

ISSN 2357-8297

REVISTA HELIUS

Ano 2 | Volume 2 | Número 2 | Julho/Dezembro 2019



**Dossiê: Comemoração dos 20 anos do
Curso de Filosofia da Univ. Est. Vale do Acaraú (UVA)**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL
VALE DO ACARAÚ**



REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA

CENTRO DE FILOSOFIA, LETRAS E EDUCAÇÃO

UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ

SOBRAL – CE

- Créditos institucionais:** Curso de Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação (CENFLE) da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
- Editor-chefe:** Dr. Fabrício Klain Cristofolletti, Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Correio eletrônico: fabricioklain@gmail.com.
- Comitê Científico:**
- Dr. Abah Andrade, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
 - Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás, UFG
 - Dr. Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
 - Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Universidade de Brasília, UnB
 - Dra. Ana Clara O. Polakof, Universidad de la República, UdelaR, Uruguai
 - Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
 - Dr. Castor Bartolomé Ruiz, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS
 - Dr. Daniel Pansarelli, Universidade Federal do ABC, UFABC
 - Dr. Delamar José Volpato Dutra, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC
 - Dra. Dilnéia Rocha Tavares do Couto, Universidade do Estado do Amapá, UEAP
 - Dr. Eduardo F. Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC
 - Dr. Evanildo Costeski, Universidade Federal do Ceará, UFC
 - Dr. Everaldo Cescon, Universidade de Caxias do Sul, UCS
 - Dr. Francisco Evaristo Marcos, Faculdade Católica de Fortaleza, FCF
 - Dr. Francisco Romulo Alves Diniz, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
 - Dra. Georgia Cristina Amitrano, Universidade Federal de Uberlândia, UFU
 - Dr. Germán Vargas Guillen, Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia
 - Dr. Gregorio Piaia, Università di Padova, UNIPD, Itália
 - Dr. Hans Christian Klotz, Universidade Federal de Goiás, UFG
 - Dra. Ideusa Celestino Lopes, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, UVA
 - Dr. Jorge Vanderlei C. da Conceição, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
 - Dr. José Expedito Passos Lima, Universidade Estadual do Ceará, UECE
 - Dr. Jovino Pizzi, Universidade Federal de Pelotas, UFPEL
 - Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (*in memoriam*)
 - Dr. Kleber Carneiro Amora, Universidade Federal do Ceará, UFC
 - Dra. Lídia Maria Rodrigo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
 - Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
 - Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC
 - Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
 - Dra. Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
 - Dr. Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
 - Dr. Santiago Zabala, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, ICREA / Universitat Pompeu Fabra, UPF, Espanha
 - Dra. Taynam Santos Luz Bueno, Universidade Federal de Alagoas, UFAL

R E V I S T A
HELIUS

Ano 2 – V. 2 – N. 2 – Julho/Dezembro 2019

SUMÁRIO

Editorial

Fabício Klain Cristofolletti, Ricardo George Araújo Silva,
Sérgio Ricardo Schultz 227-228

Dossiê “Comemoração dos 20 anos do Curso de Filosofia da UVA”

A aporia no *Teeteto* de Platão: por uma filosofia perene
Jefferson Alves de Aquino 229-250

Lucrecio e o *De rerum natura*
José Carlos Silva de Almeida 251-270

Kant e Schiller: das antinomias como fonte transcendental do conceito
de beleza
Ralphe Alves Bezerra 271-299

Nuit e a Esfinge: o Egito como transição do mundo oriental ao mundo
grego em Hegel
Francisco José da Silva 300-317

A autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach
Eduardo Ferreira Chagas 318-338

Intuição e linguagem: Bergson, Wittgenstein e os limites do dizível
Evaldo Sampaio 339-363

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 227-432	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

“O belo não é, senão, a promessa da felicidade”: Marcuse e a negatividade da promessa

Francisco Luciano Teixeira Filho 364-380

A questão do Estado futuro em Eric Weil

Evanildo Costeski 381-400

Artigos (Varia)

Como as analogias da experiência de Kant norteiam a pesquisa científica?

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes 401-418

Humanismo religioso y ética de la autolimitación en la filosofía de Ludwig Feuerbach

Maximiliano Dacuy 419-432

Fotografia da capa: Marco César de Souza Melo (2019)



Este volume da *Revista Helius* está licenciado sob a Licença Pública *Creative Commons* Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional, cujo código legal pode ser acessado no sítio eletrônico: <https://creativecommons.org/licenses/>

Bases de dados para indexação: Sumários.org (<https://www.sumarios.org/revista/revista-helius>)

Filiação da publicação: Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Catálogo na publicação (CIP) - Sistema de Bibliotecas UVA

Revista Helius (online) / Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.- V.1, n.1 (jul./dez.2013)- . - Sobral: Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.

Semestral

ISSN 2357-8297 (online)

1. Filosofia- Periódicos. 2. Filosofia- Periódicos- UVA. I. Título.

CDD 100

Bibliotecária Responsável: Leolgh Lima da Silva- CRB 3/967

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 227-432	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

EDITORIAL

Em comemoração aos 20 anos do Curso de Graduação em Filosofia da UVA em instância estadual, a *Revista Helius* prestigia sua sede com um dossiê organizado pelo Prof. Dr. Ricardo George Araújo Silva (UVA), contendo artigos não somente de professores que estão ou foram vinculados ao Curso, mas também de professores que de alguma forma participaram das atividades do Curso, seja por meio da formação de quadros, seja por meio de interação científico-acadêmica. O primeiro artigo, de autoria do Prof. Me. Jefferson Alves de Aquino (UVA), aborda a aporia do *Teeteto*; o segundo, escrito pelo Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida (UFC), investiga o *De rerum natura* de Lucrécio; o terceiro, do Prof. Dr. Ralphe Alves Bezerra (UVA), reflete sobre as antinomias de Kant como fonte transcendental do conceito de beleza de Schiller; o quarto, produzido pelo Prof. Francisco José da Silva (UFCA), analisa criticamente a concepção hegeliana sobre o Egito como transição do mundo oriental ao mundo grego; o quinto, assinado pelo Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (UFC), trata da autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach; o sexto, escrito pelo Prof. Dr. Evaldo Sampaio (UnB), empreende um exame comparativo entre Bergson e Wittgenstein quanto aos limites do dizível; o sétimo, redigido pelo Prof. Dr. Francisco Luciano Teixeira Filho (UECE), reflete sobre a negatividade da promessa de felicidade segundo Marcuse; por fim, o oitavo, de autoria do Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC), investiga a formulação do conceito de Estado futuro na filosofia de Weil.

Na seção *Varia*, há dois artigos recebidos do fluxo contínuo de submissões. O primeiro, escrito pelo Prof. Dr. Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes (UEPB), propõe uma reflexão sobre o modo como as analogias da experiência estabelecidas por Kant norteiam a pesquisa científica. Por fim, o segundo, de autoria do Prof. Maximiliano

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 227-228	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Dacuy (Instituto Superior Goya, Corrientes, Argentina), empreende uma interpretação do ateísmo feuerbachiano mediante sua vinculação com uma ética da autolimitação.

Aos leitores da *Revista Helius* e amigos do Curso de Filosofia da UVA, desejamos uma boa leitura a todos, ao mesmo tempo em que expressamos nossos agradecimentos a todas as pessoas que contribuíram com nosso Curso ao longo destes anos.

Prof. Dr. Fabrício Klain Cristofoletti (UVA)
Editor da *Revista Helius*
fabricioklain@gmail.com

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Schultz (UVA)
Editor da *Revista Helius*
sergiorschultz@gmail.com

Prof. Dr. Ricardo George Araújo da Silva (UVA)
Organizador do Dossiê “Comemoração dos 20 anos do Curso de Filosofia da UVA”
ricardogeo11@yahoo.com.br



Memória: Sobral-CE, UVA, aos 18 de dezembro de 2019. Colegiado parcial do Curso de Filosofia da UVA. Da esquerda para a direita: Prof. Dr. Ermínio de Sousa Nascimento, Prof. Dr. Ralphe Alvez Bezerra, Prof. Me. Marco César de Souza Melo, Prof. Dr. Sérgio Ricardo Schultz, Prof. Me. Jefferson Alves de Aquino, Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, Prof. Me. Antonio Luiz Cardoso de Figueiredo, Prof. Dr. José Edmar Lima Filho, Prof. Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, Prof. Me. Flávio Telles Melo, Prof. Dr. Fabrício Klain Cristofoletti, Prof. Dr. Ricardo George Araújo Silva, Prof. Dr. Mateus Vinícius Barros Uchôa, Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira, Prof. Dr. Francisco Romulo Alves Diniz, Profa. Ma. Antonia Zeneide Rodrigues, Profa. Dra. Ideusa Celestino Lopes, Profa. Ma. Priscilla Pontes Bezerra Mendes, Prof. Me. Pedro Fernandes de Queiroz.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 227-228	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

A APORIA NO *TEETETO* DE PLATÃO: POR UMA *FILOSOFIA PERENE*

Jefferson Alves de Aquino

Mestre em Filosofia pela UFPB, Doutorando em Filosofia pela UFC

Professor do Curso de Filosofia da UVA

deaquinoalves@gmail.com

Resumo

Segundo a edição da Universidade de Oxford, a obra de Platão fora pensada estruturalmente a partir da organização dos diálogos em tetralogias. O *Teeteto*, diálogo aqui estudado, antecederia *O Sofista* e *O Político* e daria seguimento ao *Crátilo*. É com o *Teeteto* que Platão almeja alcançar a fundamentação do conhecimento através de uma reta definição da ciência. A investigação finda negativamente, dado que as definições propostas, da ciência como sensação, como opinião verdadeira e opinião verdadeira acompanhada de razão, mostram-se insuficientes para solucionar tanto o problema do saber, como da existência do erro. Defendemos neste artigo que a aporia do *Teeteto* é proposital, a fim de fazer ver que a busca do saber não pode prescindir de um retorno à ontologia, o que Platão tentará comprovar no diálogo que dá sequência a este, o *Sofista*, realizando a revisão de sua própria filosofia. A aporia no *Teeteto* implica o reconhecimento, pois, de que cada diálogo platônico deve ser visto a partir de si, de sua discussão autônoma, dramaticamente encerrada em si mesma, porém igualmente a partir da contínua revisão e acréscimos de diálogos posteriores, o que caracteriza uma filosofia aberta, perenemente em construção, unindo forma de expressão e pensamento expresso.

Palavras-chave: Aporia. Dialética. Ciência/Opinião. Ser/Não-Ser. Forma/Expressão.

Resumen

Segundo la edición de la Universidad de Oxford, la obra de Platón fuera pensada estructuralmente a partir de la organización de los diálogos en tetralogías. El *Teeteto*, diálogo acá presentado, antecedería *El Sofista* y *El Político*, y daría seguimiento a lo *Crátilo*. Es con el *Teeteto* que Platón intenta alcanzar la fundamentación del conocimiento a través de una reta definición de la ciencia. La investigación cesa negativamente, una vez que las definiciones propuestas, de la ciencia como sensación, como opinión verdadera y opinión verdadera acompañada por la razón, se muestran insuficientes para solucionar tanto el problema del saber, cuanto la existencia del error. Defendemos en este trabajo a la aporía del *Teeteto* algo deliberado, en el sentido de hacer ver que la búsqueda del saber no puede prescindir de un regreso a la ontología, lo que Platón intentará comprobar en el diálogo de *El Sofista*, realizando la revisión de su propia filosofía. La aporía en el *Teeteto* implica en el reconocimiento, pues, de que cada diálogo platónico debe ser visto a partir de si, de su discusión autónoma, dramáticamente encerrada en si misma. Pero, igualmente, a partir de la continua revisión e acrecimos de diálogos posteriores, lo que caracteriza una filosofía abierta, perenemente en construcción, uniendo forma de expresión y pensamiento expresso.

Palabras clave: Aporia. Dialéctica. Ciencia/Opinión. Ser/No-Ser. Forma/Expresión

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 229-250	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

1 Introdução

O estudo de uma obra de Platão (427-347 a.C.) como o *Teeteto* conclama a uma anterior investigação de sua forma discursiva em associação com sua finalidade: a forma expositiva é dialogal, como soem ser os escritos desse filósofo – mas com a especificidade de retomar a feitura aporética de seus primeiros diálogos. Porém, ao contrário destes, o *Teeteto* é obra de maturidade, e nesse sentido afirmamos que sua aporia apresenta-se vinculada intrinsecamente à finalidade pretendida: evidenciar que o direcionamento central do diálogo (a discussão acerca da definição do saber ou ciência) não pode se realizar a partir do sentido comum com que é normalmente tratado. Veremos que se a definição da ciência como sensação ou opinião (conforme o pretendeu o jovem Teeteto, a exemplo de Mênon e Protágoras), acaba por não responder à pergunta pelo fundamento do saber, é que a própria *via* pela qual se buscou investigar ocasionara esse impedimento: muito embora desenvolvida a partir da maiêutica socrática, equivocara-se desde o início por provisoriamente admitir a identidade entre ἐπιστήμη, αἴσθησις e δόξα. A definição do saber, à medida que conduzirá à problematização igualmente da essência do não-saber ou ignorância, necessitará de fundamentos ontológicos pelos quais o erro, enquanto não-ser, possa adquirir verdade e existência: problema que ultrapassará os limites do *Teeteto*, mas que se resolverá num segundo encontro entre os debatedores, ocasião para a realização do diálogo *O Sofista*.

De acordo com a edição em tetralogias das obras de Platão feita pelo gramático latino Trásilo, no século I de nossa Era, edição mantida por Henri Etienne no século XVII e finalmente adotada por John Burnet quando da publicação da Universidade de Oxford, o *Teeteto* seria o segundo de quatro diálogos: seguir-se-ia ao *Crátilo* e ante-

cederia *O Sofista* e *O Político*.¹ Mas como ao final do *Político* é anunciada nova discussão em torno do “Filósofo”, e como os personagens do *Crátilo* não coincidem com a presumida sequência do *Teeteto*, é muito possível que este, *O Sofista*, *O Político* e *O Filósofo* compusessem uma tetralogia. Dos quatro, não se tem notícia do último, sendo controversa a razão de sua ausência. Mas inquestionável é o vínculo entre o *Teeteto* e *O Sofista*: o que procuraremos evidenciar é que o estreito vínculo entre os dois diálogos reproduz na verdade a ligação entre a compreensão do que seja a essência da filosofia em Platão como amor à sabedoria e à verdade, e a própria *forma expositiva* pela qual essa filosofia se apresenta, inclusive em seus momentos de prevista falibilidade, como a que tivera lugar no *Teeteto*.

2 A propósito de Platão: considerações prévias — a dialética

As pretensões epistemológicas implicadas no uso socrático do diálogo são, elas mesmas, controversas; e, uma vez que Platão reflete acerca dessas pretensões, decide que precisam ser modificadas. Modificações nas pretensões epistemológicas também requerem uma modificação na espécie de diálogo que Platão vê como o melhor meio para suas visões filosóficas; e, então, escreve diferentes espécies de diálogos, seguindo diferentes normas, para diferentes fins. Em alguns dos últimos diálogos, o caráter dialógico e polemista dos diálogos socráticos é drasticamente modificado; o *Timeu* e as *Leis*, por exemplo, contêm longos períodos de exposição contínua. Mas Platão não abandona simplesmente o diálogo socrático característico de seu primeiro período. O *Teeteto* e o *Filebo* são diálogos tardios que compartilham muitas características com os dramáticos e dialógicos diálogos iniciais. A escolha por Platão da forma do diálogo e da particular variedade do diálogo é determinada por seu objetivo filosófico (IRWIN, 1992, pp. 76-77).²

1 Conferir, a propósito, a obra introdutória a Platão de Lygia A. Watanabe (1995), em que é exposta detalhadamente a organização dos diálogos em conformidade com as tetralogias (*Ibidem*, pp. 58-62).

2 “The epistemological claims implied in Socrates’ use of the dialogue are themselves controversial; and once Plato reflects on these claims, he decides that they need to be modified. Modifications in the epistemological claims also require modification in the sort of dialogue that Plato regards as the best medium for his

Há autores dos quais podemos dizer estar toda sua filosofia compreendida numa obra máxima, um volume único em relação ao qual os demais são adendos, acréscimos, desenvolvimentos apenas. No caso de Espinosa e Schopenhauer, para ficarmos com dois exemplos, teríamos a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* e *O Mundo como vontade e representação*, enquanto momentos centralizantes de suas filosofias. O mesmo não pode ser dito, em hipótese nenhuma, de Platão.

Ainda que nos atenhamos a um extenso diálogo como *A República*, e à importância de que se reveste se pensado o propósito político a que o filósofo pensava destinar seu pensamento, não podemos mesmo assim tomar essa obra por síntese suficiente do platonismo. A nosso ver, um dos elementos responsáveis pela singularidade do conjunto textual de Platão é precisamente o fato de que cada diálogo pode e deve ser visto autonomamente (à medida que cumpre a finalidade expositiva pretendida pelo autor), mas sem que se perca o vínculo interno dos diálogos entre si (à medida que, vistos sinoticamente, expressam momentos singulares da constituição de um mesmo pensamento que se desenvolve, revisa, renova e aprofunda-se, ininterruptamente). Cada diálogo tem sua investigação e seu objeto definidos e — enquanto unidade discursiva autônoma — é compreensível a partir de si; ao mesmo tempo, já que encerra uma afirmação pontual da filosofia platônica em desenvolvimento *perene*³,

philosophical views; and so he writes different sorts of dialogues, following different rules, to achieve different ends. In some of the later dialogues, the conversational and adversarial character of some Socratic dialogues is drastically modified; the Timaeus and Laws, for instance, contain long stretches of continuous exposition. But Plato does not simply drop the Socratic dialogue characteristic of his early period. The Theaetetus and Philebus are late dialogues sharing many important characteristics with the dramatic and conversational early dialogues. Plato's choice of the dialogue form, and of a particular variety of dialogue, is determined by his philosophical aims". (IRWIN, 1992, pp. 76-77).

- 3 Da construção conceitual contínua empreendida por Platão, e inspirados pelo título da obra de Aldous Huxley (1973[1945]) — *A filosofia perene* —, é que nos veio o subtítulo de nosso artigo.

seu sentido também é articulável com os demais escritos, e daí a necessidade de uma compreensão sistêmica em Platão, sendo inquestionável a impossibilidade de que se condense seu pensamento em um diálogo somente, por mais importante seja este.

Na verdade, tendemos a ressaltar o valor de um diálogo como *A República*, em função do número de questões desenvolvidas, com resultados *à vista*. A pergunta pela legítima definição da justiça, a despeito de conduzir à aporia com que finda o Livro I, incita à elaboração de uma Cidade justa mediante a qual são expostas “positivamente” muitas das ideias vitais do platonismo de então. É, por um lado, a monumentalidade da obra que nos engana: não que estejamos a defender aqui uma sua subvaloração, mas também não nos detemos no equívoco de tomá-la como exemplo sumo da exposição da filosofia platônica. Por outro lado, engana-nos igualmente, a série de argumentos nela presentes, conducentes à edificação do conceito proposto, com resultados marcadamente satisfatórios: essa dupla impressão de solidez d’*A República* — como cidade ideal, e como obra bem-acabada, é que conduz, mormente, a uma consideração equivocada do platonismo, posto que, a nosso ver, parcial.

Para que nos façamos entender melhor, tomemos os diálogos hoje classificados como eminentemente socráticos, os diálogos aporéticos de juventude de Platão. O que esses escritos têm em comum é a busca infrutífera da apreensão do que seria a essência de uma dada virtude: falham no que concerne à exata definição, mas “acertam” no que concerne à exposição da finalidade do autor. Sim, porque acreditamos que — longe de deverem ser tomados como expressão puramente negativa no tocante ao platonismo enquanto doutrina filosófica — devem antes ser vistos como instantes tão legítimos de apresentação do pensamento de Platão quanto os demais diálogos. A inapreensão do objeto em questão jamais implicaria um inacabamento do próprio escrito; assim, consideremos que mesmo a aporia carrega em si uma afirmação

possível, a saber: a sua procura radicalmente sincera de adequação entre o que deve ser dito e o como deve ser dito (por isso tomamos as reflexões de T. H. Irwin como “epígrafe” para esta seção de nosso artigo).

Correndo algum risco, ousaríamos considerar que, em Platão, “o que deve ser dito” e o “como deve ser dito” constituem um só objeto, a procura da verdade do mundo. Trata-se, para Platão, não apenas de afirmar a verdade alcançada, mas de fazê-lo a partir da exposição da forma mesma pela qual se a alcança. Em outras palavras, os diálogos têm por meta não apenas a defesa de certa epistemologia ou ontologia, porém e, sobretudo, a apresentação da via pela qual aparece fundada tal defesa. Se os diálogos são a forma por excelência de exposição da filosofia platônica, é que aquilo a que visam, aquilo que tomam por finalidade, é não somente a realidade apreendida em sua verdade, mas o próprio processo pela qual é apreendida; isto é, o processo dialógico, o processo dialético. Uma dialética herdeira indubitavelmente da maiêutica socrática, uma dialética que não se resume à asserção definitiva de proposições estáveis, mas que se apresenta, pelo contrário (e conforme adiantáramos há pouco) passível de revisões e reformulações, uma vez ser sua característica essencial o dinamismo do λόγος enquanto razão-linguagem.

Tais considerações são fundamentais para uma boa compreensão do diálogo *Teeteto*, esse que seria “o último dos diálogos socráticos de Platão”⁴. O *Teeteto* é aporético como os primeiros diálogos, mas diversamente, não pode ser tributado à juventude do filósofo: inscreve-se em plena maturidade do autor. Nele encontramos

4 A expressão é de Alexandre Koyré (1966, p. 67) que, no entanto, não tematiza sequer a vinculação estreita entre o *Teeteto* e *O Sofista*, o que procuraremos desenvolver neste artigo. Segundo a exposição de Edson Bini (2010, p. 22), “Há fortes indícios de que Platão contava com aproximadamente 60 anos quando escreveu esse diálogo (bem depois da morte de Sócrates) em homenagem ao seu homônimo, Teeteto, conceituado matemático que morrera recentemente (369 a.C.), prestando serviço militar”.

exemplificação do que vínhamos tentando demonstrar: ao mesmo tempo em que, como qualquer outro, pode ser lido isoladamente, vincula-se igualmente tanto a escritos antecedentes (quais o *Mênon*, o *Parmênides* e o *Protágoras*), como explicitamente a escritos posteriores, quais *O Sofista* e *O Político*. De tal maneira que a aporia apresentada no diálogo pode ser duplamente considerada: primeiro, como demonstração da insuficiência da investigação tal como desenvolvida e, portanto, inadequação da própria forma como o problema é posto; segundo, como mediação para a solução inovadora da questão a partir das considerações propostas nos dois diálogos seguintes, e mais significativamente no *Sofista*.

3 O Problema da aporia no *Teeteto*

SÓCRATES: Ora, seria o cúmulo da simplicidade, estando nós à procura do conhecimento, vir alguém dizer-nos que é a opinião certa aliada ao conhecimento, seja ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescida a essa opinião verdadeira (PLATÃO, 2001, p. 140 [*Tht.* 210 a-b]).⁵

O *Teeteto* apresenta como “argumento” o encontro de Euclides de Mégara e Terpsião, que conversavam acerca daquele que dará nome ao diálogo, e que retornara ferido da guerra de Corinto. Seu bravo comportamento durante a batalha oferece a Euclides oportunidade para que rememore aquilo que de Teeteto havia previsto Sócrates, uma futura merecida notoriedade. De fato, já Teeteto é conhecido matemático,

5 As citações do *Teeteto* são extraídas da tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes (cf. Referências); no entanto, tratamos de cotejá-las com a edição portuguesa da Editorial Inquérito e com o *Théétète* de Auguste Diès. Tratamos de indicar também as marcações laterais do texto platônico, a fim de situar melhor o leitor quanto à presença das discussões no original. O mesmo seja dito em relação ao *Sofista*, que abordaremos em seguida.

mas quando de seu hipotético encontro com o filósofo ateniense, não passava de um estudante aplicado e promissor. Euclides, que tomara nota da conversação entre Sócrates e o jovem, decide apresentar o manuscrito a Terpsião, dirigindo-se os dois à casa daquele, a fim de ouvirem a leitura do texto, enquanto descansam.

Três são os personagens a empreender a discussão relatada por Euclides: Teodoro, apenas eventualmente, e predominantemente, Sócrates e Teeteto. Este ingressa na conversa a propósito do elogio que lhe é feito por parte de Teodoro, seu professor, quando inquirido por Sócrates a respeito da juventude da cidade: Teeteto é imediatamente evocado como exemplar, e até sua fisionomia assemelha-se ironicamente à de Sócrates, isto é, de uma feiura proverbial, em contraste com as qualidades cognitivas. E já que o rapaz é exímio aprendiz das matemáticas, o mestre de Platão aproveita de imediato o ensejo para indagar-lhe acerca do que seja a própria ciência. Este é o problema central do diálogo, e diríamos que, até certo ponto, do platonismo: a fundamentação epistemológica é o ponto essencial para que se possa estruturar qualquer pensamento que se pretenda — tal como o platônico — ancorado numa ordenação ontológica de realidade. Serão três as definições oferecidas ao longo do diálogo, como tentativa de apreensão daquilo que seria a ciência: ciência como sensação; como opinião verdadeira e, enfim, ciência como opinião verdadeira acompanhada de razão. Veremos que o esforço discursivo dá-se rumo ao distanciamento gradual da multiplicidade das impressões imediatas, em função de uma aproximação cada vez maior perante o inteligível, embora insuficientemente. A despeito de o *Teeteto* encerrar em si mesmo já uma lição, as razões de sua insuficiência virão à luz mais claramente quando apresentada a discussão n’*O sofista*.⁶ Porém, antes de discutida a pri-

6 A propósito, transcrevemos a seguir a reflexão de José Trindade Santos (2005, p. 316), que formula bem o que procuraremos demonstrar: “Pelo seu lado, o *Sofista* contrapõe ao carácter aporético do *Teeteto* um programa dialéctico triunfal, em que são sucessivamente abordados e resolvidos

meira das três imprecisas definições de conhecimento (ou ciência), aquela oferecida ainda anteriormente por Teeteto é de todas a mais incipiente, e por esta iniciaremos.

Quando instigado por Sócrates a elaborar uma explicação quanto ao que entendia por ciência, Teeteto responde ingenuamente com uma enumeração de várias artes sem que, no entanto, se aproxime sequer daquele elemento comum, responsável pelo encerramento de todas sob uma mesma conceituação.⁷ Assim, o primeiro ensaio de resposta é o mais extrínseco ao que se visa desde o princípio, não passando de uma enunciação do que algumas ciências particulares têm por objeto, cada uma: a marcenaria seria a arte de confeccionar móveis, como a arte do sapateiro é confeccionar calçados. Logo advertido de sua imprecisão, e do que se espera que a definição comporte (ou seja, a característica singular pela qual a diversidade de saberes pode unificar-se como conhecimento ou ciência, unidade do múltiplo), Teeteto alça maior voo, compreendendo finalmente o cerne do problema, ajudado pelo empreendimento que realizara há pouco no domínio da matemática: indicado por Teodoro, o jovem conseguira reunir à unidade o problema das raízes de números irracionais, e vê agora que se trata de tarefa similar. Estimulado por essa pequena vitória, afirma ser então o conhecimento “não mais do que sensação” (*Tht.* 151e).

Sócrates não perde a oportunidade de identificar em Protágoras a fonte da afirmação de Teeteto: desde já, o problema se configuraria, do ponto de vista socráti-

problemas como os da falsidade, aparência, *logos*, e da verdade, além de superada a ambiguidade do verbo ‘ser’ (*eimi*) que sempre tinham impedido a reflexão grega de se estabelecer sobre uma base sólida. É essa a razão pela qual todo o programa é executado numa investigação dedicada ao desmascaramento do escorregadio gênero do sofista”.

7 A resposta de Teeteto é, neste caso, similar àquela do sofista Hípias quando questionado por Sócrates a respeito da natureza do belo: sem ater-se à compreensão de que lhe era solicitada uma definição universal, Hípias responde hilariamente que “belo é uma bela rapariga” (*Hp.Ma.* 285e). Cf. *Hípias Maior*, p. 63.

co, em refutar o relativismo que tal definição comporta.⁸ Se, conforme a famosa sentença protagórica, “o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”, segue-se que anteriormente ao homem como aquele que percebe, nenhuma verdade existe, uma vez que é o indivíduo perceptor que julga a coisa, conforme esta lhe *aparece*, conforme esta lhe *pareça*.

Assim posta, a ciência nada mais é do que “consciência das próprias sensações”, e por consequência, de um subjetivismo claro, posto que submetida às inclinações daquele que percebe o objeto. O subjetivismo naturalmente vincula-se ao relativismo, e este à eliminação de fundamento epistêmico válido universalmente. Se o saber é conhecimento da realidade tal como se nos apresenta ou — antes — tal como a vemos apresentar-se, então a própria verdade como critério de objetividade cai por terra, haja vista a diversidade, não apenas de nossa percepção quando confrontada com a dos demais, mas inclusive quando confrontada consigo mesma, em outro momento. A mudança contínua da sensação conduziria à aceitação da também contínua mudança do que seria o saber, o que se verifica mais grave quando nos consideramos diante do sono, da loucura e da doença. Se a ciência é ciência de *sensiências*, que dizer desta quando nos vemos envoltos por *estados alterados da percepção*? Julgamos ser, no

8 Se aqui o confronto dá-se indiretamente, no *Protágoras* Platão trata de descrever o hipotético embate entre seu mestre e o famoso sofista. Diálogo curioso, em que os oponentes iniciam por defender cada qual um posicionamento acerca da virtude, e findam — após várias voltas dadas ao pensamento do leitor-espectador — por defender o pensamento alheio. Conforme o comentário crítico de Eleazar Magalhães Teixeira (PLATÃO, 1986, p. 89): “Tendo afirmado que é capaz de ensinar a virtude, Protágoras entra em contradição a partir do momento em que Sócrates começa a demonstrar que ela é unidade e ciência. Se é ciência, pode ser ensinada. Mas, quando se esperava que este aprovasse a conclusão de Sócrates, sua posição se inverte. Nega que a virtude seja ciência, significando com isso que ela não pode ser ensinada. Com relação a Sócrates, sua incoerência se revela a partir do mesmo momento, quando conclui que a virtude é ciência. Tendo-se recusado a princípio aceitar que as diversas virtudes se ensinam, ao certificar-se de que elas formam uma unidade e são conhecimento, fica convencido da possibilidade do seu ensino. Assim as posições iniciais dos dois dialogantes não apenas mudaram, mas se inverteram”.

caso do sonho, real aquilo que em vigília sabemos não ser; mas o sonho não é expressão igualmente de percepção? O louco também, e o doente, embora apresentem percepções diferenciadas das que experimentaria em caso de sanidade e saúde, não têm suas sensações e estas, por conseguinte, não deverão ser tomadas como saber-ciência? Enfim, pergunta Sócrates, ao reduzir o fundamento do conhecimento à sensação, não estaria Protágoras igualando homens e demais animais (*Tht.* 161c), uma vez que estes possuem igualmente a capacidade de sensação, embora diferenciadamente?

Aqui, assinalemos que as primeiras objeções de Sócrates a Protágoras são ainda frágeis, diríamos quase sofísticas (no sentido socrático e negativo do termo). Realmente, quando alega em oposição à identidade saber-sensação a existência de saberes que não estão presentes no momento em que são evocados, por exemplo, a imagem de Teodoro quando este não está presente: a memória seria a responsável pelo conhecimento, e não uma dada sensação atual. Ora, devemos convir que Protágoras poderia alegar que a imagem recuperada pela memória, enquanto imagem, é uma sensação também recuperada e *atualizada*. Tal já não se poderá dizer (e o veremos à frente) de um objeto cuja ideia não possa de modo algum corresponder à imagem, mas a isso não chega Sócrates neste momento do diálogo. A segunda objeção frágil seria a de que, se a visão é sensação, e temos dois olhos para ver, ao fecharmos um olho vemos e não vemos, concomitantemente e, portanto, temos e não temos saber de algo. Argumento risível, porque ver com um olho é diminuir o alcance periférico da visão, mas não afeta em nada a afirmação protagórica: sentimos pela visão aquilo que o olho aberto vê, e isto seria saber; o não-saber do olho fechado pouco diria contra, pelo fato mesmo de que sensação é saber e assim, posso não-saber o que não sinto — exatamente o que Protágoras afirma. Também a defesa feita por Sócrates (*Tht.* 166a-168c) em nome de Protágoras nos parece extremamente ambígua: o mestre de Platão

aparenta desenvolver espécie de autocrítica, à medida que reformula na primeira pessoa algumas teses protagóricas. Entanto, acreditamos que Sócrates procura oposta e ironicamente (como é de seu feitio) fazer com que Protágoras critique a si mesmo e aos sofistas: afinal, a diferenciação entre disputa e discussão é socrático-platônica e visa distinguir entre busca de convencimento e busca de conhecimento: obviamente Sócrates procura aqui evidenciar que os sofistas buscam convencer, já que não dispõem de ciência, mas de aparência de ciência (ou de ciências que aparecem, mas não são — dada a negação do próprio *ser* por Protágoras).

Tampouco acreditamos ser válida a objeção pela qual Sócrates diz que, a ser como pretende o sofista, todos têm razão e, conseqüentemente os que divergem de Protágoras têm razão e, enfim, este teria tanto menos razão quanto maior o número dos discordantes: se todos são medida de si mesmos e é o bastante para terem opinião verdadeira, segue-se que Protágoras não está certo em relação a todos os que julgam errar; só terá a verdade quando medido por si, e nem isso em última instância, diz-nos Sócrates. Mas também aqui acreditamos falho o enfrentamento, pois trata ainda de uma legitimação às avessas da tese relativista protagórica: pois se muitos o contradizem, tal ocorre porque são a própria regulagem pela qual mensuram a opinião acerca das coisas; sua única vantagem, diria Protágoras se realmente pudesse responder, é que enquanto hábil em discursar, pode a qualquer momento fazer com que seus adversários pensem diferentemente; mas aqui não há a presença de uma verdade como parâmetro ideal exterior, assim como mera força argumentativa. Acreditamos, pois, falha a contraposição socrática: o filósofo ateniense julga o adversário a partir do princípio de que seja contraditório afirmar uma verdade, e haver outros tantos que a neguem, como se se tratasse aqui de uma verdade universal; precisa-

mente esse relativismo é o cerne do protagorismo, e em nada contraditório com a ideia de que todos tenham suas razões, Protágoras inclusive.

Muito mais substancial a crítica dirigida, não ao relativismo em si mesmo, porém à pretensão de se falar do mais útil como possível, a despeito da diversidade infinita de *mensurações*. Aqui acreditamos haver um alvo certo: por que aceitar a opinião do médico em matéria de medicina e do soldado em matéria de guerra, se todas as opiniões são equivalentes? O que as distinguirá, já que não se trata da verdade em si mesma? Se o critério que as distingue é a utilidade, a despeito da veracidade, em que se funda esta? Ora, o único fundamento possível deveria ser não-relativo, e nisto demos a palavra a Platão: algo há, que deva ser o responsável por pensarmos um homem mais sábio do que outro, e esse algo não pode ser relativo sob o risco de nivelarmos todo conhecimento e, assim, qualquer distinção entre, por exemplo, o legislador e o não-legislador a propósito do direito da cidade.

É preciso, pois, pensar um fundamento de unidade para a diversidade da sensibilidade, e este não pode se dar senão numa faculdade não sensível, a alma. Os sentidos dão-nos a impressão imediata das coisas, mas é a alma que subsume as impressões numa ideia pela qual é instaurada tanto a relação entre sensações, como o próprio raciocínio acerca das impressões.⁹

A ciência como sensação é, pois, definição ingênua, porquanto não contempla atividade exercida pela alma no sentido de pensar as sensações oferecidas pelos sentidos. Mais, ainda: em se tratando de objetos não-sensíveis como aqueles dos matemáticos ou das essências (qual a da ciência aqui procurada), não pode sequer dizer-se

9 Importante distinguirmos, com Abel Jeannière (1995, p. 64), os dois sentidos principais que podem tomar a palavra “ideia” para Platão: ideia enquanto representação, figura, aspecto, semblante, forma externa, correspondendo a εἶδος; e ideia enquanto realidade inteligível, sem “contornos materializáveis, visíveis”, correspondendo a ἰδέα. O propósito, portanto, grosso modo, é partir do εἶδος e alcançar a ἰδέα como conhecimento verdadeiro.

a alma auxiliada pela sensação. O que dá azo à segunda tentativa de definição, a ciência como opinião verdadeira, e a uma verdadeira peça de erística por parte de Sócrates (cf. *Tht.* 192a-c), cujo sentido se afigura quase inextricável.

A algaravia desfiada por Sócrates tem por objeto, na verdade, a origem do erro: a pergunta pela opinião verdadeira implica a questão do erro, e de como este se dá. O erro não pode ser uma confusão entre duas coisas que sabemos (se as sabemos, não erramos); também não pode ser entre coisas que ignoramos completamente, porque sabemos que não as sabemos; entre algo que sabemos e algo que ignoramos é o termo que nos resta. Mas se sabemos algo, como confundi-lo com o que não sabemos? Se o fizermos, é que não sabíamos, e como vimos, não há confusão possível, dados dois não-saberes. Se transplantada a questão para o domínio do ser ou não-ser das coisas, o mesmo empecilho: o juízo falso é juízo sobre o que não é, pois se fosse sobre o que é, seria verdadeiro; porém, se é juízo sobre o não-ser, é juízo sobre nada, é não-juízo, não é opinião — falsa ou verdadeira. As aporias que se seguem são diversas, advindas todas do problema maior de se procurar precisar o erro, sem que se tenha ainda bem definido o próprio acerto, a ciência, provisoriamente tomada como opinião verdadeira. O que nos remete à terceira e última tentativa de apreensão da ciência, como opinião verdadeira acompanhada da razão.

À primeira vista, a discussão alcança aqui um bom termo. Explicar razoavelmente uma opinião tida como verdadeira seria possuir ciência da coisa investigada. Mas em nenhum momento se alcança um sentido elevado do que se chama *razão*, tornando-se mesmo um conceito redundante. Se por razão acrescida à opinião certa entendemos o assentimento àquilo que, conforme já dissemos, é insuficiente para fundar a ciência, então é falha a terceira e última definição. A razão seria apenas uma opinião acerca da opinião. Não insistiremos neste momento por precisar mais parti-

cularmente a argumentação socrática, por compreendermos ser já suficientemente clara a limitação com que Platão reveste a discussão do *Teeteto*.¹⁰ Resta-nos evidenciar as *razões* ocultas de tal postura.

4 A propósito de Platão: novas considerações — ser e não-ser

SÓCRATES: Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melissos e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo. Estive com o homem quando ainda era muito moço e ele já avançado em anos, tendo-se revelado de rara profundidade de pensamento (PLATÃO, 2001, pp. 97-98 [*Tht.* 183e-184a]).

Chegados a este momento da discussão, antes de prosseguirmos rumo ao *Sofista*, achamos por bem desenvolver algumas considerações que nos permitam o esclarecimento dos novos elementos com que havemos de nos deparar. É no *Sofista* que vemos empreendida uma espécie de “viragem” do pensamento platônico, no sentido de — pela primeira vez — ser esboçado um enfrentamento do sensibilismo e do rela-

10 Conforme bem assinalado por CONFORD (1957, p. 28), “o diálogo concerne apenas às baixas espécies de cognição, nossa consciência do mundo sentido e juízos envolvendo a percepção dos objetos sensíveis. O senso comum pode manter que, se este não é todo o ‘conhecimento’ que possuímos, qualquer coisa que possa ser chamada saber é algo extraído da experiência. A proposta do diálogo é examinar e rejeitar essa pretensão do mundo sentido de fornecer algo que Platão deseja chamar ‘saber’. As Formas são excluídas para que possamos ver como podemos nos sair sem elas. E a conclusão negativa de toda discussão significa que, como Platão tem sempre voltado à descoberta das Formas, sem elas não há, em absoluto, conhecimento.” (“*The dialogue is concerned only with the lower kinds of cognition, our awareness of the sense-world and judgements involving the perception of sensible objects. Common sense might maintain that, if this is not all the ‘knowledge’ we possess, whatever else can be called knowledge is somehow extracted from such experience. The purpose of the dialogue is to examine and reject this claim of the sense-world to furnish anything that Plato will call ‘knowledge’. The Forms are excluded in order that we may see how we can get on without them; and the negative conclusion of the whole discussion means that, as Plato had taught ever since the discovery of the Forms, without them there is no knowledge at all.*”).

tivismo, não a partir de uma retomada de um não-ser parmenidiano como nada (em oposição à absolutidade do ser), mas como ser-outro. Essa operação estava já em curso no *Teeteto*, mas não alcançou seu pleno desenvolvimento, dados os limites do diálogo: porém, aparecia contida seminalmente, sobretudo nas passagens relativas à contraposição entre o orador e o filósofo, assim como na discussão do antagonismo entre as concepções eleática imobilista e o dinamismo heraclítico. Vale a pena retornar a essas passagens, a fim de anteciparmos a discussão seguinte, presente em *O Sofista*.

A primeira oposição, a do orador frente ao filósofo, é na verdade um belíssimo e apaixonado retrato da concepção platônica de filosofia como amor à sabedoria enquanto virtude verdadeira, jamais como aparência. Seguindo a defesa do filósofo empreendida no *Teeteto* (172c-176a), teríamos a imagem de alguém que, por estar destinado à busca sincera da verdade, por estar voltado à procura das realidades mais elevadas, aparece no plano da cotidianidade como inábil e ingênuo, insociável, até certo ponto. O filósofo encontra sempre tempo e vagar para tratar dos problemas que lhe parecem cruciais, e suas discussões giram, não em torno de sua pessoa, mas do homem em sua universalidade. Desconhece inclusive o caminho do tribunal, bem como as maneiras com que deve, ali, se portar; ao contrário em tudo, pois, do orador, para quem o discurso é sempre o discurso, dirigido a uma assembleia, e com o fito de querrelar em torno de questões pessoais. O orador visa o lucro e o ganho para si, sacrificando a verdade ao benefício, a liberdade à servidão da bajulação e da lisonja; mas o filósofo, ignaro da mundanidade, é livre por ter como orientação apenas o seu pensar, sem que se veja obrigado a sacrificá-lo em nome de qualquer conveniência. Tal oposição nos interessa, à medida que antecipa em grande medida o retrato do sofista pintado pelo Estrangeiro, no diálogo que estudaremos logo mais. Trata-se de

uma demarcação de fronteira entre a meta daquele que se arvora como pretendendo alcançar a realidade em sua essência e natureza mesma, e aquele que de antemão abandona tal pretensão, ou por duvidar de que seja possível tamanho empreendimento (tal como Protágoras o estabeleceu com seu relativismo), ou porque – ainda que o considerasse possível – isto em nada lhe interessa, uma vez que a destinação de sua sabedoria é apenas o lucro desta advindo.

A segunda oposição, a do eleatismo frente ao mobilismo, tem raízes profundas, e também no *Sofista* ganhará um desenvolvimento inesperado. No trecho que nos serve de “abertura” a esta seção, vemos a hesitação com que Platão alude a um possível enfrentamento de Parmênides: ora, pensamos que tal seja confissão sincera, mas estratégica, uma vez que no diálogo seguinte tratará de cometer o famoso “parricídio”, em que uma nova solução é dada ao problema do ser (melhor, ao problema do não-ser). Por ora, salientemos apenas o quanto há no platonismo de reverência a Parmênides, em função da decisiva recusa de Platão em admitir que o estatuto primeiro da realidade possa ser apreendido a partir da sensibilidade (conforme vimos na seção anterior), ou de uma mobilidade que, enquanto tal, fugiria à fixidez do próprio pensamento. Os “partidários do fluxo”, os defensores da *mobilidade* contra a *estabilidade*, criam um grave problema epistêmico quando intentam explicar a natureza das coisas: pois se tudo se move, move-se como deslocamento de um lugar para o outro e/ou como alteração de um estado de ser a outro. Realmente, diria o porta-voz de Platão, Sócrates: se tudo é movimento, não há deslocamento sem alteração e, assim, tudo que é, à medida que é, passa a não-ser, posto que passa a não-ser mais o que era; assim, tudo é e não é, ao mesmo tempo. Uma consideração tal da realidade parece constituir para Platão a própria impossibilidade de uma epistemologia, uma vez não haver sequer uma linguagem apropriada que possa exprimir tamanha con-

cepção: a indeterminação das coisas implicaria a indeterminação do próprio logos (do próprio conceito) com que as exprimir; de maneira que não se poderia dizer de algo ser “visto” ou “não-visto”, pois já estaríamos imobilizando num estado fixo a coisa de que falamos. Daí a conclusão irônica de que a única tradução linguística da realidade fluida seria a expressão “nem mesmo visto”, isto é, uma expressão negativa e, obviamente, imprópria à filosofia.

Por outro lado, não são menores as dificuldades postas pela imobilidade parmenidiana.¹¹ A citação por Sócrates do fragmento 8 do poema de Parmênides (“Imóvel é o nome do Todo”) para ilustrar o posicionamento dos partidários do imobilismo, assevera bem a gravidade do problema com que Platão se depara.¹² É preciso alcançar um fundamento epistêmico que consiga ao mesmo tempo fundar-se a partir do ser enquanto identidade, como ainda explicar a possibilidade do não-ser.

Temos, pois, antecipados os elementos para a compreensão do vínculo interno entre o *Teeteto* e *O Sofista*. De toda a profusa e profunda discussão apresentada neste último, limitar-nos-emos ao problema do erro e do não-ser, a nosso ver cerne do diálogo. No *Teeteto*, a discussão sobre o erro falhara porque este fora identificado como não-ser, e o não-ser, como nada. O discurso “sobre o nada” nada é, impossibili-

11 Por isso a ainda temerosa e temerária suposição enunciada por Sócrates no *Teeteto*, de que a verdade talvez não esteja com nenhum dos lados (*Tht.* 181b). A desconfiança de Sócrates far-se-á certeza na *Sofista*: concretizar-se-á neste o enfrentamento adiado do eleatismo, o assassinio de Parmênides, verdadeiro parricídio, terá lugar. Talvez essa a principal razão pela qual Sócrates cede lugar no *Sofista* a um Estrangeiro até então absolutamente ignorado, mas que se mostra de uma sabedoria elevada como a socrática. Platão talvez não tenha querido perpetrar em nome de seu porta-voz tão doloroso empreendimento.

12 A seguir, trecho do fragmento 8 que compreende os versos citados algo imprecisamente por Sócrates: “Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser./ E assim a gênese se extingue e da destruição não se fala./ Nem é divisível, visto ser todo homogêneo,/ nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo,/ nem noutra menos, mas é todo cheio de ser/ e por isso todo contínuo, pois o ser é com o ser./ Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços,/ sem princípio nem fim, pois gênese e destruição/ foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira” (PARMÊNIDES, 2002, p. 16 [Parm., *Fr.* 8]).

tando a existência do engano que, no entanto, existe. A solução possível para tamanha aporia seria a reformulação do estatuto ontológico do próprio não-ser, a saber: já não haveremos de tomá-lo como idêntico ao nada, à medida que é idêntico a si mesmo; porém, tomá-lo como referente a outrem e, nesse sentido, conferir-lhe existência como diverso, alteridade. O não-ser tem existência e, por tê-la, é possível o erro.

A revisão empreendida por Platão no *Sofista* a propósito da essência do *não-ser*, leva a uma investigação das principais teses acerca do ser, percorrendo das doutrinas pluralistas às unitárias, dos materialistas aos “amigos das formas”, numa crítica a certo “imobilismo” de sua própria filosofia anterior. Essa investigação tem por fim o estabelecimento dos conceitos ou — melhor — essências ideais constituintes da máxima expressão ontológica: as formas, mediante as quais a diversidade de *formulações* da tradição apareceria subsumida e “sintetizada”, de modo que as oposições cruciais desapareçam ante a nova postulação. O ser, o movimento, o repouso, o mesmo (o igual, o idêntico a si próprio) e o outro constituem a tessitura essencial pela qual Platão acredita finalmente solucionar as “antinomias” legadas pela filosofia precedente. O ser, enquanto condição prioritária de existência de cada gênero apresentaria-se em todas as demais formas, constituindo-as essencialmente; o movimento *é*, o repouso *é*, o igual *é*, o outro *é*. A questão, pois, passa a ser solucionar a relação entre essas quatro formas: de que maneira dizem respeito umas às outras. Todas se relacionam, vimos, ao ser: mas o movimento *não é* repouso; este *não é* aquele; o movimento *é* idêntico a si mesmo, *é* movimento; o *mesmo* dizemos do repouso; ora, o movimento *é*, por participar do *ser*, mas *não é*, em oposição ao repouso: logo, o não-ser do movimento *é* não-ser em oposição a outra forma que *é*, e assim, o não-ser *é* uma *forma* de ser. O não-ser *é* o outro em relação ao idêntico: o não-belo *é*, assim como o belo *é*; o não-grande *é*, assim como o grande *é* (*Sph.* 257d-258a).

