se referiu Kant): que mesmo que não tenhamos vícios por natureza, temos, no entanto, a tendência a tê-los, razão pela qual nem a inocência e nem a candura (ingenuamente supostas pelos cínicos) estão gatantidas, e bem por isso se faz necessário recorrer à arte” (KANT, 2002, p. 45; VE, 249)¹⁶.

Enfim, relativo a esse item, segundo a qual “o sumo bem (para os epicureus) é uma tarefa da arte, e não da natureza”, ainda uma observação, que recai sobre o conceito de *natureza*, mais exatamente sobre a consideração (de Kant) de que, para Epicuro, o sumo bem, enquanto tarefa da arte, não seria (a rigor) uma tarefa *da natureza*. De fato, em Epicuro, o sumo bem é tarefa da arte, ou seja, advém em nós não por pura espontaneidade, mas mediante empenho e esforço, porém, isso não quer dizer que a natureza nada tem a ver com nossa busca por qualificação humana e por felicidade; ao contrário, o fundamental dessa busca recai inevitavelmente sobre as requisições de nosso modo humano natural de ser. Essa observação faz sentido na medida em que foram justamente os cínicos, particularmente Diógenes de Sínope (o mentor da doutrina cínica, e ao qual Platão denominou de o “Sócrates demente”¹⁷), que transferiu para Epicuro a idéia base de que, *antes* da nossa razão é a nossa natureza o nosso guia (o *hégemonikón*)¹⁸. Nesse ponto Diógenes e Epicuro retomaram Heráclito, segundo o qual “o homem, por natureza, é desprovido de razão (*álogon*)” (DIELS, H. & KRANZ, W., 1989, p.155; DK 22 A 16)¹⁹. Quer dizer: é desprovido de razão, mas não de natureza (de um modo de ser que o especifica em sua realidade própria). A razão é, sim (e este é um ponto de vista que não se restringe a Heráclito, mas se estende por toda a filosofia grega²⁰), uma

¹⁶ A observação entre parêntesis foi acrescentada

¹⁷ Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 20

¹⁸ “Sigamos (disse Sócrates a Górgias) a razão, este nosso guia (*hégemón*) que ilumina a reflexão, e que nos indica que o melhor modo de viver é aquele que consiste na prática da justiça e da virtude...” (PLATÃO. *Górgias*, 527 e).

¹⁹ Apud Apolônio de Tyana, *Cartas*, 18

²⁰ A *alegoria da caverna* descrita por Platão começa exatamente assim: “E agora (Gláucon) compara com a seguinte situação relativa ao estado de nossa alma com respeito à instrução ou à falta desta” (*República*, VII, 514 a). O primeiro passo em direção à instrução começa com a alfabetização, com o manuseio de símbolos convencionais da linguagem com os quais convertemos as realidades do sensível em realidades noemáticas do inteligível...

potência em nós disponível, mas por si só não se exercita sem alguma instrução (sem adquirir ou convencionar símbolos noemáticos que falcultam o pensar ou o raciocínio), tanto que não a exercitamos logo ao nascer, e ademais, quanto menor a posse de instrumentos de discurso, menor a capacidade de raciocínio. Quanto à natureza, dela temos inevitavelmente a posse, a ponto de ela coincidir com o nosso próprio ser, que em si mesmo não é, todavia, desprovido de natureza racional.

No que concerne ao ponto de vista de Epicuro, é unicamente conhecendo os limites e as possibilidades de nossa natureza [isto em nível subjetivo, inerente ao foro íntimo do conhecer-se a si mesmo, enquanto sujeito racional senciente] que estamos em condições de almejar o sumo bem. Tal foro íntimo caracteriza o que ele denomina de *autarkeía* definida por ele como um *nómos prò hêmas* – uma *norma relativa a mim*, condizente a cada um (universalmente considerado) e à capacidade humana de se autogovernar. Da *autarkeía*, disse Epicuro, como consta nas *Sentenças Vaticanas*, que o “maior fruto é a liberdade” (EPICURO, 1987, p.226; SV, 77)²¹. Trata-se, pois, de uma *capacidade*, feito uma qualidade humana que diz respeito ao *cuidado de si* por si, ou seja, a um cuidado autônomo, sobre o qual se insere a amizade (a *philía*) que se caracteriza pela reciprocidade de sentimentos ou afetos, de camaradagem ou companheirismo, enfim, de interesses. Em tudo depositamos senso de utilidade e de interesse, inclusive (ou, sobretudo), no amor ou amizade, cuja relação se funda na *reciprocidade* (em Epicuro, sinônimo de *interesse*, de participação, de zelo recíproco)... Não temos, todavia, em nós (no humano subjetivamente considerado) uma natureza equitativa ou equânime. Todos somos, sim, detentores de uma *natureza* humana, mas com *disposições* ou dotes diferenciados quer em vista da virtude quer dos vícios, de modo que temos todos apenas uma saída: conhecer a equanimidade da natureza, das disposições ou dotes que nos são próprios, a fim de subjetivamente podemos aspirar por *autonomia*, ou seja, por um livre autogoverno sustentado sobre os limites e as possibilidades de nossa real *força* – daquilo que os gregos denominaram de *aretê*, e que os latinos traduziram ora por *virtus*, ora por *fortitudo moralis*.

Daí, enfim, que não é a *natureza* (disposições ou dotes em cada um inerente) que nos dá o vício, mas apenas nos fornece a tendência; também por si só não nos livra e nem nos incute hábitos viciosos, tampouco nos faz virtuosos. Ela apenas mantém em nós a *ocasião*, ou seja, resguarda em nós a *insaciabilidade* em decorrência da qual podemos livremente ceder ao ímpeto (do qual o sensível é o móvel) para o vício, ou, nos vigorar (por força de nossa *racionalidade* – por Epicuro denominada de *logismós*) em vista da virtude, ou seja, de um *agir*, ou, mais precisamente, de uma sagacidade prudencial *mediante* a qual garantimos em ato a felicidade. Dado, enfim, que Epicuro exclui qualquer referência a um Deus (no sentido de ele ajuizar quer se nossa ação é virtuosa ou não, quer se merecemos ou não ser feliz, etc.), então é no humano que ele põe todo poder, e mostra efetivamente convicto

²¹ *tês autarkeías karpòs mégistos eleuthería.*

de que o homem deveras virtuoso é somente aquele que, mediante sagacidade ou sabedoria, mais exatamente, mediante *cálculo* <logismós> prudencial, é capaz de usufruir, sem maldade e vício, dos prazeres da vida que para nós se constituem no todo que é o sumo bem.

5 – Por derradeiro não dá para deixar de observar que, em Kant, o vigor decorrente dos móveis do sensível não é desconsiderado no aprimoramento moral. “As inclinações naturais (escreveu ele na *Religião*), consideradas em si mesmas, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas as outras, mas possam ser levadas a consonância num todo chamado felicidade” (KANT, 1992, p.64; Rel, AA V: 58). Também na *Fundamentação*, ele considera as inclinações “como fontes de necessidades (*als Quellen des Bedürfnisses*)”, porém, adverte que elas “estão longe de ter um valor absoluto para que as torne desejadas em si mesmas” (KANT, 1980, p.135; GMS: AA IV: 428)²². Uma boa justificativa para essa contenção do desejo, Kant expressou na *Crítica da razão prática*, ao dizer que a “inclinação, quer seja benigna ou não, é cega e servil, e a razão, no que diz respeito à moralidade, não tem que simplesmente representar a menoridade da inclinação, antes (...), tem de cuidar totalmente sozinha como razão prática pura de seu próprio interesse” (KANT, 2002, p.192; KpV: AA V: 213). Kant não quis com isso dizer que as inclinações devam ser desprezadas, e sim que não é a menoridade delas o que cabe à razão para si representar ou tomar em consideração; antes, cabe-lhe ao contrário sobrepor à menoridade das inclinações o interesse da razão, e cuidar e zelar por ele.

Quanto à afirmação– “a inclinação, quer seja benigna ou não” –, acima referida, ela não diz, no contexto, diretamente respeito à inclinação em si mesma considerada, e sim ao móvel que dela deriva²³. As inclinações em si mesmas convêm concebê-las de modo semelhante ao suposto pelo mito dos “cavalos alados” descrito no *Fedro* de Platão²⁴. Ao referir-se à *alma* como sede das paixões, ele a descreve (sob os termos do mito) como uma biga puxada por dois cavalos alados, um de boa índole, outro desordeiro, e dirigida por um auriga (a razão) empenhado ao máximo em vista da melhor direção. Contraposta ao humano, a “biga” dos deuses seria puxada por dois cavalos de boa índole, que, sem maiores esforços, sempre se movem em vista da mesma direção. Platão de modo algum sustenta que as paixões da alma são, ao mesmo tempo, ou, igualmente, boas e más... Seria contraditório: o

²² “As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas”.

²³ Na tradução do Valério (“A inclinação, quer seja de índole boa ou não...”), o termo *índole* redundou num acréscimo que se presta a mal-entendidos; deixa a impressão de que o ser bom ou não ser bom diz respeito à *índole*, caráter ou natureza própria da inclinação. O ser bom ou não das inclinações é sempre proporcionado pelo arbítrio, pelo o que fazemos ou deixamos de fazer na decorrência delas.

²⁴ PLATÃO, *Fedro*. 246 a-b

mesmo que afirmar que elas são e não são! Ele constata, apenas, que são forças contraditórias que, entretanto, aceitam ser conduzidas ou dirigidas para alguma direção: para o bem ou para o mal. Aliás, se, em si mesmas, elas fossem, uma, *a força do bem* puxando para o bem, e, a outra, *a força do mal* puxando para o mal, então estaríamos perante uma ambivalência, em si própria tão forte e robusta a ponto de manter a biga em permanente equilíbrio²⁵, sempre no mesmo lugar: sem declinar nem para um lado, nem para outro, e, tampouco, sem deixar se conduzir para algum fim ou lugar!

Kant, assim como Epicuro, e tal como Platão, considera as inclinações em si mesmas neutras, nem boas e nem más, ou seja, não são forças ferrenhas que não permitem qualquer condução ou direção em vista de algum fim. Quer dizer: do fato de as inclinações estimularem em nós vigores em decorrência dos quais propendemos para este ou para aquele lado, não se segue que tais forças sejam em si mesmas indomáveis. Por si só, enquanto forças *inclinantes*, como disse Kant, são cegas, ou seja, não visibilizam o fim ou *télos* a alcançar: apenas levam! Elas são (como diz igualmente Kant, na *Religião*) “inocentes”, “apenas indisciplinadas” (KANT, 1992, pp.63-65; Rel, 57), razão pela qual são servis, ou seja, se deixam (nem de modo fácil e nem dócil) conduzir: aceitam comando (se submetem a um outro vigor) mediante o qual se deixam levar em vista de outros fins ou *interesse*. Se não fosse assim, seriam indomáveis, e estaríamos totalmente à mercê da necessidade, da determinação ou do destino. Não sendo assim, mas “fontes de necessidades”, matrizes do despertar, em nós, do *interesse*, inclusive, do desejo de prazer (busca por satisfação, felicidade), então, além de muito úteis, são deveras louváveis. Daí que antes de condená-las ou propor exterminá-las (no que concordam Platão, Epicuro e Kant – em particular o Kant das *Lições de Ética*), convém orientá-las, discipliná-las, moderá-las, e, portanto, retirar delas grande proveito para o aprimoramento pessoal e humano.

Com efeito, se nesse ponto, ambos – Kant e Epicuro – entre si convergem; em outros pontos, particularmente na busca do que concebem por *moral* ou *virtuoso*, ou ainda, quanto ao modo do exercício racional (do juízo) em vista do humanamente correto, divergem significativamente. Não cabe aqui detalhar essas diferenças; entretanto, não dá para deixar de apenas constatar que ambos estão de acordo em alguns pontos, por exemplo, quanto à necessidade de proporcionar os “interesses” (por si só sempre desproporcionados) das inclinações, mediante “interesses” da razão em vista da qualificação (moral) do viver humano. Trata-se, com efeito, de duas coisas distintas: de um lado, o que entendem por *qualificação* moral; de outro, os meios mediante os quais o humano pode ser capaz de atingir essa *qualificação*.

²⁵ Tese do equilíbrio cósmico formulada por Anaximandro para explicar o manter-se imóvel dos astros no firmamento. Platão a reproduz no *Fédon*, 109 a; Aristóteles, no *Tratado sobre o Céu*, II, 13, 295b 10 *Tratado sobre o Céu*, II, 13, 295b 10.

Do ponto de vista de Kant (forjado sob os conceitos de *unidade* e de *verdade única*), a razão tem apenas *um* só interesse moral – decorrente do que ele denomina de “lei moral” –, que, neste caso, ou seja, concernente ao agir moral, se constitui na unidade hipotética e igualmente na força fundamental (no único móbil) que dispõe o humano no intencional o seu agir em vista de uma eficiente qualificação; do ponto de vista de Epicuro (forjado sob os conceitos de *múltiplo* e de *verdades múltiplas*²⁶), a razão tem primordial e igualmente *um* único interesse – aquele que ele denomina de *hêdonê* (digamos, *satisfação*, em termos de uma plenitude, ao modo como supôs Cícero, como “uma alegria na alma e uma aprazível comoção suave no corpo”²⁷). Foi a *hêdonê* que Epicuro supôs como móbil em decorrência do qual o fluxo das impulsões ou paixões deve ser com justeza proporcionado em vista do um bem físico (natural), que, por si só, já seria um bem moral. Em Epicuro, ao contrário de Kant, bem físico (*vida boa* – cultivada com inteligência, *astúcia*²⁸ e sabedoria) e bem moral (*vida virtuosa* – que corresponde a um viver segundo a *astúcia* ou sabedoria própria da natureza) se constituem num único *bem*; em Kant, o bem físico e bem moral são “bens” distintos, sendo que o bem físico (se misturado, tomado como *fim*) neutraliza o bem moral. De saída, uma pequena observação: em momento algum Epicuro toma o bem físico como *fim*, e sim ambos, o bem físico que também é bem moral.

Com efeito, no intuito de explicitar melhor as divergências, podemos recorrer ao que Kant, nas *Lições de ética*, denomina e desdobra como “dois elementos” do *sumo bem* (concebidos por estoicos e epicureus): enquanto “bem físico – *physische Gut*” e enquanto “bem moral – *moralische Gut*” (KANT, 2002, p. 46; VE, 249). O *bem* físico, diz ele, também poderia ser denominado de “bem-estar – *Wohlbe-finden*”, no sentido de um bem enquanto expressão da permanência de um estado de satisfação; já o *bem* moral deles poderia ser igualmente denominado de “bem comportado – *Wohlverhalten*”, no sentido de um *bem* exercitado, e, por suposto, realizado mediante a conduta ou ação. Na medida, pois, em que o *bem* estaria fazendo referência a um “bem físico”, é evidente que esse *bem* se restringiria ao de nossa corporeidade sensível, e assim diria respeito a um estado de satisfação plena das exigências (materiais) do corpo – mediante as quais de sóbito nos advém sentimentos de segurança, de conforto ou de tranqüilidade capazes de promover em nós uma existência agradável (satisfeita, feliz); já na medida em que o *bem* vem por eles referido ao comportamento ou conduta, por suposto se vincularia a pelo menos duas coisas: à motivação e à finalidade, e, em dependência delas, à decisão ou ao ajuizamento. Ajuda aqui, nesse ponto, uma observação feita por Kant (nas *Reflexões*) diretamente à doutrina de Epicuro: que “Epicuro valorizava mais as razões subjetivas da execução que motivam o nosso agir do que as razões objetivas da *diuidication*”, isto é, do ajuizamento (Reflexão 6619; Ak 19:112).

²⁶ Cf. *Carta a Pítocles*.

²⁷ “O que digo por *voluptas* é igual ao que ele (Epicuro) diz por *hêdonê*... O latim expressa o mesmo que o grego... uma alegria na alma e uma aprazível comoção suave no corpo – *Idem esse dico voluptatem, quod ille hêdonên*... *idem declaret Latine quod Graece... laetitiam in animo, commotionem suavem iucunditatis in corpore* –” (CÍCERO, Marco Túlio. *De finibus*, II, IV, 13).

²⁸ A natureza, do ponto de vista de Epicuro, não é propriamente considerada como sábia, e sim como astuciosa, termo que em si retém o de *téchnê*, de habilidade, competência, destreza, perícia...

Sobressaem, pois, duas coisas: uma relativa à *diiudicatio*; outra à *execução* de uma ação fundada em razões subjetivas motivadoras da ação. Quanto à *diiudicatio* (aqui utilizada por Kant sob uma forma levemente germanizada da *dijudicatio* latina), e, pelo contexto de sua reflexão, tinha por função expressar um sentido ativo, nos termos de uma atitude ou de uma ação de *ajuizamento*. Poderíamos até dizer que também se trataria de uma *decisão*, mas fruto de um exercício do juízo (efeito de um *discernimento*), de tal modo que seria esta ação ou atitude (a do exercício objetivo do ato de julgar) a questão fundamental aventada por Kant na sua referência a Epicuro. Esse, porém, se constituiria num lado da questão; o outro recai na acusação de que Epicuro dá mais valor às razões *subjetivas* da execução que às razões *objetivas* (aportuguesemos também) da *dijudicação*. Kant, portanto, põe acento no fato de que existem “razões” subjetivas e objetivas²⁹ que motivam ou projetam uma determinada ação a que o sujeito se dispõe ou não a realizar. No caso, ele acusa Epicuro de dar apenas valor às razões subjetivas. Mas Kant também evidencia dois modos distintos de um determinado sujeito se *projetar* em uma ação, em cujo *projetar* mescla, numa só atitude, duas coisas: o motivo (a razão ou interesse subjetivo) e o fim (a razão ou *interesse* objetivo). “Na medida (diz ele) em que toda filosofia tenta criar uma unidade de conhecimento e reduzir ao máximo os seus princípios, o que se procurou fazer (aqui ele pensa na tentativa dos cínicos, dos epicuristas e dos estóicos) foi verificar se estes princípios poderiam ser reduzidos a apenas um” (KANT, 2002, p. 46; VE, 249)³⁰.

Desse seu dizer, surtem logo duas questões: uma, que tem a ver com o que Kant concebe por Filosofia [como um empenho racional no sentido de “criar uma *unidade* de conhecimento e reduzir ao máximo os seus princípios”]; outra, consequência da primeira, verificar se tais princípios poderiam ser reduzidos *a apenas um*. Trata-se, então, e em primeiro lugar, de uma questão metodológica que diz respeito diretamente a um propósito ou objetivo perseguido por Kant, suposto, entretanto, como se fosse, de Epicuro (e dos demais). Kant, pois, defende aqui a opinião (efetivamente dele, e não de Epicuro) que a Filosofia deve criar *uma unidade de conhecimento*, e que, inclusive, ela deve ir ao máximo no sentido de reduzir seus princípios a *um só*. “Sendo assim (diz Kant) conforme a ideia de Epicuro (que, na verdade, é de Kant), a felicidade seria o fim, e, o merecimento (*der Würdigkeit*), apenas um meio, e assim resultou para ele (para Epicuro) que a felicidade seria um efeito da moralidade (*der Sittlichkeit*)” (KANT, 2002, p. 46; VE, 249)³¹.

De imediato, surte que *merecimento* e *moralidade* (tal como já observado no item 3 a propósito do estóico Zenão) são tomados um pelo outro como se fossem sinônimos, em que o *merecimento* vem concebido a título, digamos, de um “*fazer* (ou agir de certo modo) *por merecer*” algo, a felicidade, que, por sua vez, não redundaria rigorosamente em um *fim*, e sim em um *efeito* daquele fazer. Corroborar

²⁹ Questão por ele efetivamente desenvolvida na Crítica da Razão Prática: “proposições são subjetivas ou *máximas*, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou *leis* práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional” (KANT, 202, p.32; KpV, 35).

³⁰ Os parênteses foram acrescentados.

³¹ Os parênteses foram acrescentados.

essa observação, o modo como o próprio Kant resumiu (*formalizou*) o postulado de Epicuro: “Então Epicuro disse (no que Kant ensaia os termos de sua própria máxima³²): comporte-se de tal modo que não possas esperar queixas de tua parte e da dos outros, e assim tu estarás feliz” (KANT, 2002, p. 48; VE, 251)³³. Quanto à premissa – *comporte-se de tal modo* – nela sobressai ou deveria sobressair, por um lado, uma (digamos) consciência subjetiva fundada num *dever* (ideal, hipotético) *autonomamente* concebido; por outro, a necessidade de um *comportamento* que faz por merecer o esperado: *ser feliz*. De um lado, pois, Kant constata em Epicuro a requerência de que se faz necessário fundar o comportamento sob uma consciência (racional) autônoma em vista de um fim; de outro, e aqui está todo o problema (que, todavia, não deixou de ser inspirador para Kant), ele não encontra uma explicação ou fundamentação filosófica relativa à essa requerência.

Epicuro (eis, enfim, o que observa Kant) “não quis conceder móvel algum (...) ao merecimento” (KANT, 2002, p. 47; VE, 250), a ponto, inclusive, de não lhe conceder qualquer valor, e a razão disso se deu em vista de que ele acabou por fazer da felicidade (que deveria ser o merecimento) o móvel, e, sendo assim, acabou consequentemente por fazer do *merecimento* a virtude. Foi em razão disso (conclui Kant) que “o sumo bem de Epicuro” veio a ser a felicidade, ou melhor, aquilo que “ele ele próprio denominou de prazer”, tido por ele como “uma satisfação interior e um coração alegre”³⁴; ao que Kant acrescentou: “é seguro que não se trata de uma filosofia do prazer”, ou, mais exatamente, da *voluptuosidade*. Todavia, na medida em que se trata do *prazer*, diz respeito ao “prazer de um sábio” (KANT, 2002, p. 47; VE, 250), e não, por suposto, de um voluptuoso; no que, efetivamente é assim, visto que as inclinações (paixões, apetites) em Epicuro dizem respeito às da *natureza* humana e não da *voluptuosidade* humana.

Enfim, a ética de Epicuro e a de Kant, mesmo que contrapostas, têm alguns pontos em comum: primeiro, ambas não partem de qualquer conceito de proibição, e sim de deliberação. Sob esse aspecto, na medida em que se trata de uma legislação ética, o conceito fundamental é o de autoconstrangimento e não propriamente o de constrangimento. Daí que, nesse sentido, o pressuposto geral vem a ser que *tudo é permitido*, até que o sujeito racional sobre si mesmo delibere³⁵. Não sobre o outro, visto que tal se constituiria numa deliberação contratual da vida cívica. A legislação contratual requer um fundamento numa soberania externa, enquanto que a ética requer exclusivamente uma soberania interna. A deliberação na

³² O teor filosófico das *Lições*, além de em si mesmo muito estimulante, está profundamente vinculado ao percurso da maturação filosófica de Kant a respeito da moral. Cf. nota 1.

³³ “Nun sagte Epikur: Führe dich so auf, dass du keine Vorwürfe von dir und von anderen zu erwarten hast, so bist du glücklich”

³⁴ Nas palavras de Kant, ele verbalizou assim o dito *prazer*: *Wollust, das ist eine innere Zufriedenheit und ein fröhliches Herz*.

³⁵ Perante o pressuposto tipicamente grego segundo o qual “tudo é permitido enquanto não se delibere”(*), Epicuro apresenta um adendo: “tudo é permitido sob a justa medida do prazer”. Quanto à essa *justa medida*, ele aplica a receita cética: “nada para mais, nada para menos (*ou mállon, oudèn mállon* – não mais, nada mais)”. Dá-se que, se para mais é excesso; para menos, carência. Ora, excesso e carência desqualificam o prazer. Entretanto, é mais sábio conter-se com alguma falta, que em nós estimula e se mantém como um prazer.. (*) Tratamos essa questão nos *Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. 3ª ed., Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p.177ss..

ética é autônoma, no sentido de que cabe estritamente ao sujeito racional a ação ou o poder de deliberar o *dever ser* sob o título de o que lhe é *permitido* (tanto fazer quanto esperar). E aqui o segundo ponto: tanto a ética de Epicuro (mesmo que reconhecidamente hedonista e prudencial) quanto na de Kant há em comum (sob concepções bem distintas) o conceito de autonomia (nos termos de uma *eleuteronomia*, de uma legislação submetida a uma liberdade interior). Além de concepções distintas, também os conceitos sobre os quais se explicita essa autonomia são bem distintos: o de Epicuro é o de prazer (na expressão grega, *hêdonê*), o de Kant, o de *dever* (enquanto virtude, ou seja, força, empenho ou vigor que define a ação virtuosa como fim em si mesmo). Em ambos os casos, o que está em questão é tanto o prazer (no sentido de prazer puro) quanto o dever (também no sentido de dever puro). Nisso eles formalmente coincidem, e, do mesmo modo, mesmo que distinto, igualmente concebem o exercício ou a atitude virtuosa (o empenho enquanto execução de um fim) sob os termos de uma autonomia.

Tal autonomia em Epicuro, isto no que tange aos termos de sua ética prudencial e ao prazer enquanto sumo bem, a partir (não, todavia, restrito) ao sensível, poderia ser posta nestes termos: a sensibilidade não nos propõe rigorosamente um *fim* (um *télos*, ou seja, um *ponto culminante* de realização), apenas um móvel que pede sobre si um fim, ou seja, uma *arbitragem* sobre ele requerida como uma deliberação racional, estabelecida como ponto culminante de realização ou de usufruto plausível. São, pois, duas coisas: uma, a de que o senso de prazer em nós diz respeito a uma disposição natural, porém, que não nos *arrasta*, apenas nos move, nos inclina, nos impulsiona; outra é a de que o prazer não sendo, enquanto *senso*, um fim, mas um móvel, então só vem a ser um fim (um *télos*, ou seja, um ponto culminante enquanto realização ou plenitude) em dependência de um juízo autônomo do sujeito fruidor. É autônomo porque não há como se estabelecer para o sujeito, objetiva e externamente, um ponto culminante, um *télos* relativo a uma medida justa, ou a um cume ponderado a título de uma moderação universalmente válida para todos. Quer dizer: o ponto culminante, o *télos* objetivo e universalmente válido da moderação, não sabemos qual seja; porém, disto estamos certos: que os excessos, e, por incrível que pareça, tanto para o bem quanto para o mal, nos prejudicam.

Referências

CÍCERO, Marco Túlio. (1990). *De finibus bonorum et malorum – De termes extrêmes des biens et des maux*. Texte établi et traduit par Jules Martha. Cinquième tirage revu, corrigé et augmenté par Carlos Lévy. Paris: Les Belles Lettres.

DIELS, Herman & KRANZ, Walther. (1989). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951). Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.

DIÓGENES LAÉRCIO. (1988). *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB.

_____. (2005) *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani.

- EPICURO. (1987). *Lettres et Maximes*. Texte établie par Marcel Conche. Paris: PUF.
- KANT, Immanuel. (1970). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin.
- _____. (1980). *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1980). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1989). *La metafísica de las costumbres*, de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos.
- _____. (1992). *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- _____. (1996). *Sobre a pedagogia*. Trad. de Francisco C. Fontanella, Piracicaba: Unimep.
- _____. (2002). *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2002). *Lecciones de ética*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica; *Eine Vorlesung über Ethik*, organizada por Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.
- LUCRÉCIO. (1985). *De rerum natura. De la naturaleza*. Introducción, traducción y Notas de Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Bosch.
- PLATÃO. (1997). *República*. Trad. di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterz.
- _____. (2003). *Oeuvres Complètes: Gorgias, Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin, t. III, 2. Paris: Belles lettres.
- _____. (2005). *Fedro*. Testo greco a fronte. Traduzione de Piero Pucci e introduzione de Bruno Centrone. Roma/Bari: Laterza.
- SPINELLI, M. (2011). "Kant leitor de Epicuro". In: *Revista Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v.11: 96-121.
- _____. (2011). "Epicuro e o tema da amizade: a *philia* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *êthos* cívico da *pólis*". In: *Revista Princípios*, UFRN, v. 18: 05-35.
- ROHDEN, V. (1998). "O humano e racional na Ética". In: *Studia Kantiana*, 1, 1: 307-321.

Objetividade em juízos*

Mitieli Seixas da Silva*

I. Introdução

Mesmo passados mais de duzentos anos da primeira edição da *Crítica da razão pura*, é incontestável que muitos pontos importantes da caracterização que Kant empresta à noção de juízo necessitam ainda de esclarecimentos. Tome-se como exemplo a noção de “validade objetiva”. No capítulo dedicado à *Dedução Transcendental* dos conceitos puros do entendimento, Kant escreve no título do parágrafo 19: “A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos”¹. Assim, basta reconhecer na noção de *forma* o mesmo que sua acepção antiga, isto é, enquanto faz referência à “essência” de algo², para atribuir ao parágrafo 19 a tarefa de definir³ o juízo.

¹ KANT, Immanuel, *Crítica da razão pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B141. Dora-vante citada simplesmente *CRP*.

² Como escreve Guerzoni: “Nessa medida, podemos compreender o termo « forma » como aquele por meio do qual indicamos o que é próprio a algo e pelo qual se distingue de tudo o mais; nesse sentido, a forma indica a essência de algo a ser expressa por seu conceito.” GUERZONI, José Alexandre Durry, *A essência lógica do juízo*, in : *Analytica*, Volume 3, Numero 2, 1998, p. 140.

³ Na *Primeira Seção* do Capítulo 1 da *Doutrina Transcendental do Método*, Kant escreve: “definir não deve significar propriamente, mais do que apresentar originariamente o conceito pormenorizado de uma coisa dentro dos seus limites.” (Kant, *CRP*, A727/B755) Em nota ao texto citado, Kant explica: “o *pormenor* significa a clareza e a suficiência dos caracteres, os *limites*, a precisão, de tal maneira que não haja mais caracteres do que os que pertencem ao conceito pormenorizado.” (Kant, *Idem*) Assim, a tarefa de definir o juízo - se tomada ao pé da letra - deveria significar apresentar *exaustivamente* suas características definitórias, o que parece constituir uma tarefa impossível. Ora, ao aproximamos a noção de *forma* à noção de *essência*, o que queremos é justamente chamar atenção para a não necessidade dessa definição exaustiva. O ponto crucial para uma compreensão do juízo parece ser, todavia, a explicitação de sua característica essencial, antes do que a exposição pormenorizada de todas suas características.

* Esse texto consiste em uma versão resumida do problema desenvolvido em dissertação de mestrado no programa *Master Erasmus Mundus – Europhilosophie*, defendida na *Université du Luxembourg* em julho de 2011 e publicada em maio de 2013: SILVA, Mitieli Seixas da. *A la recherche d'une définition du jugement chez Kant: Une analyse de la définition de jugement dans la Critique de la raison pure*. Saarbrücken, Éditions universitaires européennes, 2013.

** Doutoranda do PPGFIL/UFRGS e professora do Centro Universitário Franciscano.

Com efeito, é interessante observar que toda interpretação do conceito de juízo na filosofia kantiana pode ser vista como resultante, em certa medida, de uma tomada de posição com respeito ao problema posto pelo título do parágrafo 19: afinal, tem-se lá uma definição para todo e qualquer juízo ou, ao contrário, tem-se lá uma definição para algumas espécies privilegiadas de juízos? É certo que essa dificuldade, por um lado, faz com que importantes comentadores defendam uma leitura menos rígida do título desse parágrafo; uma leitura tal que, ao afirmar que temos no §19 uma definição que se aplica apenas a algumas classes de juízos, os juízos objetivos, asseguraria um lugar para, por exemplo, os juízos de percepção, juízos definidos por Kant nos *Prolegômenos* como subjetivos. É igualmente certo que, por outro lado, encontramos comentadores que veem justamente nessa afirmação um argumento para a negação da possibilidade dos juízos subjetivos. Todavia, a vasta gama de comentários que encontramos na literatura parece negligenciar uma terceira possibilidade de interpretação, que priorize o enfoque na tentativa de compatibilizar alguma noção de validade objetiva dos juízos que seja uma característica essencial do ato de julgar e, portanto, que valha para tudo o que se pretenda juízo, mas que não ignore um lugar para os juízos subjetivos.

Foi assim que um dos resultados do estudo que deu origem ao presente projeto originou da tentativa, expressa por essa terceira via de interpretação, de compatibilizar as seguintes teses: i) o §19 da *CRP* apresenta a forma dos juízos em geral e, portanto, a *essência* do que constitui o ato de julgar, algo que deve ser compreendido como característica de todo juízo (embora reste definir o quê essa noção de objetividade possa significar); ii) dado (i) talvez os juízos de percepção não sejam simples proto-juízos, ou uma primeira etapa para os juízos de experiência⁴, mas, em algum sentido, juízos que participem também de alguma noção de objetividade.

II. Variações sobre o mesmo tema

Uma primeira posição que encontramos na literatura especializada, com respeito ao papel do §19, vê nesse texto justamente um argumento para recusar um lugar aos *juízos de percepção* na filosofia kantiana. Segundo essa leitura, a segunda edição da *Crítica da razão pura* proporia uma mudança de posição com respeito à teoria tal como exposta nos *Prolegômenos*. Nós vemos Paul Guyer e Herman J. De Vleeschauwer como os representantes dessa possibilidade de leitura. É certo que as interpretações desses dois comentadores variam substancialmente; entretanto, ambos estudiosos, por reconhecerem no §19 da primeira *Crítica* a definição de juízo, são levados a recusar a possibilidade de considerar os juízos de percepção como espécies de juízos para Kant⁵.

⁴ Essa tese é sustentada por Béatrice Longuenesse em seu seminal livro sobre a capacidade de julgar. Nós discutiremos na sequência.

⁵ Para Guyer, o problema reside no fato que, segundo ele, não é possível reconciliar os juízos de percepção com o §19 (GUYER, Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 101). Já segundo De Vleeschauwer, sustentar a possibilidade dos juízos de percepção é “ir pelo caminho errado” (*fausse route*), visto que é “precisamente pelo abandono do caráter individual e singular desses juízos que repousa a disparidade da doutrina do § 19”. DE VLEESCHAUWER, Herman J., *La Déduction Transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1937, p. 146.

Em uma posição intermediária encontramos a interpretação de Henry Allison⁶: ao definir o juízo a partir de sua *validade objetiva*, Kant faz dessa característica “uma característica constitutiva dos juízos, antes do que um valor endereçado apenas a alguns juízos”⁷. O problema é justamente tornar essa definição compatível com os juízos de percepção, sabidamente portadores de uma validade meramente *subjéctiva*. Allison afirma ainda que esse problema pode ser evitado se considerarmos que, “como parece razoável, a negligência dos *Prolegômenos* sobre esse ponto crucial é atribuída a seus método e objetivo particulares, antes do que à qualquer confusão filosófica ou mudança doutrinal da parte de Kant.”⁸

Para Allison, assim como para Longuenesse, a validade objetiva de um juízo é concebida como a “propriedade de ter valor de verdade”. Allison parte de uma união entre duas teses, de um lado, a distinção contida no §18 da *CRP* entre *unidade objetiva* e *subjéctiva* da apercepção e, de outro lado, a definição de juízo no §19, para concluir que a validade objetiva de todo juízo é a propriedade de ser portador de um valor de verdade⁹. Essa interpretação tem a promissória de responder dois problemas principais: i) a explicação do que são finalmente os juízos de percepção aceitos nos *Prolegômenos* e, ii) o lugar dos juízos metafísicos.

Como aponta Guerzoni¹⁰, o comprometimento de Allison com a atribuição da validade objetiva como característica do juízo em geral e sua explicação dessa característica nos termos de “possuir um valor de verdade”, deixa o problema de explicar a possibilidade dos juízos metafísicos, visto que, ao menos para esse tipo de juízo, não se trata de uma afirmação de sua verdade ou falsidade. Ora, se assumirmos que *todos* os juízos possuem validade objetiva e, além disso, assumirmos que “possuir validade objetiva” é igual a possuir um “valor de verdade”, devemos igualmente aceitar que um juízo como “a alma é não mortal” ou não é absolutamente um juízo, ou é um juízo *falso*. Vemos claramente que essas duas alternativas contrariam o próprio espírito da filosofia crítica kantiana, segundo a qual nós não poderíamos nos pronunciar sobre a verdade (nem sobre a *falsidade*), desse tipo de juízo¹¹. Com efeito, Béatrice Longuenesse concede a Allison que a validade objetiva

⁶ Jonathan Bennett também poderia ser visto como estando nessa posição intermediária, pois ele afirma que Kant nega a possibilidade dos juízos de percepção no §19, entretanto, ao menos esse comentador assume que essa atitude seria ilegítima. Ver: BENNETT, Jonathan, *Kants Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 132.

⁷ ALLISON, Henry, *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 87.

⁸ Allison, *Op. cit.*, p. 181-2.

⁹ Allison, *Op. cit.*, 2004, p. 87-8.

¹⁰ Guerzoni, *Op. cit.*, p. 144-5.

¹¹ Allison encontra uma solução na estratégia de Rainer Stuhlmann-Laeisz. Em sua obra *Kants Logik*, Stuhlmann-Laeisz faz uma distinção entre a “verdade transcendental” e a “verdade empírica” de um juízo. Essa distinção permite ao autor diferenciar dois tipos de juízos, aqueles que são “aceitáveis” e aqueles que não o são. Um juízo é *aceitável* (*verträglich*) se ele possui verdade transcendental, se ele pode ter um objeto na experiência possível. Nesse sentido, um juízo sobre um objeto que não existe, mas que poderia existir na experiência, seria um juízo aceitável, visto que possuiria verdade transcendental, mesmo no caso em que não possuísse verdade empírica. Por outro lado, um juízo metafísico, por exemplo, “a alma é não mortal” não seria sequer um juízo aceitável, por não possuir verdade **transcendental** (STUHLMANN-LAEISZ, Rainer, *Kants Logik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1976, p. 30-1).

de um juízo é a propriedade de possuir um valor de verdade. Entretanto, segundo a comentadora, essa característica não é uma propriedade do juízo *em geral*, dado que existem justamente os juízos de percepção, os quais são portadores de uma validade simplesmente subjetiva.

Assim, as interpretações apresentadas até aqui parecem colocar-nos diante de uma disjunção exclusiva: ou bem consideramos a validade objetiva como sendo uma característica de todos os juízos e recusamos a possibilidade de juízos de percepção e de juízos metafísicos; ou bem recusamos a validade objetiva como uma característica essencial na explicação de um *juízo em geral*.

Por ora, basta lembrar que não parece ser possível recusar a propriedade da “validade objetiva” como sendo uma característica do juízo em geral, visto que já o próprio título do §19 não deixa dúvidas sobre seu objetivo. Lá encontramos que: “A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos”¹². Como aponta novamente Guerzoni, *forma* é um termo técnico para Kant, o qual significa “diferença específica”¹³. Disso se segue que é nesse parágrafo que nós podemos encontrar a característica que deve ser pressuposta por toda e qualquer definição de juízo¹⁴.

É claro que uma justificativa que não seja apenas *nominal* precisa ser dada para nossa opção interpretativa. Precisamos responder, por exemplo: por que não temos já na *Dedução Metafísica* uma definição do juízo, isto é, uma explicação da característica que o distingue de tudo o mais? Essa justificativa não será completamente dada aqui, embora uma resposta mínima possa ser esboçada. São duas as principais candidatas a definições do juízo que encontramos naquele texto: i) o juízo como “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”¹⁵ e; ii) juízo como “o conhecimento mediato de um objeto, portanto, a representação de uma representação desse objeto.”¹⁶ A primeira dessas definições explica como o entendimento torna seus conceitos mais distintos, isto é, ela é baseada na operação de subordinação *lógica*, a qual é sempre uma operação entre conceitos (vide princípio da especificação). Portanto, reconhecer

Essa solução não nos parece interessante por duas razões. Primeiramente, porque mesmo dando atenção a distinção de Stuhlmann-Laeizs, se considerarmos a validade objetiva de um juízo como sendo equivalente a possuir um valor de verdade, continuaremos sendo obrigados a afirmar que um juízo metafísico ou não é um juízo, porque ele é inaceitável, ou é um juízo *falso*, na medida em que não possui verdade transcendental. Em segundo lugar, parece que essa distinção mistura duas noções que, salvo um exame detalhado, não podem ser consideradas idênticas, à saber as noções de “validade objetiva” e “realidade objetiva”. Talvez a segunda dessas noções possa ser identificada à “possuir um objeto correspondente na experiência possível”; entretanto, não é de nenhum modo evidente que a primeira dessas noções signifique “haver correspondência a um objeto da experiência possível”.

¹² Kant, *CRP*, B140.

¹³ Kant, *CRP*, A267/B322.

¹⁴ Como escreve Guerzoni: “Nessa medida, podemos compreender o termo « forma » como aquele por meio do qual indicamos o que é próprio a algo e pelo qual se distingue de tudo o mais; nesse sentido, a forma indica a essência de algo a ser expressa por seu conceito.” Guerzoni, *Op. cit.*, p. 140.

¹⁵ Kant, *CRP*, A68/B93.

¹⁶ *Idem*.

ali a ação de julgar como a ação a qual todas as outras atividades do entendimento podem ser retraçadas, seria o mesmo que reduzir o juízo a uma atividade simplesmente entre conceitos, o que impossibilitaria o conhecimento no sentido próprio da palavra.

Por outro lado, devemos notar que é certo que a segunda dessas definições reserva um lugar para a relação com a intuição no próprio juízo, ao falar do juízo como o conhecimento *mediato* de um *objeto*. Compreender essa definição envolveria o trabalho de explicar no detalhe como a relação que, de início, poderia ser entendida como uma relação entre dois conceitos (o conceito sujeito e o conceito predicado) pode explicar a relação com um objeto (estejamos aqui falando de um objeto externo ou mesmo uma simples representação tomada como objeto). Sem entrar no detalhe, podemos avançar duas observações importantes. A primeira delas é que, seguindo a interpretação de Sílvia Altmann, se o conceito predicado se relaciona de alguma maneira com o objeto, essa relação deve se dar *mediatamente* o conceito sujeito¹⁷. É ao subordinar o conceito “metal” à sua esfera que o conceito “divisível” se aplica aos objetos que são apresentados como metais. Mais ainda, como sabemos que, para Kant, nenhum conceito está em relação imediata com objetos, a relação do conceito predicado com os objetos apresentados pelo conceito sujeito deve depender também do concurso de alguma intuição. De modo que a relação do conceito predicado com o objeto pode ser dita duplamente mediata: primeiro, porque mediada pela subordinação do conceito sujeito; segundo, porque mediada por alguma intuição. A segunda observação importante, ainda seguindo Altmann, diz respeito à relação do conceito sujeito em um juízo com os objetos. Ora, se não quisermos supor um regresso ao infinito, onde consideraríamos sempre que podemos supor para todo juízo X, um outro juízo Y, no qual o sujeito de X tomaria o lugar de predicado em Y, devemos considerar que, pelo menos em alguns juízos, a relação entre o conceito sujeito e o objeto é da ordem de uma “dependência”. Em outras palavras, para ao menos alguns juízos, deve-se supor que o conceito sujeito está condicionado à “apresentação” de uma intuição.

Mas, por que exatamente essa última explicação do juízo não nos parece satisfatória para o nosso objetivo mais amplo de identificar uma *teoria do juízo* que possa dar conta da pluralidade de espécies que encontramos na filosofia crítica? E, mais ainda, por que essa explicação não nos leva à característica que distingue o juízo de tudo o mais? Uma primeira resposta é que, a menos que possa ser explicado, a partir da noção de “conhecimento mediato de um objeto”, como uma característica que é dada na intuição passa a constituir o conhecimento *de um objeto*, não temos ainda a explicação própria da atividade judicativa. Colocado de outro modo, é certo que uma explicação melhor da que foi dada acima para essa última possível definição de juízo poderia ser explorada, entretanto, temos dificuldade de compreender como passar do simples *conhecimento mediato* para o conhecimento

¹⁷ ALTMANN, Sílvia, tese de doutorado defendida no PPG Filosofia UFRGS, 2005, p. 52 e seguintes.

mediato *de um objeto*, sem que alguma noção de objetividade tenha sido avançada. Na explicação de que a relação entre o conceito sujeito e o objeto deva supor o concurso de uma intuição qualquer, não temos ainda a explicação de como isso que é dado na intuição vem a ser parte não apenas do que julgamos ser a representação de um objeto, mas do que julgamos, mesmo que problematicamente, *como um objeto*.

Dada essa justificativa de nossa escolha interpretativa, e após o breve resumo das interpretações que encontramos na literatura para a problemática validade objetiva/juízos de percepção¹⁸, nós vemos que essa discussão engendra uma tomada de posição no que diz respeito essencialmente às duas teses que tínhamos apontado como aparentemente inconciliáveis : i) o §19 da *CRP* oferece uma definição de juízo, e a validade objetiva é a característica essencial de todos os juízos; ii) os juízos de percepção podem ser considerados uma espécie de juízo para Kant. De modo que, para continuarmos nesse caminho, nos resta mostrar como uma terceira via de leitura poderia ser desenvolvida.

III. Juízos de percepção e juízos de experiência

No texto dos *Prolegômenos*, encontramos o seguinte exemplo: “Nós queremos isto explicar : que a sala seja quente, que o açúcar seja doce, e que o vermute seja o contrário disso, são juízos com validade meramente subjetiva.”¹⁹ Assim, se esses juízos são exemplos de juízos de percepção, eles devem contrastar com os juízos de experiência em, no mínimo, algum aspecto. Segundo Allison, tais juízos são “inerentemente subjetivos, pois eles se referem a estados de sentimentos ou a sensações que não podem nunca ser atribuídos a um objeto”²⁰. Entretanto, o comentador não explica por que razão o juízo acima não pode ser interpretado em termos “objetivos”. Assim, a questão subjacente parece ser: qual é o juízo de experiência ao qual se opõe, por exemplo, o juízo de percepção “a sala é quente”? Para que tenha algum sentido contrastar esse juízo com um juízo de experiência, é preciso reescrevê-lo, seja como se referindo ao juízo “para mim, a sala é quente”, seja nos termos da *CRP*, que diz que “quando eu estou na sala, eu sinto uma sensação de calor”.

Primeiramente, é preciso observar que, nos dois casos, se estamos diante de juízos que inescapavelmente utilizam conceitos, esses juízos se referem a um

¹⁸ Uma alternativa é vislumbrada por Brigitte Sassen (*Varieties of subjective Judgments*) ao inscrever um papel “metodológico” aos juízos de percepção e estéticos. Em resumo, a comentadora considera que Kant introduz essas outras variedades de juízos visando tornar o leitor sensível à especificidade de sua própria teoria do juízo. Assim, um juízo de percepção seria um juízo *à la mode* de Hume e não um juízo no sentido estrito kantiano. SASSEN, Brigitte, *Varieties of subjective Judgments: Judgments of Perception*, in : *Kant-Studien* 99 (3), 2008, pp. 269-284.

¹⁹ Kant, *Prolegômenos*, IV299.

²⁰ Allison, *Op. cit.*, 2004, p. 180. Allison conclui na sequência à frase citada que “As a result, in their case there is no work for a concept pure to do.” Segundo a interpretação que gostaríamos de avançar, essa conclusão é incorreta, visto que nós podemos tomar nossas próprias representações como “objetos” para Kant e, portanto, uma “pré” utilização das categorias, nos parece, já é suposta estar presente nos juízos.

objeto possível por meio de categorias²¹, mesmo que esse objeto seja um “eu empírico” que sente uma sensação de “calor”²². Assim, a diferença entre juízos de percepção e juízos de experiência não pode ser que o caráter inerentemente subjetivo dos primeiros é caracterizado pela não utilização de categorias *absolutamente*. Sobre o juízo que encontramos no §19, o qual seria um exemplo de juízo de percepção, Bennett escreve: “Mas isso também é um juízo: pois emprega o conceito de corpo e assim diz algo sobre o reino objetivo.”²³ Para resumir, na medida em que as categorias, enquanto conceitos de um objeto em geral, estão presentes pelo simples fato de utilizarmos conceitos (visto que elas são condições do pensamento de qualquer objeto), a diferença entre a validade *subjetiva* e a validade *objetiva* de um juízo não pode se dar nessas bases.

Feita essa ressalva, analisemos o caso em que um juízo de percepção deve ser examinado enquanto um juízo tal qual “para mim, a sala é quente”. Nesse primeiro caso, é certo que o juízo tem um objeto: as nossas próprias representações tomadas enquanto objeto, um “eu” que sente o calor. Assim, novamente, a diferença importante aqui não é que esse juízo não tem um objeto, como sustentado por Allison, mas que o objeto desse juízo não está sendo tomado como distinto de um “eu que julga”. Finalmente, se perguntarmos o que falta a esse juízo para que ele se torne um juízo de experiência, no qual o objeto é tomado como sendo distinto de nós mesmos, a resposta poderia ser: o que falta é justamente pensar o objeto não como simples modificação de meus estados mentais, mas em sua determinação “completa” por uma categoria. Em outras palavras, falta pensar a multiplicidade ela mesma, não mais enquanto constituímos dela um conceito de objeto, mas enquanto nós consideramos o objeto como determinado em todas as suas relações possíveis, isto é, como um objeto *da* experiência, e não como um objeto em sentido amplo.²⁴ Consideremos agora o segundo caso, no qual o juízo de percepção pode ser compreendido nos seguintes termos: “quando eu estou na sala, eu sinto uma sensação de calor”. Nesse caso, nós temos dois juízos que se sucedem, sem que as unidades pensadas em separado estejam ligadas em um objeto distinto de uma consciência,

²¹ Aqui nós reconhecemos o primeiro uso das categorias como descrito por Béatrice Longuenesse. Ela explica o papel das categorias na cognição a partir de uma consideração de dois fins das categorias. No primeiro sentido, que nos interessa especialmente aqui, uma categoria seria uma regra para organizar o múltiplo sensível, assim como o conceito de “sessenta” é uma regra para organizar o múltiplo. LONGUENESSE, Béatrice, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 23-26.

²² É suficiente lembrar a crítica de Bennett à Kant: “Kant não dá nenhuma razão para negar o que ele claramente admite nos *Prolegômenos*, a saber, que eles podem ser tanto juízos de percepção, quanto juízos de experiência. Na mesma página que eu citei [*KrV*, §19], Kant implicitamente admite isso quando ele diz que se nós não temos ‘uma relação objetivamente válida’, então ‘tudo o que eu poderia dizer seria...’ e ele expressa um juízo!” Bennett, *Op. cit.*, p. 133.

²³ Bennett, *Op. cit.*, p. 132.

²⁴ Basta lembrar do exemplo contido no texto dos *Primeiros Princípios Metafísicos da ciência da natureza*, o contraste entre os seguintes juízos: “a pedra é dura” e “algo duro é uma pedra”. Segundo Kant, é certo que nós podemos considerar o objeto de modo a reverter a função lógica ali contida e dizer “algo duro é uma pedra”. Entretanto, na medida em que pensamos o objeto *como* um objeto da experiência, o pensamento não pode mais ser considerado completamente livre, de modo a inverter essa função lógica. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: Kants Werke: Ak. IV, 474.

onde essas representações ocorrem no tempo. Do mesmo modo, a marca distintiva de um juízo de percepção aqui parece ser que o objeto nele pensado não é compreendido como distinto de nossos próprios estados subjetivos.

Assim, podemos afirmar uma consequência que nos guiará na análise do §19 da *CRP*: o ato de formar uma representação tal que ela constitui um objeto, seria um ato presente em todos os juízos, mesmo nos juízos onde nós não diferenciaríamos esse objeto de nossos próprios estados subjetivos, isto é, de nossa própria consciência. Se pudermos tomar como minimamente explicado o lugar dos juízos de percepção na discussão do que significa julgar para Kant, resta agora mostrar em que medida nossa interpretação não entra em contradição direta com o §19 da *Crítica da razão pura*.

IV. A definição de um juízo em geral e sua validade objetiva

Sustentar exhaustivamente a interpretação que queremos avançar significaria dar conta de algumas teses importantes da Dedução Transcendental que não teríamos condições de realizar aqui. Assim, nos concentraremos na exposição de alguns resultados com os quais Kant está comprometido ao chegar no §19. Após ter deduzido o princípio da *unidade sintética da apercepção* no §16, a saber, que o *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações, Kant escreve no §17:

“Por consequência, a unidade de consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assenta, conseqüentemente, a própria possibilidade do conhecimento.”²⁵

Desse modo, vemos que fazer a distinção entre a unidade objetiva da consciência e a unidade subjetiva da consciência é uma tarefa em aberto para o §18 da *CRP*. Segundo o filósofo, a *unidade transcendental da apercepção* (que aqui tomamos como equivalente à unidade objetiva da apercepção) é aquela “pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito de objeto”²⁶. Daí que essa unidade é *objetiva*, isto é, que ela prescreve unidade à multiplicidade ao pensá-la através de um conceito de objeto. Ao contrário, a unidade subjetiva da consciência seria “uma determinação do sentido interno, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição para ser assim ligado.”²⁷ Vale notar que, ainda na sequência do texto citado, Kant relaciona a unidade subjetiva da consciência com o poder da “associação”. Em suma, temos, de um lado, a *unidade objetiva da apercepção*²⁸, que

²⁵ Kant, *CRP*, B137: “Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.”

²⁶ Kant, *CRP*, B139.

²⁷ Kant, *CRP*, B139.

²⁸ É necessário dizer que nós não fazemos diferença entre as expressões “objektive Einheit des Selbstbewusstseins”, “synthetische Einheit der Apperzeption” e “transzendente Einheit der Apperzeption”. Certamente, um exame mais fino da Dedução Transcendental deveria atentar para essas diferenças.

é a unidade “possibilitadora” de todo conhecimento, e, de outro lado, a *unidade subjetiva da consciência*, a qual é dependente de condições empíricas. Feitas essas distinções, Kant acrescenta que: “... a unidade empírica da apercepção, que aqui não consideramos e que, além disso, só é derivada da primeira, sob condições dadas *in concreto*, apenas tem validade subjetiva.”²⁹

Agora, nós podemos finalmente retirar a conclusão que irá nos ajudar a esclarecer a definição do juízo contida no §19. Segundo Kant, a *unidade objetiva* da apercepção, isto é, aquela que tem validade objetiva, é *originária*, na medida em que consiste no fundamento da possibilidade de todos os conhecimentos. Se é assim, portanto, a *unidade subjetiva* deve ser, em um sentido que devemos ainda interrogar, derivada da *unidade objetiva*. Disso se segue que, se o juízo é definido como a maneira segundo a qual os conhecimentos dados são trazidos à unidade objetiva da apercepção³⁰, a reunião de representações que temos em um juízo deve ser *primária* com respeito àquela que nós encontramos em uma reunião de representações que seguiria as simples leis da associação. Com o devido pedido de licença para reescrever essa passagem de modo a acomodar os juízos de percepção: a reunião de representações que encontramos em uma juízo subjetivo deve ser, em algum sentido, derivado do ato fundamental de julgar objetivamente.

Guardemos essa conclusão e vejamos o exemplo que Kant oferece no §19. Neste texto, Kant afirma:

“Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*, mesmo que um juízo seja empírico e, portanto, contingente, como, por exemplo, o seguinte: os corpos são pesados. [...] Em conformidade com estas últimas [as leis da associação] diria apenas: quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso, mas não que o próprio corpo seja pesado.”³¹

Com o objetivo de delimitar nossa tarefa, nós devemos considerar a diferença entre os seguintes juízos : A) *Os corpos são pesados*; B) *Quando eu seguro um corpo, eu sinto uma pressão de peso*. Segundo a passagem supracitada, Kant considera que o juízo *A* é uma reunião de representações portadora de *validade objetiva*. Já *B*, por outro lado, não mereceria nem mesmo o nome de juízo, visto que ele seria o resultado de uma mera relação entre representações obtida pelas leis da associação. Além da diferença terminológica, qual seria a diferença essencial entre *A* e *B*?

Sob a suposição de que podemos analisar o segundo exemplo nos termos de um juízo de percepção, nós poderíamos afirmar ser *B* um juízo no qual as representações não seriam consideradas na medida em que são *tomadas como distintas* de uma sucessão de nossos próprios estados subjetivos, mas nós não poderíamos afirmar que as representações em *B* não seriam tomadas como representações de

²⁹ Kant, *CRP*, B140.

³⁰ Kant, *CRP*, B141.

³¹ Kant, *CrV*, B142.

um objeto. Como já dissemos, esse juízo possui um objeto, a saber, a própria consciência de quem julga. É certo que essa interpretação não vê, no exemplo de Kant do §19, uma associação de representações que não seja ela mesma um juízo (e que compreende, portanto, a exclamação de Bennett³²). Ao contrário, nós vemos no exemplo *B* que esse juízo é, na realidade, um juízo mais complexo do que aquele apresentado no exemplo *A*. Para justificar nossa interpretação, consideremos o esquema seguinte:

A) *Os corpos são pesados.* = Pode ser analisado nos termos de “Todo *S* é *P*”

B) *Quando seguro um corpo, eu sinto uma pressão de peso.* = Pode ser analisado nos termos de “Se **eu** penso *S*, **eu** penso *P*”³³.

Assim, o juízo *A* afirma: i) uma reunião de representações em um conceito de objeto e; ii) uma reunião de representações tomada como um objeto independente dessas próprias representações, no sentido de ser tomada como independente do sujeito que julga. Portanto, temos um juízo que é *válido objetivamente*.

Por outro lado, o juízo *B* é um juízo que é: i) uma reunião de representações que se sucedem em uma consciência; ii) uma reunião de representações que tem um objeto, embora esse objeto não possa ser tomado como distinto do sujeito que julga; iii) uma reunião de representações que envolve uma “autorreferência” ou uma “autorreflexão”. Logo, temos por meio do juízo *B*, a expressão de uma reunião de representações que é *subjetivamente válida*.

Disso se segue que o juízo *B* possui uma exigência suplementar com respeito ao juízo *A*. O juízo *B* é um juízo que depende de uma *autorreferência* ao sujeito que julga³⁴. Entretanto, a exigência da expressão explícita da autoconsciência não parece ser uma condição de um juízo do tipo *A*. Ao darmos atenção à função lógica deste último juízo, nós vemos que ele é exprimível nos termos de um juízo assertórico: “(todo) *S* é *P*”. Contrariamente, um juízo do tipo *B* é traduzível em uma função lógica bem mais complexa, a saber, “Se **eu** penso *S*, **eu** sinto *P*”. Essa função lógica é mais complexa não por exprimir um juízo hipotético, mas por fazer referência a um “eu”

³² Ver Bennett, *Op. cit.*, p. 133. Nós optamos não dar um peso demasiado à afirmação de Kant, pois nos parece não apenas mais frutífero sustentar que temos um juízo aqui, e assim assegurar a possibilidade dos juízos de percepção, mas também porque essa leitura nos permite mostrar que a validade subjetiva deve ser compreendida como derivada da validade objetiva, no sentido em que um juízo com validade subjetiva seria como uma *versão* de um juízo com validade objetiva.

³³ A ideia aqui é chamar atenção para uma concatenação em um juízo de dois “estados mentais” distintos. É claro que não podemos sem mais transformar “quando seguro um corpo” em “eu penso *S*”. Entretanto, talvez seja possível fazer essa leitura, se considerarmos **S** como estando pelo estado de consciência no qual consideramos a nós mesmos como fazendo algo, por exemplo, como “segurando um corpo”. Nesse caso, o juízo “**eu penso S**” seria equivalente ao juízo “eu penso que eu estou segurando um corpo” e, portanto, equivalente ao juízo “quando eu seguro um corpo”.

³⁴ Nós nos apoiamos no texto de Guido Antônio de Almeida, onde o comentador defende uma leitura da DT segundo a qual, justamente na medida em que Kant faz do conhecimento dos objetos externos uma condição para a autoconsciência, a DT seria uma resposta ao cartesianismo. Sem entrar no detalhe dessa interpretação, o que nos é particularmente interessante aqui é a ideia que um juízo da forma “*S* é *P*” é um juízo *primário* em relação a um juízo da forma “Se eu penso *S*, eu sinto *P*”. DE ALMEIDA, Guido Antônio, “*A Dedução Transcendental: o Cartesianismo posto em questão*”. In: *Analytica*, volume 3, número 1, 1998, pp. 135-156.

que julga, isto é, por não ser indiferente ao sujeito (ou por tomar o sujeito como o objeto de representação). Assim, justamente porque o juízo do tipo *A* não exige essa autorreferência, esse juízo é chamado de um juízo “objetivamente válido”, o que não significaria nada mais do que “não dependente de uma referência necessária ao “eu” que julga. Juízos de percepção seriam, por consequência, juízos dependentes de uma referência necessária ao “eu que julga”. Isso aconteceria porque os juízos subjetivamente válidos não seriam juízos onde “faltaria” alguma coisa (a validade objetiva), mas juízos onde, ao contrário, uma restrição ao alcance da validade objetiva seria imposta por meio da exigência da expressão explícita da autoconsciência.

Segundo essa interpretação, parece plausível afirmar que, se um juízo de percepção exige uma referência explícita à autoconsciência (exigência esta que não está na *forma lógica de um juízo em geral*), esse gênero de juízo é antes derivado da capacidade mais fundamental de fazer juízos objetivamente válidos. Por esse motivo, entre outras coisas, rejeitamos a interpretação de Longuenesse, para quem os juízos de percepção seriam uma “primeira etapa” na formação de juízos de experiência. Por fim, segue-se de nossa interpretação que : i) a *validade objetiva* seria a forma do juízo em geral; e ii) os juízos de percepção seriam juízos mais complexos e, portanto, derivados da capacidade fundamental de julgar.

De modo que o ato de formar uma representação, uma vez que ela constitui um objeto, seria um ato presente em *todos os juízos*, visto que juízos são formados de conceitos, representações objetivas, mediatas e gerais. Isso significa que esse ato estaria presente mesmo naqueles juízos em que não diferenciamos esse objeto de nossos próprios estados subjetivos. Além disso, se nós quisermos afirmar que o §19 da primeira *Crítica* fornece a *forma* de todos os juízos, nós devemos igualmente assumir que, contrariamente ao que em uma primeira leitura parece ser o caso, a atitude de tomar a representação do objeto formada em um juízo como sendo distinta de um “eu que julga” é a atitude fundamental expressa pelo ato de julgar. A tomada de consciência de que esse objeto não seja ele mesmo distinto da representação que formamos dele ao julgar exige uma reflexão suplementar, a saber, exige a capacidade de dar-se conta de que pode não existir uma distinção entre a representação do objeto que formamos e o mundo ao qual nos referimos. Assim, tomar consciência de que um juízo como “a sala é quente” ou “quando eu seguro um corpo, eu sinto uma sensação de peso” pode não ser um juízo válido objetivamente, mas válido simplesmente para minha consciência, seria um segundo movimento, porque exigiria um ato de consciência adicional da parte do sujeito que julga.

Para concluir, a definição do §19 conteria a forma lógica dos juízos em geral, visto que o ato de tomar nossos juízos como objetivamente válidos seria o ato fundamental da atividade de julgar. Essa afirmação não exclui o fato contingente de que, às vezes, nos parece mais conveniente, em um exercício de autorreflexão, retirar essa reivindicação de universalidade e dizer simplesmente “eu penso que a sala está quente” ou, em uma fórmula ainda mais tímida, “me parece que a sala está quente”.



As referências ao estoicismo na *Crítica da razão prática* de Kant

Neilson José da Silva*

* Bolsista da CAPES
Mestrando em Filosofia
pela Universidade Federal
de Minas Gerais - UFMG

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo investigar as passagens da *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) em que Kant faz referência aos estoicos. Este estudo não tem pretensão de estabelecer paralelo entre os estoicos e Kant. Diferentemente disso, o objetivo deste estudo é problematizar e discutir o modo como Kant compreende a ética estoica na segunda crítica. Pretende-se examinar as alusões que o filósofo faz ao estoicismo e, também, seu posicionamento em relação a esta corrente da filosofia helenística.

Palavras-chave: Kant, ética estoica, razão prática, sumo Bem.

1. Kant e o estoicismo: uma revisão de literatura:

O exame a propósito da presença do estoicismo nos textos de Kant, ou mesmo a análise das relações de Kant com o pensamento estoico, encontra referência nos estudos de certos autores, tais como: Reich (1935), Düsing (1971), Martin (1976), Engstrom e Whiting (1996), Sherman (1997), Santozki (2004), Rohden (2005), Tunhas (2006) e Puente (2008). Os autores supracitados trazem inúmeras contribuições, tentando estabelecer um paralelo entre o estoicismo e a filosofia de Kant, contribuindo, também, para conhecer o modo como as correntes gregas antigas exerceram suas influências na elaboração do sistema crítico kantiano.

Em sua obra *Kant und die Ethik der Griechen*, Klaus Reich (1935) examina elementos da ética grega, contidos no pensamento de Kant. O livro de Reich foi traduzido para o inglês por W. H. Walsh e publicado pela revista *Mind* sob o título:

Kant and Greek Ethics. Reich relaciona Kant com as doutrinas morais antigas, tais como: platonismo, epicurismo e estoicismo. Citando o § 9 da Dissertação de 70 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), Reich analisa a aproximação de Kant à noção de “ideia” contida no pensamento de Platão, entendida como perfeição máxima. Desse modo, Reich demonstra como Kant se afasta de Epicuro, bem como do epicurista moderno Shaftesbury, que estabeleceu “o critério moral no sentimento de prazer e dor”¹. Nesse sentido, Kant alerta sobre os erros graves cometidos pela corrente epicurista no campo prático. Reich argumenta, também, que este mesmo ideal de perfeição moral é retomado na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, continuando a discussão da oposição entre platonismo e epicurismo. Em outras passagens de sua obra, Reich se dedica a discutir influências estoicas na filosofia prática de Kant.

O artigo de Klaus Düsing (1971), publicado pela *Kant-Studien*, sob o título *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, discute o modo como Kant articula o conceito de sumo Bem com a ética cristã, confrontando-a com as ideias morais dos filósofos antigos. Com base nisso, Düsing examina a ética estoica mostrando a tendência dos estoicos a um heroísmo, na medida em que “suportar um sofrimento aumenta a acessibilidade ao sumo Bem definido como ideal de sabedoria, pelo compromisso moral que se baseia portanto na perfeição moral do homem que ultrapassa os limites de sua natureza finita” (DÜSING, 1971, p. 13-14). Düsing estuda o sumo Bem a partir da crítica de Kant aos componentes da ética estoica, tais como: o “heroísmo” (*der Heroism*), a “autossuficiência” (*Autarkie*) e o “fanatismo moral” (*moralische Schwärmerei*). Enfim, Klaus Düsing apresenta sua posição a respeito do sumo Bem em Kant que pode ser resumida em dois pontos principais: “o sumo Bem se apresenta como motivo ou fundamento *a priori* para a execução de atos morais” (DÜSING, 1971, p. 15) e, assim, a partir da ética cristã, Kant formula sua concepção de “religião moral” (*moralische Religion*) que trata do “sumo Bem como mundo inteligível (*inelligible Welt*), como reino de Deus (*reich Gottes*) ou como mundo moral (*moralische Welt*)” (DÜSING, 1971, p.17). Pode-se encontrar ainda “um significado sistemático da ideia de sumo Bem na filosofia crítica de Kant” (DÜSING, 1971, p. 27), De acordo com Düsing é neste contexto que Kant examina as condições de possibilidade da execução do sumo Bem.

Alfonso López Martín (1976), em seu artigo *El Estoicismo em el Pensamiento Kantiano*, defende a tese de que “o ponto de partida para comparar o kantismo com o estoicismo é o sistema religioso em que Kant foi educado, isto é, o pietismo” (MARTÍN, 1976, p.97). Martín procura identificar traços do estoicismo presentes na vida e nos escritos de Kant. Contudo, Martín identifica confluências e divergências de Kant com o estoicismo. Podem-se notar confluências, por exemplo, na fundamentação da noção de dever e divergências em relação ao tema do suicídio. O autor compara, ainda, a física estoica e a kantiana confrontando, em seguida, os postulados da razão prática pura nas duas concepções.

¹ KANT, *segunda Seccção*, § 9, *Dissertação de 70*.

A obra *Aristotle, Kant and the Stoics: rethinking happiness and duty*, organizada por Stephen Engstrom e Jennifer Whiting (1996), contém um conjunto de ensaios que problematiza o tema da oposição entre as correntes antigas e modernas. Nesta obra constata-se que a tese da oposição entre ética antiga e ética moderna é apenas aparente. Nos dois últimos ensaios encontra-se a discussão dos estoicos no contexto de repensar a relação entre felicidade e dever.

Nancy Sherman (1997) dedica-se a examinar a necessidade da virtude em sua obra *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. No capítulo intitulado: *A New Dialogue*, a autora estuda Aristóteles, Kant e os Estoicos. Em outro capítulo, *A Brief stoic Interlude*, Sherman retoma o debate concernente à relação entre o estoicismo e Kant, compreendendo a noção de terapia estoica como mecanismo de controle e eliminação das emoções. Em seguida, no mesmo capítulo, a autora relaciona a apatia estoica e o antisentimentalismo kantiano.

A tese de doutorado de Ulrike Santozki (2004), intitulada: *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: eine Analyse der drei Kritiken*, publicada em forma de livro no ano de 2006 pela editora Walter de Gruyter, investiga influências de determinadas teorias antigas na gênese e no sistema filosófico de Kant. O terceiro capítulo, *Die Grundlegung zur Metaphisik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft*, da tese de Santozki discute as relações de Kant com o estoicismo, usando como ponto de partida a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. A autora defende a tese de que os princípios morais de Kant não estão em contradição com a ética estoica.

Paulo Tunhas em seu texto: *Sistema e Mundo: Kant e os Estóicos*, encontrado nas Actas do Colóquio *Kant 2004: Posteridade e atualidade* e publicado em 2006 pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), fundamenta-se no livro de Victor Goldschmidt, intitulado *Le système stoïcien et L'idée de temps*, bem como no texto *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* de Émile Bréhier, para demonstrar a existência de uma analogia entre o sistema kantiano e o mundo estoico.

A tentativa de aproximar Kant do estoicismo é encontrada também no texto *A Crítica da razão prática e o estoicismo* de Valério Rohden (2005)². Nesse texto, Rohden demonstra uma estreita, embora discreta, relação entre a moral kantiana e a ética estoica. Rohden busca uma aproximação entre a obra *Kritik der praktischen Vernunft* de Kant e o livro *De finibus (Sobre os fins)* de Cícero³. Entretanto, apesar dessa aproximação identificada, Rodhen destaca os elementos da crítica kantiana aos estoicos no que concerne à identidade entre virtude e felicidade na composição do “sumo Bem” (*höchsten Gut*). A idéia de “sumo Bem”, ao ser reformulada por

² O referido artigo de Valério Rohden foi apresentado em 2004 no I Colóquio de História da Filosofia: *Bicentenário da morte de Kant*, ocorrido em Marília. O mesmo texto foi reapresentado e publicado em 2005 na VI Jornadas Nacionales Agora Philosophica, *El legado de Immanuel Kant: actualidad y Perspectivas*, ocorrido em Mar Del Plata, Argentina e, também, na revista *doisPontos*.

³ Rodhen refere-se ao livro de Marco Túlio Cícero intitulado: *De Finibus Bonorum et Malorum*, traduzida para o espanhol sob o título *Del Supremo Bien y Del Supremo Mal* (conforme indicado na bibliografia contida no final deste artigo).

Kant, é pensada “não pelo princípio de identidade, mas como proposição sintética *a priori*” (RODHEN, 2005, p.164-168).

Puente (2008) em sua obra *Os filósofos e o suicídio* estabelece uma diferença considerável entre a noção de morte voluntária nos estoicos e na filosofia kantiana. A obra de Puente discute o tema da “morte de si” no propósito de estudar assuntos humanos cumprindo o ideal espinosiano do *non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere*⁴. Puente mostra o distanciamento da posição de Kant, apresentada na *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*⁵, da posição de Sêneca, bem como dos estoicos na interpretação de Cícero: enquanto Kant insere o suicídio (*Entleibung*) e a mutilação (*Verstümmelung*) no contexto do dever de preservar a vida, tornando-os crime (*Verbrechen*); os estoicos consideram que a morte voluntária pode acontecer em certas condições (PUENTE, 2008, p. 21-25, 36-37, 54 e 68-75).

Pode-se perceber o interesse dos autores mencionados na temática envolvendo Kant e os estoicos, seja para aproximar essas duas vertentes da filosofia ou mesmo para identificar possíveis diferenças entre elas. Todavia, certas perguntas ainda permanecem abertas. Logo, é possível encontrar determinadas lacunas nos textos revisados, propiciando o surgimento de novas pesquisas nessa área.

As lacunas que permanecem abertas nesse campo de estudos podem ser sintetizadas nas seguintes questões: afinal, o que Kant quer dizer quando se refere ao estoicismo na *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV)? Como se apresenta o pensamento estoico na visão de Kant? Qual a apropriação que Kant faz do estoicismo? Qual a crítica de Kant ao estoicismo? Quais as razões dessa crítica? Em que medida o “sumo Bem” estoico não é o “sumo Bem” proposto por Kant?

Sendo assim, as referências que Kant faz aos estoicos⁶ na *Kritik der praktischen Vernunft* constituem o objeto a ser investigado no presente texto. A escolha desta obra justifica-se por conter nela cerca de oito passagens em que Kant cita diretamente o estoicismo, sem a preocupação de se referir a algum filósofo específico dessa tendência da filosofia helenística. O recorte adotado permite examinar as referências que o filósofo faz aos estoicos e, também, seu posicionamento em relação à ética estoica. Logo, a filosofia prática de Kant constitui o campo específico de investigação que abrange esta pesquisa.

2. Kant e suas referências aos estoicos na *Kritik der praktischen Vernunft*

No decorrer desta pesquisa tornou-se necessário identificar trechos da *Kritik der praktischen Vernunft* em que Kant discute a ética dos estóicos. Constatou-se que

⁴ PUENTE, 2008, p. 50 (nota do autor: “Não rir, não lamentar, nem execrar, mas compreender”).

⁵ KANT, *Grundlegung*, BA 10, *Primeira Secção*, e BA 67, *Primeiro exemplo* da possibilidade de cumprimento do imperativo prático do dever, (trechos com observações pontuais de Kant sobre o tema do suicídio).

⁶ No texto da *Kritik der praktischen Vernunft*, ao fazer referência aos estoicos, Kant utiliza os termos: *den Stoikern* (os estoicos); *der Stoiker* (o estoico); *das stoische System* (o sistema estoico); *die Ideen der Stoiker* (as idéias dos estoicos).

