


Série
Filosofia 217

Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã





Sujeito e Liberdade

Investigações a Partir do Idealismo Alemão



Konrad Utz
Agemir Bavaresco
Paulo Roberto Konzen

SUJEITO E LIBERDADE:
INVESTIGAÇÕES A PARTIR DO IDEALISMO ALEMÃO



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Conselho Editorial da Série Filosofia

(Editor) Agemir Bavaresco
Cláudio Gonçalves de Almeida
Draiton Gonzaga de Souza
Eduardo Luft
Ernildo Jacob Stein
Felipe Müller
Nythamar H. F. de Oliveira Junior
Ricardo Timm de Souza
Roberto Hofmeister Pich
Thadeu Weber
Urbano Zilles

Chanceler

Dom Dadeus Grings

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial

Ana Maria Lisboa de Mello
Augusto Buchweitz
Beatriz Regina Dorfman
Bettina Steren dos Santos
Clarice Beatriz de C. Sohngen
Carlos Graeff Teixeira
Elaine Turk Faria
Érico João Hammes
Gilberto Keller de Andrade
Helenita Rosa Franco
Ir. Armando Luiz Bortolini
Jane Rita Caetano da Silveira
Jorge Luis Nicolas Audy – Presidente
Lauro Kopper Filho
Luciano Klöckner
Nédio Antonio Seminotti
Nuncia Maria S. de Constantino

EDIPUCRS

Jerônimo Carlos Santos Braga – Diretor
Jorge Campos da Costa – Editor-Chefe



Konrad Utz,
Agemir Bavaresco e
Paulo Roberto Konzen
(Organizadores)

SUJEITO E LIBERDADE: INVESTIGAÇÕES A PARTIR DO IDEALISMO ALEMÃO

Série Filosofia - 217



Porto Alegre
2012

© EDIPUCRS, 2012
CAPA Rodrigo Valls
REVISÃO DE TEXTO Autores
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Andressa Rodrigues



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320 3711
e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S948 Sujeito e liberdade : investigações a partir do idealismo alemão [recurso eletrônico]/org. Konrad Utz, Agemir Bavaresco, Paulo Roberto Konzen. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : EdiPUCRS, 2012.

238 p. (Série Filosofia ; 217)

Publicação faz parte do Projeto PROCAD PUCRS-UFC “Sujeito e liberdade na filosofia moderna alemã”.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de Acesso: <<http://www.pucrs.br/edipucrs>>

ISBN 978-85-397-0210-7 (on-line)

1. Filosofia Alemã. 2. Filosofia Moderna. 3. Idealismo Alemão. 4. Filósofos Alemães – Crítica e Interpretação. 5. Sujeito (Filosofia). 6. Liberdade (Filosofia). I. Utz, Konrad. II. Bavaresco, Agemir. III. Konzen, Paulo Roberto. IV. Série.

CDD 193

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos, videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial, bem como a inclusão de qualquer parte desta obra em qualquer sistema de processamento de dados. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração. A violação dos direitos autorais é punível como crime (art. 184 e parágrafos, do Código Penal), com pena de prisão e multa, conjuntamente com busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610, de 19.02.1998, Lei dos Direitos Autorais).

Sumário

Prefácio	7
Autonomia, Dignidade da Pessoa Humana e Respeito em Kant	13
	<i>Thadeu Weber (PUCRS)</i>
A Liberdade em Kant	44
	<i>Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)</i> <i>Tradução: Daniel Benevides Soares e</i> <i>Ary Salgueiro Euclides de Araújo (UFC)</i>
Sentimento de Realidade e Agir Absorvido. Sobre o Argumento Antinilista de Fichte em A Destinação do Homem.....	59
	<i>Andreas Schmidt (Universidade de Tübingen)</i> <i>Tradução: Kleber Amora (UFC)</i>
O Perfil Filosófico de Fichte	74
	<i>Christian Iber</i> <i>(Freie Universität Berlin - PUCRS)</i>
Panorama Histórico da Recepção de Hegel no Brasil	98
	<i>Agemir Bavaresco (PUCRS)</i> <i>e Paulo Roberto Konzen (UFRGS)</i>
Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta	129
	<i>Héctor Ferreiro</i> <i>Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) 129</i> <i>Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y</i> <i>Técnicas (CONICET) 129</i>
O Problema do Início do Discurso em Weil, Hegel e Fichte	144
	<i>Evanildo Costeski (UFC)</i>

El Idealismo Alemán en Diálogo 158

Hugo Ochoa
(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Experiência Originária e Subjetividade
Transcendental em Husserl 178

Manfredo Araújo de Oliveira (UFC)

Subjetividade e Natureza 205

Eduardo Luft (PUCRS)

A Tese da Subjetividade 220

Anton Friedrich Koch
(Universidade de Heidelberg)

Prefácio

A questão do sujeito e de sua liberdade voltou a ser um foco dos discursos filosóficos. Isso talvez não seja surpreendente, mas pelo menos é interessante, tendo em vista que nas últimas décadas a “morte do sujeito” foi proclamada, de uma forma ou outra, por várias correntes filosóficas. O renascimento desta problemática deve-se a vários fatores. Um é que, depois da reviravolta linguística, em virtude da qual inicialmente o sujeito foi desalojado do centro da atenção filosófica, a própria filosofia da linguagem chegou a reconhecer mais e mais a importância do aspecto pragmático da linguagem que está intimamente ligado ao sujeito falante. Outro fator é que, em consequência dos avanços enormes da neurociência, a filosofia da mente ganhou um novo impulso para discutir novamente a relação entre espírito e matéria e entre causalidade natural e liberdade. Em terceiro lugar, aquelas teorias que visavam conceber o sujeito como uma mera função de um todo maior entraram em crise e, nos olhos de muitos, tanto no âmbito filosófico, quanto no âmbito do discurso geral da sociedade, perderam sua força convincente. Isso se refere, em primeiro lugar, ao marxismo com sua pletera de subteorias e modificações até a Escola de Frankfurt e a Filosofia da Libertação. Porém, o mesmo vale, até certo ponto, para muitas daquelas teorias e ideias variadas e heterogêneas que se abrigavam sob o título do pós-modernismo. Um último fator para a redescoberta dos tópicos do sujeito e da liberdade também surgiu fora da filosofia: na última década, as culturas euro-americanas, até então globalmente dominantes, chegaram a se sentir ameaçadas – não apenas quanto a seu poder político, mas também quanto a suas conquistas históricas e a suas convicções mais profundas. Em consequência disso, elas se recordam mais e mais de seus valores centrais e constitutivos, como os direitos humanos, o Estado de direito e a democracia. O sujeito livre está no centro destes valores.

Um efeito deste renascimento do sujeito nos discursos filosóficos é que a Filosofia Moderna Alemã voltou a ganhar um interesse sistemático. Autores como Manfred Frank, Wilfried Sellars, Anton Friedrich Koch, Dieter Henrich, Peter F. Strawson e Ernst Tugendhat voltaram a discutir as teses dos filósofos desta época no contexto das discussões atuais – além daqueles, como por exemplo, Apel e Habermas,

cujo pensamento pode ser visto como uma continuação contemporânea desta corrente.

A Filosofia Moderna Alemã não inventou o sujeito nem o descobriu pela primeira vez. Mas, em Kant e no Idealismo Alemão, a teoria do sujeito e da liberdade chegou a um nível de reflexão, de diferenciação e de aprofundamento nunca alcançado antes e poucas vezes depois. A temática do sujeito livre é tão central para esta corrente que ela poderia ser compreendida sob o título geral de “Filosofia da Liberdade”.

A Modernidade forjou o estatuto teórico conceitual da autonomia livre, ou seja, da subjetividade. A singularidade do sujeito foi descoberta por Descartes. Mesmo que Agostinho já tivesse antecipado alguns dos pensamentos dele, inclusive o argumento do *cogito*, foi Descartes que, pela primeira vez, entendeu o impacto filosófico desta descoberta. O sujeito é radicalmente diferente daquilo que não é sujeito, e aquilo que não é sujeito é, de alguma forma, radicalmente dependente do sujeito. A argumentação cartesiana em favor dessa tese é epistemológica – a indubitabilidade do “eu existo”. Mas, a primeira conclusão explicitada a partir disso já é ontológica: o sujeito é, categorialmente, diferente de todas as outras realidades. Da descoberta do sujeito segue uma nova bipartição do todo: em coisas extensas e coisas pensantes. Necessariamente a singularidade do sujeito afeta a totalidade do ser.

A definição cartesiana do sujeito como “coisa pensante” marca a insuficiência da teoria dele, a incapacidade dele desvincular-se plenamente da tradição metafísica. Descartes ainda pensa o sujeito como uma coisa. Foi apenas Kant que compreendeu plenamente que o sujeito é radicalmente não-coisal. Desta insuficiência da teoria cartesiana segue o problema da vinculação de corpo e alma no ser humano – ninguém se sente satisfeito pela solução “coisal”, na forma da glândula pineal, que Descartes oferece.

A *Monadologia* de Leibniz tenta resolver este problema, entre outros, e já antecipa alguns dos pensamentos de Kant. As mônadas são princípios formais, espontâneos. Elas são cada uma, de certa forma, todo o universo. A totalidade dos objetos é interna a cada uma delas. E as mônadas são livres num sentido de uma autodeterminação (isso diferentemente de Espinosa), não excluindo que elas sejam submetidas a uma determinação universal, na forma da harmonia preestabelecida de todos os entes do mundo.

Diferentemente de Descartes, Kant, em sua “Dedução Transcendental”, não parte daquele “eu penso”, que pensa a si mesmo. Ele parte do “eu penso” que pode acompanhar qualquer apresentação pessoal. Com isso, Kant concebe o sujeito como fundamentalmente relacional. O sujeito, essencialmente, não é uma coisa. Ele é um relacionar-se, mais exatamente, um relacionar-se no sintetizar, a esta síntese, isto é, um relacionar-se a uma relação estabelecida por ele mesmo, no próprio ato deste relacionar. Existia, no pensamento ocidental, uma concepção que antecipava essa ideia: na doutrina cristã sobre a Trindade, o Espírito é a relação amorosa entre o Pai e Filho. E como em Deus não existe diferença entre essência e predicado, então Deus, ao menos na pessoa do Espírito Santo, é essencialmente relação. Mas, essa concepção de algo essencialmente relacional não foi aplicada à questão do sujeito em geral antes de Kant.

Normalmente, no âmbito “coisal”, uma relação pressupõe seus relacionados. Mas, o sujeito é, de certa forma, uma relação que antecede e que determina os relacionados. O eu que no relacionar-se aos objetos conhece estes objetos, também modifica estes objetos. Ele os determina formalmente. Ele até dá a eles a forma da própria objetividade. O sujeito constitui a objetividade. Por consequência, o próprio sujeito é, essencialmente, não-objeto (Kant ainda não aceita a concepção de uma autoconstituição do sujeito, em virtude da qual ele poderia constituir-se mesmo como objeto). Essa é a primeira fundamentação da questão da subjetividade: o sujeito não pode ser explicado por qualquer realidade objetiva. O sujeito é incomparável, incomensurável e irredutível aos objetos. Pode-se tentar negar a existência da questão do sujeito, como, por exemplo, o Behaviorismo faz. Mas uma vez que aceitamos que o sujeito seja uma questão, a resposta dela pode ser buscada apenas a partir da própria realidade do sujeito e não a partir de qualquer outra realidade. Essa é a evidência primária de Kant e do Idealismo Alemão quanto à questão do sujeito.

À não-coisalidade do sujeito é vinculada, de maneira imediata, a questão da liberdade dele. Se o sujeito é radicalmente não-objeto, ele não é submetido às formas das leis que determinam os objetos. A forma da lei que determina a relação de objetos diferentes em espaço e tempo é a causalidade. Portanto, o sujeito, mesmo não podendo ser conhecido no sentido de um conhecimento objetivo, precisa ser pensado como um

agente não causalmente determinado, isto é, como espontâneo – isso já no patamar teórico. Como se sabe, a questão de como a liberdade prática é ligada a essa espontaneidade do sujeito transcendental, em Kant, é muito controversa. Aqui basta constatar que a questão da liberdade é diretamente ligada à essência do sujeito, uma vez que aceitamos a evidência primária que o sujeito é, radicalmente, não-objeto.

De certa forma, o problema da teoria cartesiana reaparece, de forma modificada, na filosofia kantiana. Se, por um lado, nós somos sujeitos não-objetos, de outro, somos objetos, enquanto objetos físicos no espaço e no tempo. Se, por um lado, somos livres, de outro, também estamos sujeitos à causalidade física. Nós somos “cidadãos de dois mundos”, como Kant reconhece. Mas, a forma pela qual Kant tenta explicar a relação entre o Eu não-objeto e o Eu objeto não parece satisfatória. Isso é porque Kant não quer aceitar, no final das contas, a concepção paradoxal que o sujeito não-objeto seja, ao mesmo tempo, objeto – nem para si mesmo. É porque ele não quer aceitar, como foi indicado acima, a circularidade de uma autoconstituição do sujeito, que seria uma implicação necessária disso.

É Fichte que aceita essa solução, que prefere a estrutura paradoxal da autoconstituição à impossibilidade da objetivação do sujeito. O sujeito é seu próprio objeto, ele objetiva-se para ele mesmo. Este ato que constitui seu próprio fato original Fichte chama-o de “estado-de-ação”. Nele, a concepção da liberdade encontra uma radicalização, porque a espontaneidade do sujeito no estado-de-ação não determina apenas formalmente, não constitui apenas a forma da objetividade, mas constitui o objeto como tal. Em consequência disso, a liberdade idealista não se restringe mais a uma autodeterminação formal, num imperativo categórico, mas torna-se numa autonomia material ou real que produz sua própria objetividade – em Hegel, por exemplo, nas formas da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado.

Com isso, o esboço da fundamentação da questão do sujeito é completo: o sujeito é essencialmente não-objeto. O sujeito enquanto não-objeto é, essencialmente, espontâneo e livre. O sujeito enquanto livre precisa ser pensado e precisa pensar a si mesmo, essencialmente, como objeto, a fim de poder realizar essa liberdade (não apenas como liberdade prática, mas já como espontaneidade da autoconsciência). A primeira sentença exprime a irredutibilidade da questão da liberdade:

a determinação formal dela. A segunda exprime a autonomia ou a autenticidade dela: sua determinação material. E a última sentença expressa a objetividade ou irrecusabilidade dela: sua determinação real.

Para identificar os desafios que a questão do sujeito da liberdade no sentido da Filosofia Moderna Alemã enfrenta, podemos distinguir, pelo menos, três grandes direções:

a) O *fisicalismo*: uma questão inicial a levar em consideração aqui é que ao se falar de uma teoria do todo, no contexto teórico das teorias físico-cosmológicas atuais, como no caso na teoria das cordas, trata-se do todo restrito ao mundo físico, o que tem como consequência que, quando está em questão a subjetividade, se trata na realidade de perguntar pelo lugar que esta entidade ocupa no mundo físico; com isso, a questão de ter sentido o sujeito como essencialmente não-objeto é negada.

b) As *filosofias da finitude*: o pensamento pós-moderno se articulou através do confronto com a filosofia moderna da subjetividade, no horizonte da problemática de superação de seu paradigma, mas numa direção oposta a uma filosofia que supera a subjetividade finita, precisamente enquanto entende a filosofia como teoria da subjetividade absoluta, como é o caso de Hegel. Nesta “finitização absoluta” do sujeito, se parece perder sua dimensão de liberdade, tanto como espontaneidade quanto como autonomia, pois essa sempre implica algo de incondicionado e, neste sentido, de absoluto – o sujeito livre nunca é totalmente finito.

c) O *pragmatismo*: para J. Habermas, o acontecimento epistemológico de maior significação do último século foi a “mudança de paradigma”, que consistiu na substituição, por Frege e Wittgenstein, da *análise mentalista* de sensações, representações e juízos, com sua compreensão “representacionista” do conhecimento e sua concepção correspondencial de verdade, pela *análise semântica* de expressões linguísticas, o que abriu o caminho para a consideração de um sentido pragmático no contexto das questões relativas à teoria do conhecimento articulada, na Modernidade, por Hume e Kant. Isto vai ter consequências enormes na compreensão da subjetividade – a questão da subjetividade é *de fato* dada a nós, no fato de nossa “auto-objetividade”, isto é, no fato de nós sermos dados a nós mesmos como objetos na autoconsciência, seja essa corpórea, emocional ou intelectual.

O presente volume reúne alguns resultados da pesquisa sobre “Sujeito e Liberdade”, pensados nessa perspectiva da Filosofia Moderna Alemã. Ele é fruto da colaboração de pesquisadores dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e da Universidade Federal do Ceará (UFC), no Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD), promovido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A maioria dos textos foi apresentada no Simpósio PROCAD PUCRS-UFC, sobre a mesma temática, realizado de 25 a 28 de agosto de 2011, em Fortaleza.¹ Além destes, Christian Iber, Anton Friedrich Koch e Andreas Schmidt contribuíram para enriquecer este livro com seus artigos.

Agradecemos a todos os autores por suas contribuições. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. Agradecemos pelo apoio recebido.

Konrad Utz e Equipe do PROCAD PUCRS-UFC

¹ Cf. www.filosofia-alema.net - Eventos



Autonomia, Dignidade da Pessoa Humana e Respeito em Kant

Thadeu Weber (PUCRS)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

1. Introdução

Autonomia e dignidade são indiscutivelmente os dois pilares de um Estado Democrático de Direito. São conquistas da História. Guerras, negociações e acordos sempre foram necessários para que eles fossem universalmente reconhecidos, embora não plenamente efetivados.