5 Conclusão

ESTRANGEIRO: Mas na caça interesseira, há uma arte que consiste em conviver à custa de favores, em atrair apenas o prazer, não procurando outro ganho que não a própria subsistência, arte essa que, acredito, todos nós chamaríamos de arte do galanteio ou da lisonja. TEETETO: E como não haveríamos de assim chamá-la? ESTRANGEIRO: Por outro lado, dizer que nesta convivência não se tem interesse apenas na virtude, mas receber por ela bom dinheiro, não é um outro gênero a que devemos dar um nome diferente? TEETETO: Sem dúvida alguma. ESTRANGEIRO: Mas que nome? Vê se o descobres. TEETETO: É evidente, a meu ver, que é precisamente esse o caso do sofista, que agora encontramos. E, assim dizendo, creio haver-lhe dado o nome que lhe convém (PLATÃO, 1972, pp. 145-146 [*Sph.* 223a-b]).

Chegamos ao fim de nosso estudo. Retomando o *Teeteto*, vimos que o problema do saber esbarra na impossibilidade da afirmação da própria existência do erro: como não-saber, este não teria existência. Ora, se o não-ser *é*, logo, *é* um equívoco, uma falácia a afirmação sofística de que o não-saber não existe e portanto todo saber *é relativamente* equivalente. A apresentação das cinco formas e o novo estatuto ontológico do não-ser neste segundo diálogo, são o fundamento para que se responda ao sofista: seu saber *é* simulacro porque se trata em verdade de um não-saber, e este *é* um outro em relação ao saber, e por isso, possível.

Retornamos ao início de nosso texto: a aporia no *Teeteto* visa denunciar o equívoco da questão, por se ter perseguido o problema a partir de uma ótica equivocada, ela mesma. Enquanto se persistisse na adesão ao senso comum de definição da ciência a partir da *aparência de ciência* — sensibilidade ou opinião — não seria possível atingir a verdadeira definição. Seria preciso (e aqui o vínculo com *O Sofista*) estabelecer antes o fundamento ontológico do ser e do não-ser, e assim, do não-saber. Daqui a necessidade, ao lermos Platão, de compreendermos que a autonomia de cada

diálogo se apresenta à medida que o vemos *encerrando* consigo sua lição. E dado o fato de *o amor ao saber* ser uma busca contínua, vemos em cada diálogo subsequente uma reformulação e aprofundamento renovados das respostas fornecidas anteriormente, o que abre aquele encerramento à contínua reformulação. Eis, enfim, a tarefa primordial da dialética enquanto *forma de expressão e pensamento expresso*.

Referências

BINI, Edson. Platão: sua obra. In: PLATÃO. *Diálogos VI (Crátilo, Cármitides, Laques, Íon, Menexeno)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010. (Clássicos EDIPRO).

CONFORD, Francis MacDonald. *Plato's Theory of Knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Ltd., 1957.

HUXLEY, Aldous. [1945] *A Filosofia perene*. Tradução de Oswaldo de Araújo Souza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

IRWIN, T. H. Plato: The intellectual background. In: KRAUT, R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KOYRE, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Traducción de V. S. Z. Madri: Alianza Editorial, 1966.

JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas).

PLATÃO. *A República*. 6ª ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *Diálogos VI (Crátilo, Cármides, Laques, Íon, Menexeno)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010. (Clássicos EDIPRO).

PLATÃO. *Hípias Maior*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2000. (Clássicos Gregos e Latinos).

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Protágoras*; tradução, estudo introdutório e notas de Elezar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

PLATÃO. *Teeteto*; tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: Editora UFPA, 2001.

PLATÃO. *Teeteto*; tradução, prefácio e notas de Fernando Melro. 2ª. ed. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, s.d.

PLATON. *Oeuvres Complètes (tome VIII – 3ª. Partie), Le Sophiste*; texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1955. (Collection des Universités de France).

PLATON. *Oeuvres Complètes (tome VIII – 2ª. Partie), Théétète*; texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1965. (Collection des Universités de France).

SANTOS, José Trindade. Há uma filosofia platônica? *Aprendizagem e Desenvolvimento*, Lisboa, v. 39/40, n.1, p. 313-320, 2005.

WATANABE, Lygia Araujo. *Platão, por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos diálogos*. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

LUCRÉCIO E O *DE RERUM NATURA*

José Carlos Silva de Almeida

Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Antonianum

Professor do Curso de Filosofia da UFC

jcdafilosofia@hotmail.com

Resumo

O presente texto apresenta inicialmente a vida do poeta latino Lucrecio e, em seguida, a estrutura do poema didascálico *De rerum natura* e os assuntos que são desenvolvidos em cada um dos seis livros do poema, cujo objetivo é, seguindo os ensinamentos de Epicuro, emancipar os seres humanos do medo dos deuses e da morte e proporcionar-lhes uma vida feliz.

Palavras-chave: Lucrecio. *De rerum natura*. Epicuro. Emancipação. Felicidade.

Abstract

This text presents initially the life of the Latin poet Lucretius and then the structure of the didascalical poem *De rerum natura* and the subjects that are developed in each of the six books of the poem, whose purpose, following the teachings of Epicurus, is to emancipate human beings from the fear of the gods and death and provide them with a happy life.

Keywords: Lucretius. *De rerum natura*. Epicurus. Emancipation. Happiness.

As informações sobre a vida de Tito Lucrecio Caro são poucas e controversas: nada sabemos sobre o local do seu nascimento e sobre o seu ambiente formativo, nem encontramos dados que nos auxiliem no interior de sua obra, o poema *De rerum natura*, tanto que podemos afirmar que talvez ele, epicurista, se “esconde” dentro do texto, em conformidade com o preceito de Epicuro: vive escondido (*lathé biôsas*).

A nossa fonte mais importante sobre a vida do poeta é Jerônimo de Estridão (347-419 d.C.), que traduziu o *Chronicon* de Eusébio de Cesaréia (260-339 d.C.), incorporando ao texto informações sobre vários autores latinos extraídas do *De poetis* de Suetônio que no ano da 171ª Olimpíada, isto é, no ano 94-93 a.C., anota: “Nasce o poeta Tito Lucrecio. Mais tarde ele ficou louco sob efeito de uma poção de amor, mas

nos intervalos da loucura ele compôs alguns livros, que Cícero editou posteriormente. Ele se matou quando tinha 44 anos de idade”¹ (JEROME OF STRIDON, 2005, p. 233, tradução nossa). Assim, a data da morte do poeta se coloca ao redor do ano 50 a.C.

É possível que a informação sobre a “loucura” do poeta, nascida em um ambiente cristão do século IV, se refira não a uma loucura no sentido de uma patologia, mas sim a sua loucura filosófica materialista, negadora da imortalidade da alma.

O silêncio das fontes e o retrato apresentado por Jerônimo contribuíram decisivamente para a difusão da imagem de um poeta solitário, angustiado e maldito tanto na literatura quanto na crítica moderna (Bórgia e Petrarca). É certo que não se pode negar a insistência de Lucrécio sobre apavorantes imagens de destruição e de morte, unidas a um oposto reconhecimento da majestade e da infinita beleza da natureza: basta observar o exórdio do luminoso Hino a Vênus no primeiro livro e a peste de Atenas no final da obra. Porém, o seu potente realismo, ao colher o desfazer corpóreo, do microcosmo e do macrocosmo, do ser humano e do universo, responde a uma necessidade terapêutica, inscrita no gênero didascálico da obra: Lucrécio conduz seu leitor a confrontar-se com a fisicalidade da morte ao trazer à luz os seus piores medos, a fim de poder dominá-los com a força iluminadora da razão.

O envolvimento de Lucrécio com a vida cultural e social de Roma encontra confirmação indireta na dedicatória da obra a Caio Mêmio, o mesmo que, na qualidade de pretor, trouxe consigo para a Bitínia (56-57 a.C.) um grupo de intelectuais, entre os quais se encontrava Catulo e Cina, oradores e amantes da

1 “*Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV.*” (JEROME OF STRIDON, 2005, p. 233).

literatura grega. Nos livros I, II e V, talvez os mais antigos, Lucrécio invoca o destinatário nove vezes, mas nos livros restantes a sua figura desaparece, talvez pela ruína política de Mêmio, acusado de intriga e que se auto-exilou em Atenas no ano 52 a.C.

A dedicatória não responde, portanto, a uma pura convenção literária, mas o poeta se dirige a Mêmio com a ânsia do docente que deseja levá-lo a superar a desconfiança em relação ao epicurismo e a convertê-lo. Lucrécio lhe apresenta seus ensinamentos filosóficos como sendo “presentes”, não fins em si mesmo, mas destinados a proporcionar uma vantagem real: “Ora agora presta ouvidos disponíveis e um espírito sagaz, desprovido de preocupações, à doutrina verdadeira, para não desperdiçares desdenhosamente a minha dádiva para ti preparada com amorosa dedicação².”

Para Lucrécio o epicurismo foi uma experiência de vida completa e ele quis se fazer porta-voz de tal ensinamento: a natureza, as suas leis, a formação dos mundos, o perpétuo movimento dos átomos, o nascimento e a morte das coisas, os fenômenos do céu e da terra, o ser humano (parte da natureza, mas dotado de racionalidade), a exaltação da paz e da fraternidade humana, inspiraram a composição do *De rerum natura*, cujo título retoma aquele da obra mais vasta de Epicuro, o *Perì physeos*, hoje perdido.

O poema é composto de seis livros e é articulado em três pares fortemente conexos entre eles (díades): os livros ímpares contêm as premissas teóricas para a compreensão dos fenômenos que são tratados nos livros pares imediatamente subsequentes. A primeira díade é dedicada aos átomos, à física (I-II); a segunda à

2 LUCRÉCIO, 2015, p. 21 [*De rerum natura*, I, 50-53]. Doravante mencionaremos o título da obra lucreciana com as iniciais *DRN*. As citações do poema seguem a tradução portuguesa de Luís Manuel Gaspar Cerqueira pela editora Relógio D'Água (LUCRÉCIO, 2015).

alma, à antropologia (III-IV), a terceira ao mundo, à cosmologia (V-VI). Por sua vez cada livro abrange um próêmio, uma transição (que retoma o argumento abordado anteriormente), a abordagem específica do assunto e um final. Todos os livros ímpares assim como o último (I, III, V, VI) contêm uma celebração dos méritos de Epicuro.

O poema não teve uma última revisão da parte do autor, como demonstram as repetições e incongruências no texto. Em particular, falta a abordagem sobre a substância dos deuses e das suas moradas, previamente anunciadas pelo próprio poeta³, razão pela qual se pensou que esse deveria ser o verdadeiro fim sereno, em correspondência com o alegre exórdio do Hino a Vênus e não com o sombrio final da peste de Atenas. Ainda que seja uma obra incompleta, parece provável que Lucrécio queira contrapor o hino inicial à vida com o conclusivo triunfo da morte a fim de demonstrar a inconciliabilidade entre eles. Guiado pelo seu mestre Epicuro, Lucrécio se convence na primeira díade que todo o mundo obedece às leis da natureza; na segunda que nada deve ser temido; na terceira, com um clímax ascendente, que deve compreender que nem mesmo os eventos extraordinários, cataclismos e catástrofes cósmicas ou humanas devem ser para ele fonte de temor. Aquele que souber permanecer sem perturbação diante das apavorantes visões do último livro terá então aprendido as lições de Epicuro.

O primeiro dos seis livros do poema *De rerum natura* de Lucrécio começa com o célebre “Hino a Vênus”, a deusa que é, ao mesmo tempo, a progenitora dos romanos e do prazer universal.

Dos Enéadas progenitora, prazer dos homens e dos deuses, alma Vênus, tu

3 Cf. LUCRÉCIO, 2015, p. 275 [DRN, V, 155].

que sobre os deslizantes astros do céu enches o mar portador de navios, enches de vida as terras de searas produtoras, porque graças a ti é concebido todo o gênero de seres vivos e contempla, quando, nasce, a luz do sol, diante de ti, ó deusa, fogem os ventos, à tua chegada afastam-se as nuvens do céu, para ti a terra operosa faz despontar suaves flores, para ti sorriem as extensões do mar e o céu pacificado brilha com luz radiosa (LUCRÉCIO, 2015, p. 19 [DRN, I, 1-9]).

O poeta invoca a deusa Vênus a fim de ajudá-lo na exposição da doutrina de Epicuro e para que abrande o deus Marte, parando as atrocidades da guerra, com provável alusão aos conflitos internos em Roma, naquela época: os tumultos de Catilina, a ação política violenta de Clódio e os conflitos civis.

Porque tu és a única que governa a natureza das coisas, para o nosso descendente de Mêmio, que tu, ó deusa, quiseste que se salientasse em todas as ocasiões, adornando-o com todos os atributos. Por isso, ó deusa, tanto mais concede um eterno encanto ao que vou dizer, faz que sosseguem entretanto os ferozes trabalhos bélicos, repousem adormecidos por todos os mares e terras. Na verdade, só tu podes ajudar os mortais com tranquila paz, porque Marte, senhor das armas, que governa os ferozes trabalhos de guerra, se abandona muitas vezes no teu regaço, dominado pela ferida eterna do amor, e assim, olhando para cima, com o pescoço bem torneado em abandono, alimenta de amor os seus olhos ávidos, ansiando por ti, ó deusa, estendido de costas e com a respiração suspensa da tua boca. Inclina-te para ele, que descansa sobre o teu corpo sagrado, e derrama, ó deusa, da tua boca palavras suaves, pedindo, ó gloriosa, a paz para os Romanos. Na verdade, nem eu sou capaz de realizar esta tarefa com espírito sereno nesta era turbulenta para a pátria, nem a ilustre estirpe de Mêmio pode faltar à salvação comum numa situação destas (*Ibidem*, pp. 19, 21 [DRN, I, 23-42]).

As interpretações propostas para o hino colocam em evidência diversos aspectos: a invocação – costumeira ao início de um poema épico – celebra a deusa que é por excelência depositária da paz (valor essencial da filosofia epicurista), símbolo do prazer (*voluptas*) como aspiração filosófica, personificação da força fecundante da natureza e do princípio vital, oposta ao deus Marte, símbolo da morte.

Por outro lado, é preciso considerar a consciência “retórica” da escolha de Lucrécio, que, na introdução do poema, põe em cena as figuras divinas da tradição poética e, em particular, uma deusa muito querida pelos romanos como Vênus, a mítica progenitora deles, para tranquilizar e tornar benevolente, atento e dócil o leitor romano desconfiado em relação à mensagem epicurista e à sua teologia, que concebe o mundo dos homens e aquele dos deuses como reciprocamente estranhos.

O “Hino a Vênus”, que se encerra com a dedicatória a Mêmio, servindo de modelo para a obra, insere-se propositadamente na base do tradicional hino prefacial.

Ora agora presta ouvidos disponíveis e um espírito sagaz, desprovido de preocupações, à doutrina verdadeira, para não desperdiçares desdenhosamente a minha dádiva para ti preparada com amorosa dedicação. Vou, de fato, começar a expor-te a derradeira explicação do céu e dos deuses e revelarei os elementos primordiais da matéria a partir dos quais a natureza forma todas as coisas, as faz crescer e as sustenta e em que a natureza as dissolve quando as mesmas são destruídas, a que nós costumamos chamar matéria e corpos geradores, ao explicar a doutrina, e sementes das coisas, e também lhe damos o nome de corpos primordiais, porque é a partir deles que tudo existe (LUCRÉCIO, 2015, p. 21 [DRN, I, 50-59]).

A narração lucreciana apresenta um caráter bem diverso dos poemas épicos tradicionais, visto que, no lugar das narrativas de guerra e dos feitos dos heróis, Lucrécio elege um objetivo didático: expor aos seus concidadãos a natureza do universo e a condição do ser humano, que poderá ser feliz se aprender a reconhecer as próprias condições e aceitar com serenidade os limites do ser mortal. Da *Ilíada* em diante, o poema narrativo se propõe a exprimir os valores fundamentais de uma comunidade. Assim Homero, invocada a Musa, expressou os ideais da sociedade arcaica grega, que procurava buscar a honra, e Ênio, relembrando a história romana

desde as suas origens míticas até os tempos da expansão no Mediterrâneo, havia celebrado os ideais civis e militares da aristocracia republicana, sobretudo dos grupos políticos filo-helênicos aos quais era mais próximo. Lucrécio pretende realizar algo diferente, ainda que dentro das regras fixadas pelo gênero: ele deseja fornecer aos seus leitores um fundamento ético, inspirado na doutrina de Epicuro, através da qual possam orientar-se. Porém, a nova doutrina é introduzida por meio da estrutura preambular tradicional, que prescrevia a invocação à divindade. A passagem para a parte expositiva aparece de outro modo, a saber, com o elogio a Epicuro, o fundador da escola.

Como a vida humana jazesse vilmente prostrada diante dos olhos de todos, esmagada sob o peso da religião, que assomava a cabeça das regiões do céu, ameaçando os mortais com um aspecto horrível, este homem grego foi quem em primeiro lugar ousou erguer contra ela os olhos mortais e quem primeiro ousou fazer-lhe frente. E a este não o demoveram nem o que se dizia dos deuses nem os raios nem o céu com seu bramido ameaçador, mas antes mais estimularam a enérgica coragem do seu espírito, a ponto de desejar ser o primeiro a despedaçar os ferrolhos firmemente fechados das portas da natureza, e assim a vivida força do seu espírito obteve um triunfo completo e ultrapassou em muitos as muralhas flamejantes do nosso mundo, percorreu com a sua inteligência e ardor o universo imenso, de onde nos traz, vitorioso, o conhecimento do que pode e não pode nascer, e por fim por que leis está limitado o poder de cada coisa e os seus marcos fundamente fixados. Por isso a religião é agora, por sua vez, pisada sob os pés dos homens e a vitória eleva-nos aos céus (LUCRÉCIO, 2015, pp. 21-23 [DRN, I, 60-79]).

Lucrécio, dirigindo-se diretamente a Mêmio, pretende, pois, se defender das acusações de impiedade dirigidas frequentemente aos ensinamentos de Epicuro: as críticas à religião não são ímpias. Todavia, a atitude defensiva de Lucrécio é logo seguida por uma reação ofensiva. Agora é ele quem parte para o ataque: “Tenho medo que eventualmente penses que te estás a embrenhar nos princípios de uma

doutrina ímpia e avanças na senda do crime. A este propósito, pelo contrário, aquela religião deu mais vezes origem a atos criminosos e ímpios⁴. Muito mais impiedosos e perversos, afirma o poeta, são os ritos tradicionais que uma falsa religião impôs aos seres humanos, e de modo particular os delitos que foram cometidos em seu nome, como exemplifica bem a narrativa mitológica acerca de Ifigênia.

O episódio mítico do sacrifício de Ifigênia, a filha de Agamenon imolada em conformidade com as profecias do adivinho, é tomado por Lucrécio como exemplo da absurda sujeição dos povos e reis aos grilhões da superstição religiosa, que os faz realizarem as ações mais insanas.

Foi assim que em Áulis o escol dos chefes Dánaos, primícias dos homens, manchou horripelantemente com o sangue de Ifianassa o altar da virgem Trívia. Ao mesmo tempo, foi-lhe colocada uma faixa em volta dos virginais cabelos, e caiu-lhe dos ambos os lados das faces, com igual comprimento, e apercebeu-se ao mesmo tempo de que o pai estava perto, pesaroso, diante dos altares, e que por causa dele os algozes ocultavam o ferro, percebeu que os cidadãos derramavam lágrimas ao vê-la, e punha os joelhos em terra, muda de pavor, e nesta situação não podia servir de nada à infeliz o fato de ter sido a primeira a dar ao rei o nome de pai. Na verdade, erguida pelas mãos dos guerreiros, foi conduzida, trêmula, até junto dos altares, não para que pudesse, cumprindo o usual rito da cerimônia nupcial, mas, impuramente pura, na própria altura em que deveria casar, para ser sacrificada como vítima infeliz imolada por seu pai, para que fosse concedido um sucesso feliz e fausto à armada. A tão grande desgraça foi capaz de levar a religião! (LUCRÉCIO, 2015, p. 23 [DRN, I, 80-101]).

Ifigênia deveria ser sacrificada porque o adivinho Calcante, consultado sobre as causas do mar agitado, que impedia a partida da frota para Troia, havia vaticinado o seguinte: as tempestades mostravam a ira da deusa Ártemis, que, irritada com a morte de um veado sagrado, morto por Agamenon, reclamava uma justa reparação.

O mito conhecia duas versões: na primeira, Ifigênia é morta; na segunda, ao

4 *Ibidem*, p. 23 [DRN, I, 79-83].

contrário, é substituída prodigiosamente por um veado no último momento e transportada à terra dos Táuridas, onde se torna sacerdotisa de Ártemis. Compreende-se bem o porquê de Lucrécio ter seguido a primeira das duas versões, pois necessitava de um forte argumento para denunciar os excessos inspirados por uma adesão cega à religião em sua faceta mais irracional e desoladora: a superstição.

Em seguida, são delineados os princípios da física epicurista, mediante os quais é possível compreender a verdadeira natureza do mundo e dos deuses: nada tem origem no nada e nada se reduz ao nada, mas nascimento e morte são união e separação de pequeníssimas partículas, os átomos⁵. A gradual corrupção de todos os corpos é resultado da separação das partículas. Além da matéria, há o vazio no qual os átomos se movem⁶. Não há outra natureza além dos átomos e do vazio, ambos infinitos⁷. O resto tem valor accidental como o tempo, que não existe de forma absoluta, mas é determinado com base no movimento e no repouso dos corpos⁸. Os átomos, diferentemente dos seus agregados, são eternos, porque não contém vazio⁹.

A última seção é dedicada à refutação de diferentes teses filosóficas: de Heráclito (o fogo como princípio de todas as coisas), a de Empédocles (ar, água, terra e fogo são os quatro elementos fundamentais) e a de Anaxágoras (existem “sementes”, ou partículas elementares, de infinitas substâncias, que, misturadas, formam as coisas). Ainda que refutando as ideias de Empédocles, Lucrécio nos transmite um respeitoso elogio deste poeta-filósofo siciliano de qualidades sobre-humanas e da sua obra poética¹⁰. O livro I se encerra com a majestosa imagem

5 Cf. LUCRÉCIO, 2015, pp. 27, 33 [DRN, I, 155.265-266].

6 Cf. *Ibidem*, p. 35 [DRN, I, 328-330].

7 Cf. *Ibidem*, pp. 39, 41 [DRN, I, 420-422.445-448].

8 Cf. *Ibidem*, p. 41 [DRN, I, 459-463].

9 Cf. *Ibidem*, p. 45 [DRN, I, 516-519].

10 Cf. *Ibidem*, p. 55 [DRN, I, 716-732].

poética da destruição do mundo.

O exórdio do livro II descreve a serenidade espiritual (*ataraxia*) de quem, iluminado pela doutrina de Epicuro, é capaz de compreender a verdadeira natureza das coisas, diferentemente do estado de angústia daqueles que estão perdidos em meio a enganadoras crenças: é uma sensação de prazer tranquilizador quando, estando seguro em terra firme, pode-se observar a luta dos seres humanos contra as forças do mar tempestuoso¹¹. No exórdio, podemos destacar as seguintes ideias:

1) A *ataraxia* (imperturbabilidade) – versos 1-19;

2) A felicidade do espírito – o verdadeiro prazer para Epicuro é a ausência de dor física (aponia) e perturbação da alma (*ataraxia*)¹². Uma ideia que se articula com a distinção entre os desejos – versos 20-61.

3) A exortação à razão, ao conhecimento – a única coisa que pode nos libertar do terror e das trevas do espírito é o estudo da natureza e suas leis¹³ – versos 54-61.

Recusada a ideia de uma providência que governe o cosmos, Lucrécio ilustra o movimento dos astros e a doutrina do *clínamen* (desvio), como fundamento do livre arbítrio¹⁴: os átomos se movem de cima para baixo, e graças ao *clínamen*, isto é, graças à inclinação em relação à vertical, eles se chocam, se encontram e se agregam: a diversidade de suas formas e a multiplicidade das combinações geram a variedade das coisas. Estes infinitos átomos se movimentam em um universo infinito criando infinitos mundos. O livro conclui com a imagem de que todos os mundos estão sujeitos ao ciclo de nascimento e morte.

11 Cf. LUCRÉCIO, 2015, pp. 79, 81 [DRN, II, 1-61].

12 Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, X, 131.

13 Cf. DRN, X, 82.

14 Cf. LUCRÉCIO, 2015, pp. 89, 91 [DRN, II, 215-262].

O elogio a Epicuro, que revelou aos seres humanos a verdade sobre a natureza, afastando dos espíritos os temores e, em particular, o temor dos deuses e o da morte, abre o livro III.¹⁵ O *animus* (espírito) é a sede da sensibilidade e da inteligência, é a parte racional do ser humano, que se localiza no peito¹⁶. A ele é submetida a *anima* (alma), princípio vital, espalhada por todo o corpo, mediante a qual as sensações físicas são percebidas. Ambos apresentam consistência material, mas os átomos que os compõe são qualitativamente diferentes, além de se desagregarem com a morte. Por isso resultam em vão os medos dos homens acerca de um castigo após a morte: não existem os grandes “pecadores” do mito (como Tântalo e Sísifo), punidos no inferno pagão. Os tormentos que se afirmam existir no profundo Aqueronte estão todos, na verdade, em nossa vida¹⁷.

Por conseguinte, a morte não deve ser temida, porque quando ela chega, não existimos mais¹⁸. Não é preciso temer a morte, que diz respeito a todos (reis, generais e o próprio Epicuro). É necessário esforçar-se para compreender a natureza das coisas¹⁹ a fim de entender as razões do próprio mal-estar existencial.

O proêmio do livro IV repropõe, praticamente de forma literal, os versos do livro I, nos quais o poeta proclama a originalidade e os objetivos programáticos da própria obra²⁰; por isso, alguns estudiosos julgaram ser um trecho acrescentado por um primeiro editor ou por um copista tardio, para remediar a falta de um proêmio do autor, mas há a objeção de que o modo de escrever lucreciano é caracterizado pela repetição de inteiras seções de versos, além do fato de que os dois trechos

15 Cf. *Ibidem*, p. 141-143 [DRN, III, 1-30].

16 Cf. *Ibidem*, p. 143 [DRN, III, 32-40].

17 Cf. LUCRÉCIO, 2015, pp. 189-191 [DRN, III, 978-1021].

18 Cf. *Ibidem*, p. 181 [DRN, III, 830-831].

19 Cf. *Ibidem*, p. 1493 [DRN, III, 1072].

20 Cf. *Ibidem*, pp. 65, 67 [DRN, I, 926-951].

apresentam algumas leves variações. Em seguida, Lucrécio passa ao problema do conhecimento, desenvolvendo a teoria dos *simulacros* e analisando-lhe as características e as interações com os sentidos. As sensações são provocadas por grupos de átomos sutilíssimos (*simulacra*) que se destacam da superfície dos corpos mantendo-lhe os contornos e que impressionam os nossos sentidos.

Com grande riqueza de imagens são examinados os efeitos produzidos pela ação dos simulacros sobre as faculdades sensitivas (visão, audição, paladar, olfato e tato) e os problemas conexos à percepção, como a natureza do eco, da sombra das visões, a aparente deformação dos objetos vistos à distância ou através da água; quando duas imagens se sobrepõe (por exemplo, ser humano e cavalo), nós percebemos um ser composto inexistente (no caso, um centauro). As percepções não são em si enganadoras; aliás, são antes a única fonte de conhecimento; porém, compete à razão o controle e a correta avaliação dos dados sensoriais.

As sensações físicas (fome, sede) e os fenômenos psíquicos, como os sonhos, são também submetidos à análise; justamente a seção dedicada aos sonhos, em particular aqueles causados pelos impulsos sexuais, serve de conexão com a abordagem da fisiologia e da psicologia do amor. Lucrécio não condena o amor em si, enquanto instinto natural e físico, mas sim as paixões amorosas que geram no homem a dependência e tormentos pela ânsia de unir-se ao outro: com tom caricatural, o poeta ironiza todos quantos, presos nas redes do amor, adoram a mulher pela qual estão enamorados, considerando-a como única no mundo e a única razão da vida. A libido (o sexo), assim como a fome e a sede, é de fato desejo natural e necessário; a cupido (Vênus – a paixão), é, ao contrário, condenado enquanto ilusório, instável e insaciável. Com o enamorar-se, com a procura de compenetrar-se e estreitar-se com a amada, entram em cena males de todo gênero: a amargura, a

úlceras, a raiva, a angústia dilacerante. A paixão é cruel, é contra a natureza: “quanto mais temos, tanto mais arde o coração de cruel desejo”²¹.

O livro V começa com um novo elogio da excelsa grandeza de Epicuro, a quem a humanidade é devedora da sabedoria, mais preciosa que os vinhos e os cereais, doados por Baco e Ceres²². O cosmo nasceu do caos inicial e não é obra providencial dos deuses: ressoa aqui uma polêmica filosófica contra aqueles, em particular os estoicos, que consideravam o cosmos como regulado por uma intrínseca racionalidade “divina”. Tal visão antropocêntrica é refutada não apenas sobre o plano filosófico, mas também sobre aquele empírico, com a menção de uma série de hostilidades naturais: a inospitalidade da terra, a ferocidade dos animais, as dificuldades do neonato quando vem ao mundo.

A ênfase sobre a crueldade da natureza e sobre a triste condição do ser humano parece denunciar um pessimismo de fundo da parte do poeta; todavia, se observarmos bem, quando ele mostra ao homem sua amarga condição de vida, na verdade ele deseja proporcionar um estímulo ao homem para buscar em si mesmo e na própria razão o dom maior da natureza, o caminho da salvação.

O livro V também aborda problemas de tipo astronômico: as reais dimensões do sol (que é como nós o vemos), as estações e os eclipses. Da Terra, por geração espontânea, nasceram a um tempo todos os viventes, inclusive os seres humanos; das origens, o progresso do gênero humano ocorreu por graus: o lar, a família, a linguagem²³, a cidade, o direito, como remédio aos instintos ferozes, são as etapas que assinalaram o lento e gradual caminho de civilização²⁴. A ignorância leva à

21 LUCRÉCIO, 2015, p. 253 [DRN, IV, 1089-1090].

22 Cf. *Ibidem*, p. 267 [DRN, V, 1-20].

23 Cf. *Ibidem*, p. 317 [DRN, V, 1029].

24 Cf. *Ibidem*, p. 339 [DRN, V, 1448-1453].

superstição e ao temor, enquanto a verdadeira *pietas* consiste em submeter cada coisa à serena reflexão²⁵.

Um dos momentos mais significativos da obra de Lucrécio é a abordagem acerca das origens da civilização e do progresso humano, a partir dos tempos nos quais os homens viviam como animais e se abrigavam nas cavernas, passando progressivamente a organizar sua vida social. Um dos grandes temas da especulação dos filósofos gregos da natureza, de Demócrito a Anaxágoras, com ecos no *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, é a doutrina do progresso, que atribui ao ser humano a conquista do próprio destino, e reivindica o lugar até então ocupado pela ideia de história como decadência (as raças humanas que passam da idade do ouro a do ferro, como em Hesíodo) ou como repetição cíclica dos grandes eventos²⁶.

Lucrécio inicia o sexto e último livro com a exaltação da glória de Atenas, pátria mítica da agricultura, das leis, mas sobretudo de Epicuro, que tornou os homens livres com a verdade.

Atenas, de ilustre nome, foi a primeira a distribuir, outrora, as sementes produtoras do trigo aos míseros mortais, a dar uma nova forma à vida, a promulgar leis; a primeira que à existência proporcionou doces consolos, quando gerou um varão que com tão aguda inteligência se apresentava, de cuja boca verdadeira brotou toda a sabedoria e cuja glória, já divulgada nos tempos antigos, se elevou até os céus, mesmo depois de morto, devido às suas divinas descobertas (LUCRÉCIO, 2015, p. 343 [DRN, VI, 1-8]).

O tema do livro VI é a exposição da “meteorologia”, ou seja, a explicação racional dos fenômenos naturais do céu (trovões, relâmpagos, tempestades, arco-íris, nuvens, chuva) e terrestres (terremotos, erupções vulcânicas, as cheias do Nilo, o

25 Cf. *Ibidem*, p. 327 [DRN, V, 1204].

26 Cf. LUCRÉCIO, 2015, p. 313-319 [DRN, V, 924-1058].

poder do magnetismo), que por apresentarem um aspecto ameaçador, provocam no ser humano um medo supersticioso como, por exemplo, o raio, comumente considerado expressão da vontade divina, mas que na verdade atinge também as estátuas dos deuses.

Por fim, por que razão derruba com um raio hostil os sagrados santuários dos deuses e as suas preclaras moradas?! Porque quebra as bem trabalhadas estátuas dos deuses e priva de culto as suas imagens, ao destruí-las com um violento golpe? Porque é que atinge com frequência os lugares elevados, e é no alto das montanhas que vemos a maior parte dos vestígios do seu fogo? (LUCRÉCIO, 2015, p. 397 [DRN, VI, 1090-1092]).

A passagem à explicação da causa das epidemias no texto se faz de modo muito brusco: “Agora explicarei qual é a causa das doenças e de onde é que surge subitamente uma força mórbida, capaz de suscitar um flagelo mortífero para a raça humana e para os animais em catervas”²⁷. A relação com tudo aquilo que fora apresentado anteriormente no texto talvez seja possível porque se trata de movimento de ar e de átomos (causas atmosféricas).

Para começar, ensinei acima que há átomos de muitas coisas que são para nós fonte de vida, e, por outro lado, é necessário que também volitem muitos átomos que são causa de doença e morte. Quando por acaso estes se juntam e infectam o céu, o ar torna-se doentio. E toda esta força de doenças e pestilência ou vem de cima, de regiões exteriores, através do céu, como as nuvens e as neblinas, ou então, como frequentemente acontece, reúne-se e emerge da terra, quando o solo úmido entra em putrefação, ao ser atingido pelas chuvas intempestivas e pelos calores do sol. (*Ibidem* [DRN, VI, 1093-1104]).

27 *Ibidem*, P. 397 [DRN, VI, 1090-1092].

O fluxo de germes letais introduz o dramático final do poema, a saber, a descrição da Peste de Atenas²⁸ (VI, 1138-1286) ocorrida no período de 430-429 a.C. Para reconstruir o cenário de doença e de morte, Lucrécio se inspira na narração da peste feita pelo historiador grego Tucídides em *A Guerra do Peloponeso II*, 47-53.²⁹

Lucrécio dedica um número considerável de versos à sintomatologia da Peste,³⁰ resultando com isso uma descrição mais detalhada da enfermidade.³¹ Inicialmente ele enumera os principais efeitos da doença sobre os seres humanos, em um período prévio ao efetivo processo de morte: a cabeça arde de calor, os olhos ficam avermelhados e com um brilho estranho: “A princípio, tinham a cabeça a arder em febre e os dois olhos avermelhados com um brilho difuso”³². Hemorragias e feridas se manifestam na garganta e na língua: “As gargantas, enegrecidas, por dentro, ressumavam sangue, e o canal da voz entupia-se, obstruído por feridas. A intérprete do espírito, a língua, emanava sangue, debilitada pelo mal, com um movimento entorpecido e áspera ao tato.”³³ A força mórbida desce pela garganta e enche o peito: “Depois, quando a força da doença, entrando pelas goelas, tinha preenchido todo o peito, e confluíra no próprio coração dos doentes, então é que

28 Cf. *Ibidem*, p. 399-405 [DRN, VI, 1138-1286].

29 Lucrécio se esforça para transpor o relato “objetivo” de Tucídides acerca da Peste de Atenas, mais atento aos particulares históricos, geográficos, físicos e clínicos, para um plano “psicológico”, marcado mais por elementos emotivos e dramáticos.

30 Conforme Rezende (2009), no passado muitas epidemias foram genericamente rotuladas de “peste”, embora muitas delas não tenham sido causadas pelo bacilo da peste (*Yersinia pestis*) e fossem, provavelmente, epidemias de varíola, tifo exantemático, cólera, malária ou febre tifoide.

31 Ainda de acordo com Rezende (2009), em 2006, o infectologista grego Manolis Papagrigrakis, examinando a polpa dentária de esqueletos exumados de um antigo cemitério de Atenas da época da epidemia, detectou, pela técnica da amplificação do DNA, a sequência genômica da *Salmonella enterica serovar typhi*, tendo sido negativas as pesquisas para os agentes da peste, tifo, antraz, tuberculose, varíola e bartonelose.

32 LUCRÉCIO, 2015, p. 399 [DRN, VI, 1045-1046].

33 *Ibidem* [DRN, VI, 1047-1050].

desabavam todos os redutos da vida.”³⁴ Da boca um cheiro horrível se exala, agravando-se o quadro e produzindo-se, com forte angústia, queixas misturadas com gemidos:

A respiração trazia consigo, ao sair da boca, um cheiro fétido, semelhante ao que exalam os cadáveres putrefatos abandonados, e então enfraqueciam as forças do ânimo, enfraquecia o corpo todo, já mesmo à beira da morte. E coisa mais intolerável ainda que os males era a opressiva angústia que nunca os largava, e os lamentos misturados aos gemidos. (LUCRÉCIO, 2015, p. 399 [DRN, VI, 1054-1059]).

Incessantes soluços acabam por abalar os nervos e oprimir os membros já tão cansados: “Um soluçar frequente sacudia-lhe os nervos, de dia e de noite, a toda a hora, e os seus espasmos desfaziam-lhe os membros, esgotando por completo doentes que já estavam exaustos.”³⁵

Na sequência do relato, Lucrécio acena para muitos outros sinais de morte: o espírito fica perturbado de tristeza e medo, o sobrolho carregado, a fisionomia furiosa e dura, os ouvidos cheios de ruídos, respiração ora acelerada, ora profunda e lenta, suores na região do colo e emissão de uma secreção amarelada pelas vias respiratórias.

Além disso, eram dados muitos outros sinais de morte: uma mente perturbada, mergulhada em tristeza e medo, um sobrolho franzido, um rosto desvairado e agressivo, ouvidos também perturbados e cheios de sons, uma respiração anelante ou então grandes haustos de respiração que surgiam em intervalos, um suor reluzente que lhes encharcava o pescoço, tênues expectorações, diminutas, salgadas e manchadas por uma cor amarelada, a custo saídas das goelas com uma tosse roufenha. Nas mãos contraíam-se os nervos, os membros tremiam. Partindo dos pés, o frio ia subindo sem cessar, pouco a pouco. (*Ibidem*, p. 401 [DRN, VI, 1181-1191]).

34 *Ibidem* [DRN, VI, 1051-1053].

35 *Ibidem*, p. 399 [DRN, VI, 1060-1062].

Em seguida, o poeta interrompe brevemente a sua narrativa acerca dos sintomas da Peste para tratar da chegada da morte por volta do oitavo ou nono dia.

Por fim, nos últimos momentos, as narinas apertadas, a ponta do nariz afilada, os olhos encovados, as têmporas cavas, a pele fria e dura, a boca aberta e caída; a fronte sempre tensa. E não muito depois o corpo jazia na rigidez da morte. Aproximadamente ao oitavo dia de luz candente do Sol ou então no nono dia, perdiam a vida. (*Ibidem* [DRN, VI, 1092-1097]).

Aqueles que se julgam felizes por terem escapado da morte na fase evolutiva anterior da doença são acometidos depois com a abertura de chagas sobre a pele, defluxos intestinais e perda de sangue pelas narinas:

Se alguns destes, como acontecia, tinha escapado à morte, esperavam-no depois o definhamento e a morte, com feridas horríveis e um fluxo negro do ventre; ou então um corrimento abundante de sangue putrefato, acompanhado de frequentes dores de cabeça, saía das narinas repletas: para aqui fluíam todas as forças e substância do indivíduo. (LUCRÉCIO, 2015, p. 401 [DRN, VI, 1092-1097]).

Por fim, o poeta apresenta o que nos parecem corresponder aos últimos efeitos da Peste sobre os doentes: a enfermidade ataca os nervos e os membros, e as próprias partes genitais do corpo; o temor diante do limiar da morte leva a mutilações de membros, perde-se a luz dos olhos e advém o completo esquecimento de todas as coisas, até de si, por aqueles em fase terminal:

E aquele que escapara àquele corrimento acre de sangue podre, a doença atacava-lhe os nervos e as articulações, e até as próprias partes genitais do corpo. E alguns, receando gravemente os limiares da morte, sobreviviam privando-se das partes viris com o ferro; outros, por seu lado, permaneciam

vivos sem pés nem mãos, outros ainda arrancavam os olhos, a tal ponto se apoderara deles o violento temor da morte. E a alguns os tomou até o esquecimento de tudo, a ponto de não se reconhecerem a si mesmos. (*Ibidem*, pp. 401, 403 [DRN, VI, 1204-1214]).

É importante observar que a inserção de tão terrível narrativa ao fim da obra, cuja leitura deveria, a princípio, contribuir para a libertação e apaziguamento das dores e medos da humanidade, justifica-se pela razão “pedagógica” de ter o poeta desejado oferecer a seus leitores uma espécie de visão do “inferno” epicurista, no qual, por certo, jamais desejariam viver.

Embora os atenienses não pudessem evitar os sofrimentos físicos da Peste na ocasião descrita pelo poeta, dada a difusão do contágio sobre todos, decerto, instruídos nos ensinamentos de Epicuro, eles saberiam aceitar tal destino de padecimento e morte ao menos entendendo que os males humanos não correspondem a castigos de deuses irados, e que morrer não significa, em si, um sofrimento.

Referências

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

GALE, M. R. *Lucretius and the didactic poetry*. Londres: Bristol Classical Press, 2003.

GALE, M. R. (Coord.). *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GILLESPIE, S. & HARDIE, P. (Coords.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

JEROME OF STRIDON. *Chronicle*. Ipswich: s/ed., 2005. Disponível em: <http://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_06_latin_part2.htm>. Acesso em: 06 de out. 2019.

LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).

LUCRÉCIO. *Da Natureza das Coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.

REZENDE, J. M. de. As Grandes Epidemias da História. In: *À Sombra do Plátano: Crônicas de História da Medicina*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, pp. 73-82.

SEDLEY, D. *Lucretius and The Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TREVIZAM, M. *Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrécio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1999.

KANT E SCHILLER: DAS ANTINOMIAS COMO FONTE TRANSCENDENTAL DO CONCEITO DE BELEZA

Ralphe Alves Bezerra

Doutor em Filosofia pela UFC

Professor do Curso de Filosofia da UVA

ralphealves@hotmail.com

Resumo

Já é bem conhecido o fato de que o próprio Schiller reconhece a "[...] origem kantiana da maioria dos princípios" a partir dos quais se dá o desenvolvimento de suas próprias reflexões "sobre o belo e a arte". Nesse sentido, é importante notar que a maioria dos especialistas reportam a influência de Kant a partir da *Kritik der Urteilkraft* de 1790 (*Crítica da Faculdade do Juízo*). Todavia, esse artigo julga necessário salientar a importância das antinomias kantianas presentes na "Dialética Transcendental", as quais foram apresentadas por Kant em 1781 na *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão Pura*). Com base nessa observação, percebemos a necessidade de realizar uma investigação acerca da possibilidade de se descobrir uma relação entre o princípio regulador transcendental kantiano, o qual serviu para orientar a passagem do condicionado ao incondicionado, e o conceito de beleza de Schiller que, por sua vez, nos parece, assume a função de princípio regulador-estético, cuja tarefa, de acordo com o próprio Schiller, deve ser a de possibilitar a passagem da humanidade de sua imperfeição finita à sua perfeição infinita. Nesse sentido, a discussão aqui proposta apresenta e defende a tese de que o conceito de beleza schilleriano apreendeu a lição kantiana que serve de resolução à problemática das antinomias, ou seja, nos parece que Schiller metodologicamente converte seu conceito de belo em um princípio regulativo moral de cunho antropológico.

Palavras-chave: Kant. Schiller. Antinomias. Princípio regulativo. Beleza.

Abstract

It is well known that Schiller himself recognizes the "[...] Kantian origin of most principles" from which his own reflections "on beauty and art" are developed. It is important to note that most experts report Kant's influence from the 1790 *Kritik der Urteilkraft* (*Critique of the Faculty of Judgment*). However, it is necessary to stress the importance of the Kantian antinomies present in the "Transcendental Dialectic", which have been presented by Kant in 1781 at the *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason*). Based on this observation, we realize the need for an investigation about the possibility of discovering a relationship between the Kantian *transcendental regulative principle*, which served to guide the transition from the conditioned to the unconditioned, and Schiller's concept of *beauty*, which, in our opinion, assumes the function of *aesthetic-regulative principle*, whose task, according to Schiller himself, must be to enable the transition from humanity's finite imperfection to its infinite perfection. In this sense, the discussion proposed here presents and defends the thesis that the concept of Schillerian beauty has grasped the Kantian lesson that serves to solve the problem of antinomies, that is, it seems to us that Schiller methodologically converts his concept of beauty into a *moral regulative principle, anthropological* in nature.

Keywords: Kant. Schiller. Antinomies. Regulative Principle. Beauty.

1 Introdução: a *Crítica da Razão Pura* e as *Cartas Estéticas*

Ainda que os escritos estéticos de Schiller se desenvolvam, assumidamente, a partir do desdobramento de ideias kantianas, estudiosos sugerem que eles assumem também uma posição antikantiana. Embora não intencionemos discutir aqui o mérito dessa questão, ela favorece situarmo-nos, logo de início, no cerne crucial do diálogo estético entre Kant e Schiller. Referimo-nos ao já bem conhecido fato de que Kant trata o belo do ponto de vista teórico (entendimento), enquanto que Schiller o remete aos domínios da faculdade prática¹. Talvez isso explique o porquê de a maioria dos especialistas privilegiarem as *segunda* e *terceira Críticas* quando indagados acerca da influência das ideias kantianas no desenvolvimento da teoria de Schiller. Bem, ainda que o conceito de beleza schilleriano encontre no âmbito da faculdade moral o seu fundamento, a sua justificação e a sua incontestável força, julgamos necessário que se faça a esse respeito uma observação muito significativa. Defendemos a opinião de que não se encontram apenas na *crítica* de 1788, nem tampouco na de 1790, as principais ideias kantianas que postulam devidamente o **caráter transcendental** do desdobramento moral do conceito do belo de Schiller. Com este propósito, este artigo pretende demonstrar a relevância da *primeira Crítica*, a de 1781, para a compreensão da questão em pauta.

Nesse contexto, destaca-se a tese de que na “Dialética Transcendental”, Kant apresenta a problemática das famosas *antinomias da razão pura*, e é justamente nelas,

1 Raymond Bayer (1961, p 296) identifica um Schiller kantiano e outro antikantiano ao afirmar que o “erro de Kant” foi tratar o belo do ponto de vista do “juízo”, enquanto que Schiller “reporta-o à faculdade prática”. Ricardo Barbosa, por sua vez, na “Introdução” da sua tradução de *Kallias ou Sobre a Beleza* (SCHILLER, 2002, p. 9), afirma que os estudos de Schiller da *Crítica do Juízo* o levam a tomar uma posição com “Kant e contra Kant” ao pretender encontrar a “objetividade do belo” (conferir nota 21) para garantir os “fundamentos da estética como disciplina filosófica autônoma”.

julgamos, que se encontram os princípios transcendentais que fundamentam o *caráter regulativo-moral* do conceito schilleriano de beleza. Nesse sentido, os problemas levantados pelo velho Kant no tópico das “Antinomias”, bem como as estratégias empregadas para solucioná-las, apresentam os argumentos transcendentais que inspiraram Schiller na elaboração de seu conceito de beleza. Por isso, chama atenção o fato de que o alcance de Kant no desenvolvimento da filosofia de Schiller não se restringe às *segunda e terceira Críticas* com seus respectivos conteúdos morais e estéticos. Assim, embora a literatura pesquisada por nós aponte sempre a relevância das duas últimas como fundamentais, aqui erguer-se-á o candeeiro sobre a *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft – KrV*), na expectativa de demonstrar a centralidade de seu alcance na elaboração do conceito do belo schilleriano. De fato, nossas investigações em Schiller (BEZERRA, 2018) constataam que determinadas proposições schillerianas somente revelam seu rigoroso primor filosófico quando situadas à luz da penetração que a *KrV* alcançou nelas. Por isso, é necessário reconhecer os desdobramentos da *primeira crítica* em *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, dos anos 1794-95 (doravante *Cartas estéticas* ou *ästhetische Briefen – äB*)². Sem essa cautela, nossa opinião é de que se corre o risco indevido de se classificar determinadas passagens dessas *äB* como obscuras ou místicas³. Por outro lado, há ainda aqueles leitores que findam por reconhecer-lhes uma limitante e (para não dizer superficial) beleza poética e literária; ou ainda de lhes acentuar, como faz Bayer (1961, p 296), um mero caráter “retórico”.