Kant faz referência aos estóicos no *Prefácio (Vorrede)*, em certas partes da *Analítica da razão prática pura (Analytik der reinen praktischen Vernunft)* e em determinados trechos da *Dialética da razão prática pura (Dialektik der reinen praktischen Vernunft)*.

O *Prefácio* contém a primeira referência de Kant ao estoicismo. Kant se mostra empenhado em definir com precisão cada conceito enunciado na sua filosofia prática. Explicando termos como perfeição prática, sabedoria e santidade. Kant examina, também, o modo como a expressão virtude⁷ constitui o centro de gravidade da ética estoica:

comparei as idéias morais de perfeição prática em diversas escolas filosóficas, distingui a idéia de sabedoria da de santidade, embora eu mesmo as tenha declarado, no fundo e objetivamente, como idênticas. Todavia neste lugar entendo por sabedoria somente aquela que o homem (o estóico) se arroga, portanto atribuída subjetivamente ao homem, com propriedade. Talvez a expressão virtude, que o estóico também alardeava, pudesse designar o traço característico de sua escola. (*Prefácio*, nota de KpV: A 20, grifos meus).

Após considerar a virtude⁸ como elemento central da escola estoica, Kant volta a fazer referência ao estoicismo ao discutir os *Fundamentos determinantes materiais práticos do princípio da moralidade* (KpV: A 69s). Kant estabelece um mecanismo que torna possível criticar todo e qualquer fundamento material para formulação de um critério ético-moral. Kant insere os estoicos nesse quadro ao lado de Christian Wolff e demonstra que, apesar de ambos buscarem fundamentar a filosofia moral em princípios objetivos internos, eles submeteram a moralidade a fundamentos materiais práticos.

⁷ EISLER, *Kant-Lexikon*, 1994, p. 978 - 979 "Le concept fondamental du stoïcien, c'est: avoir conscience de sa vertu, voilà le bonheur [...] . Pour le sotoïcien le sentiment du bonheur déjà contenu dans la conscience de la vertu [...] que la vertu est tout le souverain bien".

⁸ Virtude em Kant possui também o sentido de disposição (*Gesinnung*) moral em luta (KpV: A 126 e A 151), moral autêntica (KpV: A 232). Uma arena de lutas se trava no interior do homem, uma batalha entre o lado empírico (natureza) e o lado racional (moralidade). Logo, a virtude torna-se o esforço do homem em se deixar determinar pela sua dimensão moral. O estoicismo de Cícero tenciona virtude e vício como noções opostas, sendo o caráter ou, como dizem os franceses, *hábitus* incorporado ao longo da vida (LONG & SEDLEY, 1999, p. 881).

**Praktische materiale Bestimmungsgründe
im Prinzip der Sittlichkeit sind**

subjektive	
äußere:	innere:
Der Erziehung (nach Montaigne) Der Bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Der physischen Gefühls (nach Epikur) Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)
objektive	
äußere:	innere:
Des Willens Gottes (nach Crusius und Anderen theologischen Moralisten).	Der Vollkommenheit (nach Wolff und den Stoikern)

(KpV: A 69, grifos meus)

Nesse contexto, Kant produz sua interpretação dos epicuristas e dos estoicos, considerando que ambos subordinaram a razão pura prática a fundamentos materiais na determinação do princípio da moralidade (KpV: A 69). Ao que tudo indica, a moral kantiana aproxima-se mais do conceito de perfeição da ética estoica, quando esta é comparada ao hedonismo centrado no sentimento físico de Epicuro. Entretanto, Kant considera o estoicismo, bem como todo e qualquer fundamento material prático, como “impróprios para a lei moral suprema” (KpV, A 70).

Depois de apresentado o quadro contendo os princípios materiais práticos de fundamentação moral, bem como a crítica às correntes contidas neste quadro, mais adiante: no *Segundo capítulo* que trata *Do conceito de um objeto da razão prática pura* (KpV: A 106), Kant volta a se referir aos estoicos no momento em que se detém novamente a definir outros termos usados no conjunto de sua obra: a expressão mau, citada por Kant em grego e em latim, toma de exemplo o estoico para ser definida. Kant almeja evitar a confusão entre o conceito de mau e o sentimento de mal-estar. Logo, segundo Kant,

“se podia sempre rir do **Estóico**, que em meio às mais intensas dores de gota gritava: dor, tu ainda podes torturar-me tanto, eu contudo jamais confessarei que sejas algo mau (κακόν, *malum*)! Ele tinha razão. O que ele sentia era um mal-estar, e isto traía o seu grito; mas que por isso se lhe atribuisse algo mau, não tinha ele motivo algum para conceder; pois a dor não diminui minimamente o valor de sua pessoa mas só o valor de seu estado” (KpV: A 106, grifo meu).

Após usar o exemplo estoico para definir o conceito de mau no campo estritamente moral, evitando assim, confusões de natureza conceitual, posteriormente, no *Terceiro capítulo* da *Analítica*, onde são discutidos *os motivos*⁹ *da razão práti-*

⁹ No texto original da academia de Berlim, o termo usado é *Bewegungsgründe*, traduzido por motivo.

ca pura (KpV: A 153), Kant critica o fanatismo¹⁰ moral dos estoicos, bem como o sentimentalismo de romancistas e educadores sentimentais. Ainda que a noção de virtude da ética estoica tenha seu valor, ela não pode perder a dimensão crítica, se desdobrando, por conseguinte, em fanatismo moral. Kant propõe pensar a moralidade tendo como eixo a construção de uma “rígida” e, ao mesmo tempo, “sábria disciplina dos costumes”. Kant explica que:

não apenas romancistas ou educadores sentimentais (ainda que se ponham zelosamente ao sentimentalismo), mas às vezes até filósofos, e os mais severos entre todos, os **estóicos**, estatuíram um fanatismo moral em vez de uma austera mas sábria disciplina dos costumes, ainda que o fanatismo dos últimos fosse mais heróico (KpV A 153, grifo meu).

No prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* de 1787 encontra-se uma passagem que reforça o objetivo de toda a crítica de Kant, que inclui a necessidade de combater o fanatismo. Segundo Kant, somente a crítica é capaz de “cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade dos espíritos fortes, o fanatismo e a superstição, que podem tornar nocivos a todos e, por último, também o idealismo e o ceticismo, que são sobretudo perigosos” (*Prefácio*, segunda edição, KrV: B XXXIV). No geral, Kant inclui o fanatismo dentre os elementos passíveis de crítica e por isso não irá poupar o fanatismo moral dos estoicos mesmo sabendo da intenção dessa corrente em usar todos os artifícios, até mesmo a morte voluntária, para defender a virtude moral.

Depois de colocar em dúvida o fanatismo moral dos estoicos, Kant dedica-se a compreender a ideia de sumo Bem tanto no epicurismo como no estoicismo. O sumo Bem passa a ser examinado na *Dialética*. Apesar da noção de sumo Bem ser diferente para estoicos e epicuristas, Kant percebe a necessidade de criticar ambas. Segundo ele epicuristas e estoicos se equivocaram na compreensão da ideia de sumo Bem. A noção de sumo Bem para cada uma dessas escolas da filosofia helenística é discutida por Kant no tópico que trata da *Dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo Bem* (KpV: A 200 e 202). Sendo a vontade (*Wille*) uma faculdade que produz objetos, o seu objeto máximo é o sumo Bem. Segundo Kant, “a razão no seu uso prático [...] procura a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo Bem” (KpV: A 194).

De acordo com Kant, epicuristas e estoicos compreenderam de maneira equivocada a composição do sumo Bem:

o **epicurista** dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o **estóico**: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a prudência equivalia à moralidade; para o segundo que escolhia uma denominação superior para a virtude, unicamente a moralidade era a verdadeira sabedoria (KpV: A 200, grifos meus).

¹⁰ *Schwärmerei* é o termo usado por Kant para designar o fanatismo.

Epicuristas e estoicos estabelecem uma ligação analítica entre moralidade (*Moralität*) e felicidade (*Gluckseligkeit*). Se por um lado os epicuristas defendem a tese de que a busca da felicidade conduz necessariamente à moralidade: tornando a felicidade causa da moralidade; por outro, os estoicos invertem a tese dos epicuristas, pois é a busca da moralidade que conduz necessariamente à felicidade, logo a moralidade seria causa da felicidade. Epicuristas e estoicos estabelecem uma ligação lógica analítica do tipo (A=A) para pensar a relação entre moralidade e felicidade.

O sumo Bem para os epicuristas é uma proposição analítica que estabelece uma identidade entre felicidade e moralidade, sua máxima pode ser resumida na seguinte fórmula: “seja feliz e serás moral”; os estoicos, por sua vez, também consideram o sumo Bem como proposição analítica. Embora os estoicos procurem inverter a máxima epicurista, eles também estabelecem identidade entre moralidade e felicidade, pois sua máxima pode ser resumida na seguinte fórmula: “sejas moral e serás feliz”. Apesar da aparente diferença contida no conteúdo das máximas, do ponto de vista lógico, tanto epicuristas como estoicos consideram moralidade e felicidade como elementos homogêneos, pensados por identidade analítica.

Na *Antinomie der praktischen Vernunft*, Kant demonstra que, ao contrário do modo como pensavam os epicuristas e os estoicos, a conexão entre moralidade e felicidade não pode ser pensada de modo analítico: ela é sintética (*synthetisch*) *a priori*¹¹ (KpV, A 204-205). Segundo a moral kantiana, internamente, não é possível ligar moralidade e felicidade, um vez que são elementos heterogêneos. Para Kant nem toda busca por felicidade conduz necessariamente à moralidade, consequentemente, nem toda prática de moralidade conduz necessariamente à felicidade. Logo, pode-se dizer que “nem toda pessoa feliz é moral” e “nem toda pessoa moral é feliz”. Por esse motivo, Kant demonstra que somente uma proposição sintética *a priori* pode ligar elementos heterogêneos e distintos, tais como moralidade e felicidade; pois de modo analítico essas proposições não podem ser ligadas. Logo, o sumo Bem é uma proposição sintética *a priori* capaz de ligar moralidade e felicidade. O sumo Bem torna-se, em Kant, um elemento externo capaz de ligar sinteticamente os elementos heterogêneos supracitados.

Caso considerássemos o sumo Bem como a própria virtude, se tomássemos virtude como moralidade e se ligássemos moralidade e felicidade de modo analítico com base em elementos internos individuais, seria possível no plano finito a realização do sumo Bem. Assim, o sumo Bem dependeria exclusivamente do homem para realizar uma perfeita ligação analítica entre virtude e felicidade: esta é a tese dos estoicos. Portanto na interpretação que Kant faz da ética estoica o ser humano teria que ser autossuficiente, não necessitando de Deus para produzir o sumo Bem. Por isso, Kant recusa esta tese da ética estoica. Segundo Kant, “o sumo Bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma causa suprema da natureza que

¹¹ HERRERO,1991, p. 51. Este autor dedica uma parte de sua obra para tratar da possibilidade de realização do sumo Bem no mundo e seus postulados.

contenha uma causa adequada à disposição moral” (KpV: A 225). Kant admite que “a promoção do sumo Bem” é um dever¹², “não apenas uma faculdade mas também uma necessidade, vinculada ao dever como carência, de pressupor a possibilidade desse sumo Bem, o qual [...] só ocorre sob a condição da existência de Deus” (KpV: A 226). Logo, “é moralmente necessário admitir a existência de Deus” (KpV: A 226), sendo portanto o postulado do sumo Bem inseparável da noção de dever.

Ainda no contexto da crítica à autossuficiência (*Autarkie*¹³) dos estoicos, bem como à analiticidade do sumo Bem, que tentam resolver no plano finito e analítico a complexa relação entre moralidade e felicidade, em outra parte da obra destinada a tratar da *supressão crítica da antinomia da razão prática* (KpV: A 208), Kant resume sua compreensão dos epicuristas e estoicos do seguinte modo:

tem de causar estranheza que [...] os filósofos tanto da Idade Antiga quanto da Moderna tenham podido encontrar a felicidade numa proporção totalmente adequada à virtude já nesta vida (no mundo sensorial), ou tenham podido deixar-se persuadir de ser conscientes dessa proporção. [...] **Epicuro** [...] divergia principalmente dos **estóicos** apenas no fato de que ele punha nesse deleite o motivo que os últimos em verdade legitimamente rejeitavam (KpV: A 208, grifos meus).

Nessa perspectiva, Kant formula suas críticas às correntes da antiguidade, bem como da modernidade, que tiveram a pretensão de encontrar uma proporção exata entre moralidade e felicidade no plano finito, ou seja, “nesta vida, neste mundo sensorial”. De posse desses argumentos, no tópico intitulado: *Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, comparando novamente epicuristas e estoicos (KpV: A 228, nota 229s), Kant se detém a discutir a existência de Deus como um postulado da razão prática pura no contexto da relação entre felicidade e moralidade. Neste sentido, Kant expressa sua análise das escolas gregas antigas. No que concerne à ideia de sumo Bem e sua relação com o postulado da existência de Deus, Kant examina os acertos e os limites dessas escolas. De acordo com Kant,

as escolas gregas jamais podiam chegar à solução de seu problema da disponibilidade prática do sumo Bem [...] sem precisarem [...] da existência de Deus [...] eles procederam corretamente ao estabelecer o princípio da moral, independentemente desse postulado, por si mesmo unicamente a partir da relação da razão com a vontade, e, por conseguinte, o fizeram condição prática suprema do sumo Bem; mas nem por isso ele era a condição completa da possibilidade do mesmo (KpV: A 227s).

¹² Nesse ponto pode-se notar posição distinta daquela encontrada na obra de Lewis White Beck (*A Commentary On Kant's Critique of Practical Reason*, 1984, p.280-281) para o qual a existência de Deus não é um dever e o imperativo categórico não precisa do sumo Bem.

¹³ No estoicismo, o termo *Autarkie* designa a autossuficiência. Segundo Nicola Abbagnano (*Dicionário de Filosofia*. SP: Mestre Jou, 1970. P. 90), autarquia é “a condição de autossuficiência do sábio, para quem ser virtuoso basta para ser feliz, segundo os Cínicos (Dióg. L., VII, 11) e os Estoicos (Ibid. VII, 1, 65).”

Kant demonstra o acerto das escolas filosóficas antigas em relacionar razão e vontade para estabelecer o princípio da moral. Embora esse princípio seja importante, todavia ele não é suficiente para produzir a completa possibilidade do sumo Bem. Após analisar a ideia de sumo Bem das escolas antigas, e, por conseguinte, estabelecer seus limites, Kant reforça o que ele havia dito sobre a noção de ética contida nas correntes epicurista e estoica. Kant explica que:

os **epicuristas**, na verdade, tomaram como princípio supremo um princípio totalmente falso da moral, a saber o da **felicidade**, e substituíram a lei por uma máxima da escolha arbitrária segundo a inclinação de cada um: mas nisso procederam, ainda assim, de modo bastante conseqüente ao igualmente **rebaixar** seu sumo Bem proporcionalmente ao nível pouco elevado de sua proposição fundamental [...] de acordo com as circunstâncias; sem contar as exceções que suas máximas tinham de incessantemente conceber e que as tornam inaptas para as leis (KpV: A 228, grifos meus).

O questionamento de Kant à noção de sumo Bem dos epicuristas pode ser sintetizado em três argumentos fundamentais: os epicuristas fizeram da felicidade o fundamento do sumo Bem; usaram máximas ao invés de leis para formular seus preceitos morais; e submeteram as regras morais às circunstâncias e exceções. Após estas constatações a respeito dos epicuristas, Kant passa à análise da ética estoica considerando que:

os **estóicos**, ao contrário dos epicuristas, escolheram de modo totalmente correto o seu princípio prático supremo, a saber, a **virtude** como condição do sumo Bem, mas enquanto representavam o grau dela [...] como plenamente alcançável nesta vida, não somente **elevaram** demasiadamente a capacidade moral do homem sob o nome de sábio para além de todos os limites de sua natureza [...] tornaram o seu sábio, na consciência da excelência de sua pessoa totalmente independente da natureza (com vistas a seu contentamento), igual a uma divindade [...] e assim efetivamente eliminaram o segundo elemento do sumo Bem, a felicidade própria” (KpV: A 228s, grifos meus).

Se por um lado, os epicuristas trataram de “rebaixar o sumo Bem” (KpV: A 228), colocando o princípio supremo da moral na felicidade; por outro lado, os estoicos “elevaram demasiadamente a capacidade moral do homem” (KpV: A 228), fundamentando o princípio moral na virtude do sábio. Assim, a felicidade representa o elemento fundamental da ética epicurista; e a virtude torna-se condição *sine qua non* da moralidade na ética estoica. Os estoicos foram levados a descon siderar a felicidade própria como elemento que compõe o sumo Bem. Os estoicos consideraram o sábio “totalmente independente da natureza [...] igual a uma divindade” (KpV: A 229). Negando a felicidade própria e a dimensão carnal, os estoicos apostaram nesta autossuficiência humana sem recorrer a qualquer elemento externo para fundamentar o sumo Bem.

Kant combate a tese dos epicuristas, bem como a posição dos estoicos. Para ele, “o sumo Bem completo é a ligação entre moralidade e felicidade”¹⁴. A autossuficiência estoica também é questionada por Kant, uma vez que para ele a realização do sumo Bem só é possível se considerarmos a possibilidade de um elemento externo que possa vincular os conceitos heterogêneos de virtude e felicidade. A síntese entre moralidade e felicidade necessita de algo externo que sirva de “ponte” para ligar esses dois componentes; esse elemento externo é Deus (*Gott*). É por esse motivo que Kant distingue a moral cristã da ética estoica, entendendo a virtude estoica com base num certo “heroísmo” da fortaleza moral do homem que basta por si mesma.

Supõe-se geralmente que o preceito moral cristão não ofereça nenhuma vantagem, relativamente a sua pureza, sobre os conceitos morais dos estóicos; todavia a diferença entre ambos é muito visível. O sistema estóico fez da consciência da fortaleza de alma o eixo em torno do qual todas as disposições morais deviam girar [...] punham o motivo e o fundamento determinante propriamente dito da vontade em uma elevação da maneira de pensar acima dos motivos inferiores dos sentidos [...] a virtude consistia entre eles num certo heroísmo do sábio que se eleva sobre a natureza animal do homem e basta-se a si próprio (nota de KpV: A 229, grifos meus).

Kant irá combater a suposição contida na citação precedente de que a ética estoica é superior ao preceito moral cristão. Para isso ele utiliza o seguinte argumento: “a doutrina do cristianismo, ainda que não seja considerada como doutrina religiosa, fornece, sob esse respeito, um conceito de sumo Bem (do reino de Deus) que, unicamente, satisfaz à mais rigorosa exigência da razão prática” (KpV: A 229ss). Enfim, Kant enfatiza a superioridade do cristianismo ao estabelecer certa comparação entre a moral cristã e as diversas escolas gregas: cínicos, epicuristas e estoicos.

Ora, se considero a moral cristã desde seu lado filosófico, ela, comparada com as idéias das escolas gregas, apareceria assim: as idéias dos cínicos, dos epicuristas, dos estóicos e dos cristãos são: a simplicidade natural, a prudência, a sabedoria e a santidade [...] A moral cristã, porque estabelece o seu preceito (como, aliás tem de ser) tão pura e inabalavelmente, tira do homem a confiança de pelo menos nesta vida ser-lhe plenamente conforme (nota de KpV: A 229, grifos meus).

Outro argumento usado por Kant para discutir a relação do sumo Bem com a moral cristã diz respeito ao fato de que a doutrina moral do cristianismo serve de complemento para realização do sumo Bem. Como a lei moral não promete nenhuma felicidade e esta, por sua vez, não pode servir de fundamento à moralidade, Kant recorre ao sumo Bem como mecanismo capaz de ligar moralidade e felicidade e de tornar os seres morais dignos da felicidade.

¹⁴ A razão pura no seu uso prático é coagida, e obrigada a produzir o sumo Bem (*summum bonum, Höchstes Gute*). Kant na *Kritik der reinen Vernunft* entende o sumo Bem como a felicidade na sua exata proporção com a moralidade (KpV, A 814 e B 842).

a lei moral por si não promete nenhuma felicidade [...] a doutrina moral cristã complementa essa falta (do segundo elemento indispensável ao sumo Bem) [...] Apesar disso o princípio cristão da própria moral não é de modo algum teológico (por conseguinte heteronomia) mas autonomia da razão prática pura por si mesma, porque ela não toma o conhecimento de Deus e de sua vontade fundamento dessas leis mas somente do acesso ao sumo Bem sob a condição do cumprimento das mesmas (KpV: A 232).

A doutrina moral cristã torna-se necessária para que se possa acessar o sumo Bem, todavia ela não é um elemento necessário à fundamentação da lei moral. O sumo Bem aparece como motivo (*Bewegungsgrund*) ou motivação para realização da lei moral. Ao postular o sumo Bem, o ser humano postula um Deus, distribuidor (*Austheiler*) de felicidade (KpV: A 231) aos seres que agem de acordo com a moralidade. Este postulado (*Postulate*) da razão pura no seu uso prático, que não pode ser conhecido, mas somente pensado, torna-se, em Kant, um sábio (*eine Weise*) e onipotente, distribuidor (*Austheiler*) de felicidade aos seres racionais finitos que praticam a virtude (*Tugend*). A felicidade vem na medida exata da moralidade, mas não nesta vida. A realização ou consumação do sumo Bem, em Kant, parece não estar em conflito com o cristianismo (KpV, A 229 - 232). O sumo Bem em Kant torna-se o objeto total da razão pura prática e uma exigência da lei moral, o sumo Bem é também a proposição sintética *a priori* que se utiliza do postulado da existência de Deus para ligar moralidade e felicidade, que são elementos heterogêneos, e com isso evitar que os princípios éticos se tornem algo irrealizável. Em certa medida, este fato torna distinta a posição de Kant em relação ao estoicismo no que concerne à sua filosofia prática.

3. Considerações Finais

Embora seja possível encontrar no texto da *Kritik der praktischen Vernunft* uma tímida concordância de Kant com alguns componentes da ética estoica pode-se identificar inúmeras restrições ao estoicismo: além da objeção de Kant aos fundamentos materiais objetivos internos como critério ético-moral dos estoicos, percebe-se ainda a crítica à proposição analítica homogênea dos estoicos que se manifesta na busca de identidade entre moralidade e felicidade na composição do sumo Bem. Se para Kant os referidos conceitos de moralidade e felicidade são heterogêneos, sua ligação, enquanto obrigação proveniente da razão prática pura, somente pode ser feita mediante síntese *a priori*. Assim, o sumo Bem considerado como objeto total da razão pura prática em certa medida torna distinta a posição de Kant em relação ao estoicismo. Este é o sentido do estoicismo na *Kritik der praktischen Vernunft*. A partir desta tese pode-se considerar que Kant critica a arrogância (*die Arroganz*), o heroísmo (*der Heroism*), a autossuficiência e o fanatismo moral (*moralische Schwärmerei*) dos estoicos. De acordo com Kant, os estoicos prescindem da imortalidade da alma e da existência de Deus e consideram que no

plano finito é possível realizar plenamente a virtude. Outra dedução que decorre da tese mencionada é que com isso Kant abre caminho para a superação do estoicismo no campo ético-moral.

Referências

- BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- CICERÓN, Marco Tulio. *Del Supremo Bien y del Supremo Mal*. Introducción, traducción y notas de Victor-José Herrero Llorente. Madrid: Editorial Gredos, 1987. In: Biblioteca Clásica Gredos, 101.
- DUSING, Klaus. Das problem des Höchsten Gutes in Kant's praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, v. 62, 1971: 5-42.
- EISLER, Rudolf. *Kant - Lexikon*. France: Bibliothèque de Philosophie: Éditions Gallimard, 1994.
- ENGSTRON, S; WHITING, J. *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge University Press, 1996.
- HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Bilíngüe, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft / Crítica da Razão Prática*. Trad. Bilíngüe, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Textos Pré-críticos*. Seleção e Introdução de Rui Magalhães. Porto-Portugal: rés, 1983.
- LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David Neil. *The Hellenistic Philosophers*. New York: Syndicate of the University of Cambridge, 1987.
- MATÍN, Alfonso López. El estoicismo en el pensamiento kantiano. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, ISSN 0034-8252, n. 39, 1976, p. 85-98.
- PUENTE, Fernando Rey (Org). *Os Filósofos e o Suicídio*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- REICH, Klaus. *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: JCB Mohr, P. Siebeck, 1935.
- REICH, Klaus. Kant and Greek Ethics. Translated by W.H. Walsh. *Mind*, Oxford University Press, *Mind* association, new series, vol. 48, n. 192, Reprint, 1963.
- RODHEN, Valério. A Crítica da razão prática e o estoicismo. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol.2, n.2, p.157-173, out. 2005.
- SANTOZKI, Ulrike. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kriterien*. Marburg: Universität Marburg / den Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie, 2004. (Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie).
- SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge University Press, 2006. P. 1-20 e 99-116.
- TUNHAS, Paulo. Sistema e Mundo: Kant e os Estóicos. *Kant: Posteridade e Atualidade*, Lisboa, CFUL, 2006, p. 129-149.



A questão da Expressão no processo de criação artístico na Estética de Hegel

Paulo Roberto Monteiro de Araujo*

* Professor Doutor do Programa em Pós-graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie – São Paulo.

Resumo

O texto versa sobre a questão da expressão estética em Hegel a partir da relação entre natureza e espírito; tendo como ponto básico a questão do desenvolvimento da subjetividade.

Palavras-chave: Hegel, Arte, Expressão, Espírito, Natureza.

O objetivo da presente comunicação é examinar a questão da expressão no processo de criação artístico como realização do conceito de belo no Curso de Estética de Hegel. Deste modo, a nossa preocupação é apreender como a ideia de belo se corporifica na elaboração do objeto artístico em sua particularidade. Eis o motivo de o princípio de incorporação ser a chave para o amadurecimento conceitual de Arte. Hegel compreende o fato de toda coisa emanar da atividade do Espírito como auto-efetividade deste. Para Hegel, compreender a realidade é compreender a realização do próprio Espírito como concretização de si mesmo, isto é, da sua identidade. O mundo não é algo estranho para o sujeito, pois ele é o resultado da sua atividade como Espírito. Por isso, a forma mais elevada do pensamento é uma forma de conhecimento do sujeito. Chegar ao grau mais elevado do pensamento vai significar apreender a estrutura própria do conhecimento do sujeito em sua atividade artística. Hegel contribui para o desenvolvimento das concepções qualitativas da arte em suas expressões compreendidas como objetos sensíveis. Daí que para Hegel o Espírito na dimensão da Arte se encarna nas próprias coisas como atividade reflexiva expressa nos objetos. A Arte, então, supera a contradição entre matéria e forma, entre o sensível e o espírito.

Taylor comenta no seu livro intitulado **HEGEL**¹, que a bela síntese grega teve de morrer para que o homem se tornasse interiormente dividido de modo que pudesse desenvolver ao mesmo tempo a sua consciência de si e a sua própria determinação livre (**free self-determination**) enquanto elemento diferenciador. Taylor compreende que o homem moderno acabou enveredando em uma espécie de conflito com ele mesmo a partir do momento em que, desenvolvendo a sua racionalidade, deixou de lado a natureza e o sensível. O homem racional precisou abandonar a imediatidade sensível da natureza, que lhe conferia a identidade com o todo. O senso de perfeição do modelo de expressão grego, fundado na unidade do todo, não era mais suficiente para a realização da liberdade radical (**radical freedom**), que aparece como busca de uma identidade própria. Assim, com o surgimento da liberdade radical foi inevitável a perda da unidade entre o sensível e o inteligível, bem como a impossibilidade da sua retomada. No entanto, a irresistível nostalgia dessa síntese grega fora excessivamente mantida, como projeto, pela cultura ocidental como anseio de retorno a ela.

Não é por acaso que na estética hegeliana o trágico se apresenta não como absoluta separação entre o homem e os deuses, ou entre o finito e o infinito, parte e todo, mais como momento de antítese (negação) de algo único. O trágico faz parte do processo dialético da formação da determinação orgânica do Espírito. O trágico enquanto negação é o que possibilita o processo de purificação das relações entre os homens que convivem no interior de uma sociedade, ou no interior de uma relação familiar ou amorosa. Hegel será o pensador que dará sustentação teórica à elaboração de um pensamento expressivista, que busca unificar a oposição entre pensamento, razão e moralidade, de um lado, e desejo, sensibilidade, de outro. Desta forma, o que Hegel procura é a comunhão entre consciência de si com a natureza; isto é, a unidade entre a finita subjetividade e a infinita vida que brota através da natureza. Finalmente, o anseio de Hegel é tentar unificar a oposição entre uma consciência de si inteiramente livre e a vida em comunidade².

Hegel nos fala no seu texto da **Fenomenologia**, que o Espírito cura todas as feridas, fazendo com que elas desapareçam. Isto significa que todo conflito é absorvido organicamente pelo Espírito, em que desaparece qualquer forma de ressentimento. No entanto, essa posição de Hegel não significa ter uma postura teórica semelhante à do pensamento de Schelling, o qual compreende, por exemplo, a identidade do espírito com a natureza como algo indiferenciado e que, de modo indiferente, absorve estas duas diferenças conflitantes. Schelling via a relação entre natureza e razão a partir da identidade entre vida criativa na natureza e força criativa do pensamento através da fórmula “a natureza é o espírito visível, o espírito a natureza invisível” (**die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur**)³.

¹ TAYLOR, C. **Hegel**, p. 35.

² TAYLOR, Charles. **Hegel**, p.36.

³ *Ibid.*, p. 44.

Para Hegel, a filosofia da natureza de Schelling corroborou para a incerteza do lugar da razão na síntese entre espírito e natureza a partir do momento em que a unidade entre subjetividade e natureza foi completada pela intuição⁴. A posição de Hegel é que, enquanto a natureza tende a realizar o espírito, isto é, a consciência de si (**self-consciousness**), o homem como ser consciente tende a se voltar para uma compreensão da natureza na qual ele não só a verá como espírito, mas também como seu próprio espírito.

Nós podemos ver assim a Arte como meio que possibilita a realização da expressividade das funções espirituais do homem. Deste modo, o pensamento é inseparável do seu meio, pois é o meio mesmo que lhe dá forma sob a forma de Arte. A teoria da Expressividade, ao contrário da tendência dualística da filosofia moderna, procura visualizar, em um sentido aristotélico⁵, a inseparabilidade entre o pensamento e o meio que dá forma para sua manifestação. Por outro lado, o meio é a própria necessidade do pensamento de se incorporar, isto é, de se manifestar como expressão. Tal necessidade revela-se como ponto central para a concepção do Espírito (**Geist**) de Hegel⁶. Para Hegel, não há um hiato entre vida e consciência como ocorre com as teorias dualistas. Existe uma continuidade entre essas duas instâncias que permite o surgimento de uma unidade funcional entre as coisas e o homem. Dentro da antropologia hegeliana⁷, o homem não pode ser considerado como um ser distinto por meio de funções separadas entre vitais e mentais, tendo em vista que elas já se encontram entrelaçadas em suas determinações. Por isso, o homem não pode ser compreendido como um ser de capacidade racional a que acresceria a um corpo instintivo⁸. Antes, o homem se mostra na unidade, como tendo uma visão de totalidade entre ele e as outras coisas vivas. No entanto, como sujeito, a sua consciência reflexiva faz com que as coisas não permaneçam inalteradas nessa visão. Assim, a visão de totalidade assegura não só a continuidade das coisas vivas, mas também a descontinuidade entre elas⁹.

Convivem ao mesmo tempo no pensamento de Hegel a identidade e a diferença em uma totalidade, cuja base é a atividade do Espírito Racional. É pela famosa fórmula hegeliana da identidade da identidade e da diferença, que se pode

⁴ TAYLOR, C., op. cit., p.47.

⁵ Taylor cita o conceito aristotélico de matéria e forma (hylomorphism), que dá a noção dos seres vivos, em que o espírito é inseparável do corpo, no sentido de mostrar que a teoria expressivista possui uma semelhança com esta, a partir da inseparabilidade entre pensamento e meio. In: **Hegel and Modern Society**, p. 18.

⁶ Ibid., p. 18.

⁷ Bourgeois diz que “A antropologia plenamente especulativa de Hegel faz identificar a natureza em sua última afirmação, já espiritual, e o espírito em sua primeira afirmação, ainda natural, isto é, identificação natural e identificação espiritual da natureza e do espírito, assim reconhecidos realmente um e outro em toda sua potência; a antropologia hegeliana efetua em seu discurso totalizante a unificação racional do sensível e do racional, que a antropologia kantiana reprovava como ligação extrínseca de dois fatores exteriorizados, cada um relacionado a si mesmo em um discurso somente pragmático”. In: **L’Idéalisme Allemand – Alternatives et Progrès**, p. 33 e 34. Tradução nossa.

⁸ Taylor diz que Hegel concorda com Herder, quando este explica que o homem não pode ser entendido como animal de racionalidade acrescentada. In: **Hegel and Modern Society**, p. 19.

⁹ Ibid., p.19.

visualizar o homem, como uma inteiramente nova totalidade¹⁰. Isto significa que o homem precisa ser compreendido por meio de princípios diferentes, isto é, princípios que não definam a sua natureza de forma dicotômica entre razão e natureza, como ocorre no kantismo.

É na idéia de continuidade entre razão e natureza que ocorre a elaboração de uma espécie de hierarquia dos níveis do ser, em que as unidades ‘superiores’ são vistas como a realização de um patamar maior, o qual incorpora a imperfeição das unidades mais baixas¹¹. Segundo Taylor, “Hegel se mantém fiel a essa hierarquia do ser, que encontra o seu ápice na consciência subjetiva”¹². Cada patamar vai significar o desenvolvimento da concretização da subjetividade enquanto consciência reflexiva como elaboração de formas artísticas que se efetivam ao longo da história.

Referências

- BERLIN, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Londres. Pimlico, 2000.
- BOURGEOIS, Bernard. *L’Idéalisme Allemand – Alternatives et Progrès*. Paris. Vrin, 2000.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo. Felix Meiner editora, 1988.
- _____. *A Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis. Vozes editora, 1994.
- _____. *CURSOS DE ESTÉTICA – VOLS. I, II, III, IV*. (trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle). São Paulo. Edusp, 2004.
- _____. *Cours d’esthétique – VOLS. I,II, III*. (trad. Jean-Pierre Lefebvre e Veronika von Scenck)
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer editora, 1986.
- _____. *Ser e Tempo*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1998.
- HERDER, Johann G. *Ensaio sobre a origem da Linguagem*. Lisboa. Edições Antígona, 1987.
- SHELLING, F.W.J. *FILOSOFIA DA ARTE*. (trad. Márcio Suzuki). São Paulo. Edusp, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge. Cambridge University Press, 1997.
- _____. *Hegel and Modern Society*. Cambridge. Cambridge University Press, 1996.

¹⁰ Ibid., p.19.

¹¹ Ibid., p.19.

¹² Ibid., p.19.

O “Hipérion” de Hölderlin: uma mitologia da ausência?

Pedro Augusto da Costa Franceschini*

* Mestrando em Filosofia
Universidade de São Paulo

Resumo

Trata-se de compreender a operação poética do romance *Hipérion* de Hölderlin a partir de algumas indicações do fragmento “Sobre a religião”. Se um primeiro olhar parece identificar no romance apenas a perda e a negatividade, há outro nível temporal, retrospectivo, que incorpora esses fracassos em uma nova totalidade significativa, guardando alguma semelhança com aquilo que Hölderlin caracteriza no fragmento enquanto uma representação mítica. Assim, o romance pode ser visto como o delineamento de uma curiosa mitologia, não mais fundada na presença harmônica e plena dos deuses, mas justamente nessa ausência.

Palavras-chave: Hölderlin, Hipérion, nova mitologia, modernidade, religião.

*Não por eles, os bem-aventurados que surgiram,
As imagens dos deuses na terra antiga,
Por eles não devo mais chamar.*
Hölderlin, “Germânia” (HÖLDERLIN, 1984, 153)

Esses versos, do hino *Germânia* de Hölderlin, são marcados por um sentimento de ausência em relação aos deuses, referidos a uma terra antiga, certamente a Grécia. Essa impossibilidade de invocar algo da ordem do absoluto também indica esses deuses como bem-aventurados, apontando uma plenitude que parece agora perdida. Tal sentimento ressoa em toda a obra do poeta alemão: tudo se passa como se boa parte daquilo que foi escrito por Hölderlin trouxesse latente essa marca dupla de uma grande nostalgia da Antiguidade grega, enquanto possibilidade de convivência harmônica com a totalidade, e da impossibilidade de

reeditá-la na vivência moderna, marcada pela cisão, fragmentação e perda desse todo. Essa aparente ambivalência faz com que na obra de Hölderlin culmine tanto uma tradição de diálogo com os gregos bem como a glorificação da poesia enquanto atividade mais própria do homem moderno, entregue a si mesmo.

O lamento pelo fim desses dias nos quais os deuses viviam junto aos homens preenche as páginas de seu único romance, *Hipérion ou O eremita na Grécia*. Nesse estranho romance epistolar, com o qual Hölderlin se ocupou durante toda a década final do século XVIII, é o paradigma grego, enquanto unificação harmônica do homem com o todo, que oferece o horizonte pelo qual o protagonista busca superar a experiência de cisão própria da modernidade. No entanto, todas as formas que essa tentativa de reviver o ideal grego assume mostram-se insuficientes, de tal modo que o romance se encaminha para um tom sombrio, elegíaco e trágico. O saldo do livro parece ser negativo: um acúmulo de fracassos, tendo como resultado a própria figura do eremita.

Por outro lado, porém, para além do nível dos fatos, há um tempo retrospectivo no livro: aquele no qual esses eventos, marcados sobretudo pela experiência da dor e do sofrimento, são reinscritos em um todo significativo, no qual outra possibilidade de vivência da totalidade, a partir da própria negatividade e diferença, é vislumbrada. Assim, a poesia, enquanto espaço privilegiado dessa rememoração que doa novo sentido aos momentos particulares, revela a possibilidade de uma compreensão dialética da ligação do homem ao mundo.

Nosso interesse no presente trabalho é sugerir a leitura dessa operação poética, que reúne os momentos particulares e negativos e um sentido geral superior, sob o ponto de vista do fragmento de Hölderlin “Sobre a religião”. Ali, o autor precisa o que entende por uma representação religiosa: aquela que resulta da recordação e interiorização do destino feita pelo homem que se eleva acima da necessidade, representando esse nexos superior entre si mesmo e o mundo sob uma forma histórico-conceitual ou, como Hölderlin a define, mítica. Desse modo, não seria exagero sugerir na operação poética do próprio romance algo próximo dessa significação mítica: a expressão de uma verdade universal sob a forma histórica e particular, mas de tal modo que o conteúdo por assim dizer filosófico-conceitual é inseparável de sua expressão poético-sensível, não sendo este um mero invólucro. Assim, mais do que uma suposta recriação de deuses, a proposta de uma nova mitologia se revela a abertura de um novo campo de significação, que escape às cisões até então intransponíveis do pós-kantismo, possibilitando, ainda que de maneira problemática, uma expressão totalizante a partir da essência poética do homem.

Logo, se a proposta de recriar uma mitologia triunfal e positiva, espelhada no passado grego, falha, revelando certa ausência de mitologia que ampare a atividade do poeta moderno, este, todavia, a partir mesmo dessa ausência, parece inverter a sua fundação, fundando uma mitologia da ausência, a partir do próprio presente, na qual não se trata mais de deuses, mas do homem entregue a si mesmo, ampara-

do justamente por esse canto poético que se faz, assim, existência, revelando talvez o mais profundo sentido daquele célebre verso de Hölderlin: “cheio de méritos, mas poeticamente/o homem habita esta terra” (HÖLDERLIN, 2002, 257).

Poderíamos dizer que o problema principal do qual parte a reflexão de Hölderlin é o mesmo que anima todo o idealismo alemão: superar a cisão que caracteriza a modernidade e recuperar uma experiência de totalidade que foi perdida, ou, como escreve em uma carta a Niethammer em 1796, buscar o princípio esclarecedor “que possa permitir o desaparecimento do antagonismo entre sujeito e objeto, entre nosso si mesmo e o mundo” (HÖLDERLIN, 1994, 113). Grosso modo, podemos dizer que essa meta percorre boa parte de sua obra, é seu problema filosófico por excelência; o que diferencia os momentos de sua obra e também o diferencia dos outros autores do idealismo é a maneira como o problema é formulado e como essa recuperação da totalidade é pensada.

Na versão final de seu romance *Hipérion*, o protagonista, um grego moderno vivendo como um eremita, relata em uma série de cartas ao seu amigo alemão Belarmino sua juventude e seu amadurecimento no confronto com a experiência moderna da cisão e a tentativa de superá-la em uma totalidade. Essa cisão se dá em diferentes pares antagônicos: sujeito e objeto, indivíduo e mundo, natureza e cultura, e é também vivida interiormente pelo indivíduo, enquanto ser racional e de sensação, ser moral e natural. Contrastante a esse sentimento moderno é o modelo grego: ali, os polos da simplicidade e da artificialidade, da natureza e da cultura, parecem ter se desenvolvido plenamente, sem que a humanidade caísse vítima de nenhuma das contradições citadas. Mas, a partir do desenvolvimento da cultura, uma ferida é aberta no seio da humanidade, primeiro como indivíduo, e depois como espécie, culminando na experiência fragmentária da modernidade. É importante ressaltar essa confrontação com o paradigma grego e antigo, pois ele dá não só o tom nostálgico que permeia a obra, mas oferece também o horizonte de unidade e harmonia que o jovem Hipérion busca recuperar. Podemos traçar três grandes linhas nas quais Hipérion, o protagonista, busca recuperar a totalidade harmônica antiga: a proximidade à natureza, a luta política para livrar a Grécia do domínio turco, reinstaurando um regime livre, e, por fim, o amor vivido entre o herói e Diotima. Todas estas instâncias são permeadas pela figura da beleza, que dá ao primeiro volume um tom luminoso e otimista. Para compreender essa centralidade da beleza e do paradigma grego para Hipérion, basta uma breve referência ao chamado “Discurso de Atenas”, parte final no primeiro volume, na qual parece ser o próprio Hölderlin que passa a teorizar sobre a excelência do povo grego.

Ao contrário do que muitos pensam, diz o protagonista, essa excelência não é consequência da arte, da religião, da filosofia, ou do regime de governo dos gregos,

esses são apenas frutos, não ainda o solo. Para o autor, tudo isso surgiu porque a beleza reinava sobre o povo ateniense e assim o homem era deus. O ideal do belo guiou esse povo para que amadurecessem sem pressa; diferentemente dos espartanos, que foram prematuros e terminaram fragmentados, eles cresceram livres de influências. Os atenienses não oscilaram tanto entre os extremos, chegando a um equilíbrio; *há ainda um centro*. Essa experiência da beleza, expressa em sua essência pela grandiosa frase de Heráclito, *hèn diaphéron heautôi*, “o uno diferente em si mesmo” (HÖLDERLIN, 2003, 85), é anterior mesmo à própria filosofia, e tem seu primeiro filho na arte, na qual “o homem deu a si próprio os seus deuses. Pois no início, quando a beleza eterna desconhecia a si mesma, o homem e seus deuses eram um só” (*Idem*, 83).

Tal discurso é prontamente contrastado com as ruínas que Hipérion encontra ao desembarcar em Atenas, agora contemplada do ponto de vista atual, da modernidade. Esse contraste dá o tom do segundo volume, no qual as tentativas de reviver o ideal grego se mostrarão todas fracassadas: a luta de independência grega recai na barbárie, Diotima morre e, por fim, ao desembarcar na Alemanha, o protagonista se depara com um povo ainda mais fragmentado pela ciência e pela religião, sem capacidade de sentir a beleza. Sendo assim, o ritmo do romance se torna sobretudo negativo, marcado pela perda.

No entanto, quando tudo aponta para a negatividade e para a escuridão, Hölderlin finaliza o romance com uma visão de mundo grandiosa, surgida justamente desse vazio:

As dissonâncias do mundo são como a discórdia dos amantes. A reconciliação está latente na disputa e tudo o que se separou volta a se encontrar.

As artérias se separam e retornam ao coração, e a vida una, eterna e fervorosa é tudo”. (*Idem*, 166)

Essa síntese final oferece um novo paradigma para interpretarmos o livro e abre espaço para uma nova discussão. Como nos diz Marcus Vinicius Mazzari na apresentação da edição brasileira do *Hipérion*, tal vislumbre, de natureza essencialmente dialética, revela que Hölderlin extrai “das ruínas da história individual e coletiva o sentido mais elevado” (*Idem*, 8), de tal forma que é no momento em que está mais desacreditado e dilacerado que Hipérion vislumbra o todo, afirmando uma unidade que se dá como diferença, uma totalidade dialética e trágica que só se dá na disputa.

Ora, esse novo paradigma, que não procura simplesmente negar as dissonâncias do mundo, mas compreendê-las a partir de um todo, permite uma nova interpretação da própria estrutura oscilante do romance. É fundamental, nesse sentido, atentarmos para o caráter retrospectivo desse romance epistolar: quando escreve a primeira carta a Belarmino, todos os eventos, tanto as buscas quanto as frustrações, já aconteceram, mas o sentido que elas vão adquirindo nesse enca-

deamento entre plenitude e falta, ainda não. Ou seja: há duas temporalidades em jogo na obra, aquela do tempo vivido e aquela do tempo refletido e narrado, ou seja: **poetizado**. Se por um lado o que observamos é uma sequência progressiva de fracassos, um caminho da luminosidade à escuridão, por outro, quando essa negatividade não é desconsiderada ou anulada, mas vivida enquanto tal, parece surgir o vislumbre de outro tipo de totalidade, própria ao indivíduo moderno.

Lawrence Ryan foi um dos primeiros a insistir de maneira sistemática na importância filosófica e poética dessa operação no livro.

O romance expõe assim na perspectiva dos relatos da recordação um processo de reflexão, de tal modo que o narrador precisamente no narrar e através do narrar produz outra relação aos acontecimentos expostos e, a partir daí, outra compreensão de si. Na tomada de consciência retrospectiva suas recordações são integradas a uma nova totalidade e continuidade (RYAN, 2002, 177).

De fato, a vivacidade das descrições das alegrias e sofrimentos feitas por Hipérion, maximizada pelo efeito de imediatidade do sentimento que a forma epistolar oferece, pode passar a impressão de que o protagonista narra os eventos no calor do momento, iludindo o leitor quanto à verdadeira temporalidade do romance, que desloca, em um segundo momento, o foco dos eventos particulares para um sentido superior; como insiste Ryan, “o real acontecimento do romance é o próprio processo de narrativa, conduzido por meio de uma sutil estratificação temporal”(RYAN, 1961, 31). Assim, há como que dois movimentos no livro: um, por assim dizer, descendente, no qual Hipérion se encaminha para a perda e para a negatividade e outro, ascendente, no qual esse caminho é reconstituído e repetido pela recordação mas que, ao perseguir esse movimento descendente, vai incorporando-lhe novo sentido. Esse movimento duplo fica claro quando Hipérion diz:

Agora volto a lhe escrever, meu Belarmino!, e continuarei conduzindo-o lá para baixo, até as profundezas mais profundas do meu sofrimento, e então você, meu último ser querido!, ressurgirá comigo no lugar onde um novo dia brilhará para nós (HÖLDERLIN, 2003, 129).

Logo, ao contrário do que uma solução apressada parece supor, não se trata, assim, de negar os momentos particulares e enunciar uma verdade geral e abstrata. Se é bem verdade que todos aqueles tentativas puramente positivas e harmoniosas, inspiradas no ideal grego, mostram-se incapazes de dar conta de uma totalidade no âmbito moderno, tais formas incompletas e inautênticas de compreensão do todo complexo, bem como seus respectivos fracassos, não são apenas anulados e deixados para trás. Se em si mesmos eles se mostram falhos e limitados, enquanto momentos do todo eles são necessários. Todas essas oscilações devem ser mantidas em umnexo superior, repetidas pela recordação e poetizadas pelo próprio romance. Como afirma Hipérion, em um momento de

especial clareza, no qual esses dois planos temporais, sua necessidade e relação intrínseca, ficam evidentes:

Por que lhe conto tudo isso e repito meu sofrimento, reavivando em mim a inquieta juventude? Não basta ter atravessado uma vez o que é mortal? Por que não fico calado na paz de meu espírito?

É porque, meu *Belarmino*, *todo sopro de vida permanece sendo valioso para o nosso coração, porque todas as metamorfoses da natureza pura pertencem também à sua beleza*. Nossa alma, ao se desfazer das experiências mortais e viver sozinha na calma sagrada, não é como uma árvore sem folhas?¹(*Idem*, 107).

É pela recordação que Hipérion interioriza de seu destino particular, possibilita a incorporação de um novo sentido aos momentos isolados marcados pela finitude e falta e encontra um nexo superior entre o homem e o mundo, abrindo a possibilidade de pensar uma nova relação à totalidade; somente ao incorporar os momentos de dor, tristeza e conflito particulares, a um todo significativo, seria o homem capaz de manter, mesmo que de maneira problemática, as tendências opostas da vida em uma unificação afirmada pela diferença. Mas, ao mesmo tempo em que significa algo de universal, tal nexo não pode ser expresso na generalidade e abstração de um conceito, sendo inseparável da particularidade do destino do protagonista, caracterizando a própria operação poética realizada pelo romance.

Esse procedimento não parece distante da caracterização que Hölderlin desenvolve da representação que o homem faz do nexos entre ele mesmo e o mundo, no fragmento intitulado “Sobre a religião”, hoje também considerado um trecho de seu projeto das “Cartas filosóficas”. Nesse texto, Hölderlin discute o modo específico da representação religiosa, que não se confunde com algum tipo de religião revelada ou superstição, mas, mais primordialmente, trata-se da maneira pela qual o homem busca representar a sua relação com o mundo, mas não no plano da indigência e da vida pautada pela necessidade, mas quando sente um nexos superior com as coisas que o rodeiam.

“O homem pode apenas elevar-se sobre a indigência ao *recordar*[*erinnern*] o seu destino, ao prezar e poder ser *grato* pela sua vida a ponto de *sentir* de maneira recorrente o nexos recorrente que estabelece com o elemento dentro do qual se move”(HÖLDERLIN, 1994, 65). Em um primeiro momento, o que chama a atenção é que a elevação acima do plano da indigência, ou seja, da falta e da finitude, se dá justamente pela recordação do destino. Hölderlin utiliza aqui o verbo *erinnern*, relativo ao substantivo, *Erinnerung*, que não apenas significa o ato de lembrar, mas também de interiorizar. Essa dupla operação não parece distante daquela feita por Hipérion no romance, a qual não se tratava apenas de ordenar o encadeamento de eventos que compunham seu destino, mas também de integrá-los em um novo sentido, de modo a assimilá-los de outra maneira. Além disso, essa gratidão, bem

¹Grifo nosso.

como o *sentir* desse nexo, aproximam-se fortemente da caracterização final que Hipérion faz da natureza e da vida.

Mais à frente, Hölderlin precisa as operações envolvidas na representação desse nexo:

Na medida, porém em que, na sua vida real, ele estabelece um nexos mais elevado e mais infinito entre si e o seu elemento, este não pode ser retomado nem no simples pensamento e nem na memória[Gedächtnis]. É que por mais nobre que seja, o simples pensamento pode apenas retomar o nexos necessário, as leis invioláveis, dotadas de validade universal e inalienáveis para a vida (*Idem*, 66).

Logo, pensamento e memória estão envolvidos, mas tomados por si mesmos não são o bastante. Quanto ao pensamento, o autor é explícito quanto ao problema: ele só considera aquilo que é universal e necessário, desligando-se dos exemplos particulares, fundamentais para o estabelecimento do nexos. Como observamos no romance, não era possível simplesmente suprimir os momentos ultrapassados na descoberta de um sentido superior, todos aqueles momentos, mesmo que incompletos e infinitos, deveriam ser mantidos, na memória, e, de modo semelhante, mesmo que se encontremos ao fim, algo da ordem de um universal, ele continua intimamente ligado ao particular, ao destino do personagem, ou seja, não se torna simples conceito.

Quanto à insuficiência da mera operação da memória, Hölderlin não a desenvolve, mas esse mesmo argumento desenvolvido para o pensamento e de algumas indicações anteriores são suficientes para guiar nossa análise. Aqui Hölderlin utiliza da palavra *Gedächtnis* e não *Erinnerung*. A *Gedächtnis* (memória) continua essencialmente ligada ao passado e consiste apenas na representação dos eventos passados, enquanto mera repetição. Antípoda complementar desse simples pensamento que Hölderlin acabou de discutir, pode-se dizer que ela se liga apenas aos exemplos particulares: no plano do romance, seria como se permanecêssemos no primeiro nível temporal da história, aquele das simples sequências de buscas e frustrações.

Já a *Erinnerung*, recordação, não consiste apenas no processo da memória, mas também na interiorização, que, assim, confere ao que é lembrado um novo sentido. De uma certa forma, ela já seria a síntese, que o fragmento de Hölderlin já nos faz vislumbrar, entre esse puro pensamento e essa pura memória. Como havíamos cautelosamente remarcado no caso do romance, não se tratava nem de se prender aos eventos incompletos em si mesmos, sem considerar seu nexos superior, nem simplesmente voltar-se para algum tipo de universal abstrato que anule aqueles momentos que, entendidos enquanto momentos de um todo, mostravam-se absolutamente necessários.

Aqui começa a ficar um pouco mais claro a radicalidade do projeto hölderliano: a *Erinnerung* da qual fala aqui é, no romance, o tomar para si, de Hipérion, do destino que finalmente se torna seu, pois nesse momento de interiorização, adquire um sentido maior e infinito, que transcende a finitude dos momentos incompletos. Assim, a recordação, ao contrário da memória, não é o simples retorno de algo que já transcorreu, mas a fundação de um espaço que ainda, propriamente, não foi ou é, mas vem a ser nesse mesmo processo; nesse sentido, recordar é também um certo esquecer através da reelaboração, pois não é mais a simples reprodução do momento precedente, mas a superação de sua incompletude. Por isso mesmo, a recordação inverte aquilo que parecia mera nostalgia do passado e instaura um presente que, dessa maneira, rompe as amarras de um tempo estancado e recoloca a história em movimento e o finitamente velho é transmutado no infinitamente presente.

Por essa razão pode Hölderlin afirmar: “O homem pode viver infinitamente, contudo, mesmo numa vida limitada, assim como também pode ser infinita a representação limitada da divindade que lhe surge nessa vida de limites” (*Idem*, 68).

Tal trecho parece ser muito consonante à proposta de Hipérion: não só delinea a possibilidade da experiência de um nexos infinito mesmo a partir de uma vida finita mas, o que nos interessa propriamente em nossa leitura, pode ser infinita a representação limitada dessa divindade que surge nessa vida, mesmo que finita. Ou seja, o que está em jogo aqui, antes de tudo, é a operação poética efetuada em tal âmbito, pois se trata da representação desse nexos infinito que se mostra aí, ele mesmo, enquanto uma operação infinita, ou seja, uma articulação infinita da própria produção de significado, que procura integrar as diferentes partes da vida finita, esta da “indigência”, marcada pela negatividade, na aproximação de uma totalidade unificada, ou seja, uma significação infinita do finito. Se Hipérion fala aí de divindade, devemos tomar tão noção com cautela, já que não se trata de um deus revelado, puramente transcendente e objeto de crença, mas do infinito na correspondência mútua entre o homem e o mundo, que enquanto experimentado é chamado espírito e quando representado, enquanto imagem, é um deus. Ainda faz-se necessário compreender a natureza específica dessa representação infinita do finito:

Em sua *representação*, as relações religiosas não são nem intelectuais e nem históricas, ou seja, *míticas*, tanto no que concerne à sua matéria, quanto à exposição. Com relação à matéria, eles não são portanto, nem simples ideias, conceitos ou caracteres, nem tampouco dados e fatos. Elas não os são separadamente, mas numa unidade(...)De acordo com a sua essência, toda religião seria, portanto, poética (*Idem*, 70).

Aqui fica claro aquilo que já compreendíamos ao observar que o nexos infinito não poderia nem ser alcançado pelo simples pensamento nem pela simples memória, pois não se trata nem de simples conceitos, nem de simples fatos; há

também uma organicidade na relação entre parte e todo: elas são separadamente, mas só dentro da unidade, de tal modo que nenhuma se sobressaia na limitação recíproca, mas cada uma mantenha certa autonomia.

Logo, Hölderlin caracteriza a religião, antes de tudo, como poética, e sua representação específica **intelectualmente histórica**, ou seja, **mítica**. Ora, esse é o cerne do modo representativo hölderliniano que pretendíamos buscar a partir da rápida leitura de romance e da sua ligação com uma proposta poética, mas também de fundo filosófico. A representação daquele nexos infinito sentido mesmo na vida finita, algo que nos parece apropriado para caracteriza o vislumbre final experimentado por Hipérion e poetizado por Hölderlin na própria obra, caracteriza-se por não se limitar nem ao mero conceito, em uma representação intelectual e abstrata, que caracterizaria a operação filosófica convencional, nem mero fato concreto, sensível e particular, que caracterizaria a mera descrição histórica, mas antes de uma síntese possível entre os dois âmbitos em um signo reconhecido como mito.

Assim, e encaminhando-nos para uma possível conclusão, parece-nos autorizado, por considerações do próprio autor, sugerir a aproximação da operação do romance de Hölderlin à temática de uma nova mitologia, muito cara à época, e celebrizada na proposta d'*O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, a saber, “temos de ter uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das Ideias, tem de se tornar uma mitologia da *Razão*” (SCHELLING, 1984, 43). Ora, tudo se passa como se as próprias exigências da razão de totalização e unificação, colocadas pelo Idealismo, não pudessem ser correspondidas apenas a partir do discurso guiado pela objetividade do entendimento, tornando imperativo ligar a razão à sensibilidade, expressar o universal e infinito a partir do finito e particular. Aproximar-se do mito significa explorar uma nova possibilidade de produção de sentido e uma renovada dignidade para a poesia, já que é o poeta, antes de tudo, que expressa a mitologia.

Obviamente, como o fracasso de Hipérion deixa patente, aqui não nos movemos mais no âmbito de uma mitologia plena, positiva e luminosa, como aquela que amparava atividade do poeta antigo, dando-lhe um centro a partir do qual expressava harmonicamente a totalidade: vive-se a época da ausência da mitologia, dos deuses sumidos. Mas em uma modernidade marcada pela cisão, pelo silêncio dos deuses, pela noite do mundo, recorrer a uma simples reutilização da mitologia grega, ou criar deuses de maneira arbitrária para o mero uso poético, seria apenas formalidade, ou, parafraseando Schelling, que se debruçou de maneira sistemática sobre essa questão da mitologia, seria como uma roupa da qual se espera que caia bem no corpo, como um vestido, quando ela deve ser o próprio corpo (SCHELLING, 2010, 101-102).

De fato, essa ausência dos deuses parece, em um primeiro momento, colocar em xeque a própria possibilidade de um poema para o presente, fazendo surgir a emblemática pergunta de Hölderlin: “para que poetas num tempo de indigência?” (HÖLDERLIN, 1991, 169). No entanto, tal ausência não se confunde com mera nu-

lidade; como o próprio hino *Germânia*, com o qual começamos, indica mais à frente: “Deuses sumidos! Também vós que estão presentes,/outrora mais verdadeiros, tivéreis vosso tempo!”(HÖLDERLIN, 1984, 154)²; ou seja, mesmo o que é ausente, faz-se de algum modo presente nessa mesma ausência, mas indicando agora um outro tempo, o tempo moderno, que enquanto noite, é preenchido pelo canto dessa falta, canto este que ampara a si mesmo, lida com a finitude, de tal modo que a poesia não apenas se torna possível: faz-se necessária. O poeta inverte essa ausência de mitologia, refundando-a, a partir do presente, em uma mitologia da ausência; não enquanto resultado de uma criação voluntariosa e individual, mas como a consciência de uma época, sua “situação transcendental”, que assume assim expressão por meio de sua poesia.

O caráter cindido se torna impulso criativo e o tratamento estético da ideia e da vida, a partir das condições históricas dadas, ensaia a reconstituição da coesão do mundo, a sua totalidade, no poema, mas sempre como um vislumbre, a partir da imanência dessas dissonâncias não mais evitadas, mas afirmadas, em um esforço sempre renovado de significação. Não à toa, essa curiosa mitologia, que sugerimos interpretar no romance *Hipérion*, não é mais um conjunto de mitos prontos, mas o reconhecimento dessa tarefa simbolizante do homem, que incorpora a dissociação entre homens e deuses no seio da própria produção de sentido, tampouco será, como nas teogonias gregas, a história do nascimento dos deuses, mas mostrar-se-á, por fim, a história do nascimento de um poeta, ou ao menos seu anúncio, tal qual indicava Diotima ao se despedir do herói: “em você já germinam os dias poéticos”(HÖLDERLIN, 2003, 155). Não seria descabido ver nessa estranha mitologia, que tira do silêncio dos deuses a sua essência poética, deitarem-se, assim, os fundamentos da poesia posterior de Hölderlin.

Referências

HÖLDERLIN, F. *Gedichte*. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag, 1984

_____. *Reflexões*; trad. Marcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. “Anexo: No azul sereno.../In lieblicher bläue...”; tradução Márcia Sá Cavalcanti Schuck in: HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *Hipérion ou O eremita na Grécia*; trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

RYAN, L. *Friedrich Hölderlin*. Stuttgart: Metzler, 1961.

_____. “Hyperion oder der Eremit in Griechenland” in: KREUZER, J.(Hg.) *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2002.

SCHELLING, F. “O ‘programa sistemático’” in: _____. *Obras escolhidas*; seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Filosofia da Arte*; tradução introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2010.

WERLE, M. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

² Tradução em WERLE, 2005, 142.

Três vezes Laocoonte: Winckelmann, Lessing e Goethe

Pedro Fernandes Galé*

* Doutorando da Universidade de São Paulo e Bolsista FAPESP)

A história é conhecida, Laocoonte, irmão de Anquises, um homem de importância em Tróia, sacerdote de Poseidon buscou alertar os cidadãos de sua cidade e pedir que eles destruíssem o cavalo dado pelos gregos, mas da água do mar surgiram serpentes enormes, que com olhos de fogo e boca aberta que emanavam terríveis sibilas, foram direto em sua direção constrangendo-o com suas voltas, junto com seus pequenos filhos. (Guidorizzi, 2012, p. 993). Uma tal história, de pateticidade ímpar, inserida na Eneida serviu de fundo para que se formasse um dos mais célebres monumentos da antiguidade.

Poucas obras de arte tiveram, e continuam a ter, a fortuna crítica de Laocoonte. Raros são os casos de obras que percorrem os séculos e ainda fomentam tamanha discussão. Uma das perguntas possíveis é a seguinte: por que Laocoonte? Desde sua descoberta, em 1506, a lenda, a recepção acalorada marcam a história desta obra. Caso raro na antiguidade, esta obra não possui uma série de menções em textos antigos. A única suposta menção é a de Plínio, o velho, no livro XXVI de sua *História natural*:

“Não são muitos outros que atingiram a fama: no caso de obras também distintas, a pluralidade de artistas que contribuíram para a celebração de alguns, porque a glória não pode ser apanágio de um só, nem se pode citar muitas pessoas igualmente. Assim é no caso do Laocoonte que está na casa do imperador Tito, uma obra que se antepõe a qualquer pintura ou a qualquer estátua de bronze: o esculpiram com um mesmo mármore (*Ex uno lapide*)—Laocoonte, os filhos e o emaranhado maravilhoso das serpentes – na base deste projeto comum estão os artistas Hagesander, Polydorus e Athenodorus de Rhodes” (PLINIO, 1988, pp. 589-591)

Tal passagem, vinculada mais ao elogio ao mármore do que a uma descrição, lembremo-nos que o intento desta história narrada por Plínio é o de observar as coisas da natureza e seus usos, é até hoje discutida quando o assunto é o grupo que hoje se encontra no museu do Vaticano. O que temos que entender é que tal passagem encerra uma série de citações acerca de artistas que trabalhavam com mármore e não pode ser levada em conta como um texto de caráter documental. Até hoje a discussão acerca da correspondência do texto de Plínio e o grupo escultórico permanece aberta.

O termo em “um mesmo mármore” (*Ex uno lapide*) se celebrou como caráter incontestado desta obra e marcou profundamente a emulação entre antigos e modernos no âmbito da escultura em mármore. Mas acalentou a discussão acerca da escultura vaticana. Burckhardt, entre outros, chegou mesmo a suspeitar da data de descoberta da escultura. Para muitos esta descoberta marcou profundamente a guinada barroca das artes. O movimento, as torções do corpo, o planejamento parecem ter marcado a cultura do século XVI por meio de seus filhos mais ilustres.

Vasari célebre autor das *Vidas*, em seu próêmio à terceira parte, cita O grupo entre outras obras célebres de Roma:

“O Laocoonte, O Hércules, e o Torso grande de Belvedere, assim como a Vênus, a Cleópatra, o Apolo e outros tantos os quais em sua doçura e em sua aspereza com aspecto carnoso e escavados em ... a maior beleza do vivo, com certos atos que nem em tudo se eleva, mas vão em certas partes se movendo, se mostrando com uma graça graciosíssima” (VASARI, 1986, p. 541).

Em seu Proêmio às *Vidas*, Vasari parece elevar um tipo de figuração, que a partir de Winckelmann será chamado de arte da era clássica. Com tal elogio à antiguidade o biógrafo e pintor do renascimento parece elevar um tipo de figuração dotada de certo tipo de movimento. Para Vasari era esse tipo de movimento e graça que faltava aos artistas do Quattrocento. E é pelo fato de “ver cavar para fora da terra algumas antiguidades mais famosas citadas por Plínio” (*idem*) que os artistas encontraram aquilo que havia sido apontado por artistas do séc. XV, mas que ainda não havia sido posto em prática. A importância de tal tipo de figuração encontrada em Laocoonte, na Vênus de Milo foi capital, segundo Vasari, para o que se chama hoje de renascimento. A medida do confronto entre antigo e moderno, e a excelência dos artistas do Cinquecento, se dá na capacidade se igualar, emular e buscar tal tipo de figuração antiga. Tal tendência ao movimento é um dos registros seguros, o quanto se pode dizer de uma estátua antiga, do estilo que marca o que os arqueólogos denominam arte Helenista, ou seja a arte da primeira metade do século III a. C.. Esse movimento essa maneira de representar o movimento típico do relevo nas esculturas marcam este período da arte grega cercado de “incerteza e flutuação cronológica” (CHARBONNEAUX, 2008, p. 335).

Um poema de Antonio Tebaldi, 1463-1537, demonstra o acaloramento da recepção dessa estátua no século de sua descoberta: “Audaz engenho do artista! Por poder apostar com minerva / e vencer impunemente, ‘sculpido / o Laocoonte com seus dois filhos, devorado pelas ferozes serpentes, / Tríplice troféu para a deusa ofendida /de modo que, vendo feliz a punição de seus iguais, / se acredita vencer em vez de ser vencido na arte do escultor” (TEBALDI apud. SETTIS, 1999, p. 135).

A abertura interpretativa de Laocoonte, do qual não encontramos grandes fontes antigas, reproduções em moedas, citações em poemas, permitiu que, mesmo se tratando de uma escultura antiga, toda uma tradição que marca os rumos interpretativos da arte moderna. Citado por Cellini, Palladio entre outros, copiado por e pensado por Baccio Bandinelli, esse grupo escultórico fomentou, desde a sua descoberta, o debate sobre as artes sem nenhum tipo de fixação cronológica. No século XVIII essa discussão ganha terreno e aporta em solo germânico.

Falar de Laocoonte no século das luzes alemãs não é destaca-lo de seu ambiente, transferindo o ambiente do renascimento para a emergência do classicismo alemão. Winckelmann, figura quase que inaugural do pensamento estético alemão, dedicou a esta estátua suas linhas mais comoventes:

A principal característica geral das obras-primas dos gregos é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena, seja na posição ou na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem imóveis enquanto a superfície se agita, a expressão das figuras gregas mostram sempre uma alma grande e definida alma, mesmo diante de toda sorte de sofrimentos. Esta alma se revela no rosto de Laocoonte, e não somente no rosto, no mais violento sofrimento. A dor se mostra em todos os músculos e em todos os tendões do corpo(...) A dor de seu corpo e a grandeza da alma são distribuídas pelo todo de modo equilibrado. A expressão de uma alma tão elevada ultrapassa em muito as formações da bela natureza: o artista devia sentir em si mesmo o vigor do espírito que ele transmitiu ao mármore. A Grécia possuía o artista e o grande sábio na mesma pessoa, e mais de um Meteorodoro. A sabedoria entregava a mão à arte e infundiu em suas figuras mais do que as almas comuns. (WINCKELMANN, 1995, pp. 30-31).

Essa maneira de ver o Laocoonte como algo que supera a natureza, já estava presente nos primeiros anos de sua recepção. Já no século de sua descoberta Giovan Paolo Lancellotti poetizava “A bravura da mão direita do artista venceu a natureza / e a mão do homem se maravilhou de ter podido mais que esta” (Apud. SETTIS, 1999, p. 149).

O que se faz necessário é entender a chave dos dizeres de Winckelmann, que na sua luta contra o barroco, tão disseminado e popular na cidade que lhe deu residência, ou seja, Dresden, buscou trazer a realidade dos gregos de maneira mais efetiva ao círculo dos conhecedores da arte.

A única via para nos tornarmos grandes e, quando possível, inimitáveis, é a imitação dos antigos. Aquilo que se diz de Homero, que aprender a admirá-lo equivale a aprender a entendê-lo, vale também para as obras de arte dos antigos, principalmente dos gregos. *Devemos conhecê-las como conhecemos a um amigo para que se possa considerar o Laocoonte inimitável como Homero.* (WINCKELMANN, 1995, p. 14)

Não basta que conheçamos e nos relacionemos com a obra. Winckelmann teve de indicar bem a imitação que educa o espírito. O que devemos imitar é o aspecto totalizante que os gregos colocaram em suas obras. Não se trata de uma imitação criadora, mas de uma imitação, em certo sentido, educadora. É depois de educar-se com as formas legadas pela antiguidade que poderemos voltar os olhos para a natureza e perceber a possibilidade no espírito de formas que se elevem acima dela. Não se trata de um determinismo mimético, mas de uma experiência que amplie o escopo e a capacidade figurativa dos modernos, numa espécie de refundação da modernidade. Uma refundação que a um só passo nos liberte da legislação prescrita à arte, e do maneirismo imaginativo do barroco. Uma espécie de renascimento da natureza, e de sua posterior emulação, é o que está em jogo.

Assim como a geometria cartesiana, modelo científico moderno por excelência, isolou o ponto e a linha, a visão de natureza separou tudo o que nela se encontra unido. Ao inverso caberia ao artista apreender a unidade da arte grega para então voltar seus olhos para a natureza e sua variedade buscando superá-la

Há uma unidade entre a figuração e o *ethos* grego. Nesta célebre passagem sobre *Laocoonte* podemos entender melhor tal unidade. O que Winckelmann eleva não é a perfeição da obra, mas a maneira de figurar esta bela alma. Não estamos diante de um determinismo ético, mas de uma maneira de se figurar o *ethos* que só é possível diante da totalidade com que os gregos encaravam a vida: a faceta espiritual e a faceta ética devem fundir-se.

Winckelmann é um dos primeiros a suspeitar da vinculação entre este grupo e o grupo *Ex uno lapide* de Plínio. Na sua descrição das estátuas de Belvedere, presente no *Manuscrito Fiorentino* ele diz: “Sobre esta esta estátua repousam muitas dúvidas se é a conhecida estátua de Laocoonte da qual Plínio fala. Sabido é que é maravilhosa. Eu duvido que se possa fazê-la em si mais bela” (WINCKELMANN, 1994, p. 9). Neste texto, mais vinculado à descrição que a uma disputa figurativa, o autor de *História da arte da antiguidade*, busca vincular tal escultura ao “Gusto grego” (idem).

Neste texto, ao invés de dizer que Laocoonte grita como Filoctetes, como dissera em seu *Pensamentos sobre a imitação...* Winckelmann não para demonstrar que “todo o caráter da figura mostra que ela é do bom tempo dos gregos” (idem). Nos aponta para um caminho que a afasta da tradição de Vergílio. Pois mesmo que a obra nos apresente um momento de grande pateticidade, ou seja,

um pai que junto aos seus filhos é atacado por um réptil divino, os antigos “buscavam mostrar o melhor e o que há de mais belo e mostrar a expressão delicada e menos terrível” (idem).

Nesta chave é fundamental que se desvincule o Laocoonte em mármore do Laocoonte de Vergílio. Este último quando: “regavam as ataduras de sangue corrupto / e de veneno negro e alça às estrelas o clamor orrendo: / qual um touro ferido que fugiu / do altar, e sacode o pescoço na escuridão incerta”. (VERGÍLIO, in *Il mito Greco*, v. 2, p. 1014). Em Vergílio o que vemos não é um sacerdote que comparável aos deuses aguenta incontestemente a dor supraterrrestre.

O Laocoonte de Winckelmann cuja “fisionomia se nos mostra como quase sendo semelhante a um rosto de um Netuno ou Júpiter e apenas por meio da expressão se altera, exceto pelo nariz, é então impossível que a expressão da dor que diante e sobre a carne se mantenha”. Ele não emite um grito horrendo ele se mantém “numa extrema expressão natural e racional enquanto uma grande dor não permite que a boca se abra mais, os nervos e tendões se repuxam juntamente, então uma boca mais aberta traria uma expressão de pavor e não uma verdadeira representação de dor.” (WINCKELMANN, 1994, p. 11). Segundo Winckelmann ele não pode gritar como Vergílio descreve.

Em sua *História da arte na antiguidade* Laocoonte ocupa um lugar privilegiado. Retomando tanto o argumento da grandeza da alma deste sacerdote, quanto o aspecto físico-descritivo o historiador busca mostrar os vínculos desta estátua com a arte grega. O próprio capítulo onde se insere esta descrição é digno de nota: “Sobre a arte desde o tempo de Fídias até o de Alexandre, o Grande”. Neste trecho o que parece preocupar Winckelmann, são as especulações acerca da autenticidade em relação a Plínio, o velho. Mas a capacidade descritiva é posta a funcionar mais uma vez: “Laocoonte é uma natureza submetida a elevada dor, por meio da figura de um homem, buscando mostrar a força consciente do espírito contra a dor.” (WINCKELMANN, 2009, p. 674).