Impossível não reportar-se a Kant¹, quando se trata de explicitar esses conceitos e mostrar suas implicações na Ética, no Direito e na Filosofia Política. A “revolução copernicana”, efetuada pelo autor e inspirada na ciência moderna (mormente a Física de Newton), o convenceu de que “a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto”.² A razão teria que determinar as condições do conhecimento para que o a priori fosse possível e, por consequência, a ciência, pois, “na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas a priori”.³ Da mesma forma, a busca pelo princípio supremo de moralidade exigia que a mesma revolução se estendesse à Filosofia Prática. Se a razão (em seu uso teórico) deve determinar as condições do conhecimento, é a mesma razão que (embora em seu uso prático) deve determinar a vontade, para que as ações tenham valor moral. O critério de moralidade, para que seja universal e necessário, deve ter seu ordenamento na razão. Um princípio não diz o que é, mas o que deve ser. Ora, a experiência só fornece o particular e o contingente. É preciso mostrar, portanto, que somente uma razão que se dá a própria lei, e que pode querer que a máxima de suas ações se converta em lei, tem autonomia. Essa autonomia é a expressão e o fundamento da dignidade da pessoa humana. Explicitar essa tese e mostrar sua implicação é o propósito desse texto.

Autonomia e dignidade são, portanto, considerados nesse estudo como intrinsecamente relacionados e mutuamente imbricados. A dignidade pode ser considerada como o próprio limite do exercício do direito de autonomia. E este não pode ser exercido sem o mínimo de competência ética.

Mas, o que é autonomia?

O breve texto de Kant “Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?” indica o fio condutor de toda a sua argumentação

¹ Abreviações das obras de Kant: CRP (*Crítica da Razão Pura*); FMC (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*); CRPr (*Crítica da Razão Prática*); Abreviação da obra de Rawls: HFM (*História da Filosofia Moral*).

² CRP, prefácio.

³ CRP, prefácio.

em torno do princípio de autonomia. A saída da “menoridade” e o desenvolvimento da capacidade de se servir de seu próprio entendimento demarcam exatamente esse seu propósito. O “*Sapere aude*” (ouse saber) indica a confiança absoluta na razão, na determinação dos princípios fundamentais do agir. O “uso público da razão” reafirma a liberdade como condição de possibilidade do exercício da autonomia. Indica maioria e a disposição de se servir do próprio entendimento. Sem liberdade não há esclarecimento. A possibilidade de um povo dar-se a si a própria lei é o que define essa autonomia. No texto *A Paz Perpétua*, Kant escreve: “o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo” (p. 91). A liberdade como autonomia se constitui no primeiro princípio do republicanismo. O propósito do Esclarecimento é romper com as múltiplas formas de restrição à liberdade e apostar definitivamente no “uso público da razão”. Em vez do exercício do direito de resistência, Kant defende a necessidade do esclarecimento para a reforma e o aprimoramento estatal. O Estado deve, portanto, favorecer o “uso público da razão” de seus cidadãos para que estes, no exercício de seu direito de autonomia, construam normas jurídicas efetivamente justas. Impõem-se uma nova maneira de pensar e ousar.

O espírito do texto sobre o Esclarecimento perpassa toda obra de Kant. Nele está anunciado o que vai marcar toda a sua filosofia crítica: o esclarecimento, a maioria, o uso público da razão e a autonomia (a supremacia da razão). A *Crítica da Razão Pura* é o primeiro exemplo disso. “Na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas a priori”.⁴ É o a priori que confere necessidade e universalidade. E ele somente é possível pela razão. A experiência nos dá o particular e o contingente. O empirismo de Hume é insuficiente, embora tenha acordado Kant do “sono dogmático”.⁵ A “Revolução Copernicana”, efetuada em relação à metafísica na tentativa de torná-la ciência, concede à razão a função de conduzir o “caminho seguro” do conhecimento e do agir moral. É ela (a razão) que, no plano da ciência, deve determinar as condições de possibilidade do conhecimento e, no plano moral, deve determinar a vontade. “A razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto” é a lição apreendida da ciência

⁴ CRP (Prefácio).

⁵ Cf. KANT, I. *Prolegômenos*, p. 10. Kant confessa claramente que Hume lhe deu nova direção às pesquisas no campo da filosofia especulativa.

da natureza e endossada pelo seu projeto de filosofia teórica e filosofia prática. O projeto de uma filosofia transcendental, anunciado no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, demarca a supremacia da razão. A razão pura dá as condições do conhecimento e a mesma razão pura, enquanto prática, ordena a vontade através da lei moral e o faz imediatamente, sem instâncias mediadoras. A distinção entre fenômeno e coisa em si, feita pela “Crítica”, viabilizou o desenvolvimento do projeto de uma filosofia teórica e de uma filosofia prática, ou seja, explicitou a existência de um uso teórico e de um uso prático da razão pura. A “crítica” ou a avaliação da competência da razão, ao explicitar os limites da razão especulativa, indicou o uso prático da razão pura.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* representa a formulação e a concretização do projeto idealizado pelo Esclarecimento kantiano. O princípio da autonomia é aplicado à moral. Tem como intuito fundamental “a busca e fixação do princípio supremo de moralidade”⁶, isto é, um princípio que fundamente as regras de ação. Na efetivação desse propósito procede, primeiro, analiticamente (do conhecimento vulgar para a determinação do princípio) e, depois, sinteticamente (do exame do princípio para a aplicação). Sustenta a tese segundo a qual somente a razão pode ser a origem dos princípios práticos supremos. Ela é autônoma quando dá a si mesma a própria lei. Isso é autodeterminação. Há uma espécie de dupla dimensão da autonomia: a) a razão se dá um critério, isto é, elabora um procedimento para a validação de normas de ação; b) na aplicação do imperativo: poder querer que a máxima se transforme em lei universal é assumir a posição de um legislador universal. Poder querer para todos o que se quer para si é a máxima expressão da autonomia. Ser autor de leis universais para um “reino dos fins” do qual fazemos parte como seres racionais e razoáveis é a máxima expressão da liberdade e dignidade.

Na mesma *Fundamentação*, Kant faz, inicialmente, uma descrição negativa do princípio da autonomia: o princípio da ação deve estar livre das influências “de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer”.⁷ Da determinação da vontade por conteúdos empíricos resulta a heteronomia. Isso posto, apresenta – positivamente – “a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”, isto é, “a autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma

⁶ FMC, p. 19.

⁷ FMC, p. 65.

a sua lei”.⁸ Autonomia, portanto, significa escolher aquelas máximas que podem ser queridas como leis universais. A essência do princípio de autonomia é a sua função autolegisladora. Cumprir a lei da qual se é autor é o núcleo chave da concepção de liberdade como autonomia.

Essa discussão da liberdade como autonomia é retomada de forma mais sistemática na *Crítica da Razão Prática*. A tese defendida é a de que a razão se basta a si mesma para determinar a vontade. Isso significa que somente pode tirar de si mesma o princípio de determinação da vontade. Para fazê-lo deve, inicialmente, excluir todas e quaisquer formas empíricas de condicionamento. É a liberdade negativa como condição da liberdade positiva, isto é, a independência das determinações empíricas ou a ausência de impedimentos exteriores que torna possível a autolegislação da razão. Kant se encarrega de demonstrar, então, que é precisamente nessa função autolegisladora em que se concretiza o princípio da autonomia. Somente uma vontade autônoma pode ser considerada como livre, racional e igual e ser responsabilizada por seus atos e escolhas.

Na verdade, o tema da autonomia pode ser situado em três níveis: nas ciências – a necessidade do a priori para a obtenção de resultados seguros; na moral – só uma vontade autônoma é livre e, por isso, tem valor moral; na política – a autonomia como fundamento da liberdade e dignidade, tal como escreve Kant: “A pedra de toque de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei?”⁹

Pode-se observar a importância da “revolução copernicana” efetuada por Kant em relação à teoria tradicional do conhecimento. Para que o a priori fosse possível a razão teria que determinar as condições do conhecimento. Pois foi exatamente isso que ele apreendeu de seu diálogo com as ciências. A “crítica” (da razão) permitiu ao filósofo alemão estabelecer os limites do uso teórico da razão e o convenceu do uso prático necessário dessa mesma razão.

2. Autonomia e Dignidade

O objetivo da filosofia prática de Kant é a “busca e a determinação do princípio supremo de moralidade”.¹⁰ Onde buscá-lo? Como fundamentar

⁸ FMC, p. 85.

⁹ KANT, I. *A Paz Perpétua*, p. 16.

¹⁰ FMC, p. 19.

as normas de ação? É competência exclusiva da razão enunciá-lo? Se somos capazes de agir de acordo com normas, como justificá-las?

A ética do filósofo de Königsberg está toda baseada na autonomia da razão. É no ordenamento desta que a vontade é exercida. E como tal é livre. Seu objetivo é, então, mostrar como e por que a razão deve estabelecer o princípio capaz de validar nossas normas de ação. Uma lei não justificada fica arbitrária. Justificá-la significa indicar o princípio que a fundamenta.

É nas formulações do imperativo categórico que a concepção de autonomia tem a sua mais expressiva explicitação. Como ideia reguladora, apresenta-se à vontade como princípio supremo da moralidade. Suas diferentes formulações indicam a sua efetividade. Mostram que a razão é prática, isto é, determina imediatamente a vontade dos sujeitos agentes, e o faz de forma incondicionada.¹¹

O que é propriamente uma vontade autônoma? Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a autonomia da vontade é considerada como “princípio supremo da moralidade” e é definida como “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (FMC, p. 85). O princípio dessa autonomia consiste em escolher aquelas máximas que possam ser, simultaneamente, convertidas em leis universais. Há aqui um critério de escolha: máximas que possam passar pelo teste da universalização. A ênfase está na autonomia e na autolegislação. A vontade é legisladora universal na medida em que ela pode querer que sua máxima seja lei universal. A lei é resultado da capacidade de universalização de uma máxima. Somos autônomos quando obedecemos à lei da qual fomos autores. Vemos-nos como legisladores de um reino dos fins, uma comunidade moral. A vontade está sujeita à lei porque faz a lei. Uma vontade “supremamente legisladora”, diz Rawls comentando Kant, é aquela que não está sujeita a nenhuma vontade que lhe seja superior.¹² A autonomia, assim entendida, pode ser considerada como autodeterminação da vontade. É, também, o princípio mais elementar da democracia moderna.

É, sobretudo, na segunda e na terceira formulações do imperativo categórico que podemos associar a autonomia ao princípio

¹¹ Sobre as formulações do imperativo categórico, ver meu livro *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Um dos melhores textos sobre esse assunto é o de PATON, H. J. *The Categorical Imperative – a study in Kant's moral philosophy*. Comento, aqui, brevemente as formulações, tendo em vista o tema da autonomia.

¹² HFM, p. 237.

da dignidade da pessoa humana. Na segunda formulação, somos conduzidos pelo imperativo categórico a nos considerarmos, a nós e aos outros, sempre como fim. Por que não posso usar o homem, na minha pessoa, simplesmente como meio, mas tão somente como fim em si mesmo? A resposta é categórica: porque ele tem dignidade. Ele não é uma coisa. As coisas têm um preço e, por isso, pode-se pôr outra como equivalente. O homem está acima de qualquer preço; ele tem dignidade. Esta é uma qualidade intrínseca da pessoa humana. Logo, não se pode trocar dignidade por preço. O que tem fim em si mesmo, isto é, a humanidade na minha pessoa e na pessoa de qualquer um, tem valor íntimo. O homem tem faculdades e capacidades que o caracterizam como “pessoa racional e razoável”. Isso significa, como vimos, que ele tem “personalidade moral” que lhe possibilita ter “boa vontade” e um “bom caráter moral”. Tem habilidades que se desenvolvem pelas suas criações e iniciativas.¹³ Daí resulta o dever de nos colocarmos acima do “estado de animalidade e de realizar cada vez mais plenamente a humanidade”.¹⁴ Ora, somente a personalidade moral tem dignidade. É essa personalidade moral, com capacidade de ter boa vontade, que nos faz fins em si mesmos e determina a condição de sermos membros de um “reino dos fins”. Como tais, temos a capacidade de agir de forma eticamente correta, isto é, de acordo com princípios. Ter humanidade significa ser racional e razoável (*vernünftig*).¹⁵ O fato de participarmos da produção da lei universal é que nos torna membros de um reino dos fins. Nós “legislamos para um possível reino dos fins”, afirma Rawls ao interpretar Kant.¹⁶ Para que nossa máxima possa servir como lei universal deve ser autorizada como lei moral pela comunidade do “reino dos fins”.

Essa autonomia (a produção da lei universal) é o fundamento da dignidade (cf. FMC, p. 79). “O fundamento da dignidade é a capacidade de fazer a lei universal e de agir segundo o princípio da autonomia”.¹⁷ O que distingue o homem como fim em si mesmo é a sua “aptidão” de agir de acordo com máximas que possam constituir-se em leis universais. Ele não se satisfaz em agir de acordo com regras de ação, mas quer uma justificação para elas. Esse é o papel dos princípios. É essa racionalidade

¹³ HFM, p. 217

¹⁴ HFM, p. 217.

¹⁵ Cf. HFM, p. 217.

¹⁶ HFM, p. 235.

¹⁷ HFM, p. 242.

e razoabilidade que caracteriza a sua dignidade. Disso decorre o dever de considerar “suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais”¹⁸, como passíveis de se transformarem em leis universais. É o mundo dos seres racionais como reino dos fins. Esse reino dos fins é possível devido ao fato dos membros dessa comunidade moral serem seus autolegisladores. É em “virtude da capacidade de uma boa vontade que cada pessoa tem dignidade” e, como tal, não existe medida de dignidade. Em si mesma, a vontade não pode ser boa nem má. A bondade ou a maldade depende do uso que dela se faz. Esse é o motivo pelo qual Kant fala em “boa vontade”. Ela não é um dom, mas é algo adquirido.¹⁹ É ela que nos habilita a participar da produção da lei universal. O fato de terem boa vontade é que torna todas as pessoas membros de um possível “reino dos fins”. Por isso, não posso dispor de ninguém, na minha pessoa, para mutilá-lo, degradar ou matar.²⁰ Aliás, o grande contraponto da dignidade é a humilhação. O homem não é uma coisa, que eu possa simplesmente utilizar como meio, mas é fim em si mesmo. Na promessa mentirosa valemo-nos dos outros simplesmente como meios, pois eles não podem concordar com nossa maneira de proceder. Os outros, nesse caso, não têm como dar o seu consentimento. É a sua dignidade que torna impossível usá-los simplesmente como meios ou meros objetos. Para Kant, no suicídio, a pessoa usa-se simplesmente como meio. Ela não é autônoma para dispor de sua vida, pois não há máxima que possa ser universalizada. Por isso, não posso dispor do homem na minha pessoa, isto é, não posso humilhá-lo. Violar os direitos humanos significa servir-se dos outros simplesmente como meios e não como fins. Legal e moralmente, quaisquer formas de tortura e escravidão são condenáveis exatamente por causa disso.

Dworkin, inspirando-se em Kant, vale-se do exemplo dos presos que, apesar de terem cometidos crimes hediondos, têm o direito, na execução das penas, de serem respeitados em sua dignidade. Que não sejam torturados e humilhados e que as penitenciárias estejam em condições adequadas são aspectos concretos de respeito à sua dignidade. Continuamos a considerá-los como “seres humanos completos”. Podemos, concretamente, até perder o direito de autonomia, mas não o da dignidade. Não perdemos a capacidade potencial da autonomia.

¹⁸ FMC, p. 83.

¹⁹ Cf. HFM, p. 178.

²⁰ cf. FMC, p. 70.

Isso significa que a autonomia, como fundamento da dignidade, é abstratamente considerada. A capacidade potencial de escolher seu projeto de vida e tomar decisões sobre o desenvolvimento de sua personalidade não depende de uma capacidade concreta de fazê-lo. Estar, temporariamente, impedido de exercer a autonomia não afeta a dignidade. A referência aqui é, por exemplo, aos deficientes mentais graves. É a importância intrínseca da vida humana que está em jogo. Respeito à dignidade é respeito à liberdade. Que o médico leve em conta o consentimento livre e informado de seu paciente ao submetê-lo a um tratamento é respeitar sua autonomia. Para Tugendhat, a fórmula do imperativo categórico “nunca use o ser humano apenas como meio” resulta no mandamento “não instrumentalizes ninguém” e, positivamente, afirma: “respeita-o como sujeito de direito! Ou com Kant pode-se dizer: respeito-o em sua dignidade”. E comenta Tugendhat: “na medida em que respeitamos um ser humano como um sujeito de direito e isso quer dizer como um ser, para com o qual temos deveres absolutos, nós lhe conferimos dignidade e um valor absoluto”.²¹ A partir dessas considerações, podemos endossar a segunda formulação do imperativo categórico nos termos de Rawls: “Devemos sempre agir de modo que tratemos as faculdades que constituem nossa humanidade, tanto em nossa pessoa como nas pessoas dos outros, nunca somente como um meio, mas ao mesmo tempo como um fim”.²²

Como se pode observar, os conceitos de fim em si mesmo, autonomia e dignidade estão intimamente relacionados. Só há dignidade quando houver capacidade do exercício da autonomia e só tem autonomia o que é fim em si mesmo.²³ A possibilidade de as máximas de todo ser racional poderem constituir a legislação universal é o que o distingue como fim em si mesmo. É a mútua imbricação entre moralidade, dignidade e autonomia. A humanidade, na medida em que é capaz de moralidade, tem dignidade ou valor íntimo e, por isso, merece respeito. Afirma Paton: “o princípio da autonomia [...] expressa a essência da lei moral, isto é, o princípio segundo o qual um

²¹ TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*, p. 155.