2 Cf. a edição alemã: SCHILLER, 2004c. Edições brasileiras: SCHILLER, 1991a; SCHILLER, 1995. Edição portuguesa: SCHILLER, 1994.

3 Veja-se, por exemplo, o que diz Rosenfeld na “Introdução” a sua tradução das *äB* (SCHILLER, 1991a, pp. 26-27).

De resto, tal escopo é necessário para que se faça justiça ao se reconhecer o rigor filosófico que é inerente à obra de Schiller; por outro lado, deve-se destacar ainda que todo o idealismo alemão e suas profundas questões, bem como também o que estas suscitam à filosofia contemporânea, são herdeiros diretos da *KrV*. Luc Ferry (2006, pp. 7-16), por exemplo, compreende que, por fundar o pensamento moderno⁴, a *KrV* tornou-se o marco divisor de águas entre as filosofias antiga e contemporânea. Isso parece indicar que o grande mérito dessa obra consiste em ter abalado séculos de pensamento sedimentado no mais puro *dogmatismo*, abrindo espaço ao *revolucionário* exercício de se pensar com *liberdade*. Por isso, e por Schiller (2004c, p. 570) ter afirmado na *primeira* das *ästhetische Briefen* que é “pouco habilitado às formas acadêmicas [...]”⁵, justifica-se investigar essa estreita relação aventada entre o *princípio-regulador*, apresentado por Kant como solução ao problema das antinomias, e o conceito de beleza schilleriano.

É necessário então compreender: (a) o que são as antinomias, (b) como surgem e (c) e a natureza do *problema* que elas suscitam no tópico da “Dialética Transcendental”. Em seguida, compara-se alguns pontos conceituais das *ästhetische Briefen* e de *Über Naive und sentimentalische Dichtung (Sobre Poesia Ingênua e Sentimental)* de 1800⁶, com o intuito de verificar em que medida o caráter transcendental do *princípio-estético-regulador* do conceito de beleza em questão realmente encontra as suas origens no princípio-regulador kantiano das antinomias.

4 O próprio Kant, no Prefácio à Segunda Edição de 1787 (*KrV*, B-XXII), reconhece o teor revolucionário da *KrV* e, nesse contexto, destaca-se a relevância e a importância de Hume para o *despertar* de Kant frente ao significado que essa obra assume com a tese acerca da *impotência* da razão (LEBRUN, 1993, pp. 9-13).

5 „Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen, werde ich kaum in Gefahr sein, mich durch Mißbrauch derselben an dem gutem Geschmack zu versündigen“ / Pouco habilitado às formas acadêmicas, não estarei em perigo de pecar contra o bom gosto pelo seu mau uso.

6 Cf. edição alemã: SCHILLER, 2004d.

2 Tensão e dilema das antinomias: finitude e infinitude, o condicionado e o incondicionado

A razão tende *naturalmente* a duas posturas contraditórias: ou ao dogmatismo ou ao ceticismo, constata Kant. Essa tendência revela um *conflito* inerente a própria razão. A partir deste, Kant introduz o conceito propriamente dito de “antinomia”: contradição entre leis ou princípios. Todavia, a antinomia não é reduzida, mesmo na *KrV*, a uma simples contradição formal e lógica. Ela revela mais do que uma mera e aparente “discordância” entre princípios, leis, ideias e regras subjetivas. Mais do que isso, as antinomias kantianas revelam uma *necessidade* da razão de ultrapassar os limites que lhe são impostos por toda experiência sensível. Se por um lado, Kant se depara com a perspectiva *negativa* pela qual a razão se encontra inevitavelmente frente a limitada e limitante natureza da sensibilidade e, por isso, subjugada pela rigidez matemático-mecânica das categorias e esquematismos do entendimento; por outro, ele tem consciência do fator *positivo* presente no *poder* (espontaneidade/autonomia) que a razão manifesta de insurgir-se contra essa mesma condição.

Nesse aspecto, pedimos licença para enfatizar, em estilo presunçoso e arrogado de poético, essa natureza conflituosa da razão anunciada pelas antinomias. Tal conflito se faz pintura diante de nós na forma de um **dilema**. É como que uma bifurcação que se coloca diante da razão, que se abre em duas trilhas e lhe impõe a escolha por uma delas. Uma das trilhas aponta na direção de um oceano infinito e incondicionado que, tal qual ao canto das sereias do Odisseu, convida a razão à grande aventura de ultrapassar, através da poderosa nau da imaginação, os limites rígidos dos esquematismos do entendimento e, assim, correr o risco quase inevitável de perder-

se em “viciosos” e “ilusórios” labirintos de equívocos. A outra trilha, ao contrário, indica-lhe a direção da sujeição diante da incapacidade do entendimento de não se adequar, ou de não ser adequado, à sua *espontaneidade* de ir além desses limites⁷. Em contrapartida, o entendimento lhe oferece o consolo de apoderar-se com certeza “indubitável” da segura e limitada ilha na qual o entendimento, enraizado, acorrenta-a. Assim, está pintado em vivas e torturantes cores esse quase paradoxal dilema kantiano que convida a razão ou ao sedutor e perigoso canto das sereias, ou ao confortante e seguro elo dos grilhões que jamais a impede de contemplar, saudosa e angustiada, o infinito do espaço estrelado acima de sua cabeça. Esse infinito que a razão anseia e no qual, exilada em sua pequena ilha, flutua como que náufraga.

É importante notar que a razão se conscientiza da natureza conflitante desse dilema. E nesse *conscientizar-se*, Kant (ou a razão) se depara com um aspecto *positivo* das antinomias, pois, acredita ele, a razão pode e deve precaver-se ou de conformar-se irremediavelmente com a limitação que experiência lhe impõe ou, na mesma medida, de deixar-se seduzir-se pela inclinação de ultrapassá-la demasiadamente⁸. É

7 Poderíamos chamar a primeira dessas trilhas de metafísica e a segunda de ciência? Talvez seja mais pertinente indagar se seria essa espontaneidade a causa do conflito entre razão e entendimento, ou, ao contrário, seria ela resultado dele? Em decorrência da forma como está posta esta problemática, não seria tal *espontaneidade/autonomia* de ultrapassar *limites* um elemento transcendental importante para se investigar outros aspectos possíveis do conceito de liberdade em Kant? Apesar da pertinência dessas indagações, no que se seguirá, destacar-se-á apenas que esse conflito é fonte da contraditória inclinação da razão ao dogmatismo ou ao ceticismo.

8 É importante sublinhar que o exercício crítico efetuado por Kant na “Antitética da Razão Pura”, através do qual ele apresenta e comenta cada uma das quatro teses e antíteses das antinomias representa uma espécie de *auto-investigação* (*Selbstuntersuchung*) da razão sobre si mesma. Essa auto-investigação, portanto, conscientiza a razão das armadilhas que ela própria tece em decorrência da espontaneidade do seu caráter conflitante. Lembremos que no Prefácio à Segunda Edição de 1787, Kant entrevê que a força da imaginação conduz a razão a lançar-se em voos extremos e que tal imprudência redunde em “fanatismo” ou em “superstição”, ou em “idealismo” ou em “ceticismo”, e, por isso, cumpre à *KrV* erradicar um certo “procedimento dogmático da razão”: „*Durch diese kann nun allein dem Materialism, Fatlism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Skeptizism, die*

esse dilema, portanto, que justifica a necessidade de uma *orientação*, a qual Kant, de fato, introduz no âmbito dessa *tensão* contraditória inerente ao dilema supracitado. Mas antes de nos perguntarmos por tal orientação, resta-nos ainda a seguinte indagação: como ou qual processo transcendental explica a origem das antinomias?

Há pouco fizemos rápida menção sobre a natureza limitada e limitante, condicionada e condicionante da experiência sensível. Acrescente-se a ela agora que a natureza espontânea da razão a impulsiona sempre a ultrapassar toda experiência em direção ao ilimitado, ao incondicionado: rumo ao absoluto. Bem, dessa aparente contradição entre condicionado e incondicionado, entre númeno e fenômeno, entre o suposto abismo que há entre coisa e coisa-em-si muito já se falou ao longo desses mais de dois séculos da publicação da *KrV*. Isso demonstra a importância e o alcance dessa obra que se insinuou por uma antiga vereda que, ao que parece, foi aberta por Platão, mas que findou por lhe configurar numa nova direção, numa nova *trilha* que ainda hoje desafia de maneira desconcertante tanto os próprios kantianos quanto seus críticos mais respeitáveis⁹. Daí o seu caráter *revolucionário, inquietante e perturbador* que perdura e perdurará indefinidamente¹⁰.

Retomemos o raciocínio. No contexto epistemológico, ao ser impulsionada pela *espontaneidade* de ir além, a razão se apropria das categorias do entendimento no

mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. [...] Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“. (KANT, 2011, pp. 35-36 [*KrV*, B-XXXIV-VI]).

9 Cf., por exemplo, a pesquisa de Juan Bonaccini (2003).

10 De certa forma, para nós, isso talvez seja justificado pelo fato de que as antinomias não se restringem ao âmbito epistemológico, elas demonstram sim que a *KrV* tem caráter fundamentalmente antropológico. Pois, não foi simplesmente com as ontologias e teorias do conhecimento grega, medievá e contemporânea a si, que a *KrV* rompeu; acima de tudo, foi com a visão de homem, de natureza humana. E isso apenas foi possível na medida em que, além de suscitar muitas questões originais, a *KrV* efetuou o deslocamento da liberdade da esfera teológica para Razão. Essa é a centralidade antropológica da *KrV* se compreendermos que, enquanto sistema transcendental, as *duas últimas Críticas* são desdobramentos, extensões: satélites que orbitam em seu derredor.

afã de lhes expandir o alcance. Em termos kantianos, isso significa que a razão necessita apreender a *síntese da série total das condições de um condicionado dado*. Para efetivar essa finalidade, ela atua como se as categorias e princípios do entendimento fossem adequados aos seus propósitos que vão além da sensibilidade. Mas acusar simplesmente uma certa espontaneidade da razão, ou melhor, afirmar a autonomia da razão e seus postulados em detrimento do entendimento com seus esquemas e categorias, sabe Kant, não é suficiente. Nesse sentido, ele argumenta que há na razão, analogamente ao entendimento com seus princípios e conceitos puros, um princípio no qual se fundamenta o seu ímpeto de *ir além*, a saber, um princípio que afirma que em toda experiência na qual “[...] é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições, e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado [...]” (*KrV*, B-436).¹¹ Este princípio é o fundamento pelo qual a natureza da razão mesma a faz ceder a duas inclinações: ao dogmatismo e ao ceticismo. Estas, por sua vez, resultam da necessidade de se completar a série total das condições até ao incondicionado: tarefa que deve conduzir a razão ou a uma “série progressiva” ou a uma “série regressiva”. Por isso ganha relevância, na crítica das ideias cosmológicas, as reflexões em torno do fato de que as antinomias se ocupam de modo divergente com a prova e a refutação da “finitude” ou “infinitude” do mundo no tempo. Mais especificamente, isso significa que, por um lado, a série temporal *regressiva* funda o questionamento inevitável acerca da “causa primeira” da série (passado); e que, por outro, a série temporal *progressiva* (futuro) pergunta-se necessariamente pela finitude ou infinitude de tal série. Resumindo, Deus e mundo são os objetos postos em debate pelas antinomias da razão como temas cosmológicos. Seja, pois, na síntese regressiva das condições causais

11 Todas as traduções da *KrV* citadas neste artigo são de autoria de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão, presentes em: KANT, 1997.

que remetem, no passado, a causa originária: Deus; seja pela síntese progressiva ascendente das condições que apontam para o futuro: para a finitude ou infinitude do mundo. Este é o ambiente em que a razão se confronta com os dilemas cosmológicos. Aqui, Kant apresenta argumentos que descrevem um labirinto de teses e antíteses revestidos de *ilusórios* ou *dialéticos* discursos convincentes, os quais na verdade serão demonstrados como conflitantes e contraditórios no tópico da “Antitética da Razão Pura”.

Diante dessa paradoxal positividade e negatividade das antinomias, lembremos que Kant refere-se a certa “decisão” que a razão deve tomar diante desse dilema em questão. Nesse sentido, precisamos analisar o fenômeno das antinomias no seu aspecto epistemológico, a fim de responder a problemática seguinte: como Kant desenvolve, do ponto de vista lógico, sua estratégia para apresentar uma solução ao dilema da razão diante das antinomias?

3 Da conversão do princípio transcendental: genialidade ou astúcia?

Na sétima seção das “Antinomias da Razão”, intitulada “Decisão crítica do conflito cosmológico da Razão consigo mesma”, Kant problematiza justamente acerca da *decisão* que a razão deve tomar diante dos antitéticos caminhos oferecidos pelas antinomias. Como dito acima, as antinomias são ilusões, são meras aparências revestidas, por vezes, de sofisticados argumentos sofisticados, ou seja, dialéticos. Por isso, Kant demonstra no interior dos argumentos antinômicos a sua estrutura lógico-formal a fim de explicitar suas armadilhas e limites. Nesse sentido, ele recorre uma vez mais àquele princípio pelo qual fundam-se e originam-se as antinomias. Logo no início da referida seção, Kant diz que:

Toda a antinomia da razão pura assenta no argumento dialéctico seguinte: quando o condicionado é dado, é dado também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionado, por conseguinte, etc. (*KrV*, B-525).

Segundo Kant, a premissa maior desse princípio é uma proposição analítica, protegida de qualquer crítica transcendental. Isso significa que ela é uma premissa apodítica: um postulado da razão pura. Paradoxalmente, nisso consiste a força e a fragilidade das operações que a razão finda por realizar. De fato, em decorrência da crença na “indubitabilidade” de tal princípio, a razão infere uma série de deduções meramente lógicas. E o equívoco desses raciocínios, segundo a explicação kantiana, resulta do fato de que a **premissa maior** possibilita uma série de argumentos (ideias cosmológicas) que apelam para a ideia de “síntese absoluta” das séries. Nela não se percebe com evidência que a ligação, ou síntese, entre o condicionado e a sua suposta série total é dada simultaneamente, visto que nesse âmbito “[...] não se encontra nenhuma ordem de tempo [...]” (*KrV*, B-528); ora, os objetos da premissa maior em questão não se subordinam ao tempo, nem tampouco a intuição. Já a **premissa menor**, por sua vez, opera com significados empíricos, visto que o entendimento articula conceitos unicamente aplicáveis à experiência sensível. Assim, o princípio da síntese absoluta das séries, postulada como princípio da premissa maior, é válido apenas como “princípio transcendental de categoria pura” (*KrV*, B-527-528), enquanto que os princípios do entendimento, aplicados na premissa menor, são aplicáveis unicamente a fenômenos dados na intuição e, por isso, subordinados a sucessão temporal. Mas, nem num caso e nem no outro, conclui Kant, pode-se pressupor a “totalidade absoluta da síntese e da série que ela representa” (*KrV*, B-529). No primeiro caso, porque não se pode pressupor a síntese e a série justamente

por estes serem dados em si, ou seja, não estão subordinados ao tempo e nem à intuição. No segundo caso, porque a efetivação da síntese só poderia ser operada na medida em que cada membro (*quantum*) da série total pudesse ser intuída, o que é impossível ao nível da experiência. Podemos simplificar esses argumentos assim: o princípio de síntese serial do condicionado dado, como série absoluta da série, é tão-somente uma “idealidade” transcendental dos fenômenos. Lembremos que o fenômeno é uma representação espaço-temporal dada num instante específico. Todavia, sua condição atual e presente remonta a uma série regressiva de condições sucessivas até o incondicionado. O fenômeno é dado, é intuído, mas a série pressuposta como possibilidade de sua condição atual é meramente uma inferência em consonância com uma coerência lógica deduzida, por sua vez, do princípio transcendental. Tal é corroborado pela menção a uma certa “idealidade transcendental” dos fenômenos como demonstração “indireta” daquilo que foi exposto de forma “direta” na “Estética Transcendental” (*KrV*, B-534). Daí Kant afirmar que:

[...] se o mundo é um todo existente em si, ou é finito ou infinito. Tanto a primeira hipótese como a segunda são falsas [...]. Portanto, é também falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Donde se segue que os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na sua idealidade transcendental. (*KrV*, B-534-535).

Explicando: Kant demonstra, em B-532-533, a diferença entre proposições contraditórias e proposições dialéticas. As primeiras são analíticas e são constituídas de proposições contrárias que não se anulam reciprocamente. Estas, segundo Kant, admitem a falsidade de uma das partes desde que a proposição, tomada como verdadeira, não tome seu objeto como coisa-em-si. Se, no entanto, uma das

proposições anular a outra ao mesmo tempo em que toma seu objeto como coisa-em-si, então trata-se de proposições por *oposição* e não por *contradição*. Por isso, são determinadas por Kant (*KrV*, B-529) de **proposições dialéticas**, ou seja, proposições enredadas num *vício ilusório* de argumentos sofisticos. Esse vício resulta justamente do fato de que proposições dialéticas resultam do equívoco de raciocínios que identificam a totalidade da síntese regressiva com o próprio mundo, *como se* ele fosse a totalidade de todas as coisas. Ora, o conceito de idealidade transcendental, como Kant afirma, remete à “Estética Transcendental”, a qual já demonstrou que a “idealidade transcendental dos fenômenos” (*KrV*, B-534) diz respeito à representação das coisas enquanto fenômenos, e não à natureza propriamente dita como coisa-em-si. Por isso, a aparência dialética resulta desse equívoco que toma a regressão total da série como que contida no próprio fenômeno. Este é o engano no qual a razão se enreda ao não perceber que “A série das condições encontra-se unicamente na síntese regressiva, não reside no fenômeno, como uma coisa própria, dada anteriormente a qualquer regressão” (*KrV*, B-533).

Descortinada essa equivocada aplicação que a razão faz do princípio transcendental, Kant compreende estar solucionada a questão dos conflitos da antinomia da razão pura. E é justamente nesse ponto, no qual se evidencia o fato de “(..) que no pressuposto há uma falsidade” (*KrV*, B-535), que encontramos finalmente o aspecto mais elucidativo do *caráter positivo* das antinomias. De fato, a expectativa kantiana considera que a razão não deve inclinar-se ao ceticismo, mas munir-se do “método cético”, cuja função consiste agora em auxiliá-la a “rectificar os nossos juízos” (*Ibidem*, loc. cit.). Ora, aos nossos olhos, é justamente esse *método cético* que representa o prenúncio do já postulado *princípio regulador*: um instrumento que deve orientar a razão no desenvolvimento de seus raciocínios cosmológicos. Doravante, a

razão deve se deixar orientar para que resista à sedução de sua própria inclinação natural em estender a aplicação das categorias do entendimento. É na oitava seção, intitulada de “Princípio Regulador da Razão Pura com Respeito as Ideias Cosmológicas”, portanto, que Kant demonstra o caráter desse método. Vejamos.

4 Da conversão do princípio da síntese regressiva em ideia regulativa

Nos interessa destacar agora a estratégia operada por Kant. Em primeiro lugar, na sétima seção, percebe-se que o princípio da série é a fonte das ilusões antinômicas, e, por isso, acusado de conter uma pressuposta *falsidade*, a qual induz a razão aos inadvertidos raciocínios dialéticos cosmológicos. Em segundo lugar, nota-se que, na oitava seção, a negatividade desse princípio é deslocada para o contexto em que a razão se torna consciente dos fatos aqui implicados. Ora, é em função desse aprendizado que Kant está convencido de que a razão deva tornar-se capaz de fazer uso *metodológico* dessa condição em favor de seus objetivos. Todavia, parece-nos estranho o fato de Kant assinalar que a habilidade da razão em se esquivar da ilusão da aparência conduzirá o entendimento e suas categorias, por sua vez, a uma espécie de avanço no campo da experiência. Ora, se o que caracteriza o esquematismo do uso das categorias do entendimento é justamente a natureza de sua rigidez matemático-mecânica, cujo âmbito delimita o domínio das ciências, como compreender agora que esse procedimento transcendental concede permissão para uma certa *ampliação* do uso das mesmas para além dos domínios seguros da experiência? Esse procedimento metodológico não recai justamente no equívoco de desrespeitar a autonomia das

faculdades, cujas fronteiras foram tão bem delimitadas pelo próprio Kant?¹² Estaria Kant inadvertidamente entrando em contradição? Sem entrar no mérito desta observação, vejamos como Kant explica a função reguladora do princípio supracitado.

Ao converter o princípio em ideia regulativa, cuja finalidade possibilita uma aparente extensão, ou ao alargamento, dos conhecimentos empíricos, Kant finda por argumentar em favor de uma “regra” que conduzirá a experiência ao seu limite máximo possível, de forma tal que seus limites reais não sejam tomados como limites absolutos. Isso significa que o princípio não antecipa nenhum conhecimento do objeto, pelo fato de não ser ele um princípio constitutivo. Enquanto princípio regulador, ele apenas indica como os raciocínios cosmológicos devem proceder na execução da regressão. Através dessa reavaliação conceitual, Kant antepõe o caráter regulativo do princípio de totalidade ao constitutivo caráter ilusório/dialético da razão. Aquele passa a regular este ao impor limites a seu caráter constitutivo.

Na verdade, a estratégia kantiana consiste simplesmente em manter a função do princípio de regressão sucessiva da série em função do incondicionado, na mesma medida em que o desarticula do seu anterior caráter constitutivo. Dessa maneira, Kant pretende desconstruir o caráter de ilusão dialética presente nas antinomias, pois o princípio da síntese regressiva, doravante, assume a simples função de ideia reguladora que possibilita a extensão da “experiência” ao seu máximo possível, como

12 Lembramos aqui da “Introdução” à *Kritik der Urteilskraft*, onde Kant delimita a autonomia das faculdades do entendimento nos domínios da natureza e da razão no da liberdade (cf. KANT, 1995[1790], pp. 18-20). Nesse texto, Kant explica que a faculdade do *Juízo* é uma faculdade sem domínios próprio, cuja função é apenas a de mediar os interesses do entendimento e da razão, as únicas possuidoras de autonomia justamente por se encontrarem separadas pelo suposto “abismo intransponível”. Aliás, diga-se de passagem que, em decorrência dessa separação, Hegel reconhece uma *salutar divisão* engendrada por Kant entre os domínios da filosofia e da ciência (cf. HEGEL, 1978[1795-1800], p. 141).

se nenhum limite empírico fosse “limite absoluto” (*KrV*, B-537). Genialmente, ou astuciosamente, Kant determina então que o papel desse novo princípio transcendental deve

[...] limitar-se a prescrever uma regra à síntese regressiva da série de condições; pela qual está transitará do condicionado para o incondicionado mediante todas as condições subordinadas umas às outras, embora o incondicionado jamais se alcance. (*KrV*, B-538).

Note-se que transitar do condicionado ao incondicionado é um percurso infinito, portanto, trata-se de uma meta irrealizável. Torna-se evidente agora que, através da função regulativa deste princípio, *convertido* agora em princípio orientador, Kant concede à razão permissão para não se submeter aos limites impostos pela experiência (único ponto seguro e confiável). Agora, consciente dos perigos da ilusão e das aparências dialéticas, ela agora está autorizada a aventurar-se com o máximo de segurança para além dos limites de toda experiência e se aproximar assim o máximo possível do incondicionado.

É digno de nota que esse princípio, na verdade uma ideia pura da razão, está amparado pelo *princípio da razão determinante*, o qual faz pressupor que todas as coisas estão postas sob um *correlato comum*. Percebe-se, então, que Kant pensa esse correlato comum entre todas as coisas por analogia com a categoria de *comunidade* (*Gemeinschaft*) do entendimento. Dessa forma, chega-se à ideia de *unidade total*, a qual, por sua vez, é justificada pela afirmativa de que “[...] a razão pura não possui nenhum outro objetivo que não seja a totalidade absoluta da síntese *do lado das condições* [...]” (*KrV*, B-393) rumo ao incondicionado.

No mais, sabe-se que a “Dialética Transcendental” encontra sua conclusão no “Apêndice”. Nele, a ideia do princípio regulador, individualizado pelo antropomor-

fismo idealizante de Kant, reaparece convertido, ou melhor dizendo com Lebrun (1993, p-p 17-323), “remanejado” no conceito de Deus. Conceito esse que ocupa estrategicamente o lugar de uma síntese (*unidade suprema*) pressuposta, que serve para assumir não apenas o estatuto de uma ideia moral reguladora, mas também para fundamentar todo o *sistema crítico transcendental kantiano*. E, sublinhe-se, como faz Lebrun (*Ibidem*, loc. cit.), que Deus permanece no sistema de Kant como princípio teleológico e não teológico. O conceito Deus, como se sabe, ressurgirá na terceira *Crítica* como Fim-Terminal: *princípio teleológico dos fins*.

Destacamos, por fim, os três pontos evidenciados até aqui em torno das antinomias. São eles: (a) a natureza conflitante da razão como origem das antinomias; (b) a contradição e as falácias dialéticas das antinomias; e (c) a estratégia kantiana de revalorização do princípio de regressão. O primeiro e o segundo ponto, para nós, indicam que as antinomias encontram sua centralidade no âmbito antropológico antes de se constituírem em problema puramente epistemológico. O terceiro revela a já bem conhecida implicação teleológica que estabelece a relação entre a moral e a política, entre o condicionado e o incondicionado. Tema esse que, ao enveredar pela trilha aberta pela *KrV*, configurou-se no que hoje conhecemos como idealismo alemão. Doravante, nos interessa observar em que medida estes três pontos podem estar articulados com o conceito estético-antropológico do belo de Schiller.

5 Notícias da Ilustração: Schiller, antropologia e estética

Recorrem comumente os especialistas às contradições da Alemanha ilustrada para explicar a profusa diversidade de sua riqueza cultural. Afirmam que vigorava na época uma concepção de cultura progressiva típica do Iluminismo europeu, cujo

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 271-299	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

teor expressava os ideais político-burgueses¹³ da época de Schiller. Lembra-nos Norbert Elias (1997, p. 120) que ao *pintar* “[...] numa grande tela o desenvolvimento da humanidade, [Schiller] ofereceu o que era mais ou menos a visão corrente da *avant-garde* intelectual iluminista de seu tempo”¹⁴. Cassirer (1997, p. 23), por sua vez, indica que imperava nessa época uma “fé na unidade e imutabilidade da razão”. *Unidade*: eis o pressuposto fundamental de toda a reflexão de Schiller, e que, segundo Márcio Suzuki (SCHILLER, 1995, p. 15), “[corrige] a parcialidade da visão moral contida no imperativo [categórico kantiano]”. Imperativo que, na sua rigidez kantiana, sobrepunha a natureza sensível do homem, a qual, como Schiller aprendeu de Rousseau, deve ser levada em consideração para se avançar na direção de uma compreensão filosófica mais própria do conceito de natureza humana. E essa é a questão enfrentada pelo filósofo: solucionar o que é, na sua visão, o problema fundamental de seu tempo, a saber: a *fragmentação* da sociedade moderna. A superação dessa fragmentação é, portanto, a maior *meta da humanidade*. Para solução, é estabelecida uma correlação entre os conceitos de arte, beleza e humanidade. Mas que correlação é essa?

A unidade referida por Suzuki serviu a Schiller para (re)introduzir a unidade no homem moderno e, mais que isso, permitiu ao filósofo não apenas elaborar seus conceitos de arte, beleza e humanidade, mas realizar ainda uma perfeita transição (articulação) entre os mesmos. Por exemplo, Schiller chega ao conceito de “verdadei-

13 Sobre o papel da *burguesia* alemã no desenvolvimento da estética ilustrada, bem como da contribuição de seus principais poetas, dramaturgos e escritores, os quais figuram como expoentes no *Sturm und Drang*, no *classicismo* e no *romantismo*; vide: HAUSER, 1953, pp. 596-726; WEHRLI, 1967; KOHLSCHMIDT, 1967a, 1967b, 1967c; CAEIRO, 1983.

14 Cf. também: LÖWY & SAYRE (1989), EAGLETON (1990). É digno de menção que, nesse contexto político, a primeira obra dramática de Schiller, *Die Räuber*, de 1781 (cf. SCHILLER, 2001) apresenta um profundo teor revolucionário, um verdadeiro brado político por liberdade. Nela, Schiller apresenta um *bandido* como protagonista da trama: uma espécie de anti-herói. O espírito (*Sinn*) dessa obra explica por que Schiller, nas palavras de Charles Waldemar, “[...] criou uma obra imortal, [que brilha na] luta contra a tirania e o despotismo [...]” (SCHILLER, 1960, p. 9).

ra arte” mediante a articulação estabelecida entre os conceitos de gênio ingênuo (*Nai-ve*) e gênio sentimental (*Sentimentalisch*). O conceito de beleza não é derivado de um conceito de arte, mas, na verdade, ele é deduzido da correlação antropológica estabelecida entre homem moderno e homem grego, bem como da necessidade mútua posta entre os poetas ingênuo e sentimental. Na verdade, os conceitos de beleza, gênio e arte são conceitos articulados em função do conceito de um homem perfeito, ideal. E este, por sua vez, de acordo com a pressuposta unidade, contém aqueles três. Mas o que permitiu a Schiller obter com precisão essa articulação conceitual? Em que medida a síntese operada entre esses conceitos permite a Schiller transitar de forma coordenada e precisa entre eles?

O fato é que, ao deslocar a problemática do belo (tratado por Kant no campo do entendimento) à faculdade prática, Schiller ultrapassou a unilateralidade do imperativo kantiano e converteu o belo no que Robert Leroux chama de “imperativo ideal” (“*impératif idéal*”; SCHILLER, s/d, p. 11). Nesse sentido, Susuki é preciso ao afirmar que a unidade operada por Schiller *supera a unilateralidade do imperativo kantiano*, visto que a dimensão sensível é convocada para lutar ao lado da razão pela liberdade e pela beleza. Mas a beleza surge aqui não apenas como fim, Schiller a converteu também em meio, em instrumento: um imperativo original, numa palavra, um novo princípio moral. Por isso, aquele *impératif* sugerido pelo filósofo francês, para nós, a exemplo daquele princípio regulador kantiano, não é outra coisa senão uma ideia que orienta Schiller a realizar conceitualmente a articulação da unidade das forças espirituais-antropológicas aparentemente contraditórias. O *impératif* identificado por Leroux, portanto, é mais propriamente um princípio-moral-estético derivado, por Schiller, diretamente do princípio kantiano das antinomias. Ele encontra-se nas *ästhetische Briefen* na forma de uma espécie de *tendência ao bem*, a qual está presente na

humanidade, revelando-se, portanto, um fator antropológico. Aristotelicamente falando, é uma potência antropológica. Por isso, esse *impératif idéal* de Leroux é o que garantirá o equilíbrio perfeito entre matéria e forma (*matière et forme*), ou seja, entre razão e sensibilidade, espírito e matéria: em termos estéticos, isso significa a unidade perfeita entre *forma* e *conteúdo*. Nesse sentido, percebe-se claramente que Schiller apreendeu com mestria a estratégia kantiana de *conversão*, ou, como diria Lebrun, *remanejamento dos conceitos*.

É importante recordar que Schiller, metodologicamente, desenvolve suas reflexões a partir do confronto crítico entre a sociedade moderna e a cultura grega. A primeira, como dito acima, revela-se uma humanidade fragmentada entre razão e sensibilidade, espírito e matéria. Por outro lado, a segunda aparece como exemplo efetivamente histórico da *unidade das forças espirituais*, o que faz do homem grego um modelo conceitual de homem ideal. Esse *classicismo* pré-romântico que orientará o pensamento de Schiller (e Goethe) encontra no homem grego a *redenção* do indivíduo moderno mediante a educação estética. Esse ponto de vista histórico de Schiller, na expressão de Colas Duflo (1997, p. 69), é justamente o que,

[...] em certo sentido, dá esperança e indica que o problema não seja irremediavelmente insolúvel, [pois] que essa divisão ainda que encontrando sua origem na pura natureza do homem, conhece, contudo — paradoxalmente — uma história empírica, que é a própria História.

O homem grego representa efetivamente a possibilidade de se reorientar a humanidade moderna na direção da integralização harmônica das forças racionais e sensíveis. E essa tarefa encontra no *princípio estético* de beleza o seu fundamento e possibilidade. Este, está evidente, é um princípio que deve orientar à síntese das forças, deve possibilitar a unidade do ser. Visto que essa tarefa somente se efetiva na

cultura histórica, cumpre, ao que Schiller chama de “cultura estética”, *educar* a humanidade e conduzi-la à verdadeira liberdade política¹⁵. Nessa *cultura*, ou *estado estético*, o homem revelará sua natureza lúdica atuando sobre si simultaneamente (*zur selben Zeit*) como artesão e político: jogando (*Spieler*) *puerilmente* na medida em que “[...] somente é homem pleno quando joga” (SCHILLER, 1995, p. 84).

6 Conclusão: as estreitas relações entre a derivação e articulação schilleriana dos conceitos com as antinomias kantianas

É na obra *Sobre a Poesia Ingênua e Sentimental (PIS)*, de fato, que encontramos a articulação da unidade entre os conceitos de gênio *ingênuo* (poeta grego) e o de gênio *sentimental* (poeta moderno)¹⁶: o primeiro é expressão de unidade, de limite sensível, de simplicidade moral no viver e possui uma forma espontânea de produzir sua arte porque *recebe suas forças da natureza que tudo une*; o segundo é expressão do ideal e do infinito, pois *recebe suas forças da razão que tudo separa*. Segundo Schiller (1991b[1800], p. 44),

15 A esse respeito, Deric Regin (1965, p. 118) considera que: “*The esthetic education could with equal right be called political education [...]*” (“A Educação Estética poderia com igual direito ser chamado de educação política [...]). O que é corroborado por Lesley Sharpe (1991, p. 146), ao identificar nas *ästhetische Briefen* uma teoria que evoca a *força político-reconciliadora* da arte entre o homem e o estado. Segundo Sharpe (*Ibidem*, loc. cit.), Schiller “[...] *adumbrates the ideal of a state in which the potentialities of the individual can unfold and where the right to self-development is the basis for harmony*” (“[...] prenuncia o ideal de um estado no qual as potencialidades do indivíduo podem se desdobrar e onde o direito ao auto-desenvolvimento é a base para a harmonia”). Cf., sobre a “cultura estética” em Schiller, o estudo de Ricardo Barbosa (2004).

16 Nessa obra Schiller faz a distinção entre o *Naive* e o *Sentimentalische* por analogia com a inocência da *criança* (infância grega) e a experiência do *adulto* (maturidade moderna). Essa comparação é conforme os fins do projeto pedagógico das *ästhetische Briefen*, visto que devemos voltar a ser crianças, isso é, recuperar a puerilidade perdida sem prejuízo da maturidade conquistada, cf. Colas Duflo (1997). Sobre o *jogo* entre os *impulsos sensível e formal* das *ästhetische Briefen*, cf. Frederick Beiser (2005, p. 141).

[...] “eles [, os ingênuos,] são o que nós fomos; [...] e] são o que devemos vir a ser de novo” [...] “O que constitui o seu caráter [*Naive*] é exatamente aquilo de que precisamos para a completude do nosso [*Sentimentalisch*]; [e] o que deles nos distingue é exatamente aquilo que lhes falta para a divindade”.

Nas *ästhetische Briefen*, encontramos o indivíduo moderno conflitante entre as forças da razão (*Formtrieb* / impulso formal) e da sensibilidade (*Sinnlichentrieb* / impulso sensível). Essas travam uma constante disputa pela efetivação peculiar de suas naturezas, gerando assim o desequilíbrio do ser e da sociedade.

Por conseguinte, é a intervenção (*Erziehung, Bildung*) estética sobre estes impulsos que fará surgir um terceiro impulso: o lúdico (*Spieltrieb*). Este deverá introduzir a unidade harmônica entre os dois, elevando o ser a sua *unidade absoluta* e efetivando assim sua “plena antropologia”.

Assim como nas *äB*, a unidade dos impulsos opostos pressupõe um terceiro, na *PIS*, da mesma forma, a unidade dos gênios pressupõe um terceiro conceito. Daí Schiller (1991b, p. 51) afirmar que “todo verdadeiro gênio tem de ser ingênuo, ou não é gênio”: ambos necessitam um do outro numa correlação de tensão e distensão.

Os leitores de Kant sabem que na segunda seção do capítulo II da “Analítica dos Princípios” encontramos a afirmação de que a “explicação da possibilidade dos juízos sintéticos não é uma tarefa com a qual a lógica geral deva se ocupar”, mas que tal é da competência da lógica transcendental, a qual deve investigar suas “condições” e mesmo a “extensão da sua validade” (*KrV*, B-193). Na sequência (*KrV*, B-194), ele pondera que nos juízos sintéticos não há relações de “*identidade* e nem de *contradição*” (*Verhältnis der Identität noch des Widerspruchs*) entre o conceito e aquilo que, pensado nele, é considerado como que diferente do próprio conceito. Kant explica claramente que, para conciliar dois conceitos, basta pensar um terceiro conceito que conte-

nha os dois primeiros (*KrV*, B-194)¹⁷. E é justamente o que Schiller opera com os conceitos aparentemente opostos de homem moderno e homem grego, gênio ingênuo e gênio sentimental, impulso sensível e impulso formal, espírito e matéria, estado natural e estado de natureza, etc. Facilmente se vê que um terceiro conceito é pensado sempre já articulado com a pressuposição da possibilidade daquela unidade referida por Elias (1989, p. 120) e Márcio Suzuki (SCHILLER, 1995, p. 15). No entanto, é necessário observar que, nesse caso, Schiller atribui à *unidade* uma *função reguladora* que deve possibilitar uma *síntese* entre partes aparentemente contraditórias. A síntese aqui pressupõe um *termo médio* que funciona, na verdade, como uma *regra*, ou seja, uma regra formal que harmoniza conceitos antitéticos. Como num passe de mágica, a manobra aqui consiste em que a síntese parece converter-se em *algo* aparentemente diferente de si. Assim, Schiller faz surgir criativamente o que em filosofia costuma-se chamar de *princípio* ou de um novo *conceito*, o qual, mesmo antes da sua elaboração, traz consigo o conteúdo pressuposto. Dessa forma, a articulação é engendrada de forma tão perfeita que a conversão parece produzir ao fim um novo resultado: um conceito totalmente original. Ora, isso não é verdade, visto que o que surge como resultado-final já estava contido, ou melhor, já está possivelmente pressuposto na síntese.

Conforme o que acabamos de demonstrar, metodologicamente enquanto unidade, o conceito de beleza se revela uma *síntese superior*, ou simplesmente uma unidade-formal ideal. Essa estratégia de Schiller, por outro lado, nos permite agora indicar que há uma *similaridade articuladora* entre os conceitos de unidade, beleza, verda-

17 „Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteil ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf [...]. B194: Also sugegeben: dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dises Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile?“ (KANT, 2011, pp. 198-99 [*KrV*, B-193]).

de e perfeição¹⁸. De fato, é essa similaridade que possibilita ao filósofo transitar livremente entre estes conceitos. Isso explica por que Schiller opera o conceito de beleza a partir da função que lhe é inerente, ou seja, conduzir teleologicamente componentes contraditórios a uma síntese, cuja *unidade* revela-se, na verdade, uma *perfeição ideal inatingível*. Por isso, o belo schilleriano parece um fim possível justamente por ser portador da síntese; porém, ele é, na verdade, tão somente o *meio* pelo qual se indica a direção de uma *meta* que se deve buscar constantemente *alcançar*, mas que é *inalcançável*. A beleza é um ideal, é um impulso rumo ao *inatingível*.

Como se vê, o demonstrado até aqui comprova suficientemente a nossa tese de que o conceito schilleriano de beleza assume a função de princípio regulador estético-antropológico. Nesse sentido, nossa opinião é que ele possui a mesma função que o princípio-regulador kantiano desempenha no tópico das “Antinomias”, a saber, conduzir a razão do condicionado ao incondicionado numa aproximação infinita. Noutras palavras, trata-se de uma espécie de *jogo assintótico* pelo qual se deve aproximar mais e mais da meta sem nunca a atingi-la de fato. Assim, a função da beleza enquanto síntese, ou melhor, como princípio-regulador, é conciliar, unificar e harmonizar conceitos aparentemente antitéticos. E é a flexibilidade-formal desse conceito, portanto, que possibilita a Schiller o transitar livremente com coesão, coerência

18 Na *KrV*, aprendemos que o entendimento visa o conhecimento dos fenômenos operando a *síntese* mediante os esquematismos e a razão mediante a exigência da *síntese* total das séries. Já nos *Fragments das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*, Schiller (2004a, pp. 43-44) afirma que a “arte em geral” visa a verdade e que a beleza não depende de “fins lógicos”, mas que “serve à perfeição”. Esse vínculo entre verdade e perfeição estabelecido por Schiller no contexto das *Preleções* deve ser compreendido como perfeição resultante da unidade da multiplicidade, o que pressupõe a ação sintetizadora do entendimento e da razão conforme Kant demonstra na *KrV*. Mas no contexto do material das *Preleções*, ao contrário dos resultados alcançados por Kant na *terceira Crítica*, como discute Ricardo Barbosa (SCHILLER, 2002, pp. 9-32), Schiller busca encontrar, através da articulação da síntese entre beleza e verdade, as bases para estabelecer a *validade objetiva* do belo.

e precisão entre os conceitos de humanidade ideal e estado político ideal (estado estético).

Podemos constatar tal afirmação, quando aplicamos o conceito de beleza (como princípio-regulador de síntese) aos pares daqueles conceitos antagônicos listados anteriormente, e levando-se em consideração a mesma disposição, obtemos com Schiller os seguintes resultados ou conceitos equivalentes: humanidade ideal, gênio ideal, forma-viva ou beleza e estado estético. Por outro lado, não é preciso esforço para demonstrar que, no interior de cada um desses conceitos, o que encontramos na verdade é a natureza humana. É ela evidentemente o verdadeiro conteúdo investigado, analisado e descrito historicamente nas culturas grega e moderna. E é a riqueza multifacetada de cada uma dessas etapas da história humana que Schiller sintetiza em seus respectivos conceitos, para, em seguida, projetá-las idealmente no futuro de uma humanidade e de um estado político ideais.

Por fim, resta salientar que o estado estético representa a superação dos estados políticos anteriores, nos quais não se encontra ainda a verdadeira natureza humana, visto que “o primeiro emergir da razão no homem não é ainda o começo de sua humanidade” (*Carta XXIV*). Somente no estado estético em plena liberdade, diria Schiller, poderá o homem-criança brincar de ser perfeito. A perfeição é, schillerianamente afirmando, simplesmente o *pôr-se* a caminho. A perfeição é um princípio regulador que nos aponta a direção rumo à absoluta humanização do ser. A perfeição é a meta, mas é também o caminho, já que meta e caminho se *encontram* e se *entrecruzam* na própria ação unificadora da beleza (*Schönheit*). Ela é uma meta inatingível que se atinge quando ela própria se torna motivação: um “impulso interno”, “um impulso puro” ou, como chama o poeta, uma *forma-viva* (*lebende Gestalt*), pois, como se lê na *Carta IX*:

O impulso puro é dirigido para o absoluto, para ele não existe tempo, o futuro trona-se presente tão logo tenha de decorrer necessariamente do presente. Para uma razão sem limites a direção é já a perfeição, e o caminho está percorrido, tão logo comece a ser trilhado. (SCHILLER, 1995, p. 55).

Como está claro, para Schiller, a beleza ou a perfeição¹⁹ é uma *meta inatingível* que, todavia, torna-se *atingida* tão logo se dê o primeiro passo. Ora, está demonstrado que esse argumento remete irrecusavelmente àquele interesse da razão kantiana exposto nas “Antinomias”. Aqui, sabe-se, Kant argumenta que a razão é impulsionada por sua própria natureza a ultrapassar a experiência-condicionada rumo ao incondicionado (absoluto), do qual se aproxima mais e mais sem nunca o atingir. Por fim, acreditamos que Schiller aprendeu das lições de Kant a estratégia para conferir à beleza a função de princípio-regulador. Essas são *evidências* suficientes que provam a contribuição fundamental da *KrV*, especificamente da “Analítica Transcendental”, para as *ästhetische Briefen*. Por isso, nos sentimos autorizados a afirmar que as contribuições dos poucos textos filosóficos deste poeta para a filosofia deve sempre ser reconhecida no âmbito do mais autêntico estatuto filosófico que lhe é próprio. É no mínimo ingenuidade intelectual imputar-lhe uma suposta áurea mística, ou então reconhecer-lhe meramente seu vigor poético e literário com a intenção de lhe ofuscar a profundidade filosófica que lhe cabe. Aliás, esses atributos muito mais a enobrece do que a rebaixa. Os que assim pensam não compreenderam que a estética ilustrada²⁰ é herdeira direta da trilha kantiana aberta pela *KrV*. E foi justamente através dessa trilha que o *Zeitgeist* germinou o idealismo alemão, os pré-românticos do *Sturm und Drang*, o *classicismo* de Schiller e Goethe e o *romantismo* dos irmãos Schlegel e de No-

19 *Vide* nota anterior.

20 Sobre a origem e o desenvolvimento da estética moderna, bem como a participação de Kant na mesma, pode-se conferir o interessante artigo de Paul Guyer (2004).

valis. *A estética ilustrada*, portanto, é o resultado da síntese entre o diálogo estabelecido entre a filosofia e a arte na Alemanha de Schiller. Noutras palavras, o idealismo alemão e a estética ilustrada são as conquistas alcançadas por aqueles que seguiram imediatamente através das *trilhas* abertas pela *KrV* do velho Kant.

Referências

- BARBOSA, R. *Schiller e a Cultura Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BAYER, R. A Estética Alemã no século XIX. Estética de Schiller. In: BAYER, R. *História da Estética*. Trad, port. José Saramago. Lisboa: Estampa, 1995.
- BEISER, F. The Deduction of Beauty. In: BEISER, F. *Schiller as Philosopher. 'A Re-examination'*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- BEZERRA, R. A. *Nas trilhas de Schiller e Kant. Beleza e Moral, uma síntese antropológica*. Fortaleza: UFC, 2018. Tese de Doutorado. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/39342>. Acesso em 15/11/2019.
- BOESCH, B. [1946] *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967.
- BONACCINI, J. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CAEIRO, O. *Oito Séculos de Poesia Alemã. Antologia comentada*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. 3ª ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Unicamp, 1997.

DUFLO, C. [1997] *O jogo de Pascal a Schiller*. Trad. Francisco Settineri e Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

EAGLETON, T. [1990] *A Ideologia da Estética*. Trad. Mauro Sá R. Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, N. [1989] *Os Alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FERRY, L. *Aprender a viver*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

GUYER, Paul. The Origins of Modern Aesthetics: 1711–1735. In: KIVY, P. *The Blackwell Guide to Aesthetics*. Malden: Blackwell, 2004, pp. 15-44.

HAUSER, A. [1953] *História Social da Arte e da Literatura*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEGEL, G. W. F. [1795-1800]. La positividade de la religión cristiana. In: HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Trad. Zoltan Szankay e José M^a Ripalda. México: Fondo del Cultura Económica, 1978.

KANT, I. [1790] *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2^a ed. Trad. Valério Rhoden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, I. [1781] *Crítica da Razão Pura*. 4^a ed. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 1997.