Lessing, autor polêmico por excelência, não deixou de ver nesta vinculação entre grandeza da alma, a desvinculação do grupo escultórico em relação aos versos de Vergílio uma série de problemas. Sua luta se deve ao caráter específico de sua empreitada. A preocupação de encontrar em cada coisa o que a determine, buscando suas peculiaridades e atributos próprios, tem em Lessing muita força, pois é sabendo o chão em que se deve pisar que se pode conhecer melhor cada uma das artes e ciências. Sobre isto é reveladora a seguinte passagem sobre o gosto:

“Não se tem gosto quando se tem apenas um gosto parcial; porém, muitas vezes, é-se ainda mais faccioso por isso. O verdadeiro gosto é o generalizado, que se estende às belezas de qualquer tipo, mas que não espera de nenhuma delas mais prazer e encanto do que estas podem causar, conforme seu gênero.” (LESSING, 2005, p. 29)

Podemos notar que para Lessing sempre consistirá em erro não buscar em cada coisa o que seu gênero, ou arte, tem por base, o próprio prazer estético aparece aqui como peculiar a cada gênero. Tal delimitação, que parece buscar aquilo que seja específico em cada uma das artes, e até fora delas, transfere muito valor ao que é característico de cada gênero. O estudo de Lessing parece privilegiar as diferenças e buscar não aquilo que há em comum entre as artes, mas delimitar com rigor suas diferenças. Segundo Todorov é este apelo à distinção de gêneros e fazeres artísticos e a busca de algo que seja característico como suas regras próprias e seus elementos causais que traz a tona o que se chamou de *endogênese*: “Lessing defenderá com brio uma nova concepção, que é ao mesmo tempo a sua principal contribuição para a estética: é o conceito de *endogênese* das obras. A presença ou a ausência de um elemento no texto é determinada pelas leis da arte que se pratica” (TODOROV, 1980 p. 121).

É nessa chave de observar as demandas de cada gênero artístico que Lessing vai apontar seus dardos para Winckelmann. Já no princípio do seu célebre *Laocoonte* o autor de *Emília Galotti* parece querer indicar um outro tipo de interpretação, pois para ele a grandeza desta alma que suporta a dor mais inclemente não é tipicamente grega:

“Suportar todas as dores, sob a mordida das cobras, não chorar nem os pecados nem a perda do melhor amigo, são traços da antiga coragem heroica do norte. (...) O grego não era assim! Ele sentia e temia; ele externava as suas dores e sua aflição; ele não se envergonhava de qualquer das fraquezas humanas; mas nenhuma poderia detê-lo no seu caminho para a honra e para o cumprimento de sua obrigação. O que nos bárbaros advinha da selvageria e do endurecimento, atuava nele como princípios” (LESSING, 1998, p. 85).

Lessing nesta manobra se descola de toda uma tradição da grandeza da alma. Com base em gemidos que vão de Filoctetes aos heróis homéricos, ele parece querer afastar esta tendência à virtude estoica. O estoico é desprovido de pateticidade. O que, segundo Lessing, está em jogo não é a grandeza da alma de Laocoonte, mas a demanda artística das artes figurativas. Lessing quer, mais do que criticar Winckelmann, de quem era grade admirador, alertar para os descaminhos tomados por aqueles que não observam nas artes as suas peculiaridades.

Para ele “a beleza havia sido para os antigos a suprema lei das artes plásticas” (LESSING, 1998, p. 91). E é por esta razão que o Laocoonte não pode gritar, pois uma tal desfiguração das faces não seria em nada bela. Creio que Winckelmann não discordaria disso, visto que ele mesmo dizia que a expressão não era de todo patética devido ao fato de que os gregos “buscavam mostrar e melhor o que há de mais belo e mostrar a expressão delicada e menos terrível”. Nesta parte acerca da querela entre dois dos maiores vultos da ilustração alemã não nos falta material para a reflexão. Mais do que tomar partido devemos estabelecer os contributos de ambos para a emergente disciplina da estética.

Winckelmann estabeleceu um princípio normativo que libertasse a arte da prescrição por meio posicionamento metodológico diante da história marcará o pensamento sobre as artes e a estética, ainda que em seu estágio inicial, de forma indelével: “Contra a abstração das doutrinas normativas da arte, como se conheceu no iluminismo, e contra a concretude da escrita da história da arte que pretende apenas determinar e não entender” (SZONDI, 1974, p. 30). A intenção dele foi a de mapear um trajeto que pudesse “elevar os corpos dos gregos, pela primeira vez tão alto quanto for possível.” (WINCKELMANN, 1952, p. 172).

Lessing pretendia elevar a *endogênese* e libertar as amarras do teatro alemão das regras prescritivas do teatro francês. Os franceses, dizia ele a respeito da verdadeira tragédia, “ainda não a têm, porque acreditam já a ter há muito tempo. São corroborados por algo em que têm a primazia sobre todos os povos, mas que não é um dom da natureza: pela sua vaidade. [...] Foi exatamente isto, quer-me parecer, que aconteceu aos franceses. Mal Corneille arrancou o teatro da barbárie, já se criam perto da perfeição. [...] Durante cem anos, assim se enganaram a si próprios e, em parte, aos seus vizinhos; agora que venha alguém e lhes diga isto e ouçam o que respondem!” (LESSING, 2005, p. 129-130).

Se o primeiro elevou os gregos para poder libertar as artes figurativas e o pensamento acerca delas das amarras do excesso barroco, o segundo, por meio da leitura cuidadosa e da libertação de cada gênero artístico, libertou as artes poéticas das amarras do decoro e da prescrição clássica francesa. Ambos, cada um a seu modo, contribuíram de forma indelével para a liberdade das artes e para que a estética, enquanto disciplina emergente, nascesse como uma cidadã livre e independente de amarras que perduravam por séculos.

Filho deste ambiente de debate livre e prolífero Goethe não deixou de colocar-se a respeito da celebre estátua vaticana. Já em sua juventude, como nos relata em *Poesia e verdade*, acreditava ter conciliado a visão dos seus antecessores:

“Todavia minha atenção dirigia-se sobretudo para Laocoonte, e resolvi de mim para mim a questão de saber por que ele grita ou não grita, concluindo que não pode gritar. Essa primeira concepção explicou-me todos os atos e movimentos do grupo. A atitude tão violenta como engenhosa da figura principal era composta de dois movimentos, a luta contra a serpente e a fuga diante da mordida. A fim de mitigar essa dor, o baixo ventre devia contrair-se, e isso tornava impossível o grito. Convenci-me igualmente de que o filho mais jovem não é mordido, e foi assim que procurei explicar ainda as belezas do grupo” (GOETHE, 1986, p.382)

No seu texto sobre Laocoonte Goethe nos faz mais uma vez sentir seu espírito conciliador. Afastando a discussão acerca de datações, gregas ou romanas, ele diz que

“nesse grupo Laocoonte é um mero nome; os artistas o livraram de seu sacerdócio, de seus atributos troianos nacionais, de todos os atributos po-

éticos e mitológicos; ele não é nada daquilo que diz a fábula acerca dele, é um pai com dois filhos, em perigo, a ponto de ser vencido por dois animais perigosos.”(GOETHE, 2008, p. 120)

Esvaziando, ao menos em tentativa toda a polêmica de seus antecessores. Goethe parece neste texto conciliar os pontos de vista de Lessing e Winckelmann, buscando superá-los. Num mesmo texto ele busca defender a exemplaridade do grupo, restabelecer o estatuto que a passagem de Vergílio possui no âmbito geral de sua obra e demonstrar a possibilidade feliz da escolha do momento prolífero. Infelizmente não possuímos aqui o tempo necessário para percorrer de maneira plena o texto de Goethe, mas vale demonstrar a posição conciliadora de sua postura. Ele se insere no centro do debate para em um só golpe afastá-lo, ainda que isso seja impossível.

Esta mesma estátua continua até os dias de hoje a despertar uma série de polêmicas. Sua difícil datação, sua peculiaridade figurativa entre outros elementos permitiram que o debate fosse sempre acalorado e envolvesse figuras centrais da história e crítica de arte. Se os arqueólogos do século XX parecem todos concordarem com Winckelmann na datação de Laocoonte como fruto da era Helenista dos gregos, entre eles cito o importantes Jean Charbonneaux, Roland Martin e François Villard, isso não significa um erro de Lessing, que depois de ter lido a História da arte da antiguidade de Winckelmann achou equivocado não se abrir a possibilidade de tal obra ter sido uma emulação Romana dos modos gregos. Ninguém ousa restringir o âmbito fértil e impreciso das datações de uma obra como essa.

“Se uma obra de arte autêntica”, segundo Goethe, “permanece sempre infinita para o nosso entendimento”(idem, p. 117), no caso de Laocoonte tal dizer é ainda mais amplo, pois o grupo levanta uma série de questões que longe de serem resolvidas permitem que todo um arcabouço teórico se faça sentir em toda discussão arqueológica ou estética. Não sabemos se foi apenas coincidência, mas é patente a centralidade de tal escultura em dois momentos centrais da história do pensamento humano: Cinquecento italiano e o *Goethezeit*.

Referências

- CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R.: *La grecia ellenistica*, BUR, Milano: 2008.
- GOETHE, J.W.: *Escritos sobre arte*, Trad. M. A. WERLE, Imprensa Oficial, São Paulo: 2008
- _____: *Poesia e verdade*, trad. Leonel Vallandro, ed. UNB, Brasília:1986.
- GUIDORIZZI, G.(Org.), *Il mito Grego*, 2v, Mondadori, Milano: 2012.
- LESSING, G.E.: *De teatro e literatura*, Trad. Anatol Rosenfeld, EPU, São Paulo: 1992
- _____: *Dramaturgia de Hamburgo*, Calouste Gulbenkian, Lisboa: 2005.
- _____: *Laocoonte*, trad. M. Seligmann-Silva, Iluminuras, São Paulo: 1998.
- PLINIO, G.:*Storia Naturale*, v. V, Einaudi, Torino: 1988.

SETTIS, S.: *Laocoonte, fama e stile*, 1999.

SZONDI, P.: *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, in *Poetik und Geschichtsphilosophie* v. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

TODOROV, T.: "Poiética e Poética segundo Lessing", in *Os gêneros do discurso*, Martins Fontes, São Paulo: 1980.

VASARI, G.: *Le Vite*, Einaudi, Torino: 1986.

WINCKELMANN, J. J.: *Briefe*, Walter de Gruyter, Berlin, 1952.

_____: *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Malerey und Bildhauer Kunst*; in *Frühklassizismus – Position und Opposition: Winckelmann, Mengs, Heinse*, Bibliothek der Kunstliteratur, v.2, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1995.

_____: *Geschichte der Kunst des Altertums*, P. von Zabern, Mainz: 2009.



Esboço para uma interpretação do dilema de Jacobi

Pedro Henrique Vieira*

* Mestrando / UFPR.

Resumo

Este trabalho apresenta uma interpretação preliminar das críticas de Jacobi a Kant. Busca expor as acusações do primeiro, identificando seus fundamentos e a perspectiva filosófica própria a que apontam. Diante disso, pretende estabelecer a legitimidade dessa crítica em relação ao idealismo transcendental de Kant. Como conclusão, compreende que enquanto Jacobi nega o conhecimento da objetividade sensível atirando-se à verdade de Deus, Kant, limitando-se à experiência humana da natureza, encontra no puro pensamento o ideal para a livre concreção terrena do mundo sensível em seu dever ser.

Palavras-chave: Kant; Jacobi; coisa em si; niilismo; ontologia.

A *Crítica da razão pura*, de I. Kant, é um marco de grande destaque no pensamento alemão de fins do século XVIII e início do XIX. É privilegiadamente num diálogo com essa obra que se desenvolvem manifestações filosóficas as mais diversas. Dentre elas, destaca-se o idealismo alemão como empenho pela plena consumação da perspectiva que o filósofo de Königsberg teria apenas indicado. Tais pretensões de levar a cabo o pensamento que Kant supostamente não desenvolvera por completo certamente se ligam às diversas acusações feitas à *Crítica da Razão Pura* já nas suas primeiras recepções. Sem dúvida, ocupam posição central nesse debate as objeções levantadas por Jacobi à primeira edição da obra, que pretendem localizar o ponto preciso do mal entendido kantiano, bem como o caminho de sua real concretização. Suas sugestões dão fôlego ao pensamento

exemplarmente representado pelas figuras de Fichte, Schelling e Hegel.¹ A presente redação expõe e interpreta preliminarmente a crítica de Jacobi, diante da qual busca reconstituir a integridade e a coerência próprias da argumentação kantiana. Nosso intuito, mais que defender um ou atacar outro, é compreender o fundamento e a legitimidade dessas acusações diante do compromisso filosófico expresso pelo idealismo transcendental. Isso esclarece, num contraste, nossa compreensão da filosofia crítica, cuja assimilação decisivamente determina o pensamento ulterior.

No diagnóstico de Jacobi, Kant se afasta do “espírito do seu sistema” ao admitir que a experiência resulta da afecção dos objetos sobre a nossa sensibilidade.² Os fenômenos, sob essa perspectiva, seriam representações subjetivas que somente mediante a espontaneidade do pensamento se converteriam em objetos. Porém, essa objetividade, relativa apenas às nossas sensações, estaria reduzida assim ao âmbito de “[...] entidades puramente subjectivas, meras determinações do nosso próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós.”³ Em nosso conhecimento nada constaria, “absolutamente nada”, que pudesse “ter um significado *verdadeiramente* objectivo”.⁴ Nada representaríamos que pudesse ultrapassar nossas representações e, portanto, permaneceria velada a objetividade fundadora de nossa experiência. A coisa em si seria pensada como conceito problemático “apenas assumido como causa inteligível do fenômeno em geral”, como correlato à “sensibilidade enquanto receptividade.”⁵ Contudo, isso tornaria implausível afirmar que os objetos nos provocam impressões sensíveis, pois, aceita tal premissa, ficaria implícita “[...] a convicção da validade objetiva da nossa percepção dos objectos fora de nós como coisas-em-si e não como fenômenos *meramente* subjectivos [...]”⁶

Kant contradiria a si próprio ao admitir que as coisas nos afetam, porquanto a limitação de nossa experiência a “*determinações puramente subjetivas do ânimo, vazias de tudo o que é verdadeiramente objetivo*”⁷, impediria a postulação de um

¹ “El idealismo será el primer intento de superar el nihilismo de Jacobi, ciertamente; pero intenta superarlo una vez aceptada la premisa nihilista propiamente dicha, dejando atrás para siempre la afirmación luminosa, positiva e inmediata de la realidad sensible que nos propone la filosofía transcendental kantiana. El problema de superar a Kant, básico de la filosofía clásica alemana, tiene entonces el supuesto común de aceptar la denuncia de la realidad sensible como mera apariencia, esto es, la interpretación nihilista del *Erscheinung*, que propició Jacobi en 1787. Esta denuncia es el punto de partida del despliegue de la filosofía del siglo XIX, tanto de la vertiente que lleva a Hegel como de la que lleva a Schopenhauer.” (VILLACAÑAS BERLANGA, 1989, Introducción, p.16.)

² Cf. JACOBI, 1992, p. 106.

³ Idem, ibidem, p. 107.

⁴ Cf. Idem, ibidem, p. 107s.

⁵ Cf. Idem, ibidem, p. 106.

⁶ Idem, ibidem, p. 107. “Pois que já a palavra sensibilidade fica privada de todo e qualquer significado se não se entender por ela um meio distinto e real entre o real e o real, um meio efectivo de alguma coisa para alguma coisa, e se no seu conceito não estiverem contidos os conceitos de estar separado e estar conectado, de ser activo e ser passivo, de causalidade e dependência, como determinações reais e objectivas; e, sem dúvida, contidos neles de maneira que seja juntamente dada a generalidade absoluta e a necessidade destes conceitos como pressuposto prévio.” (Idem, ibidem, p. 106s)

⁷ Idem, ibidem, p. 104.

objeto como causa das impressões sensíveis.⁸ Se a legitimidade de nosso pensamento se reduz à determinação formal de nossas sensações, então a alegada receptividade da intuição implica a admissão da espontaneidade da coisa que nos afeta, num sentido que inevitavelmente transgride os limites bem fixados pela filosofia crítica. Não obstante, seria impossível, na ausência dessa pressuposição, manter a coesão de seu sistema, que se desdobraria unicamente desde a tese de que as impressões são recebidas e conectadas segundo leis do entendimento que as submetem à unidade do eu. Portanto, em favor de sua coerência, o defensor do idealismo transcendental deveria “muito simplesmente abandonar esse pressuposto” e rejeitar como inverossímil “[...] a existência de coisas que, no entendimento transcendental, nos seriam exteriores e que têm relações conosco, *relações que poderíamos estar em condições de perceber de qualquer forma.*” Deveria “[...] possuir a coragem de defender o mais forte idealismo que jamais foi ensinado”, sem qualquer receio mesmo da acusação de “egoísmo especulativo”.⁹

Jacobi vislumbra, nesse passo, a redução de toda a efetividade ao espírito. Isso é o impulso necessário para o *salto mortal* de sua *não filosofia*: esse subjetivismo intransponível ao conhecimento é o horror que o permite atirar-se à crença na verdade de Deus. Naturalmente o homem acredita na existência independente das coisas exteriores, distintas do eu. O intento da especulação filosófica é garantir, mediante o saber, a verdade dessa fé instintiva. Mas o conhecimento é a redução da coisa à forma, é sua conversão em mero conteúdo da razão. Buscando conhecer essa existência, convertemo-la na forma do eu e, buscando conhecer o eu, nos reconhecemos como a mera instância que coloca nas coisas aquilo que delas sabe. Esse conhecimento do homem, tal como exemplarmente desenvolvido por Fichte, o oferece somente como puro espírito que aquilo que conhece. O ser, reduzido à forma do eu, dá a conhecer uma razão também vazia, mero conceito de uma unidade desde a qual tudo emana, mas que carece, ela própria, de qualquer fundamento.¹⁰ O homem anula a si “según el ser, para surgir sólo como concepto: en el concepto de un absoluto emanar y disolverse, originariamente, *a partir de la nada, hacia la nada, para la nada, en la nada.*”¹¹ Trata-se de “una acción de disolver todo ser en el saber”.¹² Todavía, mantém-se ainda a crença que de imediato se sente na existência

⁸ “Eu pergunto: como é possível combinar o pressuposto de objectos, que causam impressões nos nossos sentidos, suscitando desse modo representações, com uma doutrina que pretende anular todas as bases em que se apoia este pressuposto?” (Idem, *ibidem*, p. 108)

⁹ Cf. Idem, *ibidem*, p. 109.

¹⁰ “La raíz de Razón es *percibir*. Razón pura es un percibir que se percibe sólo a sí. O dicho de otro modo: la razón pura se percibe sólo a si. La filosofía de la razón pura tiene entonces un proceso químico, mediante el cual todo fuera de ella es convertido en nada, y que sólo deja un espíritu tan puro que en esa su pureza nada puede ser, sino sólo producir todo; y esto tampoco puede en ningún caso ser intuido como ser, sino sólo en la precedente producción del espíritu. El conjunto es un mero *acto-acto*. | Todos los hombres, en la medida en que pretenden conocer, se plantean como último objetivo, sin saberlo, esa pura filosofía, pues el hombre conoce solo en la medida en que capta mediante conceptos, y solo capta conceptualmente en la medida en que *convierte la cosa en forma, en que convierte la forma en cosa y la cosa en nada.*” (JACOBI, *Carta a Fichte sobre el nihilismo*, p. 243s)

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 245.

¹² Idem, *ibidem*, p. 246.

real disso que, sendo conhecido, é nada. Dada a finitude e a imperfeição do homem, se a ele tudo se reduzisse, ele seria Deus. Sendo Deus, necessariamente se enclausuraria nesse nada subjetivo. Diante dessa impossibilidade que o horroriza,¹³ seu coração o impele a ultrapassar qualquer saber em submissão à verdade divina originária.¹⁴ “Y si esta posición la reconoce Jacobi como no-filosofía, eso se debe a que es el punto final de toda reflexión, de toda lógica antigua; pero, por eso mismo [...], se convierte en un puro palpar intuitivo de la realidad.”¹⁵

Jacobi compreende a objetividade da natureza como redução do ser ao conhecimento ou – o que é o mesmo – a nada e, por isso, se atira à experiência não científica do verdadeiro. Essa negação da realidade sensível implicada no hipostasiamento do espírito como centro ontológico de determinação da efetividade é o móbil de sua não filosofia contemplativa que se eleva por sobre a natureza. Todavia, cabe perguntar o quão comprometido está Kant com essa razão que, ao produzir tudo, dissolveria o ser no seu próprio nada. A mudança de perspectiva que nos conduz a pensar como fenômenos conceitualmente sintetizados o que era até então tratado como coisa em si impõe realmente essa restrição do ser à atividade do espírito? Creemos que, ao contrário disso, o subjetivo se desenvolve aí apenas

13 “Yo afirmo que mi razón, todo mi interior, se horroriza, se sobresalta, se estremece ante esa representación, que me aparto de ella como de lo más horrible entre todos los horrores. [...] Nuestras ciencias, *meramente en cuanto tales*, son juegos que el espíritu humano inventa, distrayéndose. Inventando estos juegos *sólo organiza su ignorancia*, sin un conocimiento de lo *verdadero*, siquiera para acercarse un poco más a ello. En un cierto sentido de ese modo se aleja mucho más de lo verdadero, en cuanto que en ese asunto se distrae sobre su ignorancia, no siente ya más su presión, incluso recibe placer, porque es infinita, porque el juego que juega es cada vez más divertido, más grande, más embriagador. [...] Una vez más, no comprendo el júbilo ante un descubrimiento que nos ofrece sólo verdades y no lo verdadero, que no comprendo ese puro amor a la verdad, que no necesita de lo verdadero mismo, suficientemente divino en sí mismo, como para que a partir de la *falacia de lo verdadero* se haya transformado en la *esencial verdad* de la falacia. Ella ha estudiado a Dios cuidadosamente en secreto: Dios no ha desaparecido, puesto que no existía. Psique sabe ahora el misterio que tanto atormentó a su curiosidad, ahora lo sabe, la muy feliz. Todo fuera de ella es nada, y ella misma es un fantasma, un fantasma no de algo, sino un fantasma en sí, un real nada, una nada de la realidad.” (Idem, *ibidem*, p. 248s) Todos os filósofos “quisieron saber la verdad, ignorantes de que cuando lo verdadero puede ser sabido humanamente, deja de ser lo verdadero, para convertirse en una mera creación de la invención humana, en un formar e imaginar imaginaciones carente de ser.” (Idem, *ibidem*, p. 250)

14 “Tan cierto como que poseo una razón, así de cierto es que con esa mi humana razón no poseo la perfección de la vida, ni la plenitud de lo bueno y lo verdadero; e tan cierto como que con ella *no poseo* eso, *y lo sé*, así *sé* que hay un ser *superior*, y que tengo en él mi origen. Por ello mi lema y el de mi razón no es: YO, sino *más* que yo, *mejor* que yo. Algo completamente *distinto*. | Yo no existo, ni puedo existir, si *El* no existe. Yo mismo no puedo ser verdaderamente el más alto ser para mí... Así me instruye de modo instintivo mi razón acerca de *Dios*. Con poder irresistible lo más alto en mí remite a un más alto fuera y sobre mí. Me constriñe a creer en lo inconcebible, sí, a creer en el concepto imposible, en mí y fuera de mí, por amor, desde el amor.” (Idem, *ibidem*, p. 251s) “Por eso afirmo: el hombre encuentra a Dios, porque él mismo sólo puede encontrarse *en Dios*; y él mismo es insondable, porque la esencia de Dios es para él necesariamente insondable. *Necesariamente!* pues si no debería haber en el hombre una facultad supradivina, Dios debería poder ser inventado por el hombre. Entonces Dios sería solo un pensamiento de lo finito, una *imaginación*, y con ello no el más alto ser, *único ser subsistente en sí*, libre autor de todos los demás seres, el principio y final. [...] El hombre tiene, pues, esta elección, la única: O la *nada* o un *Dios*. Elegir la nada le convierte en Dios; es decir, hace de Dios un *fantasma*, pues es imposible, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sea un *fantasma*.” (Idem, *ibidem*, p. 259s)

¹⁵ VILLACANAÑAS BERLANGA, 1989, Introducción, p. 15.

em estrita relação com a unidade sintética do objeto. A objetividade sensível, antes de reduzida à razão, é o substrato da existência imanente do homem e, ao invés do salto mortal, somos conduzidos com Kant à livre concreção sensível do ideal do puro pensamento.

Kant reconhece que, independentemente de nossa vontade, o espaço nos afeta em sua oposição. Sua efetividade não é um produto subjetivo nem depende de qualquer consciência individual. Ao contrário, é justamente esse seu *pôr-se* (*setzen*) o fundamento da ligação objetiva da natureza enquanto substancialidade fluindo diante do eu. Nessa independência da existência espacial, sintetizamos *a priori* a forma que possibilita seu encontro como oposto, como objeto permanente. A determinação de sua permanência, que traz a série de seus estados passados como fundamento do presente, é condição da nossa experiência de sua mudança. Apenas na representação conceitual dessa síntese objetiva nos apercebemos em meio à natureza subsistente em sua contínua sucessão causal. O encontro imediato com o espaço acontece mediante os princípios temporais do entendimento; mas, por sua vez, é a manifestação imediata da natureza que possibilita a minha existência concreta no fluxo constante do tempo. Toda experiência é assim a presente experiência do *mesmo* espaço posto diante de mim, o *mesmo* sujeito.

Os fenômenos, como *meras representações*, não são “vazios de toda objetividade”. O espaço permanece aí, acessível a todos e cognoscível por todos. Sua existência é que não depende de ninguém. Longe de “meramente subjetivo”, o espaço experimentado como objetividade pública possibilita a cada vez a consciência de si enquanto sujeito individual. A natureza subsiste em sua efetividade universal e necessariamente compreendida segundo leis *a priori*. Sem reduzir os objetos ao sujeito, Kant os limita à experiência humana. A pura especulação não está autorizada a considerar que a existência da natureza ultrapassa o âmbito de determinação da nossa própria, mas a objetividade, tal como conhecida cotidiana e cientificamente, permanece com toda a realidade que percebemos.

O homem, por sua vez, não se transforma no deus criador de tudo. A auto-consciência representa tão só a unidade temporal da existência do espaço oposto ao pensamento. Esvaziado da matéria dada, o eu é a mera unidade das representações no tempo. Quando pensamos um sujeito transcendental possuidor de faculdades de síntese, apenas lidamos com o conceito problemático – que jamais dirá respeito a um conhecimento – de um correlato à espontaneidade do pensamento. Não se trata de uma coisa existente que imporia às impressões uma forma prévia condicionante, mas tão só do conceito de algo que temos de pensar como correlato à espontaneidade do pensamento concreto e imerso na natureza, tal qual pensamos negativamente na coisa em si o fundamento problemático dos fenômenos. A existência determinada e conhecida dessa espontaneidade, porém, se dá apenas com o espaço real. Longe de colocar para si o seu objeto, a subjetividade só acontece mediante a experiência objetiva da natureza.

Ao alertar-nos reiteradamente da idealidade transcendental dos fenômenos, Kant nos recorda que a ilusão fundamental da especulação do homem é crer que a natureza, tal como ele a conhece no espaço, transcende a sua experiência sensível da existência. Guiando-se por esse pressuposto, o pensamento se enreda em especulações infundas. Não consegue dar resposta satisfatória às questões que coloca e entra em desacordo consigo, porquanto, em se tratando de simples conceitos, nada há sobre o que se apoiar. Daí derivam as mais variadas facetas do realismo transcendental, em sua contínua discórdia. Contudo, o que a crítica transcendental nos demonstra é o caráter *a priori* da estrutura objetiva do espaço e do tempo. Logo, a coisa considerada independentemente de nossa sensibilidade é uma abstração da própria coisa que fornece a mera espontaneidade de nosso (humano) pensamento.

Jacobi está correto ao conceber esse objeto transcendental como conceito problemático, “[...] apenas assumido como causa inteligível do fenômeno em geral, unicamente para que tenhamos alguma coisa que corresponda à sensibilidade enquanto receptividade.”¹⁶ Todavia, isso não significa que seja contraditório afirmar uma afecção sensível. Os objetos que nos afetam não são a coisa em si, mas representações sensíveis que, mediante a unidade conceitual de sua síntese, se nos doam espaço-temporalmente. Não se trata de ligar representações subjetivas, mas de imediatamente representar objetos existentes opostos ao pensamento. A submissão a conceitos não se anexa a sensações previamente percebidas, mas a percepção é possível apenas como percepção de um objeto diante do eu, tal qual o eu é possível apenas como unidade da oposição da natureza. Kant não rejeita o pressuposto da coisa em si porque simplesmente não o assume. Ela é o “limite negativo” dessa doação da existência.¹⁷ Essa representação vazia é apenas o que nos resta ao pensamento quando consideramos a natureza independentemente de nossas condições transcendentais. Nessa ausência de significado, a sua utilidade especulativa é somente a de limitar o conhecimento às condições de nossa sensibilidade receptiva ao ser. A redução da natureza à experiência e da coisa em si à negatividade não indica um subjetivismo absoluto, mas a impossibilidade humana de ultrapassar a existência manifesta, dada.

As barreiras descobertas pela crítica não instigam um salto mortal, mas demarcam precisamente a imanência sensível da existência humana. O puro pensamento nada nos dá a conhecer, mas possibilita, por isso mesmo, a realização prática da razão, sem contradizer a natureza nem postular pretensos objetos de saber. As representações especulativas fundamentais – existência Deus, imortalidade da alma e liberdade da vontade – encontram sua legitimidade própria no tocante ao interesse moral. Concebemos o arquétipo supremo da moralidade num sistema de seres racionais livres em perfeito acordo com a felicidade. A ação determinada por

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 106.

¹⁷ “[...] la voluntad de Kant no era deducir la cosa en sí [...] ni siquiera tratar de ella: sino mostrar que no era una genuina condición de la experiencia, que no había necesidad de apelar a ella, que el mundo del conocimiento objetivo, que él deseaba fundar, no requería de ese expediente salvo como limite negativo de todas las preguntas, limite que sólo se divisa desde el lado de la pregunta y del silencio, no desde el lado de la respuesta.” (VILLACANA BERLANGA, 1992, p. 82)

essa ideia, ao invés de buscar no mundo sensível o seu móbile, legisla *a priori* esse mundo em seu dever ser. No entanto, a fé racional é requisito para essa realização objetiva da liberdade, da qual a natureza não nos dá quaisquer indícios. É preciso conceber o mundo sensível como obra da providência que progressivamente o conduz à realização desse sumo bem, senão nessa vida, numa outra, liberta das limitações sensíveis. Todos os homens, ao se reconhecerem membros desse sistema moral racional, podem determinar *a priori* seu querer e, com sua ação, demonstrar a efetividade desse ideal. “Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as acções obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas.”¹⁸

Portanto, se a não filosofia de Jacobi nega o saber para se lançar à contemplação direta e intuitiva de Deus, o idealismo transcendental de Kant, ao descobrir a imanência sensível do homem e da natureza, retira da razão pura o móbile incondicionado para a concreção terrena do reino da graça. O ser, que, de um lado, se dissolve no nada do saber subjetivo, impondo ao homem finito a aceitação intuitiva da infinitude divina; surge, de outro, como a matéria que, ao se manifestar mediante uma forma espontânea *a priori*, anima a experiência humana. Jacobi compreende que a verdade do saber encobre o verdadeiro, desvelado apenas no ultrapassamento da objetividade; mas o homem imanente de Kant é aquele que, ao conhecer, possibilita o doar-se do mundo sensível naquilo que ele é e, ao pensar, constrói esse mundo em seu dever ser. Irredutivelmente distintos são esses homens iguais. O que nos revela essa reiterada distância na descoberta do destino próprio de nossa humanidade? E quem somos nós que, nessa liberdade de decisão, concebemos no ente a renovada necessidade de uma realização? Abre-se o abismo da compreensão e luz nesse sem fundo o ser que, encoberto em nossas possibilidades, essencialmente nos concerne.

Referências

JACOBI, F. H. (1995) Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo. Tradução, apresentação e notas de Vicente Serrano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 12. Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, pp. 235-263.

_____. (1992) Excertos de *Über den transzendentalen Idealismus*. Tradução de Leopoldina Almeida. In: (org.) GIL, F. *Recepção da Crítica da razão pura* : Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 99-111.

KANT, I. (2001) *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

VILLACAÑAS BERLANGA, (1989) J. L. *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi : Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos; Murcia: Universidad de Murcia.

_____. (1992) Schopenhauer y la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: los fundamentos del nihilismo europeo. *Δαίμων*, Revista internacional de Filosofía, pp. 73-90.

¹⁸ KANT, 2001, *Crítica da razão pura*, p. 648 [A 819/B 847].



Dos interesses empírico e intelectual pelo belo em Kant

Rejane Schaefer Kalsing*

* Doutora em Filosofia pela UFSC
Professora do IFCatariense – Campus Sombrio
rejane.kalsing@yahoo.com.br

Resumo

No § 41 da *KU*, intitulado **Do interesse empírico pelo belo**, Kant assevera que em termos empíricos o belo só interessa em sociedade, quer dizer, quando, a respeito do belo, se toma em consideração o âmbito empírico, ele nos interessaria apenas quando estamos em sociedade. E, em se admitindo o impulso à sociedade como natural ao homem, porém a aptidão e a propensão à sociedade, ou seja, a sociabilidade, como requisito do ser humano como criatura destinada à sociedade, portanto, como propriedade pertencente à humanidade, então, tem-se também de encarar o gosto como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual pode ser comunicado a outro, inclusive o sentimento, e, conseqüentemente, o gosto como meio de promover o que a inclinação natural solicita. Esse interesse é empírico porque se dá mediante a inclinação para a sociedade. É, então, um interesse mediato, porque mediado por uma inclinação, a inclinação para a sociedade, é referido à sociedade, segundo a *KU*. Aqui se trata, portanto, do gosto empírico. Mas este, exatamente por isso, quer dizer, pelo fato de ser empírico, não tem nenhuma importância para Kant na *KU*, é que ele só vê importância naquilo que se possa referir *a priori*, mesmo que seja apenas indiretamente, ao juízo de gosto. Dessa forma, no parágrafo seguinte, o § 42, intitulado **Do interesse intelectual pelo belo**, Kant investigará o gosto tomado em sua pureza, pois este é, então, o qual tem importância para ele. O interesse intelectual pelo belo é um interesse puro, porque não mediado, e, por isso, imediato. Mas que interesse pode ser esse? É o interesse imediato pela beleza da natureza. Ele pode ser um indício de uma boa alma ou, ao menos, denotar uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral. Aqui se percebe uma ligação entre o belo e o bom. Pretende-se aqui analisar esses dois parágrafos e a conexão entre eles.

Palavras-chave: Faculdade do juízo estética. Beleza da natureza. Interesse empírico pelo belo. Interesse intelectual pelo belo. Gosto empírico. Gosto puro.

1. Introdução à KU

No Prólogo da **KU**, Kant afirma que a *faculdade do conhecimento* a partir de princípios *a priori*, que pode ser chamada de *razão pura*, diz respeito apenas à nossa *faculdade do conhecer a priori* as coisas, excluindo o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de apetição*, e entre as faculdades de conhecimento superiores se ocupa com o *entendimento* segundo seus princípios *a priori*, excluindo a *faculdade do juízo* e a *razão*, faculdades que pertencem também ao conhecimento teórico (conforme **KU, Prólogo**, III-IV, 2002, p. 11). Ora, pergunta ele,

se a faculdade do juízo, que na ordem de nossas faculdades de conhecimento constitui um termo médio entre o entendimento e a razão, também tem por si *princípios a priori*, se estes são constitutivos ou simplesmente regulativos [...], e se ela fornece *a priori* a regra ao sentimento de prazer e desprazer enquanto termo médio entre a faculdade do conhecimento e a faculdade de apetição (do mesmo modo como o entendimento prescreve *a priori* leis à primeira, a razão porém à segunda): eis com que se ocupa a presente **Crítica da faculdade do juízo** (**KU**, V-VI, 2002, p. 11. *Itálicos acrescentados*).

Entende, porém, que há grandes dificuldades em descobrir um *princípio* peculiar da faculdade do juízo, em função da natureza da mesma, princípio que não deve ser deduzido de conceitos *a priori*, já que estes dizem respeito ao entendimento e àquela diz respeito apenas a sua aplicação (conforme **KU, Prólogo**, VII-VIII, 2002, p. 13). “E esse embaraço devido a um princípio [...] encontra-se principalmente naqueles *ajuizamentos* que se chamam *estéticos* e concernem ao *belo* e ao *sublime* da natureza ou da arte” (*Idem. Itálicos acrescentados*).

No entanto, segue ele, “a investigação crítica de um princípio da faculdade do juízo nos mesmos é a parte mais importante desta faculdade” (*Idem*). Assim, “a investigação da faculdade do gosto, enquanto faculdade do juízo estética, não é empreendida para a formação e cultura do gosto [...] mas simplesmente com um *propósito transcendental*” (*Ibidem*, p. 14. *Itálicos acrescentados*.), isto é, para investigar as condições e *possibilidade* desta faculdade, finaliza Kant assim o *Prólogo*.

Kant divide, como sabemos, a **Crítica da faculdade do juízo** em *Crítica da faculdade do juízo estética* e *Crítica da faculdade do juízo teleológica*. E a primeira, que é a que interessa aqui, em *analítica* e *dialética da faculdade do juízo estética*, já a analítica, por sua vez, em *analítica do belo* e *analítica do sublime*. A analítica do belo será feita em quatro momentos do juízo de gosto - já que o *gosto* é “a *faculdade de ajuizamento do belo*” (*Ibidem*, § 1, p. 47, nota de rodapé de Kant. *Itálicos acrescentados*.), a saber, *segundo a qualidade*, *segundo a quantidade*, *segundo a relação de fins que nele é considerada* e, por fim, *segundo a modalidade da complacência no objeto*.

No terceiro momento Kant dirá que os juízos estéticos podem,

assim como os *teóricos* (lógicos), ser divididos em *empíricos* e *puros*. Os *primeiros* são os que afirmam *amenidade* ou *desamenidade*, os *segundos*, os que afirmam *beleza* de um objeto ou do modo de representação do mesmo; *aqueles* são juízos dos sentidos (*juízos estéticos materiais*), *estes* (enquanto *formais*), unicamente *juízos de gosto*.

Portanto, um *juízo de gosto* é *puro* somente na medida em que nenhuma complacência meramente empírica é misturada ao *fundamento* de determinação do mesmo (*Ibidem*, § 14, p. 69-70. *Itálicos acrescentados*).

Portanto, também os juízos estéticos podem ser divididos em *empíricos* e *puros*. Um juízo estético empírico é o que afirma amenidade ou desamenidade de um objeto. Ele é, enquanto *juízo estético material*, um simples juízo dos sentidos. Só o juízo estético puro, por sua vez, é o que pode afirmar beleza de um objeto ou do modo de representação do mesmo. E, enquanto *juízo estético formal*, é o único juízo de gosto.

Desde que nenhuma complacência empírica se encontre mesclada ao fundamento de determinação do juízo ele é um juízo de gosto puro. Em outras palavras, “um juízo de gosto, sobre o qual atrativo e comoção não tem nenhuma influência [...] e que, portanto, tem como fundamento de determinação simplesmente a *conformidade a fins da forma*, é um juízo de gosto puro” (*Ibidem*, § 13, p. 69. *Itálicos acrescentados*).

A conformidade a fins é justamente o princípio da faculdade de julgar (conforme *KU, Introdução*, XXVIII, p. 25) e é *formal*, no sentido de *subjéctiva*, quando se refere à faculdade do juízo estética. É que Kant entende que “é possível considerar a **beleza** da **natureza** como apresentação do conceito de conformidade a fins formal (simplesmente subjéctiva)” (*Ibidem*, L, p. 37. **Negritos de Kant**.) e, assim, essa “faculdade é a faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal (também chamada subjéctiva) mediante o sentimento de prazer e desprazer” (*Idem.*), ou seja, “ajuizamos mediante o gosto (esteticamente, mediante o sentimento de prazer)” (*Idem.*), *subjéctiva* por dizer respeito ao *sujeito* e sua relação com a representação de um objeto, conforme KANT (p. 32).

1.1 O § 41, Do interesse empírico pelo belo

Como visto acima, o juízo estético puro é o único que pode afirmar beleza de algo ou do modo de representação dele e, enquanto formal, é o único juízo de gosto, pois o juízo estético empírico pode afirmar somente amenidade ou desamenidade de algo e, enquanto juízo estético material, é apenas um simples juízo dos sentidos.

Finda, assim, a analítica do belo, desenvolvida em quatro momentos do *juízo de gosto* e mais a analítica do sublime, que aqui não é objeto de investigação, temos a última parte da analítica da faculdade de juízo estética, que é intitulada *Dedução dos juízos estéticos puros*. É nesta parte que Kant apresenta os dois momentos que se pretende propriamente investigar aqui e que são, o *interesse empírico* e o *in-*

teresse intelectual pelo belo. Passar-se-á, dessa forma, para o § 41, intitulado “**Do interesse empírico pelo belo**” (KU, AA 05: 296. 15. KU, B 161.).

Neste parágrafo ele dirá que

empiricamente o belo interessa somente em **sociedade**; e se se admite o *impulso* [Trieb] à sociedade como natural ao homem, **mas** a *aptidão* [Tauglichkeit] e a *propensão* [Hang] a ela, isto é, a **sociabilidade**, como *requisito* [Erfordernis] do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto, como *propriedade* [Eigenschaft] pertencente à **humanidade**, então não se pode também deixar de considerar o *gosto* como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu **sentimento** a qualquer outro, por conseguinte como *meio de promoção* daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica (KU, AA 05: 296. 33-35, 297.01-06. KU, B 162-163. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**).

Tentar-se-á fazer uma espécie de *decomposição* da referida passagem de Kant, isto é, uma *análise*. Percebe-se, primeiramente, pelo menos *três* momentos distintos na referida passagem: (i) o *impulso à sociedade*, como natural ao ser humano; (ii) a sociabilidade, como *aptidão e propensão à sociedade*; e (iii) tal sociabilidade, como *requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade*, portanto, como *propriedade* pertencente à humanidade.

Admitindo-se esses três momentos, tem-se, então, segundo Kant, de encarar também o *gosto* como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual pode ser comunicado a outro, inclusive o sentimento, e, conseqüentemente, o gosto como meio de promover *o que a inclinação natural reivindica*.

1.1.1 O impulso à sociedade como natural ao ser humano

Primeiramente, pode ser *admitido* como algo natural ao ser humano o *impulso*¹ à sociedade. Talvez se possa interpretar aqui esse *impulso natural* à sociedade como um *instinto*, porque, denominando de *natural* esse *impulso*, talvez Kant esteja entendendo-o aqui como uma espécie de *instinto*. Acresce-se a isso que uma das traduções possíveis para o termo alemão *Trieb* é também instinto, o que reforça tal coisa. Assim, poderia-se admitir o *impulso*, ou até mesmo o *instinto* à sociedade, como *natural* ao ser humano.

¹ Segundo CAYGILL (2000) em seu **Dicionário Kant**, “os impulsos são descritos por Kant no ‘**Ensaio sobre as enfermidades da mente**’ (1764) como constitutivo (*sic*) da natureza humana e manifestos nos vários graus de paixões”, p. 195. O texto reza propriamente “os *impulsos* da natureza humana, que se chamam paixões quando atingem graus intensos, são as forças motoras da vontade”, **Ensaio sobre as doenças mentais**, KANT, 1993, p. 83.

1.1.2 A sociabilidade como aptidão e propensão do ser humano à sociedade

No segundo momento, a *sociabilidade* é apresentada enquanto uma *aptidão* e uma *propensão* (*Hang*) do ser humano à sociedade; ou seja, como uma *tendência* para a sociedade, já que esta é a tradução para o termo alemão *Hang*² na obra *IaG*.

1.1.3 A sociabilidade como requisito do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade e, portanto, como propriedade pertencente à humanidade

O terceiro aspecto, ou momento, da passagem kantiana em questão é o que se refere à sociabilidade como *requisito do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade* e, portanto, como *propriedade pertencente à humanidade*. Kant entende a sociabilidade aqui, isto é, a *tendência* ou a *propensão* à sociedade, como uma *condição* do ser humano enquanto ser destinado à sociedade e, assim, como uma *propriedade* que pertence à humanidade.

A sociabilidade é considerada como uma *condição*, como uma *exigência* para um ser que é destinado à sociedade. Parece haver uma *exigência* para poder considerar o ser humano como uma criatura destinada à sociedade. Condição necessária? Talvez. É que para Kant não basta um *impulso* à sociedade, é necessário, além dele, algo mais, a sociabilidade, isto é, a *tendência* ou a *propensão* a essa sociedade. Ela é a *condição*, a *exigência* para poder tomar aquele ser como um ser *destinado* à sociedade.

O *simples* impulso à sociedade parece ser algo que inclusive os animais têm. Porém, uma *tendência* ou a *propensão* a ela só a humanidade teria. Por isso, a sociabilidade poderia ser tomada como uma *propriedade* que pertence à humanidade, como algo próprio do ser humano.

Caygill, em seu **Dicionário Kant**, afirma que o conceito de sociabilidade é apresentado “como uma *propriedade essencial* à exigência do homem enquanto

² Kant utiliza-se do termo *Hang*, que no português pode ser traduzido por *tendência* ou *inclinação* (conforme IRMEN, Friedrich e KOLLERT, Ana Maria Cortes. **Langenscheidts Taschenbuch Portugiesisch**. Portugiesisch-Deutsch. Deutsch-Portugiesisch. Berlin: Langenscheidts-Redaktion, 1999, p. 844). Howard Caygill, em seu **Dicionário Kant**, infelizmente não aborda o verbete *tendência*, termo que, em se tomando como uma possível tradução do alemão *Hang*, entende-se ser um conceito importante da filosofia kantiana, pelo fato de estar expresso em várias obras de Kant, e, portanto, não poderia estar ausente. Por sua vez, o verbete *inclinação* até consta em tal dicionário. Porém, ele somente é referido à filosofia moral de Kant, mais precisamente, apenas no sentido de *oposição ao dever* (“a filosofia moral de Kant está estruturada em torno da oposição entre dever e inclinação. [...] [o dever] está fundamentado na liberdade do mundo sensível, no qual a inclinação está firmemente enraizada. Por essa razão, na filosofia prática de Kant, a inclinação é chamada a representar os aspectos subjetivos, materialmente baseados e parciais da experiência moral humana, os quais são contrariados pelo objetivo, formal e universal, imperativo categórico”. CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, (Dicionário de filósofos), p. 195). E, em se referindo apenas à filosofia moral de Kant, o verbete *inclinação* não serve aqui para elucidar o termo, já que aqui ele se refere à estética de Kant e parece ter, ao menos, um sentido um pouco diferenciado.

criatura determinada à sociedade, ou seja, como *qualidade* que pertence, portanto, à **humanidade**” (2000, p. 296. **Negrito do autor. Itálicos acrescentados.**). Vê-se claramente que a definição de sociabilidade a que Caygill foi extraída de **KU** (é que em outras obras, como, por exemplo, Ideia de uma história universal **de um ponto de vista cosmopolita (IaG)** e **Começo conjectural da história humana (MAM)**, só para citar, já que não serão examinadas aqui, Kant parece dar outro sentido para o conceito de sociabilidade, a saber, enquanto *meio* e enquanto *fim* da humanidade.).

Hannah Arendt, a respeito do conceito de sociabilidade nessa passagem, afirma que “encontramos aqui [...] a *sociabilidade* como a própria *origem* [...], ou seja, descobrimos que a sociabilidade [...] é a própria *essência* dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo” (1993, p. 95. *Itálicos acrescentados.*). Ou seja, ela tem o sentido de *princípio, base, fundamento* da humanidade, algo próprio desta na medida em que pertence apenas a este mundo e não a possíveis outros mundos.

Portanto, a sociabilidade é uma propriedade do ser humano que o habilita à sociedade e, destacando, o ser humano que vive neste planeta, que é membro deste mundo.

Segundo o raciocínio de Kant, se se admite o *impulso à sociedade* como natural, ele seria como que um primeiro momento. Após, deveria se admitir a sociabilidade, isto é, a *tendência* ou a *propensão* à sociedade, como uma *condição*, como uma *exigência* do ser humano, na medida em que é considerado um ser destinado à sociedade. E, por último, deveria se admitir a sociabilidade como uma propriedade, como algo *próprio* da humanidade.

Em se admitindo esses três aspectos, lembrando, (i) o *impulso à sociedade* como *natural* ao ser humano; (ii) a sociabilidade, como *aptidão e propensão à sociedade*; e (iii) tal sociabilidade, como *condição, exigência do ser humano como ser destinado à sociedade* então, não se pode deixar de considerar também, no entender de Kant, o *gosto* como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual se pode comunicar, inclusive o *sentimento*, isto é, mesmo *algo subjetivo*, para qualquer outro, e, por consequência, como meio de promover aquilo que a inclinação natural de cada um solicita.

Portanto, em termos empíricos o belo só interessa em sociedade, quer dizer, quando, a respeito do belo, se toma em consideração o âmbito empírico, ele nos interessaria apenas quando estamos em sociedade, não isoladamente.

Esse interesse é *empírico* porque se dá mediante a inclinação para a sociedade. É, então, um interesse mediato, porque mediado pela inclinação à sociedade, é referido a ela, segundo a **KU**. Aqui se trata também, como é de se imaginar, do *gosto empírico, o gozo dos sentidos*. E, exatamente por isso, por se tratar de um interesse *empírico*, não tem nenhuma importância para Kant, como o próprio afirma na **KU**, é que ele só vê importância naquilo que se possa referir *a priori*, mesmo que seja apenas indiretamente, ao juízo de gosto, conforme Kant (**KU**, B 164-165.).

1.2 O § 42, Do interesse intelectual pelo belo

Nesse sentido, no parágrafo seguinte, ou seja, o § 42, intitulado **Do interesse intelectual pelo belo**, Kant investigará o *gosto tomado em sua pureza*. O interesse *intelectual* pelo belo é um interesse *puro*, porque não se encontra mesclado com nada empírico, é *mediato*, porque não é referido a algo, mediado por algo. E esse interesse de qual Kant fala é o interesse pela *beleza da natureza*. Chega a dizer, inclusive, que esse interesse pode ser um indício de uma boa alma ou, ao menos, que pode denotar uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral. Vejamos pelas palavras do próprio Kant,

afirmo que tomar um **interesse imediato** pela beleza da natureza (não simplesmente ter gosto em ajuizá-la) é sempre um sinal de uma *boa alma*; e que se este interesse é habitual e liga-se de bom grado à **contemplação da natureza**, ele denota pelo menos uma *disposição de ânimo favorável ao sentimento moral* (*KU*, B 166. **Negritos de Kant. Itálicos acrescentados.**).

A beleza da natureza suscita um *interesse imediato*, essa é “uma particularidade que a beleza da natureza revela relativamente à beleza da arte” (2006. p. 22.), diz Leonel Ribeiro dos Santos, e revela também, continua, a “primazia da vivência estética da natureza sobre a vivência estética da arte” (*Idem*), ou, de outra forma, revela a “experiência estética da natureza como *protoexperiência humana*” (*Ibidem*, p. 09.) em Kant.

Tomar interesse imediato pela beleza da natureza não significa simplesmente ter gosto em ajuizá-la, é algo mais. É um interesse que se toma pela existência da própria natureza. Na experiência estética da natureza “é como se a dimensão meramente *subjetiva* do juízo estético ganhasse aqui uma dimensão *objetiva*”, (*Ibidem*, p. 23.) continua Santos. Graças a essa dimensão, o nosso interesse intelectual pela natureza bela nos leva não só a admirá-la, a amá-la mas também a querer que dela nada se perca, a deixá-la na sua existência (conforme Santos, p. 23).

Afirmar que tomar interesse imediato pela beleza da natureza é tomar interesse pela existência da própria natureza se dá com base na seguinte passagem de Kant

aquele que contempla solitariamente (e sem intenção de comunicar aos outros suas observações) a bela figura de uma flor silvestre, de um pássaro, de um inseto etc., para admirá-los, amá-los e que não quereria que ela faltasse na natureza em geral, mesmo que isso lhe acarretasse algum dano e, muito menos, se distinguisse nisso alguma vantagem para ele, toma um interesse *mediato* e na verdade *intelectual* pela beleza da natureza. Isto é, não apenas o seu produto apraz a ele segundo a forma mas também a sua *existência*, sem que um atrativo sensorial tenha participação nisso ou também ligue a isso qualquer fim (*KU*, B 166-167. *Itálicos acrescentados.*).

Sobre esta passagem, Santos chega a dizer que ela é

porventura, em toda a obra de Kant, aquela onde melhor se mostra como, numa perspectiva kantiana, se poderia entender a fecundidade da contemplação estética da natureza, que se coloca no ponto de vista do sujeito, para aquilo a que hoje chamamos uma *perspectiva ecológica*, que se coloca do ponto de vista da natureza (2006. p. 23-24.).

Perspectiva essa que não irá aqui se desenvolver, mas que foi referida mais no sentido de mostrar uma possível interpretação dessa passagem kantiana.

Como fechamento, far-se-á uma última citação de Kant

o *pensamento* de que a natureza produziu aquela beleza tem que acompanhar a intuição e a reflexão; e unicamente sobre *ele* funda-se o interesse imediato que se toma por ele. Do contrário resta ou um simples juízo de gosto sem nenhum interesse, ou somente um juízo ligado a um interesse mediato, ou seja, referido à sociedade, o qual não fornece nenhuma indicação segura de uma maneira de pensar moralmente boa (**KU**, B 167. *Itálicos acrescentados.*).

É sobre o *pensamento* de que a natureza produziu aquela beleza que se funda o interesse imediato que se toma por ele. Senão, ou sobra um simples juízo de gosto sem interesse ou sobra um juízo ligado a um interesse mediato, quer dizer, mediante a inclinação à sociedade, interesse esse que, justamente por ser mediato, isto é, empírico, não pode dar nenhuma indicação segura de uma maneira de pensar moralmente boa.

Considerações finais

Kant denomina de *interesse empírico pelo belo* aquele interesse que se dá mediante a inclinação para a sociedade. É, assim, um interesse mediato, porque mediado por esta inclinação. Por ser mediato, não é puro, trata-se, portanto, do gosto empírico, o qual não tem nenhuma importância para Kant, já que ele não pode se referir *a priori*, mesmo que apenas indiretamente, ao juízo de gosto.

Porém, afirma, por outro lado, que, em se admitindo o impulso à sociedade como natural ao ser humano, porém a aptidão e a propensão à sociedade, ou seja, a sociabilidade, como requisito do ser humano como criatura destinada à sociedade, portanto, como propriedade pertencente à humanidade, então, tem-se também de encarar o *gosto* como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual pode ser comunicado a outro, inclusive o sentimento, e, conseqüentemente, o gosto como meio de promover o que a inclinação natural solicita.

Já o *interesse intelectual pelo belo* diz respeito ao gosto tomado em sua pureza. Ele seria um interesse puro, porque não mediado, e sim imediato. E esse interesse é o interesse imediato pela beleza da natureza. E tomar interesse imediato pela beleza da natureza é tomar interesse pela existência da própria natureza. Além disso, pode ser um indício de uma boa alma ou, ao menos, quando é um hábito, significar uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral.

Referências

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. (Tradução de André Duarte de Macedo: *Lectures on Kant's Political Philosophy*). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

KANTS *Gesammelte Schriften*. Editado pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig, a partir de 1910.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. (Tradução de Valério Rohden e António Marques: *Kritik der Urteilskraft*). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Retorno a Kant*. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 2012.

_____. Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do juízo de Kant. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(1): 7-29, 2006.

SCHILLER, Friedrich. *Educação estética do homem numa série de cartas*. São Paulo: Iluminuras, 1989.



Algumas considerações sobre o princípio da finalidade formal na terceira Crítica

Renato Valois Cordeiro*

Resumo

Segundo Kant, o princípio da finalidade formal fundamenta a possibilidade da sistematicidade da natureza de um ponto de vista empírico. A introdução definitiva à terceira *Crítica* caracteriza esse princípio como a regra que guia a faculdade de julgar reflexiva em sua investigação sobre a natureza. Kant sugere principalmente que o princípio da finalidade formal expressa um princípio transcendental do conhecimento que a faculdade de julgar produz completamente *a priori*. Meu texto visa explicar por que o princípio da faculdade de julgar reflexiva é considerado um princípio transcendental cuja legitimidade requer uma espécie de “dedução”.

Palavras-chave: Filosofia teórica; juízo determinante; juízo reflexivo; princípio da finalidade formal; princípios transcendentais; unidade da experiência.

L ogo após a escrita da *Crítica da Razão Prática*, Kant começou a trabalhar no que seria uma crítica do gosto. Sabe-se através de sua correspondência com Carl Leonhard Reinhold que por ocasião da preparação da nova obra foi descoberta uma nova classe de princípios *a priori*. Trata-se inicialmente de princípios capazes de guiar os sentimentos de prazer e desprazer. Contudo, relativamente ao significado dessa descoberta, Kant afirma algo mais:

(...) que eu agora reconheço três partes da filosofia, cada uma das quais tem a priori seus princípios, os quais podem ser separados e a extensão do tipo de conhecimento possível pode ser certamente determinado - filosofia teórica, teleologia e filosofia prática, das quais certamente a do *meio* é considerada como a mais pobre em *fundamentos de determinação a priori* (grifo meu)¹.

¹ Cf. KANT, I. (1902), *Ak*, X: 514. Tradução minha. “(...) dass ich jetzt 3 Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art Moegli-

* Este texto consiste num resumo de um artigo recentemente publicado na revista *Studia Kantiana*. Cf. CORDEIRO, R. V. (2012). O princípio da finalidade formal como um princípio regulativo-transcendental da faculdade de julgar reflexiva. *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira*, Santa Maria, v. 12, p. 145-174, junho. O estilo geral do trabalho, preparado para uma comunicação oral, foi mantido.

** Doutor / UFRRJ.

Dados históricos, contudo, pouco esclarecem quando o objetivo é estabelecer a função de uma terceira *Crítica*, na qual um novo princípio transcendental deve ser deduzido. Mais relevante é indicar que a *CFJ* desenvolve dois temas que não haviam sido discutidos nas *Críticas* anteriores. São eles a teoria dos juízos reflexivos estéticos e a apresentação de uma filosofia da biologia, que deve fundamentar o uso de explicações teleológicas (de juízos reflexivos teleológicos) relativamente a certas classes fenomênicas. A determinação da *Bestimmungsgrund* dos juízos teleológicos, à qual Kant se refere na citação acima, seria uma das tarefas principais da *CFJ*, ligada à prova da validade de um novo tipo de princípio transcendental.

O porquê da dedução de um novo princípio *a priori* do conhecimento tem motivos que remontam às duas primeiras *Críticas*, mais particularmente ao “Apêndice à Dialética Transcendental”² da *CRP*. A teoria da afinidade transcendental pode ser considerada um corolário da “Dedução Transcendental”, que começou a ser completada com certos princípios regulativos fornecidos no “Apêndice”. Pode-se dizer então que algumas das teses desenvolvidas na *CFJ* representam essencialmente um complemento da filosofia teórica de Kant, pois nesse trabalho a questão da sistematicidade empírica da natureza, apenas esboçada na primeira *Crítica*, é retomada e desenvolvida. A compreensão da teoria apresentada na *Crítica da Faculdade de Julgar* requer, por conseguinte, um fio condutor, que consiste [1] em esclarecer por que foi preciso introduzir na mesma uma “dedução” para um princípio da faculdade de julgar, o que é feito particularmente na versão definitiva da introdução ao livro e, [2] em apoio a isto, retomar algumas das afirmações feitas no “Apêndice”, conectando-as com a teoria das duas introduções - a não publicada e a definitiva³.

No que tange ao primeiro ponto, compartilho da interpretação ainda atual do trabalho de K. Marc-Wogau (1938), que afirma que a introdução do conceito de finalidade da natureza (*Zweckmaessigkeit der Natur*) deve ser vista como o acréscimo teórico essencial da *CFJ*. O significado deste conceito é aplicado a objetos diferentes e essencialmente pode ser usado [a] para afirmar que a natureza (a totalidade dos objetos) é final (*zweckmaessig*) relativamente ao nosso poder de conhecer (nesse caso o princípio é denominado por Kant princípio da *finalidade formal*), [b] para se referir a uma qualidade da forma sensível envolvida na produção de juízos sobre o belo e [c] para classificar certas peculiaridades de uma determinada classe de objetos da natureza (*Organismen*), cuja estrutura de funcionamento interno não pode ser descrita com o mero uso de explicações mecânicas - este conceito específico de finalidade é denominado por Kant *finalidade objetiva*. Os três significados do conceito são distintos e utilizados por Kant em momentos diferentes do livro⁴.

chen Erkenntnis sicher bestimmen kann - theoretische Philosophie, Teleologie, und practice Philosophie, von denen freilich die *mittlere* als die aermste an *Bestimmungsgruenden* a priori befunden wird.”

² KANT, I. (1994), B671. Passo a me referir a essa parte do livro com a expressão “Apêndice”.

³ Referências às *Introduções* não-publicada e publicada serão feitas respectivamente com as expressões *Introdução A* e *Introdução B*.

⁴ Outros autores indicam significados adicionais desse conceito ao longo do livro. No meu modo de ver, entretanto, eles não se distinguem essencialmente daqueles envolvidos nas aplicações que apresentei. Cf., por exemplo: BOMMERSHEIM, P. (1927). “Der vielfache Sinn der inneren Zweckmaessigkeit in

Certamente, o primeiro é o mais importante na discussão sobre a prova da validade do princípio da faculdade de julgar apresentada na “Introdução B”.

Entre os comentários sobre a *CFJ* que a consideram um trabalho dependente das duas primeiras *Críticas*, sugere-se que o conceito de finalidade da natureza é introduzido na filosofia teórica para cumprir uma função derivada de alguns pressupostos da teoria da *CRP*, os quais parecem exigir uma condição transcendental adicional para o conhecimento.

Como se sabe, a *Crítica da Razão Pura* demonstrou que a natureza, compreendida como a soma de todos os objetos dados, é determinada por certas condições formais da experiência, sem as quais nenhum conceito de objeto poderia existir. Tais condições são precisamente o espaço e o tempo (condições formais da intuição sensível) e as categorias (condições formais do entendimento). As regras *a priori* do entendimento são condições necessárias da experiência e de sua homogeneidade na medida em que indicam as propriedades que o dado deve possuir para que possa nos ser representado como um *objeto*. Elas garantem com isso a unidade da natureza de um ponto de vista estritamente formal.

Assim, o fato contingente de que a natureza de um ponto de vista empírico é composta por diversos objetos individuais não é levado em consideração nessa perspectiva. É claro que mesmo substâncias particulares têm de ser constituídas necessariamente pelas regras puras do entendimento - do contrário sequer poder-se-ia falar em objetos -, mas a estrutura formal deduzida na primeira *Crítica* não pode prever qualquer determinação relativa à possibilidade de semelhanças particulares ou regras de comportamento empírico de substâncias materiais, as quais dependem integralmente de características específicas e contingentes daquilo que nos afeta sensivelmente. Certamente, muito embora seja sempre possível que o comportamento de certos objetos empíricos jamais se assemelhe às características sensíveis de outros objetos particulares, é preciso reconhecer que de fato a natureza indica que conceitos e princípios empíricos capazes de classificar segundo gêneros e espécies podem ser feitos. Contudo, esta constatação é inteiramente contingente, visto que regras empíricas não podem ser estabelecidas *a priori*. Ou

Kants Philosophie des Organischen”. In: *Kant-Studien*, Band XXXII, Heft 1. É interessante notar que, no que tange à ligação dos diferentes significados para o conceito de finalidade no interior da *CFJ*, é difícil encontrar interpretações que esclareçam o assunto. Stadler, por exemplo, acredita que não há qualquer relação entre os conceitos de finalidade formal e finalidade estética; Zocher, por sua vez, acredita que o princípio da finalidade formal não pertence nem à filosofia teórica, nem à filosofia prática; Wogau entende que as finalidades teleológica e estética talvez tenham alguma relação, mas não vê qualquer indicação clara disto; Biemel distingue os conceitos de finalidade formal, estética e teleológica, atribuído o primeiro à esfera da teleologia; Bauch defende a idéia de que a finalidade estética, por assim dizer, fundamenta as finalidades formal e teleológica; por fim, Ungerer investiga em seu trabalho a fundamentação da finalidade estética através da formal. Cf. BAUCH, B. (1917). *Immanuel Kant*. Berlin; BIEMEL, W. (1959). *Die Bedeutung von Kants Begründung der Aesthetik fuer die Philosophie der Kunst*. Koeln: Universitaetsverlag (Kantstudien-Ergaenzungshefte); STADLER, A. (1914). *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*. Berlin.; MARC-WOGAU, K. (1938). *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Uppsala: Universitets Arsskrift 2; UNGERER, E. (1922). *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung fuer die logik der Biologie*. Berlin; ZOCHER, R. (1959). *Kants Grundlehre*. Erlangen.

seja, não pode ser excluída a hipótese de que as distinções sensíveis apresentadas à nossa capacidade de conhecer fossem (ou até mesmo venham a ser) absolutamente particulares, i. e. sem qualquer afinidade que tornasse possível classificar conjuntos de objetos - pois esses não apresentariam nesse caso elementos minimamente homogêneos em suas constituições. Seria então impossível conectar numa experiência a matéria do conhecimento⁵.

O problema de uma heterogeneidade excessiva na diversidade de leis e conceitos empíricos produzidos é precisamente a dificuldade que deve ser evitada com a introdução na filosofia teórica do princípio da finalidade. O conceito de um ser racional que anseia por conhecer sistematicamente a natureza de uma perspectiva empírica tem de conter em seu significado - como condição da própria operação da faculdade de conhecer - a possibilidade de produzir e aplicar conceitos e leis específicos. O princípio da finalidade tem de fornecer, portanto, uma *garantia subjetiva* para o conhecimento. O seu uso deve prever que as regras empíricas produzidas se permitem sistematizar num certo grau (segundo classes que remetem a outras com maior ou menor extensão) para que possam tornar viável um conhecimento ordenado⁶. Em última análise, sem a aplicação desse princípio seria impossível para o intelecto humano conceber a natureza como um estado de coisas compreensível, do qual é possível ter um conhecimento empírico sistemático.

Na medida em que ergue uma suposição sobre a natureza do múltiplo sensível, o princípio da finalidade - que Kant também denomina princípio da finalidade *formal*⁷ - não pode ser entendido nem como uma regra empírica, nem como uma regra correspondente a um dos princípios *constitutivos* produzidos pelo entendimento. E isto quer dizer que ele não pode ser assimilado a uma condição de possibilidade do conhecimento de *objetos*. É preciso, entretanto, reconhecer que ele expressa indiscutivelmente uma condição de possibilidade adicional do conhecimento e, por isso, tem de ser descrito como um tipo de princípio *transcendental* para guiar a faculdade de julgar na sua tentativa de produzir conceitos e leis empíricas.

Mas poder-se-ia perguntar: é realmente verdade que Kant só veio a introduzir essa condição na terceira *Crítica*? A rigor, creio que a resposta é negativa. A seguir farei referência sumariamente a alguns pontos relacionados à defesa dessa tese de modo a discutir os principais aspectos do argumento pelo qual Kant fornece uma dedução do princípio da finalidade. Tentarei, portanto, mostrar que a "Introdução B" da terceira *Crítica* efetivamente aduz uma prova para um princípio transcendental da faculdade de julgar *reflexiva*, e que isto serve para fundamentar e confirmar algo que já havia sido dito em linhas gerais na *CRP*.

Em síntese, o uso do princípio da finalidade deve desempenhar duas funções primordiais, ou seja, responder a um problema propriamente *sistemático* e a um outro *crítico*. O primeiro consiste no fato de que ele tem de ser provado como

⁵ Cf, por exemplo, KANT, I. (1902), *Ak*, V: 185-6.

⁶ *Idem*, *Ak*, V: 185-6.

⁷ *Idem*, *Ak*, V: 181.

uma condição da unidade do conhecimento da experiência enquanto um sistema de leis *empíricas*. O segundo refere-se propriamente ao lugar do princípio na filosofia crítica. Refere-se, portanto, ao fato de que ele tem de ser explicado como um princípio transcendental da faculdade de julgar em seu uso reflexivo - e não da razão ou do entendimento.

A questão da sistematicidade da experiência

O problema sobre a sistematização do conhecimento empírico já havia sido resolvido parcialmente na própria *CRP*. No “Apêndice”, em conexão com a discussão acerca do uso lícito (crítico) das idéias transcendentais (conforme o caso, as idéias de alma, mundo e Deus), Kant se refere ao denominado uso hipotético da razão, que descreve o único uso possível⁸ da razão na filosofia crítica, o seu uso lógico.

A exigência pela razão de unidade dos conhecimentos condicionados do entendimento tinha de pressupor para tanto um princípio que viabilizasse a unidade sistemática da natureza numa perspectiva empírica, o que foi claramente indicado por Kant já naquele momento. O caráter problemático da representação da unidade sistemática do conhecimento empírico foi sublinhado por afirmações que indicam que o uso lógico da razão se expressa através do uso de um princípio que é regulativo e que não poderia jamais ser considerado uma condição de possibilidade do conhecimento de objetos⁹. Faltava então mostrar claramente qual era este princípio suposto pela razão, que no “Apêndice” havia sido apresentado apenas de uma maneira relativamente confusa na forma de três princípios interligados, a saber, os princípios transcendentais da *homogeneidade*, da *heterogeneidade* e da *afinidade* (ou continuidade). Essas regras cumpriam conjuntamente a função que seria atribuída ao princípio da finalidade na introdução (B) à *CFJ*. Talvez por isso, o texto do “Apêndice” não se preocupe ainda em fornecer qualquer prova da validade desses princípios transcendentais.

E de fato, relativamente a eles, lá é afirmado que uma dedução transcendental dessas regras é *impossível*¹⁰. Contudo, estranhamente, numa passagem posterior, Kant afirma que para que possa ser feito um uso seguro de um princípio *a priori* é imprescindível aduzi-lo no contexto de uma dedução transcendental¹¹. É digno de nota que o termo *transcendental* é utilizado por vezes com a conotação de conter *necessidade objetiva*, enquanto, em outros momentos, Kant se refere a princípios transcendentais que envolvem *necessidade subjetiva*.

Se atentamos para os tipos de regras existentes no sistema kantiano, torna-se relativamente fácil compatibilizar tais citações. No contexto do “Apêndice” a expressão *transcendental* é usada com referência a certos *princípios regulativos*

⁸ Refiro-me à impossibilidade por parte da razão de constituir *conhecimentos*. Tal tarefa, como se sabe, foi atribuída por Kant ao entendimento.

⁹ KANT, I. (1902), *Ak*, III: 433.

¹⁰ Cf., por exemplo, KANT, I. (1902), *Ak*, III: 438-9.

¹¹ *Idem*, *Ak*, III: 442-3.

que são condições de possibilidade do conhecimento. Entretanto, como eles *não são* condições do conhecimento *objetivo*, depreende-se que princípios transcendentais podem ser *subjetivamente* ou *objetivamente* necessários no que se refere às condições de possibilidade do nosso conhecimento em geral. Em apoio a essa hipótese, Kant definiria na “Introdução B” à terceira *Crítica* um conceito mais amplo de *princípio transcendental* que permite integrar em si, dependendo do caso, tanto o conceito de necessidade subjetiva como o conceito necessidade objetiva. Lá é afirmado que um princípio transcendental é aquele através do qual é representada a condição universal *a priori*, segundo a qual unicamente coisas podem ser objetos do nosso conhecimento¹². Com efeito, princípios transcendentais destinados à sistematização dos conhecimentos condicionados do entendimento, como por exemplo aqueles discriminados no “Apêndice”, envolvem um tipo de necessidade meramente *subjetiva*. Ao contrário, princípios transcendentais que representam a *forma* de regras empíricas para a identificação de objetos dados à intuição são descritos na terminologia kantiana como princípios que envolvem necessidade *objetiva*. Para este tipo de regra Kant exige certamente uma dedução transcendental em sentido estrito, vale dizer, a prova da validade *objetiva* de um conceito ou princípio. O mesmo modelo de prova não pode ser exigido para princípios transcendentais regulativos, ainda que estes possam sem dúvida ser apresentados como princípios com *necessidade* subjetiva. Entretanto, como explicar a outra parte do “Apêndice” na qual é aceito explicitamente o termo “dedução” para indicar a necessidade de uma prova a ser fornecida para os princípios regulativos lá aduzidos?

O texto do “Apêndice” dá a entender que é possível atribuímos legitimamente um sentido lato, “fraco”, por assim dizer, para o significado do conceito de *dedução*, que pode caracterizar um tipo de prova da validade de princípios transcendentais com uso meramente regulativo relativamente ao nosso conhecimento¹³. Interpreto tal prova no sentido de uma justificação da *necessidade subjetiva* de *presumir* algo sobre o que é a rigor incognoscível sob as condições do conhecimento discursivo, a saber, sobre os objetos da natureza considerados em si mesmos e tomados como a razão de ser de uma regularidade apreensível por nosso intelecto.

O problema crítico e a estrutura da dedução transcendental do princípio da finalidade

Entretanto, a prova da necessidade subjetiva dos princípios da *homogeneidade*, da *heterogeneidade* e da *afinidade* só seria fornecida indiretamente no contexto da terceira *Crítica*. E seria indiretamente realizada precisamente porque essas máximas cumpriam conjuntamente a função que seria atribuída ao princípio da finalidade na segunda introdução à *CFJ*.

¹² *Idem, Ak, V: 181.*

¹³ *Idem, Ak, III: 442-3.*

Disso segue a referida questão crítica: a qual faculdade pertence propriamente esse princípio? Kant entende que o princípio da finalidade formal não pode ser um princípio do entendimento, nem um princípio regulativo da razão teórica e nem um princípio da *razão* prática pura, mas ele tampouco pode ser considerado um princípio empírico.