²² HFM, p. 219.

²³ Existem situações em que se perde o exercício efetivo do direito de autonomia. É o caso dos presos, dos doentes mentais graves e outros casos especiais. É claro que não há perda do direito de dignidade. No caso dos presos, há perda temporária do exercício desse direito. E o caso dos doentes mentais? É difícil precisar até que ponto perdem a capacidade de decisão e escolha. De qualquer sorte, não seria recomendável permitir que tomassem decisões ou fizessem escolhas que os prejudicassem.

agente racional deveria necessariamente agir se a razão tivesse pleno controle sobre suas paixões.”²⁴ Fica claro, portanto, que o princípio da autonomia é o único princípio da moralidade. Hegel diria que só é livre quem está consigo mesmo. Portanto, não está alienado. O escravo está “fora de si”. Ele não se autodetermina. Está sendo usado simplesmente como meio. Sua dignidade não está sendo protegida. Aí está a função do Estado. Fica implícito que, nessa mútua imbricação entre autonomia e dignidade, o consentimento assume um papel fundamental, mas, embora seja condição necessária, não é condição suficiente para realizar ou fundamentar a dignidade.

É na terceira formulação do imperativo categórico – a do reino dos fins – que se vincula mais significativamente o princípio da autonomia da vontade. Vemo-nos como legisladores da lei universal, isto é, legisladores para a comunidade do reino dos fins. Ao referir-se ao reino dos fins, como “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”, Kant está se antecipando à comunidade ideal de comunicação de Apel.²⁵ A condição que nos habilita para sermos membros dessa comunidade do reino dos fins é a personalidade moral, enquanto capacidade de ter “boa vontade”. Se a vontade não é boa ou má em si mesma, pois depende do uso que dela fazemos, é a boa vontade que nos possibilita participar da produção da lei universal. Essa ligação sistemática pressupõe “a abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo conteúdo dos seus fins particulares”.²⁶ Disso resulta um reino de fins comum. É submetido a uma espécie de “véu da ignorância”, considerado como um limite ao conhecimento, que as pessoas podem orientar-se por fins comuns. É assim que os seres racionais estão submetidos à lei que ordena que “cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meio, mas sempre simultaneamente como fim em si”.²⁷ O princípio orientador e regulador da vontade será sempre o de “nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal”.²⁸ A vontade precisa considerar-se como legisladora universal. Só assim é possível aos seres racionais pensarem-se como fins em si mesmos. Um ser racional que não obedece à outra lei senão àquela que ele mesmo

²⁴ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 199.

²⁵ FMC, p. 75.

²⁶ FMC, p. 75.

²⁷ FMC, p. 76.

²⁸ FMC, p. 76.

se dá, tem autonomia. Rawls comenta: “cumpra que todas as pessoas, enquanto fins em si mesmas, sejam capazes de ver a si próprias como feitoras da lei universal, com respeito a todas as leis a que possam estar legitimamente submetidas”.²⁹ Essa “ligação sistemática” aparece quando todas as pessoas tratam a si mesmas e aos outros como fins em si mesmos. Isso significa que as leis comuns do reino dos fins são mutuamente reconhecidas; isto é, cada um reconhece que todos os outros são legisladores das leis de uma comunidade moral. Está pressuposta, portanto, a personalidade moral por parte das pessoas para que possam ser membros desse reino dos fins.

De acordo com a segunda formulação, ao submeter a máxima ao teste da universalização, preciso poder contar com o reconhecimento dos outros; preciso tomá-los como fins em si mesmos e não simplesmente como meios. Isso significa que todos deveriam poder concordar com minha máxima. Requer-se consentimento, isto é, o outro precisa saber e poder concordar com minha intenção. Esse é o critério do teste do procedimento do imperativo categórico. É preciso que um ser racional (com capacidade de boa vontade) reconheça os outros como seres racionais. Por isso, o enunciado: “Age a respeito de todo ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si” (FMC, p. 81). Tenho que “poder querer” que a minha máxima se torne uma lei universal. Pela terceira formulação, torno-me legislador universal ao legislar para um possível reino dos fins, isto é, para uma comunidade moral da qual faço parte, ou seja, legislo para mim mesmo e para os outros. Isso é autonomia. Por isso, “age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo” (FMC, p. 80). O fato de participar na construção da lei universal torna o ser racional “apto a ser membro de um possível reino dos fins”.

Paton acredita que Kant considera o “reino dos fins” no nível do “senso comum” e comenta:

o ideal colocado diante de nós é a comunidade de pessoas racionais, obedecendo à mesma lei moral por sua própria conta, respeitando cada um a liberdade do outro e, nesse sentido, empenhando-se em realizar um sistema harmonioso de fins [...]. O dever de um homem bom é agir como membro legislador de tal comunidade ideal.³⁰

²⁹ HFM, p. 237.

³⁰ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 190.

A boa vontade é uma capacidade que torna o homem fim em si mesmo e como tal não pode ser usado “simplesmente como meio”. Convém salientar que não há um reino dos fins previamente dado ao qual nossas ações devam harmonizar-se, mas, como lembra Rawls, “nossa ação legisladora constrói a lei moral pública para um reino dos fins”.³¹ Por isso, ao legislar devemos nos ver como membros desse possível reino dos fins (uma comunidade moral). Paton escreve de maneira apropriada: “quando agimos como membros legisladores (*law-giving members*) de um reino dos fins, nossas ações não podem ser determinadas por diferenças pessoais ou fins privados como tais: o reino dos fins diz respeito a fins privados somente na medida em que eles são compatíveis com a lei universal”.³² Se Rawls atribui certas qualidades morais aos cidadãos para serem membros de um sociedade cooperativa, Kant pressupõe a personalidade moral (qualidades morais) como condição para ser membro de um reino dos fins (uma comunidade moral).

É essa capacidade de ter boa vontade ou caráter moralmente bom que implica em dignidade. Considerar-se a si e aos outros como fins em si mesmos é reconhecer sua dignidade e reconhecê-la é reconhecer sua autonomia. A autonomia é o fundamento da dignidade, conforme reconhece Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*³³. O que é fim em si mesmo tem dignidade. O valor da boa vontade está no fato dela “possibilitar que tomemos parte da produção da lei universal”.³⁴ Continua Rawls, comentando Kant: “o fundamento da dignidade é a capacidade de fazer a lei universal e de agir segundo o princípio de autonomia”.³⁵ Não existe medida de dignidade. Pelo fato de terem capacidade de uma boa vontade é que as pessoas têm dignidade. Por isso, todas as pessoas podem ser membros de um possível reino dos fins, uma comunidade moral unida por leis comuns. A dignidade de um ser racional está no fato de poder obedecer à lei que ele mesmo se dá, isto é, a dignidade está na autonomia. Convém salientar que racionalidade, dignidade e autonomia se complementam. O homem é fim em si mesmo e não meio porque é racional. Uma vontade racional obedece a si mesma e não a uma razão superior.

³¹ HFM, p. 234.

³² PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 187.

³³ Cf. FMC, p. 79.

³⁴ HFM, p. 241.

³⁵ HFM, p. 242.

Ora, a liberdade é uma qualificação essencial da racionalidade. Dar-se a lei, isto é, ser livre, requer o uso da razão. Aí está a dignidade. Esta é devido à sua racionalidade. Em questões morais, a supremacia é de nossa razão prática. Considerada como legisladora, a vontade de um ser racional é pensada como fim em si mesmo. Humanidade significa racionalidade, ou seja, significa ter distintas capacidades como, por exemplo, a capacidade de agir por princípios universais, de exercer a liberdade, de agir de modo não imediato, a capacidade de entender o mundo. Esse ser humano, com essas capacidades, não pode ser tomado como mero meio.³⁶ Daí decorre que a concepção de autonomia e dignidade, segundo a qual a pessoa deve ser considerada como fim e nunca simplesmente como meio, “repudia toda e qualquer espécie de coisificação e instrumentalização do ser humano”.³⁷

A formulação da autonomia (terceira) resgata a ação legislativa dos seres racionais, livres e iguais e não insiste, como faz a primeira formulação, na sujeição à lei universal. Como legisladores devemos ver nossas máximas como “autorizadas por preceitos que poderiam servir como a lei moral publicamente reconhecida” pela comunidade do reino dos fins, a comunidade moral.³⁸ Autonomia, portanto, significa ver-se como legislador da “lei moral pública” de um possível reino dos fins. E esse reino dos fins somente é possível através da autonomia ou da vontade livre de seus membros. É nesse sentido que a autonomia é o fundamento da dignidade. Ora, esta não tem preço, pois não tem equivalente, como refere Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O dever de um homem bom é, portanto, agir como membro legislador de uma comunidade ideal que é o reino dos fins. Daí a necessidade de agir de acordo com o procedimento do imperativo categórico: “age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal”.³⁹

³⁶ Poderá alguém acusar Kant de que sua concepção de dignidade é essencialmente antropocêntrica. É o que se deduz de sua tese segundo a qual somente a personalidade moral tem dignidade. Os animais não teriam dignidade? Por que não posso submetê-los a maus tratos? Ingo Sarlet critica o excessivo antropocentrismo, isto é, a concepção kantiana de dignidade como atributo exclusivo da pessoa humana e defende uma concepção mais abrangente de dignidade (cf. *Dimensões da Dignidade*, capítulo 1º). Lembra que numa época em que se insiste tanto na proteção do meio ambiente, há que se registrar a necessidade da preservação de todos os recursos naturais e não enfatizar apenas na dignidade da vida humana (cf. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais*, p. 35).

³⁷ SARLET, Ingo. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais*, p. 36.

³⁸ HFM, p. 235.

³⁹ FMC, p. 80.

3. Autonomia e Liberdade

A liberdade é o conceito chave para explicitar o princípio de autonomia. A liberdade da vontade é autonomia ou uma vontade livre é equivalente a uma vontade autônoma. Esta é o único princípio da moralidade. Vontade autônoma é vontade livre e vontade livre é a que obedece a lei moral que ela mesma se dá. Portanto, vontade livre é vontade submetida e autora das leis morais; é a vontade sujeita a si mesma. Dizer que a liberdade da vontade é autonomia significa dizer que a autonomia é a “propriedade da vontade de ser lei para si mesma”.⁴⁰ Quando uma vontade busca a sua determinação num conteúdo material ela será sempre heterônoma. Nesse caso, o imperativo será condicionado, ou seja, pelo fato de querer este ou aquele objeto, deve-se agir dessa ou daquela forma. Escreve Rawls, comentando Kant: “uma vontade supremamente legisladora (isto é, que não está sujeita a nenhuma vontade que lhe seja superior) não pode depender de nenhum interesse”.⁴¹ Se os interesses fossem o critério de moralidade cairíamos num relativismo total. Mas é preciso lembrar que a vontade não é totalmente desinteressada. Segundo Rawls, Kant quer dizer que a “vontade não pode depender de interesses derivados dos desejos naturais, mas exclusivamente de interesses tomados pelos princípios da razão prática”.⁴² Por isso, na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma a supremacia da razão. O essencial é que a razão determine imediatamente a vontade. Nesse caso, a vontade é livre e, portanto, autônoma. Para uma vontade ser realmente boa deve ser orientada pelo imperativo categórico, isto é, indeterminada a respeito de objetos e determinada somente pela forma do querer. Autonomia implica, então, “na aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal”. Poder querer para todos o que se quer para si é o critério. É a autonomia da pessoa humana entendida como autodeterminação. Para Sarlet, esta é uma das dimensões da dignidade: esta se manifesta como expressão da autonomia. Trata-se de autonomia “vinculada à ideia de autodeterminação”, que se refere às decisões mais importantes da própria existência.⁴³ Portanto, para que uma vontade não possa cair

⁴⁰ FMC, p. 94.

⁴¹ HFM, p. 237. É interessante comparar a noção de “desinteresse mútuo” de Rawls com a noção de autonomia de Kant. Ver *Uma Teoria de Justiça*, p. 278.

⁴² HFM, p. 237.

⁴³ SARLET, Ingo. *Dimensões da Dignidade*, p. 30.

em contradição consigo mesma, ela deve sempre agir segundo aquela máxima (princípio subjetivo do querer) cuja universalidade como lei possa querer ao mesmo tempo.⁴⁴

Na terceira seção, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a liberdade é apresentada como “a chave da explicação da autonomia da vontade”⁴⁵. Para Kant, a vontade é uma espécie de causalidade dos seres racionais e a liberdade é a “propriedade desta causalidade”. Vontade (pura) é livre causalidade ou a capacidade de uma ação causal livre, isto é, “de produzir efeitos sem ser determinada a não ser por ela mesma”⁴⁶. A *Crítica da Razão Prática* vincula o conceito de vontade ao de causalidade e o de “vontade pura” ao de “causalidade como liberdade” (CRPr, p. 67). Portanto, a vontade é uma capacidade de causar sem ser causado, isto é, de iniciar uma ação espontaneamente, sem ser determinada pelas leis naturais ou outras formas de coação. De um conceito inicialmente negativo de liberdade (a independência da ordem natural), o autor parte para um conceito positivo, isto é, a liberdade da vontade como autonomia; uma causalidade por liberdade. Nesse caso, autonomia é a capacidade de agir segundo os princípios da razão prática⁴⁷. Ou, de acordo com o comentário de Paton, a vontade é a faculdade (capacidade) dos seres racionais em agir de acordo com princípios⁴⁸. Isso significa que a pessoa humana não se contenta em agir de acordo com regras, mas ela requer uma justificação para elas. Daí a função dos princípios. Kant busca um princípio de justificação para as normas de ação.⁴⁹ Esse princípio é dado pela razão. Ela é autônoma na medida em que considerar a si própria como autora dele, independente de influências estranhas, isto é, deve considerar-se como livre. Escreve Paton: “o que distingue a ação humana do comportamento animal [...] é que nós queremos (*will*) de acordo com princípios”⁵⁰, que são originários da razão pura. Um agente racional pode agir sob a pressuposição da liberdade. Assim, o princípio da autonomia pode ser descrito da seguinte forma: “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como

⁴⁴ Cf. FMC, p. 80.

⁴⁵ FMC, p. 93.

⁴⁶ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 210.

⁴⁷ FMC, p. 94.

⁴⁸ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 212.

⁴⁹ Sobre esse assunto, ver livro de OLIVEIRA, Manfredo de. *Ética e Sociabilidade*.

⁵⁰ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 219.

lei universal”.⁵¹ O que concede valor moral a uma ação é o fato de ter sido realizada de forma autônoma, isto é, de ter-se originada da própria vontade do sujeito agente. A razão determina a vontade de forma imediata, sem qualquer tipo de mediação. Por isso, autonomia revela controle sobre as paixões. Aí está o valor moral. O princípio da autonomia é a essência da lei moral; é o princípio segundo o qual um agente racional deveria necessariamente agir se a razão tivesse pleno controle sobre as paixões⁵². É a autonomia que dá valor moral às ações. Uma vontade que agisse necessariamente de acordo com as leis da autonomia seria uma vontade santa. Não é o caso da vontade humana. Por isso, ela precisa do imperativo da razão. Essa dependência de uma vontade não necessariamente boa em relação às leis da razão constitui a obrigação – o dever. De acordo com essa lei da razão – o princípio da autonomia –, a pessoa humana deve escolher de tal modo que suas máximas possam constituir-se em leis universais. Mas, podem suas ações ser determinadas por suas paixões e interesses? Na medida em que o podem, não terão valor moral, embora possam ser externamente corretas. Em Hegel, é na mediação de vontades e seus respectivos interesses (conteúdo) que está a força e a legitimação das instituições e leis. Com isso, a validade apriorística do imperativo categórico kantiano fica enfraquecida. Saímos do plano da subjetividade e nos colocamos no nível da objetividade (espírito objetivo). Rompemos com a pureza da razão e buscamos o conteúdo histórico.

O real problema da relação entre liberdade e autonomia é colocado com toda a evidência na *Crítica da Razão Prática*: a razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou pode ela ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada?⁵³. A tese defendida por Kant, pelo que já foi exposto e é demonstrado na *Crítica da Razão Prática*, é esta: a “razão pura pode ser prática”, isto é, a razão pode, por si mesma, numa lei prática, “determinar imediatamente a vontade”.⁵⁴ É por isso que Kant fala na necessidade de elaborar uma “crítica”, uma “crítica da razão prática”, cuja função é “impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade”.⁵⁵ Há, portanto, uma função

⁵¹ FMC, p. 85.

⁵² PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 199.

⁵³ Cf. CRPr, p. 23.

⁵⁴ CRPr, p. 36.