KANT, I. [1781] Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant. Werke in sechs Bänden*. Organização de Wilhelm Weischedel. Munique: Carl Christian Erhard Schmid Verlag / WBG, 2011.

KOHLSCHMIDT, W. O Classicismo. Trad. Marion Fleischer. In: BOESCH, B. [1946] *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967a, pp. 263-324.

KOHLSCHMIDT, W. O Romantismo. Trad. Ingeborg Oberding. In: BOESCH, B. [1946]. *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967b, pp. 325-366.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 271-299	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

KOHLSCHMIDT, W. Sturm und Drang. Trad. Dorothea Gropp. In: BOESCH, B. [1946] *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967c, pp. 221-262.

LEBRUN, G. [1970] *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Coleção Tópicos).

LEBRUN, G. [1993] *Sobre Kant*. 2ª ed. Org. Rubens Rodrigues T. Filho, trad. José Oscar A. Morais, Maria Regina C. Rocha e Rubens R. T. Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LÖWY, M.; SAYRE, R. [1989] *Romantismo e Política*. Trad. Eloísa de Araújo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LUCK, F. [2006] *Kant. Uma leitura das três 'Críticas'*. 2ª ed. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

REGIN, D. "The Esthetic Letters". In: REGIN, D. *Freedom and Dignity. The Historical and Philosophical Thought of Schiller*. Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

SCHILLER, F. *Das Schönste aus seinem Werk*. Org. e Introd. de Charles Waldemar. Munique: Südwest Verlag, 1960.

SCHILLER, F. [1781] *Os Bandoleiros*. Trad. e Prefácio de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2001.

SCHILLER, F. [1792-93] *Fragmentos das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. Trad. e Introd. Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004a. (Col. Travessias).

SCHILLER, F. [1793] *Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner*. In: *Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Munique: Hanser Verlag / BWG, 2004b, vol. 5.

SCHILLER, F. [1793] *Kallias ou Sobre a Beleza. A correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*. Trad. Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 271-299	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

SCHILLER, F. [1795] *A Educação Estética do Homem*. 3^a ed. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHILLER, F. [1795] *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade*. Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1991a.

SCHILLER, F. [1795] *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Trad., Introd. e Prefácio de Robert Leroux. Aubier: Montaigne, s/d. (Collection Bilingue des Classiques Étrangères).

SCHILLER, F. [1795] *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994.

SCHILLER, F. [1795] Über die ästhetische Erziehung des Menschen einer Reihe von Briefen. In: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Munique: Hanser Verlag / BWG, 2004c, vol. 5.

SCHILLER, F. [1800] *Poesia Ingênua e Sentimental*. Trad. Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1991b.

SCHILLER, F. [1800] Über naive und sentimentalische Dichtung. In: *Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Munique: Hanser Verlag / BWG, 2004d, vol. 5.

SHARPE, L. *Friedrich Schiller. Drama, Thought and Politics*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Studies in German).

WEHRLI, Max. A Época do Iluminismo. Trad. Erwin Theodor. In: BOESCH, B. (Org.). *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967, pp. 187-220.

NUIT E A ESFINGE: O EGITO COMO TRANSIÇÃO DO MUNDO ORIENTAL AO MUNDO GREGO EM HEGEL

Francisco José da Silva

Doutorando em Filosofia pela UFC
 Professor do Curso de Filosofia da UFCA
franz.silva@ufca.edu.br

Resumo

Entre os filósofos europeus que contribuíram para o reducionismo ideológico e eurocêntrico que “desafricaniza” o Egito, destaca-se o alemão Georg W. F. Hegel (1770-1831). Em sua obra *Lições sobre a História Universal*, Hegel traça o itinerário de desenvolvimento do Espírito Universal que percorre a história, desde o mundo oriental, chegando por fim à Europa. Ao falar sobre a transição do mundo oriental ao mundo grego, destaca a civilização egípcia e seu lugar na marcha da história, onde esta ao mesmo tempo distancia-se do chamado “espírito africano” e prepara o surgimento do “espírito grego”. Desta forma, o Egito é distinto da África em seu aspecto histórico e filosófico. O Egito é apresentado como “a terra dos mistérios”, que tem como figuras representativas e simbólicas a deusa Nuit e a Esfinge, a primeira, cujo véu esconde suas origens, e a segunda, como representação de uma natureza híbrida entre os aspectos da naturalidade e da espiritualidade. Neste breve artigo, pretendemos mostrar como o Egito aparece na obra de Hegel simbolizando a transição e a passagem do mundo natural e substancial oriental para a luz e o autoconhecimento do mundo grego, negando assim sua vinculação com a África, reduzida a um apêndice da história oriental, escancarando assim a ideologia racista e eurocêntrica que construiu uma imagem negativa da cultura africana, elemento fundamental para legitimação do colonialismo.

Palavras-chave: Filosofia. África. Egito.

Abstract

Among the European philosophers who contributed to ideological and Eurocentric reductionism that “desafricanize” Egypt, the German Georg W. F. Hegel stands out (1770-1831). In his *Lessons on Universal History*, Hegel traces the path of development of the Universal Spirit that goes through history from the Eastern world to Europe. Talking about the transition from the Eastern world to the Greek world, he emphasizes the Egyptian civilization and its place in the march of history, where it at the same time distances itself from the so-called “African spirit” and prepares the emergence of the “Greek spirit”. Thus, Egypt is distinct from Africa in its historical and philosophical aspect. Egypt is presented as “the land of mysteries”, whose representative and symbolic figures are the goddess Nuit and the Sphinx, the first, whose veil hides its origins, and the second, as a representation of a hybrid nature between aspects of naturalness and spirituality. In this brief paper we intend to show how Egypt appears in Hegel's work symbolizing the transition and the passage from the natural and substantial Eastern world to the light and self-knowledge of the Greek world, thus denying its attachment to Africa, which is reduced to an appendix of history. Thus, it opens up the racist and Eurocentric ideology that built a negative image of African culture, a fundamental element for the legitimation of colonialism.

Keywords: Philosophy. Africa. Egypt.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 300-317	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

1 Introdução

O Egito sempre fascinou a humanidade por ser uma civilização antiquíssima que aliou sua sabedoria à busca pela imortalidade. O Egito traz em sua história a marca da grandeza do mundo antigo, sua relação com as narrativas bíblicas (a saga de José, o Êxodo, a fuga da família de Jesus), suas pirâmides e a Esfinge, sua medicina, arquitetura, seu culto aos mortos e sua escrita hieroglífica. Na modernidade, o Egito foi objeto especial do interesse dos franceses e conquistado no período da Revolução Francesa, como plataforma para chegar até a Índia, sob o comando militar de Napoleão (1798-1799)¹.

A relação entre o continente africano e o Egito permanece um problema, por carregar a ideia de uma suposta distinção em relação não apenas a suas cosmovisões e culturas, mas inclusive no que diz respeito a uma negação da possível negritude do povo egípcio. Esse processo de “desafricanização” do Egito é um artifício colonial e racista que encontrou seus fundamentos ideológicos na filosofia da modernidade (NOGUEIRA, 2014, p. 28 *et seq.*), embora já houvesse uma visão de base que pretendia que a civilização egípcia seria distinta dos demais povos africanos. A negação da negritude egípcia encontrou seus críticos no período de desenvolvimento da ciência e filosofia africanas do século XX, e em especial destacamos a figura de Cheikh Anta Diop (1923-1986): munido dos mais avançados recursos da arqueologia, da história e mesmo da genética, ele conseguiu reconstituir a identidade negra dos egípcios.²

1 Tal campanha militar foi acompanhada de uma campanha científica da qual participaram vários acadêmicos franceses, e nesta foi descoberta a famosa Pedra de Roseta, a partir da qual a escrita hieroglífica foi decifrada por Jean François Champolion em 1822.

2 Cf. DIOP, 2010.

Numa perspectiva filosófica, surgiram recentemente diversas pesquisas que reforçam a ideia de que o pensamento egípcio (também denominado filosofia kemética) tem suas raízes nas diversas formas de pensamento africano, sendo uma síntese das diversas concepções africanas³. O próprio pensamento grego seria um aperfeiçoamento de ideias assimiladas no Egito pelos primeiros filósofos – Tales de Mileto, Sólon, Pitágoras de Samos e Platão – que tiveram contato com os sábios egípcios.⁴ Alguns pesquisadores, tais como o guinês-americano George G. M. James (1893-1956), fizeram críticas mais radicais que apontam para um “legado roubado” dos egípcios que foi atribuído erroneamente a um suposto “milagre grego”, crítica que se encontra em sua obra *“Stolen Legacy. Greek philosophy is stolen Egiptian Philosophy”* (1954), a qual, por sinal, foi muito criticada, embora tenha sido influente no movimento Afrocentrista⁵. O pesquisador inglês Martin Bernal (1937-2013) reforça tais argumentos em sua obra *“Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization”* (BERNAL, 1987, 1991 e 2006). Não pretendemos abordar tal discussão sobre as origens africanas e especificamente egípcias do pensamento clássico, mas tão somente a compreensão hegeliana da relação histórico-cultural entre África, Egito e Grécia, a qual de certo modo fundamenta a negação destas raízes africanas do pensamento helênico.

3 OBENGA, 2004.

4 A respeito dos filósofos pré-socráticos Tales, Sólon e Pitágoras, confira-se: LAERTIOS, 1988. As principais referências dadas por Platão, encontram-se nos diálogos *Fedro*, 274d (ao falar de Toth-Hermes, o qual teria inventado os números e a aritmética) e no *Timeu*, 21e (ao tratar de Sólon e seu aprendizado no Egito). Cf.: PLATÃO, 2016; 2001.

5 O Afrocentrismo é uma corrente de pensamento histórico e filosófico que busca enfatizar a autodeterminação dos povos africanos em sua história, cultura e filosofia. Integrado essencialmente por afroamericanos para valorizar suas raízes étnicas e promover uma visão pan-africanista. Entre seus principais expoentes destacamos o Professor Molefi Kete Asanti da Temple University (EUA).

Pretendemos seguir o itinerário de Hegel na sua obra *Lições sobre a História Universal*⁶, onde filósofo alemão aborda o lugar da civilização egípcia e sua relação com a marcha da história, na medida em que, ao mesmo tempo em que se distancia do ‘espírito’ africano, prepara o caminho para o surgimento do ‘espírito’ grego⁷. Devemos estar primeiramente cientes que a reflexão hegeliana da História não segue uma abordagem meramente historiográfica das civilizações, mas pretende ser uma leitura especulativa da marcha racional do Espírito Universal, o qual se torna efetivo no desenrolar dos acontecimentos históricos, tomando consciência de si mesmo e realizando a liberdade como algo concreto no mundo. Neste sentido, para Hegel, a História é uma teodicéia e uma teofania, uma justificativa e uma manifestação do divino no mundo (HEGEL, [1822]2008, p. 16-21).

A referência que fazemos no título do artigo à deusa Nuit e a Esfinge são essenciais por exprimirem simbolicamente o caráter misterioso e enigmático do Egito. A primeira figura, Nuit, é a divindade do céu e esposa de Keb, deus da terra⁸. Nuit representa a suprema sabedoria, mas escondida sob o véu do desconhecimento. Já a Esfinge, embora presente entre os egípcios, encontra acolhida na mitologia grega, como a figura que guarda o segredo do homem⁹; neste sentido, basta lembrar o mito de Édipo na tragédia *Édipo Rei* de Sófocles, cujo desvelamento do enigma provoca o fim da Esfinge e realiza o oráculo que determinava o destino de Édipo.

6 HEGEL, [1822]2008.

7 ‘Espírito’ (*Geist*) identifica aqui a totalidade de uma forma de manifestação histórica da Razão Universal. O conceito de “espírito do povo” (*Volksgeist*) é retomado de J. G. Herder (1744-1803) em sua obra “Também uma contribuição da filosofia da história para a formação da humanidade” (1774), no sentido de uma cultura que manifesta o universal em formas particulares, nas diversas culturas.

8 Cf. os verbetes “Nuit” e “Keb” no glossário d’*O livro dos mortos do Antigo Egito*: ANÔNIMO, s/d.

9 A Esfinge lança o enigma para Édipo sobre o ser que de manhã anda em quatro patas, ao meio dia em duas e a noite em três, referindo-se às idades da vida humana.

2 A África e seu não-lugar na história universal

Em seu itinerário de reflexão filosófica sobre a História, Hegel compreende quatro momentos essenciais na marcha do Espírito: a) o Mundo Oriental (China, Índia e Pérsia), onde se destaca o predomínio da substancialidade natural sem individualidade, b) o Mundo Grego, onde se destacam as formas da bela individualidade, c) Romano, da personalidade abstrata e do Cristianismo e, por fim, d) o Mundo Germânico, onde se efetiva a liberdade de consciência e política. Esta mesma divisão da História já havia sido assinalada por Hegel em sua *Enciclopédia das Ciências filosóficas em epítome* ([1817]1995, § 548 *et seq.*), no volume sobre a filosofia do Espírito, bem como na parte final de sua *Filosofia do Direito* ([1821]2010, § 354 *et seq.*), onde o Mundo Oriental diz respeito aos despotismos, onde apenas um indivíduo é livre (Monarca, Déspota, Faraó), o Mundo Greco-romano, onde alguns indivíduos são livres e, por fim, no Mundo Germânico-cristão, onde todos são livres e participam da vida política.

Em Hegel, o Oriente é concebido como o ponto de partida da História Universal, embora nele não se encontre lugar para o pensamento reflexivo e para a liberdade. O Oriente é uma substancialidade natural, fechada em si mesma, por essa razão suas formas são simbólicas, incomensuráveis, cujas representações do divino se caracterizam pela infinitude de formas (várias cabeças, braços, olhos, como nas divindades do hinduísmo), pela proporção colossal de seus templos e pela literatura mitológica e enigmática. A África, por sua vez, segundo Hegel, não tem lugar na História Universal e acaba por ser parte da história oriental (enquanto uma espécie

de apêndice desta), uma vez que nela não se chega à consciência do Absoluto, nem da liberdade, ficando assim encerrada no aspecto puramente natural.

No que diz respeito ao Egito, a transição do espírito egípcio ao espírito grego se dá na fronteira do Mundo Oriental (no momento do Império Persa), uma vez que a África não tem lugar na História Universal e o Egito aparece como transição para o Mundo Grego. Desta forma, fica claro porque o Egito carrega em suas simbologias e enigmas uma mistura entre os aspectos selvagens e teriomórficos, ainda ligados à natureza e ao natural (como é o caso dos povos africanos), e a subjetividade espiritual, que surgirá com o antropomorfismo dos deuses gregos e suas manifestações.

Na abordagem da História Universal por Hegel, a África não ocupa um lugar específico, mas, como já afirmamos, um 'não-lugar', pois a História tem seu início no Oriente como lugar de onde vem a luz (*Ex oriente lux*), como aurora do Espírito Universal, atravessando os povos onde ainda não se efetivara a liberdade em sua concretude e substancialidade (China, Índia, Pérsia), passando pelos Gregos, Romanos e, por fim, no Mundo Germânico, onde o Espírito e a liberdade se efetivam objetivamente nas instituições políticas. Fica claro o caráter etnocêntrico que reveste essa reflexão filosófica, presente, sobretudo, na concepção da dinâmica da história em Hegel, já anunciada pelos filósofos iluministas Hume e Kant (NOGUEIRA, 2014, p. 30-31). A África seria pensada nessa dinâmica como mero apêndice da história oriental ou asiática, como já afirmamos. Neste sentido, suas civilizações e seus impérios, não seriam reconhecidos pelos europeus, especialmente pela ausência de liberdade, legislações escritas e pelo caráter mítico e oral de sua história.

Hegel trata da África na Introdução à sua *Filosofia da História* de forma breve, especificamente quando fala do fundamento geográfico da História Universal (Cap.

4), considerando que o que há de verdadeiramente substancial na África pertence ao Egito, embora este esteja numa perspectiva relacionada ainda ao espírito do mundo asiático ou Oriental. Em primeiro lugar, trata-se de compreender o continente africano em seu aspecto natural e geográfico para, em seguida, compreender seu espírito, seus costumes, caracterizados pelo filósofo alemão segundo os conceitos de ausência de um princípio superior, fundados na naturalidade, feitiçaria, escravidão, arbitrariedade, imoralidade e injustiça (HEGEL, [1822]2008, pp. 82-88). São estes, pois os conceitos (ou preconceitos) que revestem a África, enquanto expressão de uma condição de naturalizada inferioridade espiritual que já havia sido apresentada pelos principais pensadores europeus do início da modernidade, tais como os já citados Hume e Kant. Essa caracterização serve ideologicamente aos interesses coloniais das nações europeias, por justificarem sua função “civilizatória e missionária”, escamoteando assim os reais interesses econômicos que estavam na base do processo colonial.

A primeira abordagem empreendida por Hegel se concentra nos aspectos naturais e geográficos do continente africano. O território africano é dividido em três partes, são elas: a África propriamente dita que, segundo ele, fica ao sul do deserto do Saara (o planalto quase desconhecido em sua época), a África subsaariana, a região que até então “[...] ficou fechada para o resto do mundo; é a terra do ouro, voltada para si mesma, a terra criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite” (HEGEL, [1822]2008, p. 82), a segunda parte fica ao norte do deserto na faixa litorânea, denominada de “África europeia”, e, por fim, a terceira parte, a região fluvial do Nilo, que se une à Ásia. Interessa-nos aqui de forma mais imediata a reflexão sobre a terceira parte, o espaço onde floresceu a civilização egípcia.

O Egito, por sua vez, “a terra dos mistérios”, tem, para Hegel, como figuras simbólicas e representativas a deusa Nuit e a Esfinge, a primeira, cujo véu esconde suas origens, e a segunda, como representação de uma natureza híbrida entre os aspectos da naturalidade e da espiritualidade. Neste sentido, nossa pretensão é mostrar como o Egito aparece na obra de Hegel simbolizando a transição e a passagem do mundo natural e substancial oriental para a luz e o autoconhecimento do mundo grego. A África subsaariana é vista, assim, como a região ‘selvagem’ e ‘infantil’, onde o espírito em sua marcha para o autoconhecimento ainda não é capaz de se reconhecer, mas confunde-se com o mundo natural.

3 Nuit e a Esfinge, o espírito do Egito

O Egito traz a marca da unidade dos elementos antagônicos e dispersos nos povos anteriores, sírios, judeus e persas. Destacamos o povo judeu e os persas, o primeiro por representar a distinção radical entre o natural e o divino, na forma do Deus único transcendente (Javé), daí por que, na filosofia hegeliana, os judeus representariam o conceito de alienação e separação, enquanto os persas apontam para a distinção espiritual da divindade em uma imagem de um deus da luz (Ahura-Mazda, Ormuz) e das trevas (Ahriman). Na simbólica egípcia, a figura da Esfinge é a representação que revela a união do natural com o humano, uma forma de aproximação com a verdadeira imagem do divino, que será manifestada na religião estética dos gregos, os deuses antropomórficos. O filósofo alemão faz referência aos

antigos historiadores que primeiro se maravilharam com o Egito, especialmente Heródoto (Séc. V a.C.)¹⁰, além de Flávio Josefo¹¹ (Séc. I) e Diodoro Sículo (30-90 a.C.)¹².

Hegel reconhece que parte da história do Egito encontra-se sob o signo da mitologia, embora gregos como Heródoto e o próprio Maneton¹³ tenham trazido parte dessa história à tona. Vale ressaltar a descida dos egípcios para o sul, onde se destaca a importância da Etiópia na formação do Egito, especialmente Meroé, pois nesta região havia vivido um povo sacerdotal (HEGEL, [1822]2008, p. 169). O filósofo de Stuttgart ainda se detém em diversos aspectos da história e da cultura egípcia, os quais não serão importantes em nossa análise, mas que servem de “infraestrutura” para a reflexão filosófica que está inserida em sua abordagem.

No que diz respeito ao chamado “espírito egípcio” nos esclarece Hegel,

No que tange ao espírito egípcio, deve-se mencionar aqui que os eleatas da narrativa de Heródoto consideram os egípcios como os mais sábios homens. Também nos surpreende encontrar entre eles, bem em meio à estupidez africana, uma razão refletida, uma nítida organização em todas as instituições e impressionantes obras de arte (HEGEL, [1822]2008, p. 171-172).

Percebe-se nessa passagem o caráter preconceituoso em relação aos africanos (a alusão a uma suposta ‘estupidez’ africana), bem como a distinção entre os egípcios

10 Heródoto é um das primeiras fontes do mundo antigo que tratam do Egito, em especial em suas *Histórias*, Livro II (Euterpe), Cf.: HERÓDOTO, sd.

11 Flávio Josefo é um historiador judeu de cultura grega que escreveu uma série de obras sobre os Hebreus, retomando tradições bíblicas de forma a apresentar sua história aos pagãos, Cf.: JOSEFO, 1990.

12 Diodoro Sículo é um historiador grego que escreveu uma monumental história do mundo em 40 livros (desde os tempos heroicos até sua época), denominada *Biblioteca Histórica*. Em seus três primeiros livros, narra lendas e narrativas mitológicas dos povos da Ásia e norte da África, especialmente do Egito. Cf.: DIODORO SÍCULO, 2003.

13 Maneton foi um historiador e sacerdote egípcio que viveu no séc. III a.C., a serviço de Ptolomeu Filadelfo, a quem se atribui o incentivo para que Maneton escrevesse a *Egiptíaca* (História do Egito). A alusão mais antiga a esta obra foi feita por Flávio Josefo em sua obra *Contra Apião*.

em relação aos demais povos africanos por sua organização em instituições e impressionantes obras de arte. Hegel expressa aqui uma compreensão própria do etnocentrismo do século XIX que tentava aproximar os egípcios dos povos brancos europeus, criando uma ponte entre estes e os gregos do ponto de vista do seu *ethos*, seu modo de ser, pensar e agir. A justificativa que sustenta esse preconceito está ligada a uma visão especulativa que transfere os contextos concretos de compreensão da história e cultura para figuras conceituais que representam os movimentos próprios da determinação lógica do real, os quais se apresentam como um *a priori* que determina a história.

Na sequência desta narrativa, Hegel faz uma descrição do *modus vivendi* dos egípcios, suas instituições, suas crenças, sua moral e religião voltadas para a eternidade e imortalidade. Será a partir de sua religião, especialmente ligada à vida pós-morte e à zoolatria, que Hegel vai desenvolver os aspectos filosóficos que caracterizam os espíritos do povo egípcio. Destaca-se especialmente a relação entre o rio Nilo, o mito de Isis e Osíris e Hórus. Toth-Hermes também aparece na narrativa como figura de destaque, uma vez que é o deus civilizador que instituiu as ciências, a matemática, a escrita e a astronomia.

Segundo Hegel,

No espírito oriental, a substancialidade requintada permanece como fundamento do espírito mergulhado na natureza. Para o espírito egípcio, apesar de preso nessa substancialidade, surgiu a impossibilidade de permanecer nela. A áspera natureza africana desintegrou aquela unidade primitiva e lançou a luz sobre o problema, cuja solução é o espírito livre (HEGEL, [1822]2008, p. 183-184).

O espírito oriental é caracterizado como vemos, pela unidade substancial, onde natureza e espírito estão fundidos, mas que aos poucos encontram sua

distinção a partir do *ethos* egípcio. As figuras da deusa Nuit (Neith, segundo a obra de Hegel) e da Esfinge são o destaque na passagem do espírito egípcio para o espírito grego, pois encarnam as facetas enigmáticas da civilização egípcia, sua relação com o mistério, com as origens desconhecidas, com o limiar entre o divino, humano e animalesco. Como já disséramos anteriormente, Nuit é a deusa do céu (esposa de Keb, o deus da terra) e representa a suprema sabedoria. Já a Esfinge está na transição entre o mundo egípcio e grego, como personagem da mitologia. Apresenta-se, pois, na civilização egípcia, o conflito íntimo e a tensão entre o espírito mergulhado na natureza, mas em vias de libertação, uma oposição entre unidade oriental com a natureza e a busca de reconhecimento espiritual que se alça acima da “rudeza e da natureza áspera africana” e da sua particularidade.

O fato de que, na consciência dos egípcios, o seu próprio espírito apresentasse como um problema torna-se evidente pela célebre inscrição no santuário da deusa Neith, em Sais: “Sou o que existiu, existe e existirá: ninguém ergueu o meu véu”. Aqui se manifesta o espírito egípcio, apesar de essa frase ser considerada como válida para todos os tempos. Proclo acrescenta: “O fruto que dei a luz é Hélios”. Portanto, o que é claro para si mesmo é o resultado desse problema e sua solução. Essa clareza é o espírito, o filho de Neith, a divindade escondida na noite. Na Neith egípcia a verdade ainda é oculta. O Apolo grego é a solução. Seu lema é: “Homem, conhece a ti mesmo” (HEGEL, [1822]2008, p. 184).

Na transição entre o natural e o humano, ou o divino que é o segredo do humano, surge a figura da Esfinge, que transita da mitologia egípcia para a grega, como figura híbrida e paradoxal que carrega a marca do animalesco próprio do mundo africano (a mistura de touro, leão e águia) e o divino representado pela face humana. Esta figura ganha destaque no mito de Édipo, representado na tragédia *Édipo Rei* de Sófocles (497-406 a.C.) que revela a condição trágica da humanidade, sua

busca de desvelar o mistério de seu destino e conhecer-se em sua essência. Da noite e do véu de Nuit, emergirá a luz, do deus Hélios (Sol) e de Apolo, como a claridade da consciência e da razão grega.

Em meio à calamidade que sobreveio a Tebas, a Esfinge propõe a Édipo o enigma que questiona qual o ser que de dia anda em quatro patas, de dia em duas e a noite em três, uma representação da condição humana em seu desenvolvimento da infância à velhice. O segredo do enigma da Esfinge é o homem, o ser cuja racionalidade o aproxima da divindade.

A solução e a libertação do espírito oriental, que no Egito se tornaram problema, são isto: o ser interior da natureza é o pensamento, que só tem sua existência na consciência humana. Porém essa antiga solução oferecida por Édipo, que se mostrou sábio, está associada a uma tremenda ignorância do caráter de suas próprias ações. A elevação da iluminação espiritual na antiga dinastia real é desacreditada pelas atrocidades cometidas em função da ignorância, e esse primeiro domínio dos reis precisa, em primeiro lugar, para se tornar um verdadeiro saber e clareza moral, ser constituído de leis civis e liberdades políticas e reconciliar-se com o belo espírito (HEGEL, [1822]2008, p. 184).

O segredo da Esfinge e sua superação estão na figura do homem, “o conhece a ti mesmo”, que resume a compreensão racional e filosófica surgida com os gregos no lema do Oráculo de Apolo em Delfos, usado como princípio universal em Sócrates (Séc. V a.C.). O espírito grego assenta-se sobre o princípio da individualidade espiritual, onde o homem não é mero joguete de forças naturais nem está encerrado na totalidade substancial dos impérios do despotismo do Mundo Oriental. A Grécia descobre em si a consciência da liberdade e da racionalidade, onde o espírito libertou-se da Natureza e da particularidade.

Segundo Hegel,

A Grécia apresenta-nos uma alegre visão do vigor juvenil da vida espiritual. É aqui que o espírito amadurece e torna-se o conteúdo de sua vontade e do seu saber, de tal forma que o Estado, a família, o direito e a religião são todos fins da individualidade – que só existe por meio daqueles fins. O homem, ao contrário, vive na busca de um fim objetivo, que persegue de forma consequente, mesmo que contra a sua individualidade (HEGEL, [1822]2008, p.190).

Realiza-se aqui a transição do espírito do Mundo Oriental para o Mundo Grego, o Egito ultrapassa a rudeza e naturalidade selvagem da África, encontrando no espírito grego e na forma humana racional e individual a resolução de seu mistério e a decifração dos seus próprios enigmas, representados nas figuras da deusa Nuit e da Esfinge, imagens da inconsciência e da dualidade não resolvida. O oráculo de Apolo em Delfos é aquele que aponta para superação do elemento natural e inconsciente para o elemento racional e consciente, que, na cultura grega e no seio da Pólis, tornará possível o surgimento da Filosofia, como aquela forma de saber que apreende o Absoluto em sua forma espiritual.

A consciência da liberdade está na base da filosofia, que se manifesta de forma plena em um povo livre, como nos diz ainda Hegel na Introdução às suas *Lições de História da Filosofia*:

Por conseguinte, quando dizemos que a consciência da liberdade pertence ao surgir da filosofia, a filosofia exige um povo, cuja existência tenha por base este princípio; e para isto exigíamos que o pensar exista por si; portanto a separação do espírito do natural, de seu estar submerso na matéria, na intuição, na naturalidade do querer arbitrário, etc. A forma que precede este grau (degrau) é, segundo o que foi dito, o grau de unidade do espírito com a Natureza. Esta unidade não é, como inicial, verdadeira. Assim se equivocam todos aqueles que aceitam (admitem) a unidade do espírito com a Natureza como a forma mais excelente de consciência. Esta fase é, antes, a mais baixa, a mais falsa. Não é produzida pelo próprio espírito. É, em geral, a essência oriental. Pelo contrário, a primeira forma da consciência de si livre, espiritual

e, com ela, o começo da filosofia, temos de buscar no povo grego (HEGEL, [1819] 1983, pp. 167-168).

Neste sentido, podemos compreender a negação de Hegel a respeito da possibilidade da existência e legitimidade da Filosofia no Mundo Oriental, embora esteja presente como parte introdutória em suas *“Lições de História da Filosofia”*, onde ele trata das Filosofias na Índia e na China, entendidas como *“mitologemas”*, ligadas ainda às formas mitológicas e da sabedoria aforismática, caracterizadas por uma ausência de subjetividade e a redução ao Universal em sua forma abstrata (HEGEL, [1833]1995, pp. 111-136). Desta forma, em sua concepção, não seria possível também afirmar a existência de uma Filosofia no Egito, especificamente, ou mesmo no continente Africano de modo geral.

4 Considerações finais

África e Egito, duas realidades que se pertencem e se distinguem, não porque o Egito seja estranho à África, mas devido à maneira como esta civilização foi *“desafricanizada”* em nome de uma visão colonialista e racista que considerava que tudo que dizia respeito a esse continente tinha que ser estereotipado como algo inferior e indigno. Neste sentido, a civilização do Egito, considerada precursora de uma sabedoria e cultura das mais sofisticadas do mundo antigo, não poderia (de acordo com o pensamento europeu moderno) ser compatível com o suposto atraso dos demais povos africanos, constituindo assim uma transição rumo à civilização helênica. Os pensadores modernos, tais como Hume, Kant e Hegel, foram os responsáveis pela consolidação dessa construção ideológica na qual se funda a concepção colonialista.

Na visão de Hegel, o Egito como civilização dos mistérios (Nuit) e dos enigmas (Esfinge) traz em si a marca de uma dualidade, a presença de elementos naturais e espirituais que se manifestam em suas divindades e aos poucos encontraram sua resolução e seu desvelamento na figura humana já anunciada no mito de Édipo, alcançando sua plenitude nas divindades antropomórficas gregas, destronando assim os resquícios da naturalidade da religião oriental e apontando a subjetividade espiritual na forma da religião estética, cujas esculturas anunciam a serenidade e a interioridade do divino. A filosofia grega contribui assim para a tomada de consciência do racional em sua forma universal. Neste sentido, a idealização da cultura grega em detrimento da africana pode ser considerada o mote da necessidade de pensar o Egito como prelúdio da civilização helênica, que por sua vez está nos fundamentos culturais, sociais e políticos da civilização europeia ocidental.

Como conclusão deste breve artigo, devemos ressaltar e reconhecer o aspecto etnocêntrico (eurocêntrico) das referências feitas à África por parte do filósofo Hegel, que mesmo referindo-se a contextos históricos e pretendendo uma abordagem especulativa da História, acaba por consolidar uma visão particular do que seria a marcha do Espírito e do progresso da liberdade, pondo como referência última sua própria cultura (europeia moderna), que apresenta a si mesma como universal. Desta forma, a filosofia da História de Hegel remete a aspectos ideológicos que estão na base conceitual do colonialismo, assim como fundamenta uma visão que desconsidera a cultura milenar do continente africano e sua produção filosófica, a qual está na base mesma da filosofia grega. Por essa razão, o questionamento da visão progressista e etnocentrista da História pode contribuir para uma visão mais plural e descolonizada da própria filosofia enquanto tal, possibilitando assim o

reconhecimento dos saberes filosóficos produzidos fora do eixo europeu-ocidental, tais como a filosofia africana, a filosofia oriental e a filosofia latino-americana.

Referências bibliográficas

ANÔNIMO. *O livro dos mortos do Antigo Egito*. Tradução Edith de Carvalho Negraes, São Paulo: Hemus, s/d.

BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, vol.1: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

BERNAL, M. *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. 2: The Archaeological and Documentary Evidence*. New New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.

BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. 3: The Linguistic Evidence*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2006.

DIODORO SICULO. *Biblioteca Histórica (Libros I-III)*. Tradução Manuel Serrano Espinosa. Madrid: Alianza, 2003.

DIOP, C. A.. A origem dos antigos egípcios, In: MOKHTAR, G. (ed) *História Geral da África, Vol. II (África Antiga)*. Brasília: UNESCO, 2010, pp.1-36.

HEGEL, G. W. F. [1817] *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio (3 vols)*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo, Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. [1819] *Introdução à História da Filosofia*. Tradução Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983.

HEGEL, G. W. F. [1821] *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses et alii. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F. [1822] *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: EdUnb, 2008, 2ª edição.

HEGEL, G. W. F. [1833] *Lecciones sobre História de la Filosofia* (Vol. I). Tradução Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1995.

HERDER, J. G. [1774] *Também uma filosofia da historia para formação da humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século*. Lisboa: Ed. Antígona, 1995.

HERÓDOTO. *História*. Tradução J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, sd.

JAMES, G. *Stolen Legacy*. New York: Philosophical Library, 1954.

JOSEFO, F. *História dos Hebreus (Obra completa)*. Tradução Vicente Pedrozo. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

LAERTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1988.

NOGUEIRA, R. *O ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas / Biblioteca Nacional, 2014.

OBENGA, T. Egypt: Ancient history of African Philosophy. In: WIREDU, K. (ed) *Companion to African Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004, Cap. 1, pp. 31-50.

PLATÃO. *Diálogos. Timeu – Crítias – O segundo Alcibiades – Hípias menor*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará: EdUFPA, 2001.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

SÓFOCLES; ÉSQUILO. *Édipo Rei, Antígone, Prometeu Acorrentado*. Tradução J. B. Mello e Souza. São Paulo: Ediouro, s/d.

WIREDU, K. (ed). *Companion to African Philosophy*. Hoboken, USA: Blackwell Publishing, 2004.

MOCKTAR, G. (Ed.). *História Geral da África*, Vol. II (África Antiga). Brasília, UNESCO, 2010.

A AUTONOMIA DA NATUREZA EM LUDWIG FEUERBACH

Eduardo Ferreira Chagas

Doutor em Filosofia pela Universität Kassel

Professor do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC

ef.chagas@uol.com.br

Resumo

Partindo de uma interpretação imanente dos escritos principais de Ludwig Andres Feuerbach (1804-1872), o presente artigo remete a um aspecto central de sua filosofia que fora, infelizmente, até hoje insuficientemente investigado, a saber, a sua acepção de natureza. Defende-se, em primeiro plano, a seguinte hipótese: a reflexão de Feuerbach, que se refere à autonomia da natureza, ou seja, à natureza autônoma, que existe independentemente da consciência humana e que procura proporcionar-lhe valor, é para se entender como corretivo à religião e à filosofia especulativa, para poder fazer assim, simultaneamente, fronteiras a tais direções. Desse modo, o presente artigo apresenta a ideia feuerbachiana de que a natureza existe de maneira autônoma e independente e que possui precedência com relação ao espírito. Para Feuerbach, a natureza material independe do pensamento. Ela é, diante ao espírito, o original, o fundamento não deduzível, imediato, não criado de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo. A natureza é dada ao homem por meio de seus sentidos como fundamento e essência de sua vida, sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. Sob esta condição, ela não deve ser vista como aquilo que ela não é, ou seja, nem como divina, nem como humana. A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por trás dela, não se esconde nenhum absoluto, nada humano, nada divino, nada transcendental ou ideal.

Palavras-chave: Natureza. Crítica ao Teísmo. Crítica ao Idealismo. Feuerbach.

Abstract

Starting from an immanent interpretation of the main writings of Ludwig Andres Feuerbach (1804-1872), the present article refers to a central aspect of his philosophy that, unfortunately, has been insufficiently investigated until today, namely, its meaning of nature. In the foreground, the following hypothesis is defended: Feuerbach's reflection, which refers to the autonomy of nature, that is, autonomous nature, which exists independently of human consciousness and seeks to provide value for it, is to be understood as a corrective to religion and speculative philosophy, in order to be able to make boundaries to such directions simultaneously. Thus, this article presents the Feuerbachian idea that nature exists autonomously and independently and takes precedence over spirit. For Feuerbach, material nature is independent of thought. It is, before the spirit, the original, the non-deductible, immediate, uncreated foundation of all real existence, which exists and consists of itself. Nature is given to man through his senses as the foundation and essence of his life, without which man can neither be thought nor exist. Under this condition, nature must not be seen as what it is not, neither as divine nor as human. Nature has always existed, it exists by itself and has its meaning only in itself; it is itself, that is, not a mystical essence, because behind it there is no absolute, nothing human, nothing divine, nothing transcendental or ideal.

Keywords: Nature. Criticism of Theism. Criticism of Idealism. Feuerbach.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 318-338	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Partindo de uma *Interpretation* imanente dos escritos principais de Ludwig Andres Feuerbach (1804-1872), o presente trabalho remete a um aspecto central de sua filosofia que fora, infelizmente, até hoje insuficientemente investigado, a saber, a sua acepção de natureza.

Tem-se aqui, em primeiro plano, a seguinte hipótese: a *Reflexion* de Feuerbach, que se refere, no âmbito de sua *Argumentation*, à autonomia da natureza (*Autonomie der Natur*) – ou seja, à natureza autônoma, que existe independentemente da consciência humana e que procura proporcionar-lhe valor – é para se entender como corretivo à religião e à filosofia especulativa, para poder fazer assim, simultaneamente, fronteiras a tais direções.

No que tange à pesquisa acerca do entendimento da natureza concebido por Feuerbach, devem ser mencionados, sobretudo, os trabalhos de Werner Schuffenhauer, Peter Cornehl, Ursula Reitemeyer, Alfred Schmidt, I. M. Jessin, Joachim Höppner, Francesco Tomasoni, Heinz Hüsser, assim como as contribuições (em forma de artigos) de Regina Steindl, Gerd Haensch, Gisela Schrötter, Theodor Münz e Hermann Ley. Reitemeyer e Cornehl (mas também Münz e Haensch), que limitam-se, em seus escritos, ao conceito de natureza do jovem Feuerbach nos anos 30 do séc. XIX, sobretudo às obras *Dissertação sobre a Razão (Dissertatio über die Vernunft)*, *Pensamentos sobre a Morte (Todesgedanken)*, *Leibniz*, assim como *História da Filosofia (Geschichte der Philosophie)*, nas quais Feuerbach tenta superar, ainda no âmbito de suas concepções panteístas, o dualismo entre espírito e natureza. Enquanto Schmidt e Jessin, do mesmo modo como Höppner, se ocupam, em seus trabalhos, com o significado da concepção de natureza de Feuerbach para Marx, assim como com a crítica de Marx a Feuerbach, e, por isso, recorrem, de preferência, aos seus escritos dos anos de 1839-42, a saber, *Crítica à Filosofia Hegeliana (Kritik der Hegelschen Philosophie)*, *Teses Provisórias (Vorläufi-*

ge Thesen), *Necessidade de uma Mudança* (*Notwendigkeit einer Veränderung*) e *Princípios* (*Grundsätze*), já Tomasoni, Ley e Hüsser tratam do conceito de natureza de Feuerbach nos seus escritos de maturidade, particularmente a partir de 1846.¹ Já que todos os trabalhos mencionados se limitam, no entanto, meramente a uma apresentação isolada, fragmentada, ou seja, restringem-se, em primeiro lugar, a um determinado ponto na concepção de natureza em Feuerbach, permanecendo o desenvolvimento e as alterações desta concepção ainda a ser investigados, tem este trabalho por objeto, primeiramente, o conceito de natureza de Feuerbach na sua totalidade e deve apresentar, neste sentido, uma análise mais detalhada e sistemática. Embora a concepção de natureza de Feuerbach só se deixe mostrar, de forma mais clara, na sua “última fase”, ela deve, não obstante, ser tratada como um todo, como resultado da totalidade de sua filosofia. Precisamente por isso, o presente trabalho tem por tarefa mostrar como Feuerbach desenvolveu o seu conceito de natureza dos anos 30 do séc. XIX até os escritos de maturidade, e qual *Funktion* e relevância pertence a ele no interior de sua filosofia.

O conceito de natureza em Feuerbach constitui uma das questões mais difíceis de sua filosofia e não é, por conseguinte, fácil de ser explorado; ele fora tratado, no âmbito das pesquisas sobre a filosofia feuerbachiana, quase exclusivamente em conexão com sua antropologia e sua crítica filosófica à religião e, em primeiro lugar, reduzido à natureza do homem. Tendo em vista, precisamente, a deficiência das pesquisas até então realizadas, pretendo aqui averiguar o seguinte: que significado atribui Feuerbach, de fato, à natureza em si, se ele próprio se referiu, em seus escritos juvenis, apenas em geral à natureza, e se abordou primeiro, em sua crítica à religião,

1 Cf. o trabalho de Souza, Draiton de, *Zur Ethik Ludwig Feurbachs*. Göttingen: Cuvillier Verlag Göttingen, 1998, p. 55-93.

tão-somente o gênero humano, e só posteriormente refletiu assistematicamente sobre a natureza? A princípio poder-se-ia, então, perguntar: por que se interessa Feuerbach, como crítico da religião, em geral pela natureza? O que ele entende por natureza e o que ela significa para ele? Existe para ele uma natureza independente, fora do entendimento ou da natureza humana? Como se apresenta para ele a relação homem-natureza, ou melhor, como o homem se relaciona com ela? Que lugar destina Feuerbach ao homem no interior da natureza? Como compreende ele a diferença entre o homem e o animal?

Partindo dessas questões, irei aqui desenvolver e explicar o conceito de natureza em Feuerbach. Conquanto ele não tenha empreendido, infelizmente, uma formulação completa de sua concepção de natureza como um todo, isto é, não tenha deixado nenhuma filosofia da natureza explícita e acabada e também não tenha redigido nenhum escrito pormenorizado e sistematizado acerca da natureza, há, todavia, em sua obra, em diferentes passagens, uma abundância de aforismos, epigramas, *Definitionen* e reflexões filosóficas sobre a natureza. Assim, o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado em sua obra, na verdade, apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apesar disto, no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e a transformação desse conceito perpassam de certa maneira, como fio condutor, a totalidade da obra de Feuerbach, abrem um caminho para se entender a sua filosofia como crítica ao teísmo (*Theismus*) e ao Idealismo (*Idealismus*) e nos permitem tratá-la sistematicamente.

Neste trabalho, tornar-se-á evidente que a ausência de uma sistematização, ou seja, de uma precisão ou de uma clara posição no que se refere ao conceito de natureza em Feuerbach encontra-se fundamentado nisto: que a pretensão principal de sua filosofia é, como acima aludido, a crítica ao teísmo (sobretudo ao Cristianismo) e

ao Idealismo (especialmente à filosofia de Hegel), os quais são deficitários em relação à natureza, visto que eles não só abandonaram, mas sobretudo menosprezaram a consideração da natureza. A falta em Feuerbach de uma *Reflexion* decidida, explicitamente formulada sobre a natureza, pode, conseqüentemente, ser entendida, em princípio, como expressão da ausência de uma tematização da natureza no teísmo e no Idealismo em geral. Acerca desta problemática deve ser aqui estabelecido, inicialmente, a tese de que a natureza (*Natur*) em Feuerbach possui o primado frente ao espírito; ela é a primeira estrutura da existência e frente a ela se põe o entendimento como algo “secundário”. No decorrer deste trabalho mostrar-se-á que, para ele, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, fora e independentemente do pensar, é frente ao espírito o primeiro, o originário. A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo e ao Idealismo; isto é, a natureza é o motivo de sua *Konfrontation* com ambos, os quais desconhecem completamente a autonomia (*Selbständigkeit*) e a independência (*Unabhängigkeit*) da natureza, porque eles a concebem ou meramente como obra de um criador ou como puro desdobramento e exteriorização da atividade do espírito. Em ambos os sistemas foi a natureza tratada, portanto, não como um existente independente, autônomo, mas deduzida apenas como uma grandeza dependente e inconsistente em si mesma. Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas características imanentes a ela – imediaticidade, autonomia, regularidade universal (lei), exercida impessoal e logicamente, necessidade, dinamicizada – Feuerbach formulará não só sua crítica ao teísmo e ao Idealismo, como também alicerçará, na maturidade, sua própria ética.

Embora não haja em Feuerbach nenhuma concepção uniforme, homogênea e inequívoca da natureza, é-nos permitido constatar o seguinte: a referência à autonomia da natureza (*Selbständigkeit der Natur*) é o fundamento da crítica, ou melhor, o cerne da *Reaktion* e *Konfrontation* feuerbachiana contra o teísmo e o Idealismo, que se desdobra em três diferentes fases de desenvolvimento: (1^a) como aproximação crítica ao panteísmo (identidade da natureza com Deus), (2^a) como recusa direta à teologia cristã e à filosofia hegeliana (a natureza como criação de Deus ou como *Deduktion* do espírito) e (3^a) como crítica parcial à religião da natureza (antropomorfização ou personificação da natureza). Por isso, concentrar-me-ei inicialmente nos escritos de juventude dos anos 20 e 30 do século XIX, particularmente a *Dissertação sobre a Razão* (*Dissertation über die Vernunft* ou *De ratione una, universali und infinita*) (1828), os *Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) (1830), a *Introdução à Lógica e Metafísica* (*Einleitung in die Logik und Metaphysik*) (1829-30), a *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*) (1835-36) e a *Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana* (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) (1837), nos quais Feuerbach trata a natureza de um ponto de vista panteísta, partindo de um panteísmo que se orienta sobretudo em Giordano Bruno, Jakob Böhme e Baruch Spinoza, ele tenta, já nesse período, restabelecer, frente à depreciação da natureza pela religião cristã e em oposição à identidade formal de pensar e ser postulada pela filosofia hegeliana, uma reconciliação entre ser e pensar, uma unidade entre natureza (matéria) e Deus (espírito). No panteísmo ele vê, na verdade, não só tal reconciliação, mas também a superação do subjetivismo e da personificação de Deus (de um Deus transcendente), e, por isso, o panteísmo sinaliza para ele a solução para os problemas filosóficos fundamentais. Nem Cristianismo, nem Idealismo podem solucionar adequadamente tais problemas, porque eles não têm

formulado uma relação adequada para a natureza. Assim como no Idealismo em geral, também no Cristianismo o eu domina o mundo e se considera como o único ser espiritual que existe; nele é redimido apenas a pessoa, não a natureza, o mundo; centralizado no eu, na pessoa, o Cristianismo é apenas uma religião, na qual se revela um abandono completo da natureza, pois nele foi consumado uma separação entre a natureza e Deus. Enquanto para o teísmo o espírito é imaterial, não-sensível, transcendente, e Deus uma essência absoluta que existe para si, personificada, extramundana ou estranha ao mundo, admite, ao contrário, o panteísmo, abstraindo aqui as suas diferentes tradições, Deus imerso na natureza; com isto, ele destaca a unidade do mundo com Deus (com o espírito). Se a característica essencial do teísmo é, por conseguinte, o isolamento de uma essência do pensamento, abstraída da natureza pelo homem, existe, ao contrário, no panteísmo Deus no interior da natureza.