Ora, a relação desse princípio transcendental com os conceitos puros deduzidos na primeira *Crítica* é derivada da solução do que denominei *problema sistemático* e pode ser resumida e repetida na seguinte explicação. A natureza não é a rigor representada *como* final relativamente ao nosso entendimento, mas sim para a própria faculdade de julgar, que tem a função de produzir leis e conceitos empíricos a partir do múltiplo da natureza. Entretanto, o “solo” da experiência é comum tanto ao princípio da finalidade quanto para os conceitos e princípios do entendimento, já que todos têm de modos diversos relação com o mundo. Eis por que o princípio da faculdade de julgar tem de ser também considerado um princípio transcendental, porém, *subjetivo*, já que não sendo uma categoria, não pode ter validade objetiva. Sem a suposição de que a *própria* natureza em sua multiplicidade de objetos empíricos funciona de um modo que se presta à ordenação de um sistema material, a produção eventual de conceitos e leis aptos a se organizarem taxonomicamente teria de ser considerada pelo sujeito mero acidente. Em tese, supondo que o quadro categorial do nosso entendimento ainda existisse mesmo na falta de um princípio para a faculdade de julgar reflexiva, poderíamos ainda produzir conceitos. Kant imagina a hipótese de que certos dados se prestassem apenas “por sorte, ou por acaso” (*gluecklicher Weise*) a formar regras particulares¹⁴. Mas no caso-limite de um completo caos ao nível empírico, tais conceitos seriam, entretanto, regras que a rigor classificariam tão-somente fenômenos isolados (tais regras teriam um uso apenas singular), mas jamais classes de objetos - hipótese que, é claro, tornaria impossível qualquer tentativa de sistematização empírica. Nesse cenário, os dados que porventura fossem determinados por conceitos (com usos singulares) seriam *incomparáveis* com outros dados. Numa palavra, a natureza seria para nós um “labirinto do múltiplo” (“*ein Labyrinth der Mannigfaltigkeit*”¹⁵) no qual seria inviável qualquer orientação.

A *CFJ* resolve a questão sobre o lugar do princípio na filosofia crítica ao atribuir à faculdade de julgar um princípio que no “Apêndice à Dialética Transcendental” era atribuído à razão. Esta acumulava, por assim dizer, uma função meramente lógica com uma função classificatória. Mas essa última função tinha necessariamente de ser atribuída à faculdade de julgar. Pois *judgar* para Kant significa *subsumir*; e subsumir significa, em princípio, *determinar*. O ato de determinar tem a função de aplicar conceitos. Entretanto, tal ação tem de supor a produção de conceitos *empíricos* para ser efetivado na produção de juízos assertóricos. *Diante disto*,

¹⁴ *Idem, Ak, XX: 210.* “(...) wenn sich *besondere Wahrnehmungen* einmal gluecklicherwer Weise zu einem empirischen Gesetzen qualifizirten”.

¹⁵ *Idem, Ak, XX: 214.*

um princípio da faculdade de julgar só pode consistir num princípio para favorecer o seu trabalho de subsunção. Como *sistematizar* não consiste em outra coisa senão em classificar segundo gêneros e espécies as substâncias e leis cujas formas são constituídas pelas regras do entendimento, não apenas o ato de *determinar*, mas também o ato de *sistematizar* têm de ser atribuídos à faculdade de julgar. Na *CRP* havia sido afirmado que a faculdade de julgar (determinante) não podia ter um princípio, motivo pelo qual teve de ser considerado um outro uso (*Gebrauch*) para a faculdade de julgar. Portanto, já ciente do equívoco que seria manter a sua teoria tal como foi exposta no “Apêndice”, Kant termina também por transferir para a faculdade de julgar a *realização* daquela exigência que era feita pela razão, a saber, a busca da unidade do conhecimento empírico. Com isso, os atos lógicos que antes caracterizavam parcialmente o uso hipotético-sistematizante (*den hypothetischen Gebrauch der Vernunft*) da razão (comparação, reflexão e abstração) passam a caracterizar o uso *reflexivo* da faculdade de julgar na introdução da terceira *Crítica*.

Concebido como um princípio regulativo-transcendental, a finalidade da natureza tem de ser compreendida como um instrumento puramente heurístico, i é metodológico. E como ele cumpre na *CFJ* precisamente uma função que fora atribuída originalmente à razão, da mesma maneira que os princípios da homogeneidade, especificação e continuidade (ou afinidade), o princípio da finalidade não pode ser uma regra objetiva no mesmo sentido que uma categoria o é. Na medida em que se refere ao mundo, pode-se dizer que ele, como aqueles princípios do “Apêndice”, tem uma validade objetiva, que é, porém, indeterminada (“(...) *objective, aber unbestimmte Gueltigkeit haben*”¹⁶). Essa é a característica essencial de um princípio subjetivo e transcendental. Kant utiliza um termo específico para distinguir na esfera do conhecimento a propriedade de uma faculdade que produz um princípio para aplicá-lo a si própria: “heautonomia” (*Heautonomie*). No interior da filosofia teórica um poder *autônomo*, como o entendimento, produz conceitos e princípios puros para serem aplicados na constituição do mundo. O princípio da faculdade de julgar, contudo, é produzido para ser aplicado “(...) não à natureza (como autonomia), mas a si mesmo (como heautonomia), *a fim de guiar sua reflexão sobre a natureza*”¹⁷ (grifo meu). “Heautonomia” e “subjetivo” são, portanto, expressões sinônimas nesse contexto. A dedução do princípio serve para demonstrar que ele é heautônomo, ou seja, que é aduzido pela faculdade de julgar para operar o seu *próprio* processo de reflexão.

Em síntese, os passos da prova da validade do princípio da finalidade formal, vale dizer, da sua dedução, estão contidos não linearmente nos parágrafos IV e V da introdução definitiva. De qualquer modo, com base no que foi explicado até aqui pode-se com alguma facilidade construir uma argumentação que conduz à prova da necessária suposição do princípio. O conceito de finalidade está intrinsecamente associado à maneira como nós, seres que possuem um intelecto discursi-

¹⁶ *Idem, Ak, III: 438.*

¹⁷ *Idem, Ak, V: 184-5-6.*

vo, produzimos regras empíricas. Ele é *necessário* para que aquilo que é fornecido empiricamente possa ser reconhecido objetivamente - numa palavra, se o sujeito tem a intenção de conhecer, tem de *poder* conhecer. Assim, o princípio representa uma regra transcendental. Os passos da dedução contidos nos parágrafos acima indicados podem ser assim resumidos:

1. A unidade sintética da natureza entendida como um sistema de leis e conceitos particulares é uma exigência do entendimento. Ou seja, ele exige a unidade da natureza segundo leis específicas, i. e. exige a sistematicidade da natureza.
2. A unidade da natureza segundo leis gerais já está dada com os conceitos e princípios puros.
3. A unidade segundo leis específicas tem de ser buscada na experiência. Esta procura tem de ser realizada pela faculdade de julgar.
4. A unidade segundo leis específicas constitui um desígnio (fim) necessário do entendimento. Tal fim não pode ser autocontraditório.
5. A relação entre a natureza (ou seja, a totalidade dos objetos considerada de um ponto de vista empírico) e nossas faculdades cognitivas é contingente. Por conseguinte, o sucesso daquele desígnio é contingente.
6. A crença no sucesso é, contudo, necessária, uma vez que é irracional buscar o impossível. O ato de conhecer supõe *poder conhecer*.
7. Essa crença implica a crença na finalidade da natureza relativamente às nossas faculdades cognitivas.
8. A finalidade da natureza relativamente às faculdades cognitivas é um princípio transcendental, pois constitui uma condição de possibilidade do conhecimento de objetos *empíricos* - muito embora não uma condição de possibilidade dos objetos do conhecimento (porque a finalidade não é um predicado real dos objetos do conhecimento empírico, i. é, da natureza).

Essa prova tem a dupla função de resolver os problemas sistemático e crítico aqui tratados. Com respeito à relação entre o princípio da faculdade de julgar reflexiva e os juízos estéticos e teleológicos, suponho que uma das teses subjacentes à *CFJ* é a de que o princípio da conformidade a fins da natureza aduzido na introdução representa a forma de *todas* as espécies de juízos reflexivos. Com referência à doutrina dos juízos reflexivos estéticos, isto é dos juízos de gosto sobre o belo, sua relação com o princípio da finalidade formal é essencialmente estabelecida já na “Introdução B”. Certamente ele expressa também a regra que representa a forma dos juízos teleológicos, estudados na segunda parte da *CFJ*. Esse tipo de juízo é dependente da possibilidade de aplicação do mesmo conceito de *fim*, cujo uso só pode ser operativo no ato de julgar reflexivo. Tais pontos, contudo, ultrapassam o interesse deste artigo.

Referências

- ALLISON, H. (2001). "The Principle of Purposiveness in the Critique of Judgement". In: SEDGWICK, S. (Ed.). *The Idea of System in German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAEUMLER, A. (1915). *Das Problem der Allgemeingültigkeit in Kants Aesthetik*. Muenchen: Delphin-Verlag.
- _____ (1923). *Kants Kritik der Urteilskraft - ihre Geschichte und Systematic (Erster Band: Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft)*. Halle: Max Niemeyer.
- BARTUSCHAT, W. (1972). *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt.
- BAUCH, B. (1917). *Immanuel Kant*. Berlin.
- BIEMEL, W. (1959). *Die Bedeutung von Kants Begründung der Aesthetik fuer die Philosophie der Kunst*. Koeln: Universitätsverlag (Kantstudien-Ergänzungshefte).
- BAUM, M. (1975). *Die Transzendente Deduktion in Kants Kritiken*. Phil. Diss., Koeln.
- BECK, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Univ. of Chicago Press.
- BOMMERSHEIM, P. (1927). "Der vielfache Sinn der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen". In: *Kant-Studien*, Band XXXII, Heft 1.
- CASSIRER, H. W. (1938). *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*. London.
- CORDEIRO, R. V. (2010). "A Antinomia da Faculdade de Julgar Teleológica". In: *Analytica*, vol. 14, n. 1.
- _____ (2007). *A Antinomia da Faculdade de Julgar Teleológica na Terceira Crítica de Kant*. Tese (Doutorado em Filosofia) – IFCS / UFRJ, Rio de Janeiro.
- _____ (2005). "Mecanicismo e Teleologia no Contexto das Antinomias de Kant". In: *O que nos faz pensar – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, vol. 19. Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- DÜSING, K. (1986). *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Kant-Studien, Ergänzungsheft 96, 2, Erweiterte Auflage, Bonn.
- _____ (1990). "Naturteleologie und Metaphysic bei Kant und Hegel". In: HORSTMANN, Rolf-Peter/FULDA, Hans-Friedrich (Hr.). *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HORSTMANN, R-P. (1995). *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. 2. Aufl., Weinheim.
- KANT, I. (1995). *Crítica da Faculdade de Julgar* - Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (1994). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____ (1980). *Crítica da Razão Pura* - trd. Valério Rohden. S. Paulo: Abril.
- _____ (1902). *Kants gesammelte Schriften*. (Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter.

- _____ (1980). *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar* – trad. de Rubens Torres (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Abril.
- KARJA, H. (1975). *Heuristische Elemente der Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Heidelberg.
- KULENKAMPFF, J. (1978). *Kants Logik des aesthetischen Urteils*. Frankfurt.
- KUYPERS, K. (1972). *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Urteilskraft*. Amsterdam/London.
- LIEDTKE, M. (1964). *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Phil Diss., Hamburg.
- MARC-WOGAU, K. (1938). *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Uppsala/Leipzig.
- McLAUGHLIN, P. (1989). *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Berlin: Bouvier.
- MERTENS, H. (1975). *Kommentar zur ersten Einleitung in Kant's Kritik der Urteilskraft*. Muenchen.
- PINDER, T. (1986). “Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs “transzendental” in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A11 f. / B25)”. In: *Kant-Studien* 77.
- STADLER, A. (1914). *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*. Berlin.
- TONELLI, G. (1958). “Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmaessigkeit in der Kritik der Urteilskraft”. In: *Kant-Studien* 49, 154-166.
- TUSCHLING, B. (1990). “Intuitiver Verstand, absolute Identitaet, Idee. Thesen zu Hegels frueher Rezeption der Kritik der Urteilskraft”. In: FULDA, H. F. / HORSTMANN, R-P (Hrsg). *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart, 174-188.
- _____ (1991). “The System of Transcendental Idealism: Questions Raised and Left Open in the “Kritik der Urteilskraft”. In: ROBINSON, H. (Ed.). *System and Teleology in Kant's “Critique of Judgement”*. The Southern Journal of Philosophy, Vol. XXX, Supplement, Memphis, 109-127.
- ZAMMITO (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago: University of Chicago Press.
- ZOCHER, R. (1959). *Kants Grundlehre*. Erlangen.



Sobre a sensificação do conceito de progresso moral do indivíduo no pensamento tardio de Kant

Ricardo Machado Santos*

* Doutorando Unicamp

Resumo

O trabalho tem como proposta discutir o conceito de progresso moral do indivíduo na filosofia de Kant, levando em conta a evolução do seu pensamento. Isto é, pretende-se mostrar que da Crítica da razão prática (1788) até a Metafísica dos Costumes (1798) há uma passagem gradual em direção a uma sensificação do referido conceito, de forma que o progresso deixa de ser pensado como um desenvolvimento rumo à santidade, para a qual se postula a imortalidade da alma, mas passa a ser um progresso rumo à virtude que consiste numa disposição de ânimo específica, a fortaleza moral, e que pode ser realizada dentro dos limites das forças humanas, inclusive por meio da educação (ascética moral).

Palavras-chave: Kant, progresso, santidade, virtude

Introdução

Kant sempre deixou claro sua tese de que o homem deve progredir em busca do melhor, ou seja, tanto na sua filosofia político-jurídica como na sua ética, há a tese de que a razão manda alcançar fins (como uma constituição política perfeita, a paz perpétua, a santidade ou virtude, etc.) que representam um *maximum*, uma perfeição e que servem de meta para os esforços humanos.

Ou seja, por um lado temos: **a)** a razão que nos prescreve fins (ideias) que não permitem sua plena realização, sua efetivação empírica, mas apenas uma aproximação constante [haja vista que idéias são por definição conceitos que não encontram correspondente na experiência, isto é um conceito ao qual nenhuma intuição lhe pode ser adequada.

A razão nos prescreve tais fins ou idéias, em forma de regras, comandos; sendo assim, é necessário pensar, por outro lado, além da razão **b)** alguém que execute tais regras, vale dizer, é necessário pensar um executor; mas como os fins que a razão impõe são diversos, são diferentes os tipos de executores: assim por exemplo, a ideia de perfeição moral ou natural (ou se se quiser a regra que prescreve que se deve ‘buscar tais fins’) deve ser executado pelo indivíduo; já a idéia de uma república perfeita ou de paz perpétua tem como executores a humanidade como um todo.

Em terceiro lugar, podemos pensar **c)** o *movimento* que conduz o executor da regra da razão ao fim prescrito pela mesma, isto é, podemos pensar o progresso rumo à realização, ou melhor à aproximação das idéias propostas pela razão.

O objetivo geral de minhas pesquisas é mostrar que há uma dinâmica interna ao pensamento kantiano, ou seja, há uma modificação no modo como Kant articula estes pontos (fim da razão, executor, e progresso do executor rumo ao fim) ao longo do seu pensamento e que essa modificação vai sempre no sentido de uma significação dos conceitos (de modo que tanto os fins da razão, quanto o movimento que até eles, o progresso é pensado de forma menos metafísica).

Assim, por exemplo, no que se refere ao progresso político do gênero humano, ou seja, no movimento que a humanidade faz para alcançar fins políticos, verificamos da IaG de 1784 ao SF de 1798, várias mudanças dentre as quais podemos citar o abandono do conceito de uma natureza/providência como motor desse progresso de modo que a garantia do progresso político não é mais colocada num plano oculto da natureza, mas num *signum* histórico, na disposição moral do homem.

Em suma, pretendo mostrar aqui qual é propriamente a mudança no que se refere ao progresso moral do indivíduo de 1788 a 1797, mostrando que ela não é apenas uma abordagem diferente sobre o mesmo tema, mas que na base dessa mudança estava uma modificação da filosofia prática como um todo, uma vez que coloca o homem (vale dizer, o homem no mundo, terráqueo), como centro da sua filosofia. Ressaltando que na filosofia do Kant tardio o progresso, o movimento de aproximação aos fins prescritos pela razão, bem como os próprios fins da razão, são pensados em termos do homem como cidadão (habitante) do mundo, do que ele pode e deve fazer de si mesmo e não da adoção de conceitos metafísicos como providência ou imortalidade da alma (ainda que tomados enquanto princípios regulativos, como objetos de mera fé racional).

O conceito de progresso moral: A segunda Crítica à Doutrina da Virtude

Na KpV a concepção de progresso moral do indivíduo está estreitamente vinculada ao conceito de soberano bem e é definido como o progresso do *sujeito* em direção a uma “*total conformidade* das intenções (*Gesinnungen*) à lei moral [...]” (KpV: A 219). Ou seja, o progresso moral individual é pensado como uma ascensão infinita do

sujeito ao longo de sua existência, o que, “[...] porém, só é possível sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade *indefinidamente* persistentes do mesmo ser racional (a que se dá o nome de imortalidade da alma) [...]” (A 220).

A postulação da imortalidade da alma, segundo Kant, neste caso é necessária, pois o que se busca, como podemos ver na citação acima (A 219), é uma total conformidade com a lei moral, isto é, uma *santidade* da vontade, a qual enquanto idéia, só pode ser buscada num progresso *ad infinitum*.

Julio Esteves considera que o fato de Kant tomar o conceito de perfeição moral na KpV como santidade e não como virtude se deve meramente a uma imprecisão conceitual. A rigor, argumenta ele, o ideal de moralidade para o homem é a virtude, pois “a lei moral não ordena do ser racional finito que ele se torne santo, que ele procure extirpar as inclinações” (p.131).

Estou de acordo que o ideal de moralidade para o homem seja a virtude e não santidade; contudo, especificamente na KpV, penso que Kant não partilhava desta opinião. Concordo também sobre o fato de Kant utilizar como conceito central a santidade devido a uma imprecisão conceitual, mas não no sentido empregado por Esteves, que sugere que Kant tenha se confundido com os termos; antes, me parece mais satisfatória a análise de Beck, segundo a qual Kant, efetivamente entende a primeira parte do sumo bem como virtude, entendida meramente como intenção conforme à lei; a mudança para o conceito de santidade se daria pelo fato de Kant confundir ou substituir em dado momento a “*suprema condição*” do sumo bem, a virtude, com a “*suprema condição da virtude*”, isto é, a santidade (1960: p.268). Ou seja, Kant introduz o conceito de santidade ao substituir a necessidade da realização da primeira parte do sumo bem (moralidade), pela necessidade da realização da *perfeição* desta primeira parte.

E a partir daí Kant igualmente substitui o que Beck chama de uma “concepção jurídica” do sumo bem, segundo a qual “a felicidade em vários graus seria distribuída aos vários graus de virtude”, por uma “concepção máxima” sumo bem, isto é a conjunção da perfeita felicidade com a perfeita virtude (ou seja, santidade). Neste sentido concordo também com Beck que se Kant exigisse somente virtude (e não a perfeita virtude ou santidade) na primeira parte do sumo bem, seria bastante discutível a necessidade de se postular a imortalidade da alma.

Vale dizer, a necessidade do postulado da imortalidade da alma se dá à medida que se presume que se deva buscar a perfeição da moralidade, a saber, a santidade.

Esteves argumenta que, segundo Kant (KpV: A 221) se o ser finito se arroga poder chegar à santidade ele está tomado pelo fanatismo (*Schwärmerei*). Entretanto, em A 221, Kant está acentuando a necessidade de se buscar um progresso contínuo rumo à santidade; a *Schwärmerei* adviria da presunção de atingir completamente este fim; ou seja, buscar a santidade em 1788 é um dever, o exagero consiste em considerar possível a “total aquisição” desta.

Em suma, o objeto a ser alcançado como primeira parte do sumo bem em 1788 é a santidade, por isso se postula a imortalidade da alma, ou seja, para buscarmos esta perfeição *ad infinitum*.

Além disso, penso que não bastante clara para Kant em 1788 a concepção de virtude como luta contra as inclinações, como disposição tranqüila frente a estas, que se afiguraria como uma fortaleza moral (o que só ocorrerá em 1797 na *Doutrina da Virtude*). Na KpV, virtude é pensada de forma mais genérica como sinônimo de moralidade, a saber, como “adequação completa das disposições com a lei moral” (A 119) ou como “disposição (Gesinnung) conforme à lei por respeito pela lei” (A231).

Destarte, na KpV, a oposição entre virtude e santidade, não seria entre duas concepções de perfeição moral, uma que levaria em conta as imperfeições humanas e outra que não, mas antes tal oposição é pensada como moralidade e perfeição da moralidade. Virtude como conceito de perfeição moral sensificado, como perfeição moral na medida do humano só aparecerá reitero, nove anos depois na MS.

O conceito de progresso moral: A Doutrina da Virtude

Em 1797 na MS, o progresso moral é pensado no contexto dos deveres para consigo mesmo, mais precisamente o dever de atingir a perfeição própria do ponto de vista moral. Todavia, neste caso, a perfeição é entendida como virtude, isto é uma disposição de ânimo específica, a saber, a fortaleza moral e não mais como santidade. O que se pode notar nesse período, não só na MS, mas também na Anth (1798) e Päd (1803), e também no OP, na mudança da busca da santidade para a busca da virtude é que há uma sensificação dos conceitos por parte de Kant, de modo que o progresso e a perfeição moral não são mais meros ideais inatingíveis; a preocupação de Kant está cada vez mais voltada para o que o homem pode fazer efetivamente de si mesmo, enquanto ser finito, enquanto cidadão *do mundo, deste mundo* e não mais de um possível mundo moral futuro.

Destarte, a virtude deve ser ensinada, e também exercitada e cultivada:

Que [a virtude] pode e deve ensinar-se é algo que se segue do fato de não ser inata [...] Agora, posto que a força para praticar as regras não se adquire, todavia, pelo mero ensino de como comporta-se para adequar-se ao conceito de virtude, os estóicos pensavam que a virtude não poderia ser ensinada por meras representações do dever, com exortações (parenéticamente), mas que tem de exercitar-se, cultivar-se, tentando lutar com o inimigo interior do homem (asceticamente). (MS: A 477).

A fortaleza moral é pensada, portanto, como luta contra as inclinações, como uma espécie de apatia, mas que, contudo, não é uma simples negação da sensibilidade, mas uma “tranquilidade de ânimo com uma resolução reflexionada e firme de pôr em prática sua lei” (MS: A 409). E neste sentido, o ensino, a indicação daquilo que é correto, ainda não garante a virtude, há a necessidade de exercício de

prática. Por isso, Kant divide a educação moral (doutrina do método) em duas partes, vale dizer, uma Didática, que ensina o conceito de virtude, e uma Ascética, que expõe “como podem pôr-se em prática e cultivar-se a capacidade para a virtude e a capacidade para ela” (A 412).

Conclusão

Em síntese o comando busque a perfeição moral em 1788, significa busque a santidade, para a qual se pensamos num progresso, num movimento para atingir tal fim precisamos supor a imortalidade da alma; no Kant tardio o mesmo comando busque a perfeição moral significa busque a virtude, e o movimento para atingir tal fim supõe uma didática moral, uma ascese moral, exercícios sobre si, *sustine e abstine*, e de uma disposição de ânimo alegre tal como da virtude epicurista; e de disposições para a receptividade das regras morais (que são antropológicas).

Fica claro, penso, que há uma guinada no pensamento kantiano onde se deixa de falar da vontade pura, da vontade de um der racional em geral, para um estudo do homem tanto no domínio do que ele pode (a construção de si), quanto do que ele deve fazer. E mesmo no domínio do que ele deve fazer há uma modificação, a guinada não é só na explicitação do que ele *pode*.

Referências

KANT, I. (MS): *La metafísica de las costumbres*. Trad. por Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. 3ª ed. Madrid: Técnos, 2002.

_____. (KpV): *Crítica da razão prática*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

ESTEVES, J. *Liberdade e Moralidade em Kant*. Tese de doutorado, 1998.



Dos fundamentos do direito de propriedade na filosofia de Schopenhauer

Rogério Moreira Orrutea Filho*

* Mestrando, Universidade Estadual de Londrina - UEL.

Resumo

O objetivo deste trabalho é proceder a uma análise filosófica dos fundamentos do direito de propriedade conforme apresentados na obra de Arthur Schopenhauer. Para tanto, pretende-se fazer uma descrição, ainda que bastante sumária, dos principais pontos que sustentam seu sistema filosófico, desde seus princípios epistemológicos e metafísicos para só então alcançar suas deduções mais específicas, dentro das quais se situa o direito de propriedade. Assim, deseja-se destacar o modo pelo qual Schopenhauer deriva o direito de propriedade a partir das bases de seu próprio sistema filosófico, tal como um efeito que é derivado de sua causa, de maneira que o direito de propriedade não surja acidentalmente a partir de uma ideologia arbitrária, mas se assente nas estruturas conceituais basilares da filosofia do autor de *o Mundo como Vontade e Representação*.

Palavras-chave: Direito, propriedade, vontade, trabalho.

1. Exposição dos motivos e razões de estudar o presente tema a partir da filosofia de Schopenhauer

Pode-se questionar por que investigar o problema específico do direito de propriedade em Schopenhauer, uma vez que o mesmo não é correntemente vinculado, nos estudos acadêmicos, ao presente tema. De nossa parte, porém, cremos que a verdadeira questão não seria “por que compreender o tema do direito de propriedade a partir da filosofia de Schopenhauer?”, mas “por que até hoje mantivemos sua filosofia apartada de semelhante questão?”. Pois um pensador, cuja filosofia consistiu basicamente em ensinar e nos alertar sobre o profundo

significado ético que possui o mundo – e que, ao contrário, a simples perspectiva cientificista, neutra, baseada em meras relações de causa e efeito, é que seria, em um certo sentido, uma perspectiva falsa ou ilusória, porque apenas voltada a “representações” – certamente tinha algo significativo a dizer sobre aquela questão tão central, vital e polêmica em todo e qualquer debate de natureza moral: estamos moralmente autorizados a nos apropriar, ou seria a propriedade privada produto de uma arbitrária convenção social, inteiramente contingente? E, de fato, Schopenhauer tinha algo a dizer sobre isso. Em todos os seus escritos sobre ética, o tema da propriedade ocupa um lugar e, além disso, Schopenhauer estava perfeitamente ciente da gravidade e importância do tema, chegando mesmo a reconhecer, na sua obra *Über die beiden Grundprobleme der Ethik*, que “a propriedade” é o “ponto capital na vida do homem, cuja ação e esforço gira, principalmente, em torno dela” (tradução nossa) (Schopenhauer, 1977a, §13, p. 228).

Além disso, nossa iniciativa adquire especial importância na medida em que o direito de propriedade serve de fio condutor no ato de explorar uma das questões mais árduas e ao mesmo tempo profundas na filosofia de Schopenhauer: a questão da individualidade humana. Pois apesar de Schopenhauer pressupor a individualidade em seus escritos nos quais expõe a fundamentação do direito à propriedade, contudo a individualidade é algo bastante problematizável em sua filosofia. Afinal, é a individualidade humana simples produto do princípio de individuação? Se a resposta fosse afirmativa – como, aliás, Schopenhauer faz-nos crer em inúmeros trechos de sua obra – então o direito à propriedade não se justificaria, uma vez que o significado ético de nossas ações não encontra seu fundamento no *mundo como representação* – no qual vigora meras relações de espaço e tempo, subordinadas à fria causalidade – mas no *mundo como vontade*. É na medida em que somos seres volitivos, é que somos julgados, bem como julgamos, eticamente; ao contrário, aquilo cuja existência se deve inteiramente ao espaço, tempo e causalidade, não pode ser passível de julgamento ético algum. Se a individualidade é mero produto do princípio de individuação, então ela é vazia de significado ético, uma vez que seria então pura representação, e o mundo como representação, apartado do mundo como vontade, é inteiramente neutro do ponto de vista moral. A condição mínima de qualquer apreciação moral é, como diz Brian Magee (2009), a “interface” entre o mundo fenomênico e o noumênico. Afinal, como seria possível avaliar eticamente o movimento de um corpo, inteiramente determinado segundo o princípio da causalidade, e que fosse diferente de um outro corpo – sobre o qual ele produzisse um determinado efeito – apenas pelo fato de que ocupa um diferente ponto no espaço?

Portanto, a presente tratativa se justifica, na medida em que introduzimos neste debate, de natureza ética, um filósofo que foi, sem dúvida, um formidável moralista; e também na medida em que este problema nos provoca a uma investigação profunda voltada a certos aspectos da filosofia do próprio Schopenhauer – notadamente, aquele da individualidade humana.

2. Introdução e noções elementares da vontade como princípio metafísico independente do mundo como representação

Schopenhauer sustenta uma teoria do direito natural (em especial, uma teoria do direito natural à propriedade). Contudo, esta sustentação está baseada em um sistema filosófico elaborado e exposto em sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*. A raiz de toda a sua construção filosófica é o Idealismo Transcendental de Kant, sobretudo o dualismo kantiano que adota a divisão entre *fenômeno* e *coisa em si*, sendo o fenômeno a aparência que as coisas assumem diante do aparato cognitivo humano, e a coisa em si significando este campo residual da realidade no qual o intelecto não pode penetrar. Assim, o intelecto ofereceria apenas *representações*. Porém, diferentemente de Kant, Schopenhauer (1977b, §1, p. 29) atesta que a coisa em si não pode se referir a objetos exteriores, pois qualquer consideração que se ocupasse de um objeto já estaria totalmente submetida às formas de nosso intelecto, cuja forma mais geral seria justamente a divisão entre sujeito e objeto. No entanto, segundo Schopenhauer, somos possuidores de uma experiência inteiramente imediata, a qual não se torna conhecida por nós da mesma maneira que a experiência que temos do mundo exterior: tal experiência imediata é a vivência interior que temos de nós mesmos enquanto seres *volitivos*. Pois se nossa experiência exterior, mesmo aquela que temos de nosso próprio corpo, encontra-se submetida às leis do entendimento – sendo assim *representação* – nossa *vontade*, por outro lado, é conhecida imediatamente, sem o intermédio das formas *a priori* da intuição e entendimento (Schopenhauer, 1977b, §18, p. 143 e ss.). Ao considerar esta dimensão interior a que chamamos de *vontade*, que paradoxalmente não poderia estar submetida às regras do intelecto constituintes do mundo como representação – por exemplo: a principal lei que rege todos os fenômenos é a da causalidade, mas que não pode ser aplicada à vontade sem que contrariemos nossa íntima convicção de que nossa vontade é livre – Schopenhauer (1977b, §21, p. 154 e ss.) então concluiu que isto se devia ao fato de que a vontade seria a própria *coisa em si*. Ao promover esta identificação, Schopenhauer passou a considerar a vontade de maneira bastante original: como um princípio metafísico que, embora imanente na realidade, independe totalmente do intelecto (já que o intelecto seria mera condição do mundo como representação, e não do mundo como vontade). A vontade como *coisa em si* seria não somente a vontade humana governada por motivos oferecidos pelo entendimento, mas todo sentimento, inclinação, paixão, impulso ou força existente, abarcando até mesmo o mundo inorgânico. Em essência, seria uma insaciável e inconsciente vontade de vida, que apresentaria no mundo dos fenômenos diversas gradações até alcançar a mais perfeita objetivação no homem. Portanto, a vontade humana seria apenas um fenômeno particular da vontade como coisa em si, apesar de ser o fenômeno mais nítido e desenvolvido desta vontade (Schopenhauer, 1977b, §22, p. 155). Ao compreender a vontade desta maneira, isso afetou também o modo de considerar a vontade humana. Pois se ela é também manifestação desta vontade enquanto coisa em si, que em si mesma é impulso e desejo vital, sendo o intelecto um mero complemento ou

acidente, então a essência do homem já não poderia ser encontrada na sua dimensão racional, mas sim em sua dimensão volitiva (Schopenhauer, 1977b, §55, p. 368). A questão do direito e da moral de modo geral, e a do direito de propriedade em particular, é trazida por Schopenhauer a partir destas considerações sobre a essência da vontade humana, a qual, por sua vez, está inteiramente conectada com as noções fundamentais de sua metafísica, a começar pela premissa kantiana do dualismo coisa em si/fenômeno, conforme já mostrado. Isto se deve ao fato de que Schopenhauer (1977b, p. 7) considerava sua própria filosofia “um pensamento único”, que “guarda a mais perfeita unidade”. Por essa razão, concordamos inteiramente com Renato César Cardoso (2008) quando escreve que “não é possível compreender a teoria do direito de Schopenhauer de forma isolada, sem compreender os pontos centrais de seu pensamento”. Daí a importância desta pequena introdução, na qual pudemos explorar, ainda que muito superficialmente, as noções de mundo como vontade e mundo como representação. Passemos agora à abordagem direta sobre a filosofia do direito de Schopenhauer.

3. A injustiça

Ao apresentar a vontade como um impulso vital, que em essência não depende ou se subordina ao intelecto, Schopenhauer trilhou um caminho distinto do convencional na maneira de compreender a justiça. De acordo com Schopenhauer, a justiça seria um conceito negativo, no sentido de ser uma negação da injustiça. Esta sim seria o fator originário, positivo, daí a compreensão da injustiça preceder à da justiça na filosofia de Schopenhauer. Explica-se. A injustiça seria originária porque o homem, cuja essência é este ímpeto vital, esta “vontade de vida”, se encontraria sempre no desejo angustioso e insaciável de afirmar a si mesmo – vale dizer, afirmar a própria vontade – na esperança de encontrar a satisfação de suas inclinações naturais. Na ânsia de autoafirmação, os diferentes indivíduos humanos – todos eles portadores da mesma vontade de vida e, conseqüentemente, de avidez mais ou menos igual por auto-satisfação – podem entrar em conflito entre si, porque esta ânsia leva-os a afirmar a própria vontade de forma tão exacerbada, a ponto de semelhante afirmação resultar na negação da afirmação da vontade de outro indivíduo (Schopenhauer, 1977b, §62, p. 417 e ss.). Para fins de ilustrar melhor o que Schopenhauer quer dizer, poderíamos imaginar uma esfera dentro da qual cada indivíduo afirmasse a própria vontade sem que tal afirmação resultasse na negação da afirmação da vontade alheia. Porém, quando o desejo de autoafirmação é intenso demais a ponto de a atuação individual ultrapassar sua esfera-limite, a consequência é a invasão sobre a esfera de afirmação da vontade alheia¹.

¹ É claro que ainda não intencionamos aqui, através deste exemplo, fornecer qualquer dado profundo e minucioso sobre a noção de injustiça e justiça na filosofia de Schopenhauer, mas apenas sua noção mais básica e abstrata. Ele deixa totalmente em aberto outras questões importantíssimas, como por exemplo, até que ponto a “esfera” individual de afirmação pode ser alargada sem que isso implique uma injustiça. Esta é uma questão que só encontra resposta em um desenvolvimento posterior deste trabalho, ao tratarmos diretamente a problema da propriedade.

Em tais circunstâncias, o indivíduo cuja esfera é invadida adquire o sentimento de injustiça sofrida. Somente após sentida a injustiça – que decorre da afirmação da vontade que ultrapassa os próprios limites até negar a esfera de afirmação alheia – é que a noção de justiça torna-se compreensível. Assim, a justiça seria referente àquele estado de equilíbrio entre os diferentes indivíduos na afirmação de suas vontades, bem como à necessidade de *negação* do ato injusto, isto é, da afirmação que ultrapassa seus limites. Dito de outro modo, o justo é a ausência do injusto. Pelo sentimento de injustiça sofrida, reconhecemos o imperativo segundo o qual “não se deve lesar ninguém” (*neminem laede*). Tal imperativo seria precisamente o princípio da justiça (Schopenhauer, 1977a, §17, p. 253). Por outro lado, o ato que primeiramente implicasse na desobediência a este princípio poderia ser repudiado, mesmo que por vias violentas, sem que isso acarrete injustiça. Pois a negação da injustiça é, afinal, perfeitamente justa.

Pensamos que a tese central de Schopenhauer, até este ponto, é demonstrar que somente “despertamos” para a questão da justiça a partir do momento em que a injustiça se apresenta como sentimento. Esta hipótese nos parece razoável na medida em que reconhecemos que uma realidade vivenciada por homens que jamais conhecessem a injustiça, prescindiria inteiramente da justiça. Esta suposição guarda alguma analogia com aquela de Kant (1956, p. 126/A 36), para quem a noção de “imperativo” somente é válida para seres racionais e ao mesmo tempo sensíveis, pois um ser moralmente perfeito – como, por exemplo, Deus – não precisaria estar obrigado pela lei moral, visto que suas ações seriam morais de maneira totalmente espontânea. Se não fôssemos perfeitamente capazes de transgredir a moral, jamais estaríamos obrigados, e a noção de imperativo não teria o menor sentido.

4. Da justiça ou direito natural

Pelo exposto no último tópico, poderíamos definir o conceito de justiça na filosofia de Schopenhauer – embora o próprio Schopenhauer não tivesse feito assim de modo explícito – como *o estado de harmonia ou de equilíbrio entre os diferentes indivíduos no ato de afirmação de suas respectivas vontades*. Todo ato coerente com este estado de harmonia, é um ato justo, bem como todo ato que tenha por fim o reestabelecimento de semelhante estado, ainda que por vias violentas ou coativas. Nossa definição está inteiramente de acordo com o princípio da justiça, segundo o qual não se deve lesar ninguém, na medida em que aquele estado de harmonia admite a autoafirmação mútua e ilesa. Pois se é certo que, se quisermos nos manter nos limites da justiça, não podemos praticar qualquer ato lesivo, também é certo que a proibição absoluta e externa de qualquer autoafirmação seria igualmente lesiva e, conseqüentemente, injusta. Poderíamos imaginar um estado idílico no qual todos os homens fossem santos: destituídos de desejos, apetites, inclinações, e de qualquer egoísmo. Certamente, em semelhante estado de coisas a justiça imperaria de modo absoluto, e de tal forma, que logo a própria noção de justiça seria esqueci-

da, bem como a de obrigação, seja ela jurídica ou meramente ética. Porém, embora este estado seja louvável e plenamente desejável por todo homem sensível às injustiças proporcionadas pelo mundo real, no entanto seria extremamente injusta a imposição forçada de semelhante utopia. Pois sem dúvida, num processo político de imposição forçada da perfeição moral, a essência mais íntima do homem – sua vontade – seria inteiramente violentada. Apesar do fim nobre, o meio seria totalmente injusto, porque excessivamente lesivo. Pois não se pode impor um estado de santidade a um ser cuja essência não é, de modo algum, santa, sem ao mesmo tempo causar-lhe intenso sofrimento e dor, em razão da gritante incompatibilidade entre sua essência e este estado de santidade. Apesar disso, é digno de nota que a santidade constitui a “terceiro grau da vida ética” (Lefranc, 2008) na filosofia de Schopenhauer, superando a justiça e a caridade; sendo, portanto, reconhecidamente um estado de perfeição moral. Mas este estado somente é louvável e desejável se alcançado espontaneamente pelo indivíduo. Nestas circunstâncias, não há lesão, mas verdadeira iluminação e triunfo absoluto sobre a própria natureza.

Também julgamos que nossa definição não viola o caráter essencialmente negativo da justiça, pois aquele estado de equilíbrio entre os indivíduos no ato de autoafirmação supõe a possibilidade de desequilíbrio ou quebra de harmonia. Se a injustiça é o estado de autoafirmação desmedida da própria vontade que vai até a negação da vontade alheia, a justiça só pode ser o estado de ausência daquela autoafirmação desmedida: portanto, um estado de harmonia entre os diferentes agentes. Consequentemente, o fato de não nos contentarmos com uma definição segundo a qual a justiça é apenas aquilo que não é injusto – como na definição oferecida por Hugo Grotius, adotada por Schopenhauer (1997a, §17, p. 256) – isto não retira o caráter negativo de nossa definição.

Neste ponto, convém observar que, o que em língua portuguesa ora é designado por “justiça”, ora por “direito”, na língua alemã é traduzido por uma mesma palavra: *Recht*. Portanto, tudo o que dissemos aqui sobre a “justiça” na filosofia de Schopenhauer, poderia referir-se igualmente ao “direito”. É certo que Schopenhauer utiliza, eventualmente, a expressão *Gerechtigkeit*; mas o sentido é exatamente o mesmo de *Recht*². Como se trata de noções puramente filosóficas acerca do justo e do injusto, sem qualquer fundamento tirado de um determinado sistema jurídico-positivo, tais considerações se desenvolvem no âmbito do direito natural

² No seu escrito sobre o fundamento da moral, podemos selecionar pelo menos dois trechos que confirmam isso. Primeiramente, logo no início do §17 daquela obra, que trata da “virtude da justiça” (*Die Tugend der Gerechtigkeit*), ele trata a distinção entre deveres de justiça e de virtude (*Rechts und Tugend-Pflichten*) como correspondente à distinção entre justiça (*Gerechtigkeit*) e caridade (*Menschenliebe*) (Schopenhauer, 1977a, §17, p. 252). Mais adiante, ainda no mesmo parágrafo, ele equipara totalmente *Ungerechtigkeit* e *Unrecht*, assim como *Gerechtigkeit* e *Recht*, afirmando em um momento “dass der Begriff des Rechts negativer sei...” (“que o conceito de justiça seja negativo...”); e em seguida: “die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich...” (“a negatividade da justiça confirma-se...”) (Schopenhauer, 1977a, §17, p. 256). Em suma, na filosofia de Schopenhauer *Recht* e *Gerechtigkeit* são nomes que indicam o mesmo conceito. Numa tradução mais literal, talvez poderíamos traduzir *Recht* por “justo”, e *Gerechtigkeit* por “justiça”, em atenção ao gênero de cada palavra. Mas isso não implicaria qualquer alteração do conceito.

(Schopenhauer, 1977b, §62, p. 425). Portanto, tudo o que escrevemos até agora sobre a “justiça”, poderia ser igualmente dito sobre o “direito natural”.

5. O direito de propriedade

A partir da noção elementar de injustiça, Schopenhauer (1977b, §62, p. 418 – 419) conclui pela justiça ou legitimidade do direito à propriedade nestes termos:

Pois a propriedade (Eigenthum), que não é tirada do homem sem injustiça, só pode ser – de acordo com nossa explicação sobre a injustiça – aquilo que é trabalhado por meio de suas forças, de forma que por meio do furto da propriedade, furta-se as forças do corpo que servem à vontade nele objetivada, para que elas possam servir à vontade objetivada em um outro corpo. Pois apenas assim, o praticante da injustiça, por meio da agressão não contra um corpo alheio, mas contra um corpo sem vida inteiramente distinto daquele, certamente invade a esfera de afirmação da vontade alheia, na medida em que as forças, o trabalho do corpo alheio, são, por assim dizer, incorporados e identificados com esta coisa. Disso se segue que todo legítimo direito de propriedade, i. e., moral, fundamenta-se apenas e tão somente no trabalho (tradução nossa).

5.1 O trabalho como médium

Portanto, a injustiça é o fio condutor pelo qual Schopenhauer introduz a questão sobre que circunstâncias a propriedade é justa. Pois como já explicado, em Schopenhauer a injustiça aparece como conceito positivo e originário, sendo a justiça meramente negativa e derivada. Consequentemente, se se deseja delimitar as circunstâncias dentro das quais a propriedade é justa, deve-se primeiramente compreender em que circunstâncias a usurpação da propriedade torna-se injusta.

Vimos que a injustiça se caracteriza pela afirmação desmedida da própria vontade que ultrapassa seus limites e invade a esfera de afirmação da vontade alheia. Consequentemente, a propriedade somente pode ser considerada justa na medida em que sua violação equivalha também à violação sobre a esfera de afirmação da vontade. Portanto, a usurpação da propriedade alheia será injusta quando operar-se aquela “identificação” ou “incorporação” entre vontade do possuidor e a coisa objeto de posse. Esta identificação, por outro lado, só ocorre mediante o trabalho, vale dizer, por meio da incorporação das forças do agente sobre a coisa. O trabalho se torna, assim, o médium através do qual se atualiza a identificação entre a vontade³ do agente e a coisa sobre a qual o mesmo agente deposita suas

³ É certo que Schopenhauer não fala em identificação entre vontade e coisa, e sim entre “forças” e “trabalho do corpo”. Mas de acordo com a própria doutrina de Schopenhauer, tanto “força” ou “trabalho”, e “corpo”, são apenas nomes abstraídos a partir de representações. A “força” de um homem, assim como o “corpo” do mesmo, são apenas objetivações da vontade, isto é, *visibilidade* da vontade, ou ainda: vontade vista sob a perspectiva da representação. Assim, dizer que no processo de apropriação justa o que ocorre é a identificação entre forças do corpo e coisa, está inteiramente correto, sob a perspectiva da representação. Ao afirmarmos que esta identificação se dá entre vontade e coisa, apenas propomos um aperfeiçoamento no nível discursivo, mas dentro dos limites da doutrina de Schopenhauer. Portanto, a mudança não é conceitual, mas apenas discursiva.

forças; nestas circunstâncias, este agente torna-se proprietário, e a violação de sua propriedade torna-se injusta. É certo que não há novidade, dentro da tradição do direito natural, em afirmar que apenas o trabalho oferece um título jurídico ao proprietário. O próprio Schopenhauer (1977b, § 62, p. 419) reconhece apenas seguir esta tradição, que tem em Locke um de seus principais representantes. Mas a nota distintiva na filosofia de Schopenhauer, encontra-se no fato de que ele situa o trabalho no contexto geral de sua metafísica da vontade, de sorte que o trabalho apenas confere legitimidade ao vínculo jurídico entre o proprietário e a coisa apropriada, porque ele funciona como o médium através do qual se realiza aquela identificação entre vontade e coisa. *Nestes termos, a coisa apropriada se torna extensão da afirmação da vontade do proprietário.* Portanto, Schopenhauer não se deteve simplesmente diante da questão “o que confere legitimidade à propriedade?”, para responder: “o trabalho”; mas deu decididamente um passo além, pois se colocou diante de uma questão mais profunda, que é, a saber, “por que o trabalho confere legitimidade?”. Essa questão exige uma resposta metafísica, que ele encontrou no contexto de seu próprio sistema filosófico. Conforme já explicado, o trabalho confere legitimidade porque ele é o médium que liga vontade e coisa, de forma que a ofensa, usurpação, ou destruição da coisa corresponda também a uma violência dirigida à vontade do proprietário. E como a injustiça é afirmação desmedida de uma vontade individual que ultrapassa a si mesma até negar a afirmação de outro indivíduo, então se conclui que é injusta a usurpação da propriedade adquirida através do trabalho, já que este é o médium que opera a identificação entre vontade e coisa. O trabalho, ao situar-se no contexto geral de sua filosofia, adquire uma nova significação. Em razão disso, embora a teoria de Schopenhauer naquilo que concerne aos fundamentos do direito de propriedade seja em grande medida similar à teoria de Locke, com ela não se confunde, justamente porque em última instância a fundamentação da propriedade justa só encontra lugar em sua própria metafísica da vontade.

5.2 Do problema da individualidade

Porém, aqui se deve questionar: se a vontade enquanto coisa em si é uma e indivisa em todo fenômeno – já que a ela não convém qualquer pluralidade – com justiça pode-se assumir um direito à propriedade privada, se, afinal, em si mesmos somos todos uma coisa só? Se a individualidade é mero produto do *principium individuationis* – como, aliás, inúmeras passagens escritas por Schopenhauer nos fazem crer – não seria a reivindicação à propriedade privada sobre as coisas produto de uma ilusão, do “Véu de Maia”, de uma ignorância metafísica e egoísmo caprichoso, uma vez que tal exigência seria coerente apenas com o mundo como representação, e não com aquilo que o mundo é em si mesmo? Em suma, se a individualidade não estivesse enraizada em nossa vontade, mas se projetasse apenas como mero artifício intuitivo e intelectual, então seria moralmente admissível apenas e tão somente uma propriedade comunal. No entanto, certamente a questão não

é tão simples. Em duas importantíssimas passagens, Schopenhauer conclui que a individualidade não pode ser convertida em mera representação. Assim, escreve Schopenhauer no segundo tomo de *O mundo...*:

Entretanto, a individualidade é inerente, em primeiro lugar, ao intelecto, o qual, refletindo o fenômeno, faz parte do fenômeno que tem por forma o *principium individuationis*. Mas ela é inerente também à vontade, na medida em que o caráter é individual (tradução nossa) (Schopenhauer, 1977c, cap. 48, p. 713).

E depois, nos *Parerga*:

Disso agora se segue que a individualidade não se baseia apenas sobre o *principio individuationis*, e, por isso, não é simplesmente mero fenômeno; mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo: pois o seu próprio caráter é individual. Mas quão profundas são suas raízes, isso é uma questão cuja resposta eu não posso dar (tradução nossa) (Schopenhauer, 1977d, §116, p. 248).

Em suma, a individualidade humana não se deixa reduzir à mera diversidade física, corpórea, cujas formas determinantes já são as formas puras de nossas intuições; mas conjuntamente com esta mera diversidade física, há uma diversidade *moral*, porque concerne inteiramente à diversidade do próprio *caráter* que cada ser humano traz consigo. Portanto, não apenas os corpos são individualizados, mas os caracteres também o são.

O caráter humano, por sua vez, pode ser visto sob duas perspectivas: empírica e inteligível. O caráter empírico é simplesmente a imagem fenomênica do caráter inteligível, e este, por sua vez, é decorrente de um ato extratemporal de nossa própria vontade (Schopenhauer, 1977b, §55, p. 364); e uma vez que a primeira das características do caráter humano é justamente o fato de que ele é “individual” (Schopenhauer, 1977a, p. 87), então pode-se acrescentar: o caráter inteligível decorre de um ato extratemporal de nossa própria vontade *individual*, o que nos leva à identificação, numa esfera transcendental, entre *querer* e *ser*, pois aquilo que *somos* – isto é, nosso caráter individual – já é aquilo que *queremos extratemporalmente*. Assim, já na esfera do inteligível, nossa individualidade se enuncia, porque cada caráter empírico, inegavelmente individual, é a mera manifestação fenomênica do caráter inteligível. Se aquele é individual, este também precisa ser.

Portanto, a individualidade humana se encontra em uma esfera não meramente fenomênica, na qual tudo está submetido à pluralidade e à causalidade; mas em uma esfera intermediária entre os meros fenômenos e a coisa em si una e indivisa. Mais corretamente, pode-se dizer apenas: a individualidade *não* é simples fenômeno. Como sua raiz é misteriosa, convém adotar aqui uma linguagem eminentemente negativa. Consequentemente, pode-se dizer que, assim como Schope-

nhauer (1977a, p. 139), citando Malenbranche, conclui que a liberdade é um mistério, pelas mesmas razões a individualidade também deveria ser assim considerada.

Conclusão

Ao longo deste artigo, reconstruímos de forma breve o pensamento de Schopenhauer em suas linhas mais gerais, tendo como principal fonte (mas não a única), sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*. Vimos que suas noções elementares acerca do justo e do injusto são derivadas a partir de sua metafísica da vontade, o que confere à sua filosofia a característica de ser “um pensamento único”. Após compreendermos aquelas noções de injustiça e justiça, avançamos até à questão da propriedade. O direito de propriedade continuou a compor aquele “pensamento único”, de forma que seus fundamentos últimos não puderam ser conferidos em um sistema fechado de direito natural, mas já encontram seu nascedouro na compreensão metafísica da vontade. Assim, a propriedade apenas legitima-se, em última instância, porque baseada naquela identificação entre vontade do proprietário e coisa apropriada. O trabalho, ou o desforço do agente em vista da aquisição e conservação da coisa, funciona no sistema de Schopenhauer como o médium através do qual verificamos aquela identificação entre vontade e coisa objeto da vontade. Dessa forma, Schopenhauer não se deteve na mera descrição física que teria no trabalho o fundamento último da propriedade, mas teve de recorrer a um discurso metafísico, pelo qual se concluiu que o fundamento do direito de propriedade se encontra naquela unidade entre vontade e coisa, porque esta se torna extensão daquela. Pensamos que a filosofia de Schopenhauer oferece critérios satisfatórios dentro dos quais pode-se avaliar a legitimidade do direito de propriedade, pois sua construção filosófica não se limita a oferecer apenas opiniões políticas isoladas sobre a legitimidade da propriedade, mas tem seu nascedouro nas premissas e asserções gerais compreendidas em seu sistema filosófico. Além disso, a tese segundo a qual o direito de propriedade se fundamenta na verificação de um estado metafísico de ligação ou incorporação entre vontade do proprietário e coisa apropriada, parece explicar satisfatoriamente aquela significativa situação fática, na qual se verifica o íntimo sentimento de violência sofrida por parte do proprietário, ainda que a violência tenha sido investida não sobre a pessoa do proprietário, mas simplesmente sobre uma coisa inanimada que, numa perspectiva meramente física, jamais poderia confundir-se com seu dono. Assim, o irredutível sentimento de injustiça sofrida oferece-nos verdadeiro indício de um elo metafísico entre proprietário e coisa. Além disso, o problema da fundamentação ética do direito à propriedade nos conduziu a questionar o status ontológico da individualidade humana, por onde concluímos que a mesma não é mero fruto do princípio de individuação, mas já deita suas raízes na esfera do *em si*.

Referências

- CARDOSO, Renato César. *A idéia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentum, 2008.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke in sechs Bänden. Band IV. Ed. de Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel, 1956.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 4. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MAGEE, Brian. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977
- ___. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.
- ___. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.
- ___. *Parerga und Paralipomena*. zweiter Band, erster Teilband. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.



Direitos Humanos e Universalidade: uma análise da dignidade da pessoa humana sob a ótica de Immanuel Kant

Suelen da Silva Webber*

* Doutoranda e Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Bolsista CNPQ.

Resumo

Este artigo pretende analisar a possibilidade de universalização do conceito de Direitos Humanos, fundamentada na concepção kantiana de dignidade da pessoa humana. Embora não exista hoje uma concordância sobre o que de fato constituem os Direitos Humanos, sendo estes utilizados como justificativa para os mais variados fins, fato é que tais direitos possuem forte ligação com as regras morais. Nesse sentido, a moral kantiana fornece importantes conceitos para uma ideia de igualdade e respeito entre os homens que não depende de qualquer fator empírico, nem sofre influências de imposições estatais e culturais. Ou seja, ao Estado cabe a tarefa de defesa e garantia dos Direitos Humanos, mas a sua criação se dá a priori, decorrente da dignidade da pessoa humana, motivo pelo qual será possível pensar em uma concepção de Direitos Humanos passível de universalização.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Dignidade da Pessoa Humana; Moralidade; Universalidade; Kant.

Considerações Iniciais

O tema Direitos Humanos tem adquirido grande importância nos debates jurídicos nos últimos anos. No entanto, ainda não se produziu um conceito universal, nem se definiu com clareza o alcance jurídico do que de fato são Direitos Humanos, o que tem dado margem às mais diversas interpretações, muitas vezes provocando até mesmo a sua banalização. Nesse sentido, necessário se faz a análise dos fundamentos que podem atribuir aos Direitos Humanos o caráter de universalidade, para que então se possa, gradativamente, lançar bases

para a construção de um conceito universal de Direitos Humanos ligado à dignidade da pessoa humana, independentemente das diferenças de costumes, língua ou cultura dos povos.

A fim de melhor abordar o tema proposto, este artigo busca desenvolver uma concepção de universalidade dos Direitos Humanos fundamentada no conceito de dignidade da pessoa humana de Immanuel Kant. Uma vez que os Direitos Humanos não estão ligados apenas a conceitos jurídicos, mas fortemente influenciados por ditames morais, o pensamento kantiano pode contribuir em muito na solução de diversas questões, especialmente pelo fato de Kant ter desenvolvido seu pensamento moral a partir da razão, objetivando uma moral universal.

Para tanto, num primeiro momento será contextualizado o tema proposto, demonstrando-se como a falta de uma conceituação do que sejam Direitos Humanos tem provocado debates insolúveis, visto que diversos são os sentidos dados à expressão. Além disso, demonstra-se que uma concepção universal de Direitos Humanos exige uma forma distinta de fundamentação, que vá além das normas jurídicas, e que é encontrada no campo da moralidade.

A seguir, serão apresentados os principais elementos da teoria moral de Immanuel Kant, um dos principais pensadores da época moderna. Conceitos como a boa vontade, o imperativo categórico e a autonomia são fundamentais para que se compreenda o que Kant entende por dignidade da pessoa humana, que pode se constituir em uma base sólida na construção de um conceito de Direitos Humanos com caráter universal.

Por fim, analisar-se-á de que forma a filosofia moral de Immanuel Kant pode contribuir para a elucidação de inúmeras questões que envolvem a concepção universal de Direitos Humanos. Com base na teoria moral de Kant, é possível a construção de um conceito de Direitos Humanos que supere as diferenças culturais, que considere todos os homens igualmente como fins em si mesmo, a partir do conceito de dignidade da pessoa humana.

1. Conceito e origem dos Direitos Humanos

Embora o século XX tenha se caracterizado como a era dos Direitos Humanos, em nenhuma outra época evidenciou-se tantas violações de seus princípios (DOUZINAS, 2009, p. 20). No século do massacre, do genocídio, da faxina ética e do Holocausto, estabeleceu-se uma relação paradoxal entre as conquistas dos direitos humanos e as suas mais gritantes violações.

Ocorre que o termo Direitos Humanos não traz em si um conceito pronto e determinado, sendo por isso utilizado como fundamento para justificar inúmeras condutas e violações. Mesmo neste início de século XXI, sua vagueza de significação tem propiciado discursos contraditórios, muitas vezes servindo mais a interesses particulares do que à real defesa dos direitos dos seres humanos.

Marie-Bénédicte Dembour (2010, p.2) ressalta a dificuldade de se chegar a uma definição unânime de direitos humanos:

Different people hold different concepts of human rights. This proposition might initially appear somewhat at odds with the commonly heard assertion that human rights are both universal and obvious (in the sense that they are derived from reason), which may suggest that human rights are unambiguous and uncontroversial. However, there is in practice a lack of agreement on what human rights are.

Nesse mesmo sentido, bem apontam Culleton, Bragato e Fajardo (2009, p. 15-6), ao afirmarem que

às vezes se tem a sensação de que militantes e ativistas dos direitos humanos não sabem muito bem o que querem dizer ao usar essa palavra ou a usam entre si com diferentes sentidos, ou supondo que o outro sabe do que está falando. Podemos até falar de uma retórica dos direitos humanos, uma instrumentalização ideológica dos mesmos. Por isso a função do pensamento filosófico-jurídico é tentar esclarecer essas impropriedades e buscar uma fundamentação e uma conceituação o mais universalizáveis possível.

Vicente de Paulo Barretto relaciona essa dificuldade de conceituação de Direitos Humanos a uma falta de fundamentos comuns que sejam capazes de propiciar um conceito universalmente aceito, e, a partir de então, provocar um debate mais profundo sobre o tema. Como bem esclarece Barretto (2010, p. 243),

na verdade, a multiplicidade de usos da expressão demonstra, antes de tudo, a falta de fundamentos comuns que possam contribuir para universalizar o seu significado e, em consequência, a sua prática. Número significativo de autores tomaram a expressão “direitos humanos” como sinônima de “direitos naturais”, sendo que os primeiros seriam a versão moderna desses últimos; ainda outros, empregaram a expressão como o conjunto de direitos que assim se encontram definidos nos textos internacionais e legais, nada impedindo que “novos direitos sejam consagrados no futuro”.

O fato é que uma concepção de Direitos Humanos deve estar intimamente ligada à compreensão que se tenha da ideia de pessoa. Caso contrário, será uma concepção desconectada da realidade. Porém, como não existe um conceito único de pessoa e, uma conceitualização universalizável de direitos humanos só é possível a partir do momento em que se estabelecer um conceito universalizável de ser humano. Isso porque, é ao homem, a pessoa que se voltam os Direitos Humanos.

Esta, no entanto, não constitui uma tarefa fácil, visto que as concepções de ser humano apresentaram significativas modificações na história do pensamento ocidental. Além disso, raramente o pensamento jurídico acompanhou as compre-

ensões modernas de humanidade (DOUZINAS, 2009, p. 194). A velocidade com que as ciências biológicas vêm se desenvolvendo, juntamente com as consequências das transformações que estas têm provocado nos seres vivos em geral, exige uma constante avaliação dos conceitos que se tem do que de fato constitui o ser humano. Ou seja, só é possível compreender o que constitui os Direitos Humanos quando se identifica o ponto em que a lei e o ser humano se encontram, numa conceitualização universal que busque ir além da contingência, do particular e do individual.

Afinal, se o termo Direitos Humanos se refere à humanidade como um todo, seu conceito também não pode limitar-se a seres humanos individualizados. Pelo contrário, os direitos humanos devem estar ligados, ao mesmo tempo, a cada ser humano e à humanidade como um todo, de forma a abarcar simultaneamente o particular e o universal.

A própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948, traz, no seu preâmbulo, premissas que evidenciam a pretensão de universalidade dos Direitos Humanos, ao dispor:

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo;

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla;

Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso (...).

Fica evidenciada, dessa forma, a clara intenção, na proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de que os direitos humanos tenham caráter universal, e que alcancem a todos os seres humanos, independentemente de fatores culturais, políticos ou religiosos. Por isso, “reconhecer a universalidade dos direitos humanos significa reconhecer sua validade em todas as partes e em relação a todos os seres humanos por igual, sem ceder a nenhuma forma específica de vida (tradição cultural ou crença religiosa)” (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 236).

Claro que essa forma de conceber os Direitos Humanos não encontra suficiente fundamentação em normas de direito pessoal, muito menos na legislação, seja ela qual for. Afinal, “como podemos fundamentar um direito que não nos foi atribuído, nem pela promessa de outro indivíduo, nem pela lei?” (DIAS, 2009, p. 246). De fato, a ideia de uma universalização dos Direitos Humanos, que alcance a todos os seres humanos indistintamente, exige uma forma distinta de fundamentação, que vá além das normas gerais do campo jurídico, e além de qualquer legislação positivada.

Pois é neste mesmo sentido que Gregorio Peces-Barba Martínez (2001, p. 68) vê na moralidade a origem dos direitos fundamentais. Ou seja, a moralidade se apresenta como o fundamento que se encontra além do direito, capaz de dar suporte à possibilidade de universalização dos direitos humanos. Assevera o autor que

Fundamental rights have their origin in the field of morality. They are an historical concept of the modern world that was born in the field of moral values, that is, in the field of rules that guide the whole development of human beings. But, if they don't have the support of the State, they will not turn into positive law and, thus, will lack the force to guide social living in a favourable way to its moral aim: the progress of the human condition.

Nessa perspectiva, as regras e os valores morais são concebidos como origem dos direitos fundamentais, anteriores às garantias previstas na lei positivada. Sem dúvida o Estado tem a obrigação de garantir tais direitos aos cidadãos, mas isso não significa que a origem dos direitos fundamentais seja o Estado.

Ernst Tugendhat (2009, p.350) vai ainda mais além, defendendo uma exigência moral para a criação de um Estado. A partir de um direito individual – como por exemplo o direito à integridade física –, resulta a exigência que cada pessoa tem, tanto em relação a todos individualmente como em relação a todos comunitariamente, de se criar uma instância onde se possa cobrar o respectivo direito, e onde este recebe a sua força.

Dessa forma, uma instância legal, que corresponda à uma instância jurídica capaz de proteger e garantir os direitos individuais frente ao coletivo, deve ser o resultado de uma obrigação moral coletiva. Aquele que detém um direito, deseja tê-lo reconhecido e respeitado pelo outros indivíduos e pela coletividade como um todo. Pois este reconhecimento não nasce apenas da lei, nem pode ser simplesmente imposto por qualquer Estado. Antes, nasce das próprias normas morais, para então ser transportado para a esfera estatal. Nas palavras de Tugendhat (2009, p. 350), “haveria portanto uma obrigação moral para a criação de uma instância legal como representação unitária de todos e isto significa: resultaria (a ser definido a partir daí em suas tarefas) uma exigência moral para a criação de um Estado”.

Claro que nem toda espécie de moralidade tem características universalizáveis. Entretanto, ressalta-se que, como explicitado anteriormente, para que se conceba uma ideia de Direitos Humanos universais, a sua origem – a moralidade – necessariamente deve ser universal. Daí a importância do pensamento de Immanuel Kant, um dos pensadores mais significativos da época moderna, o qual desenvolve uma filosofia baseada justamente na universalização da moral e da razão, e que certamente pode contribuir para a discussão proposta neste trabalho.

2 A Filosofia Moral de Immanuel Kant e a Dignidade da Pessoa Humana

Especialmente nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – em que Kant desenvolve os principais conceitos da sua filosofia moral – a *Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, Immanuel Kant buscou criar uma teoria moral que possa ser aplicada a todos os homens, independentemente do lugar onde estivessem. A intenção de Kant era dar ao mundo um significado que fosse além de simples fórmulas matemáticas, capaz de dar ao conhecimento da metafísica o mesmo grau de certeza das ciências físicas. Seu projeto filosófico objetivava possibilitar “a determinação de um patamar epistemológico comum do conhecimento humano, tanto para as matemáticas e as ciências exatas, quanto para a filosofia moral e a estética” (BARRETTO, 2010, p. 33). Percebeu Kant que os seres humanos não poderiam ser concebidos como mero resultado da aplicação das leis da natureza, e o conhecimento científico já não era suficiente para a compreensão da realidade como um todo.

Embora as ciências naturais, a fim de buscar explicações aos fenômenos, recorram à teoria causal, em que um fato decorra diretamente de outro, de forma que determinada situação seja a causa direta de outra, tal não ocorre nas relações morais. Para que uma ação seja considerada moral, outros são os requisitos necessários, pois uma ação moral não pode ser entendida como uma simples consequência natural de fatos determinados.

Neste contexto, Kant atribui à razão o princípio de todas as ações morais, e a estabelece como base de toda a sua construção filosófica. A ação não pode ser compreendida como mero determinismo causal, e sua validade não pode depender das suas consequências. É por isso que Kant submete a razão a um exame crítico, isto é: “um exame que tem por fim – e tal é o sentido etimológico da palavra ‘crítica’ – de discernir ou distinguir o que a razão pode fazer e o que é incapaz de fazer” (PASCAL, 1999, p. 32). Ou seja, Kant busca na própria razão as regras e os limites da sua atividade, a fim de saber até que ponto ela é digna de confiança.

Paul Guyer entende que o valor de toda ação humana está na liberdade, que está ligada ao conceito de autonomia, e este ao de moralidade. A causalidade da vontade humana não pode estar dissociada da ideia de liberdade, pois é exatamente esta relação que torna a ação moral independente das leis naturais. Enquanto os animais agem por instinto ou por necessidade, agindo muito mais por reações a estímulos, o homem é capaz de agir segundo a sua vontade, através de uma atribuição de valores que tem origem na liberdade. Por isso destaca Guyer (2000, p. 130) que os seres humanos se distinguem dos outros animais exatamente porque possuem “a will that is not necessarily determined by mere inclinations, and that this fact about them is the ultimate source of value for anything in this world”.

Entretanto, o simples fato de uma ação ser praticada de acordo com uma vontade não significa que seja uma ação moral. Isso porque uma ação só pode ser

considerada moral quando obedece ao que Kant define como uma boa vontade. Como afirma o próprio Kant (1997, p. 21), “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade”.

Isso porque é a natureza do querer que torna uma vontade boa, mas nunca o resultado da ação praticada, nem mesmo o desejo de se fazer um bem (PASCAL, 1999, p. 112). Pode-se querer agir de inúmeras maneiras, mas a ação só será considerada uma ação moral quando a vontade daquele que age obedece a um dever, que não nasce do simples querer de quem age, nem do mundo empírico, mas da razão. Ademais, vale destacar a preocupação de Kant em distinguir as ações conforme o dever, das ações por dever. Assim, enquanto a ação conforme o dever é apenas uma obediência à lei moral, só o agir por dever será considerada moral.

Sobre isso, Kant (1997, p. 30) vai dizer que

uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada.

Vicente de Paulo Barretto (2010, p. 44) explica que Kant apela para o dever porque o homem não possui uma boa vontade sempre e naturalmente. É o dever que permite que a vontade se torne boa, ao mesmo tempo em que a boa vontade reside em cumprir o dever pelo respeito ao dever, e não em respeito à legalidade. Isto é, “o critério metaético da moralidade, a bondade incondicional, se realiza quando se faz o que é justo por ser moralmente correto e, portanto, quando a ação materializa o dever mesmo, independentemente de qualquer causa externa”.

É preciso ficar claro que Kant não concebe como morais os atos realizados por dever, mas que demonstrem certa repulsa do agente, isso porque tal ação revelaria uma negação, uma rejeição, encoberta pelas leis morais. Para Allen W. Wood (1999, p. 29):

acts done from duty as done from willingly, with a desire to do them, and hence with a feeling of pleasure accompanying the representation of their end. For him, the difference is whether the desire arises from freedom, from reason recognizing the action as practically necessary, or from an inclination that contingently coincides with duty.

Em outras palavras, significa dizer que o mandamento que determina a ação moral não se liga ao mundo empírico, nem a ele está submetido. Muito pelo contrário, a lei moral tem origem a priori na razão, e independe de fatores externos, como as circunstâncias e as consequências de tal ação. Isso ocorre porque Kant está ligado

ao pensamento deontológico, em que o bem e o mal são posteriores à determinação da lei moral. Se assim não fosse, o bem e o mal só poderiam ser determinados com base no prazer e na dor, e como deles derivaria a lei moral, esta seria necessariamente empírica e contingente, mas nunca pura, universal e necessária.

Nessa senda, Paul Guyer (2000, p. 133) demonstra que

Kant's argument for a deontological rather than teleological approach to the highest principles of morality rests on two assumptions. First, it assumes that the fundamental principle of morality must be universal and necessary. Second, it assumes that any determination of the good independently of the moral law could only be grounded in the feeling of pleasure and would therefore be empirical, thus not necessary and universal but contingent and idiosyncratic.

Dessa forma, parece evidente a intenção de Kant em desenvolver uma ideia de moralidade universal, que independe das particularidades de cada pessoa. Em sua construção, Kant busca a priori na razão, antes mesmo de qualquer influência empírica, as motivações e justificações para o agir moral. E ele é extremamente radical nesse sentido, chegando a considerar tudo o que é empírico “não só inútil, mas altamente prejudicial à própria pureza dos costumes” (KANT, 1997, p. 65). Se a máxima que institui o dever não for anterior a qualquer influência empírica, e por isso a priori, corre-se o risco de uma subjetivação das leis morais, o que evidentemente contraria a moral kantiana.

Por isso afirma que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a priori na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente” (KANT, 1997, p. 46). Quando se age por dever, a ação será praticada em conformidade a uma norma que advém da razão, e que se impõe a todos os indivíduos como uma obrigação, num mandamento a que Kant denomina imperativo categórico.

Em que pese a distinção feita por Kant (1997, p. 50) entre imperativo categórico – princípio da vontade em que a ação é representada como boa em si – e imperativo hipotético – no caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa – não se pode, porém, concluir que o mandamento oriundo do imperativo categórico seja desprovido de qualquer fim. Existe um fim para toda ação. A diferença reside no fato de que, no imperativo categórico, a máxima já traz consigo os fins, sem qualquer relação de dependência com o mundo empírico. Ou seja,

a categorical imperative is a practical principle that constrains the will not relative to any end already given, but unconditionally and irrespective of any end. This does not mean that when a rational being follows such an imperative its actions lack an end (for Kant, no action can lack an end). It rather means that the law itself is capable of specifying what ends should be set (WOOD, 1999, p. 70).

Como o imperativo categórico é um mandamento independente do empírico, ele necessariamente deve ser estabelecido a priori pela razão. Se não fosse assim, experiências pessoais poderiam influenciar, ou até mesmo se sobrepor às leis morais, e retirar-lhes o seu caráter de universalidade. Enquanto expressão maior do dever, Kant (1997, p. 59) o define na fórmula: “o imperativo categórico é portanto só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.

Por isso Kant entende que o agir moral depende necessariamente da conjugação entre a vontade, a ação praticada por dever e a obediência ao imperativo categórico. Mesmo que uma ação seja praticada em obediência ao dever, e esteja em consonância com o imperativo categórico, só será uma ação moral se for a manifestação da real vontade do agente. O agente deve obrigatoriamente querer agir segundo os mandamentos da razão, e nunca para alcançar um outro fim. O único fim da ação moral é a própria moralidade.

Por este motivo, cada ser humano pode ser considerado um legislador universal. Uma vez que todo mandamento se origina da razão, e cada ser humano é capaz, obedecendo a boa vontade, de determinar a si próprio como agir moralmente, observa-se que cada ser racional é capaz de legislar para si mesmo, tornando-se, a cada momento, seu próprio legislador, e, ao mesmo tempo, legislador universal.

Sob a forma de imperativo categórico, os mandamentos éticos obrigam o legislador a se submeter às suas próprias leis. De acordo com o conceito apresentado por Kant (1997, p. 85),

a autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.

Este princípio da autonomia, revela a ideia de uma instância legisladora universal, onde a vontade não se funda em nenhum interesse nem em qualquer experiência empírica, mas se reporta ao universal ético, que é incondicional. Isto é, “enquanto legisladora universal, a vontade é autônoma diante da heteronomia da lei, pois se torna sua autora” (JUNGES, 2007, p.86). Como consequência, a vontade não se encontra simplesmente submetida à lei moral, mas é ao mesmo tempo legisladora das normas perante as quais se submete. E, por considerar o ser humano um fim em si mesmo, Kant (1997, p. 75-6) trata todos os homens como pertencentes ao que chama de Reino dos Fins, assim por ele definido:

Por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre

os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais quanto dos fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos.

Deve-se atentar, porém, ao fato de que o ser humano tem liberdade para obedecer ou não as máximas da razão, e é justamente nesta relação entre liberdade de ação e o ato de legislar para si próprio que se encontra a moralidade. Ao mesmo tempo em que pertence ao reino dos fins na qualidade de membro, por ser legislador universal, o ser humano também é chefe, pois sua ação não se submete à vontade de nenhum outro ser humano. Daí a afirmação de Pascal (1999, p.125) de que “pode-se dizer, pois, que a ação é moral quando é conforme à legislação que unicamente torna possível um reino dos fins”. Ao passo que ação moral depende de que a vontade esteja em consonância com o dever, tal só é possível em função da liberdade, a qual atribui a autonomia aos homens. Pois é exatamente por isso que só os homens têm a capacidade de agir moralmente. Dito de outra forma: é essa autonomia e a moralidade que atribuem a todos os homens a dignidade. Por ser capaz de agir moralmente, independentemente de qualquer fator externo, Kant (1997, p. 77) vê o homem como um fim em si mesmo.

no reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade.