⁵⁵ CRPr, p. 24.

restritiva da “crítica” da razão, em seu uso prático. Ela só pode tirar de si mesma o princípio de determinação da vontade. Para que possa fazê-lo não pode depender da ordem natural. Isto é, de “regras práticas materiais”. Temos, analogamente à *Crítica da Razão Pura* (prefácio), uma dupla utilidade da “crítica”: uma utilidade negativa (restrição), a de impedir que a razão tire da experiência a sua determinação (isso seria heteronomia); e uma utilidade positiva, a de que a razão deve tirar de si mesma seu princípio de determinação (autonomia). Se estabelece já, aqui, a íntima relação entre liberdade, lei moral e autonomia. Vontade autônoma é a que a si própria se dá a lei ou pode querer que a sua máxima se converta em lei. Portanto, submete-se a si mesma. Ela pode considerar-se como autora de seus princípios, independentemente de influências estranhas. A liberdade é a condição da lei moral e a lei moral a condição através da qual podemos tornar-nos conscientes da liberdade, ou como afirma Kant, em nota na *Crítica da Razão Prática*: a liberdade é a “*ratio essendi* da lei moral” e a lei moral a “*ratio cognoscendi* da liberdade”⁵⁶. Não poderíamos admitir a liberdade se a lei moral não fosse antes pensada na nossa razão. No entanto, se não houvesse liberdade, não se poderia encontrar em nós a lei moral⁵⁷. Pelo que se pode observar, autonomia é igual à liberdade positiva, entendendo essa como uma espécie de causalidade, uma causalidade por liberdade. Através do procedimento do imperativo categórico validamos a lei universal para o reino dos fins e, ao mesmo tempo, justificamos a lei para nós mesmos como membros dessa comunidade moral. Testamos a universalidade das leis através do imperativo categórico.

A restrição do uso prático da razão aparece no desenvolvimento dos quatro teoremas do capítulo I da *Crítica da Razão Prática*. Os dois primeiros afirmam que os princípios práticos não podem ter como elementos determinantes da vontade alguma “matéria da faculdade de desejar”, ou seja, princípios práticos que pressupõem uma matéria são incapazes de fornecer leis práticas. Disso decorre, e isso é mostrado ainda no segundo teorema, que a “razão pura deve, por si mesma apenas, ser prática, isto é, sem pressuposição de um sentimento qualquer, por conseguinte, sem representação do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de desejar, que é sempre uma condição empírica dos princípios...”. A razão pura “deve poder determinar a vontade pela

⁵⁶ CRPr, p. 12.

⁵⁷ Cf. CRPr, p. 12.

simples forma da regra prática”.⁵⁸ Esse é o núcleo duro do chamado formalismo da filosofia moral kantiana e de profunda influência no positivismo jurídico de Kelsen, por exemplo. Explica-se pelo propósito expresso já no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: a busca e a determinação do princípio supremo de moralidade. E isso não pode ser feito a partir da determinação da razão por um conteúdo material. Em vista desse intuito, é um erro pensar que Kant ignorava as circunstâncias e consequências das ações humanas. Mostra, apenas, que elas não podem entrar na determinação do princípio de moralidade. Segundo Paton, Kant está certo ao afirmar que a expectativa das consequências não pode ser o fundamento determinante ou a base de determinação de uma ação com pretensão de mérito ou valor moral. E completa: “Um homem bom visa às consequências por causa da lei: ele não obedece à lei apenas (simplesmente) por causa das consequências”.⁵⁹

É preciso ter presente a necessidade da validade apriorística desse princípio orientador e regulador. Ele aplica-se a nós independentemente dos nossos interesses particulares. Ora, somente na razão o a priori é possível. Somente ela, ao legislar, pode ser legisladora universal. A lei prática se constitui de forma e matéria. Descartada a possibilidade de a matéria ser a determinante da vontade, pois disso só resulta o particular e o contingente (raramente universalizável e isso só por acaso), resta a forma da lei ser o princípio determinante da vontade e, portanto, ser legisladora universal.

É preciso que uma vontade livre, independentemente da matéria da lei, encontre, não obstante, na lei o princípio de determinação. Ora, além da matéria da lei nada mais nela está contido do que a forma legisladora. Por consequência, é unicamente a forma legisladora, enquanto está contida na máxima, que pode constituir um fundamento de determinação da vontade⁶⁰.

Isso é autonomia. É uma vontade que pode querer para todos o que quer para si. Isso é co-legislação. É assim que ela aplica o imperativo categórico. Diz *como* deve proceder para que um ato seja eticamente correto. Não se refere ao conteúdo material da máxima

⁵⁸ CRPr, p. 35.

⁵⁹ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. p. 76. Hegel não perdoa o formalismo da moral kantiana e acusa o filósofo alemão de cair numa “indeterminação abstrata” (cf. *Filosofia do Direito*, § 35). O conceito de mediação das vontades e, portanto, o reconhecimento estaria ausente.

⁶⁰ CRPr, p. 40.

(não diz o que deve ser feito), mas à sua forma (diz como fazer). Trata-se do procedimento do imperativo categórico. A validade universal pode e deve ser avaliada aprioristicamente, independentemente das circunstâncias externas. É exatamente isso que implica a autonomia. Numa filosofia prática, estamos tratando de lei objetivo-prática, isto é, reproduzindo Kant, “da relação da vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão [...] porque, se a razão por si só determina o procedimento, terá que fazê-lo necessariamente a priori”.⁶¹ É claro que muitas vezes, ou na maioria das vezes, há algum conteúdo material determinando a vontade. As ações, via de regra, são movidas por interesses.⁶² Disso, porém, não resulta autonomia e, portanto, valor moral. Para Paton, comentando Kant, as ações, para terem valor moral, podem ser influenciadas, mas não determinadas por interesses e inclinações.⁶³ Já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant distingue claramente as ações praticadas “por dever” das praticadas por inclinações. Quando interesses determinam a vontade não há espaço para o respeito pela lei moral. Ora, respeito é exatamente o que a lei moral provoca no sujeito agente quando este for capaz de dar-se a si a própria lei, abstraindo dos interesses. Trata-se de um “sentimento moral”. A consciência dessa lei moral é um “fato da razão”.⁶⁴

Rawls, comentando a terceira formulação do imperativo categórico kantiano (o da autonomia), escreve: “cumpre que todas as pessoas, enquanto fins em si mesmas, sejam capazes de ver a si próprias como feitoras da lei universal, com respeito a todas as leis a que possam estar legitimamente submetidas”.⁶⁵ Só podemos estar submetidos (sujeitos) às leis que nós mesmos nos conferimos. As leis da liberdade, ao contrário das leis da natureza, são autoimpostas. E esse é também o fundamento do Estado Democrático de Direito.

Pode-se observar que essa concepção de autonomia de Kant tem tudo a ver com a ideia de “posição original” de Rawls. Somente vontades de cidadãos desinteressados (submetidos ao véu da ignorância) podem chegar a um acordo sobre princípios de justiça que deveriam orientar as

⁶¹ FMC, p. 67.

⁶² Dada a força das inclinações, justifica-se a ação do Estado para, através das leis civis, fazer cumprir as leis da razão.

⁶³ Cf. PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. p. 215.

⁶⁴ Coloca-se, aqui, o problema da autorreferencialidade, questão que Rawls pretende resolver com a “posição original”.

⁶⁵ HFM, p. 237.

instituições sociais e políticas. O “véu da ignorância” tem a função de situar simétrica ou equitativamente as partes em suas deliberações. As partes são autônomas porque, ao selecionarem os princípios, não se vêem obrigadas ou determinadas por nenhum princípio previamente dado. Não há nenhum conteúdo empírico prévio que os limite. Há uma ausência de determinações externas e isso lhes dá autonomia. Trata-se de uma concepção de “justiça procedimental pura”, pelo menos como tentativa da posição original, mesmo que, na aplicação dos princípios, só se venha a atingir uma justiça procedimental imperfeita,⁶⁶ como é o caso da Constituição. Na aplicação do critério independente, os princípios de justiça, o resultado pode ser injusto mesmo que o procedimento seja corretamente aplicado.

A autonomia da vontade e sua relação com a liberdade é objeto central do teorema IV da *Crítica da Razão Prática*. São retomados os conceitos de liberdade positiva e liberdade negativa referidos na primeira *Crítica*. A restrição proposta pela “crítica”, no que se refere às determinações externas e de conteúdo material, é a liberdade negativa. A determinação da vontade pela forma legisladora universal é a liberdade positiva. A independência da vontade da lei da causalidade é a liberdade transcendental, conforme enuncia o teorema III, da segunda *Crítica*. Mas essa independência é condição de possibilidade da autolegislação da razão, ou de que a forma legisladora universal determine a vontade. É a razão pura, portanto, que é prática por si mesma e dá aos seres racionais a lei moral. Esses seres racionais, na medida em que têm vontade, são capazes de agir de acordo com princípios práticos a priori. Kant o expressa quando escreve: “na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, do objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade”.⁶⁷ As duas dimensões da liberdade estão aqui postas. Essa independência é a liberdade negativa e, por consequência, a legislação própria da razão (autonomia) é a liberdade positiva. É importante observar que só há autonomia se houver independência da matéria da lei, ou seja, a liberdade negativa é condição de possibilidade da liberdade positiva. Escreve Paton: “se rejeitarmos totalmente esse conceito negativo, será impossível justificar

⁶⁶ Sobre a diferença entre justiça procedimental perfeita e imperfeita, ver *Uma Teoria da Justiça*, p. 89-96 e *O Liberalismo Político*, p. 117-119.

⁶⁷ CRPr, p. 45.

um conceito positivo de liberdade”.⁶⁸ Isso é vontade livre. Liberdade é equivalente à autonomia. Vontade é uma livre causalidade. Esse conceito de causalidade implica o de lei.⁶⁹ A causalidade por liberdade pressupõe a independência da causalidade natural. A não-determinação por leis naturais é condição da autocausação da “vontade pura”, da casualidade como liberdade. Só assim é possível o imperativo categórico como princípio supremo de moralidade.

Kant, portanto, não ignora a matéria da lei (o objeto desejado) nem as consequências de sua aplicação. Mostra apenas que estas não podem ser o que determina uma vontade autônoma. Escreve o autor: “é certamente inegável que todo querer deve ter também um objeto (*Gegenstand*), por conseguinte, uma matéria; mas esta não é por isso mesmo o fundamento de determinação e a condição da máxima; pois, se o fosse, ela não poderia representar-se sob uma forma universalmente legisladora [...]”.⁷⁰ O que haveria de determinar o livre arbítrio é, então, esse objeto desejado. Ora, uma vontade de tal forma dependente ficaria exposta à particularidade e à contingência, donde não pode resultar o “fundamento de uma regra necessária e universal”⁷¹. Ou seja, “a matéria da máxima pode permanecer, mas não pode ser a sua condição; de outro modo, a máxima não teria valor de lei”⁷². Do que é, não se pode deduzir o que deve ser. De proposições descritivas não seguem proposições normativas.⁷³ A experiência fornece o particular e o contingente e não o que deve ser. Na *Crítica da Razão Pura*, podemos ler:

Com efeito, relativamente à natureza a experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade; porém, no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mão da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que é *feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda.⁷⁴

“Numa filosofia prática”, escreve Kant, “não temos que determinar os princípios do *acontece*, mas sim as leis do que *deve*

⁶⁸ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 211.

⁶⁹ Cf. PATON, p. 211.

⁷⁰ CRPr, p. 46.

⁷¹ CRPr, p. 46.

⁷² CRPr, p. 47.

⁷³ A “ética do discurso” supera a “falácia naturalista” na medida em que faz desaparecer a dicotomia entre proposições descritivas e proposições normativas. Ambas estão sujeitas à argumentação discursiva e sua validade depende do discurso. No entanto, não é dos fatos que resulta a validade das normas, mas da argumentação desenvolvida sobre eles (cf. ROUANET, Sergio P. “Ética Iluminista e Ética Discursiva”. In: *J. Habermas: 60 anos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro 98, 1989).

⁷⁴ CRPu., p. 188.

acontecer, mesmo que nunca aconteça, quer dizer leis objetivo-práticas”.⁷⁵ Trata-se de princípios reguladores, não constitutivos.

Cumprir enfatizar que, com o imperativo categórico, Kant estabeleceu o critério de moralidade, isto é, o critério de justificação das regras de ação. Pode-se observar que há dois níveis de autonomia: um, na “construção” desse princípio (critério), outro, na sua aplicação⁷⁶. Numa ação concreta, isto é, na aplicação, ao poder querer que minha máxima possa ser transformada em lei universal, transformo-me num legislador universal. Esse conceito de autonomia pode ser tido como expressão da dignidade. O consentimento livre e informado, exigido nas pesquisas com seres humanos, também tem essa conotação. Implica que sou autor das decisões sobre os assuntos mais essenciais que afetam minha vida. Isso é autodeterminação e nisso devo ser respeitado e protegido. Significa, é claro, que as máximas dessas decisões sejam universalizáveis, ou que eu possa querê-las como tais. Querer que médicos me deixem morrer (não que me matem), em casos de extremo sofrimento, em consequência de uma doença terminal, é um exemplo de uso dessa autonomia, tomada como autodeterminação. Eu poderia querer que, nas mesmas circunstâncias, todos pudessem querer a mesma coisa. É a vinculação entre autonomia e vida digna, o que talvez possa significar morte digna.

A propósito, poder-se-ia perguntar: há oposição entre o princípio da moralidade e o da felicidade? Na perspectiva kantiana, há distinção, mas não oposição. Não é pretensão de a razão pura prática renunciar à felicidade. Ela apenas não pode ser o princípio determinante do dever. Às vezes, é preciso preocupar-se com a própria felicidade, sobretudo quando isso envolve a saúde, a pobreza, etc. Ou seja, nesses casos, a felicidade envolve “meios para o cumprimento do dever”.⁷⁷ A “carência de felicidade (por exemplo, a pobreza) encerra a tentação de violar o dever” (Idem). No entanto, disso não resulta que a felicidade possa constituir-se um “princípio de todo dever”. Uma vontade determinada por um princípio empírico perde todo valor moral. O que está em jogo na Filosofia Prática de Kant é a determinação de um princípio supremo da moralidade e este só pode ser dado pela razão. Isso é autonomia.

⁷⁵ FMC, p. 66.

⁷⁶ O imperativo categórico não é propriamente construído. Ele é dado pela razão para fins de validação das regras de ação. Portanto, o que é construído são as regras de ação.

⁷⁷ CRPr, p. 109.

A dificuldade de considerar o desejo de felicidade como lei prática universal é a multiplicidade de concepções que isso comporta. As exceções que cada um se autorizaria a fazer seriam infinitas.

Igualmente frágil é o argumento de que um “sentimento moral particular” deveria determinar a lei moral e não a razão. A consciência da virtude produziria contentamento e prazer ao passo que a consciência do vício resultaria em inquietação e dor. A tese kantiana é clara: o conceito de moralidade deve preceder toda a consideração de contentamento e não pode ser derivado deste. O sentimento de satisfação do dever cumprido supõe o conhecimento da obrigação da lei moral. É preciso já saber o que é honestidade, ou saber o que significa ser honesto, a fim de se fazer uma representação do sentimento de satisfação produzido por ela. Observe-se que não são as consequências, mas a razão que pode determinar a vontade e ela o faz independentemente das consequências. Trata-se de uma ética das intenções e não de resultados. O que importa é o princípio de determinação de uma máxima e não o resultado (cf. CRPr, p. 58). Daí a justificação do formalismo.

Oportuna observação adicional é feita por Kant no que diz respeito à possibilidade de discernimento de ações esperadas sob o pressuposto da autonomia da vontade, por um lado, e da heteronomia, por outro. As ações esperadas de acordo com o princípio da autonomia, salienta o autor, são de fácil discernimento para “o entendimento mais vulgar”. Elas são incondicionais. Não são determinadas por possíveis consequências. No entanto, em se tratando de heteronomia do livre arbítrio é difícil saber o que se deve fazer. Nesse caso, cada um tem a sua percepção do que constitui o dever. Sujeito à lei moral, a vontade é ordenada imediatamente pela razão, sem instâncias mediadoras. O que *deve ser* feito deve ser acessível para o “entendimento mais vulgar”, mesmo sem “conhecimento do mundo”. Somente submetida às restrições do uso prático da razão, a uma espécie de “véu da ignorância”, que é possível seguir os ditames da razão e tomar a forma da lei como legisladora universal. A razão pura, através da lei moral, não argumenta; ela, pura e simplesmente, ordena. Ela ordena porque precisa fazer frente às nossas inclinações. Nem todos obedecem de boa vontade os preceitos da lei moral. Além disso, nem todos os que dizem sim, consentem. Não temos, portanto, em Kant uma razão argumentativa, discursiva, dialógica, mas monológica.

Os exemplos dados por Kant para mostrar a impossibilidade de algum conteúdo material determinar as ações eticamente corretas são inúmeros. É o caso da felicidade. “Satisfazer o preceito empiricamente condicionado da felicidade só raramente é possível”.⁷⁸ Todos querem ser felizes. Teríamos que, no entanto, recorrer à experiência para dizer o que é felicidade. A diversidade de concepções verificáveis tornaria inviável o consenso ou, até mesmo, um acordo em torno de um princípio capaz de assumir a condição de ideia reguladora de ações eticamente corretas. Daí não ser possível o recurso às determinações materiais na busca do princípio supremo de moralidade e, por conseguinte, para conferir valor moral. Não haveria acordo possível entre os seres racionais. Por isso, comenta Paton, referindo-se à *Crítica da Razão Prática*: “somente pode haver harmonia ou coerência (*Einstimmigkeit*) entre as vontades racionais se as ações forem determinadas por um princípio formal”.⁷⁹ O que efetivamente interessa na Filosofia Prática de Kant é “a determinação da vontade e o princípio determinante e não o resultado”.⁸⁰ Hegel, chamando a atenção para a insuficiência desse propósito, faz uma crítica consequencialista à filosofia prática de Kant. Busca a contradição nas consequências da máxima universalizada⁸¹. Que contradição haveria com o desaparecimento da propriedade privada? Kant não explicita e nem demonstra o que está pressupondo. Uma sociedade na qual não houvesse propriedade privada seria social, econômica e politicamente inferior a uma que reconhecesse e assegurasse esse direito? Isso precisa ser demonstrado. A história se encarregou disso, mas esse não é critério kantiano.