Numa clara oposição à teologia monoteísta-cristã, que faz da essência humana a origem de Deus e da natureza um produto da *creatio ex nihilo*, o místico Jakob Böhme concebe a natureza (a matéria) como inerente a Deus, inseparável dele, e Spinoza identifica Deus com a natureza mesma (*deus sive natura*) e a esclarece como a gênese do homem, e mediante a natureza (a substância divina) ele supera, então, a contradição de Descartes entre matéria (*res extensa*) e espírito (*res cogitans*). A aproximação de Feuerbach a essas formas de panteísmos, concebidas por Böhme e Spinoza, foi, contudo, superada posteriormente, nos anos de 1836-37, sobretudo em seu escrito contra Spinoza. Em oposição ao panteísmo, no qual a natureza e Deus foram concebidos como idênticos e a matéria foi tratada tão-somente como um atributo de Deus (o atributo natural-divino da *extensio*), Feuerbach exige a diferença entre natureza e Deus (*aut deus aut natura*). Isso significa o seguinte: ele quer esclarecer não a natureza como algo divino, nem Deus como algo imanente à natureza, mas, pelo contrário, a

natureza autônoma sem Deus. Sob a premissa de que Deus se manifesta na natureza, o panteísmo venera a natureza, diviniza o real, o que existe materialmente; por isso, ele é, na verdade, uma *Negation* da teologia, mas baseada ainda em posições teológicas. Essa censura de Feuerbach se dirige contra todos aqueles que veem na natureza uma expressão de Deus ou a encarnação de uma ideia. Em verdade, teísmo e panteísmo são, para ele, mundos extremos, invertidos: no teísmo, a diferença entre espírito e natureza é absolutizada, porque o homem diviniza aqui apenas a si mesmo; no panteísmo, a natureza foi, ao invés, adorada, pois aqui o homem projeta na natureza sua própria essência.

Para evitar tais extremos e contradições, Feuerbach vê, em princípio, na Doutrina das Mônadas de Leibniz, uma alternativa para a unidade entre o espírito e a matéria. Pertence à mônada espiritual a forma, mas ela contém simultaneamente em si também a matéria, que é a sua representação obscura. Mas enquanto Leibniz considera a matéria meramente como uma representação escura, confusa, Feuerbach a reconhece, pelo contrário, como o vínculo positivo que liga o interior com o exterior, as mônadas reciprocamente.

Seguindo a primazia da natureza, que tem seu fundamento em si mesma, e sob a consideração de sua autonomia como objeção (*Einwand*) ao teísmo e ao Idealismo, investigar-se-á, na segunda parte deste trabalho, o conceito de natureza de Feuerbach em conexão com sua crítica ao Cristianismo e, ao mesmo tempo, em discussão com a filosofia hegeliana, isto é, o “segundo período” de sua concepção de natureza que envolve, especialmente, os escritos de 1839-43, como *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana* (*Zur Kritik der hegelischen Philosophie*) (1839), *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*) (1841), *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia* (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*) (1842), *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*

(*Notwendigkeit einer Veränderung der Philosophie*) (1842) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) (1843). A palavra “natureza”, não no sentido da natureza humana, isto é, como natureza do homem, do gênero humano, mas, pelo contrário, no sentido da natureza, tal como ela é em si mesma, isto é, no sentido da natureza material, aparece nas obras mencionadas, e isso é visível na obra principal de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*, ainda que muito raramente. Feuerbach não desenvolve aqui nenhuma teoria da natureza, mas a apresenta indiretamente, para defendê-la contra a atitude cristã diante dela. Ele deixa claro que a teologia cristã se relaciona negativamente perante a natureza. A depreciação ou desvalorização religiosa da natureza tem consequências para o julgamento da natureza humana por parte da teologia, pois esta condena também a *Dimension* natural-sensível da natureza do homem e, diante dela, enaltece o espírito.

Este entendimento negativo do cristão para com a natureza torna-se, por exemplo, muito evidente não só na Doutrina da Criação (*Kreationslehre*), mas também na Doutrina do Pecado Original (*Erbsündeslehre*), pois esta, fundada no desdém pela natureza, baseia-se num sentimento de culpa condicionado pela “falha” e “fraqueza” do homem e, por isso, na negação de sua corporalidade, de sua sensibilidade presa à natureza. Uma confirmação disso acha-se também nisto, a saber, que o homem deve, de acordo com o entendimento cristão, livrar-se precisamente de sua natureza corporal (“da natureza transgredida”) para merecer e conseguir a “vida eterna”, sem as “tentações” e os “desejos da carne”. Precisamente porque a natureza expressa objetividade, necessidade, corporalidade, sensibilidade, é ela o negativo, por assim dizer uma prova dos limites da interioridade, do sentimento religioso, isto é, a barreira concreta que se opõe à *Illusion* de uma existência sobrenatural. Deste ponto de vista cristão, ela deve, portanto, ser eliminada, negada. Feuerbach argumenta que Deus (o

todo supremo, a essência sublime), o qual a fantasia religiosa criou, é apenas uma *Representation* fantasmagórica do gênero humano, uma *Konstruktion* subjetiva do homem, abstraída de todas as fronteiras e restrições da natureza, e a religião serve ao homem de meio, com o qual ele tenta livrar-se da natureza.

A ausência da natureza em sua obra fundamental pode ser esclarecida da seguinte maneira: ela resulta de sua ocupação com o Cristianismo que ignora completamente a natureza e põe em seu cume um Deus pessoal, que cria através do “puro pensar” e do “querer” a natureza, o mundo. Em consequência disso, a natureza foi considerada não enquanto tal; ela experimenta aqui, na verdade, nenhum tratamento próprio, independente, já que não há no Cristianismo nenhuma autonomia da natureza. O âmago do Cristianismo não é, então, Deus na natureza, mas, pelo contrário, Deus ilimitado, livre dela e sobre ela; o cristão experimenta, por exemplo, a natureza, a sua necessidade e as suas leis permanentes e contínuas, apenas como barreira insuperável que se opõe, como vimos, a sua pretensão a uma existência imaterial, sobrenatural e transcendente. Mas o homem sem corpo, despojado da matéria, da natureza, é meramente, como pensa Feuerbach, uma personalidade abstrata, um *abstractum*, pois apenas a naturalidade, a natureza, garante a essência e a existência do homem como homem, do homem como pessoa. A reivindicação feuerbachiana de um esclarecimento “natural”, “físico”, da natureza e, do mesmo modo, de uma conexão do homem com ela, aponta para uma crítica abrangente ao Cristianismo, para uma *Negation* fundamental às imaginações e fantasias da teologia cristã, na qual a natureza não tem nenhum significado positivo.

Exatamente como na teologia cristã, que subordina a natureza ao querer e ao bel-prazer do homem, também no Idealismo (particularmente em Hegel) a natureza está subjugada ao espírito. Hegel acredita que o espírito absoluto se desdobra, se ob-

jetiva na natureza, assim a natureza é também para ele não um ser primeiro, autônomo, mas algo posto, colocado, como que um outro ser concretizado do espírito. Enquanto a natureza em Hegel é, então, apenas uma outra forma fenomênica do espírito, uma exteriorização ou objetivação dele, Feuerbach a entende, pelo contrário, não como uma “*Degradation*” da ideia absoluta, nem como o “*alter ego*” do “*ego*”, mas sim como *natura naturans*, como o fundamento indeduzível, imediato, incriado de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo.

Contra Hegel insiste ele, decididamente, nesta *Position*, isto é, na imediatividade da natureza e da experiência sensível do mundo, e é mister chamar a atenção aqui para isto, a saber, que há, neste ponto, uma convergência entre Feuerbach e Schelling. Feuerbach, o *antidotum* do teísmo e do Idealismo, põe a natureza frente ao espírito, pois ele entende por natureza não o puro outro, que só através do espírito foi posto como natureza, mas, primeiramente, a realidade material que existe fora e independente do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos. Sob essa condição, pode-se conceber a natureza como garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si, pois não é para si, mas só em si e por si mesmo.

Partindo desse entendimento acerca da natureza, referir-me-ei, na terceira parte deste trabalho, à “última fase” da concepção de natureza em Ludwig Feuerbach, não só aos escritos fundamentais de 1846-48, como *A Essência da Religião* (*Das Wesen der Religion*) (1846), *Complementos e Esclarecimentos para a Essência da Religião* (*Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion*) (1846), *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) (1848), nos quais Feuerbach, apoiando-se na religião da natureza, critica a natureza como objeto da religião e a toma como base e fundamento do homem e de todas as coisas, bem como aos seus

escritos maduros, como *A Pergunta pela Imortalidade sob o ponto de vista da Antropologia* (*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*) (1847), *A Ciência da Natureza e a Revolução* (*Die Naturwissenschaft und die Revolution*) (1850), *O Segredo do Sacrifício ou O Homem é aquilo que come* (*Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was ißt*) (1860), *Sobre Espiritualismo e Materialismo* (*Über Spiritualismus und Materialismus*) (1866) e *Para uma Filosofia Moral* (*Zur Moralphilosophie*) (1868), nos quais ele tenta fundir uma relação fundamental entre filosofia e ciência da natureza. Se, em *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*), o fundamento e também o objeto da religião eram ainda a essência moral do homem, abstraída da natureza, Feuerbach quer agora, nesses escritos maduros, superar todo discurso (*oratio*) antropológico, teleológico ou teológico em relação à natureza, ou seja, obter a separação da mesma da *reductio ad hominem*, de todos os predicados humanos. Assim, ele fez a si, por tarefa, defender, justificar e fundamentar a autonomia da natureza “contra os esclarecimentos e as deduções teológicas” diante dela.

Enquanto ele avaliava a relação cristã em relação à natureza, no todo, negativamente, porque a natureza no Cristianismo está submetida arbitrariamente ao afeto religioso, julga ele, agora, a religião da natureza (*Naturreligion*) parcialmente positiva, já que ela tem por objeto a natureza (o deus físico) e, por isso, ela exerce uma função importante no que diz respeito a uma percepção adequada da natureza. Não obstante, não se trata, para Feuerbach, de maneira nenhuma, de defender a religião da natureza em si, embora ela faça valer, de fato, a natureza, na medida em que ela põe no lugar da humanidade a natureza. Portanto, ele não está interessado na religião da natureza enquanto tal, mas, meramente, em sua função estratégica para a sua *Argumentation* contra o Cristianismo e o Idealismo, pois ela manifesta a natureza, aponta uma indicação decisiva para “a verdade dos sentidos”, demonstra o significado da sensi-

bilidade e atesta o sentimento de finitude do homem e de sua dependência não de algo sobrenatural, mas da natureza mesma.

Apesar desta avaliação parcialmente positiva da religião da natureza, chega Feuerbach, no entanto, à conclusão de que ela não concebe, no fundo, a natureza real, objetiva; pelo contrário, reflete-se também nela apenas a “verdade do homem”, pois o homem religioso-natural vê nela não a natureza, como ela é realmente, mas a percebe tão-somente como objeto de sua fé, de sua veneração religiosa ou de sua imaginação. Porque a natureza oferece ao homem o que ele precisa, foi ela idolatrada como divina; a veneração (*Verehrung*) ou divinização (*Vergötterung*) da natureza significa, por conseguinte, a sua “antropomorfização”, isto é, a sua “humanização” pela religião, pois o valor, que o homem põe na natureza, é apenas o valor que ele atribui a si mesmo, à sua própria vida. A religião da natureza tem, na verdade, por finalidade transformar a essência não-sagrada, não-humana, da natureza numa essência “sagrada”, “personificada”. Mas Feuerbach a critica, assim como o panteísmo, precisamente porque ela faz, através dessa *Transformation*, da natureza um Deus.

Em oposição a isso, Feuerbach não vê a natureza como algo sagrado, divino, isto é, como objeto religioso, tal como ela aparece na religião da natureza, mas, pelo contrário, como uma essência objetiva que existe apenas por si mesma, independentemente do homem. Como justificativa para esse seu procedimento, pelo qual quer livrar a natureza de todas as considerações religiosas e antropológicas, vale a ele que a natureza é o ente que produz tudo de si e por si e, por conseguinte, não deve ser vista como aquilo o que ela não é, isto é, (1) nem como divina (em forma do teísmo), (2) nem como humana (em forma do Idealismo). A natureza, para ele, sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois por detrás dela não se oculta nem se esconde

nada humano, nada divino, nenhum *absolutum* transcendental ou ideal. O conceito de natureza designa tudo o que se mostra sensivelmente ao homem como fundamento e essência de sua vida; trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, assim, a pluralidade de todas as coisas e seres sensíveis que realmente são.

Embora haja neste ponto, como já mencionado, uma certa concordância entre Feuerbach e Schelling, distancia-se, porém, Feuerbach de Schelling, pois para o primeiro a natureza é em si e por si, mas não para si; ela é necessária e regida por leis próprias, sem espírito e sem sujeito, isto é, o independente de toda essência humana ou divina, o indeduzível, o que consiste por si mesmo, por assim dizer a essência originária, primeira e última. Assim sendo, pode-se dizer que, (1) por um lado, a natureza existe *per se* (em si e por si) e age, em princípio, sem intencionalidade (*Absicht*), sem querer (*Willen*) ou saber (*Wissen*); ela tem seu “entendimento” apenas no entendimento do homem e prova sua essencialidade mediante qualidades, conexões e relações materiais; (2) mas, por outro lado, para fazê-la a nós inteligível, é-nos inevitável que devemos empregar sobre ela analogias, expressões ou conceitos, como ordem, finalidade, sabedoria etc. Aquilo que o homem acredita reconhecer na natureza como “entendimento”, “espírito”, que empresta a ela uma “teleologia”, é, portanto, apenas uma representação humana. Assim, no que tange a todas as aproximações à natureza, trata-se para Feuerbach, meramente, de conceitos antropológicos, subjetivos, pois, na natureza, tudo acontece sob o fundamento da necessidade e há nela apenas forças, elementos e seres naturais, isto é, leis naturais, às quais a existência humana está submetida. Partindo da necessidade e das leis da natureza, Feuerbach exclui dela todos os critérios humanos ou “efeitos de Deus” para a sua valorização e postula, com isto,

a sua autonomia. Precisamente este postulado de Feuerbach em relação ao *status* da natureza oferece, na situação presente, pontos de referências para uma resistência contra toda exploração arbitrária e brutal da natureza a favor dos desígnios e desejos ilimitados do homem e, ao mesmo tempo, fornece, conseqüentemente, sugestões e contribuições para um debate frutífero sobre a crise ecológica atual.

Conclui-se, tendo em vista tais posições, que Feuerbach quer fundamentar uma nova relação entre o homem e a natureza, a qual ele vê realizada, em princípio, na dependência do homem em relação à natureza. Nessa dependência (*Abhängigkeit*), ele encontra uma clara designação para a natureza como algo não-humano e, simultaneamente, como vínculo que liga o homem a ela. O homem não é um ser sem necessidade, ou seja, não é só espiritual (*animal rationale*), mas também, simultaneamente, uma essência sensível, física, nascida, por isso ele é dependente da natureza e precisa dela para seu nascimento, desenvolvimento e autossustento. Ele tem o fundamento de sua vida não em si, mas, pelo contrário, fora de si e está, portanto, necessariamente remetido para uma outra essência (para a natureza).

A dependência do homem à natureza faz desta, para ele, a causa do medo e da insegurança, pois o homem sabe que ele sem ela não pode ser; não obstante, não se deve esquecer que a natureza é também um sistema de leis, “um potencial passivo”, frente ao qual o homem pode reagir através da cultura (do desenvolvimento da ciência e da técnica), podendo ser, pois, utilizada por ele a seu favor, embora o essencial da cultura consista nisto, a saber, que ela também se deixe determinar pela “verdade da natureza dos objetos”. Feuerbach vê a cultura realizada preponderantemente nas ciências, e seu entusiasmo para ela e para seu método tinha ele já manifestado nas suas obras *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (*Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätzen der Philosophie der*

Zukunft), nas quais a ligação da filosofia e da ciência da natureza representa para ele uma alternativa à aliança (*Allianz*) feudal da filosofia com a Teologia e possibilita uma conexão objetiva com a natureza. Nesse empreendimento, Feuerbach almeja que a ciência da natureza sirva de base à sua filosofia, porque ela fornece uma contribuição para a superação tanto das inconsistências da filosofia especulativa quanto das inconseqüências da fantasia e da imaginação religiosa, na medida em que ela, em seu sentido antiteológico e antimetafísico, ocupa-se não com objetos arbitrários ou fenômenos sobrenaturais, mas exclusivamente com objetos físico-naturais, atribuindo as suas causas imanentes à natureza.

Por último, cabe lembrar, todavia, que Feuerbach não era nenhum cientista da natureza. Para ele, as ciências da natureza – como a química, a física, a biologia, a botânica, a fisiologia etc – conhecem apenas a “história da natureza”, limitam-se com isso a um elemento isolado da natureza e não têm, em oposição à filosofia, nenhum acesso à totalidade da natureza e da alma humana, ou seja, à essência do homem. Embora Feuerbach esteja convencido de que o homem é uma essência natural e que sua existência, seu nascimento e sua preservação pressuponham a natureza, parece-lhe sem sentido uma ciência ou uma filosofia da natureza separada do homem. Para ele, a natureza é, em princípio, não-humana, externa ao homem, que é, no entanto, esclarecida, conhecida, na medida em que o homem se apropria dela através de seu entendimento. Seja como for, apesar destes méritos consideráveis, que assinalam à concepção de natureza em Feuerbach como um essencial progresso frente ao teísmo e ao Idealismo, na medida em que ela restitui à natureza o seu valor, ela contém, todavia, “traços especulativos”, um caráter “não-dialético”, “passivo-contemplativo”, pois falta-lhe a *Dimension* social, histórico-concreta. Feuerbach considera a natureza

parcial e unilateralmente, como uma instância indiferente diante da sociedade, isolada e abstraída de suas condições materiais, sociais e econômicas.

Referências bibliográficas

CHAGAS, Eduardo F. A Cisão do Mundo Ético: Lei Divina e Lei Humana na Fenomenologia e na Antígona. *Revista de Educação e Filosofia*, Uberlândia-MG, n°. 15, p. 67-74, 1994.

CHAGAS, Eduardo F. *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx*. Campinas: Editora Phi, 2016.

CHAGAS, Eduardo F. Projeto de uma nova Filosofia como Afirmação do Homem em Ludwig Feuerbach. *Teoria & Praxis – Revista de Ciências Humanas e Política*, n°. 4, Goiânia-GO, p. 31-36, 1992.

CHAGAS, Eduardo F. Religião: O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem? *In: OLINDA, Ercília Maria Braga de. Formação Humana: Liberdade e Historicidade*. Fortaleza: EDUFC, 2004.

CHAGAS, Eduardo F.; OLIVEIRA, Renato Almeida de. *Consciência, Natureza e Crítica Social em Hegel, Feuerbach e Marx*. Porto Alegre, RS: Editora FI, 2019. Disponível em: <https://www.editorafi.org/519hegel>.

CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio G. de: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Série Filosofia, nº 8, Fortaleza: Edições UFC, 2009.

CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve. *Ludwig Fuerbach: filosofia, religião e natureza*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2011.

CORNEHL, Peter. Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 11. Berlin: 1969, p. 37-93.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 318-338	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

FEUERBACH, Ludwig. *Briefwechsel I (1817-1839)*. Berlim: Wiley VCH, 1984. Gesammelte Werke (GW), 17.

FEUERBACH, Ludwig. *Briefwechsel II (1840-1844)*. Berlim: Wiley VCH, 1988. Gesammelte Werke (GW), 18.

FEUERBACH, Ludwig. *Briefwechsel III (1845-1852)*. Berlim: Wiley VCH, 1993. Gesammelte Werke (GW), 19.

FEUERBACH, Ludwig. *Briefwechsel IV (1853-1861)*. Berlim: Wiley VCH, 1996. Gesammelte Werke (GW), 20.

FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums (1841)*. Berlim: Wiley VCH, 1973. Gesammelte Werke (GW), 5.

FEUERBACH, Ludwig. *Einleitung in die Logik und Metaphysik (Erlangen 1829-1830)*, bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies, Darmstadt 1975.

FEUERBACH, Ludwig. *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Org. W. Jaeschke, W. Schuffenhauer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

FEUERBACH, Ludwig. *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828-1834)*. Berlim: De Gruyter Akademie Forschung, 2000. Gesammelte Werke (GW), 1.

FEUERBACH, Ludwig. *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza (1833)*. Berlim: Akademie Verl., 1969. Gesammelte Werke (GW), 2.

FEUERBACH, Ludwig. *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (1837)*. Berlim: Akademie Verl., 1969. Gesammelte Werke (GW), 3.

FEUERBACH, Ludwig. *Kleinere Schriften I (1835-1839)*. Berlim: Akademie Verl., 1969. Gesammelte Werke (GW), 8.

FEUERBACH, Ludwig. *Kleinere Schriften II (1839-1846)*. Berlim: Akademie Verl., 1970. Gesammelte Werke (GW), 9.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 318-338	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

FEUERBACH, Ludwig. *Kleinere Schriften III (1846-1850)*. Berlim: Akademie Verl., 1971. Gesammelte Werke (GW), 10.

FEUERBACH, Ludwig. *Kleinere Schriften III (1851-1866)*. Berlim: Akademie Verl., 1972. Gesammelte Werke (GW), 11.

FEUERBACH, Ludwig. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*. Org. K. Grün, 2 vol., Leipzig/Heidelberg: Winter, 1874.

FEUERBACH, Ludwig. *Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken (1852f.)*, Berlim: Wiley VCH, 1989. Gesammelte Werke (GW), 12.

FEUERBACH, Ludwig. *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1838)*. Berlim: Akademie Verl., 1967. Gesammelte Werke (GW), 4.

FEUERBACH, Ludwig. *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums (1857)*. Berlim: Akademie Verlag, 1969. Gesammelte Werke (GW), 7.

FEUERBACH, Ludwig. *Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851). Nebst Zusätzen und Anmerkungen*. Berlim: Akademie Verl., 1967. Gesammelte Werke (GW), 6.

FEUERBACH, Ludwig. *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (Von G. Bruno bis G. W. F. Hegel, Erlangen 1835-1836)*. Ed. C. Ascheri; E. Thies. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

FEUERBACH, Ludwig. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik (Erlangen 1830-1831)*. Ed. C. Ascheri; E. Thies. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

HÖPPNER, Joachim: *Ludwig Feuerbach und seine materialistische Weltanschauung in ihrer historischen Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie*. Leipzig, 1960. Phil. Diss..

HÜSSER, Heinz. *Die Menschwerdung der Natur. In: Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Org. H.-J. Braun. Berlim: Akademie Verl.,

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 318-338	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

1994, pp. 141-153.

HÜSSER, Heinz. *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.

HÜSSER, Heinz. Natur und Religion in der Religionskritik Ludwig Feuerbachs. Betrachtungen zu einem aktuellen Problem. In: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Org. H.-J. Braun. Berlin: 1989, pp. 39-54.

JESSIN, I. M. *Die materialistische Philosophie Ludwig Feuerbachs*. Berlin: Dietz, 1956.

JODL, Friedrich. *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart: F. Frommanns Verlag, 1904.

LEY, Hermann. Ludwig Feuerbach über das Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft und der dialektische Materialismus. *Referenten Konferenz der zentralen Kommission Wissenschaft*. Berlin: Deutscher Kulturbund, pp. 70-78, 1972.

LEY, Hermann. Ludwig Feuerbach und die Natur. In: *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*. Org. H. Lübke, H.-M. Saß. Munique: Kaiser-Grünewald, 1975, pp. 120-141.

MÜNZ, Theodor. Spinoza, Feuerbach und die Würde der Natur. In: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Org. H.-J. Brau, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer. F. Tomasoni. Berlin: Akademie-Verlag, 1989, pp. 55-67.

REITEMEYER, Ursula. *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

SCHMIDT, Alfred. *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1973.

SCHRÖTER, Gisela. Zum Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft im Materialismus Ludwig Feuerbachs. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, v. 36, Jahrgang 1988, pp. 28-36.

SCHUFFENHAUER, Werner. *Ludwig Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*. Berlin: Deutscher Verlag der

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 318-338	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Wissenschaften, 1965.

STEINDL, Regina. Bemerkungen zum Naturbegriff bei Ludwig Feuerbach. *Wissenschaftliche Reihe*, Jena, v. 34, 3, pp. 361-366, 1985.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach e la natura non umana: Ricostruzione genetica dell'„Essenza della religione“ con pubblicazione degli inediti*. Florença: La Nuova Italia, 1986.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011.

INTUIÇÃO E LINGUAGEM: BERGSON, WITTGENSTEIN E OS LIMITES DO DIZÍVEL

Evaldo Sampaio

Doutor em Filosofia pela UFMG

Professor do Departamento de Filosofia da UnB

sampaiovld@gmail.com

Resumo: Trata-se aqui de pensar o estatuto filosófico da introspecção na Filosofia contemporânea. Para tanto, pretende-se contrapor duas tendências antagônicas acerca do papel da introspecção quanto ao nosso conhecimento do mundo e, mais precisamente, quanto à possibilidade de um conhecimento supralinguístico. A primeira delas é denominada de “paradigma da linguagem” e tem como caso exemplar as *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. A segunda orientação, o “paradigma da intuição”, remete à filosofia de Henri Bergson. A comparação entre estas filosofias se dá por um estudo do “argumento da linguagem privada” elaborado nas *Investigações* de Wittgenstein, o qual é comumente interpretado como uma contraposição tanto à introspecção quanto a um conhecimento supralinguístico. Em seguida, mostra-se que as críticas bergsonianas acerca da linguagem enquanto uma fonte de mal-entendidos filosóficos possui inegáveis semelhanças de família com a do Wittgenstein das *Investigações*. Apesar disso, o estudo dos “dados imediatos da consciência” levariam um bergsoniano a rejeitar a terapia de linguagem wittgensteiniana como a única opção após as dificuldades interpostas pelo argumento da linguagem privada. Desse modo, espera-se mostrar que mesmo um dos mais celebrados argumentos do paradigma da linguagem contra a inteligibilidade de uma abordagem introspectiva não é suficiente para suprimi-la.

Palavras-chave: Filosofia do Conhecimento. Intuição. Linguagem. Bergson. Wittgenstein.

Abstract: This essay aims to discuss the philosophical status of introspection in contemporary Philosophy. It is intended to oppose two antagonistic tendencies on the role of the introspection concerning our knowledge of the world and the possibility of supra-linguistic wisdom. The first of these tendencies is the “linguistic paradigm”, which has as its most important work Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*. The other position, the “intuitive paradigm”, points out to Henri Bergson’s philosophy. The comparison between them it is established by an exam of the so-called “private language argument” presented on the *Philosophical Investigations*, which is commonly interpreted as a strong rejection of the possibility of an introspective and supra-linguistic meaning. Then, it is showed that Bergson’s critique of language as a source of philosophical misunderstandings has some families resemblances with Wittgenstein’s position. Despite that, a Bergsonian thinker would disagree with Wittgenstein’s suggestion that an attempt to deal with our “immediate data of consciousness” would conduct us exclusively to a “therapy of language”. By these considerations, it is aimed to show that even one of the most celebrated arguments of the linguistic paradigm against the intelligibility of a meaningful introspective approach is insufficient to suppress it.

Keywords: Philosophy of Knowledge. Intuition. Language. Bergson. Wittgenstein.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 339-363	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Introdução

Fui Professor substituto no antigo Centro de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Estadual do Vale do Acaraú durante o primeiro semestre letivo de 2004. A recepção carinhosa dos colegas, em especial dos professores Luís Alexandre Dias do Carmo e Antônio Glaudenir Brasil Maia, bem como a oportunidade de pela primeira vez lecionar também para o Curso de graduação em Filosofia, fizeram com que meu período em Sobral, embora breve, tenha sido marcante na minha trajetória acadêmica e pessoal. O honroso convite para participar da comemoração dos vinte anos do Curso de Filosofia/UVA me permite agora retribuir um pouco do muito que lá recebi.

As reflexões que se seguem foram apresentadas originalmente como um projeto de pesquisa para a obtenção de bolsa de pós-doutorado no exterior. Graças à concessão do fomento, desenvolvi várias das ideias aqui apenas esboçadas na Universidade de Oxford, entre Abril de 2017 e Abril de 2018. Reconheço e agradeço o indispensável apoio da CAPES. De certo modo, entendo que retomo também uma linha de investigação que me ocupava quando docente na UVA, pois tinha defendido meses antes uma dissertação de mestrado sobre a filosofia da linguagem de Wittgenstein. A inclusão de Bergson e do que nomeio adiante de “paradigma da linguagem” sinaliza uma orientação de pensamento que vem me acompanhando desde então. Reconheço enfim que optei por enfatizar no que se segue mais uma articulação de conjuntura do que uma exposição de resultados.

1 Os limites do dizível

Trata-se aqui de pensar sobre o estatuto filosófico da *introspecção*. Até a década de 1930, os artigos dos mais importantes periódicos de Filosofia e de Psicologia ainda registravam a introspecção como o método por excelência de ambas as áreas, embora este se mostrasse eivado de problemas e de obscuridades. Tudo leva a crer que os resquícios da querela psicologista do século XIX¹ conduziram alguns filósofos a suspeitar de que recorrer à introspecção, além das dificuldades internas deste procedimento, seria permanecer numa fronteira indefinida para com a Psicologia. O perigo em permanecer numa fronteira pouco nítida entre Filosofia e Psicologia é de que a desejada necessidade e universalidade das proposições filosóficas sejam vistas como uma mera generalização de eventos individuais. As proposições filosóficas, num sentido fundamental, seriam então como que derivadas das proposições psicológicas e, portanto, despidas de necessidade e de universalidade.

Assim, deu-se um ambiente propício para que outras abordagens, como a análise lógica da linguagem, se consolidassem como uma via mais apropriada para a investigação filosófica – note-se, *e.g.*, que a análise da linguagem é sempre contraposta, direta ou indiretamente, à introspecção psicológica, nos trabalhos de Frege, Russell e do jovem Wittgenstein². Por sua vez, os psicólogos, ávidos por se tornarem autônomos quanto à Filosofia, e conscientes de que a introspecção era uma herança da investigação filosófica, buscaram novos métodos e procedimentos, e, nesse ínterim, criticaram a introspecção como um espólio indesejável³. A introspecção, rejeita-

1 Uma recente reconstrução da querela psicologista do séc. XIX, pelo menos quanto a sua repercussão na tradição fenomenológica, pode ser encontrada em M. Porta (2013).

2 Para uma genealogia da análise da linguagem na Filosofia Contemporânea, ver Dummett (1996).

3 Para uma apresentação geral dos principais métodos de pesquisa da Psicologia, ver, *e.g.*, Griggs (2009, especialmente cap. 1). Para o desenvolvimento da Psicologia como ciência autônoma, ver

da pelos filósofos por lhes parecer psicológica demais, rejeitada pelos psicólogos por lhes parecer filosófica demais, fez-se terra de ninguém.

Mas nem todos os filósofos abandonaram a abordagem introspectiva – tenho sérias dúvidas se mesmo aqueles que seguiram a análise lógica da linguagem o fizeram completamente. Quanto a uma posição favorável ou não frente à introspecção, cultivaram-se no decorrer do século passado duas orientações filosóficas que poderíamos caracterizar como paradigmáticas: o paradigma da intuição e o paradigma da linguagem⁴. Especialmente na segunda metade do século XX, o paradigma da linguagem alcançou tanta repercussão que os menos avisados até desconsideraram a relevância do paradigma da intuição nas primeiras décadas do período, bem como a sua persistência, mesmo que precária, nas doutrinas posteriores. Diante desta conjuntura aqui apenas esboçada, meu interesse é confrontar estes paradigmas a partir de dois de seus principais representantes: pelo paradigma da intuição, Henri Bergson. Pelo paradigma da linguagem, Ludwig Wittgenstein.

A escolha não é fortuita. Wittgenstein pode ser avaliado como aquele que deu o tom das duas principais fases da Filosofia da linguagem contemporânea, inicialmente com o estudo das “proposições” e dos “limites do dizível” no *Tractatus Logico-Philosophicus* e, posteriormente, com os “jogos de linguagem” e as “formas de vida” nas suas *Investigações Filosóficas*. Já Bergson foi o filósofo francês mais influente da primeira metade do século XX, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1927, e cujas obras, como *Matéria e Memória* e, sobretudo, *A Evolução Criadora*, pautaram por décadas os debates da filosofia francesa, bem como tornaram-se até ícones dum modismo intelectual (cf. AZOUVI, 2007).

Favero (2014, cap. 2).

4 Quanto ao aqui chamado paradigma da linguagem e sua repercussão no século XX, ver Rorty (1992) e M. Oliveira (2001).

Dada a amplitude destas duas filosofias, pretendo contrapô-las por uma questão precisa, a saber: há pensamento para além da linguagem? Tal problema é decisivo para se pensar o estatuto filosófico da introspecção, pois esta diria respeito a um âmbito supradiscursivo. Minha hipótese é de que Wittgenstein e Bergson concordam em diversos pontos fundamentais quanto à maneira pela qual conferimos sentido às nossas vivências. Todavia, eles se separam radicalmente em umas das curvas mais sinuosas do caminho. Essa separação entre ambos é fecunda para se entender a distinção entre o paradigma da intuição e o paradigma da linguagem e, por conseguinte, o estatuto da introspecção na Filosofia contemporânea.

Minha estratégia consiste, por um lado, em reconstituir o chamado “argumento da linguagem privada”, um dos momentos decisivos das *Investigações Filosóficas*, pelo qual tentarei mostrar que, segundo Wittgenstein, não há uma referência ou sentido supradiscursivo e, por conseguinte, não há pensamento que não esteja conformado pela linguagem. Por outro lado, tentarei esboçar uma resposta ou alternativa bergsoniana ao argumento de Wittgenstein, o que requererá que me concentre mais no espírito da doutrina do que em sua letra, visto que a obra de Bergson, editada antes da de Wittgenstein, jamais se deparou com o citado argumento ou um que lhe fosse equivalente. Para tal empreita, há ainda pouco suporte nos leitores especializados.⁵ Além disso, não há registros de que Bergson tenha lido algum escrito de Wittgenstein, e as duas menções àquele nos manuscritos deste não nos permitem inferir algo mais do que um contato bastante superficial.

5 Para além de algumas menções circunstanciais, conheço apenas o artigo de J-C Pariente, “Bergson et Wittgenstein” (1971), o qual se concentra em comparar as teses do Ensaio sobre os *Dados Imediatos da Consciência* com o *Tractatus*; um texto de Bento Prado Neto, “Wittgenstein e Bergson” (2005), que discute a partir de duas ou três menções circunstanciais a Bergson no chamado “período intermediário” de Wittgenstein; e, por fim, um artigo de Tatsuya Murayama, “Portrait de Famille? Bergson et le dernier Wittgenstein” (2012), o qual se aproxima do contexto bibliográfico deste projeto, mas não discute os tópicos que aqui se ensejam.

2 O paradigma da linguagem : o argumento da linguagem privada de Wittgenstein

Como ocorre com várias grandes obras de pensamento, as *Investigações Filosóficas* suscitaram interpretações distintas e por vezes conflitantes. C.W.K. Mundle⁶, a partir de um compêndio que reunira trabalhos sobre o mencionado *argumento da linguagem privada*, avaliou que um hermenauta do futuro poderia, ao contato com estes trabalhos, conjecturar que os comentadores utilizaram textos diferentes ou que deveriam existir vários wittgensteins em decorrência de tão diversas leituras com base no mesmo material. Deixarei de lado aqui o cotejo bibliográfico sobre as minúcias do argumento da linguagem privada na recepção crítica e apresentarei a linha de interpretação que me parece, até o momento, mais apropriada⁷.

Como o próprio Wittgenstein reconhece, as *Investigações* foram escritas num estilo pouco linear, como um conjunto de anotações ou um “álbum” no qual se coadunam reflexões diversas sobre vários objetos⁸. O estilo peculiar seria uma consequência dos próprios objetos em estudo, uma vez que estes remeteriam à relação entre os nossos pensamentos e a linguagem ou a relação de nossa linguagem e o mundo. Desses objetos de estudo, aquele que é destacado em primeiro lugar por Wittgenstein e que parece ocupar o núcleo mesmo da obra, é a noção de “significa-

6 Apud Hacking (2006, p. 17/18). O comentário de Mundle diz respeito à antologia de G. Pitcher (1966).

7 Cf. McGinn (1997). Além de McGinn, guio-me pelo influente (ainda que polêmico) comentário de Hacker (1993).

8 As implicações hermenêuticas de como se ler as *Investigações* enquanto um “álbum” foram recentemente tema de um trabalho coletivo, editado por A. Moreno (2009). Uma discussão bastante esclarecedora sobre o estilo literário das *Investigações*, bem como de diferentes interpretações que este recebeu na recepção crítica está em McGinn (1997, especialmente p.9-32)

do” ou “referência” (*IF*, prefácio)⁹. Logo na primeira seção das *Investigações*, Wittgenstein recupera uma passagem d’ *As Confissões* de Santo Agostinho, segundo a qual o aprendizado de uma nova língua se daria por inferências do aprendiz com base nos gestos e sons articulados pelos falantes nativos. O aprendizado estaria completo quando se soubesse o quê esta ou aquela palavra refere para os falantes da língua estrangeira. Tal imagem agostiniana da linguagem, diz-nos Wittgenstein, pressupõe que as palavras de uma língua são exclusiva ou predominantemente substantivos, e que os substantivos podem ser aprendidos apenas por gestos e sons a estes articulados. Mas essa concepção colapsa já em situações bastante simples de comunicação, como quando alguém pede a um vendedor que lhe dê “cinco maçãs vermelhas”. Nesse caso, como o simples apontar ostensivo poderia esclarecer como se apreende a referência a um numeral e a um adjetivo? (*IF*, §1).

Há certo consenso entre os leitores especializados de que a menção à obra *As Confissões* é uma forma velada de Wittgenstein aludir ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, no qual defendera uma concepção correspondencial do significado das palavras semelhante à agostiniana¹⁰. Eu diria que a menção a uma obra editada séculos antes pode ser entendida como a indicação de que não apenas o jovem Ludwig, mas grande parte ou mesmo toda a tradição filosófica esteve cativa da tal imagem agosti-

9 O termo alemão “Bedeutung” é comumente traduzido para o português como “significado”. Esta tradução é condicionada pela maneira como este termo fora empregado num famoso artigo de Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, para o qual se escolheu o termo “sentido” para traduzir o vocábulo alemão “Sinn” e o termo “significado” para “Bedeutung”. Todavia, uma maneira alternativa de se traduzir “Bedeutung” é por “referência”, opção comumente usado para traduzir “Bedeutung” em contextos não filosóficos. Como uma parte do “método” de Wittgenstein consiste em retirar as palavras de seu uso filosófico e remetê-las a seu uso cotidiano, penso então que traduzir “Bedeutung” por “referência” está mais de acordo com a pretensão das *Investigações*, bem como evita certas ambiguidades.

10 Cf. MCGINN, 1997, cap. 2.

niana da linguagem. Prova disso é que, na seção §46 das *Investigações*, uma concepção similar é imputada ao *Teeteto* de Platão e à filosofia de Bertrand Russell.

O que Wittgenstein pretende mostrar é que há um conceito filosófico de significado subjacente às doutrinas (*IF*, §2) e que este impede uma visão clara sobre o fenômeno da significação (*IF*, §5). Esse conceito filosófico de significado equivale à ideia de que as palavras figuram estados de coisas no mundo e que o liame entre palavras e coisas se dá pelos gestos, como no caso do apontar ostensivo, que acompanham os enunciados. Contrariando a imagem agostiniana do significado, Wittgenstein defende que o apontar ostensivo não equivale a uma explicação de como os termos são empregados, pois para quem não conhece uma língua, os gestos em conjunção com a emissão do substantivo “maças” não é suficiente para se inferir que se está a indicar um certo conjunto e não, por exemplo, algum aspecto deste, ou sua posição, ou qualquer outra noção que se lhe possa imputar. Discordo assim daqueles que, como Richard Rorty (1991), interpretam tais passagens como um projeto antirepresentacionista de Wittgenstein, como se este estivesse a negar que as palavras possam representar estados de coisas. Wittgenstein me parece bastante claro ao dizer que a imagem agostiniana da linguagem não é em si errada, já que, embora inapropriada para descrever a complexidade do funcionamento de nossa linguagem, pode ser entendida como uma descrição simplificada de nossa linguagem ou mesmo a descrição acurada de uma linguagem mais primitiva do que a nossa (*IF*, §2). Portanto, não se trata de rejeitar que as palavras possam representar estados de coisas ou mesmo estados mentais, mas sim de contestar que esta correspondência dê conta minimamente da complexidade do funcionamento de nossa linguagem ou que seja aquilo que estabelece a ligação entre as palavras e as coisas.

A “ligação entre as palavras e as coisas” reside naquilo que Wittgenstein designa de “jogos de linguagem”, os quais consistem na totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vêm entrelaçada (*IF*, §8). O apontar ostensivo seria então uma parte dos jogos de linguagem e não a origem destes. Daí que Wittgenstein passe assim a considerar que a referência de uma palavra não consiste primordialmente em corresponder a algo, interno ou externo ao falante, porém no “uso” que se faz da palavra na linguagem (*IF*, §43). O que Wittgenstein espera com tais observações é mostrar que há como que uma “superstição gramatical” nas mais diversas doutrinas filosóficas, de modo que os problemas pelos quais estas se originaram seriam uma consequência destas superstições (*IF*, §49). Um historiador wittgensteiniano da Filosofia, sem precisar contestar as posições desta ou daquela doutrina, poderia mostrar que elas são equívocas por que trataram de problemas linguísticos como se estes fossem problemas ontológicos e epistemológicos. Wittgenstein então permite distinguir entre uma filosofia tradicional cujos problemas surgem de uma má compreensão das formas de nossa linguagem (*IF*, §111) e outra filosofia, a qual ele pratica, que trata a filosofia tradicional como a uma doença a qual convém uma terapia de linguagem (*IF*, § 133).

Um momento decisivo dessa terapia de linguagem se dá entre as seções 243 e 275 das *Investigações*, as quais se convencionou denominar de “argumento da linguagem privada” (cf. HACKER, 1993). Nas seções que precediam a estas, Wittgenstein se concentrara sobretudo na referência das palavras em relação aos objetos e situações que estão ao nosso redor. Agora ele se volta para a constituição do significado das palavras que se referem aos nossos estados mentais. Assim como a referência da sentença “cinco maçãs vermelhas” não se constitui por um mero apontar a um estado de coisas ao qual aquela sentença corresponderia, o significado de termos que designam

estados mentais, como quando se diz “tenho dor de cabeça” ou “sinto uma imensa alegria”, não seriam aprendidos por uma espécie de apontar anímico para o interior de cada um de nós. Wittgenstein define uma “linguagem privada” como aquela na qual as palavras se referem ao que apenas pode ser compreendido por aquele que as enuncia, pois apontam para as suas sensações privadas (*IF*, §243).

Pela imagem agostiniana da linguagem, quando alguém diz “sinto dor de cabeça”, este enunciado parece adquirir sentido por apontar para um determinado fenômeno psicológico. Os falantes do português podem entender o que tal enunciado significa, porém não têm acesso à experiência do sujeito que sente dores. Portanto, aquele que sente isto ou aquilo teria um acesso exclusivo ao que as suas vivências se referem. Ora, se uma palavra adquire sentido por sua referência, e ninguém tem acesso aos estados privados de outrem, como estes termos adquirem significado para nós? Esse olhar para as nossas experiências privadas é justamente o que entendemos por “introspecção”.

Segundo Marie McGinn (1997, cap. 4), Wittgenstein não pretende dizer que o ato introspectivo não existe, mas sugerir que não é pela introspecção que nosso discurso sobre os fenômenos mentais adquire significado. Assim como o apontar ostensivo, o ato introspectivo não constitui por si a referência de uma palavra, sendo antes parte de um jogo de linguagem. Wittgenstein julga que não aprendemos o uso da palavra “dor” por uma referência direta a nossos estados internos. A criança aprende a usar a palavra “dor” e suas correlatas como parte da expressão de uma sensação, e não como algo que corresponda àquela sensação. O que inicialmente se expressava quase que exclusivamente pelo choro, agora se comunica também e sobretudo por palavras que constituem, com outros gestos, um comportamento verbal. A escolha do termo “dor” é estratégica, dado que nada parece ser mais íntimo e intransferível

do que a sensação de dor. Logo, Wittgenstein sequer precisa se voltar para outros casos de discurso mental para tornar claro o seu argumento.

O ponto central do argumento não diz respeito a como os demais falantes entendem o discurso de alguém sobre os seus estados privados. O mais importante é como o próprio sujeito aprende a dar significado aos seus estados privados. Esta questão leva Wittgenstein a nos interrogar em que sentido podemos falar em “sensações privadas”. Do fato que apenas eu sinto a dor nos meus dentes, parece que podemos falar aqui de sensação privada. Todavia, como foi que eu aprendi a dar significado a minha dor de dente? Como aprendi a distinguir a dor de dente da dor nas gengivas? Como aprendi o uso dos termos “dente”, “gengiva” e correlatos? Para Wittgenstein, aprendemos estes termos em jogos de linguagem. Dito diretamente: fomos ensinados pelos jogos de linguagem, e não por introspecção, a distinguir os nossos estados internos uns dos outros. Se o significado do termo “dor” fosse aprendido exclusiva ou preponderantemente pela introspecção, como apenas nós teríamos esta referência, então estaríamos diante de um significado que apenas aquele que sente esta dor poderia compreender. Todavia, o olhar para si apenas adquire significado por que há um jogo de linguagem que conduz o sujeito a fazer certas distinções para certos fins. Portanto, não há linguagem privada e aquilo que experienciamos de supradiscursivo não pertence ao campo do sentido. Quando olhamos para dentro de nós mesmos, é aquilo que aprendemos na comunicação com uma comunidade linguística o que encontramos. A introspecção, enquanto método filosófico, é uma superstição gramatical.

3 O paradigma da intuição: Bergson e os dados imediatos da consciência

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 339-363	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Por sua vez, as reflexões sobre o pensamento e a linguagem, ou, mais precisamente, aos obstáculos que os signos interpõem ao pensamento filosófico, perpassam todas as fases da obra de Bergson, porém de modo esparso, jamais reunidas sistematicamente num trabalho específico. Apesar disso, trata-se de uma tópica indispensável para dar sentido ao bergsonismo. Já no prefácio de sua obra inaugural, *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Bergson adverte que “a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, bem como a mesma descontinuidade, que entre os objetos materiais” (*DI*, p. 9). Diante dessa exigência, conviria a suspeita de que tal equiparação entre as palavras e as coisas teria como consequência as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos recaem. No prefácio a *O Pensamento e o Movente*, seu último livro, publicado 45 anos após aquele primeiro escrito, Bergson confirma que o exame das doutrinas mostrara-lhe o papel decisivo desempenhado pela linguagem na própria constituição destas (*PM*, p. 7), pois os conceitos *a priori* articulados pelos metafísicos estariam como que depositados antecipadamente no discurso pelo qual expressam seus pensamentos (*PM*, p. 50). “Os problemas metafísicos engendrados por uma incompreensão da relação entre as palavras e as coisas?”, “A influência decisiva da linguagem na constituição do pensamento?”: dado o paradigma linguístico contemporâneo, a tendência do intérprete é projetar aqui uma antecipação da virada linguística ou um momento de transição para esta. Mas qual a conjuntura na qual se inscreve a atenção de Bergson quanto ao dizível – e, sobretudo, ao indizível

Minha hipótese é de que a crítica bergsoniana da linguagem advém da rejeição dos pressupostos do tratamento experimental da introspecção proposto pela Psicofísica. Talvez nenhum testemunho seja mais oportuno que o de Théodule Ribot quanto à gênese da Psicofísica, bem como de sua recepção francesa. Em *La Psycholo-*

gie Allemande (École Expérimental), cuja primeira edição data de 1879, ele relata que, mais ou menos trinta anos antes, ninguém ousaria contestar a solidez da antiga escola de Psicologia (RIBOT, 1879, p. I), inspirada nos trabalhos de autores como Locke e Stuart Mill e amparada na análise introspectiva (*ibidem*, p. XIV). Desde então, as opiniões mudaram drasticamente. Os novos estudos, apesar de reconhecerem a importância e perspicácia de seus antecessores, não se contentavam mais com a abordagem destes (*ib.*, p. I). Os procedimentos até ali privilegiados, a observação interior (*ib.*, p. III), o registro passivo e mecânico dos fenômenos subjetivos (p. VII), embora ainda aceitos, precisariam agora ser submetidos a uma investigação “positiva” (p. III) e experimental, já que o estudo dos fenômenos psíquicos como independentes e isolados das demais condições fisiológicas não passaria de uma abstração (p. VI). Afinal, o homem que conversa e caminha pela rua, ri ou se angustia, não existe como uma mente separada de um corpo.