Por possuírem um preço, há coisas que podem ser vendidas ou trocadas, servindo para que se alcance outro fim que não elas mesmas. No entanto, existem outras coisas que não possuem preço algum, por não haver outro valor que equivalha ao seu. De acordo com Vicente de Paulo Barretto (2010, p. 47),

ao formular o imperativo categórico, o homem torna-se um fim em si mesmo. Como essa condição só é alcançada através da ação moral, a moralidade e a humanidade são as únicas coisas dotadas de dignidade. Kant afirma que o homem existe como fim em si mesmo, e não apenas como meio, para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Em todas as suas ações, tanto as direcionadas a ele mesmo, quanto nas que o são a outros seres racionais, o homem deve ser sempre considerado, simultaneamente, como um fim.

Por isso, o homem não pode ser concebido como um meio a se chegar a outro fim. Enquanto legislador no reino dos fins, o homem obedece apenas as leis que ele mesmo se dá, cujas máximas pertencem a uma legislação universal. Segundo Kant, o homem é um fim em si mesmo, que não admite equivalente, o que representa

uma importante distinção entre os homens e os animais. Como bem explicita Roger J. Sullivan (1989, p. 196),

as Kant explains, things and brute animals are only contingently desired (or feared) by and so only possibly valued (or given a negative value) by someone. By contrast, just by their existence, persons necessarily, always, and universally should be regarded as having objective, absolute, and intrinsic worth, whether or not they also happen to be desired because they contribute in some way to anyone's happiness. We should not regard or treat ourselves or any other person only or merely as a possible object of our desires.

Importante também mencionar que, como bem analisa Sullivan, Kant não toma por moralmente incorreto o fato de atribuir valores diferentes às pessoas em determinados momentos, quando relacionados a diferentes capacidades ou habilidades. O moralmente incorreto está em considerar a habilidade de cada pessoa como um fim simplesmente com vistas às vantagens que delas se pode obter. Esta segunda posição sim será moralmente incorreta, pois atribui-se, nesse caso, apenas um valor extrínseco à pessoa. Um ser humano não pode servir meramente aos desejos de outro (SULLIVAN, 1989, p. 196-97). Pelo contrário, o ser humano possui um valor intrínseco; o valor está na própria pessoa enquanto ser humano racional, e nunca nas vantagens que dela se pode obter.

Nessa linha vislumbra Kant (1997, p. 69) a segunda formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.

À medida em que “a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (KANT, 1997, p.67), e que tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais, conclui-se que uma boa vontade deve necessariamente estar em consonância com as máximas provenientes da razão. No entender de José Roque Junges (2007, p. 85), para Kant “a humanidade, como fim objetivo, identifica-se com todo ser racional como fim em si mesmo”. Pois é exatamente neste ponto que se evidencia a relação entre moralidade e dignidade, visto que é da moralidade que nasce a dignidade. Nas palavras de Kant (1997, p. 77-8),

a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade.

Dessa autonomia que Kant atribui ao homem deriva o terceiro princípio da moralidade, expressado pela “ideia da vontade de todo o ser racional concebida

como vontade legisladora universal” (KANT, 1997, p. 72). Graças à autonomia, ao mesmo tempo em que a vontade está submetida à lei, ela é também legisladora das próprias leis a que se submete. Pois é justamente por isso que o ser racional é considerado fim em si mesmo, e é pelo fato de ser legislador das suas próprias leis que o homem merece a dignidade. Nesse sentido, o filósofo ressalta que a “Autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 1997, p. 79).

No entanto, não se pode esquecer que aquele que age deve querer agir moralmente. Em razão da liberdade, pode o homem escolher seguir ou não o imperativo categórico. De qualquer forma, só a ação que obedece às leis morais pode conferir dignidade a alguém. Este também é o entendimento de Paul Guyer (2000, p. 157), ao analisar que “if we were merely to conform to a universal law, that would confer no special dignity upon us; what confers this dignity upon us is precisely that we freely choose to act, even when we choose to act in accordance with a law”.

De qualquer forma, Kant é claro ao posicionar-se no sentido de admitir a todos os homens uma dignidade fundada na autonomia e no valor de cada pessoa enquanto ser humano. Como afirma Georges Pascal (1999, p. 126), “é perfeitamente compreensível que Kant faça da autonomia o princípio supremo da moralidade, dado que a autonomia implica, ao mesmo tempo, a vontade de uma legislação universal, e o respeito à pessoa humana que lhe deve a sua dignidade”. Importa agora analisar de que forma a moral kantiana, e mais especificamente a dignidade podem ser capazes de fundamentar uma concepção universal de Direitos Humanos.

3 A Dignidade da Pessoa Humana como Fundamento para uma Concepção Universal de Direitos Humanos

A filosofia moral desenvolvida por Kant, que o leva até a ideia de dignidade da pessoa humana, sem dúvida apresenta argumentos capazes de fundamentar uma concepção de Direitos Humanos passível de universalização. Ao atribuir a todos os homens a capacidade de decidir agir moralmente, obedecendo a imperativo categórico, e agindo por dever, Kant compreende todos os homens como iguais entre si, independentemente das diferenças culturais.

É importante destacar que, pelo fato de serem igualmente fins em si mesmos, todos os seres humanos são iguais em dignidade. Como esclarece Allen W. Wood (1999, p. 132), “the worth of all rational beings is equal. In other words, the worst rational being (in any respect you can possibly name) has the same dignity or absolute worth as the best rational being in that respect (or in any other)”. Uma vez que Kant concebe esta igualdade como sendo a priori, e a razão deve necessariamente se apresentar de maneira igual em todos os homens, o mundo empírico não exerce influência alguma, tanto em relação à igualdade quanto à dignidade.

Além disso, cada ser humano tem o dever incondicional de reconhecer a dignidade nos outros seres humanos, independentemente de sentimentos, inclinações

ou outros motivos empíricos (SULLIVAN, 1989, p. 199). Além de possuir dignidade, cada ser humano é merecedor do reconhecimento desta dignidade pelos outros seres humanos, o que ocorre pelo respeito mútuo. Conseqüentemente, todos os seres humanos devem respeito uns aos outros, pelo simples fato de todos serem iguais em dignidade. Existe superioridade dos seres humanos perante os outros seres, mas entre os seres humanos o que existe é igualdade e respeito.

Pois essa igualdade entre os seres humanos é justamente buscada pelos Direitos Humanos. Mais do que isso, se os Direitos Humanos devem alcançar a todos da mesma maneira, com os mesmos direitos e garantias, seu fundamento deve estar exatamente no que os torna iguais, ou seja, na qualidade de serem autônomos, fins em si mesmos e, conseqüentemente, detentores de dignidade.

Essa relação dos Direitos Humanos com a moralidade, no entanto, não gera conseqüência no mundo jurídico automaticamente. Para adentrarem no mundo jurídico, e tornarem-se passíveis de serem exigidos, é importante que os Direitos Humanos deixem a esfera meramente moral e transformem-se em norma positivada. Este é o sentido contido na explicação que segue:

não basta afirmar-se que, por exemplo, a dignidade humana é um valor, mas para que ela se materialize nas relações sociais é necessário que ela se traduza em normas. Essas normas é que irão objetivar a ideia de dignidade humana que deixa de ser afirmada como argumento retórico e passa a integrar através de normas jurídicas específicas. Proibição da tortura, genocídio, usar a pessoa como objeto de pesquisas que afetem o sistema biológico, psicológico ou espiritual do ser humano, são alguns exemplos de normas que materializam, dão substância ao princípio da dignidade humana (BARRETTO, 2010, p. 255).

Assim, embora os Direitos Humanos mantenham estreita relação com a moralidade, sua inclusão no mundo jurídico exige a positivação das normas morais. Isso, porém, não significa que é a positivação que atribui valor às normas, nem que são as normas positivadas que criam os direitos Humanos. Significa simplesmente que é tarefa do Direito o reconhecimento dos Direitos Humanos. Mesmo em relação aos países em que se observa certa resistência em reconhecê-los, sob a alegação de que a soberania não os obriga a aceitar uma categoria de direitos que se sobreponham à sua legislação interna, não há como negar a possibilidade de exigência do cumprimento das regras morais que fundamentam os Direitos Humanos. Perante o caráter universal da dignidade da pessoa humana kantiana, tais justificativas mostram-se falaciosas.

Essa argumentação não se sustenta, no entanto, diante da constatação de que os direitos humanos são direitos inatos, pautados em valores morais que se identificam como imprescindíveis para uma vida digna, e, portanto, conferidos aos indivíduos pelo simples fato de serem seres humanos, independentemente da cultura, crença, sexo, cor e raça. Nesse sentido, pode-se afirmar

que os direitos humanos adquirem e expressam uma universalidade, tanto do ponto de vista moral quanto jurídico (BARRETTO, 2009, p. 262).

Em que pese haver discussões sobre a sua historicidade ou seu absolutismo, o certo é que os Direitos Humanos devem ser

comumente entendidos como aqueles direitos inerentes ao ser humano, sem distinção de raça, cor, sexo, língua, religião, orientação política, nacionalidade, origem social ou outro status qualquer. Desse modo, a lei não só não estabelece e não cria os direitos humanos, como não está autorizada a restringi-los, senão apenas protegê-los e promovê-los (BRAGATO, 2007, p. 67).

Não se está aqui querendo defender que os fatores culturais devam ser ignorados, ou que todas as pessoas devam olhar os Direitos Humanos sob a mesma ótica, embora não se possa negar que o multiculturalismo vem calcado no poder. Isto é, a cultura predominante é a cultura de quem exerce poder em determinada sociedade, e não das pessoas como iguais. No entanto, aqui defende-se apenas que existe a possibilidade de uma concepção universal de Direitos Humanos, fundada na dignidade da pessoa humana, que, na filosofia moral kantiana, compreende todos os homens moralmente iguais entre si.

A partir do momento em que se busca construir Direitos Humanos com caráter de universalidade, deve-se necessariamente buscar uma moral que também traga consigo a pretensão de ser universal. Uma vez que Direitos Humanos e moralidade apresentam uma estreita relação, ambos os temas devem ser conjuntamente estudados. Pois é nesse sentido que o pensamento moral de Immanuel Kant traz notórias contribuições, lançando as bases para uma ideia de igualdade e respeito entre os homens que não depende de qualquer fator empírico, nem sofre influências de imposições estatais.

Os homens têm dignidade pelo simples fato de serem homens, autônomos, fins em si mesmos, e capazes de agir moralmente por sua própria vontade. Os Direitos Humanos estão ligados ao homem pela dignidade, e por isso devem ser respeitados por todos e a todos garantidos, independentemente de tratados internacionais ou da vontade dos legisladores. Claro que uma das formas de reconhecimento e garantia de efetivação dos Direitos Humanos ocorre através da edição de leis, mas a dignidade está além de qualquer lei. É a priori, universal, e como tal deve ser reconhecida, tanto moralmente como juridicamente.

Embora muitas dúvidas ainda envolvam a natureza e as tentativas de efetivação dos Direitos Humanos, o fato é que, ao atribuir a dignidade da pessoa humana a todos os homens de maneira igual, dando-lhes a condição de serem fins em si mesmos simplesmente pelo fato de serem seres humanos, Kant certamente aponta um caminho em direção à possibilidade de universalização de tais direitos. Cabe aos próprios homens reconhecerem-se como iguais, todos detentores de Direitos Humanos na mesma medida, a partir da dignidade da pessoa humana.

Considerações Finais

Muito embora o estudo dos Direitos Humanos tenha ganhado significativa relevância nos últimos anos, a origem e o alcance de tais direitos ainda provoca fervorosos debates no mundo jurídico. Mesmo que muitas vezes servindo mais a interesses particulares do que à real defesa dos direitos dos seres humanos, o fato é que os Direitos Humanos são parte do mundo jurídico, fundamentando cada vez mais decisões, tanto na esfera política como judicial. Daí a importância do tema aqui desenvolvido: a possibilidade de uma concepção universal de Direitos Humanos.

Em seu preâmbulo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos estabelece premissas que evidenciam a pretensão de universalidade dos Direitos Humanos. No entanto, não basta a edição de uma lei para que os direitos passem a ser respeitados. Pelo contrário, quando se fala em Direitos Humanos, a função da lei é garantir a sua efetivação, uma vez que a origem dos Direitos Humanos não está em nenhuma legislação, mas na moralidade.

A partir do momento em que se busca conceber Direitos Humanos com caráter de universalidade, deve-se necessariamente buscar uma moral que também tenha a pretensão de ser universal. Direitos Humanos e moralidade apresentam uma estreita relação, e por isso ambos os temas devem ser conjuntamente estudados. Pois é nesse sentido que o pensamento moral de Immanuel Kant traz importantes contribuições, lançando as bases para uma ideia de igualdade e universalidade que não depende de qualquer fator empírico, nem sofre influências de imposições estatais.

Por ser autônomo, capaz de agir segundo os mandamentos a priori da razão, na forma de imperativos categóricos, o homem é o único ser capaz de praticar ações morais, e, por isso, o único que possui dignidade. Esta dignidade, por sua vez, é o que liga os Direitos Humanos ao homem, e por isso devem ser respeitados por todos e a todos garantidos, independentemente de tratados internacionais ou da vontade dos legisladores. Ao construir uma moral com caráter universal, em que as únicas ações morais são aquelas que obedecem os ditames da razão, Kant estabelece uma igualdade entre os homens a priori, ou seja, independentemente da experiência ou de qualquer circunstância pessoal. Como consequência, todos os homens são moralmente iguais entre si, possuidores de dignidade, e igualmente detentores de Direitos Humanos.

Não se busca, com este trabalho, esgotar o tema, mas chamar a atenção para a possibilidade de se conceber os Direitos Humanos enquanto direitos universais, a partir de uma moral que também pretende se impor de forma universal. Sem dúvida que o reconhecimento e a garantia de efetivação dos Direitos Humanos deve ocorrer através da edição de leis, mas a dignidade está além de qualquer lei. É a priori, universal, e como tal deve ser reconhecida, tanto moralmente como juridicamente. Cabe aos homens reconhecerem-se como iguais, todos detentores de Direitos Humanos na mesma medida, o que é possível a partir da concepção de moralidade de Immanuel Kant, e da dignidade da pessoa humana.

Referências

- BARRETTO, Vicente de Paulo. Direitos humanos, democracia e globalização. IN: *20 Anos de Constituição: os direitos humanos entre a norma e a política*. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- _____. *O fetiche dos direitos humanos e outros temas*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris, 2010.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo. Positivização e efetividade dos direitos humanos. IN: *Estudos Jurídicos*. Volume 40 n 2. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- CULLETON, Alfredo; BRAGATO, Fernanda F.; FAJARDO, Sinara P. *Curso de direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- Declaração dos Direitos Humanos. Disponível em http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DEMBOUR, Marie-Bénédicte. What are human rights? Four schools of thought. IN: *Human Rights Quarterly*, Vol. 32, No. 1, February 2010, pp. 1-20.
- DIAS, Maria Clara. Direitos Humanos. IN: Vicente de Paulo Barretto (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 246-8.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge: Cambridge University, 2000.
- JUNGES, José R. *Bioética: perspectivas e desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 1995.
- _____. A concepção kantiana de dignidade humana. IN: *Estudos Jurídicos*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- MARTÍNES, Gregorio P. Fundamental rights: between morals and politics. IN: *Ratio Juris*. Vol. 14 No. 1 March 2001 (64-74).
- PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 6. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- SULLIVAN, Roger J. *Immanuel Kant's moral theory*. Cambridge: Cambridge University, 1989.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Trad. grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul; revisão e organização da tradução Ernildo Stein. 7. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- WOOD, Allen W. *Kant's ethical thought*. New York: Cambridge University, 1999.

O Estado sou Eu? Considerações hegelianas sobre Reconhecimento e Comunicação

Suzano de Aquino Guimarães*

* Doutorando em Filosofia pelo PIDFIL – UFPE/UFPB/UFRN

Resumo

Um espectro ronda o Brasil. E ele não é somente ideológico e cultural, mas igualmente tecnológico e estrutural. Trata-se do espectro eletromagnético por onde circulam as transmissões de rádio e televisão. Ora, dia 27 de Agosto de 2012 é aniversário de G. W. F. Hegel (1770-1831). Ademais, nesta data, chegamos aos 50 anos do Código Brasileiro de Telecomunicações. Desse modo, como “ratificar e retificar” as determinações essentes deste setor estratégico na configuração política do país? Qual o sentido das relações entre reconhecimento e comunicação no contexto das sociabilidades contemporâneas? Até que ponto um Estado pode oferecer as “condições de possibilidade” da cidadania sem constranger a autonomia dos indivíduos? Numa perspectiva hegeliana, este texto pretende contribuir na tarefa do filósofo em seu tempo: “pensar a vida do conceito no conceito vivo”.

Palavras-chave: Hegel; estado; liberdade; reconhecimento; comunicação; opinião pública.

Um espectro ronda o Brasil. E ele não é somente ideológico e cultural, mas igualmente tecnológico e estrutural. É um espectro eletromagnético, uma concessão pública à iniciativa privada. Ocorre que poucos grupos familiares são responsáveis pela produção e distribuição de mais de 85% dos conteúdos nacionais de mídia¹. Daí que sob qualquer sistema político, uma super concentra-

¹ Segundo dados da Associação Nacional de Jornais (ANJ), apenas seis grupos empresariais detém a propriedade de mais da metade (55,46%) das notícias diárias em jornais impressos no país. Ver COMUNICAR para não se trumbicar: lutando pelo direito humano à comunicação. (2009). Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire. Ver também MENDEL, T; SALOMON, E. (2011). *O Ambiente Regulatório para a Radiodifusão*: uma pesquisa de melhores práticas para os atores-chave brasileiros. Brasília: UNESCO, Fundação Ford.

ção das fontes de informação pode resultar numa subversão da cidadania, desnutrição das subjetividades, “liberdade de latifúndio”.

Há muitos modos de se dizer “direito à comunicação”; desde uma perspectiva histórica condizente à liberdade de expressão até outras com predomínio do entretenimento ou sob a forma de “produto para consumo”. Observamos tendência recente entre pesquisadores de interpretá-lo como indissociável das “*políticas públicas de comunicação e cultura*” (MATTELART, 2009, p.38), bem como de significá-lo enquanto “direito dos cidadãos à interação” (co-produção, seleção, opinião etc.) e não mais somente na condição de recepção.

O direito à comunicação se distingue dos tradicionais direitos e liberdades individuais a ele associados – e.g. direito à informação, liberdade de expressão – por possuir uma forte *dimensão coletiva* e por se caracterizar também como um verdadeiro *direito social*, cujo reconhecimento implica no dever do Estado de criar os pressupostos materiais para seu efetivo exercício e na faculdade do cidadão de exigir as prestações constitutivas desse direito (WIMMER, 2008, p.147, grifo do autor).

A Constituição Brasileira de 1988 (Artigos 5º e 21º), conhecida como “constituição cidadã”, assume a questão acima enquanto serviço público e direito fundamental². Ademais, os cenários para a comunicação pública contemporânea³ reforçam disputas entre grandes corporações de mídia e diversa imprensa “independente”; ambas determinadas pelas novas tecnologias da informação.

De um lado, conforme lógica de mercado, executivos “pautam” o cotidiano simbólico agora imposto via estesia⁴ ao cidadão-consumidor; uma vez que são, ao final das contas, os últimos *gate-keepers* de um “jornalismo sitiado”⁵. De outro lado, conforme lógica de redes sociais digitais, “blogueiros” opinam sobre tal pauta estabelecida, provocando confrontos ideológicos num jogo-de-forças pela suposta hegemonia político-cultural.

Veja, a unilateralidade das análises não pode ser toda a verdade, mas o estado de coisas na área das comunicações (a) parece, hodiernamente, mais relevante

² Ver, por exemplo, BRASIL. (2012). *Constituição da República Federativa do Brasil*. São Paulo: Edipro. Ver também, sobre “direito à informação” na nova Constituição da Islândia de 2011, LAMRANI, S. *Islândia mostrou o caminho ao rechaçar austeridade*. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/opiniao/24823/islandia+mostrou+o+caminho+ao+rechacar+a+austeridade.shtml> Acesso em: 20 out. 2012.

³ Ver BAVARESCO, A.; KONZEN, P. (2009). Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel. *Kriterion*, n.119, p.63-92. Ver também BAVARESCO, A; SORDI, C; KONZEN, P. Mídias, Democracia e Opinião Pública: diagnósticos, teorias e análises. BAVARESCO, A; VILLANOVA, M; RODRIGUES, T (Orgs). (2012). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p.08-39.

⁴ MARTINO, L. (2007). *Estética da Comunicação: da consciência comunicativa ao “eu” digital*. Petrópolis, RJ: Vozes. Ver também MARTINS, F; SILVA, J. (Orgs). (2008). *A Genealogia do Virtual: comunicação, cultura e tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Sulina.

⁵ Ver JORNALISMO sitiado. Direção: Eugênio Bucci e Sidnei Basile. Brasil, 2006. 1 DVD. Ver também MORETZSOHN, S. (2007). *Pensando contra os fatos: jornalismo e cotidiano: do senso comum ao senso crítico*. Rio de Janeiro: Revan.

para a compreensão da Causa do Estado do que já fora nos tempos de Gutemberg. Daí a repercussão daquela divisa de que “*a liberdade de expressão é a maior expressão da liberdade*”, segundo o ministro Ayres Britto⁶ do Supremo Tribunal Federal.

O fato da *comunicação*, pela mediação do mundo (linguagem e técnica e, mais amplamente, *cultura*), é a estrutura inteligível fundamental do existir histórico do homem. No momento em que a *comunicação se universaliza* efetivamente nos quadros de uma civilização planetária, sua interpretação filosófica torna-se uma tarefa cuja urgência vital, reconhecida e afrontada, julga a seriedade da intenção do filósofo (VAZ, 2001, p.245, grifo do autor).

Outro aspecto determinante diz respeito à proposta⁷ para uma distinção rigorosa entre democracia representativa e democracia totalitária, onde a primeira celebra a opinião pública como momento constitutivo enquanto a segunda prescreve sua eliminação; corroborando assim para um “*controle sazonal da mídia*” (ROSENFELD, 2010, p.45).

Nesses termos, qualquer debate sobre “liberdade de empresa”⁸, quer dizer, “liberdade de imprensa” deve levar em conta as oposições entre regulamentação social ou “exercício libertário” das atividades⁹. Tal liberdade não se entenderia como estranha ao Estado, uma vez que seus participantes agindo em nome daquela já responderiam por causa daquele às leis constitucionais, ou seja, a “*Constituição é a justiça viva, a liberdade efetiva que vai permitir o desenvolvimento de todas as determinações racionais*” (BAVARESCO, 2001, p.144-145). Desse modo, a imprensa qualificaria, enquanto mediação da opinião pública, o *quantum* da liberdade de (cada um) opinar. E seu resultado apresentaria a (justa?!) medida da comunicação segundo determinada realidade sempre em devir.

Com efeito, “*o público se determina a partir de sua imediatidade substancial enquanto espaço comum (...) o reconhecimento do princípio da subjetividade exige uma redefinição do espaço público*” (BAVARESCO, 2011, p.52-55). Há diversos grupos e diversas opiniões, bem como diversas opiniões num mesmo grupo ou diversos grupos com a mesma opinião; mais ainda, há diversidade de opiniões e grupos em espaço e tempo diversos. Há, enfim, pelas oposições, desenvolvimento da contradição.

⁶ Ver AMORIM, P. *Barão convida Ayres Britto para abrir encontro de blogueiros sujos*. Disponível em: <http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2012/04/04/barao-convida-ayres-britto-para-abrir-encontro-de-blogueiros-sujos/> Acesso em 20 out. 2012.

⁷ Ver ROSENFELD, D. (2010). Democracia e Liberdade de Escolha. *Revista Opinião Filosófica*, n.1, v.1, p.01-39. Ver também SILVA, W. (2011). Democracia, Liberdade de Expressão e Internet. BAVARESCO, A; BARBOSA, E; ETCHEVERRY, K (Orgs). *Projetos de Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p.200-210.

⁸ Ver LIMA, V. (2010). *Liberdade de Expressão x Liberdade de Imprensa: Direito à comunicação e democracia*. São Paulo: Publisher Brasil.

⁹ Ver ROSENFELD, D. *Informar e Tutelar*. Disponível em: <http://www.imil.org.br/artigos/informar-tutelar/> Acesso em: 20 out. 2012.

Ora, admitindo o pensamento pensante¹⁰ de G. W. F. Hegel (1770-1831), consideramos que “o entendimento das opiniões é a razão que entra em contradição consigo. A razão reconhece que a contradição é o ato de elevar-se acima das limitações do entendimento” (BAVARESCO, 2001, p.146). Desse modo,

a opinião pública situa-se precisamente entre os momentos da contingência e da necessidade. Ela representa um momento necessário de participação dos cidadãos na vida do Estado, mas ao mesmo tempo a opinião pública é fortemente influenciada pelas impressões do momento. Por isso, nem sempre ela corresponde à sua possibilidade, isto é, de participar de um Estado que não se pauta mais pela imposição (...) A opinião pública também em sua expressão na liberdade de imprensa resulta de um Estado pensado e desejado que se solapado pode ruir as próprias condições da livre manifestação (NOVELLI, 2004, p.129-130).

Contudo, o conceito de Estado não deve ser confundido com o de “governo”¹¹, nem tão pouco o de “público” com “estatal”, e ainda mais este último com aquilo que “*existe mas não funciona*” (SUASSUNA, 1975, p.188). Do mesmo modo, “interesses privados” não se definem como “inimigos públicos”; o vício das abelhas são benefícios das fábulas.

Assim sendo, até que ponto um Estado pode oferecer as “condições de possibilidade” da cidadania e não constranger a autonomia dos indivíduos quando agem pela “constituição” da substancialidade ética¹²? Qual o sentido das relações entre

¹⁰ Ver MENESES, P. (2006). Hegel como Mestre de Pensar. *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, p.111-125.

¹¹ “(...) pois, em Hegel, o Estado (*Staat*) tem a função de suprasumir (*aufheben* [suprassunção - *Aufhebung*]), de mediar (*vermitteln* [mediação - *Vermittlung*]), de administrar ou governar (*verwalten* [administração, governo - *Verwaltung*]) as diferenças (*Unterschieden*) e/ou os conflitos (*Streiten, Konflikten, Kampfen*) dos seus membros (*Glieden*) e não propriamente eliminá-los - isso tanto no âmbito da família (*Familie*) quanto no da sociedade civil-burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), esferas constitutivas da vida ética ou da eticidade (*Sittlichkeit*). Ou seja, o Estado deve mediar as desigualdades (*Ungleichheiten*), promover o justo equilíbrio (*Gleichgewicht*) entre ser igual (*gleich* - ter igualdade: *Gleichheit*) e ser desigual (*ungleich* - ter desigualdade: *Ungleichheit*); entre ser diferente, distinto (*unterscheid* - ter distinção: *Unterschied*); ser diverso (*verschied* - ter diversidade: *Verschiedenheit*)” (KONZEN, 2009, p.25). Por outro lado, desde uma crítica sociológica, os “camponeses tornaram-se, então, provincianos, locais. As deliberações passam a outras instâncias e aparecem fórmulas como ‘O prefeito decidiu que...’, ‘O conselho municipal se reuniu e...’. A universalização tem como efeito reverso a desapropriação e a monopolização. A gênese do Estado é a gênese do lugar da gestão do universal e ao mesmo tempo do monopólio do universal e de um conjunto de agentes que participa do monopólio de uma coisa que, por definição, é da ordem do universal” (BOURDIEU, 2012b, p.16-17). Ver também BOURDIEU, P. (2012a). A Fábrica de Opinião Pública. *Le Monde Diplomatique Brasil*, ano 05, n.54, p.14-15.

¹² “(...) a substância ética é como um rio caudaloso, que tem na sua nascente, como uma fonte, a Família, unidade originária de onde emergem as águas que dão impulso à vida ética; no leito, corre a torrente de águas tortuosas – a Sociedade Civil, onde fluem as contradições; a fluidez dessa correnteza deságua no mar figurativo da Constituição – o Estado; as margens, enquanto normatividade do rio, podem ser, eventualmente, corroídas pelo ímpeto das águas, assim como a fluidez da correnteza pode ser, aqui e ali, comprimida pela dura estreiteza das margens. Assim, nascente, margens e fluxo formam o rio, uma totalidade dinâmica de elementos diferenciados, opostos e interdependentes; mas, para bem compreender a imagem, é preciso considerar os elementos como partes de um silogismo dialético, no qual os termos têm cada um em si sua própria negação e, no jogo das mediações em que se determinam as influências de uns sobre outros, todos exercem o seu direito e alternam-se permanentemente como potência determinante” (MORAES, 2003, p.270-271).

reconhecimento e comunicação enquanto suprassunção do *ethos*, bem como no que diz respeito à “formação espiritual de um povo”, no contexto das sociabilidades contemporâneas?

Sabemos que, para Hegel, a vida ética ou eticidade [Sittlichkeit] é a de um Eu que atualiza simultaneamente, pelos costumes [Sitten] que o preenchem, um Nós (...) processo recíproco constitutivo da cultura, a qual deve, na sociedade, fazer existir por si mesma a unidade ética dada naturalmente na família. E é aqui que o Estado intervém para assegurar no e pelo seu ser de universal objetivado institucionalmente a universalidade em devir da existência social (BOURGEOIS, 2004, p.121).

Longe do *L'État, c'est Moi* absolutista ou de um orwelliano *Big Brother* nazi-fascista, aquilo que chamaríamos de “censura” não ocorreria no pior dos Estados, mas na sua ausência, numa situação onde já não haveria reconhecimento. No entanto, tal reconhecimento não é imediato, mas resultado junto ao seu desenvolvimento e devir em percurso histórico-dialético enquanto suprassunção da contradição entre o “eu” e o “outro” desejanter¹³; uma vez que

para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essenciais – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu (...) A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido (HEGEL, 2002, §177-178, p.142).

Ora, o cidadão somente afirma seus deveres junto à comunidade quando seus direitos também são por ela afirmados; tais direitos e deveres somente são afirmados quando o cidadão se reconhece enquanto indivíduo; por sua vez tal consciência individual somente se mantém pela comunidade. Dito de outro modo, os direitos e deveres do cidadão são enquanto tais somente se vêm-a-ser também os deveres e direitos do indivíduo; numa palavra, o cidadão é (devendo ser) desde sempre “indivíduo social”.

Com efeito, na chamada “blogosfera”, as redes sociais potencializadas pelas mídias digitais, através, por exemplo, de *blogs*, vídeos do *Youtube* e textos do *Twitter*, tornam-se a “visibilidade” da determinação imediata dos indivíduos, que enquanto momento, por assim dizer, da “sociedade civil não-organizada” são tanto “opinião da massa”¹⁴ quanto “opinião publicada”, mas já visada “opinião pública”;

¹³ “É uma luta: pois eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o Outro é para mim um outro ser-aí imediato; por isso sou dirigido para a suprassunção dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto suprassumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade” (HEGEL, 1995, §431, p.201, grifo do autor).

¹⁴ “Relativamente à sua qualidade, a massa é constituída de indivíduos anônimos que são, de início, geograficamente dispersos, pertencendo a diversos meios sociais, e eles não têm uma organização através de uma ação comum. Ao contrário, cada um é levado por seu interesse pessoal, sem nenhuma visão pelos interesses coletivos” (BAVARESCO, 2011, p.27).

que ainda não é “conhecimento”, mas ambivalente “julgo da confusão”¹⁵. Afinal, foi a “opinião da multidão” quem gritou “Barrabás”. E qualquer semelhança com estúpidas audiências contemporâneas pode parecer apenas astúcias da coincidência. *“De maneira que Cristo tinha por si a razão e tinha contra si os brados. E qual pôde mais? Puderam mais os brados que a razão. A razão não valeu para o livrar, os brados bastaram para o pôr na cruz”* (VIEIRA, 2011, p.100-101).

Outro ponto radical diz respeito à Educação, sobretudo no que há de fundamental nas instituições de ensino, bem como no que há de coextensivo e parcial nas demais instâncias educativas; uma vez que *“o meio universal anônimo e indeterminado da vida social, o meio sem unidade nem responsabilidade do que chamamos de mídia, propõe ou impõe um conteúdo cultural, mas não cultiva”* (BOURGEOIS, 2004, p.111-112, grifo do autor). Daí se a Razão Escolar Contemporânea¹⁶, a “formação espiritual” (*Paidéia, Bildung?!*) admite, cada vez mais, exigências da comunicação¹⁷, então, o reconhecimento efetivo, papel de todos no Estado, exige, por sua vez, urgência das políticas públicas e coerência nas ações éticas da família e sociedade civil (-burguesa?!) no cumprimento do sentido da Educação.

Na perspectiva de Paulo Freire (1921-1997), por exemplo, encontramos na chamada “pedagogia da autonomia”¹⁸ deveras ressonâncias hegelianas. *“Em seu Extensão ou Comunicação? Freire argumenta que o “mundo social humano não existiria se não fosse um mundo capaz de comunicar,” e prossegue afirmando que “o mundo dos seres humanos é um mundo de comunicação”. Diz também que “uma pessoa só pode existir em relação a outras que também existem, e em comunicação com elas”* (LIMA, 1981, p.63).

Desse modo, o tema do reconhecimento pode ser compreendido enquanto um “re-conhecimento”, um “novamente outro de si-mesmo”, ou seja, um reconhecer da historicidade somente pela alteridade. É preciso conhecer a formação da identidade, saber re-conhecê-la na sua própria trans-formação e afirmar a alteridade como condição daquela identidade primeira. O outro é espelho único, mas

¹⁵ É certo que *Vox populi, Vox Dei*, mas “Quando a massa pode pressionar/ Ela é então respeitável:/ Logo que ela quer julgar, isso é lamentável” (GOETHE apud BAVARESCO, 2001, p.146, nota 217).

¹⁶ Na perspectiva hegeliana o “gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural. Pesquisando em particular cada aspecto de seu ser-aí, e filosofando sobre tudo que se apresentava, o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto. Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta. O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não-imediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e variedade do ser-aí. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal. No entanto é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível” (HEGEL, 2002, §33, p.45).

¹⁷ Ver, por exemplo, TIBURI, M. Filosofia e Mídia. SARDI, S.; SOUZA, D.; CARBONARA, V. (Orgs). (2007). *Filosofia e Sociedade: perspectivas para o ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, p.279-293. Ver também BOHM, D. (2005). *Diálogo: comunicação e redes de convivência*. São Paulo: Palas Athena.

¹⁸ Ver FREIRE, P. (1996). *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Ver também FREIRE, P. (1971). *Extensão ou Comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

sempre translúcido; sendo, num só tempo, lugar da afirmação, situação de abertura para-além de si e limite vivido da identidade e da diferença.

Admitindo o reconhecimento também como uma “ação permanente”, assimilamos a identidade individual, na contemporaneidade, como sendo forjada permanentemente. Contudo, não como uma unidade diferenciada, uma “identidade da identidade e da diferença”, um outro-de-si-mesmo enquanto “vir-a-ser”, mas como um “deslizamento por comunidades”, grupos de afinidades. Haveria mesmo consumo por “identidades fragmentárias” ao gosto volúvel pelo volátil e pela volúpia; todo um não querer “ser”, a qualquer momento, devido ao temor e tremor de “não-ser” mais, isto é, angustiante desespero de “poder-ser”, a todo tempo, um outro qualquer; desde que “seja sempre” um *fake* de si.

Ora, se “o que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa” (HEGEL, 1995, §432, Adendo, p.202-203). E se um povo, prussiano que seja, não sabe como são feitas as salsichas nem as leis¹⁹, de igual modo, a (in)significância que domina o espectro da comunicação pode ser medida pelo contentamento do espectador-médio cidadão.

Decorre, então, a importância do meio e da mensagem da televisão, por exemplo; do que é apresentado, repetidas vezes, quase impessoal, até sua conversão, re-presentada, em opção pessoal. Tal engajamento na mudança das condições objetivas promove as condições subjetivas da mudança no comportamento. “O hábito aparece assim como um processo através do qual o homem termina querendo o que vem de fora dele. Assim, a vontade individual não mais se opõe à efetividade do mundo exterior, ela aprende gradualmente a querer o que é” (MALABOU apud GABRIEL, 2012, p.181, nota18). Desse modo,

o efeito de uma conferência depende dos hábitos do ouvinte, porque espera-se a linguagem a que se está habituado, e qualquer coisa que difira disso parece escapar de nosso nível e soa um tanto estranho e incompreensível, por conta de não nos ser familiar ou costumeiro, na medida em que é o costumeiro que apresenta inteligibilidade. O efeito poderoso do costumeiro é claramente demonstrado pelas leis, nas quais os elementos remanescentes fantasiosos e pueris prevalecem, por força do hábito, a despeito de nosso conhecimento deles (ARISTÓTELES, 2006, p.81)²⁰.

¹⁹ “A liberdade não pode jamais se tornar hábito (ou habitual) pois nesse caso não é mais liberdade (é por isso que Thomas Jefferson escreveu que, para se manter livre, o povo deve se rebelar contra o governo a cada vinte anos) (...) Por outro lado (...) somente quando o sujeito exterioriza sua aprendizagem em hábitos mecanizados ele se torna ‘disponível para se ocupar e engajar em outra coisa’ (...) De fato, como Hegel nos adverte (...) ‘Seres humanos podem até morrer em decorrência do hábito – ou seja, caso se tornem totalmente habituados à vida, espiritualmente e fisicamente embotados’” (GABRIEL, 2012, p.175-179).

²⁰ Neste sentido, o “bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está” (HEGEL, 2002, §31, p.43).

Assim sendo, a *práxis* da comunicação pública é *modus operandi* de expressão e formação do *modus vivendi* dos cidadãos no Estado, esta “ágora moderna”; que por sua vez é *locus* privilegiado onde cada indivíduo, reconhecendo e reconhecido em comunidade, todos em “comum-ação”, reconhecem a liberdade²¹; ou seja, o “*combate pelo reconhecimento é o combate pela liberdade pública*” (BAVARESCO, 2003, p.33).

Neste sentido, em atuais ambientes midiático-digitais, como “ratificar e retificar” as determinações essentes²² de um setor estratégico na configuração política do país?

Não sabemos. Foi a “leitura dos *blogs* pelas manhãs”²³ o imediato de nossas investigações²⁴. Mobilizar as categorias, desenvolver o implícito e re-afirmar a totalidade na polissemia dos sentidos “é que são elas”.

No dia 27 de Agosto de 2012 chegamos aos 50 anos de vigência do Código Brasileiro de Telecomunicações²⁵. Ademais, nesta data celebra-se também o aniversário do nosso filósofo e, especificamente neste ano, o bicentenário de publicação de uma de suas obras mais importantes, a saber, *Ciência da Lógica*. Desse modo, considerando “seletas afinidades”, bem como a efetividade daquela tarefa de todo filósofo, em seu tempo, de “*pensar a vida do conceito no conceito vivo*”²⁶, trouxemos nosso texto (e um mundo inteiro de representações, citações e conexões, margeando estilo de navegação na *web*) à pro-vocação pública.

²¹ Ver, por exemplo, para discussão, HONNETH, A. (2004). Justiça e Liberdade Comunicativa: reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.89, p.101-120.

²² “O puro pensar é, antes de mais nada, um comportamento espontâneo, imerso na Coisa. Mas esse agir torna-se necessariamente também *objetivo para si mesmo*. Já que o conhecimento conceituante está absolutamente *junto a si mesmo* no objeto, então deve reconhecer que *suas* determinações são determinações da Coisa, e que, inversamente, as determinações que vigoram *objetivamente*, as determinações *essentes*, são determinações *suas*. Mediante a *rememoração*, através desse *adentrar-se* da inteligência, esta se torna *vontade* (...) sem o pensar nenhuma vontade pode haver” (HEGEL, 1995, §468, Adendo, p.262-263, grifos do autor).

²³ “Hegel quis ser um *filósofo da atualidade*. Sua primeira publicação (a tradução comentada das *Cartas* de Cart sobre a situação na Suíça) e a última (o artigo sobre o *Reformbill* inglês) são escritos de atualidade. Ele próprio foi, durante dezoito meses, o redator-chefe do *Jornal de Bamberg*, e isto logo após a composição da *Fenomenologia do espírito*, isto é, ousando de certo modo encarnar imediatamente o saber absoluto, cuja afirmação essa obra fundamentava, na cultura da atualidade que constitui o trabalho jornalístico. Ele justifica essa identificação mediatizando-a, por meio de um célebre aforismo do período de Iena, pela evocação do culto religioso: pois, se a leitura dos jornais é a tradução realista da oração da manhã, ela é em si realmente filosófica” (BOURGEOIS, 2004, p.371).

²⁴ “O pré-juízo pode expressar-se por uma crença ou opinião preconcebida, com frequência imposta pelo meio, pela época, pela educação. Hegel valoriza sempre o saber imediato e começa o processo da mediação do conceito na imediatidade da vida e da experiência vivida” (BAVARESCO, 2011, p.31). Daí nosso *leitmotiv* em LIMA, V. *Os vetos de Jango que a Abert derrubou*. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed702_os_vetos_de_jango_que_a_abert_derrubou Acesso em: 20 out. 2012.

²⁵ Ver VERTV - 2011 (Código Brasileiro de Telecomunicações). Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=xcS7_9DxQoA Acesso em: 20 out. 2012. Ver também VERTV - 2012 (Código Brasileiro de Telecomunicações). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=qHZVChD2Kg> Acesso em: 20 out. 2012.

²⁶ APONTAMENTOS durante Grupo de Estudos – Hegel (2012) coordenado pelo Prof. Dr. Alfredo Moraes (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco).

“O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma” (HEGEL, 2002, § 166, p.135). Isso dito e concebido enquanto espírito é o próprio ato de relacionar(-se). “Toda pessoa tem direito à liberdade de opinião e de expressão”²⁷. Ora, liberdade verdadeira, somente quando experimentada; por “toda pessoa”, sobremaneira. Daí se o Estado também “sou eu”²⁸, essa coisa de “cala boca” já morreu (!) E quanto ao infinito e “vivo desejo de dizer e de ter dito sua opinião”²⁹ para expressar a liberdade através daquele inicial espectro eletromagnético, (eu acho que) tal revolução (não) será televisionada³⁰.

Referências

A REVOLUÇÃO não será televisionada. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=FppdfwqImE&feature=fvsr> Acesso em: 20 out. 2012.

AMORIM, P. *Barão convida Ayres Britto para abrir encontro de blogueiros sujos*. Disponível em: <http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2012/04/04/barao-convida-ayres-britto-para-abrir-encontro-de-blogueiros-sujos/> Acesso em 20 out. 2012.

APONTAMENTOS durante Grupo de Estudos – Hegel (2012) coordenado pelo Prof. Dr. Alfredo Moraes (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco).

ARISTÓTELES. (2006). *Metafísica*. Bauru, SP: EDIPRO.

BAVARESCO, A. (2001). *A Teoria Hegeliana da Opinião Pública*. Porto Alegre: LP&M Editora.

_____. (2011). *O Movimento Lógico da Opinião Pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Loyola.

BAVARESCO, A.; KONZEN, P. (2009). Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel. *Kriterion*, n.119, p.63-92.

²⁷ Ver DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: http://www.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm Acesso em: 20 out. 2012.

²⁸ “Há, de fato, um antiindividualismo ontológico do Estado: tomado absolutamente, abstratamente, em sua existência política ou cívica, o homem tem essencialmente deveres, e não direitos, em relação ao Estado. O liberalismo não é originariamente político, o que faz com que toda tentativa de realizá-lo no campo político esteja por princípio voltado ao fracasso. No entanto, e também porque ele é o ‘divino terrestre’, o Estado só é verdadeiro ao concretizar dentro dele o sacrifício de si, a autonegação, a negatividade absoluta pela qual se faz a absoluta positividade de Deus, da Idéia, do Verdadeiro (...) O Estado é antes a autodiferenciação, nos indivíduos, de sua identidade originária então presente a atuante neles: o patriotismo é a prova dessa essência ontológica própria do Estado, cuja expressão normativa é que ‘a obrigação suprema [dos indivíduos é] ser membros do Estado’ (...) No Estado racional, a afirmação moderna das subjetividades individuais tem sempre o significado da afirmação, por estas, da unidade substancial da comunidade (...) Somente o que é em seu sentido originariamente universal pode-se realizar plenamente como todo na autonegação de sua realização empírica total, isto é, de sua singularização empírica. Esta é imediata, pois somente a singularidade exprime o todo (o universal verdadeiro é o universal concreto ou total, identidade singular do universal abstrato e do particular que é seu outro), cujas determinações particulares, parciais, só têm ser e verdade em sua totalização singular” (BOURGEOIS, 2004, p.91-148).

²⁹ Ver KONZEN, P. (2007). O Conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de Hegel. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev06c.htm> Acesso em: 20 out. 2012.

³⁰ Ver A REVOLUÇÃO não será televisionada. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=FppdfwqImE&feature=fvsr> Acesso em: 20 out. 2012.

- BAVARESCO, A; SORDI, C; KONZEN, P. Mídias, Democracia e Opinião Pública: diagnósticos, teorias e análises. BAVARESCO, A; VILLANOVA, M; RODRIGUES, T (Orgs). (2012). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p.08-39.
- BOHM, D. (2005). *Diálogo: comunicação e redes de convivência*. São Paulo: Palas Athena.
- BOURDIEU, P. (2012a). A Fábrica de Opinião Pública. *Le Monde Diplomatique Brasil*, ano 05, n.54, p.14-15.
- _____. (2012b). As Duas Faces do Estado. *Le Monde Diplomatique Brasil*, ano 05, n.54, p.16-17.
- BOURGEOIS, B. (2004). *Os Atos do Espírito*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos.
- BRASIL. (2012). *Constituição da República Federativa do Brasil*. São Paulo: Edipro.
- COMUNICAR para não se trumbicar: lutando pelo direito humano à comunicação. (2009). Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire.
- DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: http://www.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm Acesso em: 20 out. 2012.
- FREIRE, P. (1971). *Extensão ou Comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra
- _____. (1996). *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GABRIEL, M; ZIZEK, S. (2012). *Mitologia, loucura e riso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HEGEL, G. W. F. (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830 (III – A Filosofia do Espírito)*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2002). *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF.
- HONNETH, A. (2004). Justiça e Liberdade Comunicativa: reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.89, p.101-120.
- JORNALISMO sitiado. Direção: Eugênio Bucci e Sidnei Basile. Brasil, 2006. 1 DVD.
- KONZEN, P. (2009). A Liberdade de Imprensa e a Suprassunção (*Aufhebung*) das Diferenças e dos Conflitos segundo a *Filosofia do Direito* de G. W. F. Hegel. *Intuitio*, v.02, n.02, p.24-30.
- _____. (2007). O Conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de Hegel. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev06c.htm> Acesso em: 20 out. 2012.
- LAMRANI, S. *Islândia mostrou o caminho ao rechaçar austeridade*. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/opiniao/24823/islandia+mostrou+o+caminho+ao+rechacar+a+austeridade.shtml> Acesso em: 20 out. 2012.
- LIMA, V. (1981). *Comunicação e cultura: as ideias de Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (2010). *Liberdade de Expressão x Liberdade de Imprensa: Direito à comunicação e democracia*. São Paulo: Publisher Brasil.
- _____. *Os vetos de Jango que a Abert derrubou*. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed702_os_vetos_de_jango_que_a_abert_derrubou Acesso em: 20 out. 2012.
- MARTINO, L. (2007). *Estética da Comunicação: da consciência comunicativa ao “eu” digital*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- MARTINS, F.; SILVA, J. (Orgs). (2008). *A Genealogia do Virtual: comunicação, cultura e tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Sulina.
- MATTELART, A. (2009). A Construção Social do Direito à Comunicação como parte integrante dos Direitos Humanos. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, v.32, n.01, p. 33-50.
- MENDEL, T; SALOMON, E. (2011). *O Ambiente Regulatório para a Radiodifusão: uma pesquisa de melhores práticas para os atores-chave brasileiros*. Brasília: UNESCO, Fundação Ford.
- MENESES, P. (2006). Hegel como Mestre de Pensar. *Abordagens Hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, p.111-125.
- MORAES, A. (2003). *A Metafísica do Conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- MORETZSOHN, S. (2007). *Pensando contra os fatos: jornalismo e cotidiano: do senso comum ao senso crítico*. Rio de Janeiro: Revan.
- NOVELLI, P. (2004). A Questão da Liberdade de Expressão em Hegel. *Kalagatos*, v.01, n.02, p.107-131.
- ROSENFELD, D. (2010). Democracia e Liberdade de Escolha. *Revista Opinião Filosófica*, n.01, v.01, p.01-39.
- _____. *Informar e Tutelar*. Disponível em: <http://www.imil.org.br/artigos/informar-tutelar/> Acesso em: 20 out. 2012.
- SILVA, W. (2011). Democracia, Liberdade de Expressão e Internet. BAVARESCO, A; BARBOSA, E; ETCHEVERRY, K (Orgs). *Projetos de Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p.200-210.
- SUASSUNA, A. (1975). *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir.
- TIBURI, M. Filosofia e Mídia. SARDI, S.; SOUZA, D.; CARBONARA, V. (Orgs). (2007). *Filosofia e Sociedade: perspectivas para o ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, p.279-293.
- VAZ, H. (2001). Nota histórica sobre o problema filosófico do “outro”. *Escritos de Filosofia VI – Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, p.231-245.
- VERTV - 2011 (Código Brasileiro de Telecomunicações). Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=xcS7_9DxQoA Acesso em: 20 out. 2012.
- VERTV - 2012 (Código Brasileiro de Telecomunicações). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=qHZVACHD2Kg> Acesso em: 20 out. 2012.
- VIEIRA, P. (2011). *Sermões Escolhidos*. São Paulo: Martin Claret.
- WIMMER, M. (2008). O Direito à Comunicação na Constituição de 1988: o que existe e o que falta concretizar. *ECO-PÓS*, v.11, n.01, p.146-165.



Schiller e a peça teatral “Os Bandoleiros”

Tércio Renato Nanni Bugano*

* Mestre - Universidade
Estadual Paulista - UNESP

Resumo

Obra de juventude de Schiller, “*Os bandoleiros*”, apresenta todo o ímpeto de sua pouca idade, mas muito de sua genialidade precoce. Este romance denuncia uma Alemanha ainda presa aos principados e também a uma moralidade que são antagônicas ao ideal burguês proeminente da época, e de certa forma professado por esse, até então, jovem escritor. A teoria da liberdade que perpassa toda a obra filosófica de Schiller, e porque não mencionar também sua literatura e poemas, está amplamente difundida nesse teatro. A relação dos personagens da peça em questão, de um lado transgressores sociais tendo a natureza como morada, de outro a monarquia com sua estrutura artilosa e pérfida são antagonismos dignos de nota, assim como também, os estudos medicinais desse jovem Schiller que se destacam ao longo da referida peça e auxiliam de forma cabal o desenrolar da trama.

Palavras-chave: Arte, Teatro, Natureza, Moral, Liberdade.

Obra de juventude de Schiller mais especificamente escrita pouco depois dos seus vinte anos, “*Os bandoleiros*”, apresenta todo o ímpeto de sua pouca idade, mas muito de sua genialidade precoce e também de seus estudos medicinais. Este romance denuncia uma Alemanha ainda presa aos principados e também a uma moralidade que são antagônicas ao ideal burguês proeminente da época, e de certa forma professado por esse jovem escritor.

A teoria da liberdade que perpassa toda a obra filosófica de Schiller, e porque não mencionar também sua literatura e poemas, está amplamente difundida nesse teatro. A relação dos personagens da peça em questão, de um lado transgressores sociais tendo a natureza como morada, de outro a monarquia com sua estrutura artilosa e pérfida são antagonismos dignos de nota.

A peça tem basicamente como cenário a natureza em contraposição com o castelo. Na Natureza estão os personagens transgressores e livres na sua máxima aceção. O líder dos libertinos e atuais moradores do pântano é um ex-morador do castelo.

A relação pai (velho Moor) e filhos (Karl e Franz) é constantemente utilizada nos diálogos e pensamentos dos personagens centrais, constatando uma relação implícita de ausência de amor paterno sentida pelos irmãos. Tanto um quanto o outro reclamam do pai sendo que este apresenta um sentimento explícito de culpa, pois percebe isso, em contrapartida demonstra uma forte afeição por Karl, o que só aumenta o sentimento de inveja, de abandono e de vingança do outro irmão.

A peça nitidamente é uma alusão à parábola do Filho Pródigo, onde, depois que o filho volta à casa e é recebido pelo pai, o irmão mais velho se sente desprotegido e um tanto abandonado.¹ Constantemente Schiller usa passagens de diversos livros da bíblia para ilustrar suas ideias e estes paralelos das histórias bíblicas são tão abundantes e muito bem articulados pelo autor que possivelmente a peça careceria de certa riqueza sem essa correlação.

Essa relação da Bíblia com “Os bandoleiros” não é a única que se pode apontar. A ela juntam-se questões ligadas à literatura grega, aos eventos históricos romanos, as obras de Shakespeare (com citações livres de Schiller no decorrer da peça) e também a literatura contemporânea de Schiller, o que evidenciam uma vasta formação histórica do autor.

A peça “*Os Bandoleiros*” é escrita em cinco atos. Em sua epígrafe vemos uma citação de Hipócrates que nasceu em uma ilha grega em 460 e faleceu em 377 a.C., veio de uma família que durante várias gerações atuaram no campo da saúde e foi intitulado pai da medicina. Essa epígrafe nos revela a influência da medicina vivida pelo autor, cuja relação é constante em toda a peça teatral aqui enfocada.

No primeiro ato tem-se a apresentação dos personagens e suas respectivas personalidades e aflições. O personagem Maximilian, o pai, é citado pelo autor como o velho Moor e se ressentido da partida e das escolhas do filho Karl, que por sua vez é a referência de Schiller na causa da liberdade, já que escolhe viver na floresta, livre, sem regras sociais. Contudo sua personalidade é um tanto quanto intempestiva. Em análise aos personagens, que se vê o velho Moor e o sentimento ante a ausência de Karl

O Velho Moor – Oh, Karl! Karl! Se Soubesses quanto martirizas o coração de teu pai com tua conduta! Se soubesses que uma boa notícia acrescentaria dez anos à minha vida... que ela me faria rejuvenescer... já que todas... ah, todas as que tenho recebido só aproximam passo a passo da cova! (SCHILLER, 2001, p. 12)

¹ Lc 15, 11-32 – Bíblia de Jerusalém, 1985.

Franz tecendo comentário a seu respeito, assim como também evidenciado sua trama de manipulação do pai contra o irmão.

Franz – ... O seco e duro Franz haverá de sucumbir um dia entre as quatro paredes de seu limite, mofando e fenecendo ante a fama dessa cabeça universal, que voa de um pólo do mundo a outro... Ah! Te agradeço, oh céu, de mãos entrelaçadas e comprimidas! O Frio, seco e duro Franz... ah, que bom que ele não é como o outro. (SCHILLER, 2001, p. 18)

E ainda:

Franz – ... Eu seria um paspalho digno de pena se não fosse capaz de chegar à ideia de expulsar um filho desses do coração de meu pai, mesmo que ali estivesse atado com amarras de aço... Construí ao redor de ti, meu pai, uma teia mágica de maldições que ele jamais conseguirá transpor... Parabéns, Franz! Foi-se o filho predileto... (SCHILLER, 2001, p. 23)

Também Karl e seus ideais:

Karl – Oh, meus heróis, é belo o preço que alcançastes por vosso suor no campo de batalha, o fato de viverdes agora em ginásios e vossa imortalidade ser arrastada adiante com dificuldades nas tiras poéticas de um livro. Prêmio valioso pelo sangue que derramaste o fato de servires de embrulho à broa de mel de um merceeiro de Nurembergue... Ou quando tendes mais sorte, serdes atados a pernas de pau ou puxados através de fios de arame por um escritor de tragédias francês. (SCHILLER, 2001, p. 29-30)

Todavia, há que se notar, durante o desenvolvimento deste primeiro ato, um sentimento de retorno de Karl ao lar, mas esse retorno não ocorre em função da inveja do seu irmão Franz que manipula informações tanto na relação pai-irmão, quanto o seu oposto, na relação irmão-pai. Essa manipulação não só impede o retorno do irmão ao lar, assim como também impele Karl de ir além do seu propósito de liberdade transformando-se, com aclamação dos seus companheiros, no líder dos bandoleiros. Contudo, a inveja de Franz, não é somente pelos sentimentos que o pai tem frente ao irmão, ele nutre também a vontade de possuir o amor de Amélia, sendo que esta é comprometida com Karl.

Sendo assim, Franz seria o personagem que evidenciaria a destruição da moralidade circunscrita ao castelo, contudo Schiller demonstra que não é somente nos principados que existe inveja e costumes dilacerados, isso ocorre também no seio da natureza com pessoas que pertencem ao grupo de Karl, mesmo sendo esse último o representante da liberdade.

Spiegelberg é o personagem em questão, vil invejoso, aproveitador e desprovido de caráter, pertence ao grupo de bandoleiros, mas em nenhum momento é

visto nele alguma devoção ao grupo. Sua conduta é individual e exploradora e sempre que possível leva vantagem em quaisquer de suas atitudes. Percebe-se nesse trecho a personalidade megalomaníaca de Spiegelberg:

Spiegelberg – ... E o nome seria Spiegelberg no leste e no oeste... E vós seríeis jogados à lama, vós, os poltrões, vós os sapos da espécie, enquanto Spiegelberg alçaria vôo estendendo as asas em direção ao templo da fama eterna. (SCHILLER, 2001, p. 38)

Sobre sua vontade de liderar o bando:

Spiegelberg – E o Comando tem de ser dado a uma cabeça iluminada. Vós entendeis? Uma cabeça fina e política tem de estar à frente do grupo. Sim! Quando penso para comigo o que éreis há menos uma hora e o que sois agora... tão só através de um único pensamento feliz... Sim, com certeza, vós tendes de ter um chefe... E quem deu à luz esse pensamento, dize, não tem de ser uma cabeça sumamente política e iluminada? (SCHILLER, 2001, p. 50)

Manifestando inveja e querendo matar Karl por ter sido escolhido como líder:

Todos (*numa gritaria alucinada*) – Viva o nosso capitão!

Spiegelberg (*levantando num salto, para si mesmo*) – Até que eu dê um jeito nele! (SCHILLER, 2001, p. 52)

Assim é possível com isso traçar um paralelo sobre a personalidade de Franz e de Spiegelberg e diferenciá-los somente pelo berço e pela morada onde foram criados.

Ainda no primeiro ato, e isso perpassará toda a peça, são apresentados contatos com questões medicinais. Inúmeras vezes se nota referências a mente e ao corpo e os desdobramentos emocionais e corporais interligados. Aparecem, constantemente, citações dos personagens sobre remédios e venenos e conceitos de ordem psicológica. Nesse universo que Schiller criou para os seus personagens retrata-se o medo, a solidão, a tristeza, assim como a virtude, a honra e a paixão, mas analogamente quem sente é o leitor ou o espectador, que se deleita com essa “Babel” psicológica e que de forma alguma torna-se indiferente.

Spiegelberg - Sim, ouço os doutores a se lamentarem... É uma falta de responsabilidade não ter feito esse homem estudar medicina, ele poderia ter inventado um novo remédio para o bócio. (SCHILLER, 2001, p. 38)

E ainda:

Franz - ...Não é injusto, porém, condenar um homem só por causa de seu exterior enfermo? Também no mais miserável dentre os aleijões esopianos pode existir uma alma grandiosa e amável, que brilha como um rubi em meio ao lodo. Também dos lábios mais carcomidos pode brotar o amor... Mas quando o vício balança o rigor do caráter, quando a virtude se esfumaça através da castidade assim como o cheiro acaba quando a rosa seca... Quando, junto do corpo, também o espírito se deteriora a ponto de torna-se ele mesmo um aleijão... (SCHILLER, 2001, p. 59)

Já no segundo ato temos:

Franz - Filósofos e Médicos ensinam com que afinidade o espírito se encontra num mesmo ponto com os movimentos da máquina da matéria. Sensações aparentadas são acompanhadas a toda hora por uma dissonância nas vibrações mecânicas... Paixões *malbaratam* a força de viver... O espírito sobrecarregado derriba a morada de seu corpo ao chão... E o que nos resta fazer? Se alguém pelo menos fosse capaz de aplanar o caminho baldio da morte a castelo da vida! Apodrecer o corpo através da atuação do espírito... Ahá! Uma obra original! Quem consegue levá-la a cabo? Uma obra sem igual! Pensa nisso Moor! Esta seria uma arte digna de te haver como inventor... Não acabaram de elevar o envenenamento à categoria de ciência ordinária ao mesmo tempo em que obrigaram a Natureza mostrar seus limites através de experimento, a ponto de conseguir calcular com antecedência o número das batidas de um coração ao longo de um ano e determinar ao pulso que trabalhe até lá e não mais adiante. (SCHILLER, 2001, p. 64)

E ainda:

Franz - E se eu tivesse de por mãos à obra a fim de perturbar essa concórdia doce e pacífica existente entre o corpo e alma? Que gênero de sensações eu haveria de ter de eleger? Qual delas atacaria com mais justeza e ira a flor da vida? O Ódio... Esse lobo famélico devora e satisfaz com demasiada rapidez... A Inquietação? Esse verme rói mito devagar para o meu gosto... O Desgosto? Essa víbora anda às furtadelas e de modo demasiado indolente... O Medo? A esperança não o deixa envolver as coisas em seu abraço... O que? São esses todos os verdugos à disposição do homem? (SCHILLER, 2001, p. 65)

O personagem Franz, como pode perceber o leitor, pretende matar o seu próprio pai para se apossar do principado. Contudo, necessita também matar o seu irmão mais velho, pois só assim ele assumirá o poder. Ao corpo do seu pai é reservado veneno, mas Franz pretende matá-lo também em seu ânimo e então forja a morte de seu distante irmão mais velho. Dessa forma terá cumprido duas missões, entristecendo o seu pai em agonia e matando Karl sem realmente encostar-lhe um dedo.

Todavia precisa de que seu pai e Amélia acreditem de fato na morte de Karl, mesmo sendo uma farsa. Assim ele se aproveita da fraqueza de caráter de Hermann (personagem que não gosta do Karl, pois rivaliza com ele pelo amor de Amé-

lia) oferecendo-lhe, com a notícia da morte de Karl, a possibilidade de conquistar o amor de Amélia. Hermann por sua vez acredita piamente em Franz e age como um marionete fazendo exatamente o que o mesmo manda, ou seja, se vestindo de forma irreconhecível e contando para o Velho Moor e para Amélia, histórias mentirosas a respeito de guerras que lutou com Karl até a sua morte.

Dessa forma se percebe degraus na engenharia destrutiva do personagem Franz. No primeiro ato ele se preocupa em criar uma história para o pai segundo a qual Karl não retornaria ao castelo, sendo que na verdade o apelo do seu irmão era o contrário: contudo a carta que Karl mandou para o velho Moor fora interceptada por Franz e a história modificada. Já nesse segundo ato, nota-se uma rede de conspiração com mentiras engendradas em outras mentiras.

Pode-se então comparar o personagem Franz, criado por Schiller, com a figura de um artífice, ou seja, seu papel é sempre a produção de verossimilhança, a sua figura se entrelaça a um de artista no que diz respeito à imitação, mas também é um artífice, pois está instalado na artificialidade da civilização, longe dos ditames da natureza. Contudo se nota que os personagens enganados não são pessoas presentes na natureza, e neste ponto Schiller faz questão de evidenciar que o ilusionista e os iludidos estão no mesmo local e gozam da mesma situação.

Novamente podemos comparar Franz com Spiegelberg, pois paralelamente aos acontecimentos no castelo ele (Spiegelberg) conta, com glória, a outro bandedeiro, a sua invasão em um convento e, por conseguinte, o estupro que praticou, ele e outros bandidos, às freiras. Nota-se uma total falta de caráter assim como também, uma necessidade meticulosa de narrar seus crimes com tanta precisão e empolgação que para ele, com certeza, aquilo foi uma grande aventura e executada com maestria e primor da razão. É importante também ressaltar que Spiegelberg também age artificialmente, aproximando mais ainda os dois personagens.

Spiegelberg - "...Mas para que eu continue...Onde é que parei mesmo.

Razzman - Nos artifícios!

Spiegelberg - Sim, está certo, nos artifícios. A primeira coisa que deves fazer quando chegas a uma cidade é buscar a amizade dos mendigos, empregados e canalhas e ver quem é que tem a palavra entre eles e a este darás a honra de tuas atenções, ganhando sua confiança... Mais adiante deves fazer teu ninho junto aos cafés, aos bordéis e tavernas, procurando saber, sondando quem mais protesta contra os cinco por cento destinados à melhora dessa peste que é a polícia, quem mais insulta a administração e se posiciona contra a fisionomia e coisas do tipo... Mano! E aí estarás na altura certa! "A honra balança como um dente podre e tu apenas tens de assentar a broca..." (SCHILLER, 2001, p. 94)

Todavia, as relações psicológicas são fortemente exploradas pelo autor, com já mencionado anteriormente, com isso se nota um arrependimento na maioria dos personagens. O Velho Moor, por exemplo, pode-se pressupor no desdobramento da peça, que mesmo tendo sofrido envenenamento pelo seu filho Franz, ele já

se encontrava acometido pelo terror psicológico e tanto seu estado, físico quanto mental, já estava debilitado.

Outro exemplo é dado por meio do personagem Herrmann. A culpa e posteriormente, a revelação se dá, como consequência da culpa, evidentemente em Herrmann. No começo do terceiro ato ele se sente consternado por ter mentido para Amália e também para Maximilian e acaba por contar, a ela, de forma abrupta e tempestiva que na verdade Karl estava vivo, assim como também o Velho Moor. Amália não tem ideia de como ele sabe disso, por isso o acusa, chamando-o de mentiroso, mas logo o amor toma-lhe os ânimos e ela não mais questiona pelo simples fato de pressupor o seu amado como alguém que estava vivo.

Herrmann em conversa com Amália: “Escutai apenas uma palavra, uma única palavra... Ela trará de volta toda a vossa tranqüilidade”. (SCHILLER, 2001, p. 130). E ainda:

Herrmann – Uma palavra apenas, Saída de meus lábios... Escutai-me com atenção.

Amália – Bom Homem... Uma palavra de teus lábios pode abrir para mim às portas da eternidade?

Herrmann – Karl está vivo!

Amália – Desgraçado!

Herrmann – Sim é verdade... E só mais umas palavras, agora... Vosso tio...

Amália – Tu mentes...

Herrmann – Vosso tio...

Amália - Karl está vivo!

Herrmann - E vosso tio...

Amália - Karl está vivo?

Herrmann - E também vosso tio... Não me denunciéis...”

(SCHILLER, 2001, p. 130-131)

Com esse diálogo também é revelado o destino de Maximilian que após sofrer as agruras, criadas meticulosamente por Franz, ainda fora envenenado por ele. No entanto tal armadilha não desfrutou êxito e o velho Moor acorda na tumba aberta. Quando isso ocorre que Franz fecha o ataúde e envia seu próprio pai a um castelo distante e todo fechado abandonando-o a passar fome, sede e frio.

Novamente o desfecho está às voltas com Herrmann e seu desvelo é fomentado pela culpa. Ao presenciar e também fazer parte da trama em que o destino do Velho Moor fora lançado, Herrmann passa a cuidar do pobre velho durante três meses impedindo que as ardilosas intenções de Franz fossem cumpridas. Todos os outros moradores do Castelo acreditavam que seu senhor havia morrido e somente Herrmann, além de Franz é claro, sabia onde estava Maximilian e que, sem a sua intervenção, o velho estaria lançado a uma morte lenta, cruel e indigna.

É neste momento da obra que o Velho Moor encontra novamente o filho mais velho, contudo não o reconhece de imediato. Ao alimentar Maximilian como de costume, Herrmann é flagrado por Karl, que estava na floresta nas imediações do castelo, de tocaia, já que ele havia expressado desde o começo da obra à vontade de retorno ao lar.

A trama se envereda para o fim, com Karl percebendo que fora enganado pelo irmão e que este tratou o próprio pai de forma tão inescrupulosa e abominável. Percebe-se que Karl, mesmo sendo um desordeiro e convivendo com biltres, é surpreendido pelas canalhices do irmão tratante. Possivelmente isso ocorra, pois, por trás das ações de Karl existe um ideal, um propósito. Já nas atitudes de Franz só se encontra inveja, cobiça e ódio. Por fim, Karl ordena, no ápice de sua cólera, que outros bandidos vão buscar Franz, mas tragam-no vivo, uma vez que a vingança pertença a ele.

Nesse instante da peça, retorna-se a questões de relevante estudo da época para Schiller. Percebe-se que o personagem Franz está extremamente perturbado, beirando a loucura, pálido e se dizendo febril. Schiller como estudante de medicina se encontra às voltas com esta questão, sendo que publicou na época uma tese intitulada *“Tratado sobre a diferença entre as febres inflamatórias e pútridas”*.

Nesse trecho pode-se observar Franz se dirigindo ao empregado: “Eu tenho febre. E peço que fales, quando o pastor chegar, que estou com febre. Fala também que amanhã vou deixar sangrar uma veia para ver se melhora.” (Schiller, 2001, p. 199)

Outro ponto pertinente ao estudo do Schiller como médico está na interferência psicológica sobre a saúde física, ou seja, sobre problemas psicossomáticos. Dessa forma Schiller tem, em seus escritos médicos, oito relatórios intitulados *“Sobre as circunstâncias da doença do aluno Grammont”*. Nele, Schiller afirma que o tratamento do jovem Grammont, enfermo de depressão, intenção suicida e reclamações de ordem física, foi baseado por um lado, em cuidados psicológicos como por exemplo passeios à cavalo, e por outro, tratamento à base de remédios.

Ademais, presencia-se no personagem Franz a antecipação das idéias de Freud, pois Schiller era leitor de Sulzer (1720-1779) e (não só Schiller, mas Kant também, uma vez que Sulzer estende a teoria de Baumgarten sobre questões psicológicas ligadas ao prazer estético na experiência), ele percebe a alma humana como uma estrutura de andares. A respeito disso Wolfgang Riedel diz:

Como faria Sigmund Freud, século e meio mais tarde, Sulzer concebe a alma humana como uma arquitetura de vários andares: em cima, no andar nobre, residiriam as ideias “claras e nítidas” da razão, em baixo, na cave, as ideias “obscuras”. Nesta ‘cave psíquica’ (“fundus animae”) conservam-se, por exemplo, impressões e ideais dos primórdios da infância, que para a razão lá em cima pareceriam resolvidas há muito, mas na verdade, de forma latente e oculta, não estão apenas lá sempre mas são também poderosas (“e surgem, como a Franz, em sonhos”). Porque elas possuem uma afinidade ‘natural’ com os afectos, de tal maneira que sempre que uma idéia clara lá em cima e uma idéia obscura lá em baixo se encontram em litígio, a idéia obscura, enquanto a

idéia clara ainda pondera os prós e os contra, já se associou aos afectos e despoleta uma acção que a razão precisamente não queria! (Cadete, 2007, p. 46)

E Schiller então utilizando o personagem para explicitar tal conceito em uma conversa do Franz com seu criado Daniel:

Franz – E a doença perturba o cérebro e incuba sonhos tolos e mágicos... Sonhos não significam nada... Não é verdade, Daniel? Os sonhos, sabe-se vem do estômago e não significam nada... E eu acabei de ter um sonho bem engraçado. (Ele deixa-se cair ao chão, desmaiado) (SCHILLER, 2001, p. 200)

E por fim, o final trágico de Franz que acaba se suicidando quando os bandoleiros se aproximam. Morre Franz duvidando das suas certezas, dentre elas a inexistência de Deus e a fé na razão, pois suas confabulações só o levaram à derrocada. Aqui se pode notar a diferença do personagem Franz, em relação a Spiegelberg, pois no desfecho desse primeiro, percebe-se toda uma construção conceitual, e porque não mencionar existencial, já na morte de Spiegelberg o que se nota é só uma relação moral-afetiva, pois ele é morto por um bandoleiro já que o mesmo percebe sua intenção de matar Karl.

No desenlace da peça o Velho Moor, desmaiando, passa a saber que seu filho Karl era aquele homem que o libertou. Já Amália entra em cena, junto com alguns bandoleiros, no local onde está o Velho Moor e Karl, contudo morre pelas mãos de seu amado, uma vez que ninguém do bando permite que Karl fique com Amália e abandone seus propósitos, e também, seus próprios companheiros.

Os Bandoleiros – (*misturados, em confusão, arrancando-se as roupas*) – Olha aqui, olha! Conheces esta cicatriz? Tu és nosso! Com o sangue do nosso coração te compramos como servo, tu nos pertences, mesmo que o arcanjo Miguel aparecesse com o Moloch na peleja!... Marcha conosco, vitima por vitima, *sacrifício por sacrifício!* Amália pelo bando! (SCHILLER, 2001, p. 226)

E então, aparece mais adiante: “**Bandoleiro Moor** – Pare! Não Ouse... A amada de Moor só pode morrer pelo braço de Moor! (*Ele mata-a*).” (SCHILLER, 2001, p. 228)

Outra construção, digna de nota, feita por Schiller é a culpa a que é submetido o próprio Karl quando analisa os seus atos. Tamanha é a sua desgraça que chega a se comparar com o irmão. Tem-se então uma ideia de ausência de heroísmo, dessa forma Schiller constrói personagens completamente humanos, repletos de infortúnios e, de espécie alguma, a composição de um herói: “**Bandoleiro Moor** – Ahá, covarde! Onde estão teus planos altaneiros?” (SCHILLER, 2001, p. 229). E ainda:

Bandoleiro Moor – Oh, criancice vaidosa... aqui estou eu à beira de uma vida horrorosa, e agora experimento através de gemidos e ranger de dentes que *duas pessoas como eu* haveriam de botar por toda terra todo o edifício da moral...Piedade... (SCHILLER, 2001, p. 229-230)

Ao final, percebe-se que ausência de heroísmo não significa ausência de caráter, e assim, Karl sai de cena pretendendo se entregar nos braços da justiça mas não, sem antes, ajudar ao próximo, mesmo que isso enfatize o quão distante estava o mundo, no qual Schiller vivia, de melhorias coletivas significativas. Ainda assim, uma ação individual pode possuir em seu bojo uma tentativa de convalescência universal. E a última cena se anuncia:

Bandoleiro Moor – Eu me recordo de haver falado, quando vim para cá, com um pobre miserável que trabalhava arrendando seus dias e tinha onze filhos vivos... Ofereceram mil louisdores [o dinheiro usado na peça] a quem trouxer o grande bandoleiro vivo... esse homem pode ser ajudado. (SCHILLER, 2001, p. 231)

Referências

- BARBOSA, R. (2004). *Schiller e a cultura estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CADETE, T. M. L. R. & SANTOS, L. R. (2007). *Schiller, Cidadão do Mundo*. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- GOETHE, J. W. (1993). *Goethe e Schiller: Companheiros de Viagem*. São Paulo: Nova Alexandria.
- ROSENFELD, A. (1993). *Historia da Literatura e do Teatro Alemães*. São Paulo: Ed Perspectiva.
- SCHILLER, F. (1989). *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (2001). *Os Bandoleiros*. Porto Alegre: L&PM Editores
- _____. (1992) *Teoria da Tragédia*. São Paulo. EPU.