4. Autonomia, lei moral e o respeito

A discussão central da filosofia prática de Kant gira em torno das seguintes questões: qual é o princípio fundamental da moralidade? Pode a razão determinar a vontade humana? Como pode a lei moral ser princípio determinante (imediatamente) da vontade? Por que é a razão que deve determinar a vontade e não as paixões ou as inclinações, ou outras formas de coação externa?

Todo o problema repousa sobre a motivação da razão pura prática. Por motivo (*Triebfeder*), Kant diz entender “o princípio de determinação

⁷⁸ CRPr, p. 49.

⁷⁹ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*, p. 140.

⁸⁰ CRPr, p. 58.

⁸¹ Ver WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo da moral kantiana*.

subjetivo da vontade de um ser cuja razão, já em virtude de sua natureza, não é necessariamente conforme a lei objetiva” (KPV, A127). Isso indica que somente uma natureza finita – a humana – precisa de motivação, pois a vontade divina age necessariamente de acordo com a lei. Que a razão deva, através da lei moral, determinar imediatamente a vontade, parece estar suficientemente demonstrado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. É um princípio objetivo de determinação da vontade, mas subjetivamente suficiente. Mas como isso é possível? Como deve fazê-lo? “De que modo a lei moral se torna um móbil?”, pergunta Kant.⁸² Essa questão continua a exigir uma resposta. O autor reconhece ser esse um “problema insolúvel para a razão humana e confunde-se com o problema de como é possível uma vontade livre”.⁸³ Em sendo assim (um problema insolúvel), qual o encaminhamento a ser dado a esse problema?

A resposta kantiana vai em outra direção: “não teremos de indicar a priori a causa a partir da qual a lei moral produz em si um móbil, mas o que ele, enquanto móbil (*Triebfeder*), opera (para dizer melhor, deve operar) na alma”.⁸⁴ E o que a lei moral opera em nós? Qual é o efeito que a lei moral pode produzir enquanto princípio objetivo de determinação da vontade? O que nos motivará para o seu cumprimento?

Ficou estabelecido que o mais importante de toda a determinação da vontade pela lei moral é que a vontade como vontade livre, seja determinada tão-somente pela lei, com a exclusão dos impulsos sensíveis e de todas as inclinações, na medida em que estas poderiam opor-se à lei. Nesse caso, o efeito produzido pela lei moral como móbil é negativo. Mas, exatamente, por excluir essas inclinações na determinação da vontade, a lei moral, ao mesmo tempo, produz um efeito positivo, o respeito (*Achtung*).⁸⁵ Segundo Kant, a razão pura prática, através da lei moral, “causa dano ao amor próprio” e “aniquila a presunção”.⁸⁶ Como a lei é “a forma de uma causalidade intelectual”, isto é, da liberdade, e com isso enfraquece a presunção e as inclinações, é ao mesmo tempo objeto

⁸² Kant faz uma distinção entre motivo (princípio subjetivo de determinação da vontade) e móbil (princípio objetivo de determinação). Este é exercido pela própria lei moral (cf. CRPr, p. 87).

⁸³ CRPr, p. 88.

⁸⁴ CRPr, p. 88.

⁸⁵ Paton diz traduzir *Achtung* por “reverence” (reverência) e não por “respect” (respeito), como via de regra fazem os tradutores ingleses. Diz que a palavra alemã não sugere uma emoção realmente profunda. Afirma que a emoção de reverência é única e ocorre porque “eu estou consciente de que minha vontade está subordinada à lei sem intervenção de algum objeto sensível” (*The Categorical Imperative*, p. 64). É um sentimento produzido pela própria razão.

⁸⁶ CRPr, p. 89.

de respeito, isto é, “princípio de um sentimento positivo” (CRPr, p. 89), conhecido a priori, um sentimento moral; um “sentimento de apreço”⁸⁷. Portanto, o respeito pela lei moral é “um sentimento produzido por uma causa intelectual” (CRPr, p. 89), isto é, pela própria lei moral. Respeito é “a consciência da submissão da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade”⁸⁸. O respeito é o efeito produzido pela própria lei moral em nós, em contraponto com as inclinações. É a forma que a razão tem de controlar nossas paixões e inclinações, isto é, a tendência sensível da nossa natureza. É a consideração que passamos a ter pela lei moral. A causalidade por liberdade é capaz de enfraquecer as inclinações como “contrapartida subjetiva” e, com isso, torna-se o princípio de um sentimento positivo, que é o respeito. Segundo Paton, Kant, na *Crítica do Juízo*, vincula *Achtung* com nosso sentimento do sublime. Eu somente posso sentir respeito (reverência, para Paton) por alguma coisa que determina minha vontade e não serve minhas inclinações (cf. p. 65). A “força motivadora” produzida pela lei moral decorre do próprio conhecimento dela. “Essa força motivadora é precisamente o sentimento de respeito que a lei moral infunde em nós pela consciência do dever que, por sua vez, não é outra coisa senão a consciência da subordinação de nosso arbítrio a um imperativo”⁸⁹. A consciência da lei moral produz respeito. O reconhecimento dessa lei é uma capacidade humana, que, por sua vez, caracteriza a autonomia como fundamento da dignidade.

Segundo Loparic, “a lei se prova efetiva ela mesma, produzindo um *Faktum der Vernunft*”.⁹⁰ Ao fazer uma interpretação semântica da filosofia prática de Kant, traduz *Faktum* por “feito da razão” e sustenta tratar-se de “um tipo particular de consciência”, de uma consciência de que a fórmula da lei moral nos obriga. A consciência da lei moral, como fato da razão, mostra que ela é efetiva. Ela produz respeito. Escreve Kant:

a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da natureza. Aquilo cuja representação, enquanto princípio determinante da nossa vontade, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o respeito.⁹¹

⁸⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*, p. 153.

⁸⁸ FMC, p. 32.

⁸⁹ ALMEIDA, Guido. “Liberdade e Moralidade em Kant”. In: *Analytica*, V. 2, nº 1, 1997.

⁹⁰ LOPARIC, Z. “O Fato da Razão, uma interpretação semântica”. In: *Analytica*, V. 4, nº 1, 1999, p. 36.

⁹¹ CRPr, p. 90.

A influência das inclinações na determinação da vontade (tendência sensível da natureza humana) é afastada pela força do sentimento moral do respeito produzido pela lei moral. Isso mostra que Kant distingue claramente as possibilidades de determinação da vontade: a lei moral, por um lado, e as inclinações, por outro. A primeira mediante a razão e as segundas, pela sensibilidade, as paixões. A universalidade da lei moral, se comparada à particularidade das inclinações, que constituem a tendência sensível da natureza humana, se impõe através do respeito que causa no sujeito agente. Demonstra que o valor moral está na determinação da vontade pela razão pura prática, através do efeito causado pela lei moral. A autonomia e a liberdade só são possíveis nesse caso. O valor moral das ações está no fato de permitir que a razão se imponha sobre as paixões ou que mantenha controle sobre elas. Somente uma vontade humana (finita) precisa de imperativos. Uma vontade não sujeita a inclinações não precisaria da determinação da razão. Hobbes diria contra Kant: as paixões são mais fortes que as leis da razão. Somente a ação do Estado, mediante as penas da lei, é capaz de ordenar a convivência humana.

O importante é reconhecer que o respeito como efeito sobre o sentimento “pressupõe a sensibilidade, portanto, também a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe o respeito”.⁹² Estamos tratando com agentes morais finitos, portanto, sensíveis. Ou seja, não é possível atribuir respeito pela lei moral a um “Ser Supremo” ou a um “ser isento de sensibilidade”. O sentimento moral do respeito pressupõe a natureza finita, isto é, seres racionais capazes de sensibilidade, ou seja, de sentimento sensível. Quem não é passível de inclinações também não está sujeito a um sentimento moral – o respeito – causado pela lei moral. É esta comparação da universalidade da lei moral com a particularidade das inclinações (a tendência sensível da natureza humana) que produz o respeito pela primeira. A lei moral impõe respeito às pessoas (seres racionais finitos) como contraponto ou como obstáculo à sensibilidade. Aí está o valor moral. O sentimento sensível e as inclinações são um obstáculo para a razão pura prática. Só há valor moral se esta vencer este obstáculo. É por isso que ela precisa impor-se. A lei moral aparece em nós, seres humanos, como um imperativo (um ordenamento) porque em nós a razão não tem pleno controle sobre as inclinações. A

⁹² CRPr, p. 92.

comparação entre a determinação da lei moral e a tendência sensível da natureza humana produz um sentimento de respeito pela lei moral. Mas, isso pressupõe pessoas com sensibilidade moral. O efeito da lei moral sobre o sentimento é “humilhação”. É “resistência aos motivos da sensibilidade”.⁹³ É isso que distingue os homens dos animais e das coisas. Estas podem provocar inclinações; os animais podem produzir amor, às vezes até temor, mas não respeito. O sentimento moral – o respeito – é produzido pela razão. E a lei moral que provoca esse respeito também exclui todas as inclinações que possam influenciar a vontade. Essas inclinações revelam a finitude ou a “natureza finita” dos seres racionais. É nessa natureza finita, portanto, eivada de sensibilidade, que a lei moral se aplica, produzindo respeito. É compreensível, então, que a um ser supremo não é possível atribuir respeito, pois não goza de sensibilidade. O valor moral pressupõe a natureza finita, que se manifesta na força das inclinações. O efeito da lei moral – o respeito – precisa ter uma contraposição a ser superada. Isso mostra que a lei moral vigora, nos obriga. Ela é efetiva. Esse é o efeito que a lei moral produz em nós. É o sentimento de respeito causado pelo seu poder. Mas não é um sentimento sensível, externo, mas um sentimento moral, produzido por uma causa intelectual; produzido pela razão. Esse sentimento constitui, então, o motivo da razão pura prática. Daí a autonomia. Compreende-se, então, que “a lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade”.⁹⁴ E a vontade é a faculdade (o poder, a capacidade) que os seres racionais têm de agir de acordo com princípios da razão. Daí a sua dignidade. É a nossa capacidade de reconhecer a lei moral que nos caracteriza como seres racionais e dignos.

Loparic, ao investigar a possibilidade da lei moral kantiana, procura simplesmente mostrar que ela é efetiva, que ela deve “ser referida a fatos sensíveis”, e acrescenta: “a sua efetividade é atestada pelo fato/feito da razão, isto é, pelo efeito que a razão produz sobre a nossa sensibilidade moral”.⁹⁵ E o efeito que produz é o respeito.

Quando falamos, portanto, em “motivo moral” da razão pura prática referimo-nos, expressamente, ao respeito pela lei moral. É importante insistir no que Kant diz já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: o respeito é um sentimento, não um “sentimento recebido

⁹³ CRPr, p. 99.

⁹⁴ CRPr, p. 60.

⁹⁵ LOPARIC, Z. “O Fato da Razão, uma interpretação semântica”. In: *Análítica*, p. 39.

por influência”, mas é “um sentimento que se produz por si mesmo através de um conceito da razão”.⁹⁶ E continua na mesma obra:

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência dessa determinação é que se chama respeito.⁹⁷

O respeito é o efeito da lei moral sobre o sujeito. Conforme Loparic, a lei moral é efetiva, pois produz um efeito sobre o sujeito agente. Esse efeito da lei moral, enquanto sentimento moral, produz uma “resistência a motivos da sensibilidade” (que também podem determinar a vontade)⁹⁸. Ela restringe a atuação das inclinações. Esse é o “efeito negativo” da lei moral procedente da razão pura. Dessa forma, a lei se constitui no princípio imediato de determinação da vontade. Não há mediação de inclinações. Há, sim, a “consciência de uma livre sujeição da vontade à lei”.⁹⁹ Essa lei que inspira o respeito é a lei moral. Kant usa a expressão “constrangimento prático” para caracterizar essa ação da lei moral em nós. Além do efeito negativo da lei moral (restrição), ela tem também um efeito positivo: a autonomia da razão na determinação da vontade. A motivação da razão é o respeito produzido pela própria lei. Ao excluir a influência das inclinações, que são próprias da natureza sensível, a lei moral inspira o respeito (sentimento moral) como força motivacional. Compreendemos, assim, o que motiva uma ação por dever (*aus Pflicht*) e não simplesmente em conformidade com o dever. É uma capacidade que confere dignidade à pessoa humana. Rawls mostra como em Kant a incapacidade de agir segundo a lei moral é causa de vergonha (cf. TJ, p. 281). Ferir a lei moral ou agir injustamente é não expressar nossa natureza de seres racionais e livres.

⁹⁶ FMC, p. 32. À propósito do tema do “respeito” como sentimento moral e não como sentimento recebido por influência, há uma nota explicativa extremamente esclarecedora na referida *Fundamentação*. Ver p. 32.

⁹⁷ FMC, p. 32.

⁹⁸ Cf. CRPr, p. 94.

⁹⁹ CRPr, p. 96.

Referências

- ALMEIDA, Guido. "Liberdade e Moralidade em Kant". In: *Analytica*, V. 2, N° 1, 1997. Rio de Janeiro.
- APEL, K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1995.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Phoenix Books, 1966.
- HABERMAS, J. *Consciência Moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, Os pensadores, 1980.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores. Vol. II, 1980.
- LOPARIC, Z. "O Fato da Razão, uma interpretação semântica". In: *Análítica*, V. 4, N° 1, 1999.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative – a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ROUANET, Sergio Paulo. "Ética Iluminista e Ética Discursiva". In: *J. Habermas: 60 anos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro 98, 1989.
- SARLET, Ingo (Org.). *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

_____. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.



A Liberdade em Kant

Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)

Tradução: Daniel Benevides

Soares e Ary Salgueiro

Euclides de Araújo (UFC)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

1. A ideia da liberdade e o “eu penso”

O fundamento da ética kantiana é o conceito de liberdade, que se reflete diretamente no imperativo categórico como explicação da autonomia. Isso já sabemos. O conceito de liberdade é dado à filosofia prática pela filosofia teórica, pois sob suas formas transcendentais encontra-se o conceito de causalidade, que serve de base, por sua vez, ao conceito de liberdade. Sendo assim, quando Kant articula a referência da filosofia prática ao conceito de liberdade da filosofia teórica, ele o faz então, pelo menos na CRPr, tendo em vista a terceira antinomia. Assim, a razão chega à ideia de causalidade pela liberdade porque na cadeia de causas deve exigir um primeiro princípio – em razão do que igualmente deve exigir que não haja uma tal causalidade por liberdade. Deste modo, ela cai em contradição.

Contudo, parece ainda haver um outro ponto de contato para a ideia de liberdade na CRP, a saber, a espontaneidade na autoconsciência transcendental. O objetivo de minha conferência é aludir a essa alternativa. Gostaria de destacar que é de fato surpreendente que Kant não levasse em conta, ou pelo menos não em sua totalidade, esse ponto de contato alternativo para a explicação da liberdade. Lamentavelmente, não terei tempo para discutir por que isso se deu.

A liberdade (bem como o imperativo categórico) é para a razão prática um *factum* da razão; nela o sujeito se sabe a si mesmo, portanto um *factum* da autoconsciência. Se assim é, podemos então pensar que a questão da autoconsciência transcendental deve ser o primeiro ponto de referência da discussão acerca da relação entre a razão teórica e a prática. É possível, todavia, a partir da reflexão da autoconsciência transcendental fazer uma referência à ideia de liberdade? A exposição, pelo menos na FMC, mostra que sim. Ali se explica que os seres racionais “*não podem atuar de outra maneira que não sob a ideia da liberdade*” (488), dado que eles “*devem ser considerados enquanto inteligência como pertencentes ao mundo inteligível*” (452), embora a liberdade não seja demonstrável. Por conseguinte, teve de existir um caminho que partisse da autoconsciência da própria racionalidade até a autoconsciência da liberdade, caminho este que, de algum modo, está impregnado de necessidade, sem que isso, certamente, chegue a ser uma prova objetiva.

Deste modo, observemos o que as discussões da autoconsciência (teórica) na dedução transcendental proporcionam a essa questão. Como primeiro ponto de referência sobre a questão da autoconsciência salta à vista, naturalmente, o “Eu penso” no § 16 (CRP). Contudo, deve-se notar que Kant, na mencionada proposição, faz referência a uma evidência universal e indubitável e, além disso, a uma evidência da possibilidade: todos nós concordamos, segundo Kant, que nossas representações podem ser acompanhadas pela consciência do “eu penso”. Aquilo que, então, se deduz a partir dessa possibilidade e que logo constitui o autêntico ponto fixo das discussões anteriores, ou seja, a apercepção pura e a unidade transcendental da autoconsciência, não permite ser identificado imediatamente com o “eu penso”. O “eu penso” é uma representação (Ibid.). Essa representação é *produzida*, a saber, por uma autoconsciência. A autoconsciência, portanto, não é idêntica ao “eu penso”, e é, frente a este, o elemento originário. Certamente, esse originário só se pode determinar a partir da evidência da possibilidade-de-acompanhamento-do-eu-penso (*Ich-denke-Begleitungsmöglichkeit*), quer dizer, como condição a priori de possibilidade desse acompanhamento. O eu-penso, enquanto tal, é o ponto de partida. Porém, esse mesmo eu (*selbst*) não está unido a priori ao pensamento – o que se compreende sem dificuldade pelo fato de que não deve estar unido a cada representação – mas é a condição de sua possibilidade (pois, somente essa *possibilidade* está unida *necessariamente* a todas as minhas representações). Esta condição, no entanto, é mais pobre em determinação do que o próprio “eu penso”, do contrário este certamente sempre estaria dado com a autoconsciência originária. A autoconsciência a priori ainda não é, portanto, nosso *eu* como ser pensante.