Sem dúvida, um dos maiores obstáculos para o progresso da Psicologia era (e talvez ainda o seja) a fluidez dos estados da consciência (*ib.*, p. VIII). Afinal, enquanto os fenômenos físicos e objetivos se distinguem entre si por suas propriedades espaciais e quantitativas, uma análise dos fenômenos psicológicos e subjetivos parece incompatível com a natureza assumidamente qualitativa e temporal destes. No entanto, se para cada ato do espírito há um processo físico correlato, todo estado mental está associado a um estado fisiológico (*ib.*, p. IX). Desse princípio, inferiu-se que um estado psíquico está ligado a um ou mais eventos físicos determinados (RIBOT, 1879, p. XI), de modo que podemos conhecer algo daqueles por estes. Eis aí a base da “Psicologia fisiológica”, cujo domínio específico é a investigação dos estados nervosos que acompanham a consciência (*ib.*, p. XI). Uma Psicologia sem Metafísica ou, como veio a se dizer, “uma Psicologia sem alma” (*ib.*, p. VIII): este era o novo bordão. A

base metodológica da nascente Psicofísica seriam as chamadas “variações concomitantes”, o exame das gradações nos estados mentais por intermédio das mudanças nos processos fisiológicos que lhe são correlatos (*ib.*, p. XV). “Medição”, “individualização” e demais categorias objetivas que se aplicam aos processos fisiológicos seriam empregados para explicar também as questões psicológicas (*ib.*, p. XV).

Por tal procedimento, os psicofísicos, e mesmo os seus adversários, apenas levariam a outro patamar a opinião de senso comum segundo a qual consideramos que “estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são suscetíveis de aumentar e de diminuir. Se sensações e sentimentos não expressam diferenças de quantidade, por que dizemos que uma sensação pode ser duas ou três vezes maior do que outra?” (*DI*, p.11) Qual o motivo dessa interpretação simbólica da qualidade em quantidade?

Uma atenção aos nossos estados psicológicos mostra que eles mudam, que não são iguais entre si e nem se repetem (*DI*, p. 91). A multiplicidade da vida interior é bastante distinta daquela que atribuímos aos objetos físicos. A sucessão de estados psicológicos que constatamos a cada momento indica um progresso qualitativo – não uma variação de grandeza (*DI*, p. 18). Seria então preciso admitir duas formas de *multiplicidade*, uma “numérica” ou “quantitativa” e outra “qualitativa” (*DI*, p. 85). Sentimo-nos confortáveis quando lidamos com uma multiplicidade quantitativa, pois todas ou quase todas as direções de nossa vida prática nos encaminham para discriminar numericamente os objetos e processos ao nosso redor (*DI*, p. 86). Ando pela área comercial da superquadra onde resido e vejo prédios que identifico por um respectivo bloco. Julgo que são os mesmos prédios que conheço há anos. Contudo, a percepção que tenho deles não é a mesma de ontem ou de qualquer outra ocasião. Com alguma atenção, constato que os prédios não continuam exatamente os mesmos

de outrora, que sutis alterações se dão a cada vez que os percepciono. Como vou à quadra comercial para comprar isto ou aquilo, meu interesse, restrito quase sempre às necessidades práticas, me deixa alheio às pequenas mudanças que se operam naqueles espaços familiares. Por isso, “toda sensação se modifica ao repetir-se” e “se não me parece mudar de um dia para o outro, é porque dela me apercebo agora através do objeto que lhe serve de causa, através da palavra que a traduz” (*DI*, p. 91).

Para garantir essa regularidade, a influência da linguagem é mais profunda do que parece à primeira vista (*DI*, p. 91). Por palavras e signos continuo a nomear uma miríade de impressões de bloco A, bloco B etc, como se a constância das palavras indicasse a invariabilidade das coisas. A linguagem, portanto, me constrange a quase que instintivamente unificar e solidificar as minhas impressões (*DI*, p. 90). Os símbolos seguem e consolidam aquele movimento pelo qual a vida prática nos faz distinguir uma coisa de outra para facilitar a nossa ação sobre elas e, para tanto, simplifica e justapõe o que apreendemos pelos sentidos. Os linguistas aliás nos ensinam que jamais escutamos ou pronunciamos uma palavra da mesma maneira. Porém, isso não impede que ela nos pareça sempre ser exatamente a mesma, a despeito das variações de tom ou timbre que a escutamos ou enunciamos (GLEASON JR., 1985, p. 278). Daí que, para alguém que tivesse uma existência puramente individual, sem palavras ou atividades comuns com outros sujeitos, provavelmente as suas impressões lhe seriam bem menos determinadas e úteis (*DI*, p. 95). Ao falarmos, associamos ideias umas às outras, e estas, por simplesmente se justaporem entre si, não conseguem traduzir “o que a nossa alma experimenta” e por isso “o pensamento permanece incommensurável com a linguagem” (*DI*, p. 116).

A mesma espacialização do pensamento pela linguagem se dá quando me volto para os meus estados psicológicos. A palavra “alegria” com que descrevo o que

sinto hoje ao reencontrar um amigo de longa data é usada indistintamente para sentimentos que experimentei noutras ocasiões e circunstâncias. Como nenhum sentimento é igual a outro sem ser o mesmo, e os sentimentos estão em perpétua mudança, o que sinto não pode ser igual ao que senti antes. Mas, como a palavra é uma só, confundo sua uniformidade com o que vivencio (*DI*, p. 90). A linguagem é assim incapaz de exprimir toda a sutileza dos estados internos, pois faz com que tornemos equivalente o que é dessemelhante (*DI*, p.121/112-113). Mais do que isso, faz com que não atentemos para as diferenças entre o que sentimos agora e o que sentimos anteriormente.

Porém, se toda linguagem é convencional, o ato mesmo de falar nos é tão natural quanto andar ou respirar (*PM*, p. 90). O que esse ato prolonga é a tendência social e utilitária de quantificar e reduzir toda mudança a uma variação numérica ou espacial. Como nos expressamos necessariamente por palavras ou signos (*DI*, p. 9), a inconstância e a duração de nossos estados interiores nos é dissimulada pelo caráter automático e utilitário destes. Cada signo como que assume para nós um caráter discreto, ou seja, justapõe-se na cadeia da fala ou dos gestos sem perder a sua individualidade, sem qualquer gradação ou continuidade. Portanto, ao exprimirmos nossos estados psicológicos, necessariamente estaremos a traduzir um progresso qualitativo (*DI*, p. 10/18), um registro quantitativo, uma sucessão numa simultaneidade, aquilo que muda naquilo que, em si, não parece mudar. A linguagem não pode captar os nossos estados psicológicos sem lhes fixar a mobilidade e os desnaturar, há um duplo aspecto pelo qual as percepções, sensações, emoções e ideias se nos apresentam, um “nítido, preciso, mas impessoal; outro confuso, infinitamente móvel e inexprimível” (*DI*, p. 96/90). A palavra de contornos bem delimitados, que enfatiza apenas o que

parece estável e, por conseguinte, comum na vida humana, sobrepõe-se às impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual (*DI*, p. 98/92).

Essa desnaturação da vida interior em prol dos hábitos da atividade diária, consolidada pelos meios da linguagem, afeta também a própria noção de quem somos, o “eu”. A função básica do “eu” e dos demais pronomes é estritamente locativa, indicando a posição de um falante quanto a outro no discurso (CÂMARA JR., 1981, p. 78-79). Quando esse termo passa a designar não mais somente a posição espacial e sim uma existência interior e individual, o aspecto psicológico, heterogêneo, é como que recoberto por propriedades de um meio homogêneo, espacial. A interpretação simbólica de nossos estados interiores como que cria dois “eus”. Um eu que se poderia dizer “superficial”, pois remete a estados bem definidos que se justapõem uns aos outros. Um “eu profundo”, no qual a sucessão dos estados psicológicos implica uma multiplicidade de sensações heterogêneas que se interpenetram (*DI*, p. 89-90). Quanto mais o indivíduo se insere na vida prática, mais a leitura que ele faz de seus estados internos se guia pelas convenções da sociedade, mais o seu “eu” é como que uma sombra projetada no espaço heterogêneo (*DI*, p. 90). Disso, “pouco a pouco, esses estados se transformam em objetos ou coisas; eles não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós” e “assim se forma um segundo eu que recobre o primeiro [...]” (*DI*, p. 96). Tudo compete para que este eu superficial se sobreponha ao eu profundo e individual, já que “uma vida interior com momentos bem delimitados e estados claramente estabelecidos responde melhor às exigências da vida social” (*DI*, p. 96). Enfim, por tal interpretação simbólica, “em vez de uma vida interior, cujas fases sucessivas, únicas em seu gênero, são incomensuráveis com a linguagem, obteremos um eu recomponível artificialmente, e estados simples que se agregam e desagregam como o fazem, para formar palavras, as letras do alfabeto” (*DI*, p. 162).

Uma vez que o mero ato de isolar e nomear já instaura “uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade”, entende-se por que, quando falamos de problemas metafísicos, quase que obrigatoriamente recaímos em dificuldades insuperáveis (*DI*, p. 9). A Metafísica como que sempre se orientou para “fenômenos que não ocupam espaço” (*DI*, p. 9). Tão logo o metafísico tenta expressar as suas ideias, estas são como que transpostas para um âmbito incomensurável com o que pretendem indicar. O metafísico, assim como o psicólogo, parece condenado a ser sempre traído por suas próprias palavras. Os sistemas, alheios ao papel decisivo da linguagem em sua constituição, ambicionam um vocabulário bem delimitado e raciocínios que justaponham as ideias de maneira fixa e rigorosa. Esse vocabulário, como a forma de pensar que o veicula, também faz com que o metafísico desvie o seu olhar para os fenômenos que lhe interessam, pois tudo que não lhe for claro e distinto parece vago ou equívoco. Nesses termos, as contradições não estão apenas nas respostas que os sistemas encontraram, e sim nas próprias perguntas que os conduziram. Como o que as perguntas metafísicas tentam articular excede os limites do dizível, não surpreende que seus problemas sejam contrassensos e que, portanto, “sobre o que não se pode falar, deve-se calar” (*TLP*, 7).

Como toda vez que tentamos expressar os dados de nossa vida interior o fazemos pelos meios da linguagem, segue-se que criamos um simulacro linguístico de nossa experiência interna. Esse simulacro aplica às imagens fugidias e qualitativas da experiência interior as mesmas características dos objetos espaciais. Daí que Bergson nos diga que pensamos quase sempre no espaço. A crença numa correspondência entre a linguagem e nossa experiência interior não advém de uma tese abstrata, mas das relações linguístico-pragmáticas nas quais nos envolvemos diariamente. O que Wundt e os demais Psicofísicos fazem, enfim, é dar estatuto teórico a uma prática do

senso comum, a qual é útil para a ação, porém nefasta para a especulação. Daí que, num ensaio intitulado “Introdução à Metafísica”, o qual ficou conhecido como a exposição central do método que Bergson recomenda ao filósofo, diz-se que a Metafísica é um conhecimento que pretende superar os símbolos, isto é, qualquer forma de linguagem (PM, p. 188). Nesse ensaio, Bergson propõe uma abordagem introspectiva diferente daquela de Wundt. Tal abordagem introspectiva foi denominada de “método intuitivo”.

Deixando-se de lado uma exposição mais detalhada do método intuitivo, convém destacar que, em primeiro lugar, ao rejeitar uma correspondência entre o pensamento e a linguagem, Bergson não condena a filosofia para o campo do indizível. O que ele pretende mostrar é, simplesmente, que nenhum signo substitui aquilo que expressa. A palavra “cadeira” não substitui o objeto no qual estou agora sentado, antes indica, aponta, sinaliza para uma maneira pela qual nos relacionamos com este objeto. Assim como uma teoria biológica ou física não substitui o seu objeto, uma doutrina filosófica também não o faz. A linguagem, portanto, indica, sugere, e não representa estados de coisas no mundo. Para quem conhece a teoria da figuração do *Tractatus* de Wittgenstein, essa lição de Bergson é rica em ensinamentos. Em segundo lugar, se a linguagem não substitui aquilo que designa, caso seja empregada não para objetificar e fixar, porém para nos chamar à atenção do que é evanescente, tal como o são os “dados imediatos da consciência”, poderia servir para que pensássemos sobre os problemas metafísicos, posto que estes compartilham do aspecto qualitativo da experiência interior. Como disse, Bergson jamais escreveu um livro ou ensaio para tematizar estas questões por si mesmas, talvez porque ele não fosse, em nenhuma acepção, um filósofo da linguagem, mas, pelo contrário, quase que um antifilósofo da linguagem. Aliás, quando da primeira tradução do *Ensaio sobre os Dados Imediatos da*

Consciência para o inglês, no início do século XX, o tradutor acrescentou, em apêndice, todos os artigos e resenhas então disponíveis sobre a obra de Bergson e em nenhum destes a concepção bergsoniana de linguagem é sequer mencionada.

Como então pensar a relação entre Bergson e Wittgenstein quanto ao estatuto da introspecção? O Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* considera que a referência das palavras se estabelece pelo uso que delas fazemos em situações comunicativas. Para Bergson, a linguagem é também constituída em vista da ação prática. Para Wittgenstein, a relação entre as palavras e as coisas não se estabelece por uma mera representação entre elas. Do mesmo modo, para Bergson, é um equívoco pretender “reconstituir a realidade com os conceitos depositados na linguagem” (*PM*, 47-48). Para Wittgenstein, as doutrinas filosóficas se originam de uma confusão conceptual motivada pela incompreensão das formas de nossa linguagem. Para Bergson, a maior parte, senão todas as doutrinas filosóficas surgem da equivocada formulação de um problema qualitativo em termos quantitativos, formulação esta que se deve sobretudo ao caráter discreto da linguagem. Portanto, tanto Bergson quanto Wittgenstein julgam que a linguagem se desenvolveu em vista da ação prática, ambos rejeitam que a linguagem seja uma mera representação de estados de coisas ou de processos mentais, e ambos concordam que as doutrinas lidaram com problemas mal colocados por influência de nossas formas de expressão.

Todavia, destas considerações Wittgenstein infere que não há problemas filosóficos, que a filosofia é apenas um enfeitiçamento pelos meios da linguagem ao qual convém uma terapia de linguagem. Enfim, que a tarefa do filósofo hoje é mitigar os problemas que a própria Filosofia criou. Já para Bergson, a despeito do caráter público da linguagem e das dificuldades e limitações que este traz para o pensamento, os problemas filosóficos existem. Para ele, cabe ao filósofo, antes de tudo, descobrir os

verdadeiros problemas filosóficos. As filosofias, contaminadas pelas formas de nossa linguagem, formularam os problemas filosóficos com atributos que lhes são extrínsecos e justamente por isso os perderam de vista. Quando o filósofo tenta pensar as questões filosóficas pelas categorias usuais da linguagem, trata um tópico especulativo por termos que são práticos, e assim não surpreende que estes problemas soem inexistentes diante de uma análise mais cuidadosa, como a de Wittgenstein. Entretanto, diferente de Wittgenstein, Bergson julga que não estamos restritos apenas a um pensamento submetido às categorias usuais da linguagem e isto se mostra sobretudo pela introspecção. Aqui uma contraposição entre introspecção no pensamento bergsoniano e o argumento da linguagem privada nos põe diante da própria bifurcação entre o paradigma da intuição e o da linguagem.

Pode-se entender Wittgenstein como um externalista ou um nominalista psicológico. O ato introspectivo, segundo lhe parece, distingue aquilo que aprendemos em situações práticas de comunicação. Logo, o que a introspecção traz à tona é, desde o princípio, uma maneira pública de olharmos para nós mesmos. Por conseguinte, um olhar interno, no sentido filosófico, está fora do âmbito do significado, pois todo significado é linguístico e prático. O que podemos aqui contestar, com Bergson, é justamente esse caráter pragmático do pensamento. Se é verdade que grande parte de nosso pensamento está voltado para a práxis, nem todo o nosso pensamento é prático e, a rigor, o aspecto mais importante deste seria antes especulativo. O que Wittgenstein parece querer mostrar é como a imagem filosófica que temos acerca das formas de nossa linguagem interfere nas nossas práticas linguísticas ao ponto de criarem problemas inexistentes. O que Bergson parece querer mostrar é como estas práticas linguísticas condicionam essencialmente – e não apenas secundariamente – a imagem filosófica que temos do mundo. Se Wittgenstein faz uma crítica do discurso filosófico

e assim conclui pela sua falta de sentido à luz da linguagem cotidiana, Bergson propõe uma crítica da linguagem cotidiana para assim restituir o discurso filosófico (PM, 48). Creio que Bergson concordaria com Wittgenstein de que, quando nos voltamos introspectivamente para nós mesmos, identificamos o mais das vezes aquilo que a práxis nos ensinou a encontrar em nosso pensamento. Contudo, isso não significa que todo pensamento se reduz à linguagem.

Se entendermos por “conceito” a capacidade e fazer generalizações a partir de nossa experiência e por “pensamento” a capacidade ou faculdade de organizar nossas vivências com base nestas generalizações, perceberemos que uma criança que ainda não possui os primeiros traços efetivos da linguagem, como o balbucio, já conceptualiza e, por conseguinte, pensa. As pesquisas psicológicas sobre a aprendizagem, como aquelas desenvolvidas por Piaget (1970) e Vigostsky (1989), mostram que as crianças fazem generalizações e com elas organizam a sua experiência antes de aprenderem a falar e que, quando aprendem a falar, a linguagem passa a influenciar a conceptualização e o pensamento. O caso fica ainda mais nítido quando pensamos em crianças cegas-surdas, como a escritora americana Helen Keller, a qual foi a primeira nestas condições a adquirir nível superior. Em sua autobiografia, Keller relata a sua vida como uma criança cega e surda antes da aquisição de um sistema comunicativo e o que ali se vê é que, a despeito de suas limitações, há toda uma rica experiência introspectiva.

Para Bergson, o importante é mostrar que essa irreduzibilidade do pensamento à linguagem não é o caso apenas quando da primeira infância, mas que está ao nosso alcance por uma introspecção orientada, o que ele chama de intuição, a qual, portanto, não é um sentimento, mas uma inversão dos nossos hábitos, sobretudo linguísticos. Não há linguagem privada no sentido de um discurso linguístico que

apenas eu tenha acesso. Todavia, isto não significa que não possa haver pensamentos privados. Não há dúvida de que estes, quando se os tentar exprimir, serão desnaturados por nossos meios de expressão. Porém, isto não os tornará menos reais para quem saiba distinguir a representação de um fenômeno do próprio fenômeno.

Não pretendo nesta exposição provisória discutir todos os detalhes envolvidos na contraposição entre Bergson e Wittgenstein quanto à introspecção. Pretendi apenas apontar que, a despeito do que se possa hoje imaginar, um filósofo como Bergson não se aproximou da intuição por ter pensado numa época anterior à virada linguística contemporânea, mas sim porque, diante desta, não encontrou motivos suficientes para abandonar a vida contemplativa, isto é, a filosofia. Nesse sentido, Bergson mostra que o conflito entre o paradigma da intuição e o paradigma da linguagem não está superado e que, talvez, com o paradigma da linguagem tenhamos sucumbido a uma forma ainda mais radical de enfeitiçamento de nosso entendimento pelos meios da linguagem.

Referências bibliográficas

AZOUVI, F. *Le gloire de Bergson: Essai sur le magistère philosophique*. Paris: Gallimard, 2007.

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência [DI]*. Lisboa: Edições 70, s/d.

BERGSON, H. *O pensamento e o movente [PM]*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CÂMARA JÚNIOR, J. *Estrutura da língua portuguesa*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DUMMETT, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard: Harvard Univ. Press, 1996.

- FAVERO, M. *Psicologia do conhecimento*. 2ª. ed. Brasília: Editoria UnB, 2014.
- GLEASON JR., H. *Introdução à linguística descritiva*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- GRIGGS, R. *Psicologia: uma abordagem concisa*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HACKER, P. *Wittgenstein: Meaning and Mind (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations §243-427)*. Oxford: Blackwell, 1993.
- HACKING, I. *Por que a linguagem interessa à Filosofia?* São Paulo: Unesp, 2006.
- KELLER, H. *A história de minha vida: com cartas da autora e confissões íntimas e relatórios de sua educadora*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1939.
- MCGINN, M. *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997
- MORENO, A. (Org.) *Wittgenstein: como ler um álbum?* Campinas: Coleção CLE, 2009.
- MURAYAMA, T. Portrait de famille? Bergson et le dernier Wittgenstein. In: WORMS, F. (Org.). *Annales bergsoniennes, V*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 379-400.
- OLIVEIRA, M. *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PARIENTE, J.-C. Bergson et Wittgenstein. In: *Wittgenstein et le Problème d'une Philosophie de la Science*. Paris: Ed. CNRS, 1971.
- PIAGET, J. *A construção do real na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- PITCHER, G. *Wittgenstein, The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor, 1966.

PORTA, M. *Edmund Husserl: Psicologismo, Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2013.

PRADO NETO, B. Wittgenstein e Bergson. *Analytica – Revista de Filosofia*. Vol. 9, n.2, pp. 43-58, 2005.

RIBOT, T. *La Psychologie allemande (École expérimental)*. Paris: Libraire Germer Baillière, 1879.

RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

RORTY, R. *The Linguistic Turn*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1992.

VIGOTSKY, L. S. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas [IF]*. 3ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus [TLP]*. São Paulo: Editora Edusp, 2001.

“O BELO NÃO É, SENÃO, A PROMESSA DA FELICIDADE”: MARCUSE E A NEGATIVIDADE DA PROMESSA¹

Francisco Luciano Teixeira Filho

Doutor em Filosofia pela UFMG
Professor do Curso de Filosofia da UECE

luciano.teixeira@uece.br

Resumo

Apresenta-se o texto *Über den affirmativen Charakter der Kultur* (*Sobre o caráter afirmativo da cultura*), de 1937, tomando como chave de leitura a perspectiva da promessa de felicidade de um ponto de vista concreto. Identifica-se a negatividade da promessa de felicidade com relação à realidade como elemento ideológico da cultura. Essa relação pode incitar o movimento revolucionário que, inclusive, pode ser direcionado à própria arte.

Palavras-chave: Cultura afirmativa. Promessa de felicidade. Negatividade. Revolução.

Abstract

I present the text *Über den affirmativen Charakter der Kultur* (*About the Affirmative Nature of Culture*), 1937, taking as reading key the perspective of the promise of happiness from a concrete point of view. I identify the negativity of the promise of happiness in relation to reality as an ideological element of culture. This relationship can incite the revolutionary movement, which can even be directed to the art itself.

Keywords: Affirmative Culture. Promise of Happiness. Negativity. Revolution.

1 Introdução

Adorno, em correspondência a Benjamin, no dia 25 de abril de 1937, assim se refere ao texto *Sobre o caráter afirmativo da cultura* (*Über den affirmativen Charakter der Kultur*):

Enquanto isso, li também o ensaio sobre a cultura de Marcuse. Achei-o bem medíocre; coisas de segunda mão, tomadas de empréstimo a Max, atulhadas de ninharia cultural weimariana; obra de um professor de liceu convertido, embora muito zeloso. E claro, dada a dimensão do objeto absolutamente

1 Texto apresentado na mesa de abertura do II Encontro Nacional Herbert Marcuse, em 2016.

equivocada. *Se ele tivesse ao menos se circunscrito à crítica do conceito ideológico de cultura...* Em vez disso ele insere *conteúdos* de cultura, que, no entanto, são tudo e nada. Em especial aquelas coisas infames sobre arte; sobre seu efeito transfigurador etc. (ADORNO, 2012, p. 274, grifo nosso).

Não é de se esperar que um trabalho que pretende dedicar algumas linhas a um dado texto comece por citar tão pesada crítica, vinda de alguém (aparentemente) próximo e tão renomado quanto Theodor W. Adorno. Todavia, não seria mais estimulante começar com um elogio. De fato, a crítica de Adorno me fez perceber o que caminha sub-repticiamente no artigo de Marcuse, o que me permite deslocar o ponto focal da posição onde Adorno a localizou, produzindo algo diferente. De fato, não quero recusar a crítica adorniana, mas simplesmente demonstrar que ela erra o alvo, por mirar nos arranjos argumentativos de Marcuse, que, no artigo *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, se debruça longamente sobre a autocompreensão ideológica da cultura. Ao que nos parece, Adorno entendeu que Marcuse buscava, assim, a tal crítica conceitual, mas o que o autor realmente tinha em vista era a crítica imanente da cultura, conforme metodologia apreendida dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx.

Dessa forma, proponho uma interpretação oblíqua do famoso texto de Marcuse, a partir de duas premissas: 1) a arte é uma *promessa de felicidade* no sentido concreto da linguagem; e 2) essa concepção traz uma percepção dialética e materialista, pouco percebida pelos primeiros leitores do texto, que o enquadram, como vimos, não como uma *crítica imanente da cultura*, que é o que proponho, mas como uma *crítica do conceito de cultura*.

Assim, Marcuse, segundo essa interpretação, teria dado um passo adiante, para além da crítica de Adorno, e não se focado no idealismo de uma crítica do

conceito de cultura, que já se encarregaria de ser afirmativa. Penso que ele teria formulado, mais precisamente, um aparato de crítica cultural imanente – se funcional ou não, não é meu objetivo responder.

O artigo que se segue é dividido em três partes: num primeiro momento, busco apresentar, de forma aprofundada, na linguagem, o conceito de promessa e a gravidade que é afirmar que a arte é promessa de felicidade, dando destaque ao que Marcuse chama de idealismo antigo. Posteriormente, apresento o conceito de Cultura afirmativa. No final, busco apresentar o conteúdo de verdade da cultura afirmativa, como denúncia do próprio perjúrio que se converte a arte ideologicamente afirmativa.

2 A promessa e a possibilidade de não se cumprir

A linguagem, entre outros empregos, pode ser utilizada para prometer algo. Tal uso, surgido muito ancestralmente na história das línguas indo-europeias (BENVENISTE, 1986, p. 334ss), é um dos institutos sagrados do juramento: enquanto o primeiro modo de jurar afirma que o que é dito corresponde ao que é, o segundo, enquanto promessa, garante que o que é dito venha a ser cumprido.

Assim, se prometo algo, afirmo, ao mesmo tempo, que aquilo que prometi não é o caso e me comprometo, pelo empenho da palavra, que o jurado virá a ser. Não é razoável, por exemplo, que eu prometa que estou aqui, agora, escrevendo esse texto, pois esse já é um fato. Nesse caso, a promessa careceria de sentido. Também não é aceitável que eu prometa o impossível, como flutuar sobre a cabeça do leitor, em uma pequena nuvem, como o personagem de um desenho animado japonês (*anime*). Nesse outro caso, a promessa seria, *a priori*, frustrada pela impossibilidade de

realização. Portanto, a promessa é algo que está entre o que não é o caso e o que é possível.

O título desse trabalho, portanto, é marcado pela performance dos próprios termos. Se afirmo que o belo é uma promessa de felicidade, não quero dizer que o belo é felicidade, pois, nesse caso, a promessa não faria sentido. Também afirmo que a felicidade é possível e será o caso, em algum tempo futuro, quando a promessa se cumprir.

No que tange à performance da enunciação de uma promessa, ainda é preciso dizer que ela é uma destacada intenção de sua realização. Se prometo não ser enfadonho nesse texto, destaco que tenho a intenção de fazer tudo o que está ao meu alcance estilístico para não ser chato. A garantia disso é exatamente o empenho da minha palavra; é o juramento, pela linguagem, para levar a efeito aquilo que foi dito. Nesse sentido, dizer que o belo é promessa de felicidade quer dizer, acima de tudo, que subjaz ao belo a *intenção* de realizar a felicidade.

Esse empenho analítico da proposição de Baudelaire que me serve de título pode parecer estranho, anacrônico e, até mesmo, fugidio do tema. Mas reforço sua importância como chave de leitura do belo como promessa.

O instituto do juramento, segundo Benveniste (1986, p. 334), "não é uma instituição autônoma, não é um ato que tenha significação em si e se baste a si mesmo. É um rito que garante e sacraliza uma afirmação". Assim, completa o autor: "o que jura se consagra à maldição em caso de perjúrio" (BENVENISTE, 1986, p. 337). Nessa via de compreensão, o leitor pode ver que o belo, que, para Marcuse, está ligado à forma estética, empenha sua própria forma na promessa de felicidade. Em outros termos, a intenção silenciosa de uma obra de arte é uma promessa que excede

a própria possibilidade da obra. A obra não é felicidade, pois, se o fosse, não seria promessa.

Prosseguindo no raciocínio, pode-se ver que jurar é o mesmo que garantir a palavra, pela palavra, pois não existe identidade necessária entre o que se diz e o mundo. Esse hiato se evidencia, de tal forma, que Platão, por exemplo, chegou a supor um mundo das ideias para comportar a felicidade, não realizável no mundo material. Quando afirmo, então, que o belo é promessa de felicidade, afirmo que ele penhora sua própria condição de possibilidade, sua forma estética, para a realização da felicidade. Mas qual felicidade é possível numa experiência estética? Por acaso, ao ser capturada pela experiência estética, aquela promessa de felicidade já se realizou? Não é esse o caso. Como mostrei, a promessa de felicidade só pode ser uma promessa que excede a própria obra de arte.

Dessa forma, é possível notar que assim como o instituto do juramento é o testemunho de uma falha da linguagem, também o belo, como promessa, testemunha uma falha na realização da felicidade: a promessa só faz sentido se o prometido não é o caso. Se o campo do cognoscível já não espelha, necessariamente, o da efetividade, posso pensar uma tese da felicidade que não é felicidade na prática, portanto, não é felicidade. Desse *gap* inaugural entre palavra e mundo, entre jura e jurado, entre promessa e cumprimento, enfim, pode-se entender, com mais propriedade, o que quer dizer Herbert Marcuse, em seu artigo *Sobre o caráter afirmativo da Cultura*, de 1937, que, como Kangussu (2008, p. 23) afirma, “pode ser lido como uma espécie de arqueologia do caráter ideológico da cultura”².

² Note que aqui a crítica inaugural de Adorno já não faz mais sentido. Aquilo que ele exigia de Marcuse, uma crítica ao conceito ideológico de cultura, na verdade, é, para Marcuse, segundo Kangussu, uma arqueologia da cultura como ideologia. Aquilo que Adorno considera um entulho medíocre, primário, não seria senão a demonstração das ruínas de tal crítica à cultura como ideologia, não ao conceito de tal.

Marcuse adverte que a filosofia grega tinha sempre em vista a efetividade prática de seus enunciados. Assim, uma proposição filosófica era, necessariamente, uma performance filosófica. Todo conhecimento, portanto, tinha em vista a εὐδαιμονία, ou melhor, a vida que pode receber o predicado de feliz. Dessa forma, como estabelece o princípio socrático, conhecer o bem é o mesmo que agir bem.

Evidencia-se que, na filosofia grega, o conhecimento e, portanto, a linguagem, têm relação prática com o mundo, no sentido de aperfeiçoar a práxis e, em seu grau máximo, levar à felicidade da vida. Não há, aqui, o problema do juramento. Todavia, essa relação se converte naquilo que Marcuse (1997, p. 91; 2004b, p. 188) chamou de “idealismo antigo”, que corresponde a uma ontologia que separa o mundo onde é possível a felicidade (o cognoscível), do mundo das ações direcionadas ao sucesso de fins específicos (necessário e útil). Ontologicamente, o mundo da felicidade suprema fica confinado ao espectro de conformação linguística da realidade, ao qual só se tem acesso por meio da contemplação, enquanto o mundo material é regido por incertezas e pela não liberdade, sendo conduzido por estratégias, jamais universalizáveis, para resolver problemas específicos da vida cotidiana. Sobre isso, afirma Marcuse (1997, p. 91; 2004b, p. 188): “[...] o mundo do verdadeiro, bom e belo é um mundo ‘ideal’, na medida em que se situa além das condições de vida vigentes”.

O idealismo antigo estabelece na βίος θεωρητικός, ou melhor, na vida contemplativa, a suprema felicidade. Contudo, essa vida de contemplação só é possível para um pequeno grupo de ἄριστοι, para os quais a necessidade material seja suprida pela maior parte da população. Em essência, no pensamento grego, persistia a ideologia de que cada homem estava determinado a ser ou não feliz,

dependendo, subjetivamente, apenas do comprometimento ético de tornar-se o que se é.

Marcuse verifica, nesse sentido, que a filosofia antiga estabelece a separação epistêmica e ontológica entre o mundo daquilo que se costuma chamar de cultura e o mundo material. Ideologicamente, o mundo da cultura, lugar adequado para o verdadeiro, bom e belo, é, sem qualquer subterfúgio, destinado aos poucos felizardos que podem viver sem o imperativo das demandas materiais, ou seja, das coisas necessárias e úteis. O restante da sociedade – diga-se de passagem, sua maior parcela – jamais poderia ser livre para alcançar o mundo da cultura, pois sempre estaria submetida ao pueril mundo da produção e do trabalho material, sem o qual não se pode reproduzir os meios de existência e, da mesma forma, também sustentar aqueles felizes indivíduos superiores que podem viver a felicidade máxima da vida.

Claro que, na antiguidade, o mundo da cultura é, na perspectiva marcuseana, abstraído ideologicamente do mundo material, que lhe é condição de existência. Isso implica dizer que as ideias e, portanto, a linguagem, ganham uma suposta independência do mundo da luta por existência (*Daseinkampfe*). Essa independência justifica a separação e o domínio que se encontra na base da sociedade cindida entre superiores e inferiores. Tal convicção vem dos seus estudos do início da década de 1930, quando Marcuse, pioneiramente, postulou uma interpretação crítica dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, então novidade bibliográfica no meio marxista. Em seu estudo de 1932, intitulado *Novas fontes para a fundamentação do Materialismo Histórico*, Marcuse já afirma, sobre a alienação do trabalho, que se trata “do estado de coisas concernente ao homem enquanto homem (e não só enquanto trabalhador, sujeito econômico e equivalente); trata-se assim de um

acontecimento não só da história econômica, e sim também da história do ente humano e da sua realidade” (MARCUSE, 1968, p. 110; 2004a, p. 514).

Marcuse, leitor de primeiro instante dos *Manuscritos de 1844*, tem plena consciência do caráter coisificante da cultura, que retarda o próprio desenvolvimento humano – sua liberdade, autonomia e felicidade. Em suma, a ideologia dominante é a da promessa não cumprida, nem realizável. Identificando essa separação já no seu nascedouro, onde a divisão do trabalho afirma-se em seu grau intelectual máximo, como filosofia, Marcuse se refere aos três fenômenos do trabalho capitalista, a saber, *Entäusserung* (alienação), *Entfremdung* (alheamento, estranhamento) e *Verdinglichung* (coisificação, reificação), também como fenômenos da atividade humana enquanto tal. Com esse deslocamento interpretativo, ele pode perceber a alienação, que até então estava restrita ao campo material do trabalho, no universo marxista, também como alienação da vida: “o que através dela se indica não é apenas um estado econômico de coisas, e sim para alienação do homem, uma desvalorização da vida, uma perversão [*Verkehrung*] a uma perda da realidade humana” (MARCUSE, 1968, p. 110; 2004a, p. 514, tradução modificada pelo autor).

Evidentemente, o linguajar marxista de 1844 enseja, em Marcuse, um componente de reflexão antropológico, no qual se fala, negativamente, de um homem que ainda não se realizou, mas tem por promessa se realizar. Essa concepção de uma positividade negada se deriva do método de *crítica imanente* da obra marxiana de 1844. Nela, observado a assertiva liberal de que o homem se afirma e amplia sua liberdade pela apropriação do produto do seu trabalho, Marx deriva a contradita: se o homem perde o produto do seu trabalho, como vai se afirmar? Pelo contrário, ele se perde e se encontra cada vez mais escravo quanto mais trabalha. O resultado direto é o alheamento do mundo do trabalho e da cultura, supõe Marcuse.

Devém desse abismo entre a emancipação material e cultural e sua promessa o conteúdo crítico material de base que Marcuse quer fazer funcionar como crítica da ideologia e, portanto, uma crítica imanente da cultura.

3 A cultura afirmativa

Ora, do idealismo antigo, tratado acima, surge a possibilidade daquilo que Marcuse (1997, p. 90; 2004b, p. 187) chama de “materialismo da práxis burguesa”. Tal acepção é caracterizada pela prevalência da realidade material sobre outros aspectos da vida. O sinal de distinção social não é mais a pertença a uma casta de nascença, mas qual relação que o homem tem com os meios de produção e, portanto, com o mundo da necessidade e da utilidade. A racionalidade dos fins, que era relegada ao segundo plano no idealismo grego, na modernidade burguesa é elevada como critério pragmático de validade.

Marcuse adverte que a universalização da produção capitalista, onde a renovação e ampliação das necessidades, assim como o empobrecimento progressivo do trabalhador, se torna um fator de reprodução do capital. Isso posto, todas as idealidades culturais, tão valorizadas no mundo antigo, tornam-se meros adornos da vida que, alienada, não dá mais lugar ao conceito de felicidade suprema. Sobre o materialismo burguês, nesse viés, é possível ler, em *Sobre o caráter afirmativo da Cultura*, de 1937: “[...] na medida em que a reprodução da vida material se completa sob o domínio da forma mercadoria, renovando continuamente a miséria da sociedade de classes, nessa medida o bom, belo e verdadeiro transcende esta vida” (MARCUSE, 1997, p. 91; 2004b, p. 188). Marcuse (1997, p. 91; 2004b, p. 188) ainda

completa: "[...] e quando sob esta forma se produz tudo o que é necessário à conservação e à garantia da vida material, o restante naturalmente é 'supérfluo'".

A felicidade, dessa forma, se torna algo a se encontrar na vida material, uma vez que o que transcende a vida se torna dispensável, mediante a imensa acumulação de mercadorias. Contudo, no capitalismo, a renovação da necessidade e a miséria são fatores essenciais, como já me referi. Dessa forma, a felicidade se torna algo distante e não realizável; uma promessa que não se pode cumprir. Mas a demanda por felicidade não se desfaz. Pelo contrário, a sociedade capitalista promete suas benesses a todos, sem exceção. Como resolver a promessa universal de felicidade junto com a recusa quase que completa de suas condições de possibilidade?

No cerne do materialismo burguês surge a necessidade da sua justificação alienada, que Marcuse (1997, p. 95; 2004b, p. 192) chamará de "cultura afirmativa". Para ele, a cultura afirmativa é:

Aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si "a partir do interior", sem transformar aquela realidade de fato. (MARCUSE, 1997, p. 95s; 2004b, p. 192).

O diferencial desse idealismo burguês com relação ao idealismo antigo consiste nisto: (1) a cultura é distribuída universalmente, ao contrário do ideal antigo, que era restrito a poucos; e (2) a realização da promessa da cultura não é objetiva, mas interior, subjetiva, anímica.

Marcuse observa, então, o problema fundamental da cultura burguesa: a impossibilidade do cumprimento de sua promessa, momento, portanto, em que a promessa de felicidade se torna uma frase cheia de sentido (e perjúrio por condição). Ao intensificar, no campo ideológico, a separação entre cultura e civilização, ou seja, entre o campo do bom, do belo e do verdadeiro, por um lado, e do mundo da produção material da existência, por outro, a cultura afirmativa termina por impossibilitar a felicidade prometida, uma vez que a demanda do mundo material é virtualmente infinita e ela só pode se realizar após a suprida a exigência material. É nesse sentido que a afirmação posta também é verdadeira: a cultura afirmativa reunifica cultura e civilização, uma vez que aquela passa a ser a validação fantástica desta última. Ou seja, “[...] a ‘cultura’ fornece a alma [*beseelt*] à ‘civilização’ [...]” sem alma (MARCUSE, 1997, p. 95; 2004b, p. 191).

Ao contrário da cultura antiga, onde se evidenciava a impossibilidade da grande maioria da população de vivenciar a alta cultura, a burguesia tem como princípio de sua própria cultura a validade universal – ou melhor, falsamente universal. Falsa, pois, mesmo que abstratamente seja direcionada a todos, nem todos têm a condição material para realizar a promessa da cultura. É nesse mesmo sentido que se pode ler o seguinte trecho:

[...] a teoria antiga afirmara de boa consciência que a maioria dos homens são obrigados a despender sua existência com provisão das necessidades vitais, enquanto uma pequena parcela se dedica ao prazer e à verdade. Por menos que tenha se modificado a situação, a boa consciência desapareceu. (MARCUSE, 1997, p. 94; 2004b, p. 191).

Pois bem: no vocabulário inicial desse trabalho, a cultura afirmativa é, essencialmente, um perjúrio. É perjúrio exatamente porque ela não pode garantir a existência material do gozo. Isso significa que as condições materiais da felicidade

não são encontradas no mundo burguês. A universalidade da promessa, assim, não encontra menor respaldo no mundo da prática, mesmo que a cultura burguesa, criadora da economia política, tenha plena consciência de que sem a base material, não há o mundo da alta cultura.

A solução ideológica, contudo, é a realização subjetiva da felicidade. Para a cultura afirmativa, basta que o homem seja livre e emancipado internamente. Basta, portanto, o entretenimento para que a alma alce livres voos e que a subjetividade caminhe pelas possibilidades do pensamento. Basta que o indivíduo se saiba livre, mesmo que no mundo seja escravo; basta que ele pense o belo, mesmo que sua realidade seja feia.

Na esteira de tudo que foi dito, ressalto, então, que o hiato entre linguagem e mundo, que inaugura o instituto do juramento, intensifica-se na contradição perene entre teoria e prática; entre mundo do fim em si mesmo e fim em um outro. A agudeza dessa contradição encontra na relação entre o materialismo e o idealismo burgueses a sua plena efetividade. Todavia, mesmo aí onde a promessa de felicidade do belo foi frustrada, pode-se vislumbrar, em Marcuse, algum elemento de progresso.

4 O conteúdo de verdade do idealismo burguês: a renovação da promessa

Como foi dito, a cultura afirmativa impossibilita a realização de suas promessas. Isso se dá, pois, ao passo que ela promete a felicidade, dando inspiração ao homem, também a impossibilita, uma vez que o capitalismo reproduz, necessariamente, a miséria generalizada. Todavia, Marcuse adverte, ainda em 1932, que há um aspecto não ideológico na cultura burguesa, a saber: "[...] a dor causada

por seu estado [...] a recordação daquilo que poderia existir [...]” (MARCUSE, 1997, p. 99; 2004b, p. 195).

Mesmo que a cultura afirmativa traga em si o elemento alienante de uma felicidade universalmente distribuída em abstrato, e realizável somente no campo subjetivo, ainda assim, por contraste, ela ressalva um elemento progressista inevitável para qualquer forma idealista – “[...] o idealismo sempre sustentou que o materialismo da práxis burguesa não constitui palavra final e que a humanidade precisa ser conduzida para além disso.” (MARCUSE, 1997, p. 99; 2004b, p. 196).

A promessa é um juramento e, como tal, revela, negativamente, que o jurado não é o caso, como mostrei anteriormente. Nesse sentido, mesmo que a promessa de felicidade do belo jamais possa se cumprir, enquanto promessa, a priori, impossível, ela ainda traz à tona aquilo que o mundo real não é.

Trata-se, aqui, do belo enquanto reserva contrastante em um mundo de necessidades e não liberdade. Para Marcuse, “[...] a cultura deve assumir a preocupação com a exigência de felicidade dos indivíduos” (MARCUSE, 1997, p. 100; 2004b, p. 196), uma vez que sua função ideológica é animar o mundo material. Todavia, “os antagonismos sociais que a baseiam [*zugrunde*] admitem essa existência na cultura somente enquanto interiorizada e racionalizada” (MARCUSE, 1997, p. 100; 2004b, p. 196, tradução modificada pelo autor), pois a cultura afirmativa jamais poderia supor o momento da sua destruição, ou não seria afirmativa. Entretanto, a base material contraditória, por sua mera existência factual, somada à promessa de felicidade própria da cultura, produz uma mistura explosiva colateralmente.

Para Marcuse, “numa sociedade que se reproduz por meio da concorrência econômica, a simples exigência de uma existência feliz do todo já representa uma rebelião” (MARCUSE, 1997, p. 100; 2004b, p. 196). Ou seja, a própria promessa de

felicidade demonstra a sua inviabilidade e nutre a revolta subjetiva necessária para sua efetivação. A arte, ideologicamente afirmativa, alimenta ira diante da demonstração do seu perjúrio. O ponto de comparação entre o que é e o que poderia ser é o movimento subjetivo próprio de uma alma infeliz, mas confiante na promessa. Nesse sentido, a rebelião diante de uma realidade que poderia ser diferente é nada mais do que uma cobrança ao direito sagrado do juramento.

Assim, o princípio marxista que diz que a história cria suas contradições e a resolução de suas contradições se expressa de forma estética na obra de arte burguesa. Nela, através de seu contraste com a realidade e por meio do movimento da promessa de felicidade, pode-se encontrar a ignição para as forças subjetivas capazes de transformar o mundo e realizar o juramento.

Não que a cultura afirmativa ou a arte venham a fazer a revolução. Evidentemente, só quem tem essa prerrogativa são as "armas da crítica". Mas o afã necessário, mesmo que numa ira desviada contra a própria obra de arte, pode ser a revolta contra o perjúrio do belo. Essa ira desviada pode também ir de encontro aos museus, monumentos aos poderes; pode transformar a grande arte em barricada. Ora, e não seria essa a única forma da arte cumprir sua promessa de felicidade?

5 Considerações finais

Diante do exposto, mostrei que a crítica adorniana, segundo a qual o artigo de Marcuse seria escolar e ganharia mais se tivesse se detido à crítica do *conceito* de ideologia da cultura é certa. Todavia, não me parece, diante do exposto, que Marcuse quisesse fazer uma *crítica do conceito de cultura*, mas uma crítica da *própria cultura*, especificamente, a burguesa, como busquei apresentar. Kangussu adverte, para

arrematar, que as "atulhadas de ninharia cultural weimariana" nada mais é do que o próprio método arqueológico, que busca nas ruínas culturais os seus elementos ideológicos. Marcuse, portanto, é coerente com aquilo que promete e Adorno erra o alvo, embora o acertaria caso o objetivo fosse aquele que ele supôs ser.

A dubiedade da afirmação pode causar espanto ao leitor desatento, mas é preciso conceber que há diferença entre uma crítica do conceito e uma crítica do objeto. A primeira forma se empenha em analisar e demonstrar limites de uma ideia; o segundo caso, bem mais concreto, se quer crítica do próprio objeto, como fenômeno social. O que sustento é que Adorno só estaria certo se, e somente, se, Marcuse quisesse elaborar uma crítica do conceito. Mas reafirmo, como busquei mostrar, que Marcuse quer uma crítica do objeto, ou seja, da própria cultura.

Observei também que desponta do texto uma espécie de aparato dialético para a crítica da sociedade, a partir da experiência estética. A cultura ideologicamente afirmativa, ao mostrar-se como promessa, necessariamente, se mostra como perjúrio, o que induz indignação pelo contraste. O perjúrio, como vimos, é punido pelos deuses, e qual força divina mais poderosa que a revolução?

A última dúvida, levantada por Adorno, sobre se Marcuse teve alguma experiência estética, é um tanto mais difícil de responder. Acredito que a formação elitizada, muito parecida com a de Adorno, permitiu a Marcuse um contato bastante rico com a alta cultura europeia de seu tempo. Todavia, a dúvida que Adorno levanta é capciosa e não se dirige diretamente ao que Marcuse apreciava ou deixava de apreciar. Adorno quis dizer, com essa troca de confidências com Benjamin, que a experiência do contraste da promessa de felicidade com a sua impossibilidade de realização é, na verdade, uma redução da experiência estética. Mas qual experiência

estética sofisticada Adorno espera de um proletariado embrutecido pela precariedade material crescente?

Marcuse aposta, ao que me parece, no contraste do lugar de destaque da obra, como bela, e o mundo sem pão. Essa experiência estética, que para Adorno e Marcuse, certamente, seria um ultraje à cultura, na verdade é tudo aquilo que a arma da crítica tem diante dos seus olhos. Nela, as partituras de Berg e as escalas de Jazz seriam alimento para o fogo, apenas.

Referências

ADORNO, T. W. Kulturkritik und Gesellschaft. In: ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 11-30.

ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. *Correspondências (1928-1940)*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Ed.UNESP, 2012.

BENVENISTE, É. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Trad. Mauro Armirq. Madrid: Taurus, 1983.