A justificação de Hegel a uma Filosofia da Natureza

Tomás Farcic Menk *

* Doutorando UFRGS

Resumo

A nossa proposta nesse artigo é refutar a leitura de Hegel existente atualmente de considerá-lo como um não metafísico, fortemente expresso na obra de Robert Pippin. Para tanto, analisaremos a filosofia da natureza e tentaremos mostrar como ela apresenta elementos importantes para a compreensão da filosofia hegeliana como um todo, e que ela pode mostrar-nos que Hegel é de fato um metafísico, mas não aos moldes pré-kantiano, mas que funda uma nova metafísica. Para tanto, em um primeiro momento analisaremos a introdução da filosofia da natureza contida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830, para compreendermos como ela se coloca como exterioridade da ideia lógica. Em um segundo momento, transporemos esta análise para o problema da metafísica contida no início da *Ciência da Lógica*, para demonstrar como Hegel não é nem um autor que recua a metafísica clássica e nem que extrapola a revolução kantiana construindo um pensamento não metafísico.

Palavras chaves: Hegel, Natureza, Metafísica, Ser, Pensar

Introdução

A passagem da ideia absoluta para a filosofia da natureza é um tema controverso. Bourgeois nos aponta que: “Não faltou quem se surpreendesse, e até mesmo zombasse – e já entre estes dois adversários, eles próprios inimigos entre si, que foram Schelling e Marx – da ruptura do processo dialético na passagem, em que a diferença apaga a identidade, da *Idéia lógica à natureza*.” (Bourgeois, 2004, pg. 34). Neste sentido, queremos mostrar que a filosofia da natureza não é um rompimento dialético na estrutura da obra, mas pelo contrário, é um momento importante da dialética hegeliana, como também é fundamental para

compreender o sentido preciso do que significa o espírito absoluto e problematizarmos se a metafísica hegeliana é um retrocesso à metafísica antiga pré-kantiana, ou se a é uma metafísica que leva ao extremo a revolução crítica.

Alguns outros autores, ao contrário de Schelling e Marx, nos apontam que a natureza é vital para o entendimento da estrutura sistemática da filosofia hegeliana. Hösle afirma que: “quem descuida a filosofia hegeliana da natureza está desprezando aquilo que foi a mais própria realização filosófica de Hegel e Schelling” (Hösle, 2007, p. 311), ou seja, a passagem de um idealismo subjetivo (atribuído a Kant por Hegel) para um idealismo absoluto que incorpora uma natureza autônoma na interioridade do espírito. Também podemos encontrar em Hyppolite a defesa da importância da Natureza quando afirma que ela “têm muita importância para a compreensão do sistema hegeliano. Expressam um momento essencial no desenvolvimento da consciência e do saber; é, de fato, a razão que busca a si mesma na natureza, mas se busca enquanto realidade imediata; por isso, ao término de suas *démarches*, encontrará a si mesma o sistema da natureza.” (Hyppolite, 2009, pg. 211).

Estes autores mostram a importância da natureza para a estrutura sistemática do pensamento hegeliano. Assim, embora a natureza tenha recebido muitas críticas pelos equívocos cometidos pelo pensador quanto às ciências expressas nesta obra, bem como algumas ciências já terem sido superadas, o que nos importa é o aspecto sistemático que a natureza desempenha na filosofia do autor. Assim, refutar a atualidade destas ciências exposta nesta obra, não reduz a importância que este momento ocupa no desenvolvimento do espírito absoluto.

Desta forma, a nossa proposta é demonstrar como Hegel considera a natureza um assunto pertinente para a filosofia, e como ela pode nos apresentar algumas respostas a um problema apresentado na introdução da *Ciência da Lógica*, a saber, se a metafísica hegeliana é um retorno ou não à metafísica clássica pré-kantiana. Este problema é apresentado principalmente por autores anglo-americanos contemporâneos como Robert Pippin que defendem uma leitura não metafísica de Hegel, onde o sistema hegeliano deve ser entendido como uma radicalização da revolução kantiana, em contraposição a uma leitura fortemente metafísica, que tem como símbolo a figura de Charles Taylor. A nossa meta aqui é mostrar como a filosofia da natureza pode apresentar respostas a esta questão e mostrar como estas duas interpretações são na verdade um falso problema, pois Hegel parece supressumir este dois pontos, criando uma nova metafísica que não é necessariamente um retorno a metafísica clássica.

Para tanto, analisaremos primeiro a filosofia da natureza para determinar a sua função no sistema hegeliano. Esta pode ser compreendida de duas formas, sendo como filosofia da natureza, ou como natureza enquanto tal. Independente desta diferenciação, o fundamental é demonstrar como o pensar está presente na natureza, e, portanto, ela também é ideia. Ideia aqui entendida como o pensar que pensa a si mesmo e assim progressivamente se determina e se conhece du-

rante o desenvolvimento da Ciência da Lógica, que em seu estado mais elevado se apresenta como ideia absoluta. Desta forma, tal como é apresentada na estrutura da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, a natureza é a ideia que se concretizou. A ideia, que se desenvolvia em sua própria interioridade durante a *Ciência da Lógica*, no momento da *Filosofia da Natureza* se manifesta e se apresenta como ser outro. Por último, utilizaremos esta análise da Natureza para contrapô-la a introdução da *Ciência da Lógica*, tentando compreender se a metafísica hegeliana é um retorno ou não a metafísica antiga. Assim, a natureza se mostra como uma peça fundamental da estrutura tanto desta obra, como da filosofia hegeliana, pois é ela que faz a mediação entre o espírito e a lógica. A natureza é a exterioridade dos conceitos da ideia na forma de ser outro, e esta exterioridade da ideia é que faz com que o espírito possua, em seu momento próprio, uma alteridade em sua interioridade, mostrando que o absoluto possui conflitos internos, e não que é um absoluto indiferenciado.

Modos de se Compreender a Natureza

Hegel, na introdução a ela, faz uma distinção fundamental acerca do estudo do natural. Ele afirma que podemos considerá-la como natureza enquanto tal, ou como o pensar filosófico sobre a natureza. Ora, esta divisão indica que é possível pensar a realidade própria do mundo externo a nós sem ficarmos reclusos somente ao momento próprio do entendimento. Esta divisão pode ser entendida da seguinte forma: a natureza é o ser outro da Lógica, o ser que se desenvolveu no movimento lógico e que agora se cristaliza na exterioridade do mundo, enquanto que o estudo filosófico da natureza pode ser entendido como o pensar consciente que se depara com este ser outro e o analisa, criando assim as ciências entendidas como Mecânica, Física e Física Orgânica. É claro que os postulados sobre estas ciências só pode ser elaborados por uma pessoa consciente de si, ou seja, que já se encontra no âmbito do espírito.

A Filosofia da Natureza

A primeira determinação de Hegel no tomo da Filosofia da Natureza da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é coloca-la em relação ao homem pensante, primeiramente como simples imediaticidade. Ele diz que:

Praticamente porta-se o homem ante a natureza como ante algo imediato e exterior a ele próprio, como um individuo imediatamente exterior e, assim, sensível, o qual, porém, também com direto, se torna como *fim* [destinação] para os objetos da natureza. (Hegel, 1995, §245)

Esta citação é um tanto quanto retórica, visto que o homem enquanto tal só será apresentado de fato na seção do espírito. Ela visa demonstrar como a natureza

é fenômeno, e algo exterior e sensível. Ela se apresenta, além de forma sensível, também como algo finito. Esta é uma definição fundamental para o conceito de natureza, pois ela se situa no plano da contingência, e não contempla o absoluto, e nem deveria. Hegel, ao colocar a natureza como se expõe de forma finita, lembra-nos que na interioridade dela existe um conceito imanente, e que o homem em relação com o mundo, deve buscar conhecê-lo.

Assim natureza para Hegel possui sua própria realidade, sem depender de nada além dela mesma, e esta realidade é ser totalmente uma relação de exterioridade à ideia lógica. A determinação da natureza é ser a alteridade. O homem, ao se deparar com o mundo, tem, como primeira atitude, considerá-la como dada, como autônoma, e como algo exterior, portanto, sensível. Somente através desta relação que o homem pode de fato se deparar com a natureza e observá-la, e conseqüentemente pensá-la, possibilitando, no nível do espírito, surgir à consciência.

Esta materialidade e exterioridade, colocada como filosofia da natureza, encontra semelhanças com física. Hegel diz que: “O que se denomina física chamou-se antes filosofia da natureza, e é consideração da natureza igualmente teórica e pensante” (Hegel, 1995, §246). Porém a física é “[o lado] das forças, leis, gêneros, o qual conteúdo ulteriormente não deve mais ser mero agregado, mas disposto em ordens [e] classes, tomar forma de uma organização.” (Hegel, 1995, §246), enquanto que a filosofia da natureza “é consideração que compreende, tem ela o mesmo universal, mas como objeto para si e o considera em sua [dele] necessidade [Notwendigkeit] própria, imanente segundo a autodeterminação do conceito.” (Hegel, 1995, §246)

A física pode ser entendida como a busca da apreensão da natureza e de seus processos para expressar, a partir da regularidade encontrada, as leis que regem a natureza. Por outro lado, a filosofia da natureza é a busca por apreender o natural e seus processos para conceitualizar, a partir dos princípios encontrados, as determinações do ser, enquanto este se manifesta como outro de si. Podemos dizer também que cabe a filosofia da natureza demonstrar e deixar vir a tona o logos oculto nos elementos da natureza.

Mas esta relação demonstra um ponto importante para a conceitualização da natureza, que é demonstrada tanto pela física quanto que pela filosofia da natureza. Os objetos da natureza são os seus próprios fenômenos, e não há nada além deles. Hegel diz que: “O verdadeiro idealismo filosófico não consiste em nada mais que justamente na determinação de que a verdade as coisas é [esta]: que elas como tais são imediatamente singulares, isto é, sensíveis – são apenas aparência, fenômeno.” (Hegel, 2011, pg. 21). Assim, reafirmamos que a ciência da natureza e aquela que faz emergir o logos da interioridade do fenômeno natural, sendo assim, a natureza uma manifestação da metafísica, e não uma refutação dela.

O Conceito de Natureza.

Dada a definição de filosofia de natureza, buscaremos agora o sentido próprio da natureza. Hegel afirma que:

A Natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* á assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza. (Hegel, 1995, §247)

A natureza é a ideia na forma de seu ser outro. Ela é por excelência a alteridade, a exterioridade. Na lógica o ser possui uma negação de si, o nada, porém a natureza é a negação e exterioridade na forma mais plena e absoluta. Como negação da lógica, ela é, o outro da lógica, portanto, oposição ao ser e ao pensar. Marmasse chega a afirmar que “a natureza é não somente exterior ao espírito, mas igualmente exterior a si mesma.” (Marmasse, 2009, pg.132).

Esta oposição, entre o ser lógico e o ser-outro apresentado pela natureza mostra como Hegel não é meramente um idealista dogmático. A natureza, que corresponde a todo um lado da relação da consciência, é o outro do lógico. A natureza é aquilo que se suprassumiu da ideia lógica. Se entendermos por ciência da lógica a progressiva determinação do ser, e que este ser está em unidade com o pensar, formando assim o Eu, ou sujeito pensante, na natureza esta ideia se materializa e se torna ser-outro. Este é o desenvolvimento que efetuará a natureza. Ela é ser-outro, porém, que possui em sua exterioridade, a ideia lógica.

A natureza se mostra como a alteridade por excelência, e justamente por isso o estudo da filosofia hegeliana a natureza se mostra fundamental. Sem ela, a própria realidade ou existência é impossível, pois o lógico seria sempre igual a ele mesmo, conseqüentemente, não haveria a relação, que por sua vez, não daria vida a consciência. Devemos entender, entretanto, que ela é uma negação a ideia lógica, e não ao absoluto, visto que nada é externo ao absoluto.

Importância da Natureza para o problema da metafísica

Dada estas definições da filosofia da natureza, podemos entender que a Filosofia da Natureza é uma exteriorização da relação entre ser e pensar, e esta exteriorização pode ser utilizada para elucidar a questão se Hegel retorna ou não a metafísica clássica. Dado que na introdução da *Ciência da Lógica* Hegel estabelece uma unidade entre ser e pensar, e que esta unidade se desenvolve até uma unidade entre essência e existência, e que em seguida ela é posta como exterioridade (na natureza), podemos ver que a unidade inicial (ser e pensar) não permanece inalterada, mas coloca-se em conflito para se reconhecer e conhecer e, portanto, determinar-se. Há uma unidade entre ser e pensar, mas não uma unidade indiferenciada, mas uma unidade que se relaciona. Na sua *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que:

Essa metafísica [pré-kantiana] considerava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho aos objetos, mas antes eram a sua própria essência ou as coisas [Dinge] e o pensamento [Denken] dos objetos (assim como a nossa língua indica um parentesco entre esses dois termos) concordam em si e para si, que pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verídica das coisas são um e o mesmo conteúdo. (Hegel, 2011, pg. 24)

Hegel se coloca na tradição que une ser e pensar, pois ambos possuem o mesmo conteúdo. Ora, esta unidade entre ser e pensar levou a alguns autores ingleses atuais a reinterpretarem a metafísica hegeliana. Em Hegel há a proposta de a lógica substituir o que se costumava chamar antigamente de metafísica e ontologia, porém alguns autores contemporâneos, tais como Robert Pippin¹ ou Terry Pinkard argumentam que Hegel não faz uma metafísica aos moldes pré-kantianos (de uma unidade imutável entre ser e pensar) mas sim, extrapola a revolução crítica, e, desta forma, ele seria um autor sistemático, e não meramente um metafísico. Pippin afirma que:

Tendo em conta que Hegel chama de sua posição final sobre a “realidade” a “unidade de essência e existência”, parece novamente que Hegel ou está defendendo uma espécie de racionalismo pré-kantiano, e assim [...], confundindo as condições de pensamento com as condições de existência, ou ele apela a uma noção de dependência metafísica entre a existência e a essência. (Pippin, 1989, pg. 207)²

É deste equívoco que Pippin quer salvar Hegel. Dado que a relação de unidade inicial da lógica entre ser e pensar se desenvolve até culminar em uma unidade entre essência e existência, poderíamos talvez considerar, tal como Pippin mostra, Hegel como alguém que retoma a metafísica antiga, pois há uma identificação entre a coisa e o pensar. Porém, esta metafísica antiga, tal como exposta por Hegel, possui uma unidade imediata, e ela precisa ser mediada para se tornar conhecimento, ou seja, elevar-se da certeza à verdade. Se considerarmos desta forma, teríamos um espírito totalizador impregnado de racionalidade imanente e transcendente, tal como Pippin acusa Taylor de fazer em sua obra *Hegel*, onde ele defenderia a ideia de um ‘espírito cósmico’. Porém, neste ponto de vista, parece-nos que a mediação perde sua força, e retornaríamos a uma metafísica transcendente e todo o trabalho

¹ Estes dois autores são os de maior destaque desta interpretação hegeliana, mas podemos encontrar outros que produzem leituras claramente anti metafísicas de Hegel, tal como M. Theunissen em *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*; T. Bole em *The dialectic of Hegel's Logic as the Logic of Ontology* 1987; J. Findlay em *Hegel: A Re-examination* 1958, e *Hegel's Contemporary Relevance of Hegel* 1976; K. Hartmann em *Hegel: A Non-Metaphysical View* 1976. Estas leituras se colocam principalmente contra a interpretação de Charles Taylor em *Hegel*, mas também podemos vê-la em W Walsh em *Subjective and Objective Idealism* 1983 e A. Sarlemijn em *Hegel's Dialectic* 1971.

² Tradução nossa. Do original: Given that Hegel calls his final position on “actuality” “the unity of essence and existence”, it would appear again that Hegel is either defending some kind of pré-Kantian rationalism, and so [...], confusing the conditions of thought with the conditions of existence. or he is appealing to a notion of metaphysical dependence between existence and essence.

de Kant teria sido em vão. Nesse ponto a metafísica hegeliana se igualaria também (se aceitarmos a acusação de Pippin à Taylor) ao conceito de mônada de Leibniz, pois a união entre ser e pensar seria algo ‘indissolúvel’ e ‘indestrutível’. Porém, este argumento é facilmente refutado com a noção de mediação.

Em Hegel a relação entre ser e pensar não permanece imutável ou inalterada, como ele acusa a antiga metafísica, identificada na figura de Descartes, Leibniz e Wolff. Muito antes, ela é mediatizada pelo entendimento, que separa estas duas instâncias e as relaciona. Ao se relacionarem elas se descobrem como idênticas e surge novamente uma identidade, mas agora não indiferenciada, mas que se conhece e que se sabe como unidade. Este momento do entendimento, podemos entender como uma retomada da filosofia crítica kantiana. Nesta filosofia, que Hegel afirma que:

Mas o entendimento reflexionante apoderou-se da filosofia [...]; é preciso compreender com isso o entendimento que abstrai e, assim, separa, persistindo em suas separações. Voltado contra a razão, ele se comporta como entendimento humano comum e faz valer sua opinião que a verdade repousa sobre a realidade sensível, que os pensamentos são apenas pensamento, no sentido de que primeiramente a percepção sensível lhes dá conteúdo [Gehalt] e realidade, que a razão, ao permanecer em si e para si, apenas produz quimeras. (Hegel, 2011. Pg. 24)

Ao considerar pensamentos apenas pensamentos, somente como abstratos e não como algo concreto, há uma separação entre o ser e o pensar, objetivo e subjetivo. Esta é a acusação de Hegel a Kant, e a forma que ele compreende a filosofia crítica e o papel dela na alteração da compreensão da metafísica. Considerando que Hegel utiliza o entendimento como momento do absoluto, podemos entender que o pensar e o mundo (aqui representado pela natureza) são distinguíveis, porém inseparáveis. Este é o ponto de Robert Pippin, onde a natureza como outro do lógico permite o pensar recolher as determinações e mediações constitutivas da experiência que são apreendidas em conceitos. Assim, a alteridade expressa pelo momento do entendimento nos mostra que a filosofia hegeliana não é um retorno à metafísica antiga. Pippin afirma que Hegel seria um pensador que extrapolou esta revolução, mas parece difícil defender esta posição, pois uma radicalização do entendimento, ou levar ao extremo a separação entre os dois elementos, não levaria, necessariamente, a uma nova união entre ser e pensar, que é o que propõe Hegel.

Desta posição, de separação do entendimento, Hegel diz que:

Contudo, essa inflexão que o conhecimento toma e que aparece como perda e retrocesso, tem como fundamento algo mais profundo [...]. A já mencionada reflexão feita é a seguinte: ultrapassar o imediato concreto e determinar e separar o mesmo. Mas ela tem de avançar igualmente além dessas suas determinações separadoras e, de início, relaciona-las. No ponto de vista desse relacionar surge o conflito. Esse relacionar da reflexão pertence em si à razão; a elevação para além daquelas determinações, que alcança a intelecção do

conflito das mesmas, é o grande passo negativo para o verdadeiro conceito da razão. (Hegel, 2011, pg. 25)

Ora, desta citação podemos entender que a filosofia de Hegel não é um retorno à metafísica clássica, visto que a lógica hegeliana pressupõe o entendimento em seu interior, e que, portanto, há uma relação e diferenciação entre o ser e o pensar ou a essência e a existência³ em seus próprios momentos, porém eles se unificam novamente. Esta relação é uma relação de conflito, em que o ser se põe em relação ao pensar para que se conheça. Existe de fato a unidade entre o ser e o pensar dado que ambos possuem o mesmo conteúdo, mas esta relação não fica meramente na certeza, ela visa buscar a verdade. Hegel se utiliza do momento do entendimento para colocar em conflito e separação o ser e o pensar, mas para que estes se conheçam e se unifiquem. Desta forma a filosofia hegeliana utiliza a revolução crítica como um momento do saber absoluto.

Conclusões Finais

As duas posições de Pippin, que entender a unidade entre ser e pensar como inequívoca é acusar Hegel de, ou confundir as condições de pensamento com as condições de existência, ou apelar a uma noção de dependência metafísica entre a existência e a essência, não são justificáveis. A primeira porque Hegel não confunde as condições de pensamento e existência, pois elas possuem seu momento próprio preservado, mas estão em unidade na Ideia Absoluta (assim como a natureza e a ideia), e a segunda parece ser um argumento fraco, pois não é uma mera dependência o ser ao pensar ou do pensar ao ser, ambos são preservados em seus momentos próprios. Dizer o contrário disso é defender a posição onde o:

objeto seria algo consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensamento para sua efetividade; ao contrário, o pensamento seria algo deficiente, que primeiramente teria de se completar com uma matéria e, na verdade, como uma forma dócil e indeterminada, teria de se adaptar à sua matéria. A verdade é a concordância do pensamento com o objeto e, a fim de produzir essa concordância [...] o objeto deve ajustar-se a acomodar-se ao objeto (Hegel, 2011, pg. 23)

Ora, vemos que isso não é verdade, e, portanto, para Hegel há a unidade entre ser e pensar inequivocamente. Esta unidade pode ser entendida de diversas formas, e este entendimento leva-nos a considerar Hegel como um metafísico aos moldes antigos, (ao considerar o Absoluto como uma unidade transcendente de seus elementos constitutivos) ou como um pensador que extrapola os limites da

³ Deve-se ressaltar que esta divisão é momentânea, é apenas uma etapa do desenvolvimento do Espírito Absoluto. Entretanto isto não invalida nosso argumento, visto que o que afirmamos é que o Absoluto possui momentos distinguíveis, porém inseparáveis. Pensar e ser estão em unidade assim como essência e existência, porém é possível distinguir cada elemento em seu momento próprio.

revolução kantiana (ao considerar este absoluto como uma soma de partes distintas, mas inseparáveis). Desta forma, se entendermos que a natureza como exterioridade do lógico, porém uma exterioridade que é suprassumida no momento do espírito, podemos estabelecer uma terceira via interpretativa, onde Hegel constrói uma nova metafísica, mas não uma que simplesmente repete a metafísica clássica, mas uma que eleva, supera, suprassume o entendimento kantiano, criando uma metafísica dialética, onde há momentos de união e separação na elevação da certeza a verdade. Assim, o absoluto é mais que a mera soma de suas partes constituintes, pois ele possui o seu próprio momento.

Se considerarmos que esta unidade entre existência e essência não é uma relação inerte, mas sim que se coloca em relação no entendimento e como exterioridade na natureza, temos um espírito absoluto que possui uma alteridade fundamental em sua interioridade, e então, este espírito não é apenas um absoluto simples e transcendente que não identifica em sua interioridade as diferenças entre ser e pensar ou essência e existência. Se considerarmos desta forma Hegel é um autor que constrói uma metafísica pós-kantiana, e se perguntar se ele retorna ou não a uma metafísica clássica ou extrapola os limites da filosofia crítica é um falso problema.

Dada estas três posições de Hegel, da unidade do ser e do pensar identificada na antiga metafísica, do entendimento kantiano, e da superação desde dois momentos em uma reconciliação da unidade entre ser pensar mediada pelo entendimento, podemos ver que Hegel claramente não se posiciona com a metafísica cartesiana ou leibniziana (pois ela se exterioriza como natureza), nem com a revolução kantiana, mas muito antes, cria uma nova forma de metafísica, que incorpora os dois momentos anteriores.

Bibliografia:

- BOURGEOIS, B.(2004) *Hegel: Os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- HEGEL, G.W.F. (1995) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Tradução: Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola.
- _____. (2011) *Ciência da Lógica* (excertos). São Paulo: Barcarola.
- HYPOLITE, G.(1999) *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Discurso Editorial.
- HÖSLE, V. (2007) *O Sistema de Hegel - O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola.
- MORAES, A. (2003) *O. A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- MARMASSE, G.(2009) *A Natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório*. In: *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Editora Tecnograf.
- PIPPIN, R. (1989) *Hegel's Idealism: The satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C.(2005) *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.



A estética em disputa: Fichte e Schiller sobre o conceito de determinação recíproca

Ulisses Razzante Vaccari*

* Doutor em Filosofia
pela Universidade
de São Paulo

Resumo

Um ano após a publicação da primeira parte das *Cartas sobre a educação estética do homem* na revista *As Horas (Die Horen)*, Fichte envia para Schiller um escrito intitulado *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, também numa série de cartas. Schiller, entretanto, se recusa prontamente a publicar o texto de Fichte na sua revista, dando início à chamada disputa das Horas. Considerando-se esse pano de fundo, esta comunicação pretenderá mostrar que o núcleo em torno do qual gira essa disputa é o conceito de determinação recíproca (*Wechselbestimmung*). Para isso, utilizar-se-á tanto a correspondência entre os dois autores como passagens das Cartas de Schiller e da *Doutrina da ciência* de Fichte. Embora Schiller indique, na Carta XIII de sua *Educação estética*, ter tomado este conceito emprestado da obra de Fichte, uma análise mais detalhada mostraria que os fundamentos e os pressupostos tanto da *Doutrina da ciência* de Fichte como das *Cartas* de Schiller eram irreconciliáveis, motivo pelo qual Schiller não poderia ter usado aquele conceito de Fichte para fundamentar sua teoria dos impulsos. Como afirma Xavier Léon, entretanto, talvez o uso que o autor das *Cartas* faz nestas daquele conceito constituísse já uma crítica à filosofia de Fichte, tal como este a expusera em suas *Preleções sobre a destinação do sábio*. Do mesmo modo, como indica Dieter Henrich, talvez o próprio Fichte desejasse, com seu novo texto, convencer o autor das *Cartas* de que apenas a *Doutrina da ciência* poderia dar conta de realizar aquilo que ele pretendia fazer com sua doutrina dos impulsos. Em todo caso, ver-se-ia que a irredutibilidade da disputa manteve-se até o fim e que nem um nem outro voltaram atrás de seus pressupostos, por mais discordantes que eram um em relação ao outro.

Palavras-chave: determinação recíproca, imaginação, impulso estético.

Introdução

O pano de fundo sobre o qual se desenrola este texto é a disputa ocorrida entre Fichte e Schiller no ano de 1795, conhecida como a disputa das Horas, a *Horenstreit*. Essa disputa originou-se por ocasião de um texto que Fichte envia para publicação numa revista organizada por Schiller, intitulada justamente *As Horas*. Tendo se irritado profundamente com o texto de Fichte, que já no seu título fazia uma menção explícita à *A educação estética da humanidade*¹ (cujas primeiras cartas foram publicadas no início daquele ano na mesma revista), Schiller recusa-se prontamente em publicá-lo. Para justificar sua recusa, ele escreve uma longa carta a Fichte, expondo seus motivos um a um². Em sua resposta³, Fichte demonstra surpresa na recusa e responde a cada uma das objeções levantadas por Schiller. Como se verá, a disputa gira em torno de muitas questões envolvendo o pensamento de ambos os autores. Em todo caso, é possível de alguma forma estabelecer o que estava realmente em jogo: o estatuto do elemento sensível e sua referência à arte em meio à distinção entre o espírito e a letra de uma obra. A estratégia do presente texto consiste em passar por alguns momentos dessa disputa tendo como fio condutor um conceito muito em voga naquele período: o conceito de determinação recíproca.

Na carta XIII de suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, Schiller indica ter encontrado numa passagem da *Fundação a toda doutrina-da-ciência*, de Fichte, o método para a solução do problema da relação entre o impulso formal e o material. Esse método, escreve Schiller, é intitulado por Fichte em sua obra de determinação recíproca (*Wechselbestimmung*). Esse método, escreve Schiller, permite pensar a separação entre as duas esferas, o formal e o material, não mais como uma separação absoluta e originária, em que reina necessariamente a subordinação de um elemento ao outro, do impulso sensível ao racional. Quando, pelo contrário, pensa-se os dois termos da separação em determinação recíproca, a relação entre um e outro deixa de ser uma relação de subordinação, e passa a ser uma relação recíproca, isto é, coordenada e simultânea. Nas palavras de Schiller:

Decerto a subordinação tem de existir, mas reciprocamente: pois conquanto os limites jamais possam fundar o absoluto, conquanto a liberdade jamais possa depender do tempo, é igualmente certo que o absoluto não pode, por

¹ O título completo do texto de Fichte, *Sobre o espírito e a letra na filosofia – Numa série de cartas*, pode ser lido como uma paródia ao título do texto de Schiller, *A educação estética da humanidade – Numa série de cartas*.

² Cf. carta a Fichte de 24 de junho de 1795, In: *Gesamtausgabe*, vol. III, 2, p.333-4, carta 291c. Daqui em diante, as citações das obras completas serão indicadas apenas como GA, seguido do número do volume e da página. Quando não for indicada nenhuma edição brasileira é porque a tradução é de minha autoria.

³ Cf. carta a Schiller de 27 de junho de 1795, GA, III, 2, p.336.

si só, jamais fundar os limites, que o estado no tempo não pode depender da liberdade. Ambos os princípios são, a um só tempo, coordenados e subordinados um ao outro, isto é, estão em ação recíproca: sem forma, não há matéria; sem matéria, não há forma. (Esse conceito de ação recíproca, e toda importância do mesmo, encontra-se excelentemente exposto na *Fundação a Toda Doutrina da Ciência*, de Fichte, Leipzig, 1794) (SCHILLER, 1989, p.67-8).

Antes de tudo, essa declaração mostra a importância que esse conceito, tomado de empréstimo da obra de Fichte, passaria a ter na economia da obra de Schiller. Numa carta ao seu amigo Körner, depois de declarar estar “extraordinariamente satisfeito” com seu trabalho, Schiller confessa que, nele, “tudo gira em torno do conceito de ação recíproca entre o absoluto e o finito, dos conceitos de liberdade e de tempo, da capacidade de agir e padecer”⁴. Pois, utilizando esse conceito a partir de uma variação – ao invés da “determinação recíproca” de Fichte Schiller opta pela “ação recíproca” (*Wechselwirkung*) –, o autor das *Cartas* vê nele o meio de encontrar o elemento mediador e unificador entre o impulso sensível e o intelectual: o impulso estético. Na verdade, é por meio desse impulso médio que se pode observar pela primeira vez o absoluto e o finito em ação recíproca, isto é, numa relação em que um não exclui o outro necessariamente, dado que um limita a força absoluta do outro. Denominado por Schiller *impulso lúdico*, esse impulso médio relativiza as forças dos outros dois impulsos na medida em que põe uma em um jogo com a outra. Nessa medida, esse impulso permite reconstituir a harmonia perdida, a totalidade do homem, pois ele impede a sobreposição de apenas uma das partes, seja do impulso sensível em seu desejo de excluir toda espontaneidade e liberdade, seja do formal em seu desejo de excluir toda dependência e passividade⁵. Por meio dele, tal como escreve Schiller em uma de suas frases mais conhecidas, “o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga” (SCHILLER, 1989, p.84).

Em sua *Fundação a toda doutrina-da-ciência*, entretanto, Fichte utilizava o conceito de determinação recíproca num sentido diferente. Nessa obra, seu objetivo era mostrar como essa tarefa herdada pela filosofia kantiana, superar a separação entre natureza e liberdade, transposta ali na oposição eu e não-eu, não se realizava pela simples justaposição de um termo médio, tal como Kant fazia com a imaginação transcendental e Schiller com seu impulso lúdico. Constituindo uma análise progressiva das oposições encontradas na consciência, a determinação recíproca é antes de tudo um método que conduz à origem comum dessas oposições e essa origem, como se deduz da *Fundação*, é a imaginação produtiva. Estabelecida como a atividade originária de todas as oposições do espírito, a imaginação produtiva é definida nessa obra como uma “alternância do eu em si mesmo e consigo

⁴ Carta de 29 de dezembro de 1794, citada por M. Suzuki, em SCHILLER, 1989, nota 38 à tradução, p.153; e também por HENRICH, 1992, p.315.

⁵ “Quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude de existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de perder-se nele e submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão” (SCHILLER, 1989, p.73).

mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo” (FICHTE, 1988, p.113; GA, I, 2, p.358). Por não se basear em nada de fixo, a imaginação deve ser compreendida como um oscilar constante entre “determinação e não determinação, entre finito e infinito” e, na medida em que é produtiva, também seu produto deve ser um oscilar “como que durante seu oscilar e por seu oscilar” (FICHTE, 1988, p.114; GA, I, 2, p.358).

Se a imaginação é vista como um termo médio entre o sensível e o inteligível é porque ela produz o sensível e o inteligível como estados diferentes de um e mesmo eu. Compreender a filosofia de Kant segundo seu espírito, assim, aquilo que está na base do projeto de Fichte, significa compreender que a imaginação é capaz de unir o sensível e o inteligível porque ela é a origem de um e outro como separados entre si. O próprio acesso à *Doutrina-da-ciência*, na medida em que seu objeto é a imaginação, só pode ser realizado pela imaginação. Pois só compreende que a imaginação é a origem da oposição entre sensível e inteligível quem oscila junto com ela entre um e outro e, nesse seu oscilar, vê esses estados absolutamente diferentes entre si sendo produzidos. Como o objeto da *Doutrina-da-ciência* é a imaginação e como o seu produto é o seu próprio criar, então só é possível compreender essa filosofia ao mesmo tempo criando-a, a partir de sua letra, pela própria imaginação. É esse o sentido da distinção que Fichte faz amiúde entre o *espírito* e a *letra* de uma obra⁶, tal como escreve o filósofo numa das passagens mais conhecidas de sua obra de 1794:

A Doutrina-da-ciência é tal que não pode ser comunicada segundo a letra, mas somente segundo o espírito; pois suas ideias fundamentais devem ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora, como não poderia deixar de ser em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação só pode ser apreendida pela imaginação (FICHTE, 1988, p.153; GA, I, 2, p.415).

Ora, essa mesma ideia aparece novamente no *Sobre o espírito e a letra* de Fichte, embora sob uma nova roupagem. Nesse texto, o filósofo pretende chegar ao mesmo ponto já evidenciado na *Fundação*, mas por uma via estética e não apenas filosófica. Em *Sobre o espírito e a letra*, Fichte procura mostrar que uma obra de espírito não se refere apenas a um sistema filosófico, mas que, pelo contrário, pode, por exemplo, ser comparada à apresentação de um drama. Tanto no caso do sistema filosófico como no da apresentação de um drama, trata-se da produção concomitante da “peça e [d]o espectador”, isto é, da comunicação “no mesmo sopro” de “movimento e organização à matéria inerte e de vida espiritual à matéria organizada” (GA, I, 6, p. 336). Essa concepção, entretanto, só poderia ser formulada neste texto *Sobre o espírito e a letra* porque o filósofo já havia empregado o método da determinação recíproca na *Fundação*, aquilo que o permitiu reduzir analiticamente todas

⁶ Cf. TORRES FILHO, R.R., 1975, p.76-124.

as oposições até o momento de sua origem na imaginação produtiva. Como, assim, o momento da origem das oposições coincide com o momento da origem da consciência, reduzir todas as oposições à sua origem é atingir o momento da origem da consciência. Ora, como essa origem está na imaginação, então não apenas a filosofia pode chegar até ela por meio do método da determinação recíproca, mas também a própria arte na medida em que é igualmente um produto da imaginação.

O método da determinação recíproca, portanto, permite ao filósofo chegar a esse momento em que tudo – o mundo e o eu – surge. Nesse sentido, esse método permite chegar à conclusão de que o fundamento desse eu é justamente uma ação, fundada inteiramente na liberdade e definida pelo filósofo como a ação de pôr a si mesmo ao mesmo tempo como limitado e ilimitado. O modo como esse eu se põe ora limitado ora ilimitado, ora como *eu* ora como *não-eu*, é um trabalho da imaginação. Na medida em que está fundada na liberdade absoluta, a imaginação é o meio pelo qual o eu absoluto, impulsionado por um esforço e por uma autoatividade (*Selbstätigkeit*) infinita, separa-se de si mesmo e ao fazê-lo toma consciência de si⁷. Em outros termos, o impulso – ponto central da disputa – tanto para se separar de si mesmo como para unir-se novamente a si mesmo, é dado à imaginação *interiormente* pela razão, pois, como escreve Fichte no *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, o impulso é “o único elemento no homem que é independente e completamente incapaz de qualquer tipo de determinação externa”. E continua:

Este e apenas este é o princípio supremo e único da autoatividade em nós; apenas ele é aquilo que faz de nós seres autônomos, observadores e ativos. – Até onde possa se estender em nós a influência das coisas externas, é minimamente certo que ela não chega ao ponto de produzir em nós aquilo que elas próprias já não possuem, isto é, não chega ao ponto de sua ação conter o contrário daquilo que está contido nelas próprias como causa. A autoatividade no homem, que constitui o seu caráter, que o diferencia de toda a natureza, que nos faz ultrapassar os seus limites, deve se fundar em um elemento próprio dele e esse elemento é precisamente o impulso (GA, I, 6, p.340).

No que se refere à disputa com Schiller, não é difícil ver em que sentido essa sua concepção se opõe diametralmente àquela do autor das *Cartas sobre a educação estética*, para quem o impulso sensível, longe de provir de uma limitação do absoluto por si mesmo, deveria ser considerado um elemento exterior ao sujeito, que o limita desde fora. Na medida em que em seu projeto da educação estética da humanidade estava explícita a necessidade de reatribuir a independência que a sensi-

⁷ Pois como é na imaginação e por meio da imaginação apenas que as oposições existem, é por meio dela igualmente que se torna possível a limitação do eu absoluto. Assim, é o próprio eu que limita a si mesmo, por meio da imaginação, na medida em que, sendo infinito e ilimitado, ele é capaz de pôr um limite a essa sua atividade originariamente absoluta e infinita. Como escreve Fichte, “se sua atividade não fosse ao infinito, o eu não poderia delimitar ele próprio essa sua atividade; não poderia pôr um limite da mesma, como entretanto deve fazer” (FICHTE, 1988, p. 113; GA, I, 2, p.358). Assim, ainda, “na medida em que o eu se opõe um não-eu, ele põe necessariamente *limites* (§ 3), e põe a si mesmo dentro desses *limites*”.

bilidade perdera para o domínio do intelectual, Schiller não poderia simplesmente partir do pressuposto de que tudo, o mundo e a própria consciência, provém de uma autolimitação do eu absoluto. Nesse caso, a sensibilidade continuaria a ser considerada apenas uma determinação particular do intelectual e, nesse sentido, submetida a ele. Se Schiller utiliza o conceito de determinação recíproca em sua obra, transformando-o em ação recíproca, ele o faz de uma forma tal que esse conceito não conduza a uma atividade absoluta como origem de toda oposição, mas, considerado apenas um conceito mutuamente limitante, ele o estabelece de um modo tal que ele permita chegar à beleza como *expressão* de uma *harmonia* entre o intelectual e o sensível. Concordar com Fichte, pelo contrário, significaria incorrer novamente naquele erro que sua obra pretendia justamente corrigir. Por isso, após confessar que tomara o conceito de determinação recíproca da *Doutrina-da-ciência* de Fichte, completa Schiller na mesma nota já citada acima:

Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material meramente como um empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente nessa operação. Um tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na *letra* do mesmo (SCHILLER, 1989, p.72).

Quando Schiller menciona ter tomado o conceito de determinação recíproca de Fichte, ele estaria plenamente consciente das diferenças que separavam seu pensamento daquele do autor da *Doutrina-da-ciência*. Uma dessas diferenças, nas palavras de Xavier Léon (1954, vol. I, p.345-9), repousa no fato de que, enquanto para Schiller a tarefa sistemática herdada pela filosofia kantiana de reconstituição da totalidade do homem só poderia ser realizada pela arte, para Fichte ela deveria ser realizada pela ciência filosófica. Se, entretanto, se considera que o *Sobre o e o espírito e a letra na filosofia* de Fichte – o móbile da disputa – tinha o objetivo de mostrar que essa tarefa também poderia ser realizada por meio da arte, como se viu acima, aquilo que abre para a possibilidade de se considerar uma estética de Fichte⁸, então os dois pensadores não discordavam assim tão diametralmente um do outro tal como pretende Léon. Nesse sentido, a tese de Dieter Henrich (1992, p.329-56) parece ser mais sensível ao tom geral do texto de Fichte, pois, segundo essa tese, o filósofo, no texto em questão, estaria procurando se aproximar do projeto estético de Schiller (ou antes de fazer com que este se aproximasse da

⁸ Na contramão do que supõem as leituras de Philonenko (1999, p.38-42); e Renaut (1986, p.55-114) e no sentido dos estudos de Radrizzani (1996, p.471-498 ; 2000, p.135-156); e de Cecchinato (2009), cuja primeira parte, por exemplo, “comprova com uma detalhada análise de texto o profundo interesse de Fichte no debate estético de seu tempo”, de modo que “uma imagem tão abrangente permite excluir que Fichte não teve nenhum interesse em arte. Em todo caso, seu interesse se limita principalmente à poesia e à literatura” (p.10).

Doutrina-da-ciência) e não procurando estabelecer de uma vez por todas as diferenças que os separavam. Evidentemente, havia diferenças irreduzíveis entre ambos, aquilo que se pode ver pela *Trieblehre* de cada um⁹, assim como pelo uso que cada um faz do método da determinação recíproca, como se viu. Enquanto Schiller parte de um modelo mais próximo à letra da filosofia kantiana, preservando a dualidade e procurando um termo médio para resolvê-la, Fichte procura reduzi-la a uma e única origem. Isso, entretanto, não impede a suposição de que Fichte – e isso estaria em *Sobre o espírito e a letra na filosofia* – nutria justamente um apreço pela estética, apesar das recentes teses que procuram mostrar o contrário. Afinal, como escreve Herbart a Halem numa carta de 28 de agosto de 1795, “dos poetas ele [Fichte] espera muito para sua filosofia. Entre todos os homens, ele acredita ter sido até agora melhor entendido por Schiller e por Goethe, que se ocupam muito com seu sistema”¹⁰.

Nesse sentido, o *Sobre o espírito e a letra na filosofia* teria sido escrito como uma tentativa de aproximação entre filosofia e arte, motivo pelo qual Fichte o envia ao mesmo periódico em que Schiller publicava seu escrito estético, assim como na mesma forma utilizada por este, a forma epistolar. Nesse texto, é como se o filósofo recordasse de uma ideia que já lhe havia aparecido em *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*, mas que ainda não havia encontrado espaço para se desenvolver, a saber, a proximidade entre o gênio artístico e o gênio filosófico. Como escrevia Fichte ali:

... o filósofo deve ser dotado do sentimento obscuro do que é correto, ou de gênio, em grau não menor do que porventura o poeta ou o artista; só que de outro modo. Este último precisa do senso da beleza, aquele do da verdade; e tal senso certamente existe (FICHTE, 1988a, p.29).

Referências

- ACOSTA, E. (2011). *Schiller versus Fichte – Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- CECCHINATO, G. (2009). *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon Verlag.
- FICHTE, J. G. (1988). *Fundação a toda Doutrina-da-ciência*. São Paulo: Abril Cultural (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho).
- _____. (1988a). *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*. São Paulo: Abril Cultural (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho).
- HENRICH, D. (1992). *Der Grund im Bewußtsein*. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart: Klett-Cotta.

⁹ Emiliano Acosta (2011, p.275-91) expõe muito bem a *Horenstreit* a partir justamente dessas diferenças entre Fichte e Schiller (a partir daquilo que ele denomina o ágon), e não a partir das eventuais semelhanças entre os dois autores.

¹⁰ In: *Fichte im Gespräch*, GA, I, p.301. Esse fascínio do filósofo com a obra de arte, de resto, pode ser visto ainda numa carta de Fichte a Schelling de 18 de agosto de 1803. Nesta carta, que foi traduzida e comentada por Rubens Rodrigues Torres Filho (2004, p. 91-107), Fichte faz uma comparação da apresentação (*Darstellung*) de uma peça dramática de Goethe, assistida por ele à época em Berlim, *A filha natural*, com a apresentação filosófica, tema central da *Doutrina-da-ciência*.

LÉON, X. (1954). *Fichte et son temps*. Paris : Librairie Armand Colin.

PHILONENKO, A. (1999). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris : Vrin.

RADRIZZANI, I. (1996). *Genèse de l'esthétique romantique*. De la pensée transcendantale de Fichte à la poésie transcendantale de Schlegel. In : *Revue de Métaphysique Et de Morale* 101, no. 4, p.471-498

_____ (2000). *De l'esthétique du jugement à l'esthétique de l'imagination, ou de la révolution copernicienne opérée par Fichte en matière d'esthétique*. In : *L'esthétique naît-elle au XVIIIe siècle ?* Paris : PUF.

RENAUT, A. (1986) *Le système du droit*. Paris : Presses Universitaires de France.

TORRES FILHO, R.R. (2004). *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras.

_____ *O espírito e a letra: crítica da imaginação radical em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

Sobre a compatibilização ou não dos conceitos de Natureza e Liberdade na *Crítica da Razão Pura*: uma aproximação ao debate atual

Vanessa Brun Bicalho*

* Mestranda em Filosofia

– Unioeste.

Resumo

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma possível solução ao problema de Kant sobre a incompatibilidade entre os conceitos de Natureza e Liberdade, pensados desde o interior da filosofia crítica. Neste contexto, a dissolução do problema estará vinculada à apresentação dos conceitos como sendo pensados a partir de dois pontos de vista conceitualmente distintos, mas não contraditórios, isto é, natureza e liberdade podem ser concebidos como existindo concomitantemente, visto tratar-se de um pensamento harmônico da faculdade da Razão Pura que busca, incansavelmente, pela plenitude de seu sistema.

Palavras-chave: Razão Teórica, Razão Prática, Sistema.

Introdução

No capítulo da *Dialética Transcendental*, da *Crítica da Razão pura*, Kant mostra que as tentativas da razão (*Verstand*) de conhecer o mundo além dos fenômenos têm de falhar inevitavelmente, pois todos os esforços do entendimento para obter conhecimento da *coisa em si* desde a esfera teórica da razão tendem ao fracasso, visto que jamais se pode provar, por exemplo, como a alma, deus e a liberdade existem desde uma intuição sensível.

Mas é preciso lembrar que Kant não busca, com isso, refutar estas idéias, mas antes confere a elas um novo significado, no qual passam a ser pensadas como atividades da razão pura (*Vernunft*), isto é, como conceitos regulativos à razão, que não constituem nem ampliam o conhecimento, mas dizem respeito somente à moralidade. Só por meio de um aspecto puramente inteligível da razão (*Vernunft*) que

as idéias transcendentais podem ser “pensadas”, sem que entrem em conflito com aquilo que o entendimento “conhece” no domínio sensível.

É desde esta dupla perspectiva da razão, que Kant procura solucionar na 3ª *Antinomia da razão da Crítica da Razão Pura*, o impasse causado pela concessão simultânea, por parte da razão teórica, de duas leis causais: a da Natureza (que diz respeito a origem, condição e possibilidade do conhecimento científico) e a da Liberdade (que diz respeito às idéias incondicionadas e, conseqüentemente, à moral propriamente dita).

Em face deste conflito, o posicionamento favorável da razão pura não pode decidir só pela *tese* dogmática (pela Liberdade), nem somente pela *antítese* empírica (pela Natureza), já que nenhuma das posições se mostram capazes, por si mesmas, de resolver o conflito da razão.

É na *III Solução das idéias cosmológicas* que Kant parece dar uma resposta que encaminha a uma possível solução ao problema da compatibilização entre Natureza e Liberdade, admitindo claramente que em relação a tudo o que acontece há só, e exatamente, duas espécies de causalidade que se mostram analogamente indispensáveis. Não é possível negar uma em proeminência da outra, somente a partir de um pensamento “bipartido” da razão podemos salvar tanto o pensamento incondicionado da Liberdade, quanto a realidade da Natureza mecanicamente condicionada.

Diante deste impasse procurarei anunciar que a solução proposta ao problema da incompatibilidade entre os conceitos de Natureza e Liberdade, pensados no interior da filosofia crítica kantiana, se dissolve pela exposição dos conceitos como se tratando de dois pontos de vista de uma mesma razão, a razão una.

1.

Como vimos, no capítulo dedicado à 3ª *Antinomia da Razão Pura* Kant procura uma solução ao impasse ocasionado pela admissão simultânea por parte da razão teórica (*Verstand*) de duas leis causais. Para tanto, o desfecho deste embaraço dependerá da possibilidade de se admitir um outro uso da faculdade da razão, diferente daquele puramente sensível e empiricamente encadeado, mas que subsidia o pensamento pela causalidade da Liberdade desde fora de todo fenômeno.

Exclusivamente sobre este pano de fundo, todas as tentativas da *tese* e da *antítese* de fixar a explicação ao problema da causalidade se mostram infecundas e absoletas pelo fato de não suportar, em suas explicações, a compatibilização de duas leis causais, completamente distintas, porém indispensáveis para a Razão (*Vernunft*) na sua satisfação e plenitude.

Segundo Kant, Liberdade e Natureza jamais devem ser concebidas como co-existindo simultaneamente desde a mesma perspectiva da natureza sensível, mas também não é possível admitir somente uma destas possibilidades (natureza ou liberdade) na dissolução ao problema da causalidade dos fenômenos.

Neste sentido *tese* e *antítese* revelam-se como problemáticas, já que a *tese* concede primazia à causalidade pela Liberdade pensada desde a esfera sensível, e a *antítese* outorga primazia à causalidade pela natureza como única lei causal possível. Ou seja, tratam-se de afirmações opostas, e que ao se fundamentar uma se exclui completamente a possibilidade da outra.

Através das proposições da *tese* e da *antítese*¹ que se torna transparente em que se assenta, no fundo, o conflito existente entre a causalidade da Liberdade e a causalidade da Natureza, afirmadas conjuntamente desde uma mesma perspectiva da razão. Vejamos como Kant desenvolve estas duas concepções:

A *tese* representa a posição dogmática que defende a necessidade da existência de uma causalidade incondicionada para justificar toda relação causal na esfera da natureza. Em suas declarações se afirma que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo /.../ Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (KANT, 2010, p.406).

A *antítese* representa a posição empirista, que nega toda e qualquer possibilidade de fundamentar a causalidade da natureza segundo uma justificativa puramente inteligível. Toda resposta aos acontecimentos naturais têm de ser pensados como encontrados unicamente na própria natureza empírica. Segundo suas afirmações “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude da natureza” (KANT, 2010, p.407).

Conforme os argumentos de cada uma das posições, a “prova da *tese*” consiste na demonstração de que se tudo o que acontece na natureza exige um estado anterior que sucede infalivelmente segundo uma regra, o estado anterior à causa não deve ter sempre existido. A causalidade pela natureza é qualquer coisa acontecida que pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior, levando por isso a um regresso ao infinito. Assim, no caso de se sustentar uma causalidade sempre segundo leis da natureza, haveria apenas um início subalterno e nunca um primeiro começo.

Então, na busca por evitar um regresso ao infinito das relações causais, Kant recorre à noção de uma “espontaneidade absoluta” que dá início por si mesma toda a série causal e mecânica da natureza sensível, redimensionando com isso o olhar sobre toda relação causal. Sobre tais afirmações da *tese*, afirma Kant:

Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*. Assim, a proposição, segundo a qual toda causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja única. Consequentemente, temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, [temos de admitir] uma

¹ Tese e antítese representam, respectivamente, a série causal finita e condicionada pela natureza, e a série causal infinita e incondicionada pela liberdade.

espontaneidade absoluta das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (KANT, 2010, p.406-408).

Pela *tese* é admitida uma espontaneidade pela Liberdade que é a condição de toda causalidade pela Natureza. A causalidade pela Liberdade se refere à um começo espontâneo e fora do tempo. Mas este começo é ainda insuficiente porque trata-se de um conceito ainda problemático da razão pura, cuja idéia é vazia e seu uso puramente especulativo².

Por outro lado, a “prova da *antítese*” mostra a impossibilidade de se afirmar uma causalidade puramente pela Liberdade, pois, se assim fosse a Liberdade deveria começar por si a determinação de si mesma e também a série causal da natureza, de modo que não existiria nenhuma causa anterior à Liberdade, isto é, ela teria seus efeitos manifestados na natureza e não seria determinada por nada de empírico, isto é, a Liberdade fundamentaria os fenômenos, mas não se encontraria em nenhum fenômeno.

Ocorre, porém, que se todo começo pressupõe um estado de causas, então um começo dinâmico não poderá possuir nenhum encadeamento de causalidade com o estado anterior e, em virtude disso, tal princípio dinâmico da ação pressupõe um estado no qual não há nenhum nexos causal com o estado antecedente da mesma. É desde aqui e do sentido dessa relação causal que Kant apresenta a noção de uma Liberdade transcendental, como conceito transcendental (Idéia da razão) que se opõe e é contrária à lei da causalidade natural, desde a qual se justifica como não devendo estar fora da experiência o conceito mesmo da unidade da experiência. Assim, no argumento da *Antítese* não há senão natureza empírica: só nela deve estar o encadeamento e a ordem dos eventos do mundo.

Por esse motivo Kant distinguiu entre “Natureza” e “Liberdade” a partir do critério que diretamente incompatibiliza considerar o encadeamento dos fenômenos pensados unicamente por uma causalidade incondicionada. Sobre isto, enuncia a *antítese*:

A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis; pelo que a primeira sobrecarrega o entendimento, é certo, com a dificuldade de remontar, cada vez mais alto, na série das causas, para aí procurar a origem dos acontecimentos, porque a causalidade é sempre condicionada, mas prometem, em compensação, uma unidade da experiência universal e conforme à lei; enquanto que, pelo contrário, a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que

² Neste contexto, o conceito de Liberdade trata-se ainda de uma idéia transcendental meramente especulativa da razão pura, cuja validade dependerá do desenvolvimento e tematização do conceito de Liberdade Prática. Mas esta discussão não será tema deste trabalho.

começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada (KANT, 2010, p.409).

Pelas afirmações da *antítese* não é possível admitir desde uma dimensão não empírica um princípio que justifique toda a experiência, tudo o que há é somente Natureza empiricamente condicionada e é nesta esfera que deve ser encontrada toda cadeia causal.

2.

Diante deste conflito o posicionamento favorável da razão pura não prima, segundo Kant, nem para a *tese dogmática* (pela Liberdade), nem para a *antítese empírica* (pela Natureza), já que nenhuma das posições resolve o conflito da razão. Mas é somente a partir do *interesse especulativo da razão* que uma *posição crítica* deve ser encontrada e, como tal, ela encontra-se a meio caminho (como o meio termo estabelecido por princípios) para contornar o abismo entre as duas posições, vinculado pelo conteúdo decisivo trazido da *tese dogmática*.

Em favor disso o argumento do autor é apresentado, a saber, de que: “a razão humana é, por natureza, arquetônica” (KANT, 2010, p.426) porque considera todos seus conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, admitindo princípios que não impedem um conhecimento de coexistir com outros em um todo único e sistemático.

Sobre esta concepção, a *Antítese* obstrui a construção de um sistema da razão na medida em que admite só uma natureza de coisas “sensíveis”, sem permitir que conceitos puros da razão sejam tomados como fundamento da esfera fenomênica. Assim como enuncia Kant na seguinte passagem: “Eis porque o interesse arquetônico da razão (que exige, não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura *a priori*) comporta, naturalmente uma recomendação a favor das afirmações da *tese*” (KANT, 2010, p.427).

Portanto é a partir da admissão da *tese* pela Liberdade transcendental que torna-se possível pensar uma causalidade incondicionada, que age em conformidade e sem entrar em contradição com a causalidade pela Natureza. Deste modo os problemas da razão podem ser solucionados desde uma perspectiva crítica. Pois só assim se pode evitar a confusão dogmática, substituindo-a por uma crítica sóbria, caminho pelo qual se designa a conciliação entre Natureza e Liberdade (KANT, 2010).

No capítulo dedicado à *Solução das ideias cosmológicas da Dialética Transcendental*, Kant compatibiliza natureza e liberdade³ sem causar dano ao projeto

³ Esteves (1997 e 2000) aponta em dois de seus artigos sobre Kant (*Kant tinha de compatibilizar Tese e Antítese da 3ª Antinomia da “Crítica da Razão Pura”?* e *Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da filosofia crítica?*) que natureza e liberdade são rivais e mutuamente contraditórias, mas que através do idealismo transcendental, não é contraditório afirmar que princípios contraditórios sejam igualmente verdadeiros. Ou em suas palavras: “Kant não pretende mostrar que natureza

da Filosofia Crítica. Afirma, então que, em relação a tudo o que acontece, existem somente duas espécies de causalidade: a *causalidade pela Natureza* e a *causalidade pela Liberdade*.

A *causalidade Natural* diz respeito ao fenômeno, no qual se apresenta a possibilidade de pensar a ligação de um estado precedente a um estado atual a partir de uma regra⁴. Ao passo que a *causalidade da Liberdade* é entendida, em sentido transcendental, como a faculdade capaz de iniciar por si mesma um estado e que não se encontra subordinada ao tempo e nem à lei natural⁵.

A partir destas considerações é permitido demonstrar a Liberdade transcendental como fundamentada em harmonia com a Natureza, pois se toda causalidade no mundo dos fenômenos fosse simplesmente causalidade pela Natureza, todos os acontecimentos seriam sempre determinados por outros acontecimentos segundo leis necessárias dos fenômenos e o *arbitrio*⁶ seria sempre determinado, reduzindo todas as causas e ações a meras considerações naturais. Ocorre, porém, que a causalidade pelo fenômeno não é tão determinante, visto o arbitrio humano (como *arbitrium liberium*) possuir uma causalidade capaz de produzir por si uma série de acontecimentos sem ter de se remeter à causalidade pela Natureza, evitando nisso um regresso ao infinito no encadeamento dos fenômenos no mundo natural (KANT, 2010).

Apesar das diferenças existentes entre Natureza e Liberdade, Kant afirma que para tanto basta apenas discriminar o motivo pelo qual uma não entra em conflito com a outra. Ou, como diz:

O problema /.../ tratava-se apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação [tematização do conceito

e liberdade não são compatíveis entre si, pois, definitivamente, Kant não é um compatibilista. Kant quer antes mostrar que não é autocontraditório reconhecer que princípios que estão em oposição contraditória são igualmente justificados. /.../ E, de fato, para mostrar não que liberdade e natureza são compatíveis entre si, mas sim para mostrar que não é incompatível sustentar ao mesmo tempo e como respeito ao mundo fenomenal, que tudo cai sob a causalidade natural e que nem tudo cai sob a causalidade natural, que o idealismo transcendental na versão ‘dois pontos de vista’ é introduzido” (ESTEVES, 2000, p.69).

⁴ A causalidade da natureza, exprime Kant, “repousa em condições de tempo, e o estado precedente, se sempre tivesse sido, não teria produzido um efeito que se mostra pela primeira vez no tempo, a causalidade da causa do que acontece ou começa, também *começou* e, segundo o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa” (KANT, 2010, p.462-463).

⁵ A respeito da causalidade incondicionada da liberdade, define Kant: “A liberdade é, neste sentido [sentido especulativo da razão], uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda experiência” (KANT, 2010, p.463).

⁶ Kant tematiza o conceito de *arbitrio* enquanto noção do pensamento puro. O arbitrio se distingue da vontade, pois enquanto ele diz respeito a possibilidade de escolha, a vontade diz respeito propriamente aos seres humanos racionais, pois só eles possuem uma vontade. Ora o arbitrio humano quando é determinado independentemente dos impulsos sensíveis e unicamente pela razão pura prática chama-se *arbitrium liberum*; em contraposição o arbitrio patologicamente afetado pelos impulsos sensíveis é chamado *arbitrium sensitivum*, e distingue-se de um *arbitrium brutum* como aquele somente animal e por isso patologicamente necessitado (KANT, 2010).

de arbítrio]; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que, se pode haver naquela [liberdade] uma relação a uma espécie de condição completamente diferente da que há nesta [natureza], a lei da última não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem (KANT, 2010, p.478).

Ao final o que importa, entre a distinção de Natureza e Liberdade, é aquela proposta estabelecida por Kant entre aquilo que podemos *saber* (referente à dimensão teórica da razão) e aquilo que podemos *fazer* (relativo à dimensão prática da razão). Podendo, então, concordar com a hipótese de compatibilização das duas esferas que, embora conflitivas e contraditórias, são perfeitamente certas e possíveis sem que recorram à paradoxos entre si.

A divisão do mundo, segundo Kant, em mundo dos sentidos (fixado pela causalidade mecânica da Natureza empírica e pela atividade da faculdade do entendimento) e mundo inteligível (consolidado pela causalidade da Liberdade e pela faculdade da razão pura) não poderia ser aceita em sentido positivo, isto é, entendido aqui “mundo” como um conceito de natureza ontológica, no entanto, podem ser perfeitamente admitidos sem erro ou contradição os “conceitos de mundo” como *mundo sensível* e *mundo intelectual* (KANT, 2010).

Parece que assim se encontra possível pensar um modo de conciliar Natureza e Liberdade a partir apenas de uma concepção bilateral da razão. No dizer de Paton:

Liberdade e necessidade podem ser conciliadas apenas se o homem pode ser concebido em dois sentidos ou em duas relações (isto é, como coisa-em-si e como fenômeno). É tarefa da razão especulativa resolver a antinomia, estabelecendo esta dupla perspectiva (ou duplo ponto de vista) e assim defender a razão prática e as crenças morais contra todo possível ataque. A razão prática legitimamente exige este serviço da razão teórica e assim fazendo não está indo além de seus limites (PATON, 1958, p.266).

Portanto, a razão pura quando é concebida desde uma esfera puramente prática não ultrapassa nenhum limite, já que o mundo inteligível é apenas um ponto de vista que a razão se vê obrigada a tomar para conceber a si mesma como prática: o que há é apenas um “mundo”, que pode ser concebido através de dois “pontos de vista” perfeitamente possíveis (PATON, 1958).

Considerações finais

Logo, a suposta contradição é, então, resolvida devido à distinção kantiana sobre os dois pontos de vista da natureza humana, ou seja, o homem enquanto ser finito deve ser pensado encadeado temporalmente à natureza sensível; e como ser prático devendo pensar a si mesmo como coisa em si e causa inteligível dos fenômenos. É o homem dotado, respectivamente, de um caráter empírico e um caráter

inteligível. É a possibilidade de se pensar a liberdade como idéia reguladora da razão, como limitadora dos fenômenos e também como idéia de uma futura teoria da moralidade.

Referências

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

ESTEVES, J. C. R. *Kant tinha de compatibilizar Tese e Antítese da 3ª Antinomia da "Crítica da Razão Pura"?*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v.2, n.1, 1997. p.123-173.

_____. *Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da filosofia crítica?*. In: *Studia Kantiana*, São Paulo: USP, v.2, n.1, 2000. p.53-70.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson, 1958.

Representação política em Hegel: entre a organização feudal e a democracia advinda da Revolução Francesa. Um estudo dos *Debates na Assembleia dos estados de Württemberg*

Verrah Chamma*

* Professora Assistente de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas - Ufam, texto submetido ao “GT Hegel”

Resumo

Este trabalho se baseia na leitura e análise da primeira terça parte do artigo *Debates na Assembleia dos estados de Württemberg* (1817), de Hegel, e tem por objetivo compreender a natureza e o funcionamento da representação política de tipo corporativo-estamental, suas diferenças em relação à representação feudal tradicional na Alemanha e em que medida uma representação corporativa pode se revelar mais inclusiva do que o modelo democrático-atomista que advém da Revolução Francesa.

Palavras-chave: estamentos, representação, participação, constituição, Estado.

Este trabalho baseia-se na leitura e análise da primeira terça parte dos *Debates na Assembleia dos estados de Württemberg* (1817)¹, texto em que Hegel discute as negociações, nos anos de 1815 e 1816, que antecederam a primeira constituição representativa (*repräsentative Verfassung*, HEGEL, 1970, p. 466) do reino de Württemberg, em substituição à antiga constituição feudal e oligárquica. Ao se tornar um reino em 1806 e sob o comando do rei Frederico I (*König Friedrich I*; 1806-1816)², Württemberg emerge senão como o mais liberal, ao menos como um dos mais liberais dentre os diversos reinos e cidades livres que compunham a Alemanha entre meados do séc. XVIII e o início do séc. XIX. Vale registrar,

¹ O título integral e original do artigo é “*Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 um 1816*”, sem tradução para o português, ainda sem tradução integral para o inglês e, até onde sei, traduzido integralmente apenas para o francês, em uma edição já esgotada da Éditions 10/18.

² Em alguns textos, inclusive nos *Debates*, o nome do rei de Württemberg aparece não como Frederico I, mas como Frederico II (Friedrich II; HEGEL [1970], p. 466). Frederico II era duque e príncipe-eleitor (*Kurfürst*) do antigo ducado de Württemberg. Quando Frederico II passa a ser o rei do novo reino de Württemberg, ele adota o nome de Frederico I.

contudo, que este artigo de Hegel é escrito e publicado antes da promulgação desta constituição, que só se dá em 1819. No texto aprovado, por sua vez, há concessões importantes à aristocracia, o que fez dele uma carta muito menos liberal que a proposta pelo próprio rei Frederico I, com a qual Hegel abertamente simpatizava.

Embora este longo artigo constitua sobretudo uma análise da conjuntura política local, em que algumas questões de caráter estritamente histórico têm pouco interesse para os nossos dias, ele me parece ser um texto ainda instigante e cujas discussões e ideias a respeito da representação e da participação política permanecem em boa medida atuais e relevantes. Apesar de se tratar de um panfleto político - escrito em meio à modernização do antigo ducado de Württemberg, transformado em reino e ampliado em seu território após o fim da ocupação francesa pelas tropas de Napoleão e na esteira das demandas por reformulações administrativas, jurídicas e políticas substantivas (em última instância, de natureza constitucional) por parte de setores e grupos que ou surgiam³ ou que já existiam na vida social, mas que, com a divisão social do trabalho, se organizaram mais distintamente⁴ e que, em ambos os casos, passaram a adquirir consciência de classe, formando, em seu conjunto, o que até hoje chamamos de sociedade civil – nele encontram-se claramente elementos para uma teoria política, que antecipam suas posições a respeito da natureza da sociedade civil e de sua relação com o Estado, que encontramos mais amadurecidas em sua *Filosofia do Direto*.

Um dos elementos mais distintivos dessa teoria política é sua recusa à noção de que a representação política é o mecanismo institucional pelo qual se confere *unidade* às massas ou à multidão. Esta noção, denominada *teoria da autorização* e cara ao pensamento jusnaturalista moderno, parece equivocada e anacrônica quando se pensa que, nos estados e cidades-livres alemãs, alguns grupos, em boa medida rigidamente *organizados* em estamentos (*Stände*)⁵, elegiam seus representantes no Sacro Império Romano-Germânico. Evidentemente, a composição social destes estamentos obedecia à dinâmica própria de um organismo político ainda pré-moderno e pré-capitalista, cujos principais atores eram, além do rei, os príncipes eleitores, os duques e os dignitários do clero. No entanto, o início da era moderna na Alemanha, que começa com a invasão napoleônica e com a consequente dissolução daquele Império, aliás, com o apoio do próprio Napoleão, revela uma

³ Caso, por exemplo, dos industriais e dos funcionários da indústria, dos advogados e professores universitários laicos.

⁴ Como os artesãos, pequenos comerciantes e camponeses.

⁵ Estamentos eram grupos que ocupavam níveis ou posições hierárquicos em boa medida fixos e nos quais se organizava a sociedade alemã durante o período feudal e no início da era moderna. A separação entre os estamentos era clara e rígida, em geral em razão do nascimento, e por isso, havia pouca mobilidade social entre eles. Entre os citados por Hegel, há tanto estamentos feudais tradicionais - como o dos nobres (*Adelsstand*, HEGEL, 1970, p. 474), dos cavaleiros (*Ritterstand*, *idem*, p. 472), a aristocracia agrária (*Landstand*) e o clero - como estamentos propriamente modernos, reunidos sob a designação geral de *Bürgerstand* (*idem*, p. 478), entre os quais encontram-se o dos acadêmicos (*wissenschaftlicher Stand*, *idem*, p. 478), dos advogados (*Advokatenstand*, *idem*, p. 474), além dos estamentos dos comerciantes e pequenos proprietários (*Stände der Kaufleuten, Gewerbsleuten und Güterbesitzern*, *idem*, p. 475).

sociedade em que a organização de grupos em torno de suas atividades (fossem elas profissionais ou não) permanecia igualmente forte. Logo, as alterações na forma de representação defendidas por Hegel e discutidas no recém-fundado reino de Württemberg na 2ª década do séc. XIX não se propõem a unificar uma massa heterogênea sob o Estado – já que mesmo fora do Estado não era como massa desorganizada que os indivíduos existiam na sociedade - mas conferir às várias organizações, que de fato tinham interesses, atividades e composições heterogêneas, dimensão e atuação políticas.

Do ponto de vista filosófico, os *Debates* revelam como o espírito esforça-se, na História e como História, para construir e ao mesmo tempo apresentar a natureza substancial e o curso tanto do Estado como de sua organização institucional por excelência, a saber, a Constituição. Para Hegel, o momento por que passa Württemberg é exemplar deste curso, e por isso, a constituição que está em debate não pode resultar do acaso, mas deve corresponder ao seu conceito, que descreveremos a seguir. Melhor dizendo, a futura Carta do reino de Württemberg reascende em Hegel a esperança de uma constituição que, integrando politicamente os diferentes grupos que compõem a sociedade, revele não a “necessidade do momento” (HEGEL, 1970, p. 465), mas a natureza essencialmente pública do Estado. Daí o caráter não apenas desejável, mas necessário das mudanças na natureza da representação política.

Se, por um lado, em uma constituição fruto do acaso há o predomínio dos interesses de indivíduos mais influentes e um desequilíbrio (dificilmente justificado) na participação dos diversos grupos existentes na sociedade nos assuntos públicos e na vida do Estado – o que implica igualmente a ausência de reciprocidade entre direitos e deveres – por outro lado, para Hegel, o conceito mesmo de constituição, a saber, uma estrutura política normativa *racional*, não arbitrária, tem por finalidade a realização de uma “vida pública” (*ibidem*), o que, para Hegel exige a inclusão do povo⁶. Surpreendentemente, Hegel não se contenta com uma inclusão meramente formal, algo que a chamada democracia contemporânea (ou pluralismo liberal), baseada em procedimentos, facilmente permite. Hegel entende que em uma constituição racional, que é própria dos tempos modernos, são concedidas a este mesmo povo “atuação e influência” (*idem*, p. 463) no Estado. Ora, se a ideia mesma de Estado moderno é ontologicamente dependente da participação *efetiva* do povo, o problema que se coloca, então, é como institucionalizar essa participação.

Nos *Debates*, Hegel descreve os esforços e embates políticos tanto no sentido de promover como no de dificultar tal institucionalização. Os segmentos favoráveis à nova Carta eram, além do próprio rei, os setores ou estamentos modernos da sociedade suábica, que tinham participação política limitada ou inexistente. Entre eles estão os estamentos dos advogados, comerciantes, industriais, artesãos, e o dos

⁶ Não caberá, nos limites deste trabalho, discutir a concepção hegeliana de povo (e em que medida *Volk* e *Pöbel*, respectivamente *povo* e *plebe*, são distintos). Para o nosso propósito, é suficiente entender por povo camadas da população que não pertenciam nem à nobreza nem ao clero, que possuíam um ofício ou alguma instrução formal, mas que tinham pouca ou nenhuma participação nas decisões políticas.

cientistas e intelectuais vinculados às Universidades (*wissenschaftlicher Stand*), além de outros profissionais liberais. Já os estamentos feudais, como o dos cavaleiros, o clero e, em particular, o da nobreza agrária (*Landstand*), rejeitavam tudo o que dissesse respeito a uma monarquia constitucional, ou seja, tanto a figura de um rei soberano como a ampliação da participação dos estamentos populares na Assembleia. De todo modo, aqui nos interessa menos a constituição que resulta desta correlação de forças, e mais o sentido moderno de uma representação de corpo ou corporativa⁷, que Hegel defende e acredita ser possível em uma Alemanha pós-napoleônica e em que a organização e estrutura política, econômica e social feudal, heranças do recém-extinto Sacro Império Romano Germânico, colapsavam.

No caso de Württemberg, parece residir unicamente nas circunstâncias históricas o fato de este reino se ver diante de um rei liberal, aliado de Napoleão, cujo governo se “esforça (...) para subjugar o poder e a arrogância da aristocracia”, ao mesmo tempo em que se empenha em “ganhar para o Estado o seu direito contra estes mesmos membros”. (*idem*, p. 465). Em outra passagem, Hegel afirma que todos veem o interesse do “governo (*Regierung*) em salvar (*retten*) o Estado e o povo” (*idem*, p. 504) da arcaica aristocracia agrária. Embora Hegel recuse o uso da violência, que permeou os primeiros dez anos da Revolução Francesa, ele faz uso ao longo de seu texto de termos que não deixam de remeter a uma espécie de guerra travada não somente entre povo e aristocracia, mas sobretudo, entre concepções modernas e ultrapassadas de direito, poder e política: “o velho direito e a velha Constituição são palavras tão grandiosas e bonitas quanto soa criminoso (*frevelhaft*) roubar (*rauben*) do povo o seu direito” (*idem*, p. 507).