Deste modo, surge já aqui uma questão que Kant não desenvolve mais em relação à dedução transcendental, porque ali não se ocupa dela: como chegamos a partir da autoconsciência transcendental à consciência do “eu penso”, e portanto à consciência de uma atividade de mim mesmo ou à consciência de mim mesmo como a de um [ser] ativo (*Tätigen*), posto que a autoconsciência transcendental não tem de modo algum a sua disposição o *conceito* adequado?

Entretanto, cabe sobretudo perguntar como está então determinada a autoconsciência a priori para si. Sendo transcendental,

logo representa, de fato, um dar-se a si mesmo (*Selbstgegebenheit*) não-empírico. Contudo, o que está dado neste dar-se a si mesmo? Aqui podem considerar-se apenas duas determinações. A primeira é a unidade. No que concerne ao aspecto material, está dada com a consciência em si a priori nada mais do que a unidade – a unidade da consciência em seus diversos e múltiplos conteúdos¹.

A segunda determinação que a autoconsciência tem *a priori* é a espontaneidade. Chega-se a essa determinação necessariamente a partir da representação do ser-meu (*Meinigkeit*) das minhas representações (O “eu penso”... “é a explicação dessa relação”). O ser-meu expressa a referência (*Beziehung*) das representações a já mencionada unidade transcendental da autoconsciência. Isso se explica da seguinte maneira: essa unidade é a priori, do mesmo modo que a referência das representações a ela (esta referência é *necessária*). Deste modo, a referência do ser-meu não pode ser produzida (*herstellen*) mediante a intuição *empírica*. Por outro lado, deve ser, contudo, *produzida*, posto que as representações vão e vem no pensamento, minhas representações variam alternando-se (*abwechsel*). Assim, a representação do ser-meu deve ser obtida através de um “ato de *espontaneidade*” (Ibid.). Esse ato é o ato da apercepção pura. A apercepção pura não é a consciência explícita do “Eu penso”, mas aquela autoconsciência que serve de base para a representação *Eu penso* (a partir da qual ela pode surgir). Esta autoconsciência a priori está, então, determinada apenas pela unidade e pela espontaneidade. A reunião de ambas as determinações resulta no conceito de unidade *sintética* da consciência, a unidade mediante a espontaneidade ou a espontaneidade na unidade, a qual se reflete na forma do juízo. A *reflexão* desta síntese transcendental, portanto a explícita autoconsciência *nesta*, não fornece nada mais do que a mera (momentânea) *atualidade* da unidade, aquela segundo a qual eu refiro ao múltiplo como a mim (§ 25). Portanto, só se dá a consciência “*que eu sou*” e não a consciência do “eu penso”.

Isso se explica mais detalhadamente da seguinte maneira: a espontaneidade é, certamente, aquela ação em que se determina a multiplicidade, quer dizer, a ação do pensamento. Desse modo, o

¹ Cf. § final; sem dúvida, poderia ser complementado com o § 24, “unidade da ação, da qual se é consciente enquanto tal, mesmo sem sensibilidade”, a qual “pode referir-se aqui à ‘unidade’ ou ‘ação’ enquanto tal” sugere que deve ser consciência de uma unidade sintética; de toda forma, isto não implica incondicionalmente que a consciência explícita deva estar unida a uma ação. Da ação trataremos a seguir.

“eu penso expressa o ato de determinar minha existência”. Assim, mediante o pensamento, eu situo para mim em mim mesmo a multiplicidade que me pertence. Contudo, a autoconsciência a priori diz respeito então apenas à *espontaneidade* desta ação, não à ação mesma. Sua reflexão acaba sendo, por isso, apenas consciência da atualidade a priori, quer dizer, da existência “*que eu sou*”. Este fato deve ser mantido como limitação fundamental. Se, por outro lado, devesse fazer-me consciente do “*determinante em mim*”, isto é, da ação do pensamento como tal, então ela deveria ser dada mediante uma autointuição ulterior, complementar e diferente, da já apresentada autoconsciência “anterior ao ato de *determinar*”, do mesmo modo que o tempo proporciona o determinável enquanto intuição anterior ao ato de determinar. Deve haver, então, um tipo peculiar de intuição, a saber, a autointuição, que claramente deve ser a priori. Porque não é o caso que tenho uma autoconsciência transcendental da atividade do meu determinar, isto é, do pensamento, mas apenas de sua espontaneidade (e unidade). Eu não tenho uma consciência transcendental do “eu penso”, apenas do “eu” ou do “eu sou”. Coloca-se, então, a questão já mencionada de como chego à explícita consciência-do-“eu penso”, portanto à consciência de mim mesmo como ser pensante, por conseguinte, como *inteligência*. Este problema é decisivo para a questão da liberdade. Este se coloca, no entanto, no nível da filosofia teórica, por conseguinte o explícito “eu penso” é o ponto de partida para a dedução transcendental.

2. A consciência do “eu penso” – a explicação de Kant

Para chegar da espontaneidade até a determinação da *ação* (*Handlung*), ou pelo menos apenas da *atividade* (*Tätigkeit*), eu devo captar (*erfassen*) meu ser-ativo (*Tätigsein*) com *relação ao tempo e determiná-lo*. Devo, portanto, conhecer *como* está configurada minha ação, ou seja, *como* determino minha existência. Mas, isto é porque me falta uma autointuição a priori do meu determinar, o que só é possível diretamente graças a afecção do sentido interno, pela empiria. Tenho a priori na autoconsciência somente a espontaneidade do meu pensamento, ou, se assim se quer, a pura atualidade, porém não o ato enquanto tal. A pura espontaneidade da autoconsciência resulta em sua unidade transcendental, porém somente a consciência *que eu sou*, mas

não *como* sou. Deste modo, nunca tenho “*conhecimento* de mim, *como eu sou*, mas apenas como eu me *mostro* para mim mesmo (pela afecção do sentido interno)” (§ 25, comparar com FMC, 451).

A proposição “Eu penso” é, portanto, um *juízo*, que como tal, por sua vez, é levado a cabo mediante uma apercepção transcendental e não articula uma consciência que preceda a essa apercepção. É fácil perceber que a proposição certamente é um juízo; mas os juízos são o *resultado* da apercepção originária. Por não haver à disposição outra forma da intuição além do espaço e do tempo, na qual possa ser dado a priori o ato do pensamento segundo sua forma (e uma tal forma da intuição tampouco poderia, sem qualquer razão, ser necessariamente legitimada), por isso o “eu penso” não pode constituir nenhuma proposição sintética a priori. Uma tal proposição só é possível em relação às formas transcendentais. O “eu penso” pode ser sintetizado de maneira direta somente como intuição sob a forma do tempo, a saber, no sentido interno como juízo, e serve de base ao conceito empírico da ação como unidade de uma multiplicidade no tempo. Portanto, o “eu penso” como juízo sobre minha ação de pensar somente pode ser formado de maneira direta sobre a auto-observação da atividade da minha espontaneidade *por meio* do sentido interno.

A exposição desenvolvida até aqui a partir da CRP coincide plenamente com FMC, 451: o homem não pode pretender conhecer como ele é em si mesmo. Ele não obtém seu conceito a priori, mas apenas empiricamente e isso também como ser pensante (e, é claro, como espécie homem). Certamente algo permanece para o homem apesar da impossibilidade do autoconhecimento a priori: ele deve admitir de modo necessário um eu que sempre possa estar constituído em si mesmo, seja como for, como fundamento do fenômeno de si mesmo em sua autoconsciência empírica. Esse fundamento é, sem dúvida alguma, a autoconsciência a priori *que* eu sou nas especificadas determinações da unidade e da espontaneidade. Pois, para este fim, segundo Kant, não é suficiente a consciência da espontaneidade para o conhecimento de uma ação a priori ou tão somente para alcançar a “pura atividade”, porque para isso falta a realização do *como*. Pois bem, para meu eu está dado a priori que eu sou e que eu sou como *espontaneidade*, então devo admitir, de modo necessário, que eu sou em mim mesmo, mesmo quando não possa conhecer a mim mesmo como sou em mim mesmo.

A este saber Kant não denomina conhecimento – deste modo não se deixa confundir, ainda que se trate de um verdadeiro saber a priori. Da recusa (*Verweigerung*) do conceito “conhecimento” para esse saber se pode dar duas razões: Por um lado, se trata de um *saber* originário, certamente a autoconsciência a priori (o saber do meu ser-meu), e não de algo previamente *conhecido*. Por outro, falta nele aquele conteúdo, certamente o próprio *conceito* em sentido estrito, porque a unidade é uma mera forma dos conceitos e a pura (*schiere*) espontaneidade, como capacidade de relacionar conteúdos (como meus), não possui, por sua vez, conteúdo nem é objetiva.

O saber que eu sou é, em todo caso, suficiente para que eu possa afirmar-me no mundo intelectual, ainda que, não obstante, não o conheça e nele eu tampouco conheça mais amplamente a mim mesmo. Só devo tomar como base este eu intelectual sem poder conhecer “*como pode estar constituído em si mesmo*” e “*o que pode ser nele a pura atividade*” (FMC, 451). Eu só devo tomar como base que [o eu] está constituído como um ser nele, ou seja, que sua *unidade* está qualificada e que, como tal, é ativo de um determinado modo, quer dizer, que sua *espontaneidade* está qualificada.

Assim sendo, o juízo “eu penso” é então um [juízo] empírico, portanto falível e não necessário. Contudo, isso é problemático, porque parece contradizer a intuição (*Intuition*); com isso, a evidência-do-eu-penso também parece frágil como ponto de partida da dedução transcendental.

3. Sugestão para uma fundamentação alternativa da consciência do “eu penso”

Entretanto, nos parece poder alcançar a priori, por certo caminho, uma autoconsciência de nós mesmos determinada com maior riqueza, como o próprio Kant expõe, ou seja, qualificações amplificadoras (*Qualifikationen*) de nossa unidade e de nossa espontaneidade. Parece ser possível alcançar a consciência de uma autoatividade pura, embora *concreta*, de nós mesmos, sobre cuja base devemos nos afirmar [como membros] do mundo intelectual, ou seja, de uma consciência de como somos e não apenas de que somos. Isso é sugerido pela FMC, 452. Os argumentos são breves demais para serem tomados como algo mais que insinuações. Além do mais, trata-se daquela referência à razão teórica

que não é aceita mais na CRPr. Porém, não seria somente a partir do ponto de vista da filosofia prática, mas sim, como se disse, já a partir o ponto de vista da filosofia teórica; seria muito desejável encontrar um acesso não-empírico à consciência-eu-penso. Observemos, então, como se daria esse caminho.

“O homem encontra em si efetivamente uma faculdade, graças a qual ele se diferencia de todas as outras coisas e inclusive de si mesmo, enquanto é afetado pelos objetos, e [essa faculdade] é a *razão*... como pura autoatividade” (Ibid.). Kant estabelece que “a razão... *mostra* uma... pura espontaneidade” (itálico nosso), a saber, nas ideias, que excedem tudo o que a sensibilidade pode fornecer. Na razão, como de outro modo também no entendimento, encontramos então não apenas a pura consciência de uma espontaneidade, *como também pode ser sempre qualificada sua pura atividade*, mas também encontramos sua concreta manifestação na realização efetiva da razão e em seus resultados, as ideias. A espontaneidade se *mostra* como *atividade* concreta. Que não obstante essa autoatividade do pensamento seja pura, se mostra, por um lado, no caso do entendimento, no fato de que conduz as representações sensíveis sob regras – o que claramente não pode resultar da causalidade das influências dos sentidos –, e por outro, no caso da razão, no modo como mundos sensível e inteligível se separam um do outro – o que tampouco pode ser provocado apenas por representações sensíveis.

Contudo, se é possível uma consciência daquela atividade na qual se realiza a unidade a priori e a espontaneidade do pensamento, então devemos poder concluir que deve ser possível também uma determinação ulterior do eu pensante com base nessa consciência. Deste modo, seria possível que o pensamento chegasse a uma ulterior determinação de nós mesmos a partir da consciência-de-que (*dass-Bewusstsein*) de nós mesmos. Se isto se encontra em contradição com afirmações de Kant, logo se julgará.

Dito isso, pode-se imaginar sem dificuldade aonde conduz essa determinação: Embora nenhum conceito de nós mesmos nos esteja dado na consciência-de-que de nós mesmos podemos formar a partir dessa consciência um *conceito* de um objeto. Para isto nos autoriza certamente a razão: no uso da razão, nosso pensamento pode, como se viu, passar sobre (*hinausschreiten*) determinações dadas e formar novos conceitos. Esses conceitos são “ideias”. Quando uma ideia está

assim construída de modo que a ela não pode corresponder nenhuma intuição, então ela é uma ideia pura. Uma tal ideia nunca proporciona *conhecimento* no sentido estrito do conceito, como foi exposto mais acima, mediante o conhecimento que falta na consciência-que-eu-sou. O conceito de nós mesmos, que alcançamos pensando, será uma tal ideia pura (e, por isso, absolutamente nenhum *conceito* em sentido estrito, a saber, nada por meio do qual nós podemos conceber algo). Com essa ideia, nós só podemos nos pensar, mas não obtemos nenhum *conhecimento* de nós mesmos (FMC, 462). De acordo com o exposto, isto não deve estar em contradição com o fato de que Kant exclui um conhecimento de como somos em nós mesmos.

Esta ideia sob a qual nos pensamos a nós mesmos é a ideia da liberdade. Ela procede da reflexão de nossa autoatividade no uso do entendimento e da razão. Começamos pelo primeiro: Por meio da reflexão transcendental, chegamos a uma apercepção transcendental como ato espontâneo, no qual se torna efetiva uma síntese a priori. Embora essa síntese seja a priori, ela é, não obstante, “temporal” (*zeithaft*): Ela é um acontecer (*Geschehen*) que não é eterno, posto que, em certo sentido, tem um princípio; e ela é um acontecer que possui um resultado, ou seja, um juízo. Pois bem, nessa medida ela tem também, em certo sentido, um final. Mas, se, então, o pensamento pode *pensar* esse ato, ao menos não de outro modo além de em relações de tempo, então a relação desse ato também deve ser compreendida como pensada no tempo segundo a analogia da causalidade – que, por sua vez, possui um status a priori, portanto está a disposição para essa “aplicação a priori”. Deste modo, o pensamento forma o conceito de uma causa e de um nexos efetivo em referência ao resultado da apercepção (isto é, a minha representação), a partir das determinações da unidade e da espontaneidade na apercepção transcendental. Deste modo, a razão alcança o conceito do *uno*, que é *efetuante* (*wirkend*), portanto, o de um ser-que-efetua. Esse efetuar é, contudo, espontâneo – ou, pelo contrário, a determinação da espontaneidade se amplia, porque a razão *pensa* sua síntese a priori no conceito de um *ato* (*Actus*). O ser em questão é, pois, *espontaneamente* efetua, ou seja, causa no tempo sem ser, para isso, por sua vez, causado.

Reconhece-se aqui imediatamente que a razão já cai em uma dificuldade que é característica da terceira antinomia e da liberdade

na filosofia prática: *sob* a determinação da analogia da causalidade ela alcança uma ideia na qual deve abandonar a causalidade. Ela cai em um mundo (a saber, o mundo das inteligências), no qual, evidentemente, a causalidade *não* vale universalmente (mas, onde causa algo sem, por sua vez, possuir uma causa). Então, por isso mesmo, o conceito de uma causação espontânea, – que contém a causalidade e, por isso, apenas no mundo empírico poderia encontrar aplicação –, é inadequado ao objeto, já que este deve ser membro do mundo das inteligências, por isso não pode fornecer nenhum *conhecimento* desse objeto.

Porém, voltemos, em primeiro lugar, à ideia de que a razão tenha-se formado assim. É a ideia de um ser espontâneo e efetuate com referência às suas representações, ou seja, é a sua consciência. Disso derivam-se três determinações desse ser, ou melhor, três aspectos de *uma* determinação de ser. 1. Esse ser como apercipiente é efetuate em referência à consciência. Como tal, chama-se *inteligência*. 2. Esse ser em sua espontaneidade está excetuado de toda causalidade natural. Como tal, pode-se chamá-lo *livre em sentido negativo*. 3. Esse ser é efetuate e espontâneo por sua consciência, portanto por algo que pertence a ele mesmo, certamente, não como uma possessão exterior, indiferente, mas como aquela na qual ele mesmo se realiza como *inteligência*. Deste modo, esse ser é efetuate por si mesmo, ou seja, autodeterminante (indo já um pouco adiante, alude-se que certamente é autodeterminante somente no que se refere à *forma*, não no que se refere ao material que a ele chega a partir dos sentidos). Como tal, é *livre em sentido positivo* ou *autônomo*. Vê-se imediatamente que as três determinações estão em relação umas com as outras imediata e necessariamente. Portanto, se aceitamos que “pensamento” seja o conceito da autorrealização da inteligência, então, “pensamento” pode ser também uma ideia e não apenas um conceito empírico a partir da intuição de nossa própria atividade no sentido interno, como foi explicado acima. Mas, então, o conceito “pensamento” está unido de maneira imediata ao conceito de liberdade, enquanto seja “pensamento” concebido como autoatividade autolegisadora (autônoma) no tempo. Essa liberdade, então – diferente da ideia cosmológica de liberdade – está unida imediatamente com algo. Certamente não está unida a uma intuição, mas está unida à consciência a priori-imperturbável que eu sou.