KANGUSSU, I. *Leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2008.

MARCUSE, H. Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. In: MARCUSE, H. *Der Deutsche Künstlerroman*. Schriften Band 1. Springe: Zu Klampen! 2004a, pp. 509-555.

MARCUSE, H. Novas fontes para a fundamentação do Materialismo Histórico. In: MARCUSE, H. *Materialismo histórico e existência*. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, pp. 105-152.

MARCUSE, H. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Vol.1. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp. 89-136.

MARCUSE, H. Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: MARCUSE, H. *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*. Schriften Band 3. Springe: Zu Klampen!, 2004b, pp. 186-226.

A QUESTÃO DO ESTADO FUTURO EM ERIC WEIL

Evanildo Costeski

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana

Professor do Curso de Filosofia da UFC

evanildoc@uol.com.br

Resumo

O Estado futuro é pensado por Weil no final de sua *Filosofia política* (1956), junto à ideia de Estado mundial. No presente artigo, procuramos apresentar o conceito de Estado futuro a partir do fim do Estado nacional, anunciado na obra *Hegel e o Estado* (1950). O Estado futuro deve ser pensado como um Estado pós-comunista e pós-capitalista, centrado na amizade e na vida virtuosa, depois da falência do Estado liberal moderno. Ele é o Estado verdadeiro, responsável pelo Sentido na história.

Palavras-chave: Estado nacional. Estado futuro. Estado mundial. Amizade.

Abstract

The Future State is thought by Weil at the end of his *Political Philosophy* (1956), along with the idea of World State. In this article, we seek to present the concept of Future State from the end of the National State, announced in the work *Hegel and the State* (1950). The Future State should be thought of as a Post-Communist State and Post-Capitalist State, centered on friendship and virtuous life, after the failure of the Modern Liberal State. It is the True State, responsible for Sense in history.

Keywords: National State. Future State. World State. Friendship.

1 Introdução

Weil é extremamente lacônico com o termo “Estado futuro”. Ele aparece uma única vez no final da *Filosofia Política*. Vale a pena iniciar a presente reflexão com esse texto:

O Estado é a forma mais elevada, porque consciente, da vida em comum dos homens – o Estado futuro –, mas o conceito desse Estado justifica também o Estado presente, o qual já contém com exclusividade, embora de modo imperfeito e inconsciente, o que poderá dar realidade ao “verdadeiro” Estado que, pela educação social, pela lei, pela discussão responsável, conduz os homens a uma vida digna e sensata. (WEIL, 1990, p. 339).

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 381-400	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

Já os conceitos de “Estado verdadeiro”, “nova forma”, “Estado razoável”, “Estado positivo”, “Estado real”, por exemplo, usados para exprimir o novo tipo de Estado que está porvir, são mais recorrentes. Ainda no final da *Filosofia Política*, Weil fala igualmente de *polis* e *comuna* para expressar a natureza do Estado futuro, como bem esclarece Jean-François Robinet em seu artigo “O Estado mundial na *Filosofia Política* de Eric Weil”:

Dentro do Estado mundial, aparece o que Eric Weil chama “o Estado verdadeiro”. Esse Estado verdadeiro é um Estado minimal. Ele não é organizado em vista da competição com os outros Estados. Internamente ele pode, pois, se apoiar sobre uma virtude cívica livremente consentida e não sobre uma lealdade forçada. Eric Weil compara esses Estados futuros a formações do tipo *comuna* ou *polis*. É preciso recordar que a *polis* antiga é uma comunidade que tinha uma tal coesão social que podia ser considerada Estado no sentido moderno do termo. A *comuna* é um espaço político privilegiado que se constituiu na baixa Idade Média, quando os habitantes dos burgos se libertaram do senhor e decidiram se administrar de maneira autônoma. Em poucas palavras, esses Estados verdadeiros conheceriam a “decadência do Estado” tal como nós a conhecemos na história. (ROBINET, 1989, p. 78).

Infelizmente, pouco se avançou sobre esse tema desde Robinet, com a notável exceção da contribuição de Patrice Canivez, expressa em sua conferência no “Encontro Eric Weil de Fortaleza” em 2014, além de uma pequena, mas imprescindível observação de Jean Quillien ao final de sua conferência igualmente proferida em Fortaleza, como veremos adiante. Essa lacuna se deve em parte ao próprio Weil, que evita em regra falar do futuro. Não há, estritamente falando, um conteúdo escatológico weiliano. O próprio Estado mundial não será o “reino dos fins” (WEIL, 1990, p. 334). A filosofia, tal como a ave de Minerva, deve se ater ao tempo atual efetivado historicamente. Desse modo, não caberia à filosofia fazer previsões e estabelecer, no caso, o

conteúdo do Estado futuro. Mesmo quando resolve falar do futuro da filosofia, Weil está a falar do presente:

Ao colocar tais questões, falo da *nostra* situação e de um futuro que é futuro de *nosso* presente, e para o nosso presente; não proponho a filosofia do amanhã, não vou fazer o papel de profeta; coloco, se posso falar assim, uma questão de atualidade. (WEIL, 1987, p. 9).

2 *Hegel e o Estado: um réquiem para o Estado moderno.*

Normalmente, cita-se a metáfora da ave de Minerva, com a qual Weil termina *Hegel e o Estado*, como chave da interpretação weiliana da *Filosofia do Direito* de Hegel.¹ Entretanto, talvez fosse mais interessante, em vez de destacar apenas o voo da ave de minerva, dar uma atenção maior à consequência imediata do voo, advertida por Weil na última frase de *Hegel e o Estado*, qual seja: “uma forma de vida envelheceu” (WEIL, 2011, p. 121). Em minha opinião, essa seria a verdadeira chave de leitura de *Hegel e o Estado*.²

Mas qual forma de vida envelheceu e por que isso teria acontecido? O envelhecimento se dá pela compreensão filosófica. Quando a filosofia compreende uma forma de vida, essa inevitavelmente é superada e supracumida (*Aufhebung*). Foi o que aconteceu com o Estado moderno, entendido por Weil como o próprio Estado hegeliano. O Estado moderno, liberal na economia, laico, com um corpo de funcionários técnicos bem preparados, constitucional, tal como foi compreendido por Hegel, envelheceu e morreu.

1 É o que faz brilhantemente, por exemplo, Gian Pietro Calabró (1978). A mesma posição se encontra em outro texto seu, “Éric Weil, Interprète de la *Philosophie du Droit hégélienne*. Quelques réflexions sur l’idée d’État”: CALABRÓ, 1984.

2 Sobre a morte do Estado nacional hegeliano, ver também Costeski (2018).

Bem entendido: o Estado moderno não é o Estado prussiano, controlador, com vocação totalitária. O Estado prussiano foi apenas uma primeira forma de Estado moderno, forma essa já superada pelo Estado liberal. Como esclarece Weil, em uma nota, logo no início de *Hegel e o Estado*, se for para estabelecer um filósofo do Estado prussiano, é Fichte quem, com o seu *Estado Comercial Fechado* (*Der geschlossene Handelsstaat*), “em certo momento de sua carreira, teria direito, muito mais que Hegel, ao título de filósofo do Estado prussiano, se se pensa no Estado policial, feito de regulamentos, dominado por uma autoridade central e absoluta.” (WEIL, 2011, p. 14, nota 1). No início do capítulo quinto de *Hegel e o Estado*, Weil é ainda mais taxativo:

Já podemos concluir. Hegel não é o filósofo da Prússia, a menos que tenha direito a esse título por se ter oposto à onda do nacionalismo grão-alemão. Ele é o filósofo do Estado moderno, de que ele fez a análise correta, indicando com precisão em que consiste a liberdade no Estado, quais são as condições que o Estado deve preencher para ser o Estado de liberdade, Estado que realiza o pensamento moderno. (*Ibidem*, p. 85).

Todavia, como já foi dito, justamente porque foi compreendido, o Estado liberal moderno, que superou o Estado prussiano, envelheceu igualmente, e, por conseguinte, deve também ser superado. Diz Weil:

Mas permanece um problema mais importante, talvez o mais inquietante de todos os problemas: se a análise hegeliana é correta, não cai ela, por isso mesmo, sob o golpe da crítica mais séria, e mais decisiva? Se Hegel descreveu, se quis descrever o Estado em si, a ideia de Estado, não decorre disso que para Hegel a história chegou a seu termo produzindo um Estado que satisfaz a razão, ou seja, a vontade livre, que pois já não há nada mais a fazer neste mundo, que o futuro não pode ser mais que continuação vazia e fastidiosa? (*Ibidem*, p. 86).

Toca-se aqui em um ponto sensível da filosofia política hegeliana. O Estado é

historicamente necessário? Sim, mas justamente porque é histórico, ele se torna contingente e, desse modo, pode ser superado. Com efeito, esclarece o nosso autor:

[...] o próprio Estado delineado pela *Filosofia do Direito* é para Hegel um fenômeno histórico, histórico não somente no sentido de que cada Estado vive na história, mas neste outro de que a forma mesma do Estado não é senão uma forma passageira, forma que, no momento, não é ultrapassada pelo espírito, mas que tampouco é insuperável e definitiva. É somente desta maneira que o problema da política hegeliana encontrará solução. (WEIL, 2011, p. 87).

Para resolver esse impasse, acrescenta Weil:

Para isso, devemos retroceder e considerar a *Filosofia do Direito* por um novo ângulo, o único que nos permitirá resolver definitivamente o problema que nos ocupa: o Estado moderno realizado, em princípio, pela Prússia é a forma perfeita de Estado, e, se não o é [...], por que [sic] Estado será substituído? Entramos numa época que não conhecerá senão lutas entre Estados modernos, todos de forma idêntica, ou a forma mesma deste Estado está em jogo? (*Ibidem*, p. 100).³

Apesar de o desaparecimento do Estado ser uma possibilidade histórica real, a necessidade de satisfação do indivíduo leva o espírito a não rejeitar a ideia de Estado, mas sim a buscar uma nova forma histórica de Estado capaz de resolver as contradições históricas vigentes. Essa seria a função do Estado futuro. O que será o Estado futuro, como já foi dito, a filosofia ainda não sabe. O que se sabe é que ele não é o Estado moderno atual, mas que se realizará através dele.

3 Há um erro na tradução aqui. Em vez de “por que”, o correto seria “pelo que” ou “por qual”, conforme o original francês: “*Pour cela, nous devons revenir en arrière et considérer la Philosophie du Droit sous un nouvel angle, qui seul nous permettra de résoudre définitivement le problème qui nous occupe : l’État moderne réalisé, en principe, par la Prusse, est-il la forme parfaite de l’État, et, s’il ne l’est pas [...], par quoi sera-t-il remplacé ? Entrons-nous dans une époque qui ne connaîtra que des luttes entre États modernes, tous de forme identique, ou la forme même de cet État est-elle en jeu?*” (WEIL, 1994, p. 84-85).

O Espírito trabalha no “subterrâneo”, como uma “toupeira”, dentro das estruturas doentes do Estado moderno, para produzir o novo Estado. É através da compreensão do Estado nacional moderno que o Espírito se afasta de si mesmo para se apreender em uma nova forma, ainda não compreendida pela filosofia, mas que certamente está próxima de ser concretizada.

No artigo “Hegel e o conceito de revolução”, de 1970, Weil retoma a metáfora da coruja e lhe dá um importante complemento: é verdade que a ave de Minerva alça seu voo ao entardecer, mas, justamente porque ela representa a razão filosófica, “[...] ela revela o sentido do passado e esclarece, assim, o futuro, embora não permita prevê-lo, *construí-lo*, predeterminá-lo: ele indica sua problemática, a do presente, desse presente que *quer* e que, querendo, se projeta à frente”. (WEIL, 2019a, p. 134).

Diante disso, podemos perguntar: qual a ideia que podemos ter do Estado futuro, o qual deverá nascer, por obra do Espírito, das cinzas do Estado nacional moderno? Como já vimos, em sua *Filosofia Política*, Weil (1990, p. 336) diz que o Estado futuro poderá assumir a forma de uma *comuna* ou *polis*. Isso significa que o Estado futuro será autônomo e independente; mas, atenção, não absolutamente. Patrice Canivez (2016, p. 23) esclarece esse ponto, ao destacar que as formas dos Estados futuros “[...] não repousarão mais sobre um ideal de autarquia [...]”, na medida em que “[...] deverão respeitar as regras da cooperação pacífica.” Para Canivez (*ibidem*), os Estados nacionais atuais, ainda vigentes, têm uma tríplice função: “(1) eles administram uma sociedade, gerenciam uma economia nacional; (2) encarnam certa forma de *Sittlichkeit*; (3) exercem a dominação sobre um território e uma população”. Essas três funções estão atualmente se dissolvendo, dando lugar a duas formas de Estado: “[...] o Estado mundial, que é a administração da sociedade mundial, e a pluralidade dos Estados como formas de vida, cujo tipo não é mais o Estado-nação, mas a *polis* ou a

comuna” (CANIVEZ, 2016, p. 22). Manifesta-se claramente aqui uma pluralidade de Estados pós-nacionais, visando, sobretudo, a paz, dentro de uma estrutura administrativa maior chamada de Estado mundial.

O Estado futuro e o Estado mundial deverão resolver os problemas que a sociedade moderna e o Estado nacional não conseguiram resolver. Como é constatado atualmente por vários estudiosos, Manuel Castells (2017) e Yascha Mounk (2018), por exemplo, a democracia liberal representativa está atualmente em crise, devido, entre outros motivos, ao *déficit* democrático das instituições globais e ao descrédito da política em geral. As estruturas políticas atuais não representam mais o desejo do povo. Aliás, por mais que isso no momento seja negado, é preciso admitir que o Estado nacional, com a sua ideia de soberania territorial absoluta, chegou igualmente ao fim. A querela atual em torno da soberania do território amazônico seria um exemplo disso. No final do texto *Influence de la Révolution française sur la pensée européenne*, Weil explica:

[...] o fato de o filósofo compreender o Estado nacional em sua verdade, prova que ele representa uma forma que está prestes a desaparecer. Isso que o seguirá, o filósofo não sabe ainda. Basta ele indicar qual será o problema real, a contradição não reconciliada que o novo Estado deverá resolver. (WEIL, 1999, p. 160).

Os cidadãos querem tanto possuir uma cultura própria, sentir-se seguros e protegidos como, também, usufruir dos benefícios da sociedade mundial. E isso nem sempre é bem entendido. Nenhuma economia, nenhuma moral, nenhuma religião, arte ou ciência podem se desenvolver de forma isolada. Elas devem participar da discussão global, se quiserem se manter vivas. O Estado futuro, junto com o Estado mundial, deverá proporcionar isso (cf. WEIL, 1990, p. 336-339).

Não é o caso agora de especificar a função do Estado mundial. Entretanto, algo precisa ser dito a respeito, principalmente da relação do Estado mundial com o Estado futuro. Como aclarou Patrice Canivez, o Estado mundial é tão-somente a administração da sociedade global:

Não é a administração no sentido simplesmente gestor. É a organização do trabalho social em sentido amplo, aí compreendidos os ‘serviços públicos’ e os tribunais que devem garantir que os direitos fundamentais dos membros da sociedade serão direitos reais e não formais. (CANIVEZ, 2016, p. 24).

Segundo o comentador, “[...] a administração da sociedade mundial procede da ação consciente [...]”, visto que “[...] a ação coletiva consciente é uma característica fundamental do Estado.” (*Ibidem*, loc. cit.). Acrescenta ainda:

Enfim, é importante notar que a estrutura visada por Weil não é uma federação. É até mesmo o contrário. O princípio da federação é que os Estados federados são subordinados à organização federal. Os Estados federados são integrados na federação, são componentes dessa federação. Ora, o Estado mundial visado por Weil não é um todo englobante do qual os Estados particulares seriam os componentes. Ele não é o nível superior de uma estrutura hierarquizada, é o nível inferior dessa estrutura. Não é uma *super*-estrutura, mas uma *infra*-estrutura administrativa que serve de base, de solo comum, ao livre desenvolvimento dos Estados particulares. (*Ibidem*, p. 24-25).

Confesso que tenho um pouco de dificuldade em aceitar essa última posição de Canivez. É verdade que o Estado mundial não é uma federação em sentido kantiano, nem uma superestrutura, como um tipo de Estado mundial hobbesiano. Entretanto, isso não implica que ele seja apenas uma infraestrutura, inferior aos Estados particulares. O próprio Canivez diz que o Estado mundial deve unir a administração do trabalho com a aliança dos povos (*Völkerbund*). Ele deverá exercer uma função téc-

nica e moral, ou melhor, unir a *Verstand* com a *Vernunft* e vice-versa. Para fazer isso, ele precisará ter uma estrutura mínima, a serviço dos Estados particulares e da sociedade mundial. Desse modo, o Estado mundial dependerá do Estado futuro que, por sua vez, dependerá igualmente da estrutura do Estado mundial para o estabelecimento de relações internacionais democráticas e equitativas com os demais Estados particulares.

O que está claro é que a ação do consciente do Estado mundial sobre a sociedade econômica dependerá do advento do Estado futuro, representante moral e ético de indivíduos educados e universalizados. O que se tem no Estado futuro é, em síntese, um *Aufhebung* do Estado moderno hegeliano em um novo tipo de Estado. Nesse aspecto, estamos de acordo com a tese de Jean Quillien (2016, p. 52), ao dizer que o Estado futuro é do lado “[...] da *Vernunft*, da ética, para dizer com toda simplicidade, do humano autêntico, do Estado verdadeiro”. Infelizmente, o Estado nacional, preso nas armadilhas da administração burocrática, teria realizado, ao fim de tudo, apenas a *Verstand*.

Como já foi acenado, não se sabe exatamente quando virá o Estado futuro, sabe-se apenas que a sua manifestação é eminente. Elucida Weil:

*A prova de que a hora está próxima, de que o nascimento da nova forma é eminente? Sim, ei-la: a velha forma é ultrapassada – porque ela é compreendida, porque ela podia ser compreendida, porque ela deu tudo o que podia dar. O Estado hegeliano morre: a prova disso é que a filosofia hegeliana do Estado foi possível. Porque esta forma se concluiu, porque penetrou a realidade, ela deve ceder o lugar, e o Espírito, em seu trabalho inconsciente e subterrâneo, tende para uma nova *Wirklichkeit*. (WEIL, 2011, pp. 120-121).*

Na verdade, para explicitar um pouco mais a natureza do Estado futuro, acreditamos que não basta a metáfora da ave de Minerva. Ela precisaria ser comple-

tada pela metáfora da “toupeira”. Diferentemente da coruja, a toupeira é praticamente cega, movimentando-se através de instintos altamente desenvolvidos para, dessa forma, poder viver no subterrâneo. Em minha opinião, essa maneira de agir completaria a razão filosófica metaforizada na ave de Minerva. Enquanto a coruja representaria a *theoria*, capaz de ver e discernir a realidade, a toupeira representaria os instintos e as paixões, igualmente necessários para a compreensão filosófica.

De forma mais específica ainda, acredito ainda que as metáforas da ave de Minerva e da toupeira podem representar respectivamente a atitude da teoria hegeliana e da ação revolucionária de Marx. Em “Marx e a filosofia do Direito”, posto como apêndice de *Hegel e o Estado*, Weil diz que Hegel considera que a simples compreensão seria suficiente para o Estado realizar a reconciliação total, enquanto Marx está convencido de que só a ação revolucionária poderá realizar uma sociedade verdadeiramente humana num Estado verdadeiro humano. (WEIL, 2011, pp. 124-125). É evidente que tanto Hegel quanto Marx evitam posições extremadas, conservando a dialética em suas posições. Hegel diz que a administração age motivada pelas condições reais e Marx não despreza a importância da *ciência* para ação revolucionária. Além disso, deve-se ressaltar ainda que, para ambos, a ação inconsciente, motivada pelo sentimento de *insatisfação*, permanece fundamental. Todavia, nota Weil, no caso particular de Hegel, deve-se observar que um dos problemas candentes da época contemporânea não é visto por Hegel: a saber, a possibilidade dada à administração de tomar partido em benefício de uma das classes em conflito. (*Ibidem*, p. 125). A competência e a honestidade, ressaltadas por Hegel como características essenciais do administrador, não foram suficientes para se evitar o fracasso moral e administrativo do Estado moderno.

3 A função da insatisfação na realização do Estado futuro

Daí a importância da ação subterrânea dos indivíduos insatisfeitos. A teoria hegeliana permanece fundamental, mas não pode prescindir do pensamento revolucionário de Marx. Em “Pensamento Dialético e Política” (WEIL, 2019b), lê-se que a dialética, para Hegel, não é um método para se descobrir um Ser além dos fenômenos e dos objetos, mas sim o próprio pensamento da realidade. Trata-se sim de uma dialética ontológica, histórica; todavia, e isso é essencial, imanente ao discurso humano; mais precisamente, é o próprio apresentar-se do mundo ao discurso. O homem pode falar da realidade, porque esta se manifesta no discurso: “o que é razoável é real e o que é real é razoável”. O homem pode falar do que é real, porque faz parte da natureza, não, evidentemente, como um animal ou um mineral, mas como um ser consciente. Mais ainda: pelo fato de possuir consciência, o homem permanece sempre insatisfeito, acabando por inserir, assim, na compreensão da realidade, a realidade da insatisfação e da contradição. Com isso, o Absoluto passa a ser entendido como a identidade da identidade e da não-identidade, da vida e da não-vida e o Estado, da mesma forma, como a união da ideia perfeita de Estado com o Estado histórico. O Estado é e não é ao mesmo tempo; por isso, tem um futuro que, de certa forma, já está presente nas insatisfações e contradições do indivíduo. É desse modo que a ideia de um Estado futuro poderá então ser pensada e projetada subterraneamente pela razão filosófica, sem se tornar, bem entendido, uma ideia normativa dogmática.

Isso está em consonância com o que Weil diz na importante nota 12 da segunda parte de *Hegel e o Estado*: “Esta ‘ideia’ é, pois, normativa, no sentido em que ela oferece a oportunidade de apreciar o que existe. Mas em outro sentido ela não é normativa (e este ponto é decisivo): ela não fornece um modelo atemporal ou supra-

temporal.” (WEIL, 2011, p. 34). É normativa, na medida em que se trata de uma ideia de Estado que serve para criticar todo Estado histórico; mas não é normativa, pelo fato de esta ideia não ser dogmática, perfeita, universal, sem contradições, destinada a ser aplicada indiscriminadamente a todos os Estados particulares. Todos os Estados históricos são formas históricas e, portanto, superáveis, da ideia perfeita de Estado, uns mais próximos da perfeição do que outros: “*O Estado é perfeito, os Estados tomados individualmente não*”. Nesse aspecto, o Estado moderno, democrata e liberal, centrado na administração, foi de fato a forma histórica mais perfeita durante um período; mas este Estado acabou e, portanto, deverá ser substituído por outra forma, pelo fato de não resolver mais as contradições e as *insatisfações* da sociedade atual. A administração deveria, em princípio, controlar a economia e possibilitar o estabelecimento de postos de trabalhos para todos os cidadãos ativos na sociedade. Todavia, ela não consegue fazer nem uma coisa nem outra, por motivos muitas vezes alheios à sua vontade e à sua capacidade de ação. De fato, o trabalho, na sociedade econômica, lembra Weil, segue em princípio a lei dos mecanismos naturais. Por isso, ele se torna cada vez mais mecânico e a máquina passa até a ameaçar o sentido libertador e realizador do trabalho humano: “[...] a máquina toma o lugar do homem, e o homem se encontra em face de um modo de vida que tem para ele os caracteres de uma ‘necessidade’ e até de uma necessidade total: o contrário da liberdade.” (WEIL, 2011, p. 107). Percebe-se, assim, que a propagada libertação das necessidades naturais através do trabalho é apenas formal. Na prática, o trabalho acaba por criar a dependência da maioria dos homens para com uma minoria que detém os meios de produção e a maior parte das riquezas. Por isso, a sociedade moderna termina por gerar uma massa, uma plebe insatisfeita, capaz de negar a própria razoabilidade do Estado. E isso é ainda mais fácil de ser percebido nos dias atuais. Com o advento da robotização e da inteli-

gência artificial, milhares de postos de trabalhos estão nesse momento sendo substituídos por máquinas inteligentes, mais eficientes que o homem. Conseguirá o Estado administrar essa situação que está a se tornar incontrolável?

O que preocupa Hegel é justamente o aparecimento dessa *multidão*, desse *populacho*, dessa *massa* não satisfeita. Essa situação se opõe não apenas às questões particulares não resolvidas administrativamente pelo Estado, mas ao próprio fundamento do Estado. O problema é que a sociedade não percebe a *produção* dessa insatisfação e que é ela mesma a causa do populacho ou da plebe insatisfeita. Mais ainda: ela tampouco pode ou deseja resolver o problema. Com efeito, a sociedade não vai além da boa vontade ou da simples caridade. Ela adverte sobre o perigo, mas como é apenas sociedade, não é capaz de resolvê-lo. E o que é pior: procura colocar o Estado ao seu serviço, reduzindo-o à racionalidade violenta do seu mecanismo natural. Por isso, o Estado *deve* intervir na sociedade econômica. *Deve*, nota-se bem, mas, infelizmente, ele não consegue sobrepor-se ao poder econômico da sociedade:

[...] ele [, o Estado,] *deve* ser moral no jogo de forças internacionais; *deve* propiciar a todos satisfação no reconhecimento, na segurança, na honra; ele *deve*: portanto, não o faz. Não se realizou a reconciliação entre as nações, nem no interior dos Estados; tanto no interior como no exterior, o estado de natureza, o estado de violência dominam, e o Estado nacional e soberano é incapaz de resolver os problemas da humanidade, assim como não consegue resolver os problemas dos homens. O Estado, que *deve ser* mais forte que a sociedade, é mais fraco que ela, o *conceito de homem* não se impôs no lugar da *representação* do homem, e a liberdade não venceu a necessidade. (WEIL, 2011, p. 117).

Torna-se, assim, evidente a falência do Estado moderno, tanto no controle da economia quanto no controle do avanço das máquinas inteligentes sobre os postos de trabalhos. No momento atual, tem-se ainda a questão do aquecimento global, que

precisa urgentemente de uma solução efetiva por parte dos Estados, posto que a sociedade, por si mesma, não é capaz de resolver todos esses problemas. Com efeito, na visão hegelo-weiliana, a solução não se encontra na sociedade, a qual apenas manifesta as insatisfações, mas na ideia de Estado. Por isso, é necessária a intervenção do Estado:

O governo não pode confiar no mecanismo econômico para resolver a crise econômica; a necessidade inconsciente [...] deve ser vencida pela razão em vista da (e pela) ação livre e consciente. A economia é subordinada ao Estado, e faz-se necessária uma política econômica. (WEIL, 2011, p. 109-110).

4 O Estado Comercial Fechado de Fichte e o Estado futuro

Como poderia se dar essa intervenção estatal sobre a economia, tendo em vista que o processo de financeirização da economia se tornou realmente global? Para fazer isso, propomos como modelo teórico do Estado futuro o “Estado comercial fechado” de Fichte (*Der geschlossene Handelsstaat*), publicado em 1800. É certo, como já foi lembrado, que Weil considera Fichte muito mais merecedor do título de filósofo oficial do Estado prussiano do que o próprio Hegel. Para Weil, como já foi salientado, o Estado liberal hegeliano não tem nenhuma relação com o Estado absolutista prussiano. Porém, esse Estado moderno liberal envelheceu e se acabou justamente pelo fato de ter sido incapaz de exercer um controle efetivo sobre a economia e satisfazer as exigências da sociedade. Isso mostra que o controle da sociedade econômica é fundamental para a permanência do Estado na história. Ora, é justamente isso que propõe Fichte, com o seu texto de 1800. Não é o caso de replicar no Estado futuro toda a estrutura do Estado fechado fichtiano, mas ver o que poderá ser teoricamente aproveitado. Em nossa opinião, por meio da retomada do Estado fechado fichtiano, o

Estado futuro, como nova *polis* ou *comuna*, terá condições de fazer o que o Estado moderno não conseguiu, a saber: controlar a economia, regular a incursão das máquinas inteligentes sobre os postos de trabalho e, oxalá, evitar a destruição da natureza, principal vítima da evolução técnica descontrolada e violenta da sociedade moderna.

No Prefácio de Immanuel Hermann Fichte, filho de Fichte, à edição da *Der geschlossene Handelsstaat* de 1845, é apresentado o núcleo do texto fichtiano:

Até agora a função do Estado foi compreendida apenas parcialmente, porque se considerou o Estado como um instituto cujo ofício seria o de garantir, mediante as leis, o que o cidadão tem como posse. Esqueceu-se o mais essencial dever do Estado, a saber, aquele de *pôr cada um em posse do que lhe é devido*. (FICHTE, 2016, p. 8).

Esse princípio fundamental foi mal compreendido pelo Estado liberal, que se preocupou sobremaneira com a proteção da propriedade particular, em detrimento da distribuição dos bens públicos para os mais pobres, esquecendo que “é a destinação do Estado dar a cada um o que é seu” (*es sei die Bestimmung des Staates, jedem das Seinige zu geben*; FICHTE, 1979, p. 17).

Provavelmente, foi a não realização do adágio “dar a cada um o que é seu” que causou a falência do Estado moderno liberal, por ter alimentado o sentimento de injustiça e gerado as insatisfações sociais. Formalmente falando, o Estado liberal não se opõe à justiça distributiva em si. A dificuldade gira em torno da quantidade de recursos que se deve distribuir e do grau de interferência que o Estado deve ter na distribuição dos bens públicos. Bem entendido, não se trata de propor aqui um tipo de assistencialismo estatal. O adágio rejeita essa classificação. “Dar a cada um o que lhe é devido” é, para Fichte, sobretudo um princípio racional:

[...] ninguém pode enriquecer de qualquer modo, ninguém pode tampouco empobrecer. A cada um é assegurado uma condição durável, e com isso é garantido também à comunidade uma tranquila estabilidade. (FICHTE, 2016, p. 9).

Compreende-se então porque alguns teóricos viram no “Estado comercial fechado” de Fichte uma prefiguração do socialismo, como foi o caso de Robert Kurz (1993, pp. 39-45).

O Estado futuro de Weil precisa ser pensado depois do colapso do Estado liberal e do Estado socialista. Patrice Canivez deixa isso claro em seu texto:

De fato, a sociedade mundial que Weil tem em vista é uma sociedade pós-capitalista. Não é uma sociedade comunista, nem tampouco uma sociedade capitalista fundada sobre o princípio da competição entre sociedades nacionais. (CANIVEZ, 2016, p. 15).

Trata-se de um Estado pós-capitalista ainda não plenamente realizado na história, embora já, de certa forma, presente nas instituições atuais. Mesmo não o citando literalmente, o adágio está presente em Weil, sublimado no Estado futuro. Mais ainda: ele é indiretamente aplicado não apenas na relação com os indivíduos dentro da sociedade mundial, mas também na relação com o Estado mundial. É isso que se percebe na última parte da *Filosofia política*, intitulada justamente “Os Estados, a Sociedade, o Indivíduo”.

O parágrafo 41 da *Filosofia Política* traz a seguinte epígrafe: “O objetivo da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres”. Ora, no Estado futuro, não haverá desigualdade entre os cidadãos, pois, diz Weil, todos terão acessos às instituições para reivindicarem os seus direitos:

O membro da sociedade será, portanto, *imediato* à administração dos interesses comuns da sociedade mundial; ser-lhe-á possível, na prática, recorrer a tribunais (verdadeiros, vale dizer, cujos juízos serão executados por uma administração central contra qualquer resistência possível das autoridades inferiores) e obter assim o respeito dos seus direitos de membro da sociedade, esses direitos chamados do homem e do cidadão e fundados na própria estrutura da sociedade do trabalho: direito de igualdade de oportunidades sociais (a desigualdade de oportunidades naturais pode ser reduzida, mas não eliminada), direito à igualdade de participação na tomada de decisões (direito de livre participação na discussão), direito à satisfação dos desejos que, no momento histórico dado, são universalmente considerados *naturais*. (WEIL, 1990, p. 324).

Ao que parece, para ser realizado, o adágio “dar a cada um o que é seu” tem em princípio um aspecto técnico e materialista, naturalmente necessário, mas que precisa ser completado pelo discurso moral e virtuoso, possibilitado pela redução da jornada de trabalho. De fato, livre das exigências técnicas do mundo do trabalho, sem preocupações com os bens materiais, com mais tempo livre, sem nacionalismo doentio, os indivíduos poderão como cidadãos aderir a um sentido e viver na *amizade* e na *virtude*:

[...] então, a *lealdade nacional*, necessidade e enfermidade do Estado histórico e particular, poderá ceder lugar à lealdade moral para com uma tradição viva, uma virtude concreta, um grupo humano unido, não pelos vínculos da necessidade e do medo, mas pela adesão a um *sentido*. (*Ibidem*, p. 327).

Esse é o objetivo último do Estado futuro, a saber, oferecer a todos uma vida virtuosa. “Só então a palavra *amizade* poderá retomar o sentido moral e político que perdeu no mundo moderno, diante de uma significação privada e sentimental”. (*Ibidem*, p. 328). Isso só poderá evidentemente ser concretizado quando a sociedade mundial der condições para todos viverem “[...] livres da necessidade, do temor, da

violência dos outros.” (WEIL, 1990, p. 328). Com isso, o Estado futuro poderá finalmente se tornar “[...] o órgão no qual a comunidade pensa”. (*Ibidem*, p. 329).

Em princípio, a sociedade poderia igualmente servir a tal propósito, porém, “[...] não poderia ser o Estado verdadeiro.” (*Ibidem*, p. 329). Ela é apenas condição necessária para os Estados futuros poderem estabelecer a vida razoável e virtuosa dos indivíduos. O adágio encontra, assim, seu verdadeiro sentido, a saber: a possibilidade (que o indivíduo usará ou não) de viver na liberdade razoável e concreta, na *vida virtuosa*. (*Ibidem*, p. 332). Ao contrário do que pensam muitos inimigos do Estado, de direita ou de esquerda, o Estado em si não será suplantado; ele permanece eterno, mesmo quando realizado historicamente. E o Estado futuro será sempre o “verdadeiro” Estado.

Referências

CALABRÓ, G. P. *Il Filosofo e lo Stato. E. Weil interprete di Hegel*. Perugia: Grimaldi, 1978.

CALABRÓ, G. P. *Interprète de la Philosophie du Droit hégélienne. Quelques réflexions sur l'idée d'État*. In: ACTUALITÉ d'Éric Weil. Actes du Colloque International Chantilly 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 369-374.

CANIVEZ, P. A teoria weiliana da mundialização. In: PERINE, M.; COSTESKI, E. (orgs). *Violência, Educação e Globalização. Compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo, Loyola, 2016, pp. 13-31.

CASTELLS, M. *Ruptura. A crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

COSTESKI, E. A morte do Estado nacional e o Estado futuro em Hegel segundo Eric Weil. In: NICOLAU, M. F. A. (org). *Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza. Estudos sobre a filosofia hegeliana*. São Paulo: Usina Editorial, 2018.

FICHTE, J. G. *Lo Stato secondo ragione o lo Stato Commerciale Chiuso, Saggio di scienza del diritto e d'una politica del futuro*. Prefácio de Immanuel Hermann Fichte e posfácio de Giovanni Gentile. Milão: La Vita Felice, 2016.

FICHTE, J. G. *Der geschlossene Handelsstaat*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1979.

KURZ, R. *O Colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

MOUNK, Y. *O povo contra a democracia. Por que a nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

QUILLIEN, J. Sociedade mundial e Estado mundial segundo Eric Weil. In: PERINE, M.; COSTESKI, E. (orgs). *Violência, Educação e Globalização. Compreender o nosso tempo com Eric Weil*. São Paulo, Loyola, 2016, pp. 33-52.

ROBINET, J. F. O Estado mundial na *Filosofia Política* de Eric Weil. *Síntese – Nova Fase*, v. 46, pp. 71-81, 1989.

WEIL, E. *Hegel e o Estado. Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia Direito*. São Paulo: É Realizações, 2011.

WEIL, E. *Hegel et l'État. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 1994.

WEIL, E. *Filosofia Política*. São Paulo: Loyola, 1990.

WEIL, E. *Essai sur la Nature. L'Histoire et la Politique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

WEIL, E. L'avenir de la philosophie. In: CAHIERS Eric Weil I. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1987, pp. 9-21.

WEIL, E. Hegel e o conceito da revolução. *In: VALDÉRIO, F. [et al.]. Hegel e nós: Éric Weil*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019a, pp. 132-147.

WEIL, E. Pensamento dialético e política. *In: F. VALDÉRIO [et al.]. Hegel e nós: Éric Weil*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019b, pp. 87-115.

COMO AS ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA DE KANT NORTEIAM A PESQUISA CIENTÍFICA?

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes

Doutor em Filosofia pela UFPE

Professor do Curso de Filosofia da UEPB

iriocoutinho@gmail.com

Resumo

Minha contribuição para a questão título desse artigo é feita sob quatro passos. Em primeiro lugar, explico o que é física para Kant. Depois, mostro a necessidade de uma sintaxe como preparatória dos enunciados científicos e uma semântica como aplicabilidade empírica desses enunciados. O terceiro passo fala do engenho kantiano para uma definição de experiência compatível com uma ciência *a priori*. Por último, as analogias da experiência são interpretadas como propedêutica da ciência em geral.

Palavras-chave: Kant, Analogias, Física.

Abstract

My contribution to the title question of this article is made in four steps. First I explain what is Physics to Kant. Then I show the need for a syntax as a preparatory to scientific statements and a semantic as empirical applicability of these statements. The third step shows the Kantian ingenuity for a definition of experience compatible with an *a priori* science. Finally the analogies of experience are interpreted as propaedeutics of science in general.

Keywords: Kant, Analogies, Physics.

1 Considerações Iniciais

Kant se diferencia do céptico David Hume que, ao não reconhecer o papel das regras do entendimento de caráter subjetivo (pertencente ao sujeito), as quais antecedem a experiência, parte da experiência para o encontro das regras, o que naturalmente tem como preço não conseguir regras *a priori*, e ainda, uma inevitável queda no ceticismo. Nesse sentido, podemos dizer que a resposta de Kant a Hume já pode ser vislumbrada no início da *Crítica da Razão Pura*.¹

1 Encarar a *Crítica da Razão Pura* como uma resposta ao ceticismo de Hume é sem dúvida uma maneira de entender o pensamento kantiano que, ao reconhecer os fortes ataques feitos pelo britânico ao pensamento metafísico, tenta reformá-lo a fim de livrar a metafísica dos percalços de

As consequências da revolução copernicana de Kant para o seu empreendimento filosófico são grandes. Afirmar um conhecimento *a priori* volta a ser algo com sentido, pois a ferramenta utilizada por Hume, segundo a qual todo conhecimento nasceria das experiências, é por Kant modificada, na medida em que a própria experiência necessita de um contributo do entendimento em seu nascedouro. Não conhecemos coisas ou dados empíricos independentes da experiência, o que seria um evidente contrassenso. O que em tudo isso (experiências formadas por realidades sensíveis e entendimento) será autenticado como conhecimento *a priori* reside nos elementos *a priori* que se fazem presentes na experiência, a saber, intuições puras e conceitos puros. A partir do momento em que os objetos são a mim apresentados por essas intuições e discutidos por esses conceitos, Kant entende que a razão pura pode retomar fôlego e trilhar um caminho consistente. Para ele, o verdadeiro problema da razão pura é desvendar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*; e, na solução dessa questão, deve estar contido o modo próprio de “[...] fundamentação e desenvolvimento de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico *a priori* dos objetos.” (*Kritik der reinen Vernunft*, B20)². Na maneira como a razão opera na construção dessas ciências é que reside nossa tentativa de responder quais estruturas transcenden-

então. A importância desse embate pode ser evidenciada em publicações como: ALLISON, 2008; GUYER, 2008 (para ficar apenas em dois exemplos). Outros encontraram uma motivação diversa para a *Crítica*, defendendo a tese de que os embates entre diferentes teses metafísicas, mostradas por Kant nas antinomias, viriam antes de qualquer preocupação com a filosofia de Hume. Encontramos esse posicionamento em Bonaccini (2003). O autor diz que “[...] vale a pena lembrar que esta leitura não invalida a tese tradicional segundo a qual a *Crítica* seria a resposta ao chamado “problema de Hume”, mas a relativiza: o problema de Hume está incluído no problema maior das Antinomias” (BONACCINI, 2003, p.191).

- 2 Todas as citações da *Crítica da Razão Pura* seguem a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão: KANT, 2001. Por brevidade, será indicada apenas a paginação das edições padronizadas em alemão (A ou B).

tais (analogias da experiência) nos conduzem à formulação de enunciados seguros acerca do mundo natural (pesquisa científica).

2 A Física segundo Kant

No caso da física, a pergunta pela sua possibilidade passa pela pergunta de como seus juízos sintéticos *a priori* são fundados. Os juízos sintéticos *a priori* conseguem ampliar nosso conhecimento de forma necessária; portanto, completamente independente da experiência, ou seja, *a priori*. Kant traz dois exemplos de juízos sintéticos *a priori* na física:

Em todas as modificações do mundo corpóreo, a quantidade de matéria permanece constante; ou: em toda transmissão do movimento, a ação e a reação têm de ser iguais uma à outra. Em ambas as proposições, é patente não só a necessidade, portanto sua origem *a priori*, mas também que são proposições sintéticas (*KrV*, B17).

A justificação da primeira proposição apresenta-se quando pensamos o conceito de matéria, a permanência não está contida neste conceito. Ela é, portanto, uma ampliação do conceito de matéria³. Por isso, a proposição é sintética; porém, ao ampliar com a “permanência”, o faço de maneira necessária e universal, logo totalmente *a priori*, sendo então um juízo sintético *a priori*.

3 O conceito de matéria aqui pode ser entendido como tudo aquilo que ocupa espaço. Não é possível pensar numa matéria que não ocupe espaço, portanto o “ocupar um espaço” seria uma característica essencial do conceito de matéria. Robert Hanna (2005, p. 192-193) chamará isso de “microestrutura conceitual” identificando-a com uma espécie de essência conceitual, ou seja, aquele predicado que quando separado do sujeito descaracteriza o sujeito por completo, logo o sujeito só é o mesmo sujeito quando de posse daquele predicado. É aqui o caso da matéria ocupando espaço. Por outro lado, o predicado da permanência não faz parte dessa “microestrutura conceitual”, podemos nos conformar com uma definição de matéria apenas como aquilo que ocupa espaço. No entanto, o predicado da permanência é acrescentado e quando isso é feito exceções não são permitidas, todas as matérias hão de se conformar à permanência.

Colocada dessa forma, a questão é deslocada para os fundamentos desses juízos sintéticos *a priori* da física. Que princípios são esses que submetem a si, e dão o aval para a ciência da natureza poder operar? Na “Analítica dos Princípios”, Kant nos apresenta estes princípios; são os “princípios sintéticos do entendimento puro”, organizados numa tábua dos princípios.

Mesmo as leis da natureza, quando consideradas leis fundamentais do uso empírico do entendimento, implicam um caráter de necessidade, portanto, pelo menos, fazem presumir uma determinação extraída de princípios que são válidos *a priori*, e anteriormente a toda a experiência. Mas todas as leis da natureza se encontram, sem distinção, submetidas a princípios superiores do entendimento, pois elas não fazem senão aplicá-los a casos particulares do fenômeno (*KrV*, B 198).

Essa citação é um bom exemplo do intuito⁴ de Kant na *Crítica da Razão Pura*, no que concerne à sua epistemologia, e também para descortinarmos a compreensão kantiana da física. Kant está a afirmar que as leis da natureza são leis fundamentais do “uso empírico do entendimento”. Fala do exercício do entendimento na empiria, o que poderia nos levar a pensar que a física fosse uma ciência puramente empírica. A física aqui poderia ser encarada como uma atividade de pesquisa realizada apenas por atributos provindos de elementos exteriores ao cientista, como querem empiristas e naturalistas. Porém, logo em seguida, Kant chama nossa atenção a uma implicação do “caráter de necessidade” das leis da natureza. Essa parte da exposição kantiana caracteriza essas mesmas leis como necessárias, devendo então possuir uma implicação de elementos apriorísticos. É importante perceber que nessa pequena frase o filósofo está defronte de uma grande problemática epistemológica: afirmar as leis da física como necessárias e, simultaneamente, devedoras do exterior.

4 Afirmar qual é o intuito de Kant na *Crítica da Razão Pura* é tarefa inacabada na literatura secundária. A começar pelas variadas maneiras de interpretação que a filosofia kantiana passou. O psicologismo de Patrícia Kitcher, o neokantismo de Cassirer e Marburgo, a leitura epistemológica de Allison e as semânticas de Hanna e Loparic. O que queremos dizer por intuito é apenas uma possível maneira de sondar a *KrV* sobre a concepção kantiana da ciência física, no que concerne à sua estrutura interna e aos limites impostos por uma física não newtoniana.

Nesse ponto, localizamos Kant face à caríssima tentativa de encontro entre física e metafísica. Se as leis da natureza não podem abrir mão de elementos empíricos para seu surgimento, e são vistas por Kant como necessárias; o filósofo fica inclinado a pesquisar qual o lugar dessa necessidade; daí afirma que toda a necessidade dessas leis reside em “princípios superiores do entendimento”. Aqui possuímos ingredientes que, a princípio, não deveriam se misturar, todavia, é com eles que Kant nos apresenta sua filosofia da física. Segundo o exposto acima, os elementos formadores da física podem ser assim divididos: uma parte sua seria empírica e a outra *a priori*. A conciliação delas deve advir da crença que os enunciados da física são aplicações de nossa estrutura cognitiva *a priori* aos dados sensíveis da natureza *a posteriori*.

3 A Sintaxe (Lógica Transcendental) e Semântica (Esquemas Transcendentais) de Kant.

Através da primeira fonte fundamental do espírito (a sensibilidade), um objeto nos é dado, e pela segunda (o entendimento), pensado; portanto, todo o nosso conhecimento envolve conjuntamente intuições e conceitos. Isso ecoa em sua famosa máxima: “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas”⁵ (*KrV*, B75).

É na lógica transcendental onde Kant trata de descobrir os pressupostos subjetivo-apriorístico-discursivos que possibilitam, junto com as formas da intuição, espaço e tempo, a referência a objetos e com isso a verdade de todo conhecimento objetivo. Esses elementos intelectuais que precedem a busca empírica do pesquisador podem ser compreendidos como um critério sintático-kantiano para enunciados plausíveis. A preocupação sintática de Kant é evidente em sua procura pelas categorias, quando critica Aristóteles por ter feito a busca de maneira rapsódica. Kant atribui o erro de Aristóteles à falta de um fio condutor para a desco-

5 Sobre esse adágio kantiano recomendo o excelente artigo do Prof. Mario Caimi (2001-2002).

berta das categorias⁶. Esse fio é salutar para que as categorias sejam os elementos conferentes de rigor sintático aos enunciados formulados, e por isso elas necessitam de uma origem bem respaldada. Entendo a pesquisa sintática de Kant como um primeiro passo indispensável para que as funções possibilitadoras do conhecimento, não sejam elas mesmas estruturalmente falhas, pois isso derivaria em enunciados científicos, já a princípio falhos. Logo, essa sintaxe kantiana teria por tarefa orquestrar as regras que, de princípio, todas as funções *a priori* do pensamento deveriam conter. Para Kant, a lógica é a ciência das regras do pensamento, e é na lógica, figurada na tábua dos juízos, onde Kant tem o apoio desejado para suas categorias⁷.

Dito isso, a questão a resolver agora, então, é sobre o modo como as categorias (puras e universais) aplicam-se aos dados externos (empíricos e singulares, cf. *KrV*, B176 e B177). Kant retoma uma das questões fundamentais da filosofia moderna, que é ao mesmo tempo o problema semântico por excelência: como é possível que categorias se refiram às intuições empíricas e, a partir disso, o conhecimento seja produzido? A questão é que as categorias, elas mesmas, têm seu papel na sintaxe do pensamento, a saber, constituem um sistema de regras que estabelece a conexão de termos, possibilitando a formulação de enunciados com sentido para todos os humanos. Porém, isso é apenas uma parte do processo, certamente a parte negativa, a saber, a contrariedade a essas regras categoriais não geraria enunciados bem formados. Após conquistar uma sintaxe segura, por meio das categorias, Kant desperta para a problemática (semântica) da aplicação dessas categorias universais às intuições singulares.