Apesar da exclusão de determinados grupos que não podiam se fazer representar na Assembleia de Württemberg (Hegel lista os suboficiais, soldados, médicos e cirurgiões, além do clero e de funcionários a serviço do Príncipe; HEGEL, 1970, p. 469)⁸, e de uma restrição de ordem etária (exigia-se idade mínima de 30 anos para ser elegível), há uma ampliação significativa tanto no número de estamentos que participam da Assembleia como na proporção de seus votos, que antes

⁷ A forma de representação discutida nos *Debates* não é apenas corporativa, ou seja, organizada em conformidade com o pertencimento dos indivíduos às suas corporações de ofício, mas também respeita a divisão ainda feudal da coletividade em estamentos. É importante notar, contudo, que embora os estamentos se façam representar enquanto tais na nova Constituição de Württemberg, o número de votos de cada um deles e o peso desses mesmos votos muda progressivamente em favor de uma menor disparidade entre eles. Evidentemente, a modernização econômica da Alemanha, sobretudo com a crescente industrialização, somada à influência decorrente da consolidação das conquistas liberais e democráticas ao longo do séc. XIX, cujo caso exemplar é o constitucionalismo americano, tornou tanto a ideia como própria a realidade dos estamentos algo absolutamente ultrapassado, mesmo na Alemanha.

⁸ Vale lembrar que, à época, a representação política era uma atividade que se exercia concomitantemente às demais obrigações profissionais. No entanto, as carreiras acima listadas por Hegel exigiam dedicação exclusiva de seus profissionais, o que, ao menos em tese, lhes impedia de participar diretamente também dos assuntos público-políticos. Contudo, no decorrer dos debates, ficou decidido que, devido ao grande número e à importância dos funcionários do rei, também eles poderiam ser eleitos para a Assembleia, contanto que suas atividades profissionais assim lhe permitissem.

tinham um peso muito inferior aos dos estamentos tradicionais⁹; Hegel destaca ainda o fato de não haver nenhuma exigência relativa à propriedade. Quanto ao direito ao voto, exigia-se, com efeito, renda e idade mínimas para que se pudesse ser eleitor (*Wahlmann*)¹⁰, mas, ao que parece, essas exigências eram menores que nos demais reinos e cidades da própria Alemanha. A despeito destas restrições, a existência das leis passou a depender cada vez mais dos estamentos, muito embora coubesse ao rei a iniciativa de propô-las (*idem*, p. 470). Assim, sem o assentimento daqueles, “nenhuma nova lei geral relativa à liberdade pessoal, à propriedade ou à constituição podia ser promulgada” (*ibidem*). Progressivamente, à função de autorizar as propostas do rei - que, em caso de um soberano muito popular e poderoso poderia não passar de uma tarefa meramente passiva - somam-se outras concessões (*Einräumung*) aos estamentos, como a de “submeter ao rei desejos, ideias e queixas gerais” (*idem*, p. 471). Os vínculos entre o rei e os estamentos, e por consequência, os vínculos que unem politicamente todo o organismo social ganham mais solidez na medida em que “o rei promete dar uma resolução a cada proposta dos estamentos, assim como acolhe as queixas que são trazidas aos estamentos pelos súditos, sempre que os serviços públicos comprovadamente se recusam a fazê-lo” (*ibidem*).

Hegel, aliás, elogia a atuação do rei Frederico I, que em 1815 convocou uma Assembleia com todos os estamentos do reino de Württemberg¹¹ (*Reichsstände*) para uma série de negociações cujo objetivo precípua era modernizar a estrutura administrativa, jurídica e política do reino, transformando-o propriamente em um *Estado* racional, ou seja, em que vínculos baseados na dependência pessoal e em acordos de parte a parte regidos unicamente pelo direito privado e que caracterizam uma sociedade feudal e oligárquica dão lugar a uma maior participação e inclusão dos demais grupos e indivíduos nos assuntos públicos. Desse modo, o sentido da convocação dos recém-eleitos novos membros da Assembleia dos Estamentos ia muito além de uma simples mediação dos interesses de corpo.

A descrição de Hegel dos resultados obtidos após essas negociações sugerem avanços surpreendentes para os padrões da época, que Hegel atribui quase que

⁹ Nesta primeira terça parte do artigo, Hegel não especifica quais estamentos passaram a ter representação na Assembleia tampouco esclarece como se deu a distribuição do peso dos votos entre eles.

¹⁰ Respectivamente, 200 florins (*Gulden*) brutos anuais e 25 anos. Não é fácil obter informações que nos permitam fazer uma conversão minimamente precisa dessa moeda para uma contemporânea. Segundo uma das fontes, é possível que este valor corresponda a algo como € 175. (<http://quake.ingame.de/forum/allgemeines-forum-1/suche-ne-umrechnungstabelle-gulden-im-19-jhd-euro-223178/>). Mais esclarecedora, mas ainda um tanto imprecisa, é a informação de que em meados do séc. XVIII um florim (*Gulden*) corresponderia a dois dias de trabalho de um mestre (*Meister*) ou três dias de trabalho de um funcionário assalariado (*Tagelöhner*) (<http://www.cosmiq.de/qa/show/670564/Wie-viel-Euro-sind-13-000-Gulden/>).

¹¹ A composição da Assembleia, unicameral, dividia-se entre membros eleitos (deputados do povo) e não eleitos (nobres) (HEGEL, 1970, p. 469). Eis a solução possível e minimamente conciliadora a que foi possível se chegar em Württemberg. É igualmente importante ressaltar que, em Württemberg, as transformações políticas não foram conduzidas pela população, mas foram impostas “de cima”, capitaneadas pelo próprio rei.

exclusivamente à iniciativa e mediação de Frederico I¹². Em seu discurso à Assembleia, o rei anuncia três conquistas que alterariam substancialmente não só o arranjo institucional dos diferentes grupos ou estamentos no reino de Württemberg, mas sobretudo – e é isso que parece interessar muito mais a Hegel, e que também pode nos interessar nos dias de hoje - o “sentido do Estado” (*idem*, p. 475). Estas três conquistas apontam para a primazia do Estado enquanto unidade internamente articulada e diferenciada, que, embora acolha em si os elementos particulares, possui um estatuto ontológico que lhes é anterior e superior. São elas: i) a união “em um todo inseparável” (*idem*, p. 467) de súditos e dos demais elementos constituintes do estado (*Landesteile*), “antes tão diferentes”¹³; ii) o desaparecimento, no interior da relação civil (*in bürgerlicher Beziehung*), da “diferença de denominação religiosa e de estamento” (*ibidem*), e por fim, iii) que as obrigações e incumbências da esfera pública ficam a cargo de todos, *em proporções iguais* (*ibidem*). Desse modo, conclui Hegel, “todos tornaram-se cidadãos de um Estado” (*ibidem*).

O pertencimento ao Estado confere, portanto, um estatuto igualitário a todos os cidadãos. Melhor dizendo, no Estado moderno todos são cidadãos iguais, mas, não menos importante, eles são *membros* de um *organismo*, em que nenhum é independente dos demais. A noção de interdependência entre as partes deste organismo que constitui o Estado moderno é radicalmente distinta daquela que norteou a sociedade feudal alemã, baseada, ao contrário, na independência dos seus integrantes, que formavam, ao final, não mais do que um aglomerado de forças, sem um fim comum e universal e sem um ente soberano que os unisse, integrasse e subordinasse¹⁴.

Assim como na França revolucionária, também na Alemanha o terceiro estado (*dritter Stand*), “que para si também se chama de povo” (*idem*, p. 465) luta contra o poder aristocrático, “e por vezes também contra o governo”, com o objetivo de “conquistar e arrancar seus direitos de cidadão” (*ibidem*). Hegel reconhece como legítimas as aspirações da parte mais numerosa da sociedade, ainda que pouco influente do ponto de vista político, mas não deixa de expressar o temor de que a institucionalização arbitrária de quaisquer direitos e interesses resulte não em uma

¹² A primeira fase deste trabalho não se propõe a confrontar os relatos de Hegel com outros registros históricos, no sentido de verificar em que medida ou até que ponto este seu artigo constitui uma análise histórica veraz. O que nos interessa, neste primeiro momento, é tentar encontrar nos *Debates* elementos que nos permitam construir uma teoria da representação bastante peculiar à Alemanha da primeira metade do séc. XIX, que rejeita a participação dos cidadãos pela via direta e imediata, que recusa qualquer representação.

¹³ Parece-me que as diferenças existentes entre estes elementos, grupos e indivíduos constituintes da sociedade são tanto maiores e mais deletérias quanto menos eles estão integrados e unidos em um corpo coletivo comum.

¹⁴ Ver HEGEL, 1970, p. 499. Hegel destaca que, na verdade, os estamentos não perdem, mas ganham em poder e autorização quando os territórios (*Länder*) do feudo do Império (*Reichslehen*) tornam-se um Estado soberano (*idem*, p. 504). Isso porque a confusão e a miscelânea que caracterizava os diversos direitos privados feudais e que regulava as relações entre os estamentos daria lugar ao direito do Estado, por essência universal e racional. As relações, que se baseavam em um direito arbitrário contingente, passariam a ter como fundamento o direito racional, em que todos são por princípio livres e iguais.

constituição racional, mas em um “agregado” (*Aggregat, idem, p. 465*), isto é, na mera agremiação dos interesses particulares, na verdade o oposto de uma unidade harmônica e mediada, que acolhe em si todas as particularidades ao mesmo tempo em que as suspende em uma totalidade que lhes é lógica e ontologicamente superior, e que corresponde à essência do Estado. Portanto, Hegel já tem claro para si que uma dimensão genuinamente pública, objetivada na figura do Estado, não está dada de pronto, nem tem sua origem no direito privado, mas deve ser conquistada.

Esta conquista, que se institucionaliza como constituição, exprime, portanto, a natureza do Estado moderno, mas, para Hegel, a sua forma definitivamente não é a da participação direta, característica da Grécia Antiga, tampouco a da participação mediada por alguns poucos grupos de interesse (caso, por exemplo, dos Whigs, liberais, e dos Tories, conservadores, na Inglaterra, ou dos Feuillants e Jacobinos, na França à época da Assembleia Legislativa), cujos representantes eram escolhidos em eleições diretas e periódicas. Esta última forma, que Hegel também chama de democrática¹⁵ ou atomista, é preterida em favor de uma representação corporativo-estamental (*ständische Repräsentation, idem, 269*), que, segundo o autor, oferece uma relação mais estreita e imediata entre representante e representado, já que são os próprios membros dos grupos e agremiações existentes na sociedade já organizada (mas também estratificada) que se fazem presentes nas Assembleias; ou seja, os representantes são eleitos pelos seus próprios pares de ofício ou estamento. Na cultura alemã feudal e também do início da era moderna, associações profissionais como as corporações (*Korporationen*), guildas (*Zünfte*) e cooperativas (*Genossenschaften*) (*idem, p. 485*), eram o eixo em torno do qual a vida civil e popular se organizava. Elas eram, *grosso modo*, algo como um misto dos modernos cartéis e sindicatos, mas com vínculos mais estreitos, como irmandades. No interior de cada uma destas agremiações, seus membros mantinham os segredos de seus ofícios, ao mesmo tempo em que iniciavam os aprendizes nas técnicas de suas atividades. Estas associações reuniam trabalhadores qualificados e autônomos, ou seja, eles detinham a posse das ferramentas, materiais e do produto do seu labor. Especificamente na Alemanha, elas remontavam ao séc. X e foram mais longevas do que em qualquer outro país da Europa ocidental. Desse modo, a participação política por meio do pertencimento ao corpo profissional ainda era muito arraigada porque era como membros destas agremiações que os indivíduos se identificavam e tinham seu valor na sociedade da época. Para Hegel, portanto, a forma corporativa de representação é muito mais inclusiva do que se o indivíduo, ao invés de *membro*, fosse apenas um *eleitor*. Neste caso, ele “entra em cena na organização do todo do Estado (*Staatsganzen*) e na ordem civil-burguesa (*bürgerliche Ordnung*) sem qualquer vínculo ou relação. O cidadão aparece como

¹⁵ A forma democrática de representação não se confunde, aqui, com a forma-partido, ou seja, com a representação mediada por partidos políticos, que obviamente não existiam na Alemanha à época e que só surgem tal como os conhecemos na Inglaterra no final do séc. XVIII e nos Estados Unidos nas primeiras décadas do séc. XIX.

átomo isolado e a Assembleia eleita como um agregado desordenado e inorgânico, e o povo se desfaz em um bando ou multidão (*Haufe*)” (*idem*, p. 482).

O argumento de Hegel é que, na forma de representação democrático-atomista, “o ser comum (*Gemeinwesen*) não se deixa mostrar”, porque aí o critério subjacente à elegibilidade ou capacidade de ser eleito são as qualidades pessoais, “que dizem respeito apenas ao individual (*Einzelnen*)” (*idem*, p. 482). O que resulta do voto de indivíduos em outros indivíduos não passa, para Hegel, de um amontoado de interesses dispersos e soltos na esfera política, ou, o que é o mesmo, na morte de toda vitalidade e estrutura participativa (*Gliederung*) na vida pública (*idem*, p. 483). Já na representação de corpo, representante e representado são considerados não na sua individualidade ou isoladamente, mas enquanto membros dos grupos sociais ou profissionais aos quais eles pertencem diretamente, e cujos interesses e valores são comuns. Cada indivíduo obtém seu valor (*Gelten*) em virtude de sua posição e atuação no ordenamento civil (*bürgerliche Ordnung*): “Este valor já é tão familiar ao imaginário popular, que se diz de um homem que ele é *algo* quando ele possui um cargo (*Amt*) ou conhecimento especializado (*Meisterschaft*) e assim, quando ele é admitido em um determinado círculo civil; em contrapartida, daquele que tem apenas 25 anos de idade e é proprietário de algum negócio que lhe renda 200 florins anuais ou mais, diz-se que ele é *nada*.” (*ibidem*. Os termos estão em itálico encontram-se assim no original).

De fato, a representação corporativo-estamental espelha mais fielmente o pertencimento dos indivíduos às diferentes associações e grupos nos quais a sociedade alemã se organizava. Diferentemente dos nossos tempos, é importante que se diga que o que os indivíduos obtinham das corporações, guildas, associações e cooperativas era mais do que apenas treinamento ou formação profissional; nelas eles construíam sua identidade e seus valores, e por isso, sua identificação com elas era imediata. Contudo, é inegável que esta forma de representação não dá conta de um problema essencialmente contemporâneo, qual seja, o de assegurar a participação política de indivíduos que não pertencem a nenhuma associação, cooperativa ou agremiação, o que é bastante comum nos dias de hoje, haja vista o fenômeno crescente dos empregados autônomos, dos desempregados ou do próprio fato de que hoje os trabalhadores encontram-se alienados do produto do seu trabalho. Não menos relevante é o fato de que, hoje, os indivíduos recebem múltiplas influências de diferentes instituições (família, igreja, escola, comunidade étnica, além, evidentemente, do trabalho), e portanto, sua identidade se constitui a partir de diversas referências.

A representação corporativo-estamental cumpre, portanto, dois papéis: em primeiro lugar, do ponto de vista histórico, ela constituiu um arranjo institucional capaz de acomodar de maneira relativamente pacífica as demandas por inclusão e participação política do povo, ainda que não tenha contemplado a nenhuma dessas demandas plenamente, já que os indivíduos alijados de grupos sociais já organizados ou que não possuíam vínculos profissionais sim-

plesmente não se faziam representar. Comparada com a Convenção (Assembleia Legislativa que detinha também o Poder Executivo na França entre 1792 e 1795), cujos deputados foram todos eleitos pelo sufrágio universal masculino, o que encontramos nos debates em Württemberg é a busca por uma solução moderada, que, ainda que procure reduzir os privilégios da aristocracia, mantém, ao mesmo tempo, a representação dos nobres. Nesse sentido, a forma de representação discutida nos *Debates* e defendida por Hegel é mais *inclusiva em seu conteúdo*, já que permite a participação, na Assembleia, de estamentos antes alijados da vida política, do que *revolucionário em sua forma*.

Em segundo lugar, e este é o que nos interessa mais diretamente, ainda que nem todos os cidadãos participassem da vida política, aqueles que o faziam participavam efetivamente. O critério quantitativo (*Anzahl, idem*, p. 483) que subjaz à forma de representação advinda da Revolução Francesa é em boa medida incapaz de reproduzir os vínculos e relações que os indivíduos possuem com seus grupos sociais e profissionais na sociedade civil, e, conseqüentemente, de conferir ao mandato dos que foram eleitos algum grau de obrigação para com as demandas e anseios dos eleitores. Nesse sentido, ainda que todos os homens pudessem votar, a mera existência de eleições não conferia ao indivíduo participação e voz ativa nos assuntos públicos. Este descolamento ou não-vinculação imediata e necessária entre o representante e representado não se verifica na representação de corpo, em que os representantes de cada um dos diferentes segmentos sociais são, eles mesmos, membros destes grupos, somente podendo ser eleito por seus pares. Hegel não discute nos *Debates* se o mandato destes representantes é livre ou imperativo, mas a própria maneira como a representação corporativa funciona parece nos mostrar que os representantes são porta-vozes de seus representados. Desse modo, a representação de corpo ou corporativa se apresenta como alternativa ao “princípio democrático” (*idem*, p. 472), segundo o qual, para Hegel, “o povo adentra o ordenamento do Estado de forma solta” (*ibidem*). O autor julga-o, portanto, incapaz de vincular substantivamente o povo e o Estado. O que Hegel teme com a democracia, ou com a participação política pela via do voto individual em eleições diretas, é precisamente a fragmentação dos cidadãos, vinculados pessoal e profissionalmente às suas associações de ofício, em *indivíduos* isolados como consequência de seu desenraizamento, na esfera política, das diversas agremiações e corporações a que eles pertencem e nas quais participam como *membros*¹⁶. No entanto, o que Hegel chama de “abstrações democráticas” (*idem*, pp. 472 e 483) desempenham um duplo papel na constituição do Estado. Por um lado, elas são rejeitadas na sua *forma*, já que a participação do povo no Estado pela via atomística,

¹⁶ A experiência democrática da França revolucionária caracterizou-se pela eliminação de corpos ou esferas intermediárias entre o povo e o governo. Um exemplo claro disso foi a abolição das guildas (também chamadas de corporações) no país em 1791, através da Lei de Chapelier. Na *Fenomenologia*, Hegel critica a “eliminação de todos os estamentos, que são as potências espirituais em que o todo se organiza” (p. 94). Para ele, a figura universal do Estado só é concreta se entre ele e o povo houver a mediação destes corpos.

isto é, individualizada e por intermédio de eleições em que “cada um vota em um”, termina por isolá-lo e distanciá-lo, mais do que integrá-lo aos assuntos públicos do Estado. No entanto, e por outro lado, do ponto de vista de seu *conteúdo*, o princípio que subjaz a essas abstrações é constitutivo do direito racional do Estado¹⁷. Conforme este princípio, “em uma constituição do Estado nada deve ser reconhecido como válido a não ser o que for reconhecido segundo o direito da razão” (*idem*, p. 506). Daí a importância da Revolução Francesa para a história e para o pensamento filosófico-político: “Deve-se considerar o início da Revolução Francesa como a luta que o direito racional do Estado trava contra a massa do direito positivo e dos privilégios” (*idem*, p. 507).¹⁸

Apesar de Hegel recusar veementemente os desdobramentos tirânicos e mais radicais da Revolução Francesa e a forma de representação política que advém daí, ele não rejeita sua motivação, e portanto, reconhece que é chegado o “tempo de o direito do Estado (*Staatsrecht*) depurar-se dos privilégios e amadurecer até o seu fundamento” (*idem*, p. 471). O fato de que ainda havia muita desigualdade tanto em Württemberg como no restante da Alemanha, pelo próprio fato de ainda subsistir uma sociedade dividida em estamentos, é menos importante aqui do que o reconhecimento (evidentemente não unânime, mas majoritário) de que os direitos do povo (*Volksrechte*) são constitutivos do direito racional do Estado, e que se antes eles foram “frequentemente transformados em aparência vazia” porque se encontravam “encobertos e diminuídos em privilégios e particularidades” da aristocracia (*ibidem* e p. 472), agora Hegel acredita que eles tinham diante de si as condições históricas e políticas favoráveis para a sua realização.

É justamente neste ponto que começa a principal dificuldade de Hegel, a saber, até que ponto a representação política por meio das diversas associações e organizações sociais e profissionais é suficientemente adequada ou capaz de efetivar os direitos do povo. Em um segundo momento, mas algo não menos importante, em que medida é possível pensar um direito do Estado que não seja redutível aos direitos privados, ao mesmo tempo em que os interesses e demandas particulares são ontologicamente necessários à constituição daquele. Ainda que a inclusão de artesãos, profissionais liberais, funcionários públicos, além de trabalhadores da indústria e do comércio na vida política seja indispensável para o surgimento de uma

¹⁷ O direito racional não se esgota nas abstrações democráticas, mas “retornou delas” (*das vernünftige Staatsrecht von den demokratischen Abstraktionen zurückgekommen ist*) (*idem*, p. 472).

¹⁸ O direito racional é a efetivação (ou realização objetiva) da vontade livre enquanto essência do Estado moderno. Nesse sentido, ele não tem origem nas diferentes vontades individuais, e portanto, não constitui um somatório ou aglomerado delas. Ao contrário, o caráter racional do direito reside em sua natureza pública, universal, e desse modo, igualitária. Ele rompe com a noção de que direitos sejam propriedade privada ou privilégios de alguns, e que evidentemente se mantém à custa da exclusão de outros indivíduos a estes mesmos direitos. Além disso, o direito racional se faz conhecer por todos porque é codificado em uma constituição, em conformidade com a qual se dá a vida no Estado. O direito positivo, que lhe contrapõe, é consuetudinário, ou seja, tira sua justificação nos costumes de uma sociedade. Trata-se do “bom e velho direito”, que, para Hegel, baseia-se no arbítrio de alguns indivíduos, tem origem na autoridade da tradição e constitui um arcabouço normativo que visa legitimar e/ou assegurar privilégios.

esfera pública, Hegel está certo de que não é na soma dos particulares que se produz o universal. Logo, para ele, assim como para os reformadores mais liberais na Alemanha, é somente no Estado que todo direito encontra sua legitimação, e assim, um ordenamento político e jurídico moderno que se pretende racional *subordina* a si todo o direito privado e de grupos, mas, é fundamental que se diga, não o *suprime*.

De fato, todos os estamentos (à exceção, para Hegel, do estamento dos funcionários públicos) têm “seu conceito e seus assuntos nos princípios do direito privado” (*idem*, p. 474) ou positivo. O sentido do universal não se encontra nos estamentos de maneira imediata, em seus interesses e fins particulares¹⁹, mas Hegel acredita que esse sentido é *construído* quando todos eles se fazem representar nas Assembleias. A função lógica e política dessa representação é, portanto, a de exercer a *mediação* entre a esfera dos interesses privados, que caracteriza e constitui a sociedade civil pós-feudal, e a esfera do que é comum, coletivo e universal, que caracteriza o Estado moderno.

O interesse que Hegel expressa pela construção de uma dimensão universal, em que os diferentes estamentos e corporações ocupar-se-iam com os assuntos gerais do Estado (*idem*, p. 476), talvez seja suficiente para mostrar seu comprometimento com a superação da ordem feudal. Sem uma ordem pública e política que lhes seja superior, a convivência dos interesses privados é marcada pela “contrariedade, inimizade e deslealdade” (*ibidem*). A operacionalização desta dimensão universal ficou, na esfera do poder Executivo, a cargo dos jovens alemães recém-saídos das Universidades, que passaram a compor não só o estamento dos funcionários do Estado, mas a burocracia estatal. Pela originalidade de sua tarefa, eles se colocavam como contraponto tanto aos diversos estamentos econômico-profissionais, voltados sobretudo para os interesses privados de suas associações e membros, como ao estamento aristocrático, que, à época dos debates que antecederam esta primeira constituição do reino de Württemberg, tinha por objetivo “derrubar e usurpar o governo” (*idem*, p. 504). A independência política em relação ao rei ou aos ministros “constituiu um momento significativo na passagem da Alemanha, de uma condição antes amorfa (*Unförmlichkeit*) e bárbara para uma condição racional de uma vida do Estado (*Staatsleben*)” (*idem*, p. 478).

Referências

- AVINERI, Shlomo. (1972). *Hegel's theory of the modern State*. London: Cambridge University Press.
- FULLBROOK, Mary. (2005). *A concise history of Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAESCHKE, Walter. (2003). *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler.

¹⁹ Hegel não ignora o fato de que grande parte dos indivíduos “vêm com vontade de dar e fazer o mínimo possível ao universal” (*idem*, 475).

HEGEL, G.W.F. (1970). “[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 um 1816”. *Werke in zwanzig Bänden. Band 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1907*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

_____. (1990). *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Petrópolis: Vozes.

KERVÉGAN, Jean-François. (2001/2) “Souveraineté et représentation chez Hegel”. *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, nº 14, pp. 321-336.

MÜLLER, Marcos Lutz. “A representação política estamental e a suspensão dos antagonismos sociais”. Mimeo.

PINKARD, Terry. (2000). *Hegel. A biography*. New York: Cambridge University Press.

ROSENZWEIG, Franz. (2008). *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Guild>

http://de.wikipedia.org/wiki/K%C3%B6nigreich_W%C3%BCrttemberg

<http://de.wikipedia.org/wiki/St%C3%A4ndeordnung>

O trágico na *Filosofia da Arte* de Schelling

Wagner Félix*

* Pr. Dr. Instituição: Departamento de Filosofia - Universidade Estadual de Maringá (UEM)
e-mail: wdcfelix@gmail.com

Anotória amizade entre Hölderlin, Hegel e Schelling, datada de seus dias de estudantes de teologia no Instituto de Tübingen, deu ensejo a uma longa polêmica sobre a autoria de um manuscrito não assinado, composto de uma única folha, encontrado em 1917, e publicado logo em seguida sob o título: “O mais antigo programa sistemático do Idealismo alemão.” Este é um escrito de juventude, imbuído desse espírito de época que deu início ao desenvolvimento do período do Idealismo alemão, a partir de suas fontes mais relevantes, quais sejam, a filosofia crítica de Kant e a tradição humanista da literatura e arte em geral alemã. Dentro desse espírito, a experiência estética encontrada na arte é assumida especulativamente pela metafísica sistemática de fundo crítico, e ganha, no interior da filosofia, um papel privilegiado. A despeito da polêmica em torno da autoria do manifesto, de que trata Rubens Rodrigues Torres Filho em nota introdutória à sua tradução do texto, em uma seleção de textos de Schelling, podemos encontrar no desdobramento posterior das obras dos autores envolvidos na disputa – Hölderlin, Hegel e Schelling – elementos já antecipados nesse escrito precoce, de que tomamos como exemplo a seguinte passagem:

Por último, a Ideia que unifica tudo, a Ideia da beleza, tomada em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que ele engloba todas as Ideias, é um ato estético, e de que a verdade e a bondade só estão irmanadas na beleza. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. (SCHELLING, 1989, P. 42)

Na obra de Hegel, porém, a arte apenas ocupa um lugar no sistema da filosofia enquanto é uma das figuras da consciência em seu desenvolvimento, subordinada,

portanto, à exposição propriamente filosófica – ao “sistema da ciência” – da Ideia. Hölderlin, por outro lado, é antes de tudo um poeta, um dos maiores da língua alemã e do ocidente, talvez, que procurou reconciliar em sua obra a poesia e o pensamento, sem que ela se tornasse por isso uma exposição sistemática da arte. Talvez seja em Schelling que encontramos de forma mais explícita a tentativa de, mantendo a filosofia e a arte cada qual em seu domínio, procurar nelas o mesmo que expõem, concedendo à arte não um papel subalterno ao da filosofia, mas apenas mais específico ou particular, que tende, no entanto, ao mesmo fim, e que pode alcançá-lo absolutamente por seus meios, à medida que este fim é a exposição do Absoluto em que se funda toda exposição enquanto uma realização da liberdade humana.

É justamente quanto a este ponto que gostaríamos de concentrar a questão do presente trabalho, tendo em vista a seguinte afirmação de Schelling em um escrito datado de 1795, as *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*: “A tragédia grega honrava a liberdade humana, fazendo que seu herói lutasse contra a potência superior do destino: para não passar além dos limites da arte, tinha de fazê-lo sucumbir, mas, para reparar também essa humilhação imposta pela arte à liberdade humana, tinha de fazê-lo expiar – mesmo pelo crime cometido pelo destino.” (SCHELLING, 1989, p. 34)

Nesta passagem, Schelling concorda, em certo sentido, com Schiller, quando este diz, em seu ensaio sobre a arte trágica:

Tão só a impossibilidade de condenar a ideia da desgraça com o mais alto merecimento da felicidade poderia ainda turvar, com uma nuvem de dor, o nosso prazer simpatizante. Por mais que já se ganhe com o fato de a nossa indignação relativa a esse contrassenso não dizer nenhum respeito a nenhum ser moral, senão que seja desviada para o lugar mais inócuo, a fatalidade, toda cega sujeição ao destino permanecerá, contudo, sempre humilhante e ofensiva para seres livres que se autodeterminam. (SCHILLER, 1991, p. 94)

Schiller pode ser tomado, dentro da tradição do pensamento alemão, como o precursor do projeto de elevar a uma unidade intrínseca o pensamento especulativo, que tem sua fonte na crítica da razão empreendida por Kant, e o pensamento estético, que encontra na arte a mais elevada expressão objetiva da liberdade humana. Vemos a concordância entre Schelling e Schiller na interpretação que ambos fazem da tragédia antiga, na qual a vontade livre do protagonista e o destino que se lhe impõe de ser culpado por um crime acaba por humilhar a liberdade do homem, uma vez que tal culpa é necessária, isto é, inescapável. Em Schelling, porém, talvez possamos identificar um passo a mais em relação à interpretação de Schiller, pois, quando este compreende que, no desfecho do enredo trágico há uma cega submissão ao destino, o primeiro vê nesta submissão a possibilidade da liberdade se afirmar absolutamente diante da necessidade, uma vez que tal submissão não é a mera aceitação passiva da culpa, mas sim, o consentimento *voluntário* ao des-

tino, de tal modo que, no desfecho trágico, liberdade e necessidade se equiparam, sendo ambas vencedoras e vencidas. Nesta indiferença promovida pela tragédia antiga Schelling enxerga a imagem do Absoluto, da própria identidade na qual todo conflito se dissolve, retornando aquilo que se encontra a princípio separado à sua unidade primordial.

A tragédia honra a liberdade, porque nela se mostra a possibilidade suprema da afirmação da liberdade; por outro lado, a tragédia apenas *honra* a liberdade, porque, sendo ainda a intuição do Absoluto mediada pela objetivação de um particular, a vontade livre do herói trágico em conflito em seu destino singular, e, mais ainda, em uma obra de arte particular, a tragédia, bem como toda obra de arte, não pode pretender ser a exposição plena do Absoluto, ou seja, do universo em sua totalidade, tarefa esta reservada à filosofia.

O projeto de Schelling de uma filosofia da arte segue o projeto filosófico em sua construção. Desta forma, aquilo que o autor compreende como a tarefa da filosofia da arte difere por princípio de toda tentativa de interpretar a arte através de uma perspectiva particular do objeto artístico, como, por exemplo, uma teoria estética procura realizar. Construindo seu discurso a partir dos elementos que compõem uma obra de arte, uma tal teoria procura reconstituir o significado total da obra desde seus caracteres particulares, como, por exemplo, no caso das artes plásticas, em que se pode julgar a obra em relação ao aspecto do desenho, ou de seu colorido, ou de seu jogo de luz e sombra, pressupondo, para cada um desses elementos, um significado universal, externo, portanto, à totalidade que apenas a obra em sua singularidade – e não em referência às teorias e à história da arte – é capaz de expor. O projeto da filosofia da arte difere também, por conseguinte, de uma crítica do gosto, que diz respeito antes à capacidade do espectador de julgar uma obra de arte do que à construção artística em si, assim como se distingue de uma psicologia da criação artística, que concentra seu interesse no desvendamento do gênio artístico.

Schelling compreende a filosofia da arte sobretudo enquanto filosofia, restringida à arte, não no sentido da aplicação de uma doutrina filosófica a um domínio específico, mas como a exposição de uma determinada potência, a arte, através da filosofia, que em si mesma comporta indiferentemente todas as potências. A diferenciação entre as potências determinadas não encontra sua origem na divisão das disciplinas científicas, mas sim, na “identidade essencial e interna de todas as coisas e de tudo aquilo que distinguimos em geral.” (Schelling, 2001, p. 28) A distinção entre as potências, portanto, não é uma distinção entre objetos (como poder-se-ia, por exemplo, separar o domínio dos objetos da matemática dos objetos da química), mas cada potência é ela mesma uma determinação ideal da realidade, ou seja, um modo pelo qual o Absoluto, ele mesmo o um, o inseparável, o indivisível, se encontra no particular, isto é, no que já se encontra em si mesmo separado e entre as demais coisas; uma potência, logo, é o modo pelo qual o Absoluto se encontra na multiplicidade, e ao mesmo tempo, a tendência presente na multiplicidade de

retornar à indiferença. A filosofia, não sendo algo em particular, é simplesmente a exposição dessa relação entre o particular e o universal que tende imediatamente para o Absoluto em que tal relação se funda.

Schelling define o projeto da filosofia da arte do seguinte modo: “De antemão já se poderia, portanto, determinar a tarefa da filosofia da arte assim: *expor no ideal o real que existe na arte.*” (SCHELLING, 2001, p. 27) Isso significa que a filosofia da arte, não sendo mera teoria, se distingue também da arte ela mesma, isto é, da criação artística, que produz por si mesma o real, não, no entanto, tal como ele existe na natureza. Porque justamente a arte produz o real através da atividade livre do homem, ela o expõe de maneira mais elevada do que tal como ele se encontra na natureza, à medida que expõe o real desde a intuição ideal do Absoluto de que é capaz somente a liberdade. O real que existe na arte, portanto, não é uma imagem ou cópia da natureza, pois lá se encontra mais imediatamente do que aqui a pertinência da realidade ao universo em seu todo. De outro modo, podemos dizer que a arte corresponde à filosofia à medida que nela também se mostra o infinito no particular, isto é, em determinado objeto artístico, e difere da filosofia, porque esta é a exposição somente da totalidade em si, e não através de um particular. Enquanto a arte é a intuição do Absoluto mediada pela produção artística de um particular, fundada na ideia do belo, como a imagem da identidade a partir da multiplicidade, portanto – o que Schelling irá chamar de intuição estética -, a filosofia encontra seu princípio na pura intuição intelectual do Absoluto, que comporta todas as ideias em sua identidade originária e imediata. A ideia de uma filosofia da arte não se torna por isso supérflua, uma vez que com a obra de arte criada ainda não vem à tona o modo pelo qual se dá a possibilidade de sua construção, possibilidade esta somente acessível na perspectiva da totalidade própria da filosofia: “Por conseguinte, na filosofia da arte construo, antes de mais nada, não a arte como arte, como este particular, mas construo o *universo na figura da arte*, e filosofia da arte é a ciência do todo na forma ou potência da arte.” (SCHELLING, 2001, p. 30)

Construir a arte significa, para Schelling, determinar sua localização no universo, e esta deve ser toda a sua definição. Isso significa que o pensador compreende construção no sentido de delimitação, ou seja, como determinação dos limites de uma potência particular, qual seja, a arte, de tal modo que somente a partir de seu limite a arte começa a ser arte. A noção de limite é para Schelling de grande relevância, pois é o fenômeno no qual se revela a intuição do começo, o qual é a objetivação do Absoluto no particular, pela qual o Absoluto não é negado, mas assumido na multiplicidade como fundamento. O começo não é algo deixado para trás, mas encontra-se presente na potência particular como a possibilidade da liberdade de retornar desde seu si mesmo singular e finito para o universal e infinito. Em seu comentário a Schelling, Márcia de Sá Cavalcante Schuback expõe da seguinte maneira a noção de começo:

Começo real só pode provir da liberdade absoluta. A liberdade do começo é, primordialmente, a liberdade de poder não ser e poder ser. E somente na liberdade de poder ser e não ser é que o devir se deixa conceber em si mesmo. Enquanto necessidade de prosseguimento, porém, o devir só pode ser. E o que obrigatoriamente tem de ser desconhece a absoluta liberdade. O começo traduz, portanto, a simultaneidade de ser e não ser como a liberdade do possível. (SCHUBACK, 1995, p. 122)

A tarefa da filosofia da arte é compreender essa possibilidade do começo ao fim, isto é, compreendê-la em sua totalidade própria. A filosofia, como a perspectiva da totalidade, não se encontra, pois, fora da potência particular da arte, mas apenas velada em favor do que se pode mostrar tal como é, ou seja, o ser ou real existente: “Plena revelação de Deus existe somente ali onde, no próprio mundo afigurado, as formas singulares se dissolvem na identidade absoluta, o que ocorre na razão. A razão é, portanto, no próprio todo, o pleno antítipo de Deus.” (SCHELLING, 2001, p. 42) A intuição intelectual não é a visão de Deus – o que para Schelling significa o mesmo que o Absoluto – como algo que é visto, mas é ela mesma a sua imagem, sem ser, no entanto, a imagem *de algo*, de um particular. Apenas na intuição estética, ou seja, na produção do belo artístico, se alcança a imagem do Absoluto enquanto a indiferença do que já se encontra diferenciado, isto é, na composição dos elementos singulares de que serve a arte como sua matéria, pela qual se dissolvem suas particularidades, tornando-se visível sua referência ao todo, que não é outra coisa senão o limite mesmo que faz de cada elemento um algo. Como se pudéssemos compreender, por exemplo, que, quando o pintor pinta a cor vermelha, ele pintasse a cor em si. Ele não pinta, pois, este ou aquele objeto que possui a característica accidental de ser vermelho, mas é a cor vermelha que, na obra, é ela mesma o objeto real que existe, de tal modo que a cor não é mais accidental, e sim necessária em relação à significação total da obra, e não em sua referência à natureza. Por isso, a intuição estética pode somente ser a exposição do Absoluto em segundo grau, porque em tal exposição a forma particular finita persiste como substrato necessário do remetimento ao infinito; ela não é imagem do Absoluto em si, portanto, mas realização da liberdade, esta sim, em si mesma, a única imagem do Absoluto.

A indiferença do ideal e do real, como indiferença, se expõe no mundo ideal por meio da arte. Pois a arte não é em si mesma nem um mero agir, nem um mero saber, mas é um agir totalmente penetrado pela ciência, ou, inversamente, um saber que se tornou totalmente agir, ou seja, é a indiferença de ambos. (SCHELLING, 2001, p. 44)

A primeira oposição externa que marcava o conceito da filosofia da arte parece agora ser demonstrada em sua relação interna e essencial segundo o princípio da filosofia. A dificuldade inicial estava na concatenação entre a filosofia, sendo ideal e subjetiva, e a arte, sendo real e objetiva; ora, tal dificuldade nasce da

consideração dessa relação do ponto de vista de suas condições formais, e não de sua construção, a qual necessariamente se desenvolve, seja na arte como tal ou na filosofia, através de tal contraposição, não para resolvê-la em favor de um ou outro termo, mas sim para subsumi-la na indiferença de ambos. Assim, na própria arte a oposição entre o real e o ideal, ou seja, entre a matéria da arte e sua forma ou formação, é resolvida pelo fazer artístico enquanto neste se reúnem o saber, enquanto o saber daquilo que é, tal como é, quer dizer, do real, e o agir, como a atividade livre do sujeito, que corresponde ao ideal, uma vez que a liberdade do homem é já a razão na qual somente se tem o acesso às ideias e na qual elas se realizam. Na arte, porém, a razão é mediada pela matéria. A matéria não significa, certamente, a matéria-prima, o material, exclusivamente, embora também o inclua em seu conceito. Matéria, enquanto comporta o real, diz respeito ao mesmo tempo à natureza, à história e à religião, ou mitologia, segundo a compreensão de Schelling. É nesta última, porém, que natureza e história se mostram como matéria significativa, ou seja, na qual o real é exposto idealmente. A arte em seu sentido mais elevado nunca é mera cópia da natureza ou história; ela deve compor por si mesma a unidade da natureza (a potência real da idealidade) e da história (a potência ideal da realidade) na mitologia, na qual se resguarda o pleno sentido ideal da realidade, ou seja, a intuição objetiva do universo na figura da divindade, da qual a beleza é a imagem.

A ideia da beleza, que interessa especialmente a Schelling em sua filosofia da arte, corresponde à indiferença entre o ideal, intuído na ação, e o real, intuído no saber. Desse modo, a beleza, sendo o fim ou a finalidade da arte – que é o mesmo que o seu começo, ou seja, o limite desde o qual a arte retorna a seu fundamento – é a indiferença ou “uma síntese ou interpenetração recíproca absoluta de liberdade e necessidade.” (SCHELLING, 2001, p. 46) Assim, a interpretação de Schelling da tragédia antiga obedece ao seu sistema de filosofia, enquanto “o essencial da tragédia, é portanto, um conflito real entre a liberdade no sujeito e a necessidade objetiva, o qual conflito não se encerra com uma ou outra sucumbindo, mas como ambas aparecendo em plena indiferença, ao mesmo tempo como vencedoras e vencidas.” (SCHELLING, 2001, p. 316)

Na exposição da filosofia da arte, as formas artísticas se sucedem segundo sua localização no universo, de tal modo que esta ordenação pode mesmo se concretizar historicamente, não, porém, como livre desenvolvimento de uma forma para outra, mas sim, como a superação do limite experimentado por uma forma em um novo começo, isto é, em uma nova possibilidade da produção. Esse caráter histórico da formação da arte, contudo, se funda para Schelling na própria matéria da arte, e não em uma sucessão cronológica indiferente. A matéria da arte é a intuição real do ideal, isto é a objetivação da ideia de tal modo que nela particular e universal são um e o mesmo.

O princípio da exteriorização do organismo não é simplesmente o ir para fora e, nesta ida, abandonar o dentro, mas, bem ao contrário, é somente

poder chegar dentro de si estando fora de si (guardando a memória de sua produção). Este alcance da própria exterioridade mediante exteriorização é a essência da arte enquanto essência do fazer, tomando-se as palavras “poética” e “poesia” no seu sentido etimológico grego de fazer. A arte é a produção exemplar da exteriorização fundadora da interiorização de si mesmo [...]. (SCHUBACK, 1995, p. 104)

O particular se mostra imediatamente em sua pertinência ao Absoluto, e em cada ideia o universo em seu todo é intuído. A realidade ideal do universo é aquilo que o autor compreende como a mitologia, e esta somente é a matéria da arte. Portanto, o caráter histórico da arte diz respeito antes de tudo ao caráter espiritual de um povo, ao seu vínculo com a divindade, do qual o belo não é mera manifestação, mas sua imagem própria – o modo pelo qual se encontra presente para este povo.

Desse modo, na construção da poesia, como forma particular da arte, se sucedem as formas da epopeia, da lírica e do drama, tratando-se da poesia antiga, de maneira que sua formação coincide com sua manifestação no tempo. Também a história da arte obedece à ordem da produção ideal, e nessa história, a poesia, dentre as artes, por corresponder mais imediatamente a tal idealidade, é sua forma mais elevada, bem como, na poesia mesma, o drama ocupa este lugar.

Aquilo mediante o qual a arte plástica exprime suas ideias é um concreto em si; aquilo mediante o qual a arte da palavra exprime as suas, um universal em si, isto é, a linguagem. A poesia manteve o nome de poesia, isto é, de criação, principalmente porque suas obras não aparecem como um ser, mas como um produzir. Daí vem que a poesia pode ser de novo considerada como a essência de todas as artes, mais ou menos como a alma pode ser considerada como a essência do corpo. (SCHELLING, 2001, p. 265)

O caráter poético ou produtivo da poesia é, por conseguinte, a conformação na unidade real da atividade livre ideal da própria razão. A matéria da arte, a mitologia, é, pois, de certo modo, produzida pela arte, o que não significa “inventada” pela poesia, mas sim nela encontrando o testemunho privilegiado, senão único, da vida espiritual de um povo. Poesia e religião são, no mundo antigo, um mesmo; assim falam com clarividência os antigos sobre seus poetas, em especial Homero e Hesíodo, como aqueles que ensinaram aos gregos sobre os seus deuses. A poesia começa com a epopeia; ela é, segundo Schelling, “uma imagem da história como é em si ou no Absoluto”, pois nela o que se torna visível privilegiadamente é a ação já realizada, ou seja, aquela que, acontecendo na finitude simplesmente, sem estar referida à infinitude, não se submete, em seu ser, à oposição entre necessidade e liberdade, ou seja, não carece da resolução de um conflito, e, portanto, nela não aparece o destino como o aspecto objetivo da necessidade, nem a desmedida de um herói que age contra o destino como afirmação de sua vontade livre.

Somente quando a finitude aparece em referência à infinitude pode haver um conflito entre liberdade e necessidade. Isto porque a condição dessa referência é a separação entre ambos, que na epopeia se mostra como identidade, à medida que lá os deuses participam do mundo, isto é da finitude. O destino, desse modo, manifesta-se como a finalidade dessa separação, que é o retorno à identidade enquanto resolução do conflito, ou seja, do poder-ser do homem de ir ao encontro de seu limite, que é, para Schelling, aquilo que lhe dá a possibilidade de agir e, ao mesmo tempo, a necessidade da ação sucumbir diante do limite.

Na continuação da formação, essa identidade se acendeu em conflito no poema lírico, e a unidade mesma se reconciliou com o conflito num nível superior, ambos se tornando novamente um numa constituição mais plena somente pelo fruto mais maduro da formação posterior. Essa unidade superior é o drama, que, compreendendo em si a natureza dos dois gêneros opostos (lírica e epopeia), é a manifestação suprema do em si e da essência de toda a arte. (SCHELLING, 2001, p. 311)

O drama como gênero artístico tem sua origem naquela separação entre liberdade e necessidade, as quais se mostram em sua identidade na epopeia, e que na poesia lírica pende para o lado do sujeito, isto é, da liberdade, mas que, por não haver aí verdadeiro conflito com a necessidade, nem esta, nem a liberdade, se mostram como tais. Schelling identifica, na poesia antiga, a epopeia com o período monárquico da história grega, assim como a lírica com o período republicano; o drama, não por acaso, surge ao mesmo tempo em que o mundo grego se encontra em tal crise que precisa encontrar um meio de afirmar seu espírito. No caso da epopeia, há um narrador, isto é, uma figura que, no poema, responde pela produção, pela exposição das ideias ao longo dos episódios e através das personagens, sendo ele mesmo indiferente em relação à ação. Certamente a ação é sempre perpetrada pela personagem, pelo herói ou pela divindade, e não pelo narrador. Mas, na perspectiva indiferente do narrador, o que se mostra é o resultado de tal ação, que, como tal, já é para o desenvolvimento do poema necessário em vista do fim ou todo da narrativa: “Aquiles, se é a personagem principal da *Ilíada*, não pode ser sobrepujado, assim como Heitor, porque pode ser sobrepujado, não pode ser o herói da *Ilíada*.” (SCHELLING, 2001, p. 312)

No drama, o conflito entre necessidade e liberdade é de tal modo real que ele só pode ser mostrado objetivamente, quer dizer, como o próprio conflito que ocorre no sujeito e se exterioriza em suas ações por força da necessidade. A perspectiva, ou melhor dizendo, a própria produção do belo artístico no interior do drama não cabe a um narrador, mas se encontra no próprio enredo enquanto a possibilidade do sujeito de corresponder à sua natureza livre, a qual ele experimenta apenas diante do limite imposto pela necessidade, assumida ela a forma de um castigo imposto pelos deuses a um indivíduo ou família, ou assumida a forma da lei.

De acordo com a forma da tragédia construída por Schelling, o conflito entre necessidade e liberdade, que nasce da separação e conseqüente oposição de ambos, deve ser de tal forma que, por esse conflito, tanto uma como outra possam se mostrar em sua indiferença. Isto não ocorre como uma resolução no sentido de um acordo, de um meio termo entre o que pode a liberdade e o que impõe a necessidade, mas acontece afirmando-se cada qual em sua diferença objetiva, e, contudo, nessa afirmação mostrando-se como o mesmo. A resolução do conflito estaria, portanto, não na transformação, isto é, na derrota ou vitória de uma ou de outra, mas sim, no reconhecimento de sua indiferença. O próprio da liberdade é querer o bem; a necessidade só pode a ela se opor se lhe inflige o mal, mas um tipo de mal que corresponda ao bem supremo que quer a liberdade. Schelling procura assim fundamentar através de sua construção da arte aquelas restrições que Aristóteles já fazia em sua *Poética* quanto à especificidade do enredo propriamente trágico. A situação trágica pode ser somente aquela em que

[...] tal objeto da tragédia seja somente aquele que nem se sobressai especialmente pela virtude e justiça, nem tampouco caia em si em desgraça pelo vício e pelo crime, mas por um erro. É aquela segundo a qual a personagem trágica é necessariamente culpada de um crime (e quanto maior a culpa, como a de Édipo, tanto mais trágica ou complexa ela é). A mais alta infelicidade concebível é se tornar culpado pela fatalidade, sem verdadeira culpa. (SCHELLING, 2001, p. 317)

A liberdade, mesmo quando quer o bem, a felicidade, pode errar, e erra justamente à medida que ainda não reconhece sua indiferença em relação à necessidade e quer, por isso, sobrepujá-la para alcançar seu fim. Por seu lado, a necessidade só se opõe à liberdade quando ela é capaz de exigir tal reconhecimento. Tal exigência não pode se impor quando o mal infligido é a mera dor física ou um obstáculo externo à realização da liberdade, mas sim, quando a necessidade é o destino que cada ato da liberdade que lhe contraria desvenda em seus desígnios, sem se revelar, até o fim, plenamente, assim como também aí a liberdade ainda não age segundo sua plena possibilidade. A liberdade encontra seu limite – e assim, todo o seu possível – no reconhecimento de sua culpa; sendo essa culpa imputada pelo destino, o limite, aqui, é, do modo mais elevado, a possibilidade da liberdade afirmar desde si mesma, como um particular, o Absoluto que é seu fundamento. O reconhecimento da culpa imputado pelo destino ao sujeito trágico não é o fim da tragédia, pois neste instante e em nenhum outro mais se mostra em toda sua evidência o conflito entre liberdade e necessidade, o qual uma vez mais ainda exige a resolução.

O conflito só se mostra no desvendamento da indiferença, em que a liberdade absoluta é ao mesmo tempo a necessidade absoluta. Somente neste momento a necessidade, que primeiro se manifesta através da infelicidade que causa ao infligir o mal à personagem trágica, torna-se destino, e pode, então, ser assumida pelo sujeito. Ou seja, o que antes de tudo é a série de casualidades contra as quais

luta o herói a fim de afirmar sua liberdade objetivamente é também o meio pelo qual o herói se aproxima de seu desfecho trágico, no qual a suprema afirmação da liberdade é o consentimento com o destino que o reconhecimento de sua culpa lhe permite, mesmo que esse ato exija que a liberdade por fim sucumba diante da necessidade. Neste instante, porém, também a necessidade nada mais pode contra o herói, pois, uma vez tendo expurgado seu sofrimento, do qual até então procurava fugir, nenhum mal pode mais ser-lhe impingido objetivamente.

O entusiasmo juvenil de Schelling pela tragédia, testemunhado pelas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e Criticismo*, bem como pelo *Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, mesmo que não seja de sua autoria, mas do qual ele certamente participava em espírito, mantém-se ao longo do amadurecimento de sua obra posterior. Esse entusiasmo, porém, desde o começo, não coloca como um imperativo moral para o homem a experiência trágica, mas nela apreende a imagem mais elevada do limite que é, ao mesmo tempo, o começo da liberdade; e desde essa imagem, talvez, a liberdade pode retornar à sua medida, isto é, à finitude que a cada qual cabe experimentar.

A fatalidade de toda a vida é esta: apenas deixar-se apreender depois da delimitação, ansiando do amplo ao estreito (e depois de alcançar o estreito e experimentá-lo como tal, ansiar novamente pelo amplo e querer voltar para a tranquilidade do nada onde antes se encontrava e não poder voltar, porque teria de renunciar à sua própria vida). (SCHELLING, 1946, p. 246)

Referências

SCHELLING, F. W. J. *Obras escolhidas*. In: *Os Pensadores*, trad. e org. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da arte*. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2001.

SCHELLING, F. W. J. *Die Weltalter*. In den Urfassungen von 1811 und 1813 hrsg. von Manfred Schröter. - München : Biederstein Verlag ; Leibniz Verlag, 1946.

SCHILLER, F. *Teoria da Tragédia*. Trad. de Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1991.

SCHUBACK, M. S. C. *O começo de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1995.

O sentido prático da liberdade em Kant

Luciano Vorpapel da Silva*

* Doutorando, UFSC.

Resumo

O problema da liberdade começa na terceira antinomia e só é solucionado com a fixação do imperativo categórico como lei moral na FMC e CRPr. Na MC Kant distingue vontade de arbítrio, faculdade legisladora de faculdade de agir. Assim, a liberdade prática nasce da determinação do arbítrio pela vontade, coincidindo com a liberdade do arbítrio. Mas, a liberdade prática pode ser interna ou externa, negativa ou positiva. A vontade pura determina a liberdade interna, enquanto que a vontade unida do povo determina a liberdade externa. Vontade pura e vontade unida do povo são, sempre que podem determinar o arbítrio, a própria razão prática. Porém, a liberdade positiva do arbítrio requer a liberdade negativa, razão pela qual o arbítrio humano é um livre-arbítrio: determinado pela vontade e apenas afetado pela sensibilidade.

Palavras-chave: Razão prática; Liberdade prática; Ética; Direito; Kant.

Kant distingue, na *Metafísica dos Costumes* (MC), duas partes da faculdade de desejar segundo conceitos: a vontade, pela qual o sujeito pode produzir para si a lei moral, e o arbítrio, pela qual o sujeito pode submeter-se à lei (KANT, 2004, p. 18). Isso torna possível o princípio da autonomia apresentado por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, no qual o sujeito encontra a necessidade de obedecer apenas àquela lei da qual ele próprio é autor (KANT, 2000, p. 72). A lei moral é de autoria do sujeito pelo fato de que é produzida pela sua própria razão para a determinação do arbítrio (KANT, 1994, p. 43-44).

A vontade, na medida em que determina o arbítrio para a ação, é a própria razão prática e o arbítrio, se pode ser determinado pela vontade, é um livre-arbítrio (*arbitrium liberum*), ao passo que se é determinado pela sensibilidade é um ar-

bítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano é um *arbitrium liberum*, pois pode ser determinado pela vontade, embora possa, ao mesmo tempo, ser afetado pela sensibilidade, mas não determinado pela mesma (KANT, 2004, p. 18-19). A determinação da vontade, no entanto, não produz sobre o arbítrio um determinismo, pois se assim fosse, o arbítrio seria absolutamente determinado pela vontade de um modo tal que não seria capaz de desobedecê-la. Seria um arbítrio puro e insensível, semelhante a uma vontade santa. Pelo contrário, o arbítrio é, também, sensível e, por isso, não é naturalmente bom, mas tem a necessidade de assim ser sempre que determinado pela vontade. Dada a imperfeição do arbítrio, a determinação da vontade não produz determinismo, mas dever, pelo qual o arbítrio é capaz, considerando sua espontaneidade empírica, de desobedecer à lei, mesmo diante do dever que esta lhe produz.

Segundo Valério Rohden, o homem pode ser livre porque não é necessariamente mau e tampouco é necessariamente bom, ou seja, não possui uma vontade santa e nem é coagido para realizar o mal. Neste sentido, afirma Rohden, “a diferença entre um ato de liberdade para o bem e um ato de liberdade para o mal consiste em que neste último o homem desperdiça a oportunidade de realizar a sua possibilidade mais própria, que consiste em auto afirmar-se como fim racional e como sujeito, e não como um simples meio a serviço de interesses” (ROHDEN, 1981, p. 138).

Enquanto a realização do mal se dá em face das inclinações do arbítrio, a realização do bem se dá pela obediência ao *dever*. Logo, a possibilidade do mal depende da capacidade do arbítrio humano ser afetado pela sensibilidade, enquanto que a possibilidade do bem depende da possibilidade de ser determinado pela razão prática. Além disso, a possibilidade da liberdade do arbítrio depende destas duas capacidades simultaneamente, pois se não pudesse ser determinado pela vontade, também não poderia ser afetado pela sensibilidade, uma vez que seria sensivelmente determinado, constituindo-se, portanto, como *arbitrium brutum* e não *liberum*. Em contrapartida, se o arbítrio humano fosse uma vontade santa, então a liberdade permaneceria como mera ideia vazia da razão sem realidade prática.

É preciso distinguir a espontaneidade do arbítrio da sua liberdade. A primeira implica a capacidade do arbítrio de adotar como motivo na máxima de ação os móveis da sensibilidade. É a mera liberalidade para obedecer ou desobedecer à lei, já que o arbítrio, além de ser determinado pela vontade, é, também, afetado pela sensibilidade e vã seria tal afetação se não pudesse ser estimulado pelos móveis da mesma. A espontaneidade justifica o aspecto empírico do arbítrio, de modo que a lei não produz determinismo moral, mas dever moral, sendo possível a desobediência. Por outro lado, a liberdade é o aspecto inteligível do arbítrio, pelo qual é capaz apenas de obedecer à lei, de modo que a desobediência, neste caso, é uma incapacidade (KANT, 2004, p. 37-38).

Conforme explica Valério Rohden, o homem só age moralmente porque é um ente racional, contudo, a razão não é o único fundamento das ações humanas, pois

se fosse, “[...] o homem agiria moralmente de modo espontâneo” (ROHDEN, 1981, p. 139). Neste sentido, a espontaneidade do arbítrio é nada mais do que a capacidade de agir de forma distinta do que a razão manda, pelo simples fato de que o homem não é somente racional, mas é também sensível.

Distinta, também, é a espontaneidade do arbítrio em relação à espontaneidade da razão. A primeira é empírica, pois se refere à capacidade do arbítrio, pelo fato de ser afetado pela sensibilidade, de preferir às inclinações sensíveis em prejuízo da obediência à lei. A segunda, no entanto, é a própria liberdade em sentido transcendental, pela qual a razão tem a necessidade de ser prática e determinar, por meio de uma lei sintética *a priori*, a realidade objetiva de tal liberdade. Portanto, pela liberdade transcendental, a razão não possui sobre si nenhum outro princípio de determinação, de modo que é, enquanto prática, a faculdade que legisla para o arbítrio em última instância (KANT, 2004, p. 18). Mas, pelo fato de efetivamente determinar o arbítrio para a ação, isto é, por ser prática, a razão produz a liberdade prática.

É na Crítica da Razão Pura (CRPu), primeira obra crítica, que Kant aponta e busca solucionar o problema da antinomia entre a liberdade e a natureza. Esta antinomia exprime a existência de uma aparente contradição entre a causalidade pela natureza e a causalidade pela liberdade, de modo que, para ser possível admitir uma razão prática, deve ser também possível uma causalidade pela liberdade, a qual, aparentemente, é antinômica à causalidade natural. A questão, portanto, é: seria possível pensar numa conciliação da razão com a natureza, de modo que uma causa espontânea da razão pudesse ser admitida sem que entrasse em contradição com a necessidade natural? Como seria possível pensar numa causa que é simultaneamente distinta e não contraditória daquela que é imposta pela lei da natureza?

Para Kant, a solução deste problema é fundamental não só para tornar possível a moral, como também para tornar possível o próprio conhecimento, de modo que tanto o uso teórico como também o uso prático da razão dependem de uma razão pura espontânea, isto é, de uma liberdade transcendental, pela qual a razão é autossuficiente para estabelecer as regras do conhecimento empírico e legislar para o arbítrio humano em vista de ações legalmente e moralmente boas.

Mas, na Crítica da Razão Prática (CRPr), Kant afirma que “[...] o conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...]” (KANT, 1994, p. 12). Ou seja, ao mesmo tempo em que a supressão da liberdade transcendental gera como consequência a aniquilação de toda a liberdade prática, a não demonstração da realidade prática da liberdade, mantém vazia a liberdade transcendental (KANT, 1999, p. 339). Isso significa que, ao mesmo tempo em que a liberdade transcendental é o fundamento da liberdade prática, a liberdade prática é a demonstração da realidade objetiva da liberdade transcendental. Sob o ponto de vista teórico, a razão apenas pode conceber a ideia de uma liberdade, mas sob o ponto de vista

prático, é capaz de preencher o vazio deixado pelo uso teórico e demonstrar a realidade prática da liberdade.

Na CRPu Kant define liberdade prática como “[...] a independência do arbítrio da *coerção* por impulsos da sensibilidade” (KANT, 1999, p. 339), ou seja, a concebe como sendo a liberdade de arbítrio em sentido meramente negativo. Esta é, no entanto, a única forma de como o uso teórico da razão pode conceber a liberdade prática, porque o sentido positivo da liberdade de arbítrio requer outro fundamento, a saber, a *lei moral*, que só pode ser produzida pela razão prática (DURÃO, 2009, p. 184).

Na CRPu a liberdade é um conceito problemático, pois é uma ideia que gera antinomia com a ideia da causalidade pela natureza. Se, de um lado, é possível colocar a tese de que as leis da natureza não são a única forma pela qual os fenômenos do mundo podem ser iniciados, mas que é necessário admitir uma causalidade pela liberdade (KANT, 1999, p. 294), de outro, é possível colocar, com o mesmo peso de argumentação, a antítese de que tudo o que acontece no mundo só acontece mediante leis da natureza, de modo que a liberdade não é possível (KANT, 1999, p. 295).

Em defesa da tese seria possível argumentar que é um absurdo considerar que tudo o que acontece só acontece segundo uma causalidade mediante leis da natureza, pois isso implica dizer que tudo o que acontece pressupõe um estado antecedente, de modo que a causa de algo já é antecedida por outra causa, a qual pressupõe outro estado ainda mais antigo e assim sucessivamente. Portanto, diz Kant, se tudo o que acontece só acontece segundo simples leis da natureza, então todo início será sempre subalterno e jamais um primeiro início (KANT, 1999, p. 294). Em vista disso, a causalidade apenas pela lei da natureza gera uma contradição interna, de modo que não pode ser admitida como única causalidade (KANT, 1999, p. 295).

Porém, o advogado da antítese poderia sustentar que uma espontaneidade absoluta da razão é um vago sonho do entendimento que é, por conseguinte, apenas vazio, pois a liberdade transcendental é completamente oposta às leis da natureza e, conseqüentemente, à ligação dos estados sucessivos de causas eficientes, de modo que afirmá-la é contradizer e impossibilitar a unidade da experiência (KANT, 1999, p. 195).

Diante desta inevitável antinomia, a solução kantiana é recorrer a um caráter dual do homem, isto é, à constituição de um sujeito que possa ser sensível e simultaneamente inteligível (KANT, 1999, p. 341-342). Esta divisão dá à Kant a possibilidade de afirmar tanto a liberdade quanto a natureza, pois estão em planos distintos e não se entrecruzam, mas coexistem paralelamente. Portanto, concebendo o homem como um ser que possui um caráter inteligível e, ao mesmo tempo, outro empírico, Kant consegue estabelecer a síntese da antinomia entre liberdade e natureza e mostrar que tudo o que acontece só pode acontecer de duas formas,

ou segundo a natureza ou segundo a liberdade. Desse modo, a liberdade habilita a razão para prescrever leis para o que *deve* acontecer sem entrar em contradição com a natureza, que prescreve leis para o que necessariamente *acontece*, pois se, de um lado, o homem é um ser empírico, submetido às leis da natureza, de outro, também é um ser inteligível submetido à razão como faculdade de iniciar uma série de fenômenos independentemente da determinação natural (KANT, 1999, p. 338).

Depois de defendida a autossuficiência da razão para ser causa espontânea, sem que contradiga a natureza e torne impossível a unidade da experiência, é possível pensar no sentido prático da liberdade, o qual se dá na medida em que a razão pode, enquanto faculdade prática, ser legisladora para o arbítrio humano. Para demonstrar a realidade objetiva da liberdade transcendental é necessário fixar a lei moral, pois, do contrário, aquela ideia permaneceria obscura na razão. Ou seja, o conceito de liberdade prática depende do conceito de legislação. Esta última, no entanto, só pode ser eficaz se o homem dispuser de uma faculdade de agir segundo a determinação da razão prática, pois, assim como a razão prática é fundamental por conter a lei que produz a liberdade prática, uma faculdade de arbítrio também é fundamental, pois é a única que pode ser livre. Portanto, razão prática e livre-arbítrio estão intimamente conectados, pois sem um livre-arbítrio a razão não poderia ser prática e sem razão prática o arbítrio não poderia ser livre.

Neste sentido, o conceito de liberdade prática, que é um dos requisitos de distinção entre ética e direito, depende da análise do conceito de legislação, que é o outro requisito de distinção daquelas duas partes da moral. Sob o ponto de vista da vontade, que é a própria razão prática, ou ainda, a razão pura aplicada ao arbítrio, por meio de cuja faculdade o homem é capaz de dar a si a lei, que pode ser internamente, enquanto sujeito, ou externamente, enquanto cidadão membro de um povo, a análise que se pode fazer é sobre a fonte dos deveres, os quais podem ser de virtude ou jurídicos. Sob o ponto de vista do arbítrio, que é a faculdade pela qual o homem pode ser determinado pela razão prática, seja como sujeito moral ou como súdito de uma comunidade política, a análise é da liberdade prática, que pode ser interna ou externa, conforme o tipo da subordinação.

À vontade cabe, portanto, apenas a tarefa de legislar e sobre si nenhuma lei pode recair, sob a pena de afrontar sua espontaneidade absoluta. A liberdade prática, no entanto, é uma propriedade exclusiva do arbítrio, no sentido de que apenas este pode ser dito livre ou não livre e apenas na medida em que é determinado pela razão prática (KANT, 2004, p. 37). Esta última, no entanto, pode ser a vontade pura do próprio sujeito ou a vontade unida do povo (vontade geral). Pelo fato de a razão ser prática, isto é, de que a vontade pode determinar para o arbítrio, mediante uma lei, o dever moral, o arbítrio será livre sempre que cumprir tal dever. Quando o dever a que o arbítrio cumpre é produzido por uma lei da liberdade interna, isto é, pela vontade pura do próprio sujeito, então se fala em liberdade interna do arbítrio ou liberdade prática interna. Mas, se o dever a que o arbítrio cumpre é produto de lei da liberdade externa, isto é, da vontade unida do povo, então a liberdade será

externa, podendo ser também interna. Embora a lei da liberdade interna só possa determinar o cumprimento interno do dever e a lei da liberdade externa apenas o cumprimento externo, é possível que o dever da lei externa seja cumprido também internamente, pois todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à legislação ética (KANT, 2004, p. 28). Ora, o cumprimento interno de um dever é o cumprimento virtuoso, pelo qual o sujeito age simplesmente *por dever*. Já o cumprimento externo de um dever é aquele para o qual não se exige virtude, senão apenas que a ação seja praticada *conforme ao dever*.

Com base nisso, é necessário distinguir, em Kant, dois tipos de legislações. Uma é a legislação ética, pela qual o dever tem a necessidade de ser cumprido com virtude, isto é, moralmente, e a outra é jurídica, pela qual o dever necessita apenas ser cumprido legalmente (KANT, 2004, p. 19-20). A primeira determina sobre a máxima da ação, ao passo que a segunda determina a ação diretamente sem se ocupar com a máxima (KANT, 2004, p. 297); a primeira determina que o único motivo da ação seja o dever, enquanto a segunda permite móveis distintos do dever (KANT, 2004, p. 28-29); a primeira produz deveres de obrigação lata e a segunda produz deveres de obrigação estrita (KANT, 2004, p. 298); a primeira constitui um sistema de deveres (leis) imperfeitos e a segunda um sistema de deveres (leis) perfeitos; a primeira procede da vontade do próprio sujeito e a segunda da vontade unida do povo; a primeira produz auto-coação e a segunda produz coação externa (DURÃO, 2006, 388).

Os deveres produzidos pela legislação ética são deveres de virtude, isto é, leis próprias da ética para a coação apenas interna do arbítrio. Por outro lado, os deveres produzidos pela legislação jurídica são deveres jurídicos, os quais são de coação externa, mas também podem ser coagidos internamente (KANT, 2004, p. 59), pois enquanto a vontade geral determina o cumprimento legal dos deveres externos, a vontade do próprio sujeito determina que sejam cumpridos moralmente (KANT, 2004, p. 28). Isso se dá porque a legislação ética é capaz de converter todos os deveres jurídicos em deveres éticos indiretos, o que possibilita que cada indivíduo membro de um povo, se pode reconhecer a legitimidade da legislação externa, também possa cumprir as leis com civismo. Enquanto deveres éticos indiretos, os deveres jurídicos também podem e devem ser cumpridos *por dever*, de modo que existe, quanto a estes deveres, a possibilidade de serem seguidos com autonomia (DURÃO, 2006, p. 408). Isso é claro porque os deveres jurídicos procedem da liberdade externa para a determinação objetiva do arbítrio e não há limitação quanto à possibilidade da liberdade interna determinar subjetivamente o arbítrio, uma vez que, assim como o tempo (como sentido interno) é capaz de reunir todas as representações, inclusive as do sentido externo (espaço), a liberdade interna pode determinar subjetivamente para o arbítrio todos os deveres e não só os de virtude (KANT, 2004, p. 20).

A vontade, ao determinar o arbítrio, produz a liberdade prática, a qual não é outra coisa senão liberdade de arbítrio, que pode ser interna ou externa, negativa ou positiva. Pelo exercício interno do arbítrio o sujeito é capaz de agir segundo

máximas, isto é, de adotar princípios subjetivos, os quais definem o valor moral das ações. A liberdade prática interna é, portanto, a liberdade do arbítrio no seu exercício interno, de modo que a vontade pura do próprio sujeito determina que o arbítrio tome, na máxima, o dever como único motivo de ação. Quanto mais a máxima do arbítrio se aproxima do *por dever*, tão mais livre este se trona internamente, ou seja, quanto mais virtuosa for a ação, mais livre será o arbítrio em seu exercício interno (DURÃO, 2006, p. 395). Já o exercício externo do arbítrio é a ação propriamente dita, por meio da qual o arbítrio está em constante relação com os demais arbítrios. A ação, embora seja externa, não pode, entretanto, estar desvinculada da subjetividade, pois o arbítrio humano sempre age segundo máximas (KANT, 2004, p. 37). Mesmo assim, é possível que uma lei determine apenas a ação sem levar em conta o princípio subjetivo pelo qual a ação é realizada. Isso ocorre quando a vontade unida do povo é a legisladora, por meio da qual são promulgadas leis externas para regular a liberdade entre os arbítrios, estabelecendo o direito.

O sentido negativo da liberdade prática interna é a independência do arbítrio dos móveis da sensibilidade no sentido de afastar o arbítrio das inclinações. Os afetos e as paixões, por serem da sensibilidade, ofuscam a serenidade moral adquirida pelo arbítrio por meio da apatia moral e obstam a moralidade (KANT, 2004, p. 328-329). Destarte, por causa da lei moral, o arbítrio é capaz de molestar as inclinações e tornar-se livre de forma negativa, isto é, apto para adotar, na máxima, o dever como único motivo de ação e tornar-se livre em sentido positivo. Portanto, a liberdade positiva interna é a consumação da liberdade interna do arbítrio, que, após uma independência forçada pela lei, motiva a ação tão somente *por dever*.

Como o arbítrio humano é um livre-arbítrio, determinado pela razão, mas, ao mesmo tempo, afetado pela sensibilidade, é possível a desobediência, isto é, um agir não movido pela pura representação do dever, mas pelas inclinações da sensibilidade. Sendo assim, a virtude moral de um homem implica, em sentido negativo, a luta contra estes obstáculos à lei produzidos pelo próprio arbítrio e, em sentido positivo, a força da máxima de um homem em cumprir a determinação da lei (DURÃO, 2006, p. 394). Ou seja, a liberdade prática interna requer que o homem seja dono de si e tenha domínio de si, isto é, que seja capaz de controlar os afetos e as paixões da sensibilidade (KANT, 2004, p. 326). Nisso, portanto, implica a liberdade prática negativa do exercício interno do arbítrio.

No sentido negativo da liberdade prática externa não se fala em afastar o arbítrio das inclinações provenientes da sensibilidade, mas em conferir independência ao arbítrio nas relações com outros arbítrios. Neste caso, a independência do arbítrio é a liberdade externa negativa, que é o único direito inato do homem, o qual não depende de nenhum ato de aquisição, mas decorre da sua humanidade (KANT, 2004, p. 56). É um direito que não pode ser transferido, pois nenhum negócio que tivesse como objeto a liberdade poderia ser considerado legítimo, uma vez que ninguém pode alienar a própria humanidade e tornar-se, por contrato, servo do arbítrio de outrem (KANT, 2004, p. 206).

O sentido negativo de liberdade é a condição para o conceito positivo de liberdade, de modo que a lei moral não pode determinar positivamente sem antes determinar negativamente, isto é, sem antes exigir a independência do arbítrio. Isso se dá porque o arbítrio humano não obedece à lei automaticamente, mas apenas sob a coação, isto é, a contragosto, contra os impulsos da sensibilidade (na liberdade interna) ou contra os interesses arbitrários (na liberdade externa). Em decorrência disso, fica fácil compreender porque Kant coloca a razão prática como a faculdade de coagir o arbítrio humano, pois este não age espontaneamente de acordo com a razão, mas precisa sempre do dever (DURÃO, 2006, p. 390-391). Neste sentido, pela ótica interna, o sentido negativo da liberdade é a capacidade do arbítrio de molestar, sob a força do dever, suas inclinações sensíveis e, pela ótica externa, é o direito inato de independência em relação ao arbítrio compulsivo de outrem. Em ambos os casos, tanto na liberdade interna quanto na externa, o sentido negativo é uma independência que um homem só pode ter porque é racional, de modo que sem esta faculdade o arbítrio não seria capaz de ser livre nem mesmo em sentido negativo.

O sentido positivo da liberdade interna é determinado por dois aspectos, um objetivo (a lei) e outro subjetivo (o motivo). A liberdade interna é determinada pela lei da vontade do próprio sujeito, a qual determina as máximas do arbítrio, exigindo virtude nas ações, isto é, que o dever imposto pelo imperativo categórico, fórmula da lei moral, seja cumprido simplesmente *por dever*. Esta legislação, que determina o exercício interno do arbítrio, é denominada de ética, a qual contém todos os deveres, inclusive os jurídicos, pois estes também podem ser cumpridos com virtude, uma vez que aquilo que a razão universal de todos determina para todos legalmente, a razão prática do sujeito determina para este moralmente. No entanto, existem aqueles deveres que a razão prática não pode determinar para todos, senão apenas para o sujeito, pois são deveres que só podem ser cumpridos com virtude. Como a vontade unida de todos não pode exigir a virtude no cumprimento dos deveres, isto é, não pode exigir a moralidade das ações, mas apenas a legalidade, então, os deveres de virtude são deveres próprios de uma legislação ética.