4. A necessidade da consciência apriorística da liberdade

Com base na consciência que eu sou, deve ser possível, portanto, formar a ideia de uma inteligência como ser livre, autônomo, com a qual nós nos pensamos. Agora, põe-se a questão de qual modalidade possui esse pensamento de nós mesmos. Kant dá a impressão de que se trata de uma *possibilidade*: nós *podemos* nos compreender como inteligência livre, ou uma – de fato inevitável – *realidade efetiva*: cada um de nós é, pois, um ser “que crê ter consciência de... uma vontade... para atuar como inteligência... (FMC, 459). O delinquente mais comum “confirma” isso, por meio de sua consciência de transgredir a lei (FMC, 454 s.). Em outras passagens, parece certamente como se pudéssemos pensar-nos *necessariamente* sob a ideia de liberdade. Conforme o exposto até aqui, há, pois, de fato essa “obrigação” de pensar-se como inteligência livre. Ela certamente vale apenas sob a condição de que nós nos *pensamos*, ou que nós em geral apenas refletimos sobre o pensamento (em cada caso, necessária e inevitavelmente o meu). Contudo, se nós nos *pensamos* – e não meramente nos intuímos a nós mesmos – então, *devemos* pensar-nos no “eu penso” – e, inversamente, somente assim podemos pensar o “eu penso” como *necessário*.

Este é o caso, por exemplo, de quando refletimos sobre a condição de possibilidade do acompanhamento-do-eu-penso. Alcançamos, então, a priori e necessariamente a dedução transcendental. Isto significa, contudo, que aquilo que nós temos em nosso conhecimento *empírico*, a saber, os juízos empíricos, devido a sua origem no tempo, não podem ser remetidos apenas a causas no mundo empírico. Porém, os objetos *empíricos* em geral apenas são possíveis com base na síntese a priori na apercepção (§ 17 e s.) e determinados nesta pelas categorias. Assim sendo, a síntese espontânea contribui para o ser *dado* e para o ser *determinado* dos objetos *empíricos*, embora o que ela ao fim fornece somente se refira à sua forma. Todavia, eu posso remeter o ser dado e o ser determinado dos objetos *empíricos* não apenas à intuição. Entretanto, dado que são objetos empíricos, devo pensar a relação de sua produção como determinada *no tempo* segundo a *analogia da causalidade*. E, assim, devo pensar o sujeito transcendental como *causador* em relação aos objetos empíricos em minha consciência, ainda que a *ideia* (a qual eu imediatamente penso

nesse ponto) daquela causa especial, da qual há de tratar-se ali (a saber, de uma causalidade pela liberdade), conduza até um mundo no qual o esquema da causalidade não pode ter aplicação alguma.

Disso segue que eu *devo* pensar meu pensamento, portanto a mim mesmo, como causador espontâneo, quando me penso. Deste modo, o problema acima indicado está resolvido: eu não tenho certamente nenhum *conhecimento* objetivo de mim mesmo como livre, porém há uma *compreensível* “obrigação transcendental”, uma necessidade, de pensar-me como livre, quando, nesse caso, eu me penso. Essa obrigação não é semelhante aos postulados da filosofia prática, mas é forte e imediata. Daí se segue que, se eu devo pensar-me como causador livre, então não posso representar, de nenhum modo, como se efetua essa causa (FMC, 461). A passagem entre o mundo inteligível e o empírico, que é tão problemática, deve levar em conta, portanto, já a razão teórica e não, em primeiro lugar, a causalidade por liberdade da razão prática. Isto certamente não tira desta passagem nada de sua problemática, mas alivia a ética kantiana da suspeita de havê-la introduzido *ad hoc* para tornar possível a liberdade (em vista das circunstâncias empíricas).

No pensamento de si mesmo como “*eu penso*”, o sujeito não pode, portanto, conceber-se segundo a causalidade natural. Ele deve ser pensado, neste ponto, como espontâneo (e unificado) (*einig*) *ativo* e *causador*, por conseguinte, como livre. Porque, ademais, é um pensamento de si mesmo e não um conhecimento de si mesmo que o sujeito obtém a partir da reflexão de sua atividade racional. É a ideia exposta da liberdade segundo a qual [o sujeito] *deve* pensar-se *quando* se pensa. O sujeito, contudo, não pode referir-se a si mesmo *de outra forma* a não ser como pensante (o sujeito é pensante também na autointuição em sentido interno – pelo menos enquanto se configura a partir desses juízos, ou seja, apercebe –, porém não é nisso *consciente* de si *como* pensante). Não há nenhuma possibilidade de não se pensar como livre (existe, de todo modo, a possibilidade de se limitar a autointuição sem refletir sobre a autoatividade nela presente). Certamente, existe a possibilidade – e para nós, os homens, também a necessidade – de que um ser racional não apenas pense a si mesmo como livre, ou seja, não somente como membro de um mundo inteligível, mas também como determinado pela causalidade natural, ou seja, como membro de um mundo sensível (e, desse

modo, naturalmente, existe também a possibilidade de que apenas parcialmente se situe nesse modo de ver-se a si mesmo).

5. A irreduzibilidade da consciência da liberdade

Podem associar-se algumas ideias que Kant mesmo não explicita: a ideia de liberdade é diferenciada de todas as demais ideias, por ela ter seu fundamento na própria razão. Ela é aquela ideia na qual a razão mesma se pensa. Por conseguinte, ela é, em sentido peculiar, *necessária* ao próprio pensamento, assim como ela é seu próprio pensamento. A razão *pode* pensar, por exemplo, o mundo prescindindo de Deus e *pode* pensar-se prescindindo da imortalidade. Entretanto, não pode pensar-se a si mesma prescindindo da liberdade. Dado que em minha autoconsciência tenho uma certeza imediata de que eu sou (embora não de como eu sou), devo *pensar* a mim mesmo imediatamente sob o conceito de liberdade (enquanto eu me penso), devo também, simultaneamente, pensar minha liberdade como *fática*, quer dizer pensar *que* ela é.

(Certamente não está permitido que esta facticidade proporcione *realidade* imediata ao conceito de liberdade. Pois esta facticidade não legitima que minha liberdade seja pensada sob as formas do espaço e do tempo. Certamente isso se impõe, posto que somente sob uma ideia de liberdade em espaço e tempo poderia pensar como livre meu *atuar* no espaço e no tempo, ou seja, pensar a realização de minha liberdade. Porém, uma causalidade por liberdade contradiz, ao mesmo tempo, a causalidade natural, segundo a qual podem permanecer *somente* relações sucessivas no âmbito do espaço e do tempo).

Ademais, deve-se levar em conta que a evidência da liberdade não é imediata do mesmo modo que a da liberdade da autoconsciência transcendental. Esta autoconsciência pode, certamente, ser suficiente para atribuir-me como sendo meus os meus pensamentos, não apenas os *teóricos*, mas também os *práticos*, ou seja, ser consciente de mim mesmo como ativo em meu pensamento mesmo – e não apenas como observador de um acontecimento. Isto expôs a consciência imediata não derivável do meu ser-autor (*Urheberschaft*), a consciência de que eu sou o que é ativo. Sua explicação se encontraria no “eu penso” em sentido ativo (diferente do receptivo “haver pensamentos em mim”). Porém, esse princípio da autoatribuição prática dos meus pensamentos não é o princípio da liberdade, posto que para seu conceito falta-lhe

ainda, como um aditivo, a representação da causalidade. Disso se segue que a liberdade não é uma autoconsciência transcendental (ou uma parte dessa – o que também, por isso, seria impossível, porque essa autoconsciência deve ser puramente autolimitada e não pode supor ulteriores determinações do pensamento), mas precisamente uma ideia, que a razão deve formar.

Por isso, também posso duvidar de minha liberdade, embora a deva atribuir-me como necessária quando me penso. É que eu posso também, de outro modo, exceder minha autoconsciência transcendental pura (a consciência-que-eu-sou) graças a qual eu me penso. Eu posso intuir a mim mesmo (em sentido interno). Porém, na autointuição, eu devo me representar como submetido à causalidade natural, porque nela eu estou sujeito às formas da intuição (do tempo) e às categorias da síntese da intuição. Contudo, apesar dessa possibilidade de dúvida, a consciência de minha liberdade permanece ineludível quando eu me penso e *quando* eu me penso a mim mesmo (concreto e atual) ativo, ou seja, quando eu tenho a consciência de que “eu me determino a mim mesmo pensando para esse fazer” (*Tun*). Também se pode deixar claro que nós não temos essa consciência, se não nos determinamos *pensando* para um fazer, mas apenas mediante um reflexo, um impulso ou um comando que fora induzido para tal. A diferença na consciência de nosso ser-ativo, nos casos em relação aos quais tenho a consciência de que “eu mesmo quero”, é uma diferença categorial. Nós não podemos reduzi-la a nenhuma outra além da diferença entre pensar e intuir. Pois, se eu tenho a consciência de determinar-me para a ação *pensando*, então devo pensar-me nessa consciência invariavelmente como livre (como eu penso-me explicitamente *a mim mesmo*, nesta consciência). Por isso, a consciência empírica de mim mesmo no meu ser-ativo nunca pode conseguir nada com respeito à consciência da minha liberdade em minha autodeterminação pensante. Apenas posteriormente pode-se levantar a dúvida a esse respeito. E, assim, nenhum cético da liberdade (*Freiheitsskeptiker*) conseguiu abolir (*wegzuerklären*) a consciência da liberdade, mas, de todo modo, a expõe como uma ilusão. Para estar seguro disso, o cético da liberdade (enquanto transita no sistema kantiano) deve expor, por certo, que eu *somente* posso me considerar empiricamente, ou seja, que eu, em minha consciência, sou pura receptividade e, assim sendo, não posso de modo algum pensar-me –

para o que, certamente, não se pode dar nenhum argumento objetivo convincente; contudo, enquanto eu novamente me *penso* a mim mesmo, ou seja, sou consciente de mim mesmo não com base na autointuição, mas com base na consciência a priori de minha consciência-do-ser-meu (*Meinigkeitsbewusstsein*), eu penso meu pensamento, outra vez, inevitavelmente sob o ser-meu (*Meinigkeit*) *não apenas* da pertença (unidade), *mas também* da produção (espontaneidade), e reflito sobre isto necessariamente sob as ideias da intelectualidade e da liberdade (ou mesmo estas como uma única ideia).

O que a certeza de minha liberdade certamente não pode me fornecer é o ser dado da liberdade no espaço e no tempo. Não me está *dada* sequer uma única ação livre (minhas próprias, assim como de outros), ou seja, a liberdade nunca é para mim *objeto*, enquanto ação é uma realização no tempo. A ação livre nunca está dada para mim temporalmente, portanto deveria ser uma intuição, por conseguinte, empírica. Contudo, empíricas são as relações no tempo sempre dadas apenas como causalidade natural. A ideia da liberdade permanece, com toda certeza, como um conceito sem intuição e não pode nunca, por isso, também depois do que aqui foi discutido, servir para o *autoconhecimento*, ainda que ela necessariamente determine a autocerteza.



Sentimento de Realidade e Agir Absorvido.
Sobre o Argumento Antiniilista de Fichte em
A Destinação¹ do Homem

Andreas Schmidt (Universidade de Tübingen)
Tradução: Kleber Amora (UFC)

¹ A palavra alemã “Bestimmung” significa tanto “determinação” quanto “destinação”. No presente contexto, a última parece a tradução mais adequada. Porém, é bom saber que o termo alemão também tem o outro significado, pois, até certo grau, a destinação do homem, para Fichte, também é sua determinação (essencial).



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

1. Introdução

Subjetividade e liberdade são coisas idênticas. Esta é a ideia fundamental sobre a qual se ancora a inteira Doutrina da Ciência de Fichte. “Meu sistema é do começo ao fim apenas uma análise do conceito de liberdade” (GA III, 4, 182), escreve ele em 1800. Ele chega a esta tese ao acoplar² a autoconsciência à razão e identificar esta última com a razão pura *prática* de Kant.³ A razão pura prática fornece a si a sua própria lei e, por isso, é de classificá-la como livre. Enquanto esta identificação entre subjetividade e liberdade é uma constante na primeira filosofia de Fichte – e que, provavelmente, não é abandonada na sua filosofia tardia – as suas ideias parecem se diferenciar no que toca à questão de como a consciência natural pode ser conduzida para essa compreensão da essência do princípio supremo da filosofia. Pode-se identificar pelo menos duas estratégias de argumentação em sua filosofia inicial: enquanto no *Fundamento da inteira Doutrina da Ciência*, de 1794/95, Fichte parte da proposição de identidade (“A = A”), para, com ajuda de um argumento transcendental, concluir a autoposição do eu absoluto enquanto fundamento da validade da proposição da identidade, na *Doutrina da Ciência nova método* (1796-99) e no *Sistema da Doutrina Ética* (1798), ele prefere, antes, uma via mais fenomenológica: o leitor é, então, convidado a realizar um ato intelectual, a saber, “pensar a si mesmo” e, depois, refletir sobre a realização deste ato e descrevê-lo.⁴ Eu gostaria de, em seguida, argumentar que Fichte desenvolve em *A Destinação do Homem*, de 1800, uma terceira estratégia de argumentação que é psicológica (ou, caso se preferir, existencial), a qual deve abrir à consciência natural um acesso metódico ordenado ao primeiro princípio. Este novo argumento poderia lançar também uma nova luz sobre a forma modificada de exposição nas versões tardias da Doutrina da Ciência.

² “Nas versões impressas da Doutrina da Ciência, o eu puro deve ser compreendido como razão em geral, a qual é completamente diferente da egoidade pessoal” (*Doutrina da Ciência nova methodo*, GA IV, 2, 240).

³ “Então [...] o primado da razão é afirmado na medida em que ela é prática. Tudo tem seu ponto de partida no agir e no agir do eu” (*Sistema da Doutrina Ética*, GA I, 5, 95); “a razão prática é a raiz de toda razão” (*A destinação do Homem*, GA I, 6, 265).

⁴ Sobre o motivo para esta forma modificada de exposição, cf. KLOTZ, Christian. *Autoconsciência e identidade prática. Uma investigação sobre a Doutrina da Ciência nova methodo de Fichte*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

2. O problema do niilismo

Em *A destinação do Homem*, Fichte se pergunta: “o que eu mesmo sou e qual é a minha destinação?” (GA I, 6, 191). Nos três capítulos *Dúvida*, *Saber e Fé*, Fichte examina três possíveis respostas a esta pergunta.

O primeiro capítulo se dedica à elaboração de uma visão de mundo naturalista. Esta visão de mundo naturalista repousa sobre a aceitação de um determinismo rigorosamente universal. Na aplicação a si mesmo, isto significa que o homem também não é outra coisa que um brinquedo de forças naturais. Isto certamente está em contradição com o interesse de se tomar como ser autônomo. Este interesse não decide a pergunta pela verdade, porém permite surgir uma dissonância geradora de descontentamento na autoconcepção humana.

O segundo capítulo se dedica a uma investigação filosófica transcendental das condições de possibilidade do conhecimento; mostra que o mundo, ao qual nós nos referimos julgando, é, em primeiro lugar, um mundo dos fenômenos – não um mundo em si – e, em segundo lugar, um mundo dos fenômenos que é constituído pela atividade objetivante da razão teórica. O sujeito desta atividade não é, pois, parte deste mundo, mas seu fundamento constituinte; com isso, ele também não é sujeito à influência causal deste mundo: a autonomia do sujeito é, com isso, assegurada. Ainda assim, este capítulo termina também com uma consequência indesejada, a qual é descrita por Fichte de forma bem dramática:

Eu não sei em parte alguma de um ser e nem também de mim mesmo. Não há nenhum ser. – Eu mesmo não sei de nada e eu não sou. Imagens são: elas são o único que existe e elas sabem de si de acordo com a forma de ser das imagens; – imagens, que passam flutuando sem que seja algo, para o qual eles passam flutuando; imagens que estão contactando através de imagens das imagens, imagens sem algo representado nelas, sem sentido e objetivo. Eu mesmo sou uma destas imagens; ou nem sou isto, mas apenas uma imagem confusa das imagens. – Toda realidade se transforma em um sonho maravilhoso, sem uma vida com a qual se sonhe e sem um espírito que sonhe (GA I, 6, 251).

O terceiro capítulo deve, finalmente, mostrar como esta consequência indesejada pode ser evitada. Porém, qual é efetivamente o problema que Fichte quer expressar com a sentença “eu não sei em parte alguma de um ser”?

À primeira vista, talvez se possa pensar que Fichte aponte para um problema cético: caso eu disponha de um acesso epistêmico apenas ao mundo fenomênico, então eu não posso saber se algo também corresponde na realidade a estes fenômenos. Contudo, podemos excluir esta possibilidade de interpretação. *Primeiramente*, esta dúvida mal entende a posição filosófica transcendental. É justamente o mundo dos fenômenos ao qual se referem nossos julgamentos; é ele que torna nossos julgamentos verdadeiros ou falsos. Perguntar, além disso, por uma relação de correspondência entre fenômeno e mundo em si é um absurdo e, também, não pode mais ser, com isso, fonte de dúvida cética. E, *em segundo lugar*: caso Fichte apresentasse aqui efetivamente um problema cético em relação às declarações existenciais, então não se entenderia porque ele não o remedeia com a simples referência à certeza do *cogito*: pelo menos, em relação a minha própria existência, parece não pairar nenhuma dúvida possível. Ou, caso sim, então Fichte teria de argumentar expressamente a favor disso – o que ele, porém, não faz.