6 Para um estudo aprofundado sobre a construção da tábua dos juízos de Kant e sua reforma em lógica, cf.: BRANDT, 1995. Veja também: REICH, 1992.

7 Existem dificuldades na relação kantiana entre suas Tábuas de Juízos e Categorias, na introdução feita por Kant de novas formas judicativas e na própria organização das tábuas. Kant apresenta sua Tábua dos Juízos como uma diretriz para a Tábua das Categorias, onde os Juízos corresponderiam aos silogismos possíveis e as categorias às funções de pensamento segundo tais juízos. Essa clássica interpretação é contrariada por Manley Thompson (1989, p. 169-171) que considera que já alguns juízos, os singulares por exemplo, seriam tomados “como conhecimento em geral”.

Surge, então, a necessidade de uma doutrina da faculdade de julgar para mostrar como as categorias devem ser aplicadas aos fenômenos. Se levarmos a sério a heterogeneidade entre os fenômenos e os conceitos puros do entendimento, Kant deve buscar uma espécie de agente mediador “externo” às categorias e aos fenômenos, cujo papel seja o de conquistar a homogeneidade entre eles, e então a subsumção será possível. Essa, como chama Kant, “representação mediadora”, homogênea aos fenômenos e às categorias, é por ele denominada de esquema transcendental.

Comentando sobre o esquema em Kant, Juan Bonaccini (2003, p. 317) nos diz que “Sem esquema não pode haver subsunção e as categorias não podem se referir a objetos, uma vez que só o esquema determina sua aplicação à sensibilidade.” Portanto, categorias, que são funções meramente intelectuais, não “tocam” as intuições empíricas, não aplicamos o conceito puro do entendimento aos fenômenos. Consequentemente, para que o discurso humano com sentido possa abarcar as realidades empíricas, as categorias, enquanto possibilitadoras desse discurso, devem ser transformadas em esquemas, pois esses sim, concordando com Bonaccini, determinam o modo de aplicação delas à sensibilidade. Tais esquemas se darão através de uma determinação transcendental do tempo. Como isso acontece?

O tempo é homogêneo à categoria, por ser universal e assentar numa regra *a priori*, mas também homogêneo ao fenômeno, na medida em que o tempo está presente em toda a representação empírica do diverso, conforme explica a Estética Transcendental. Portanto, os esquemas não são mais que “determinações *a priori* do tempo, segundo regras” (*KrV*, B VII) que possibilitam a aplicação das categorias aos fenômenos. O tempo como mediador desse processo dá uma nova qualidade às categorias, a saber, as categorias agora temporalizadas⁸ podem se referir aos fenômenos. Cada categoria, então, terá seu esquema próprio e esses es-

8 É esse elemento que Gordon Brittan (1978) parece não ter levado em consideração quando fez uma interpretação excessivamente logicista dos princípios do entendimento de Kant. Para mim, é difícil aceitar que os princípios do entendimento sejam reduzidos a regras lógicas puras de aplicação a fenômenos. O próprio Kant cria uma lógica transcendental por identificar limites à lógica geral e só autoriza o uso de categorias através de regras temporais que são os esquemas. Compreendo o tempo como um elemento essencial na teoria do conhecimento de Kant.

quem formarão a tábua de “Princípios do Entendimento Puro”, a saber, a tábua que contém, segundo nossa interpretação, as regras para a constituição do conhecimento empírico em geral, e do científico em particular.

Kant, na verdade, está tentando resolver o problema de como o pensamento pode pensar o mundo, ao fazer a clássica distinção entre pensamento e mundo; põe as categorias como reguladoras de um pensamento que intenta pensar um mundo, essencialmente diferente dela, pois é exterior e empírico. Logo, até aqui, as categorias são: os elementos interiores constitutivos de nossa capacidade cognitiva, os quais se apoderam descritivamente das realidades exteriores apresentadas empiricamente. Logo, as categorias descrevem os dados empíricos de que somos conscientes. A questão, para Kant, é que essa descrição tem de ser validada por um elemento que “una” as categorias com as realidades empíricas, papel realizado pelos esquemas.

É por meio dessas categorias esquematizadas que os objetos são constituídos *a priori*, o que também vai nos proporcionar condições para um autêntico conhecimento *a priori* dos mesmos; isso parece fazer eco ao adágio kantiano, escrito ainda no prefácio da segunda edição da *Crítica*: “Só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.” (*KrV*, B-XVIII). Portanto, o conhecimento discursivo experimental necessita de regras (princípios), que, apesar de pertencentes ao entendimento puro, podem ser identificados nas realidades experimentadas por nós, proporcionando-nos distinguir nessas realidades experimentadas, quais elementos são “postos por nós” (*a priori*) e quais são elementos de sensação (*a posteriori*); na geração do conhecimento.

Essa distinção é particularmente importante na construção de enunciados científicos. Como esses enunciados possuem um efetivo comércio com a experiência, sempre levantam a suspeita de uma “fragilidade” epistêmica. A esquematização categorial de Kant, contudo, livra-nos desse problema, pois se a própria constituição dos objetos a serem trabalhados pelos cientistas é devedora dos Princípios do Entendimento, e esses mesmos Princípios são *a*

priori, o *status* epistêmico dos enunciados dos cientistas da natureza não pode ser motivo de desconfiança.

Esses princípios do conhecimento são expostos na Tábua dos Princípios, os quais explicitam a forma como os conceitos puros do entendimento podem se dirigir aos objetos.

Se, de uma maneira geral, há princípios algures, deve-se unicamente ao entendimento puro, que não é apenas a faculdade das regras do que acontece, mas também a própria fonte dos princípios, segundo a qual tudo (quanto possa apresentar-se-nos como objeto) se encontra necessariamente submetido a regras, porque sem elas nunca os fenômenos comportariam o conhecimento de um objeto que lhes correspondesse (*KrV*, B 198-199).

No final das contas, o que Kant faz é prescrever regras para toda a investigação objetiva. Se temos leis causais em física, não é pelo fato de a causalidade estar na natureza e sim porque somos, em termos do entendimento, constituídos de tal maneira a conceber relações causais para a formulação de nossas teorias⁹. Como destaca Loparic (2002, p. 255): “Eles [os princípios dinâmicos] legitimam os procedimentos analógicos na pesquisa empírica”.

Consequentemente, os princípios da física são fundados nesses princípios dinâmicos. Isso se mostra verdadeiro quando Kant nos apresenta suas analogias como possibilitadoras da própria experiência. Então podemos perguntar: quais as condições para haver experiência? Intuições *a priori* do espaço e tempo para apresentação dos fenômenos e categorias para sua descrição. Como saber se nossas afirmações são válidas? São válidas se respeitarem aos princípios da possibilidade da experiência. Então, como conciliar a experiência com um conhecimento seguro? É necessária uma nova interpretação da experiência.

9 Alguns críticos de Kant querem limitar seu empreendimento de fundamentação à Física newtoniana. Nas *Conjecturas e refutações* de Popper ([1974]1994), o autor mostra um pouco disso encarando a *Crítica* como uma simples epistemologia. Outros afirmam que o esforço de Kant estaria superado nos dias de hoje pelo fato de a Física newtoniana estar superada pela Física do século XX que conhece, por exemplo, o princípio de indeterminação de Heisenberg. Beck (1973) faz uma defesa de Kant em „Die Zweite Analogie und das Prinzip der Unbestimmtheit“. A indeterminação de Heisenberg fala da probabilidade de um evento ocorrer em seguida de um primeiro evento; já a causalidade, de que de um dado evento suceda outro; logo, a causalidade kantiana nada tem a ver com previsibilidade.

4 A Experiência segundo Kant

Tradicionalmente, e mesmo em nossos dias, o que seja experiência é tomado como algo puramente empírico sem qualquer caráter de aprioridade. A experiência é compreendida como tendo todos os seus dados vindos de fora do sujeito, e esse mesmo sujeito têm o papel de ser apenas um mero receptor desses dados.

Podemos dizer, de acordo com essa perspectiva, que não há atividade do sujeito na confecção da experiência; ele apenas exerce um papel passivo. É como se nossa capacidade intelectual fosse de apenas receber de maneira pronta do exterior o que denominamos experiência. É essencial compreender que a ideia de experiência em Kant foge dessa interpretação. Começemos, então, por saber com o próprio Kant, o que devemos entender por experiência:

Nada mais posso aqui dizer, em prolegômenos, do que recomendar ao leitor, que, habituado a muito a tomar a experiência como um simples agregado empírico de percepções e, por conseguinte, não pensa que a experiência vai muito mais longe que elas, a saber, que fornece uma validade universal a juízos empíricos e que, para tal precisa de uma unidade pura do entendimento, a qual precede *a priori*; recomendo-lhe, pois, que atente a essa distinção entre a experiência e um simples agregado de percepções e ajuíze a interpretação a partir desse ponto de vista (KANT, 2003, p. 85).

Por essa citação de *Prolegômenos a toda Metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, constatamos que em Kant experiência é diferente de percepção. Ao entendermos experiência como tradição (sem participação do sujeito), ela não passaria do que Kant chamou de “agregado empírico de percepções”, um conjunto de dados (percepções) que receberíamos do exterior sem qualquer tipo de organização necessária. Todavia, a partir da citação que fizemos logo acima, Kant lega aos juízos de experiência um novo *status*, a saber, que esses juízos têm uma validade não ocasional e sim universal. Essa força que os juízos de

experiência ganham com Kant é por ele reafirmada quando escreve que, no estudo da natureza, a experiência é o melhor guia: “com efeito, relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade.” (*KrV*, A319). Para tanto, os juízos de experiência precisam de uma sustentação que vá além da fornecida pelas percepções, as quais são meramente ocasionais. Tal sustentação não poderá ser devedora de nada com natureza empírica, relativa ao exterior. Então essa garantia universal deve ser buscada num elemento interior ao sujeito, a saber, na unidade pura do entendimento a qual sempre procede *a priori*.

O problema está na “organização” dos dados sensíveis. Não há nenhuma razão para pensarmos que os *inputs* sensoriais (dados vindos de fora do sujeito) já cheguem a esse sujeito de maneira organizada. Os *inputs* são dados brutos não trabalhados que repousam em nossa sensibilidade, a qual é receptiva. Ao iniciar nosso contato com esses dados somos capazes de agir sobre eles e a partir daí produzir *outputs*. Agir sobre os dados de nossa capacidade receptiva é fazer uso de nosso entendimento, o qual tem o atributo de unir os diferentes dados sensoriais, tornando-os para nós algo com sentido. É no uso das categorias que nosso entendimento dá forma aos dados apresentados pela sensibilidade; lembrando que as categorias são funções totalmente *a priori*, afirmamos que a formação dos *outputs* deve-se também a elementos independentes do exterior. Aqui os *inputs* fazem o papel das percepções e os *outputs* da experiência já formada, a qual é composta de percepções unidas por uma função do entendimento.

Cientes desse elemento *a priori na* experiência, notamos sua diferença da percepção, a qual possui apenas elementos derivados *da* experiência. A partir dessa distinção desenvolvemos dois tipos de proposições. Quando nossos enunciados repousarem sobre experiências encontraremos as proposições de experiência, quando feitas por simples percepções, proposições de percepção. As proposições de experiência, possuem um âmbito de aplicação muito diferente de enunciados originados de simples percepções, as proposições de percepção. Proposições de experiência se aplicam a todo e qualquer objeto sendo constituídas segundo uma

lógica do entendimento. Restando aos juízos de percepção a expressão de estados mentais subjetivos/individuais.

Isso mostra que os juízos de percepção têm um grau de força bem menor que os juízos de experiência, a falta de comunitarismo entre os falantes é um forte ponto. As percepções nada mais são que um resultado da intuição empírica, essas intuições empíricas são formatadas no espaço e no tempo. Nessa reunião das intuições empíricas não há nada que garanta sua ligação de uma maneira ou de outra, que defina sua ordem dizendo qual percepção chega antes ou depois, isto é, como de uma segue a outra; a apreensão é completamente livre de regras de ligação, livre do que Kant chama de sínteses, por isso dizemos que os *inputs* têm natureza meramente sensorial sem a participação do intelecto para sua existência. A partir desses *inputs* sensoriais encontramos *outputs* intelectuais em forma de proposições de dois tipos: proposições de percepção e proposições de experiência, as primeiras não estão submetidas a uma ordem necessária, não possuem caráter de necessidade, já as segundas sim. Os *outputs* intelectuais formadores de proposições de percepção são devedores apenas da experiência não possuindo a requerida universalidade. Ao dizermos “quando o calor do Sol atinge uma pedra ela aquece”, estamos submetidos apenas a uma avaliação exclusiva das nossas percepções e as unimos conforme as notamos. Essa união do calor do Sol e do aquecimento da pedra é ocasional, carecendo dos requisitos de universalidade e necessidade.

Já *outputs* intelectuais, formadores de proposições de experiência, formam um conhecimento empírico, o qual necessita de percepções e das funções do entendimento para encontrar um objeto. A experiência é a síntese das percepções. Como já vimos, essa síntese não pode se dar nas próprias percepções, logo devemos encontrá-las em outro lugar, a saber, no entendimento. Essa recorrência ao entendimento só pode ser de caráter categorial, ganhando então as proposições de experiência o *status* de certas. Ao falar “o calor do Sol é a causa do aquecimento da pedra”, não me limito apenas às percepções de calor do Sol e aquecimento da pedra, mas acrescento a esses elementos (provindos da experiência) um conceito puro do entendimento, a saber, o conceito de causalidade. Sendo a causalidade a responsável pela

união de minhas percepções, meu juízo agora adquire o status de universal e necessário (como os juízos científicos¹⁰). Compreendendo que a experiência é esse misto de percepções que devem ser ligadas através de “operações lógicas do entendimento”, essa ligação deve ser necessária; caso contrário, a experiência não seria possível. O próprio Kant destaca na *Crítica* o seguinte: “A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções” (*KrV*, B219). E ligações necessárias advêm apenas de conceitos necessários do entendimento, e é esse o princípio geral das analogias da experiência.

5 As Analogias da Experiência e Pesquisa Científica

Lembrando que os conceitos puros do entendimento não podem, eles mesmos, referirem-se às percepções, cada categoria deverá ser esquematizada. Ao abordar as categorias da relação, diz Kant que “[...] o esquema da substância é a permanência do real no tempo, o esquema da causalidade é o real, que quando posto arbitrariamente é sempre seguido de outra coisa. O esquema da comunidade é a simultaneidade das determinações” (*KrV*, B183). Mas, qual a finalidade do esquema das categorias da relação? Resposta: tornar representável a relação das percepções entre si por todo o tempo, tornando possível a representação de objetos. Como as representações objetivas são possíveis apenas pelos esquemas, e os esquemas da relação são as analogias da experiência, afirmamos: a condição de possibilidade para a formulação de enunciados com sentido para a ciência da natureza deve ser dada conforme as analogias da experiência¹¹.

10 É certa a utilidade dos princípios kantianos de substância e causalidade para a ciência, porém Paton (1951, p. 218) nos chama a atenção para o fato de que esses princípios não se esgotam aí, possuindo ainda um vasto uso em nossas atividades cotidianas: “Kant acredita que sua doutrina da substância permanente é um pressuposto necessário, não só para a Física newtoniana, mas para a experiência ordinária diária”.

11 Aqui vamos seguir a interpretação geral das analogias da experiência como um projeto filosófico dirigido a uma legitimação do conhecimento empírico. Tal tradição tem como um de seus fundadores Paul Guyer (1987) que, ao comentar a finalidade das analogias, diz: “Kant está lidando, estritamente, com princípios que teriam de ser requeridos na justificação de proposições do conhecimento empírico” (GUYER, 1987, p. 27).

As analogias da experiência são o grupo dos três princípios que servem como regra para o emprego objetivo das categorias de relação. Segundo Kemp Smith (1992, p. 355), os argumentos das analogias dão uma “especial ênfase sobre os aspectos temporais da experiência”. As analogias determinam como as coisas parecem estar relacionadas no tempo. Elas assumem a forma de analogias temporais para os predicados ontológicos, analogias que são apropriadas à experiência de um ser finito, o homem, que só pode conhecer aparências no espaço e no tempo. Em Allison (1992, p. 303), lê-se o seguinte: “cada uma das analogias da experiência afirma que o esquema das categorias da relação funciona como uma condição da determinação empírica do tempo”. O que ele quer dizer?

A experiência determina um objeto por meio das percepções. Na seção anterior, onde expliquei o conceito de experiência, chegamos ao seguinte resultado: a experiência é composta de percepções e funções do entendimento (categorias). Ao aplicar uma função do entendimento a duas percepções, consigo ligá-las de maneira necessária, surgindo daí a experiência. Porém, como toda nossa capacidade receptiva reside nas intuições puras *a priori* nomeadas espaço e tempo, segue-se então que qualquer percepção há de se dar limitada pelas condições do espaço e do tempo, nossa “malha receptora”.

Todas as percepções são a nós apresentadas no tempo, do contrário não seriam percepções, pois não posso perceber algo que não esteja no tempo. Podemos afirmar o mesmo do espaço, contudo há para Kant uma proeminência do tempo em relação ao espaço. A ordenação das percepções segundo as requisições do tempo torna-se necessária “quando Kant afirma que o tempo é a forma do sentido interno, [nisso] ele quer dizer que o tempo é a forma *a priori* das operações intuitivas da síntese que ordenam dados sensíveis” (LOPARIC, 2002, p. 104). No espaço encontramos apenas a forma do sentido externo devido a toda a espacialidade ser exterior ao sujeito, por outro lado, o tempo é tanto exterior quanto interior, mediando categorias *a priori* e percepções *a posteriori*.¹²

12 Na doutrina do esquematismo, Kant elege o tempo como mediador entre as categorias que são de natureza *a priori* e os objetos da experiência que são *a posteriori*. A razão disso é que o tempo seria homogêneo tanto a um quanto a outro.

Em outras palavras, se toda minha capacidade receptiva é ordenada pelo tempo, todas as minhas percepções serão organizadas de tal maneira a simplesmente expressarem a organização, que é *a priori*, do tempo. Conclui-se então que os fenômenos são ordenados segundo o tempo. Daí se segue que quando penso teorias acerca de fenômenos elas não podem contradizer a ordem do tempo, se um fenômeno A é seguido por B, B não poderá ser seguido por A. É no tempo que as percepções se dão; portanto, elas se comportam de acordo com regras desse mesmo tempo, regras essas que são dadas *a priori*. A versão de Kant para o princípio das analogias da experiência, como escrito na primeira edição da *Crítica*, é esclarecedora: “Todos os fenômenos estão, quanto à sua existência, submetidos *a priori* a regras que determinam a relação entre eles num tempo” (*KrV*, A177). Lembro que os fenômenos não devem sua existência ou parte material ao tempo, a matéria de todo fenômeno é independente do sujeito.

A partir do momento que esse sujeito toma ciência da ocorrência de fenômenos, esses fenômenos já estão alinhados com o tempo. O que é esse alinhamento? Esse alinhamento não é relativo a qualquer tipo de constituição da existência de fenômenos (a existência é indeterminada), mas uma vez constatada a existência dos fenômenos a maneira como essas existências se relacionaram já é predeterminada temporalmente. É como se o tempo fosse um trilho e os fenômenos os trens que passam por esse trilho. Não há nenhum tipo de relação entre a existência de trens e os trilhos. No entanto, se os trens estão nos trilhos, todos os seus movimentos estarão limitados pela constituição desses trilhos. Assim são os fenômenos e o tempo: uma vez no tempo, toda a relação entre os fenômenos está limitada a esse mesmo tempo. Como se caracteriza essa relação?

Do tempo sabemos que possui três modos, portanto, podemos atribuir ao tempo três características distintas de dispor os fenômenos, ou ainda, fenômenos no tempo estão submetidos a três formas da ligação temporal, a saber: permanência, sucessão e simultaneidade; as percepções relacionar-se-ão entre si por via de três regras ou como Kant prefere chamar três analogias: o princípio da permanência da substância, princípio da sucessão no tem-

po segundo a lei da causalidade e, finalmente, o princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou da comunidade.

O termo “analogia”, aqui entendido no seu sentido mais simples, diz-nos que as percepções se comportam de maneira análoga ao tempo. É bem diferente de uma analogia matemática, aí como numa regra de três, o último termo é obtido indubitavelmente dos termos dados, aqui (na analogia da experiência de Kant) temos apenas uma regra para a busca empírica dessa incógnita sendo impossível saber antecipadamente à experiência o quarto termo. Isso nos faz lembrar o clássico caso da causalidade, o qual Kemp Smith toma como exemplo:

Se a condição que um dado evento se apoia num evento antecedente como efeito de uma causa, apenas a relação contida entre os eventos pode ser especificada, não a causa real ela mesma. O princípio de causalidade então, serve apenas como um princípio regulativo, dirigindo-se para a pesquisa da causa do evento dentre seus antecedentes (SMITH, 1992, p. 356).

Essa diferenciação de Kant no uso do termo “analogia” é importante, então, para falarmos também da substância de um evento. A substância kantiana seria uma analogia, a saber, uma regra para o cientista descobrir a substância do evento pesquisado. Como a analogia é apenas uma regra não é possível, ela mesma, dizer o que seja a substância, pois é a regra que nos proporciona encontrar substâncias em nossas pesquisas. Finalmente, afirmo que a regra não nos diz das coisas, apenas da maneira que podemos dizer das coisas. Isso combina com o propósito da tese kantiana sobre a Analítica; onde Kant nega a ontologia e nos entrega uma metodologia organizativa dos fenômenos subsumidos ao entendimento tutelando, desse modo, a pesquisa científica. Sem qualquer compromisso ontológico, os princípios kantianos não nos fornecem um conhecimento proposicional do mundo fenomênico, como se fossem proposições científicas, não gerando “[...] nenhum conhecimento real do mundo inteligível, mas nada mais são do que uma antecipação de toda experiência possível” (HÖFFE, 2005, p. 19), cumprindo, assim, sua função norteadora da atividade científica.

6 Considerações Finais

As analogias da experiência de Kant são a via certa a todo o conhecimento que queira ter um caráter de certeza sobre os objetos do mundo, ou seja, a toda ciência empírica. Nas Kant expõe a orientação de toda a pesquisa científica, do que hoje chamamos de ciência positiva: física, química, biologia, etc. Isso significa que quaisquer enunciados que estas ciências venham a formular deveriam ter o crivo dessas analogias, as quais serviriam como regras diretoras para sua formulação ou um plano geral regulativo a toda atividade científica objetiva.

Referências Bibliográficas

ALLISON, H. E. *Custom and Reason in Hume. A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ALLISON, H. E. *El Idealismo Transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

BECK, L. W. Die Zweite Analogie und das Prinzip der Unbestimmtheit. In: PRAUSS, G. (Org.). *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Colônia: Kiepenheuer und Witsch, 1973, pp. 167-174.

BONACCINI, J. Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

BRANDT, R. *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason, A67-76; B 92-101*. Trad. e ed. de Eric Watkins. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1995. (North American Kant Society Studies in Philosophy, v. 4).

CAIMI, M. Pensamentos sem conteúdo são vazios. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, pp. 179-180, 2001-2002.

GORDON, B. *Kant's Theory of Science*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

GUYER, Paul. *Knowledge, Reason and Taste. Kant's Response to Hume*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HANNA, R. *Kant e os fundamentos da Filosofia Analítica*. Porto Alegre: Unisinos, 2005.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. 1ed. Trad. Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Prolegômenos a toda Metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2002. (Coleção CLE).

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. 2 ed. Londres: Ed. George Allen & Unwin LTD, 1951.

POPPER, K. [1974] *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora da UNB, 1994.

REICH, K. *The Completeness of Kant's Table of Judgments*. Standford: Stanford University Press, 1992.

SMITH, KEMP. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. 2ed. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1992.

THOMPSON, M.: Unity, Plurality and Totality as Kantian Categories. *Monist*, Oxford, v. 72, pp. 168-189, 1989.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 401-418	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

HUMANISMO RELIGIOSO Y ÉTICA DE LA AUTOLIMITACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LUDWIG FEUERBACH

Maximiliano Dacuy

Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires

Profesor y Coordinador del Departamento de Investigación del Instituto Superior Goya (ISG),
Corrientes, Argentina

mxidacuy@gmail.com

Resumen

El presente trabajo propone una lectura que vincule una concepción humanística de la religión y una ética de la autolimitación. El problema del límite, central en la religión, y la conciencia del carácter limitado del individuo, que proyecta su carencia en la deidad, hacen del ateísmo feuerbachiano una forma de humanismo en que se reivindica el rol de la religión como conciencia de la infinitud pero asumiendo una posición ética que haga del límite de la subjetividad la clave de autonomía: hallando su correlato no en Dios sino en el género humano con base y fundamento en la naturaleza. En vistas a ello, desarrollaremos la problemática del límite circunscribiéndonos al periodo 1839 – 1843: la consumación de la ilimitación en la noción de Dios y el rol de la religión como primera forma de conciencia, que expresa la esencia verdadera del hombre aunque de modo ilusorio, de ahí la necesidad de una ética. Por último, llevaremos a cabo una crítica de la perspectiva eudaimonológica y la consiguiente exposición de una ética de la autolimitación, señalando el peligro para la autonomía el verse reducido el sujeto a la pasividad entusiasta ante el objeto sensible: conformándose con ello una nueva forma de alienación. Desde esta lectura, en efecto, religión y ética se apoyarían mutuamente.

Palabras-clave: Idealismo. Mediación. Subjetividad. Objetividad. Naturaleza.

Abstract

The present work proposes a reading that links a humanistic conception of religion and an ethic of self-limitation. The problem of the limit, central to religion, and the awareness of the limited character of the individual, who projects his lack of deity, make Feuerbachian atheism a form of humanism in which the role of religion is claimed as an awareness of infinity but assuming an ethical position that makes the limit of subjectivity the key to autonomy, finding its correlation not in God but in the human race based on nature. In view of this, we will develop the problem of the limit circumscribing the period 1839 – 1843: the consummation of the unlimitedness in the notion of God and the role of religion as the first form of conscience, which expresses the true essence of man, although illusory, whence the need for ethics. Finally, we will carry out a critique of the eudaimonological perspective and the consequent exposition of an ethic of self-limitation, pointing out the danger to autonomy of being reduced to subject of enthusiastic passivity before the sensitive object (conforming to a new form of alienation). From this reading, in effect, religion and ethics would support each other.

Keywords: Idealism. Mediation. Subjectivity. Objectivity. Nature.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 419-432	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

1 Introducción

El límite no es en la filosofía de Feuerbach un concepto baladí, ya desde la primera página de su tesis doctoral *De ratione una, universali, infinita* (1828) hace alusión a él: sólo que en el sentido inverso que tendrá más adelante, a saber, en el periodo 1839 – 1843, objeto de nuestro trabajo. Si al principio de su periplo la razón limitada deja de ser tal al perder su carácter de universalidad (FEUERBACH, [1834]1995, p. 79), en *Aportes para la crítica de Hegel (Kritik der Hegelschen Philosophie)* (1839) reivindica de Kant el gesto de limitar la razón en lo que hace a un uso genuino, que haga factible toda experiencia posible (FEUERBACH, [1839]1974, p. 52). Si bien dicha intención reguladora responde sólo al uso teórico de la razón, Kant permite que la razón se ensanche en la esfera práctica, que es la de la moralidad. Pero Kant pone el límite de la razón no en la naturaleza o “lo otro de la razón”, a saber: la sensibilidad. La naturaleza, como conjunto de fenómenos, no se constituye en límite, y no puede hacerlo: puesto que al articularse en el ámbito fenoménico éste residiría en el mismo sujeto cognoscente, en el sujeto trascendental, ¿cómo podría ser de carácter objetivo? Podríamos decir por los conceptos del entendimiento (las categorías): pero he aquí que como tales participan de la naturaleza del noúmeno. Las categorías son incondicionadas, e imponen su condición a la objetividad (*Gegenständlichkeit*). De este modo, la respuesta kantiana consiste en poner el límite de la razón en el noúmeno, éste es – entonces – un concepto límite (*Grenzbegriff*) (KANT, [1787]2007, p. 349, [*Kritik der reinen Vernunft*, B310]). Pero he aquí que el *noúmeno* mienta, como decimos, lo incondicionado. Y la razón, de acuerdo a la lectura que de ella hace en *Prolegómenos* Kant ([1783]1984, p. 174), tiene la necesidad de atravesar esos límites: específicamente ir de

lo condicionado a lo condicionante. Ello hace que, si bien no de iure pero sí de facto, los límites (*Grenzen*) de la razón se constituyan en barreras (*Schranken*) y, como tales, franqueables. Esta es la crítica que hace Feuerbach a Kant: acepta de facto lo que niega de iure; pero con este gesto de disolución del límite en barrera la filosofía pierde su carácter de tal, que radica en mantener la escisión entre ser y pensamiento – presupuesto de toda crítica –, adquiriendo en consecuencia el cariz de imaginativa (FEUERBACH, [1839] 1974, pág. 52).

Veamos esquemáticamente qué pasa con los otros referentes, al menos los más notables, del idealismo alemán: tradición con la que polemiza Feuerbach. Fichte ([1794]1975, p. 25) entiende el límite como conciliación entre yo y no-yo: ambos, en una limitación recíproca, se anulan parcialmente. Pero el Yo, en su autogénesis, en que pone el yo (y el no-yo como contrapuesto), y siendo principio de todo límite y por ende ilimitado, en su realizarse, en su hacerse mundo, debe superar cada límite puesto por él mismo. Por su parte, Schelling ([1800]2012, p. 48) concibe el límite no sólo en su modalidad de real (siguiendo en esto a Fichte), sino como ideal, es decir, agregando al planteo fichteano el saber acerca del límite. Por último, en Hegel – tomamos como referencia la lectura que hace de él en el parágrafo 60 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) (1830) – el límite absoluto, reside solamente en la cosas naturales, fatalmente limitadas, estructuralmente (HEGEL, [1830] 2017, p. 215). La conciencia concibe un límite pero a la vez, y con ello, mienta el más allá de ese límite, por ende implica en ese gesto su superación: una forma fenomenológica de entenderlo desde una relectura de Fichte. Ahora bien, en este parágrafo, Hegel dirige sus dardos a Kant. Y, en efecto, es Kant el único que abordaría, desde la lectura que proponemos de Feuerbach, seriamente la cuestión del límite.

Los materialistas del siglo XVIII – Holbach, por ejemplo, pero asimismo La Mettrie – reniegan de la religión, cuyo producto no puede ser otro que la ilusión materializada de la conciencia humana. La superación del límite marcado por la naturaleza hace del hombre una criatura desgraciada (HOLBACH, [1770] 1906, pág. VII). Si bien esta corriente de pensamiento reivindica el papel salvador de la naturaleza para el hombre, restableciendo su centro como ser natural y consciente de sí, concibe en la religión un producto cultural que la humanidad – en su realización progresiva – superará indefectiblemente. Ahora bien, Feuerbach toma de este tipo de materialismo – denominado “vulgar” – el fundamento natural; pero, a diferencia de ellos, entiende que la religión no es un producto del oscurantismo, sino una modalidad de la conciencia humana, y por ello no se puede prescindir de ella, ya que es una forma de la conciencia humana, que refleja la esencia verdadera. Tener conciencia de sí sólo es posible luego de haber pasado por la conciencia de la divinidad proyectada por el hombre mismo como expresión objetivada de su esencia. Además, gracias a ella, se manifiestan los deseos ilimitados del corazón. La conciencia de la necesidad del milagro, el Dios que el hombre construye y sus características, el vínculo que tiene con él y sus formas de subyugamiento y realización en tal idea, hacen de la religión una forma de conciencia, que expresa la verdadera esencia humana – la falsa viene de la mano de la teología – pero ilusoriamente, especularmente, diría Osier (1968, p. 40). Encontramos en Feuerbach elementos para proponer una ética, siguiendo en ello a Kant, que tenga como fin la transición de la ilusión a la conciencia, de la imaginación a la razón. Ahora bien, veremos que la razón kantiana poco tiene que ver con el modo en que la concibe Feuerbach, a saber: forma de la esencia genérica, del mismo modo que la voluntad y el corazón. Pero ambos comparten la misma intención. Feuerbach es también un ilustrado.

2 Discusión

En *La esencia del cristianismo*, (FEUERBACH, [1841/1848]2013, p. 175 *et seq.*) mienta con la idea de Dios la esencia absoluta, la subjetividad ilimitada, libre de todo límite y limitación. Estas modalidades configuran no sólo una concepción de la divinidad, sino que expresan la humanidad negada por ella. La religión, por un lado, manifiesta una verdad; por otro, oculta: expresa los deseos del corazón humano, sus verdaderos problemas y carencias; pero también resuelve dichas carencias, problemas, desgarramiento (*Zerrissenheit*), ilusoriamente. El Dios absoluto, ilimitado, se yergue en contraste con la vida limitada del individuo. Pero a la vez, es su continuidad: Dios es personalidad, subjetividad, hipostación del individuo en el objeto genérico, sólo que usurpando su lugar al género humano. El género, en Feuerbach, es principalmente conciencia del tú (OSIER, 1968, pág. 23). A ello se complementa, en el plano de la conciencia, el juego recíproco de las esencias genéricas: razón, corazón y voluntad. El género es la modalidad que adquiere en la conciencia la multiplicidad, en su unidad: es *unum*, como Dios, pero refleja en su esencia la multiplicidad.

Robinson ([1963]1967, p. 89 *et seq.*), ve en Feuerbach la reducción de la divinidad a la naturaleza, al igual que Cabada Castro (1975, pág. 72): para ambos, el vacío que queda de la aniquilación de Dios Feuerbach lo resuelve en un naturalismo. En tal concepción, se eliminaría la profundidad de la esencia humana (Robinson), así como la relación a la verdadera infinitud (Cabada Castro). Pero Feuerbach, en respuesta a Robinson, no elimina la profundidad humana, sino que la redefine en relación al género, y a este con la naturaleza. La fijación a una entidad absoluta es el problema, que se consuma finalmente en alienación (*Entäusserung*). Desde la propuesta de Feuerba-

ch no, ya que si se podría decir que la reducción de Dios al género no cambia radicalmente las cosas (STIRNER, [1844]2003, pág. 79), idea que discutiremos en breve, la referencia a la naturaleza como base y fundamento complejiza y sirve de parámetro para una ética de la autolimitación (*Selbstbeschränkung*). Lo mismo podemos decir de la crítica de Cabada Castro: la infinitud vista como fijación en un tipo de entidad absoluta se traduce en alienación, puesto que el individuo deviene absoluto en su imaginación, en la representación que tiene de Dios, y en la conjunción con Dios en tanto creyente, a través de la oración. La infinitud propuesta por Feuerbach debe comprenderse desde el género. No olvidemos que la esencia humana implica la historia de la humanidad (SCHMIDT, [1973] 1975, p. 76).

En una breve digresión diremos lo siguiente: la filosofía de la religión, y entendemos que la hay en Feuerbach, como crítica, o más bien autocrítica de la religión en su filosofar sobre sí, establece una hermenéutica de la trascendencia (SERRÃO, 2009, p. 22), la religión desde Feuerbach no es “opio de los pueblos”, sino forma de conciencia que no refuerza el hermetismo dogmático, sino que pugna por la ilimitación incluso en el ámbito disciplinar. Incompatible con el dogma del teólogo, pero no con el misterio, la religión se alza siempre como problema en cada respuesta que da sobre la esencia.

Ahora bien, la cuestión planteada por Stirner nos lleva a Marx y a los autores marxistas en general, que es la otra corriente que polemiza con Feuerbach, adscribiéndolo a un tipo de idealismo. Stirner, como dijimos, entiende que Feuerbach augura una especie de religión de la humanidad, y con ello otra modalidad de alienación, dejando indemne el género luego de haber despojado de su lugar a Dios. Para Stirner, la realidad única y última radica en el individuo. Feuerbach no estaría tan en desacuerdo con otorgarle un valor capital al individuo, sólo que no puede concebirse

un individuo sin conciencia, so pena de verse reducido al mundo natural, y tener conciencia es ipso facto ser consciente del género. Así, el género (*Gattung*) actúa como marco de referencialidad del individuo, sin él éste no sería más que un elemento natural, pero ello no es otra cosa que lo que propone el materialismo mecanicista (Holbach). Marx, si bien no elimina el género, siendo uno de los elementos que recoge de la tradición feuerbachiana, niega el aspecto específicamente fundamental de la naturaleza. Justamente, aquí radica una de las críticas que realiza a Feuerbach (MARX & ENGELS, [1846] 1970 p. 47 *et seq.*), a saber: que postula una base y fundamento que no es tal, que no existe ya, sino que la realidad casi en su totalidad (“fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas”) está mediada por el trabajo humano. Feuerbach no niega semejante cosa: afirma el valor del trabajo en contraposición a la plegaria (FEUERBACH, [1841/1848]2013, p. 170), sólo que la cultura, el mundo, que no se reduce a la naturaleza, está mediado por el egoísmo práctico. Y en esto radica el problema. Propone en consecuencia una superación: en este giro al fundamento natural, se intenta una redefinición del vínculo hombre–naturaleza, en pos de abolir su carácter alienado. Por ello es una máxima: se caería en un círculo vicioso al referenciar el género con el mundo siendo éste un producto del egoísmo práctico y, por ende, alienación materializada.

El análisis de Marx se replica en los autores pertenecientes a la tradición marxista (Engels, Heller, Althusser, Post). Los autores que critican a Feuerbach su ateísmo y consecuente naturalismo (Lubac, Robinson, Cabada Castro, Fabro) con la consiguiente pérdida de la “verdadera” infinitud, comparten con la tradición marxista algo en común: la invalidez del posicionamiento feuerbachiano que hace eje en la naturaleza. Pero es que la naturaleza opera como límite no sólo del género, sino de toda forma de actividad coherente con el género, en que el individuo se encuentra media-

do por la otredad (ideal, genérica; y material, natural). Así, Feuerbach da inicio a una tradición ambientalista, a contramano de imperativo de industrialización propio de su siglo, y en que no se vislumbra el efecto que el egoísmo práctico como subjetividad que se materializa ilimitadamente ejerce en la vida humana, sin mediación con una ética pensada desde un vínculo de respeto a la naturaleza y al hombre, sino que se niega a Dios para el ejercicio en la tierra del individuo omnipotente que crea de la nada (*creatio ex nihilo*) su habitáculo, ya con efectos distintos y más onerosos que la creación de un cielo en un limbo especulativo. Sin la naturaleza, sin su contemplación, sin este contralor que sostiene al individuo entre el género (como articulación con el tú) y ella misma en una doble referencialidad, el otro camino es la alienación: en el cielo o en la tierra. Para Feuerbach, entendemos, da lo mismo; por ello es que no se trata de eliminar la mediación, sino de reformularla; tampoco de negar la dialéctica, sino de hacer de ella un diálogo entre empiria y razón (FEUERBACH, [1839]1974, p. 38).

Pero el problema que abordamos de índole ético es el siguiente: la lectura que Feuerbach hace de la religión, luego del intento de centrar al hombre (como ser genérico) en relación a la naturaleza, puede converger en un nuevo tipo de alienación, que los comentaristas de Feuerbach no dejan de entrever como peligro en la forma de un excesivo sensualismo. Feuerbach – en *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*) (1842) y *Principios de la filosofía del futuro* (*Grundsätze des Philosophie der Zukunft*) (1843) – recalca el carácter sensualista, como modalidad radical del amor en tanto *pathos*, de entregarse a la objetividad, puntualmente al objeto sensible. Efectivamente, Feuerbach irá virando progresivamente hacia una posición que subraya cada vez más el carácter material de la realidad en despecho de lo ideal, compareciendo en una especie de materialismo vulgar

(ARVON, 1957, p. 159), pero en este caso no por carencia (como el materialismo francés) sino por exceso: es que el género pasa a ser una distinción de carácter sexual, y por ende material, ya no se constituye en forma de conciencia humana que sostiene la inmanencia de la esencia, la esencia genérica, el hombre vinculado idealmente en la conjunción de yo – tú, de singularidad y otredad. El sensualismo feuerbachiano, con su entusiasmo para con el objeto, su entrega amorosa a la objetividad, ya que en esta sola entrega radica el ya no conocerlo, sino vivenciarlo, deviene en una perspectiva eudaimonológica. El objeto determina, y no sólo eso, sino que avanza sobre la subjetividad del sujeto, condicionándolo a permanecer abstracto en caso de no dejarse abordar por él. Es el triunfo del corazón por sobre la razón y la voluntad. Se consumaría aquí, luego de un enorme esfuerzo de superación de la alienación, la caída en la divinidad pero del objeto, la consagración de la cosa por sobre la subjetividad, con la consecuente pérdida de toda limitación y por ende de crítica, asimismo de conciencia. Tener conciencia, ser consciente, implica reflexión, y ello significa separarse. Pero si el individuo se entrega al objeto, ¿qué queda de él? Unirse a un objeto ideal o material son dos caras de la misma moneda. Por ello es que concebir la ética desde un eudaimonismo no es lo más característico en Feuerbach siendo acordes al periodo estudiado luego de la reducción de la teología a antropología y del ateísmo como superación de la alienación, porque conlleva a peligrar la autonomía en pos de una heteronomía de carácter materialista. Veamos en qué problema caeríamos desde una propuesta ética de la autolimitación (*Selbstbeschränkung*).

Feuerbach, en *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentums)* (1841), lleva a cabo una crítica de la moral kantiana, al hallar en ella un formalismo (del imperativo categórico) que anula la voz de las inclinaciones (FEUERBACH, [1841/1848]2013, p. 86). Callarlas conlleva también reducir al silencio la sensibilidad,

la demanda de lo que el cuerpo pide y llega al corazón, de la sensualidad. La salida de tal perspectiva ética no es, como por lo general ven los comentaristas (Arvon, Amengual, Schmidt, sólo por nombrar algunos, a excepción de Martínez Hidalgo y Gil Martínez) una ética eudaimonológica. Negar el imperativo categórico, amén de que Feuerbach critica pero no de manera absoluta, sino su carácter más bien abstracto y formalista, no comporta ponderar incondicionalmente las inclinaciones. El problema del límite, tan importante en el autor, es central para el sostenimiento de la autonomía, a la que nunca se renuncia. El carácter sensualista en Feuerbach hay que entenderlo, justamente, como lo hacen Marx y Engels en *La sagrada familia* (MARX & ENGELS, [1845]1938, p. 35 *et seq.*): a través del amor se intenta romper el carácter idealista, abstracto, absoluto de la filosofía alemana y el idealismo de la razón abstracta.

Esta idea de amor, a saber: el amor como criterio del ser (FEUERBACH, [1843]1969, p. 127), con la que se enmarca a Feuerbach a menudo – naturalmente, con razón – es un amor de tipo religioso. Recordemos, empero, que hay en Feuerbach una religión de la humanidad, así como en varios referentes de los “Jóvenes hegelianos” (*Junghegelianer*) (MCLELLAN, 1969, p. 179). Empero, si bien insiste Feuerbach en la entrega al objeto sensible, o asumir el carácter ilimitado del objeto (*Objekt*) (“la intuición deja las cosas en su libertad ilimitada”) (FEUERBACH, [1843]1969, p. 142), recordemos, por otra parte, que Dios como alienación humana es considerado como subjetividad ilimitada (*unbeschränkte Subjektivität*), la tendencia a la objetividad (*Objektivität*) no se emprende sólo a partir de una entrega, que derivaría en una renuncia a la subjetividad. Entendemos que más allá de dichos pasajes – y tomando como clave de lectura la que emprenden Marx y Engels en *La sagrada familia*, citada anteriormente – Feuerbach concibe el amor como autolimitación racional. Así, en una nota al

pie al final de *La esencia del cristianismo*, comprende el matrimonio de este modo, como autolimitación de la razón (FEUERBACH, [1841/1848] 2013, p. 306). A esto podría objetarse que responden a dos tipos de objetividad: *Gegenständlichkeit* y *Objektivität*, en que en la primera los sujetos participan en la conformación del objeto (*Gegenstand*), en este caso del vínculo amoroso; y en la segunda, no. Aquí, el objeto (*Objekt*) determina la subjetividad, la que se ve reducida a la pasividad. Pero, volviendo al tema central de pensar una ética autónoma más no imperativa (y siguiendo en este planteo a Martínez Hidalgo): autonomía supone conciencia del límite, y un mediarse la objetividad a partir de ella. Recuperar el límite: he ahí la tarea del hombre, parecería decir Feuerbach. Puede partirse, como sugiere Lima Filho, desde una ontología de la singularidad (LIMA FILHO, 2019, p. 19 *et seq.*). Pero ello no conlleva a la abolición del límite, hacerlo implicaría caer nuevamente en el objeto ilimitado, sea éste de carácter material o ideal.

3 Conclusión

El límite, y su toma de conciencia, para lo cual es fundamental la razón, puesto que a partir de ella el hombre se hace consciente de los deseos del corazón, por naturaleza ilimitados, es el elemento fundamental para constituir una ética desde la cual se supere la perspectiva eudaimonológica. Ética significa, en Feuerbach, en esta línea de interpretación, un modo de ruptura respecto de la religión: continuando así la tradición kantiana. Pero la religión, cuando no está mediada teológicamente, es decir: cuando refleja la esencia verdadera, expresa la modalidad en que la conciencia adquiere su saberse infinita. En tanto primera forma de conciencia, y conciencia es conciencia de la infinitud ya que el género lo es, no es por sí autoconciencia, sino con-

ciencia de la divinidad. La conciencia de Dios se traduce éticamente en heteronomía. La autonomía viene de la mano con la toma de conciencia del individuo en relación al género, superando la idea de Dios. Pero la autonomía se gana, se logra, luego de abolir toda referencia no problemática con el objeto ilimitado, sea sensible o ideal. Y por ello, la manera en que, pensamos, se sostiene una propuesta superadora en Feuerbach es a través de una ética de la autolimitación. Recuperar el límite como elemento en pos de la autonomía nos lleva, claro está que puede haber otros caminos, a esa elección.

Referências bibliográficas

ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

CABADA CASTRO, M. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

FEUERBACH, L. [1834] *Abelardo y Eloísa*. Traducción de José Luis García Rúa. Granada: Editorial COMARES, 1995.

FEUERBACH, L. [1839] *Aportes para la crítica de Hegel*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974.

FEUERBACH, L. [1841/1848] *La esencia del cristianismo*. Traducción de José L. Iglesias. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2013.

FEUERBACH, L. [1843] *La filosofía del futuro*. Traducción de Julio Vera. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.

FICHTE, J. G. [1794] *Doctrina de la ciencia*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1975.

HEGEL, G. W. F. [1830] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Abada Editores, S. L., 2017.

HOLBACH, B. DE. [1770] *Sistema de la naturaleza*. Traducción de José M. Bermudo. Madrid: Granada y Cía. Editores, 1906.

KANT, I. [1787] *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Editorial Colihue, 2007.

KANT, I. [1783] *Prolegómenos*. Traducción de Julián Besteiro. Madrid: Editorial Sarpe, 1984.

LIMA FILHO, E. Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en L. Feuerbach: para una lectura de Zur Kritik des Hegelschen Philosophie (1839), en *El arco y la lira: Tensiones y debates filosóficos*, Buenos Aires, n. 7, pp. 19 – 34, dic. 2019.

MCLELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suárez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S. A., 1969.

MARX, K. & ENGELS, F. [1845] *La sagrada familia*. Traducción de Carlos Liacho. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1938.

MARX, K. & ENGELS, F. [1846] *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Barcelona: Editorial Grijalbo, S. A., 1970.

OSIER, J-P. Présentation. In: FEUERBACH, L., *L'essence du Christianisme*. Traducción por Jean-Pierre Osier. Paris: Maspero, 1968. pp. 9 – 86.

ROBINSON, J. [1963] *Sincero para con Dios*. Traducción de E. G. Forsyth y E. Jiménez. Barcelona: Ediciones Ariel, S. A., 1967.

SCHELLING, F. W. J. [1800] *Sistema del idealismo trascendental*. Traducción de José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 2012.

SCHMIDT, A. [1973] *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Traducción de Julio Cabañas. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 1975.

SERRÃO, A. V. Feuerbach e a apoteose da vida. In: CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; GIMENES DE PAULA, M. (Org.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 15 – 35.

STIRNER, M. [1844] *El único y su propiedad*. Traducción de Pedro González Blanco. México: Editorial Sexto Piso, S. A., 2003.