O sentido positivo da liberdade externa também possui, assim como na liberdade interna, um aspecto objetivo (a lei) e outro subjetivo (o motivo). Assim, a liberdade externa só pode ser determinada pela lei da vontade unida do povo, pois é a única faculdade da qual decorre todo o direito e é a única que não pode cometer injustiças com sua lei, pois é a faculdade pela qual cada um pode decidir o mesmo sobre todos e todos sobre cada um (KANT, 2004, p. 179). Esta vontade, no entanto, só pode surgir no estado civil, pois, enquanto os homens viverem no estado de natureza, só haverá violência e discórdia e não uma unidade. Para que a vontade unida de todos seja constituída é necessário que os homens saiam do estado de natureza, no qual conservam uma liberdade selvagem e sem lei, para unirem-se como povo num estado civil, no qual é recuperada integralmente a liberdade legal (KANT, 2004, p. 182). Uma vez constituída a vontade unida do povo, está constituída a faculdade legisladora universal, pela qual o povo é soberano para si mesmo. A

legislação desta faculdade, que é o conjunto das leis que devem ser universalmente promulgadas para o povo, constitui o direito público (KANT, 2004, p. 175). Estas leis, no entanto, só coagem externamente (as ações diretamente), sem se ater às máximas (motivo da ação), diferentemente da ética que determina internamente, podendo determinar a virtude das ações.

Referências

ALLISON, H. E. (1992). *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad.: Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

BECK, L. W. (1960). *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

DURÃO, A. B. (2006). O problema da autonomia na doutrina do direito de Kant. *Kant: Post-ridade e Atualidade*. Lisboa, CFUL, p. 387-409.

_____. (2009). Sobre a imputabilidade das ações segundo Kant. In.: MARTINS, Célia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (orgs.). *Kant e o kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense.

KANT, I. (2004). *A metafísica dos costumes*. Trad.: José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (1994). *Crítica da razão prática*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1999). *Crítica da razão pura*. Trad.: Valerio Rohden e Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural.

_____. (2000). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

_____. (1995). Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In.: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

ROHDEN, V. (1981). *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática.



O princípio formal da vontade

Nykolas Friedrich Von Peters Correia Motta*

*Doutorando em Filosofia pela UFRGS.

Resumo

Minha proposta é que o conceito de princípio formal da vontade seja central à compreensão da argumentação kantiana da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC), embora os intérpretes tendem a não considerá-lo. Minha exposição consistirá em (i) mostrar quão central ele o é para a argumentação (*pace* a maioria dos intérpretes), focando-me na primeira seção e tratando *en passant* a segunda seção, bem como (ii) tentar esboçar *o que* seja o princípio formal da vontade, a partir de Barbara Herman.

Palavras-chave: boa vontade; lei moral; princípio formal; Ética; Kant.

Minha proposta é que o conceito de princípio formal da vontade seja central à compreensão da argumentação kantiana da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC), embora os intérpretes tendem a não considerá-lo. Minha exposição consistirá em (i) mostrar quão central ele o é para a argumentação (*pace* a maioria dos intérpretes), focando-me na primeira seção e tratando *en passant* a segunda seção, bem como (ii) tentar esboçar *o que* seja o princípio formal da vontade, a partir de Barbara Herman.

I – Breve reconstrução da argumentação da primeira seção e consideração da segunda seção

Não exploraremos o prefácio no detalhe¹, mas dele nos interessará, muito sumariamente, o que o filósofo tem a dizer sobre a própria obra. Como consta no prefácio, a FMC consistiria na “busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*” (FMC, 4:392). Correspondendo a esses dois objetivos ou duplo objetivo, haveria dois métodos ou um duplo método:

“tomei o meu método (...) o mais conveniente quando se quer tomar o caminho que vai analiticamente do conhecimento comum até a determinação do princípio supremo do mesmo e que volta, por sua vez, do exame desse princípio das fontes do mesmo até o conhecimento comum, onde se encontra o seu uso” (ibidem)

À tarefa de “busca e fixação” correspondem, respectivamente, os métodos analítico e sintético. Interessar-nos-á em especial o primeiro, porque “esta seção [a segunda], pois, foi exatamente como a primeira, meramente analítica” (FMC, 4:445). O próprio Kant no-lo elucida em nota de seus Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura: “O método analítico (...) significa apenas que se parte daquilo que se analisa, como se tivesse sido dado, e se chega às condições sob as quais somente é possível. (...) poderia ser chamado de método *regressivo* em contraposição com o sintético ou *progressivo*” (Prolegômenos, 4:276, §5, nota)². Se no método analítico parte-se de algo “como se tivesse dado”, no método sintético, partir-se-ia do fundamento para se chegar ao fundado. Em outras palavras, enquanto que no método analítico se alcançaria *como* se daria a relação entre um determinado fundado e seu fundamento, no método sintético se alcançaria *que* se daria essa relação. Nossa opção pela primeira seção (e por repassar rapidamente a segunda), deixando de lado a terceira, explicar-se-ia justamente por essa relação entre os métodos: o resultado das primeiras seções não seria revisado ou alterado na terceira (que, consensualmente, seria o *locus* do método sintético na FMC), mas estabelecido, eliminando-se, assim, sua condicionalidade. Se, como veremos, o conceito de princípio formal da vontade tem lugar na argumentação nas primeiras seções, então

¹ Simplesmente porque ele é mais complicado do que aparenta ser, caso pensemos mais a fundo sobre o que é uma Metafísica dos Costumes, em comparação com as declarações de Kant na obra homônima (aparentemente o filósofo passa a incluir certo conhecimento empírico do homem na obra posterior que ele parece excluir nas declarações da FMC), bem como sobre o que é a tal vontade pura, objeto dessa Metafísica dos Costumes (é uma capacidade para a vontade agir/determinar-se segundo a lei moral ou é a vontade moralmente disposta/determinada pela lei moral?). Em todo o caso, Robert Paul Wolff está, infeliz e obviamente errado: “O Prefácio da *Fundamentação* tem apenas quatorze parágrafos de extensão. Ele não coloca nenhuma grande questão filosófica e não apresenta nenhum problema sério de interpretação” (WOLFF, 1986, p.39).

² Tal uso do termo “analítico” está plenamente conforme com as elucidações que Kant dá do que seja análise e síntese em um dos sentidos apresentados em nota da Dissertação de 70: “a síntese (...) *qualitativa* [é a] progressão que na série dos *subordinados* vai do *fundamento* ao *fundado* (...) a análise, tomada no primeiro sentido, é regressão do *fundado* ao *fundamento*” (Dissertação de 70, 2:388, nota)

esse lugar não é revisto, mas confirmado pela terceira seção, embora nela não compareça explicitamente³.

O título da primeira seção – “Transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico” (FMC, 4:393) – já nos mostra em que registro devemos considerar a enigmática frase a respeito da boa vontade (“Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão somente uma *boa vontade*”, *ibidem*): estamos no registro do “conhecimento racional moral comum”. Nesse registro, aquele da vida moral (ordinária), como mesmo a insistência de Kant no uso do termo “valor” parece indicar, lidamos com valores e coisas de valor. Devemos interpretar o enunciado a respeito da boa vontade como um enunciado *axiológico*. Embora estejamos nesse registro, esse enunciado não deve ser tomado como um enunciado ordinário, como se Kant tivesse realizado uma pesquisa (empírica, portanto) do que é considerado de valor e descoberto que a boa vontade era a coisa efetivamente considerada de maior valor. Devemos encarar a enunciação de Kant a respeito da boa vontade já no espectro do método analítico. Se, como é de modo geral considerado, é a moralidade que é considerada como o fundado/condicionado, então o enunciado sobre a boa vontade representaria um passo adiante rumo ao fundamento da moralidade. A boa vontade é apresentada pelo filósofo como aquilo que é maximamente de valor, de tal maneira que seu valor é incomensurável com o valor dos outros valores. Isso porque a boa vontade seria condição de possibilidade de todos os demais valores. Dito de uma maneira mais pomposa, a boa vontade inauguraria o horizonte de valores.

Se a boa vontade é o máximo valor, então a sede de seu valor deve residir em si mesma ou, caso contrário, se fosse em outra coisa, essa outra coisa seria o máximo valor. A boa vontade, portanto, é boa por si mesma ou incondicionalmente boa (em oposição a outras coisas de valor que são boas na condição de uma boa vontade). Essa é a tese da *internalidade do valor da boa vontade*. Kant desenvolve essa ideia atentando para o fato de a boa vontade ser vontade. Exploraremos mais profundamente a peculiar concepção kantiana de vontade quando abordarmos a segunda seção, mas desde a primeira seção já fica claro que ela é tomada como uma capacidade *causal*, o que gera certo paradoxo. Embora produzindo/alterando estados de coisa, o valor da boa vontade independe dos estados de coisa produzidos/alterados: “A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão somente pelo querer” (FMC, 4:394). É por ser essencialmente causal que Kant usa

³ Em sua análise da terceira seção, Carol Voeller afirma que “a lei moral é, de acordo com Kant (...) uma necessidade constituindo a natureza de a racionalidade (prática), razão, a vontade” (VOELLER, 2001, pp. 81-82) e que “A alegação é que a essência da ação racional, sua lei, é aquela expressa pelo imperativo categórico. Em outras palavras, a lei moral constitui a natureza da ação racional: em sua ausência, nenhum tipo de ausência racional, boa, má ou indiferente, é possível” (*ibidem*, p. 93). Embora não chame a lei moral de “princípio formal da vontade”, o que disse a respeito da lei moral é o que, como veremos nestas páginas, significaria exatamente a lei moral ser o princípio formal da vontade.

o modo subjuntivo ao descrever a possibilidade da natureza madrasta⁴: mesmo que a boa vontade fosse impotente, seu valor em nada seria diminuído.

A transição para o conceito de dever que Kant faz com brusquidão para o desavisado leitor neófito não deve ser compreendida como eliminando ou desconsiderando a boa vontade, mas considerando-a em outro nível: “para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem <qualquer> intenção ulterior (...) vamos tomar para o exame o conceito do *dever*, que contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos” (FMC, 4:397). Notemos que Kant introduz o conceito de dever “para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma” e que “o conceito do *dever* (...) contém o de uma boa vontade”. Aqui Kant procede com o seu método analítico: se antes o filósofo tinha alcançado que a boa vontade era condição de possibilidade de todos os valores (inclusive, em certo sentido, do valor de si mesma), agora o filósofo busca determinar como é possível a boa vontade. Uma vez que ela é boa por seu próprio querer, Kant precisa explorar a estrutura ou maneira do querer da boa vontade. O que torna possível a exploração da estrutura do querer, no mesmo espírito da Crítica da Razão Pura (que, *grosso modo*, exploraria, por sua vez, a estrutura do pensar), em que as categorias do entendimento puro só tem significado por conta de certas determinações empíricas da sensibilidade, é a introdução das “restrições e obstáculos subjetivos” que determinariam a vontade finita como finita. Embora essas restrições e obstáculos subjetivos constituiriam a diferença específica da vontade finita, quer dizer, embora seja analítico dizer que “a vontade finita é vontade com restrições e obstáculos subjetivos”, *que* haja vontades finitas não é *a priori*. O que está em jogo aqui é que não seria lícito tratar da estrutura ou do querer da vontade em geral para estabelecer as condições do querer da boa vontade, porque só teríamos conhecimento de vontades finitas, ainda por cima de certo tipo: humanas⁵. A introdução do conceito de dever seria, justamente, o movimento argumentativo de colocar sob análise a vontade finita, em suma, como é o querer *para nós*, a fim de analisar o querer bom *para nós*.

Com a introdução do conceito de dever, a consideração de ações vem à tona, tanto surpreendentemente ao leitor desavisado ou iniciante. Ao leitor calejado e atento, não é nenhuma surpresa. A vontade, enquanto poder causal, realiza-se *em ações*. O estudo da estrutura ou maneira do querer, nessa concepção, tratar-se-á do estudo da maneira em que ações são levadas a cabo. Não interessará para a bondade da vontade, como indicado pelo cenário da natureza madrasta (que é uma exagera-

⁴ “Mesmo que a essa vontade, devido a um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrasta, faltassem inteiramente recursos para impor sua intenção; mesmo que, por mais que se esforçasse, ainda assim nada conseguisse e restasse apenas a boa vontade (...) ainda assim ela brilhará por si mesma como algo que tem seu pleno valor por si mesmo” (grifos meus, NF; FMC, 4:394).

⁵ Notemos que Kant não considera as especificidades do querer humano, atendo-se apenas àquelas do querer finito, uma vez que está interessado no que torna possível a moralidade como obrigante, não enquanto efetivada. As especificidades do querer humano contarão para a efetivação da moralidade, uma vez que elas podem ser postas para trabalhar por ela (ou podem trabalhar contra, quando deverão ser “domadas” pela educação moral), sendo elas objeto da Antropologia Moral, a parte empírica da Ética.

ção de possibilidades mais ordinárias de ineficácia causal da vontade), a maneira de realizar *mecanicamente* as ações enquanto estados de coisas, mas sim a maneira em que a vontade está disposta a agir (disposição essa cuja realização efetiva não contribui para o valor da boa vontade, segundo já vimos). A partir disso, podemos compreender a dicotomia ação por dever e ação por inclinação (imediate ou mediata). Uma grande incompreensão que há a respeito desse tema repousa quanto ao que seria a ação por dever. Há quem tome (aparentemente Peter Geach⁶) que a ação por dever seja aquela realizada segundo/por um suposto *motivo do dever*. Em nenhum momento o filósofo usa essa expressão. O modo como o próprio Kant usa o termo parece dar pistas para a compreensão da dicotomia: “a ação não acontecera nem por dever, nem por inclinação imediata” (FMC, 4:397). Se houvesse um motivo do dever definidor da ação por dever, então a ação por inclinação imediata deveria ser definida por um suposto motivo da inclinação imediata, mas isso seria absurdo. Antes, a dicotomia ao invés de remeter a um motivo do dever e a um outro motivo qualquer, remeteria a duas maneiras de a vontade estar disposta a levar ações a cabo.

Através da discussão dos exemplos, Kant pretende apontar que haveria duas disposições para agir distintas. Para evidenciá-lo, ao invés de escolher a sorte de casos mais óbvia para contrapor às ações boas, as ações reconhecidamente más, os exemplos do filósofo focam-se em casos mais umbrosos. São ações que precisamos recorrer a contrafactuais ou a uma mudança de situação/situação ulterior para distingui-las das ações propriamente boas. É o que ocorre no exemplo do merceiro. No mundo atual, o merceiro cobra um preço único de todos que frequentam seu estabelecimento (talvez porque possui o preço do que vende tabelado). Ele não cobra mais caro de crianças e deficientes mentais, embora pudesse fazê-lo. Isso é, reconhecidamente, o correto a ser feito – e ele o faz. *Prima facie*, essa seria uma ação boa. Assim é no mundo atual ou na situação presente. Avancemos um passo além do exemplo original de Kant⁷. Imaginemos que a situação original descrita ocorra na Alemanha de entreguerras e que a situação mude como de fato

⁶“Aparentemente”, porque Geach nunca acusa Kant diretamente disso, embora sugira fortemente nos dois trechos seguintes: “Nós devemos permitir, em primeiro lugar, que a questão ‘por que eu deveria (*should*)?’ ou ‘por que eu não deveria (*shouldn’t*)?’ seja uma questão razoável, que clama por uma resposta (...) e eu penso que a única resposta relevante seja um apelo para algo que questionador *queira*. Desde o tempo de Kant, as pessoas têm suposto que há uma outra sorte de resposta relevante – um apelo, não à inclinação, mas ao Senso do Dever. Agora, um homem pode ser levado, por treinamento, a um estado de espírito (*state of mind*) em que ‘você não deve (*must*)’ é uma resposta suficiente a ‘por que eu não deveria?’; em que, dando essa resposta a si mesmo ou ouvindo-a dada por outros, [ela] o atinge com uma admiração (*awe*) bastante peculiar; em que, talvez, ele pense mesmo que ele ‘não deve’ perguntar porque ele ‘não deve’. (...) Mas mesmo se ‘você não deve’ seja uma resposta final *ad hominem* para ‘por que eu não deveria?’, não é uma resposta racional de maneira alguma” (GEACH, 1967, §16) e “Em teoria moral pós kantiana outra sorte de resposta foi oferecida como relevante – um apelo, não para as inclinações de um agente, mas para seu Senso do Dever. (...) Mas, na teoria do Senso do Dever, um homem assim treinado é admirável se ele faz o que ele pensa que deve fazer sem consideração à natureza e à qualidade de seus atos; porque não está ele agindo a partir do mais alto dos motivos, o Senso do Dever?” (GEACH, 1969, §§12-13).

⁷ Kant deixa explícito que o motivo do merceiro agir assim é uma preocupação pelo lucro (cf. FMC 4:397), coisa que em meu tratamento aparece tanto dramaticamente no desenvolvimento posterior do exemplo.

mudou. O partido nazista assumiu o poder e judeus passaram a ser institucionalmente discriminados (até à “Solução Final”). Agora, ao invés de manter seus preços uniformes, o merceiro cobra mais caro de judeus e outras minorias perseguidas, o que lança nova luz sobre sua motivação inicial. Sem supor uma reorientação prática, a situação ulterior faz nos perceber que o merceiro fazia o certo, não *porque era o certo* ou *por causa do bem* que sua ação era/trazia, mas porque era *lucrativo*. As pessoas poderiam parar de frequentar seu estabelecimento se viessem a saber que cobrava abusivamente de incapazes, por exemplo. Agora, havendo oportunidade de aumentar sua margem de lucro ao cobrar mais caro de certas pessoas sem que isso provoque o afastamento de seus clientes com a descoberta de seu artifício, ele o faz. Em uma segunda vista incluindo a situação ulterior, não reconheceríamos que a ação original é autenticamente boa exatamente por conta do que motiva o merceiro – ele quer lucrar, não ser justo/bom/correto. A ação boa é encarada como *meio* para *fim* ulterior – o lucro.

A disposição para agir oposta àquela consoante ou que expressa uma boa vontade não se reduz (além de, obviamente, àquela disposição expressa em ações imorais) a essa em que a ação boa é feita em vistas de algo outro, como o próximo exemplo deixa claro⁸. Imaginemos uma pessoa que *se compraz* em ajudar o próximo, o filantropo. O filantropo, andando pela rua de manhã, percebe um deficiente visual que espera por acompanhamento para atravessar a rua. Reconhecendo que o *pobre* cego precisa de ajuda, estende-lhe o braço e atravessa-o em segurança. Tal ação é reconhecidamente boa e o filantropo não tem fim ulterior a não ser a ação ela mesma – o que ele visou foi ajudar o próximo que, no caso, foi atravessar o deficiente visual. Sua disposição em agir, *prima facie*, parece um candidato mais adequado aos requerimentos de uma boa vontade – o fato de lhe interessar apenas a ação que realiza parece elemento componente da disposição moral. Apenas parece. Imaginemos esse mesmo filantropo andando pela rua novamente (parece que ele gosta de caminhar), só que agora na alta madrugada; talvez ele esteja voltando da festa de aniversário de um amigo que muito ama. O caminho para casa passa pelos fundos de um museu de belas artes. No momento em que passa por ali, há um furgão estacionado de portas abertas e dois sujeitos discutindo baixinho em torno de algo enrolado em plástico preto. Eles aparentam estar embaraçados e algo nervosos com o fato de não conseguirem levantar aquilo para o furgão. O filantropo, percebendo que os dois *pobres* homens precisam de ajuda, pede licença e (por sorte é um gajo bastante forte) levanta *sozinho* aquela delicada peça de escultura (com insistentes pedidos de cuidado pelos homens!). Nessa nova situação, sem supor uma revisão das práticas do filantropo, percebemos que *literalmente* lhe interessa apenas a ação que realiza. Ele se regozija em ajudar o próximo e é o que ele faz – ele ajuda o próximo sem considerar as implicações morais ou o con-

⁸ O próximo exemplo, assim como o tratamento do exemplo anterior, foram retirados, exceção feita à introdução do cenário nazista, ao cenário do atravessamento do deficiente visual e aos detalhes do exemplo do roubo, do artigo *On the Value of Acting from Motive of Duty* de Barbara Herman, presente em HERMAN, 1996.

texto moral da ajuda. Como diz Barbara Herman, “Enquanto a simpatia [*sympathy*, o sentimento dominante de nosso filantropo] pode dar um interesse em uma ação que é (como acontece) correta, não pode dar um interesse nela ser correta” (HERMAN, 1996, p. 5).

Aqui alcançamos o cerne desse trecho da primeira seção. O que reúne tanto o merceeiro quanto o filantropo (e os tipos de disposição para agir que exemplificam) na categoria de disposição para agir oposta àquela moral é que ambos não são movidos por considerações morais. Ambos se dispõem a agir em vistas de um estado de coisas, seja ulterior e trazido a efeito pelo estado de coisas que a ação também é (como é o caso do merceeiro), seja o próprio estado de coisas que a ação também é (como é o caso do filantropo). Por conseguinte, nesses casos, que a ação se conforme ao que é correto ou bom (ou não) é acidental em relação ao que é querido e à maneira em que é querido. A expressão da vontade tanto do merceeiro quanto do filantropo são *circunstancialmente* conformes aos requerimentos de uma boa vontade. Como Kant diz:

“quando se trata do que deve ser moralmente bom, não basta que seja *conforme* à lei moral, mas também tem de acontecer *por causa dela*; caso contrário, essa conformidade é apenas muito contingente e precária, porque a razão <para agir> imoral produzirá de quando em quando, é verdade, ações conforme à lei, no mais das vezes, porém, ações contrárias à lei” (FMC, 4:390).

A disposição para agir do merceeiro e do filantropo não é *confiável* – ela origina ações conformes aos requerimentos de uma boa vontade no mundo atual e na situação presente, mas, em mundos possíveis próximos e até mesmo em outras situações, não. A moralidade de suas ações é acidental, porquanto não derivada de uma disposição para agir anterior (não em um sentido temporal). Essa acidentalidade elimina-as como candidatas à expressão de uma boa vontade, porque a consequência da internalidade do valor da boa vontade e da vontade ser uma capacidade causal é que, se o valor da capacidade é interno a ela, o valor das suas realizações também deverão ser internos, quer dizer, suas realizações, as ações, deverão ser boas por si mesmas.

Embora Kant enuncie explicitamente uma segunda e uma terceira proposições sem deixar qual seja a primeira, é fácil depreender do que foi dito qual pode ser ela. Queremos descobrir *o que* no querer da boa vontade faz dela boa. A boa vontade, enquanto vontade, realiza-se em ações. Como a boa vontade é boa por si mesma, suas realizações deverão ser boas por si mesmas. Descobrimos que ações que visam estados de coisas (sejam eles ulteriores ou a próxima ação), no léxico kantiano, ações por inclinação⁹ são acidentalmente boas – elas são boas pelas suas circunstâncias, não pelo querer que as engendra. Ações para serem boas por si mesmas têm que ser engendradas por considerações morais ou, usando a expressão de Barbara Herman, por um interesse na correção/no bem que a ação

⁹ Essa é uma simplificação para fins de exposição.

expressa/é/traz. Ações realizadas por esse interesse são as ações por dever – realizadas não porque era o o que deveria ser feito, porque era o dever *simpliciter*, mas porque era o bem e *devemos* ser bons (ou praticar o bem). Deste modo, a primeira proposição implícita deve ser mais ou menos a seguinte: apenas ações praticas por dever, não por inclinação, possuem valor (moral).

A primeira proposição pode parecer comportar consigo um ganho muito pequeno diante do enunciado inaugural da primeira seção, mas, ao considerarmos o tratamento de exemplos que conduz à primeira proposição, vemos que não é assim. A primeira proposição parece uma simples implicação quase tautológica derivada das concepções kantianas (internalidade da bondade da boa vontade e vontade como causalidade). Todavia, não o é, porque é estabelecida a partir da exploração de casos de ações que visavam um estado de coisas, exploração essa que é norteada por essa implicação e que redundava na eliminação desses casos como candidatos de expressão de uma boa vontade. O mesmo tratamento de exemplos servirá de base para a segunda proposição (“[como] ficou claro a partir do que foi dito acima”, FMC 4:400). Outro ganho que temos em relação ao enunciado inaugural é articulado na segunda proposição: “uma ação poder tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas sim, na máxima segundo a qual é decidida (...)” (ibidem). Que estados de coisas (o “*intuito*”) não poderiam ser o fundamento de uma boa vontade era já dado de antemão pela incondicionalidade da boa vontade. A segunda proposição põe explicitamente aquilo que vinha sendo tratado implicitamente nos exemplos. Os homens, enquanto seres racionais, não reagem mecanicamente a uma situação dada; ao contrário, homens *querem*, quer dizer, agem a partir de representações. Essas representações não se limitam à situação dada; ao contrário, são representações que tornam a situação dada inteligível praticamente, assim como outras situações em potencial. Essas representações seriam as máximas, sobre as quais falaremos a seguir. São as máximas que explicariam uma disposição para agir *qualitativa*, ao invés de uma *quantitativa* como seria o hábito¹⁰. Kant parece identificar a disposição para agir à máxima: “[seu valor consiste] nas atitudes, isto é, nas máximas da vontade, que dessa maneira estão prontas a se manifestar em ações mesmo que o resultado tampouco não as tenha favorecido” (FMC, 4:435). O agir é qualitativamente outro segundo o tipo de máxima que determinar a vontade do agente em certa ação. Ora, se é na máxima que repousa o valor moral de uma ação por dever, seu valor não é derivado da determinação da vontade

¹⁰ Enquanto que podemos prever o que alguém fará por hábito, só podemos esperar o que alguém fará por ter adotado uma máxima. Como diz Kant em sua Antropologia, “O hábito (assuetudo) é, todavia, uma necessidade física interna de continuar procedendo do mesmo modo que até agora se procedeu. O hábito retira o valor moral das boas ações porque precisamente prejudica a liberdade do espírito (...) A causa da repugnância que o hábito de um outro suscita em nós é que o animal sobressai em demasia no ser humano, que é guiado instintivamente pela regra do hábito como uma outra natureza (não humana) (...)” (último grifo meu, NF; Antropologia, 7:149). Como veremos, máximas são regras práticas, o que mostra uma semelhança e uma diferença entre o agir por hábito e o agir por máximas: ambos são regrados, embora no, primeiro caso, siga-se uma regra instintivamente (sem liberdade, portanto), no outro, racionalmente (com liberdade; “de caso pensado”).

por uma máxima que fomenta ou que é a própria disposição para agir em vistas de um estado de coisas, “princípio material” no léxico kantiano. Eis que chegamos no cerne da primeira seção: “logo, (...) [seu valor depende] meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva” (FMC: 4:399-400). Não bastasse o gritante grifo no original, temos mais: o valor da ação por dever

“não pode estar em outro lugar *senão no princípio da vontade*, abstração feita dos fins que possam ser efetuados por tal ação; pois a vontade está bem no meio entre *seu princípio* [grifo meu, NF] *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa bifurcação, e, visto que a vontade tem, no entanto, de ser determinada por alguma coisa, então ela terá de ser determinada pelo *princípio formal do querer em geral* [grifo meu, NF] quando uma ação ocorre por dever, visto que lhe foi subtraído todo princípio material” (FMC, 4:400).

Parece bastante claro que, uma vez que o valor da ação por dever não repousa na determinação da vontade por um princípio material, está em ela ser determinada pelo princípio formal do querer em geral. Ora, se o conceito de dever fora introduzido para desenvolver o conceito de uma boa vontade e explorada a estrutura do querer em ações para descobrir como era possível a boa vontade em seres finitos como nós, a resposta kantiana é que a boa vontade emergiria como disposição para agir a partir da adoção do princípio formal do querer em geral como máxima. Assim, evidente fica o lugar nevrálgico do conceito de princípio formal para a compreensão da primeira seção.

Ao invés de prosseguir nessa linha que vinha seguindo, Kant parece fazer uma sorte de recuo argumentativo na segunda seção. Na primeira seção, partindo analiticamente da moralidade, chegamos no princípio formal da vontade. Na próxima seção, ao invés de seguir extraindo consequências disso, Kant diz que “temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão” (FMC, 4:412). Essa estratégia argumentativa se deve ao fato de que, se é nossa tarefa na FMC é a de justificar nossas pretensões à moralidade, a explicação de que a disposição moral (boa vontade) emerge da determinação de nossa vontade pelo princípio formal da vontade está *sub judice*, uma vez que é derivada de algo (a moralidade) que assumimos *como se fosse dado* (em conformidade ao método analítico), exatamente aquilo cuja realidade está em disputa. Com esse movimento argumentativo, o filósofo pretende associar moralidade e racionalidade prática, almejando estabelecer que a realidade da primeira, em alguma medida, é equivalente à realidade da segunda (não poderíamos nos pretender sermos racionais na esfera prática sem sermos intimados pelos requerimentos da moralidade). Como já avisado, trataremos *en passant* dessa seção, focando-nos na peculiar concepção kantiana de vontade.

“Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*” (FMC, 4:412)¹¹. A discussão kantiana da segunda seção sobre a vontade começa pelo seu nervo, a distinção radical entre um ser racional enquanto racional¹² e seres naturais. Seres naturais estão sujeitos mecanicamente a leis cuja validade não depende seja de seu reconhecimento delas seja de seu assentimento a elas. Sua validade independe, em certo sentido, de seus objetos. Ademais, a alteração/produção de estados de coisa resultante da lei natural não é reconhecida como ação, porquanto não livre, embora possa ser chamada de comportamento (por exemplo: “o comportamento da barra de ferro, quando aquecida a tantos graus, é dilatar-se”). Por outro lado, seres racionais seriam o exato oposto: seu comportamento (alteração/produção de estados de coisas) é reconhecido como ação, porquanto livre. As leis que ditariam tal comportamento, as máximas, seriam expressão da liberdade do ser racional. Sua validade, ao contrário das leis naturais, dependeria do reconhecimento e do assentimento do ser racional, no sentido que precisam ser *representadas como leis para mim e queridas como leis para mim*. Como diz Bittner,

“toda validade da lei consiste em ser querida como válida. Querê-la como válida envolve uma representação da mesma. Essa é a representação de que fala Kant. Agir segundo máximas é um agir segundo representação de leis porque é um agir segundo leis que, essencialmente, primeiramente, foram queridas” (BITTNER, 2004, p. 19).

Eis porque a adoção de uma máxima não seria a adoção de um hábito: a máxima vale para mim enquanto eu quero e porque eu quero. Embora eu possa agir constantemente por uma máxima, é uma questão de escolha (que pode ser revogada, embora não seja questão de capricho) agir segundo ela; já o hábito se aproxima de um condicionamento no sentido behaviorista do termo. O sujeito, ao adotar uma máxima, dispõe-se a agir de uma determinada maneira; ao ser tomado por um hábito, ao contrário, foi disposto a agir de uma determinada maneira.

Neste ponto, encontramos as duas características mais peculiares da concepção kantiana de vontade. A primeira delas é que a vontade seria racional, porquanto razão prática: “Visto que se exige a razão para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática” (FMC, 4:412). A vontade para Kant não

¹¹ Outras “definições” que Kant oferece ao longo da FMC vão na mesma direção: “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (FMC, 4:427) e “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*” (FMC, 4:446)

¹² Essa qualificação é necessária, embora óbvia, porque seres racionais, só por serem racionais, não necessariamente o são exclusivamente. Seres racionais naturais estão sujeitos às mesmas leis naturais que regulam o comportamento dos demais seres naturais (só porque sou capaz de fazer o *cogito*, isso não me faz menos sujeito à lei da gravidade. Ainda bem!).

é uma fonte irracional da qual promanam, inconscientemente, desejos e pulsões. Ela seria uma capacidade causal com uma dimensão cognitivo-representacional constitutiva. A partir disso, podemos compreender porque máximas regulariam/seriam/determinariam uma disposição para agir. Elas não se restringiriam a uma situação dada, porque, como resultado do obrar da razão, elas pensariam uma totalidade – a totalidade de minhas ações. Embora máximas não valham retroativamente, meu agir aqui e agora desta maneira é norteado pelo meu compromisso em agir desta maneira onde e quando houver oportunidade para agir desta maneira. Como diz Bittner (com a ressalva de que ele pensa essa totalidade como a totalidade de minha vida, o que implica que as máximas seriam regras de vida, com o que não nos comprometemos):

“a vontade pode ser dita racional porque a universalidade a qual ela se refere significa uma totalidade. Na ação segundo uma máxima, ela não se determina segundo uma generalidade relativa, mas a partir do querer de si mesmo como um todo, como a vida na sua totalidade deve ser. A razão aí, não se encontra meramente como faculdade de representações universais, mas, em seu sentido próprio, como faculdade de princípios” (BITTNER, 2004 p. 21).

A segunda característica, evidente pela natureza das máximas, é que a vontade essencialmente se dá leis para agir. “A vontade enquanto tal é autônoma, porque se conduz por meio de máximas: nelas conduz sua ação segundo princípios que ela própria, enquanto razão prática, precisa colocar-se como regra universal de seu querer. Submetida ela está apenas a si mesma enquanto querer universal” (ibidem, p. 22). Ela age segundo leis que ela promulgou para si mesma, ao invés de agir segundo leis naturais. Essa, todavia, não é famigerada autonomia kantiana.

As coisas são mais complicadas do que isso, porque essa primeira caracterização está no registro da vontade em geral. Kant está interessado na vontade finita. Nesta seção, o filósofo caracteriza a vontade finita por oposição à uma vontade que é infalivelmente determinada pela razão como uma “vontade [que] não é *em si* plenamente conforme à razão” (FMC, 4:412). Apesar da construção algo paradoxal (se vontade é razão prática, então como a razão prática não seria plenamente conforme a si própria?), é facilmente compreensível o que Kant quer dizer a partir de sua distinção entre o bom e o agradável:

“*Bom* em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal. Ele se distingue do *agradável* como aquilo que só tem influência sobre a vontade mediante a sensação em virtude de causas meramente subjetivas, que só para este ou aquele dos seus sentidos, e não como princípio da razão, que vale para todo mundo” (FMC, 4:413).

A vontade finita não seria “em si plenamente conforme à razão” porque lhe estaria disponível agir pelo agradável, quer dizer, em virtude de razões que não seriam válidas para todo ser racional enquanto tal. Por conta da mera possibilidade de agir pelo agradável em detrimento do bom, as regras práticas válidas para todo ser racional (porque incorporam razões válidas para todo ser racional enquanto tal) são representadas enquanto obrigantes¹³. Muito interessante essas regras são chamadas de “leis objetivas do querer em geral” (FMC, 4:414).

Eis que chegamos ao que nos interessa nesse rápido sobrevoo sobre a segunda seção. Grosso modo, quando a vontade age pelo bom, por razões válidas para todo ser racional enquanto tal, ela expressaria autonomia, “a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)” (FMC, 4:440). Por outro lado, quando age pelo agradável, por visar um estado de coisas, “a vontade busca a lei que deve determiná-la em qualquer outro lugar (...) indo além de si mesma, [busca-a] na qualidade de qualquer um de seus objetos, o resultado [é] sempre heteronomia” (4:441). É fácil perceber que, embora manifeste aquela autonomia pré-moral mesmo na heteronomia, ela somente é realizada em todo seu potencial na autonomia moral. Quando Kant retoma o fio de sua primeira seção, conectando-a com a segunda, ele nos diz o seguinte: “a vontade absolutamente boa (...) indeterminada a respeito de todos os objetos, conterà somente a forma do querer em geral, e isto como autonomia” (4:444). Se a boa vontade, na primeira seção, emergia pela determinação da vontade pelo princípio do querer em geral, agora a boa vontade contém a forma do querer em geral, como autonomia. Isso basta-nos para mostrar que há núcleo comum (um emaranhado!) entre as duas seções que seria resolvido pela compreensão do que seja o princípio formal da vontade ou a forma do querer em geral.

II – Esboço do que seja o princípio formal da vontade

Estamos em uma posição desconfortável. O núcleo duro da conclusão das duas primeiras seções é que o princípio da moralidade é o princípio formal do querer em geral. Como compreender isso? Não podemos fazer como os intérpretes mais antigos e importar anacronicamente um noção de forma retirada da lógica formal contemporânea, como faz claramente White Beck (que, não acidentalmente, é citado por Wolff):

“a forma de uma máxima como expressa em um imperativo é ‘deve’, assim como a forma de qualquer proposição teórica é algum modo de ‘é’. Como forma, é independente de qualquer desejo específico, que constitui o conteúdo de máximas específicas. Se nós abstrairmos de um imperativo todo conteúdo em virtude do qual é dirigido à pessoa motivada pelo desejo subjetivo específico, nós ficamos [*we are left with*] apenas com a forma, o ‘*deve*’ *esqueletal*. O que é derivável a partir disso, ao contrário do que é derivável de qualquer

¹³ Intencionalmente não abordo o problemático assunto dos imperativos que, qual alçapão sem fundo, parece não ter fim.

conteúdo específico, dirige-se a todos os seres racionais que agem, e as regras derivadas dela são capazes de serem universais em sua aplicação. Isto é, a forma da máxima e não seu conteúdo que determina se é uma lei ou uma mera máxima” (grifo meu, NF; BECK, 1984 p. 72)

É fácil perceber que, na visão de Beck, forma é entendida como estrutura insaturada (o misterioso “deve’ esquelético”). A ideia é que somente o que é derivável dessa estrutura insaturada seria aplicável a todo ser racional (exatamente por ser uma estrutura abstrata, independente de desejos particulares) e, por conseguinte, contaria como razão válida para todo ser racional. Essa noção revela-se esdrúxula, contra intuitiva e não explicativa quando pensamos a centralidade do conceito de princípio formal da vontade: a determinação da vontade pelo princípio formal da vontade seria o fundamento da bondade da boa vontade. Há duas perguntas letais para esse tipo de má concepção: *como* um princípio do tipo “deve φ ” fundaria uma disposição para agir? Qual seria a força motivadora de um tal princípio, quer dizer, qual razão teria eu para agir segundo ele?

Não bastasse isso, associada a essa concepção anacrônica de forma, está a ideia, contrária à letra do texto kantiano, que haveria mais de um princípio formal. Embora não tenhamos tratado dos imperativos, haveria princípios formais correspondentes às duas formas de imperativo (categórico e hipotético). Lewis White Beck reconhece que mesmo imperativos hipotéticos podem ser objetivamente válidos por seu caráter formal (ibidem, p. 87) e que, em um imperativo hipotético, duas leis estariam em jogo – o princípio formal dos imperativos hipotéticos e uma lei ou uma generalização natural que conectaria meios e fins (ibidem, p.102). A explicação do intérprete claramente denuncia a participação da noção contemporânea de forma: “ela [a lei ou generalização natural] oferece os valores, por assim dizer, às variáveis do princípio formal” (ibidem). Ao considerarem que há dois princípios formais, tais intérpretes consideram, em verdade, que haveria duas racionalidades práticas ou duas funções da razão prática – uma instrumental e outra moral, pois esses dois princípios seriam dois critérios de legitimidade por direito próprio distintas. Com essas duas dimensões da racionalidade prática, os intérpretes procuram fazer justiça às dimensões da vontade como entendida por Kant, expressas, por exemplo, nas descrições da vontade presentes na segunda seção. Beck distingue (cf. ibidem, p.32ss) dois fatores na ação – um dinâmico/conativo (responsável pelo “agir”) e outro cognitivo (responsável pela “representação de leis”). Suas observações, todavia, traem uma suposição de anterioridade do fator conativo em relação ao cognitivo – o impulso não seria cognitivamente constituído, por assim dizer, mas como que externamente “moderado, direcionado, redirecionado e, às vezes, tolhido” pela razão prática (ibidem, p. 33). Essa suposição de anterioridade do elemento conativo implica ou anda junto com uma suposição de anterioridade de uma suposta racionalidade prática instrumental sobre uma racionalidade prática legislativa/moral. A imagem que temos, a partir dos intérpretes

tradicionais, é que a primeira serviria para orientar, mediante regras, nossos desejos à realização; já a segunda, não para realizar os objetos de nossos desejos, mas sim para determinar quais desejos poderiam ser realizados. Ela não se aplicaria diretamente aos desejos, mas teria como objeto, exatamente, as regras da primeira. A consequência disso é que máximas seriam primariamente regras instrumentais, incidindo, posteriormente (não em um sentido temporal), uma avaliação moral.

Isso é o que não podemos fazer. A “raiz de todo o mal” (se é que posso me expressar assim) é a incompreensão da formalidade do princípio formal. Um trecho de outra obra de Kant lançará luz sobre isso: “A solução do problema em causa pode apresentar-se em duas seções: o elemento *formal* do procedimento da razão, enquanto é uma ciência teorética; a outra deriva deste procedimento o elemento *material* – o fim último (...)” (Progressos da Metafísica, 20:165). Forma, ao contrário do uso oferecido por Beck, não diz respeito à algo insaturado, mas a um *procedimento*, a uma *operação*. O que eu gostaria de propor é que o princípio formal do querer em geral seria o princípio constitutivo do procedimento/operação da vontade. Tal parece se acordar com o que o filósofo diz na Lógica de Jäsche, na seção O Conceito de Lógica: “Como todas as nossas capacidades, o *entendimento* em particular está ligado em suas ações a regras, as quais podemos investigar (...) Porque não pode haver dúvida: nós não podemos pensar, não podemos usar nosso entendimento, senão de acordo a certas regras” (Jäsche, 9: 11-2). *Todas* as nossas faculdades possuiriam regras constitutivas. Assim sendo, como a vontade seria uma faculdade, ela teria uma operação essencial constituída por certas regras. Por fim, é preciso ter em mente a seguinte passagem da FMC para dissipar a ilusão de que forma e conteúdo se oporiam no sentido contemporâneo como esboçado: “Os princípios práticos são *formais*, quando abstraem de todos os fins subjetivos: mas são *materiais*, quando tomam por fundamento os fins subjetivos (...)” (FMC, 4:427). A oposição entre ambos, em Kant, não se daria porque um seria destituído de conteúdo e o outro com conteúdo. Antes, dar-se-ia quanto à *origem* e *qualidade* do conteúdo – no caso, princípios formais conteriam os fins *objetivos*, não contingentes, postos pela razão somente.

Assim sendo, a interpretação de Barbara Herman, embora não fale explicitamente em um princípio formal da vontade, incorpora uma compreensão adequada desse conceito e tenta explicar isso tudo em termos não anacrônicos, como fica claro nesta excelente passagem:

“se a vontade racional é um poder causal, se é uma maneira distintiva de levar coisas a efeito (ações), então seu princípio ativo não será o princípio mecânico de causa e efeito (o qual, é claro, não leva coisas a efeito, mas explica a sua ocorrência), mas um princípio do tipo de causa que é – um princípio racional de causalidade” (HERMAN, 2007, p. 173)

Barbara Herman, por considerar a vontade como causalidade racional consegue dar uma consideração unificada da vontade, pois ela seria *uma faculdade de de-*

sejar racional. Assim, ao invés de estar às voltas com o problema de como reunir os elementos conativo e cognitivo da vontade como os intérpretes tradicionais, a intérprete não tem nenhum problema, pois o que ela entende por vontade reúne, em sua definição, ambos os elementos; a vontade seria, para falar como Lewis White Beck, um impulso *constitutivamente* orientado por representações racionais. A vontade não seria bipolar, com um polo desejante que, produzindo desejos, precisaria ser formatado pelas exigências do polo “legislante”. Antes, a vontade formaria desejos *a partir de* exigências de racionalidade prática – seria uma sorte de razão desejante¹⁴.

Reunindo os elementos conativo e cognitivo, Barbara Herman considera que há uma e apenas uma racionalidade prática. *Não haveria um princípio prático racional “instrumental”*. Deste modo, ao contrário dos intérpretes tradicionais, que julgavam que o princípio prático moral aplicava-se às máximas formadas pelo princípio prático instrumental, o princípio prático racional formaria máximas. Isso marca uma profunda reorientação da compreensão da ética kantiana por parte da intérprete em relação às interpretações tradicionais. Segundo essas, máximas, sendo primariamente formatadas pelo suposto princípio prático instrumental, apenas expressariam uma conexão de meios e fins. Para Herman, não é esse o caso. Compreendermos o que é a máxima para Herman orientar-nos-á à compreensão do que seja o princípio racional prático para a intérprete.

Para Barbara Herman, “motivo, ação e fim são conectados no princípio do agente, ou máxima” (ibidem, p. 187). Ainda que seja “costume interpretativo (...) ver as máximas como princípios meio/fins atrás de ações” (ibidem, p. 169), a intérprete considera que “máximas representam ações *como são queridas [as they are willed]*” (ibidem, p. 170). Essa representação da ação como querida “deve providenciar uma descrição de uma ação (uma ação proposta, intentada) *como* atividade voluntária intencional [*purposive*] em vistas de [*for the sake of*] um fim que o agente julga ele mesmo ter razão suficiente para perseguir” (HERMAN, 1996, p. 143). “Cada agente, na medida em que é racional, age de maneiras que ele toma, em algum sentido, como boas. Ele age a partir de uma crença que suas escolhas e razões para escolher *são* boas. Escolhas e razões para escolher são boas se e somente são justificadas” (ibidem, p. 214). Quer dizer, as máximas teriam um “componente avaliativo [*evaluative*] essencial” (HERMAN, 2007, p. 170); “nisso, ele [o agente] concebe-se agindo de acordo com um princípio ou padrão de valor” (idem). É exatamente contra esse princípio ou padrão de valor, tomando-o como pano de fundo, por assim dizer, que escolhas e razões para escolher podem ser justificadas. Não seria exagero dizer que, nesta perspectiva, é exatamente esse componente avaliativo essencial, princípio ou padrão de valor incorporado à máxima, que dá *inteligibilidade prática* a ela. Sem ele, uma máxima não nos faria sentido, não teria nenhum apelo para nós. Tal como “sem uma teoria do valor, o *rationale* para o constran-

¹⁴ “A racionalidade não é um ‘complemento’ a um curso não racional independente. O fato de que nós somos racionais altera os desejos que passamos a ter: não apenas quais objetos perseguimos, mas o conteúdo e estrutura do desejo pelos quais agimos” (HERMAN, 2007, p. 193).

gimento moral seria um mistério” (HERMAN, 1996, p. 210), o comprometimento a uma máxima sem um padrão de valor incorporado a ela pareceria sem razão. Mesmo que agentes se comportem (alterem/produzam estados de coisa) da mesma maneira, praticarão ações diferentes na medida em que os padrões de valores incorporados às suas máximas (e, por conseguinte, as máximas mesmas) sejam diferentes. “As visões que eu estou rejeitando far-nos-iam imaginar cada um de nossos agentes agindo pela mesma máxima de ação sob a jurisdição de diferentes princípios de ordem mais alta. A localização dos padrões de avaliação [*assessment*] é *externo* às máximas de ação do agente ou, como frequentemente é dito, os padrões são *aplicados* à máxima” (ibidem, p. 222). O padrão de valor seria constitutivo da máxima, ao contrário do que afirmaria uma interpretação tradicional.

Se são padrões de valor incorporados à máxima que compõem o pano de fundo da justificação prática, o princípio racional prático consistirá, exatamente, no padrão de valor que, quando incorporado à máxima, permitirá que ela seja justificada completamente (*all the way down*). A poderosa intuição de Barbara Herman é que o princípio que permite a justificação prática completa seria, exatamente, o princípio constitutivo essencial da vontade. Como diz Herman: “O princípio constitutivo da própria atividade da vontade é o princípio das melhores razões; é o que representamos a nós mesmos como a base das escolhas racionais” (HERMAN, 2007, p. 171). Quer dizer, agir seria alterar/produzir estados de coisa com justificação (completa, na posse das melhores razões).

Ao dispormos de uma justificação completa, incorporamos na máxima o padrão de justificação racional. Ao fazê-lo, damos uma determinada forma à nossa máxima: “Nossos padrões dão a nossas ações e projetos uma determinada forma que elas não dariam de outro modo: eles revelam o sentido em que nossas ações e fins são escolhidos porque julgamo-las boas” (HERMAN, 1996, p. 223). Nesse sentido, a forma da máxima nada mais seria do que a incorporação do padrão de justificação racional.

O princípio da moralidade, enquanto o princípio das boas razões/princípio prático racional, seria o princípio formal do querer em geral porque todo querer seria um agir segundo uma justificação apoiada em uma concepção de valores. A lei moral seria

“a norma guia interna ou constitutiva que um sujeito deve seguir a fim de envolver-se naquela atividade. Ao especificar a forma dessa atividade, ela provê a norma que qualquer um envolvido naquela atividade deve satisfazer e em algum sentido guia qualquer instância da atividade (mesmo deficientemente)” (REATH, 2010, p. 42).

Qualquer exercício da vontade, apresentaria a norma constitutiva de que todo seu produzir/alterar de estado de coisas deve ser justificado racionalmente. Isso pode parecer contra intuitivo ou forte demais porque uma das consequências

é a de que a lei moral seria constitutiva até mesmo de volições moralmente más. Mas como isso seria possível? “Influências não racionais podem afetar a representação da lei própria da vontade” (HERMAN, 2007, p. 171). Assim, a forma subjetiva de uma máxima pode ser distinta daquela objetiva (da lei moral) porque o padrão de justificação prática pode ser mal representado pela intervenção de fatores extra racionais. Para esclarecer isso, Barbara Herman lança mão do exemplo do professor (ibidem, p. 249), o qual tratarei com algumas adições minhas. Um professor tem o poder de atribuir notas segundo um padrão, a saber, conforme o mérito dos alunos. Digamos que, em uma prova dissertativa, certo aluno não tratou do ponto em questão, mas tangenciou com belos floreios. Se fosse seguir estritamente o padrão de atribuição de notas (objetivamente), o aluno não merecia uma nota elevada. Mas o professor, grande admirador do belo estilo, gostou dos floreios do aluno e lhe atribuiu nota elevada. A moral do exemplo é que “ao usar mal (misusing) o poder desta maneira, eu o estou exercendo” (ibidem). O professor está atribuindo sua nota segundo um padrão – o mérito. Seu erro está em considerar um mérito algo que, independentemente de seu gosto, objetivamente, não poderia ser considerado mérito algum. Embora mal representado, esse padrão é condição de possibilidade de sua atribuição de notas.

Assim, Barbara Herman oferece um rico aparato para a compreensão do conceito de princípio formal da vontade. Se a importância de ambos foi esboçada com sucesso e de maneira interessante, então este artigo cumpriu seu papel.

Referências

- BECK, Lewis White (1984). *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- BITTNER, Rudolf (2004). *Máximas*. *Studia Kantiana*, v.5, pp. 7-25.
- GEACH, Peter (1967). *Good and Evil*. Disponível em: < <http://fair-use.org/peter-t-geach/good-and-evil> >. Acesso em: 10/11/2012.
- GEACH, Peter (1969). *The Moral Law and Law of God*. Disponível em: < <http://evans-experientialism.freewebspace.com/geach.htm> >. Acesso em: 10/11/2012.
- HERMAN, Barbara (1996). *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.
- HERMAN, Barbara. *Moral Literacy* (2007). Cambridge: Harvard University Press.
- KANT, Immanuel (2009). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras.
- KANT, Immanuel (2005). *Escritos pré-crítico*. São Paulo: Editora Unesp.
- KANT, Immanuel (2009). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial.
- KANT, Immanuel (s/d). *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70.

PATON, Herbert James (1974). *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

REATH, Andrews (2010). Formal Principles and the Form of a law. In: REATH, Andrews; TIMMERMAN, Jens (org). *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

VOELLER, Carol (2001). *The Metaphysics of Moral Law: Kant's Deduction of Freedom*. New York: Garland Publishing.

WOLFF, Robert Paul (1986). *The Autonomy of Reason: A commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Gloucester: Peter Smith pub.

O Manifesto deontoutilitarista (uma versão resumida)

Prof. Cinara Nahra*

* Phd, Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN.

Resumo

O objetivo deste trabalho é propor um conjunto de 11 regras morais que estão fundadas em uma combinação do imperativo categórico Kantiano e nos princípios da liberdade e da maior felicidade de John Stuart Mill. Estas regras estão fundadas em uma redução da esfera do que Kant chama de “deveres para conosco” e uma ampliação do que Mill entende como tal. Resumidamente as 11 regras do deontoutilitarismo são: 1) Seres humanos têm o dever de a) preservar-se e b) não atentar contra a vida de outros 2) Regra 1b não se aplica se o ser humano iniciar ataque contra a vida de outro ser humano inocente 3) Regra 1a não se aplica sob sofrimento físico extremo 4) Em excepcional circunstâncias a serem descritas, aonde há conflito entre 1a e 1b, podemos violar 1a ou 1b 5) Seres humanos adultos devem ter ampla liberdade reprodutiva 6) Seres humanos não devem discriminar terceiros 7) Seres humanos nunca devem ser cruéis com outras forma de vida no universo 8) Seres humanos devem sempre proteger a vida no universo e nunca ameaçar outras formas de vida, exceto sob certas condições a serem especificadas 9) Seres humanos não deveriam usar outros seres vivos como alimento, a menos sob certas condições a serem especificadas 10) A pesquisa envolvendo animais deve sempre obedecer ao 3r (replace, reduce, refine) e 11) Todo ser humano tem o direito a saber a verdade em matérias que afetam sua vida pessoal, exceto quando o conhecimento da verdade levar diretamente a uma violação da regra 1. A seguir aplico estas 11 regras no exame de duas questões que envolvem vida e morte: suicídio e seleção de embriões, a fim de determinar se (e sob que condições) estes comportamentos são moralmente admissíveis.

Palavras-chave: Deontoutilitarismo; manifesto deontológico-utilitarista; vida, deontologia, utilitarianismo

The deontoutilitarian manifesto

Abstract

The purpose of this paper is to propose a set of 11 moral rules that are based on a combination of Kant's categorical imperative, Mill's Greatest Happiness and Mill's Principle of Harm. In short the 11 rules of deontoutilitarianism are: 1) Human Beings have the duty of a) to preserve themselves and b) not attempt to destroy the lives of other human beings 2) Rule 1b does not apply if the human being starts an attack against other innocent beings 3) Rule 1a does not apply under extreme physical suffering 4) In exceptional circumstances, where there is conflict between 1a and 1b, it is possible to violate 1a or 1b. 5) Human beings should have plain reproductive freedom 6) Human beings should not discriminate against other human beings. 7) Human beings should never be cruel against other forms of life in the universe 8) Human beings should always protect life in the universe and never threaten other forms of life, except under certain conditions to be described 9) Human beings should not use other living beings as a food source, unless under certain conditions to be described 10) Research involving animals should always respect the 3R's (Replace, Reduce, Refine) 11) Every human being has the right to know the truth about subjects affecting their personal lives, except when knowing the truth leads to a direct violation of rule 1. Next I apply these 11 rules to examine two questions that involve life and death: suicide and embryo selection, in order to determine if (and under which conditions) these behaviours are morally accepted.

Keywords: Deontoutilitarianism, deontoutilitarian manifesto, life, deontology, utilitarianism

As 11 regras deontológico-utilitaristas (deontoutilitaristas) da moralidade

A necessidade de preservar a vida, especialmente a vida racional, e a necessidade de minimizar o sofrimento e maximizar a felicidade está associada à necessidade de respeitar a liberdade e a autonomia, se aceitamos os princípios de Kant e Mill. Mill e Kant, entretanto, têm diferentes concepções de autonomia e liberdade. Em Kant autonomia significa agir pelo dever, isto é, tomando o imperativo categórico como motivo para nossas ações, enquanto em Mill autonomia significa liberdade de escolha e total liberdade para os indivíduos na esfera em que nossas ações são auto-concernentes (*self-regarding*), ou seja, dizem respeito apenas a nós mesmos, enquanto que na esfera em que nossas ações concernem aos outros (*other regarding*), devemos sempre evitar causar dano e prejuízos a outrem.

Aqui um diálogo entre ambas as teorias seria muito promissor e o que proponho é uma redução na esfera dos deveres para conosco em Kant e uma extensão da esfera dos deveres para conosco em Mill, já que o único dever que ele reconhece como tal é o dever de não vender a nossa liberdade, nos tornando escravos. No domínio das questões que envolvem vida e morte a combinação de princípios

kantianos e utilitaristas nos levaria a adotar uma concepção moral que respeita o domínio auto-concernente, estabelecendo que as pessoas deveriam ser livres para viver suas vidas do modo que mais lhes agrade, desde que isto não cause dano aos outros, mas ao mesmo tempo admitindo que, em princípio, é moralmente errado não respeitar a vida humana, atentando contra esta, estabelecendo condições nas quais, por razões utilitaristas, estaríamos moralmente autorizados a tirar a vida, nossa ou de outros. Isto nos leva ao estabelecimento de 11 regras, os 11 mandamentos deontoutilitaristas (que aqui serão aplicados posteriormente a questões morais que envolvem vida e morte) e que são os seguintes:

1) Seres humanos nascidos tem o dever de a) preservar-se e b) não atentar contra a vida de outros seres humanos nascidos.

2) Regra 1b não se aplica se o ser humano iniciar ataque contra a vida de outro ser humano inocente

3) Regra 1a não se aplica sob sofrimento físico extremo e se houver evidência atestada e confirmada de que não há perspectiva imediata de aliviar o sofrimento ou curar o que causa este a curto prazo. Neste caso o ser humano nascido tem o direito, mas não o dever, de viver.

4) Em condições extraordinárias aonde há um conflito entre 1a e 1b, em um dilema moral, por exemplo, aonde alguém tem de ser morto para que outros sobrevivam, podemos violar 1a ou 1b desde que os indivíduos a serem salvos estejam em uma situação de perigo imediato e real e não exista outra possibilidade de evitar suas mortes. Esta regra poderia ser assim resumida: “seres humanos inocentes tem um direito absoluto à vida e este somente pode ser desrespeitado em circunstâncias muito especiais aonde a menos que uma pessoa inocente seja morta muito mais seres humanos inocentes irão morrer”.

5) Seres humanos adultos devem ter ampla liberdade para escolher se, como e com que métodos eles irão reproduzir (liberdade reprodutiva) e se, com quem e como terão relações sexuais (desde é claro que o parceiro consinta, e que este parceiro seja um ser humano adulto e em pleno domínio de suas faculdades mentais).

6) Seres humanos devem respeitar e não discriminar nenhum outro ser humano baseado em considerações de raça, sexo, orientação sexual, gênero, econômicas, de classe, ou religiosas.

7) O sofrimento físico extremo é um mal e assim um ser humano nascido nunca deveria ser cruel com qualquer outra forma de vida no universo.

8) Um ser humano nascido deveria sempre proteger a vida e nunca ameaçar outras formas de vida no universo, a menos que existam boas razões para isto (contando como boas razões autoproteção, evitar doenças, evitar invasão de domínio e, em alguns casos, quando for imprescindível para a sobrevivência, usá-los para alimentação).

9) Seres humanos nascidos não devem usar outras formas de vida animal para sua alimentação (a menos que seja imprescindível para sua sobrevivência),

mas levando em consideração o atual estágio de desenvolvimento moral da humanidade, se eles o fizerem deveriam empregar todos seus esforços pessoais e públicos para diminuir este consumo, e formas alternativas de alimentação deveriam ser pesquisadas, na perspectiva de que a prática de comer carne seja abolida no futuro.

10) Pesquisa em animais é somente justificada a fim de beneficiar seres humanos e outros animais, e deveria sempre respeitar os 3 Rs (replace, reduce, refine), ou seja, troque, reduza, refine.

11) Todo ser humano nascido tem o direito de saber a verdade em relação a questões que afetam suas vidas pessoais, a menos que saber a verdade leve direta e certamente a uma violação da regra 1.

Apresentadas as 11 regras do *deontoutilitarismo* irei agora aplicá-las à discussão sobre a moralidade de dois comportamentos e /ou procedimentos que envolvem questões de vida e morte: 1) suicídio, e 2) seleção de embriões.

Suicídio

Kant estendeu a esfera dos deveres para conosco de um modo tal que ele acaba restringindo o espaço para a liberdade individual, especialmente em questões relativas à sexualidade, aonde ele explicitamente, por exemplo, condena a homossexualidade, a prostituição e o sexo fora do casamento. Mill, por outro lado, restringe tanto a esfera dos deveres para conosco que ele se torna incapaz de conceitualmente determinar a imoralidade do suicídio ou de ações que diretamente desrespeitem o princípio que a vida humana tem um valor muito alto e que não deveríamos atentar contra ela a menos que estejamos diante de circunstâncias muito especiais.

Dalton (1982) chama a atenção para o que ele chamou de princípio do causar dano a nós mesmos, isto é, que uma pessoa deveria ser livre para praticar um ato que causa dano a ela mesmo, à medida que este ato não cause dano a mais ninguém. Segundo Feinberg (1971) o argumento de Mill implica que deveria ser permitido que um homem cometa suicídio, desde que esta decisão seja voluntária e não seja causado nenhum dano sério e direto a ninguém mais. Mill, por outro lado, não aceita que vendamos a nossa própria liberdade nos tornando escravos. Por que haveria essa assimetria em Mill? A razão para que a escravidão seja considerada um mal de outra ordem parece que nada tem a ver com o grau do dano que é auto infligido, estando relacionada com o tipo da ação. Contratos de escravidão não são permitidos na ética de Mill não porque eles causam um dano gravíssimo ao indivíduo, mas porque eles impedem que este indivíduo exerça sua liberdade no futuro.

Vejamos, entretanto o que acontece no caso do suicídio. Archard (1990) considera que uma pessoa que atenta contra sua própria vida está ainda exercendo sua liberdade, que implicará, entretanto, que ela, posteriormente, não possa mais ser exercida. Se Mill está correto em proibir contratos de escravidão, então ele deveria, para ser consistente, proibir também o suicídio. Entretanto, diz Archard, o suicídio não é um comportamento self-abrogating (que se auto-anula). O suicídio

de *a* não tem como consequência que *a* não pode mais exercer sua liberdade, ele tem como consequência que não há mais um *a* que possa exercer ou não exercer sua liberdade. O suicídio causa uma situação na qual o princípio da liberdade não mais se aplica; a escravidão causa uma situação na qual o princípio se aplica mas vai contra o seu próprio propósito, anulando-se, por consequência.

Parece, entretanto, razoável admitir que as pessoas que cometem suicídio estão realizando uma ação irrevogável, já que é impossível cometer suicídio e voltar novamente à vida, no caso que a pessoa se arrependa. Neste caso não há mais “pessoa”, o ato do suicídio bloquearia para sempre a existência de seus “futuros outros”. O radicalismo do ato, essencialmente irrevogável, nos leva a pensar que há espaço para determinar que o suicídio é imoral, do mesmo modo que determinamos a imoralidade da escravidão no sistema de Mill. Mas o raciocínio está completo apenas admitindo-se que a vida tem um valor especial, um valor tão alto quanto a liberdade, e, portanto quando as pessoas atentam contra suas próprias vidas elas estão impedindo totalmente os seus futuros “eus” de gozá-las. Impedir nossos futuros “eus” de viver seria em certo sentido causar dano a outros, isto é, causar dano aos nossos “futuros eus” e então o suicídio deveria ser considerado imoral, tanto quanto vender nossa própria liberdade nos tornando escravos.

Outro importante argumento contra o suicídio é aquele que é frequentemente descartado por muitos filósofos como não sendo o argumento kantiano contra o suicídio (o que é verdade), mas que é, de fato, muito importante em termos de uma visão deontoutilitarista. Se todos os seres humanos decidissem fazer um pacto de morte, tirando suas próprias vidas ao mesmo tempo, isto seria o fim da humanidade e nós então ou não teríamos mais seres racionais altamente complexos e evoluídos na Terra ou teríamos de esperar um longo tempo até que outra espécie fosse capaz de desenvolver suas capacidades cognitivas como fizemos, o que muito ruim para a evolução da vida no planeta. Tirar nossas próprias vidas, pois, é uma ação que não pode ser universalizada e estaria justificada somente sob certas condições, como os casos padrão de eutanásia voluntária.

A aplicação das regras deontoutilitaristas confere um status especial para a vida, e particularmente para os seres humanos após o nascimento. Não que a vida de seres humanos após o nascimento seja sagrada, mas é algo tão valioso que deveria ser tratada com dignidade e respeito e como tal não deveria ser tirada a não ser em condições muito especiais (derivadas das regras 1, 2, 3, 4, 7, quais sejam: a) o caso da eutanásia voluntária, com o sofrimento físico extremo ou qualidade de vida extremamente baixa que deve ser aceita pela pessoa que está nesta situação ou, no caso de uma pessoa terminalmente doente que não pode expressar sua última vontade, pelo seu explícito consentimento, previamente dado b) os casos clássicos de legítima defesa c) diretamente salvar a vida de outros, especialmente salvar a vida de um grande número de pessoas.

Seleção de embriões

Perguntamos agora se a seleção de embriões através do diagnóstico genético pré-implantação (PGD, ou DGPI) é moralmente permissível. Preocupações com seleção de embriões são levantadas, por exemplo, por filósofos como Habermas (2003) e Annas (2002) que acreditam que a prática é um tipo de eugenia. Entretanto a prática, nos moldes em que funciona atualmente, é usada prioritariamente para testar defeitos genéticos que poderiam causar fibrose cística, o mal de Huntington e algumas formas de câncer no intestino e outros.

O PGD é usado também por casais que tem filhos com alguns tipos de doenças graves a fim de selecionar embriões que são geneticamente compatíveis com o do filho, gerando assim bebês que fornecerão material genético para auxiliar na cura de seus irmãos mais velhos. O propósito do escaneamento genético, como tem sido usado, é salvar vidas e evitar doenças que ameaçam a vida das pessoas ou causam enormes sofrimentos. Salvar vidas e evitar o sofrimento são fins altamente desejáveis, e se nós seguirmos os princípios deontológicos não há nada de moralmente errado com o uso da técnica, ao contrário, deveríamos louvar seu uso.

Entretanto preocupações éticas mais relevantes emergiriam se as técnicas forem desenvolvidas e tornarem-se possíveis de ser usadas não na seleção contra doenças, mas na seleção para doenças, ou para traços estéticos como cor dos olhos, cor do cabelo, ou o aprimoramento de traços como a inteligência. Aqui a aplicação de princípios deontológicos levaria a conclusão que há uma proibição absoluta de selecionar um traço que claramente causaria sofrimento físico ou redução fortíssima das capacidades mentais das futuras pessoas (como a seleção para a espinha bífida ou para o Alzheimer que são doenças que trazem enorme sofrimento físico ou mental para os portadores da doença e para aqueles que com ela convivem).

O que dizer, entretanto, em relação à seleção de traços que embora causem limitações para as pessoas não necessariamente causam sofrimento, como surdez ou cegueira¹? A existência destes traços poderia ser considerada parte da diversidade humana (que sempre vale a pena promover) e então não haveria em princípio nada errado com a seleção para estas características. Mas o que dizer, também, sobre a seleção de traços que poderiam contar como se estivéssemos “desenhando” bebês, ou traços que poderiam contar como sendo uma forma de aprimoramento (*enhancement*)?

Aqui poderíamos nos beneficiar das considerações de Mill sobre liberdade. O que estaria errado neste caso seria obrigar as pessoas a selecionarem para certos traços, quaisquer que estes sejam. Se as pessoas, entretanto, forem livres para

¹ Ver, por exemplo, a polêmica gerada por um casal de lésbicas, Sharon Duchesneau e Candy McCullough, nos Estados Unidos (2002) que escolheram ter um bebê surdo. O casal procurou um amigo da família que era totalmente surdo e que tinha cinco gerações de antepassados também surdos em sua família a fim de que este doasse a elas seu esperma. Segundo Savulescu (2002) “como muitos outros na comunidade dos surdos Duchesneau e McCullough não veem a surdez como uma deficiência. Eles veem a surdez como parte de sua identidade cultural e a linguagem dos sinais como sendo uma forma de comunicação única e sofisticada”.

escolher os traços estéticos que elas quiserem para seus filhos, sem qualquer interferência do Estado, a diversidade estaria garantida, já que a grande diversidade de gostos no mundo faria com que as pessoas selecionassem traços diferentes. De fato a seleção poderia operar muito melhor que a natureza em relação à cor dos olhos, por exemplo, já que há um declínio dramático no número de pessoas com olhos azuis (ao menos nos EUA) e a expectativa é que as pessoas com olhos azuis venham a desaparecer no futuro².

Finalmente, em relação a traços que são altamente desejáveis e cujos portadores, se os adquirissem através de seleção genética, seriam consideradas aprimoradas, como por exemplo, na seleção genética para um alto quociente intelectual (QI), haveria algo imoral com esta prática? Inteligência é um dos atributos humanos mais desejáveis, e a capacidade de possuir razão a marca de formas de vida muito complexas, algo provavelmente muito raro no universo. Se os seres humanos se tornarem cada vez mais inteligentes isto refletiria no desenvolvimento científico e tecnológico que deveria, a princípio, favorecer a evolução humana e a sobrevivência da espécie, especialmente se acompanhado pelo aprimoramento moral. Assim um QI alto seria um traço altamente desejável e se fosse possível selecioná-lo geneticamente não haveria objeção a princípio a esta prática. Uma objeção razoável a isto, entretanto, é que se a maioria dos pais selecionasse esse traço (o que seria razoável supor já que a grande maioria dos pais sempre quer o melhor para suas crianças) isto colocaria uma pressão enorme naqueles que não selecionassem e isto iria, de algum modo, afetar a liberdade de escolha dos pais em relação a métodos reprodutivos, e iria criar ainda mais uma desigualdade no mundo: aquela que ocorreria porque algumas pessoas têm condições financeiras de pagar pelas técnicas de seleção de embriões enquanto que outras não têm. A preocupação aqui está baseada em considerações utilitaristas razoáveis, e parece que uma maneira de evitar a objeção das desigualdades seria garantir que a seleção deveria ser garantida também para aqueles que têm menos recursos. O financiamento para isso viria da taxação daqueles que tem condições financeiras de fazer a seleção. Entretanto aqueles pais que não quiserem fazer a seleção de embriões, não porque não tenham condições financeiras para isso, mas por outros motivos, poderiam ainda sentir-se obrigados a tal, já que sabem que aqueles que têm QIs altos têm mais condições de serem bem sucedidos na vida do que aqueles que têm QIs mais baixos.

² M. D. Granty e D. S. Lauderdale in "Cohort effects in a genetically determined trait: eye colour among US whites" *Annals of Human Biology* v.29 n. 6 (2002): 657-666 afirmam que nos EUA a prevalência de olhos azuis entre Brancos não hispânicos era de 57,4% em 1899-1905 e caiu para 33,8% em 1936-1951. Segundo eles "a análise sugere que este declínio salienta a prevalência maior de olhos azuis naqueles mais velhos". Há especulações de que devido ao fato que o gene dos olhos azuis é recessivo e é necessário que os dois pais sejam portadores para que a pessoa apresente o traço, e considerando que as pessoas tendem a se relacionar cada vez mais com outras raças, a tendência é que as pessoas com olhos azuis venham a desaparecer no futuro. Se assim for parece que a seleção do traço seria muito mais eficiente para sua preservação, garantindo a diversidade, do que a não seleção.

Assim considerações sobre a liberdade reprodutiva, em princípio, não vão contra a seleção, mas razões dela derivadas poderiam ser uma razão importante para estabelecer que a seleção de embriões é moralmente questionável. A objeção, entretanto, não seria válida se vivêssemos em uma sociedade que aceita todo o tipo de diferenças e não discrimina ninguém, o que é um requerimento das regras deontoutilitaristas. Em tal sociedade todos deveriam ser respeitados, e assim, não haveria discriminação contra aqueles menos dotados cognitivamente. Entretanto isto não eliminaria o fato de que aqueles que optam pela seleção confeririam vantagens para seus filhos, de modo que, a longo prazo, os benefícios da seleção seriam tão grandes que a maioria das pessoas acabaria optando pela seleção. Não haveria, porém, nenhum problema nesta prática tornar-se comum a longo prazo, já que ela seria benéfica para a humanidade.

Mesmo se a substituição da loteria da reprodução por um processo que esteja muito mais próximo da escolha do que do acaso pareça suspeito para muitas pessoas hoje, não parece que a partir das regras deontoutilitaristas possamos determinar que exista algo moralmente errado com isto. Ao contrário, isto poderia ser muito bom para a humanidade e para cada futura pessoa em geral. O argumento para a seleção de embriões poderia também ser aplicado a qualquer tipo de aprimoramento (*enhancement*), tal qual o *enhancement* cognitivo (aprimoramento cognitivo) em todas as suas formas na medida em que estes aprimoramentos podem beneficiar os indivíduos, a sociedade e a própria sobrevivência da espécie, a vida na terra e a propagação da vida no universo. E se houver casos específicos de *enhancement* (aprimoramento) que poderiam ser moralmente duvidosos, nós deveríamos discutir estes casos individualmente, regulamentando estes de um modo que seja coerente com as regras deontológico-utilitaristas e que esteja de acordo com a preservação da vida e a promoção da felicidade na Terra e, quiçá, no universo.

Referências

- ANNAS, G., Andrews, L B., e Isasi, R (2002) "Protecting the endangered human: toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations" *American Journal of Law and Medicine* v.28,:151-178
- ARCHARD, David (1990) "Freedom not to be Free: The Case of The Slavery Contract in J. S. Mill On Liberty" *The Philosophical Quarterly* vol.40 n.160 : 453-465
- DALTON, Peter (1982) "The Irony of the Self-Harm Principle" *Pacific Philosophical Quarterly* vol.63 : 381-391
- FEINBERG, Joel (1971) "Legal Paternalism", *Canadian Journal of Philosophy* vol. 1 n.1 : 105-124
- FUKUYAMA, Francis (2002) *Our Posthuman Future* . London. Profile Books
- GRANTY M. D e LAUNDERDALE D. S (2002) "Cohort effects in a genetically determined trait: eye colour among US whites" *Annals of Human Biology* v.29 n. 6 : 657-666
- HABERMAS, Jurgen (2003) *The Future of Human Nature* .Cambridge. Polity Press.
- SANDEL Michael (2007) *The Case Against Perfection*. USA. The Belknap Press of Harvard University Press.
- SAVULESCU, Julian (2002) "Deaf lesbians, designer disability and the future of medicine" *BMJ* v.325, n.5 : 771-773