Ou o cerne do escândalo é isso, que o mundo das coisas em si é *substituído* por um mundo do fenômeno? Se o conceito de “ser” é reservado a tudo aquilo que é *independente* e não *relativo* a algo diferente dele, então a declaração “não há nenhum ser” é, de fato, uma consequência da posição filosófica transcendental apresentada por Fichte. Porém, esta interpretação, ao que me parece, pode ser também excluída. Pois, em primeiro lugar, aqui também pelo menos o sujeito é independente e não relativo a algo diferente dele (a autonomia do sujeito é justamente o objetivo da argumentação deste capítulo); e, em segundo lugar, não é claro porque a substituição do ser em si por um mundo do fenômeno deve ser um problema para os filósofos transcendentais, pois ela lhes possibilita tanto sua posição anticética quanto a salvação da autonomia do sujeito. Por que o filósofo transcendental não deveria responder simplesmente à crítica indicada com um “*It’s not a bug, it’s a feature*”?

Minha tese é que aquilo que Fichte discute, no final do segundo capítulo de *A Destinação do Homem*, não é nem um problema epistêmico (cético) nem ontológico, mas psicológico: o problema de que uma pessoa em determinadas condições – condições que são preenchidas naquela teoria que é desenvolvida no segundo capítulo de *A destinação do Homem* –, perde o *sentimento de realidade*.⁵ O sentimento de que

⁵ Eu não quero contestar que é possível encontrar comprovações no texto para ambas as outras variantes interpretativas. Porém, na minha opinião, a interpretação apresentada aqui faz do argumento de *A*

eu mesmo e o mundo a meu redor exista pode parecer natural, mas não é. Em casos patológicos, este sentimento pode, de fato, desaparecer; este é o que ocorre no caso, por exemplo, da chamada síndrome de Cotard, que pode se manifestar como consequência de profunda depressão. Cotard designa-a, em 1882, de “delírio da negação” e a descreve da seguinte maneira: “Ao doente parece que o mundo real foi completamente dissipado, desapareceu ou está morto e que não lhe resta mais que um mundo imaginário em meio ao qual ele é atormentado para se encontrar”.⁶ Porém, não apenas o mundo parece ser irreal, mas também os próprios pacientes em relação a si mesmos. Alguns afirmam estarem mortos e outros não existem.

Não há nada que estes doentes não possam negar. É assim que uma de nossas melancólicas sustentava já não ter nome; seus pais já não eram seus pais; todo o mundo está morto, a terra já não produz; não há mais ninguém sobre a terra, nem brancos, nem negros, nem a África, nem a América, nem as estrelas, nem as árvores, nem a primavera, o inverno, as estações. As árvores são mesmo árvores, mas não são mais como antes; elas estão mortas. Os dias! Eles não existem mais. Nem os anos, os séculos; não há nada, exceto ela que existe. Certas doenças vão mesmo ainda mais longe e negam até mesmo a sua própria existência.⁷

Sem dúvida, os pacientes teriam de admitir que a expressão “eu não existo” apresenta uma contradição pragmática; como também respondem a perguntas o que se poderia poupar caso não se existisse e, portanto, nada pudesse ser perguntado. Porém, eles se *sentem* como não existentes, e isso em um grau tal que a expressão “eu não existo” parece lhes ser, apesar de tudo, algo verdadeiro. William James vê a razão de ser deste sentimento de irrealidade no desaparecimento do ser em relação às propriedades valorativas das coisas:

Caso possível, conceba a si mesmo despojado repentinamente de todas as emoções com as quais o seu mundo o inspira agora e tente imaginá-lo *como ele existe*, meramente por si mesmo, sem seu comentário favorável ou desfavorável, otimista ou apreensivo. Será quase impossível para você compreender tal condição de negatividade e entorpecimento. Nenhuma

Destinação do Homem mais conclusiva do que as interpretações ontológicas e epistêmicas.

⁶ COTARD, Jules. “Sobre o delírio das negações” (p. 318, 1882). In: *Estudos sobre as doenças cerebrais e mentais*. Paris: Librairie Baillière et Fils, 1891, p. 314-344. Cotard cita Wilhelm Griesinger na passagem citada.

⁷ SEGLAS, Jules. *O delírio das negações*. Semiologia e diagnóstico. Paris: G. Masson, 1897, p. 15.

porção do universo teria, pois, mais importância que outra; e a coleção inteira de suas coisas e de suas séries de eventos seria sem significado, caráter, expressão ou perspectiva.⁸

Fichte também correlaciona, na passagem acima indicada, a expressão “não há nenhum ser” com a constatação de que tudo seria “sem sentido e objetivo”. Esta relação se torna ainda mais evidente, se nós atentarmos para o texto ao qual *A destinação do Homem* de Fichte reage, a saber, a uma das *Cartas a Fichte* de Jacobi, do ano de 1799. Jacobi censura, nesta carta, as conseqüências niilistas da filosofia de Fichte:

A psique sabe, agora, do segredo que tortura de modo insuportável e há tanto tempo a sua curiosidade; ora, ela, essa *beata*, sabe! Tudo que está fora dela é nada e ela própria é apenas um *fantasma*; um fantasma nem de algo; mas um *fantasma em si*: um nada real; um nada da realidade.⁹

Ele *fundamenta* esta censura de niilismo da seguinte maneira:

Eu compreendo por verdadeiro algo que se encontra *antes e fora* do saber; algo que fornece primeiramente um valor à *faculdade* do saber e à *razão*. [...] Onde falta a diretriz para o verdadeiro, aí não existe a razão. Esta diretriz; a coação de considerar o verdadeiro – o qual apreende apenas como uma noção vaga/um pressentimento¹⁰ – como seu objeto, como a última intenção de todo desejo por conhecimento, constitui a essência da razão. Ela está dirigida exclusivamente para o oculto sob os fenômenos, para o *sentido*; para o ser que apenas *manifesta (de si mesmo)* uma aparência e que precisa *transparecer* nos fenômenos caso estes últimos não devam ser *fantasmas em si*, fenômenos de nada.¹¹

A razão pressupõe, portanto, algo, que é a fonte de “valor”. Esta fonte de valor é acessível apenas via uma “noção vaga/um pressentimento”. Mais tarde, ela será identificada, por Jacobi, primeiro

⁸ JAMES, William. *A variedade das experiências religiosas. Um estudo sobre a natureza humana*. New York, London, Bombay: Longman, Green & Co., 1902, p. 150. Em uma passagem seguinte, James cita pacientes de Georges Dumas: “As pessoas se movem como sombras e os sons parecem vir de um mundo distante.” – “Não há mais nenhum passado para mim; as pessoas parecem muito estranhas; é como se eu não pudesse ver nenhuma realidade, como se eu estivesse em um teatro; como se as pessoas fossem atores e tudo fosse um cenário; eu não posso mais encontrar a mim mesmo; eu ando, mas por quê? Tudo flutua diante de meus olhos, mas não deixam impressões.” (p. 152). As semelhanças com o texto de Fichte são evidentes.

⁹ [JACOBI, Friedrich Heinrich.] *De Jacobi para Fichte*. Hamburg: Perthes, 1799, p. 25 s.

¹⁰ A palavra “*Ahdung*” pode ter os dois sentidos: uma noção (e não apenas um sentimento) que é vaga, ofuscada; e um pressentimento de algo que vem ainda; como também uma noção vaga de algo que ainda realizar-se-á (uma “prenoção”) ou que ainda resta a ser alcançado ou que seria a solução.

¹¹ *Ibid.*, p. 27 s.

com Deus e, então, com o “bem em si”.¹² Porém, caso esta fonte de valor se torne objeto de um *conceito* ou objeto do *saber*, ela desaparece.¹³ E se com ela todo valor é retirado do mundo, o mundo se manifesta como “nulo”. Isto nós temos de entender aqui em um sentido absolutamente literal: o mundo aparece como *irreal*.¹⁴ Apenas se o âmbito do saber é *limitado* e deixa espaço para a “noção vaga/pressentimento”, há qualidades valorativas vividas de modo imediato e somente, assim, surge o sentimento de realidade.

3. Diagnose e solução de Fichte

Como Fichte reage, então, à censura de que sua Doutrina da Ciência levaria ao niilismo? Segundo Fichte, o cenário niilista descrito por Jacobi só surge se a razão *teórica* é absolutizada – porém, se isso for o caso, então o niilismo é, de fato, inevitável. A razão teórica tem a ver apenas com a constatação de fatos, suas explicações e pressupostos. Na verdade, um ser que pudesse lançar apenas um olhar teórico sobre o mundo poderia também ter, em seu vocabulário, predicados valorativos; porém, ele só poderia utilizá-las para *constatar* que certas pessoas ou grupos de pessoas fazem determinadas avaliações e regulam (ou não) seu comportamento correspondentemente. Porém, as valorações não teriam *para* este ser uma força nem obrigatória nem motivadora: ele *próprio* não poderia proceder a nenhuma valoração.

Porém, está completamente longe da Doutrina da Ciência absolutizar a razão teórica. Diferentemente de Jacobi, Fichte não faz uso do conceito de *noção vaga/pressentimento* – uma faculdade a respeito da qual também não se veria como ela poderia, afinal, lidar para além do âmbito da teoria – mas o “agir” (GA I, 6, 253) ou a “força ativa real” (GA I, 6, 255), que se fundam ambas em uma “pulsão” (GA I, 6, 254). Fichte não é muito explícito no que toca à *fundamentação* da tese de que apenas no agir aparece a certeza da realidade procurada; porém, não é difícil desenvolver uma argumentação que leve ao objetivo.

¹² Ibid., p. 32 s.

¹³ Cf. Ibid., p. 16.

¹⁴ Isto provém particularmente do apêndice da carta (publicado na forma de livro). Aqui Jacobi reproduz um extrato de seu romance *Woldemar*, no qual é narrado como Woldemar reage frente a suspeita de que o desejo pelo bem é, na verdade, um instinto camuflado de autoconservação: “Causa-me, afirmou Woldemar, pavor as trevas e o vazio que brota em mim e em torno de mim. Angustiado, estendo ambos os braços para ver se eu ainda não poderia alcançar algo que me restitua um sentimento de *realidade e ser*” (Ibid., p. 102).

Para Fichte, as propriedades avaliativas não são características que sejam em si inerentes às coisas e sejam compreendidas através de uma faculdade cognitiva teórica; pelo contrário, elas apenas surgem através de uma faculdade conativa, não teórica, faculdade que Fichte chama de “pulsão”. Porém, a pulsão e as qualidades avaliativas das coisas que surgem graças a ela não são ainda em si suficientes para explicar o sentimento de realidade. Para isso, faz-se necessário considerar melhor a relação entre pulsão e ação – o “agir” fichteano. Imagine-se o seguinte cenário:

Eu tomei a decisão de fazer algo determinado, por exemplo, descer por uma encosta íngreme. A decisão é feita e eu comecei a pô-la em prática. O intuito da ação não é mais, pois, objeto de um pensamento explícito, porém, ele *molda* e *regula* minha ação. O *êxito* desta ação pressupõe, então, que a ação seja constantemente adequada às circunstâncias variáveis no curso de sua execução: a minha atenção está completamente voltada para estas circunstâncias variáveis. Ao perceber estas circunstâncias, compreendo ao mesmo tempo as propriedades avaliativas que elas possuem por força do objetivo traçado. A bifurcação é percebida como algo para o qual eu tenho de conduzir os meus passos, a raiz escorregadia como algo que eu tenho de evitar, etc. Estas qualidades avaliativas percebidas no mundo podem, agora, provocar mais ou menos imediatamente uma ação. No caso em apreço, tentarei acoplar percepção e ação reativa uma a outra o mais diretamente possível; não há tempo para uma reflexão, do contrário eu poderia despencar. Caso esta acoplagem tenha sucesso, as exigências percebidas das circunstâncias e as ações reativas se encaixam uma na outra como rodas dentadas. Duas coisas neste cenário são decisivas para o sucesso da ação: *primeiramente*, a *atenção* para as circunstâncias imprevisíveis e sempre variáveis e, *em segundo lugar*, o *caráter imediato* das ações que reagem a estas circunstâncias. Ambas juntas levam ao seguinte, a saber, que eu estou *absorvido* na ação. Minha hipótese é, pois, que tais ações *absorventes* são ensejos paradigmáticos de um elevado sentimento de realidade. O sentimento de realidade estaria reduzido se circunstâncias e ações se encaixariam diretamente – como, por exemplo, em ações cujo desenrolar é monótono – mas, ambas não exigiriam nenhuma atenção; ele seria também reduzido se as circunstâncias despertariam a atenção, porém, o sujeito acreditaria não

ter nenhuma capacidade de reagir a elas de forma ativa.¹⁵ O sentimento de realidade se manifesta porque eu tenho de lidar, no cenário descrito, com objetos (aos quais eu dirijo a minha atenção), mas a distância da objetivação é, ao mesmo tempo, extinta, já que eu – como um objeto dentre outros objetos – me adequo de modo imediato, e sem refletir, às suas exigências (relativas às minhas intenções).¹⁶

Com isso, nós entendemos porque Fichte recorre ao “agir” e não ao “saber” para responder ao desafio de Jacobi. Todavia, o problema posto não está ainda completamente resolvido. Isto se torna claro caso se reflita sobre como o recurso ao agir que gera o sentimento de realidade se relaciona às reflexões filosófico-transcendentais no capítulo *Saber*. A posição filosófica transcendental que Fichte desenvolve aí repousa sobre quatro operações:

1. Apartamento da crença ingênua de estar relacionado epistemicamente a um mundo em si independente do sujeito;
2. Reflexão sobre os desempenhos subjetivos que tornam possível em primeiro lugar uma referência epistêmica ao mundo;
3. Identificação destes desempenhos subjetivos com aquilo que se articula na autorreferência cognitiva imune a erros (este é o ponto principal da “dedução transcendental” kantiana na *Crítica da Razão Pura*);

¹⁵ Sartre descreve, em uma passagem, o seguinte: “Recordo-me que, quando soldado, em junho de 1940, tive a mesma impressão [de irrealidade] ao atravessar o grande espaço de uma aldeia, diante dos fuzis alemães dirigidos contra nós e enquanto franceses atiravam às cegas de uma igreja contra inimigos e amigos: aquilo era para fazer rir, não podia ser verdadeiro. Na verdade, eu tinha compreendido na época, *era eu* que se tornou imaginário, porque eu não encontrava nenhuma resposta adequada a um estímulo preciso e perigoso. E imediatamente eu transporte o ambiente em que eu me encontrava para o interior da irrealidade. Uma reação de defesa? Absolutamente certo: porém, uma reação de defesa que apenas fortalece uma desrealização e cuja origem reside alhures: dado que a salvação de minha pessoa não dependia mais de mim, percebi como minhas ações se reduziram a gestos: eu desempenhava um papel e os outros me forneciam o mote. No caso mais extremo, este sentimento pode levar ao sono: haviam me contado de soldados que sob forte bombardeio adormeciam na trincheira que eles haviam cavado para si” (SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família II* (1971). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986, p. 24 s.).

¹⁶ A ideia de relacionar o sentimento de realidade com a capacidade de agir está também em harmonia tanto com as investigações sobre a impressão de presença no caso da realidade virtual (cf., por exemplo, CARASSA, Antonella; MORGANTI, Francesca; TIRASSA, Maurizio. “Movimento, ação e situação: presença no ambiente virtual”. In: M. Alcaniz & B. Rey (Hg.): *Procedimentos da VII oficina internacional sobre a presença*, 2004. Valencia: UPV Edition, 2004, p. 3-4) quanto com os resultados da psiquiatria (cf., por exemplo, RATCLIFFE, Matthew. *Sentimentos do ser. Fenomenologia, psiquiatria e o senso de realidade*. Oxford: OUP 2008, 121, p. 121-137).

4. Identificação daquilo que se articula na autorreferência cognitiva imune a erros com aquilo que constitui a *essência* do sujeito.

Este último ponto é importante: no quadro de uma teoria kantiana, temos de diferenciar entre um sujeito transcendental constituidor do mundo e um sujeito empírico *no* mundo. Agora, para a posição que Fichte assume no capítulo *Saber* é inevitável a identificação com o sujeito transcendental, pois o objetivo da prova – a *independência* do sujeito frente ao mundo – só pode ser alcançado através desta identificação. O sujeito *empírico* é parte do mundo e enquanto tal está exposto a sua influência causal. Portanto, é decisivo que eu não seja idêntico *a ele*. Disso resulta, porém, um problema: o sentimento de realidade pode se manifestar se eu torno-me ativo e me deixo absorver por meu agir; contudo, considerado do ponto de vista filosófico transcendental, tal como ele foi desenvolvido no capítulo *Saber*, isto significa apenas que eu me identifico com o sujeito *empírico*, o qual, na verdade, não sou. Caso a explicação dada para o sentimento de realidade seja verdadeiro, então, isso significa que o sentimento de realidade é *aparente* e repousa sobre uma ilusão. Os pacientes do doutor Cotard podem sofrer, portanto, de uma doença mental; em todo o caso, eles têm o privilégio de não serem vencidos por esta ilusão e perceber o mundo *corretamente* – assim pelo menos parece.

Dado que Fichte não pode renunciar à quarta operação, mas quer evitar o caráter ilusório do sentimento de realidade, ele tem de integrar o agir ou pelo menos a pulsão (com o qual agir está fundido) no sujeito transcendental: então, a identificação com o sujeito transcendental não exige mais a renúncia ao ponto de vista prático; ao contrário, ela o reclama. Fichte tem, portanto, de introduzir algo como uma pulsão transcendental para que o sentimento de realidade não tenha de permanecer ilusório. Porém, dado que o sujeito transcendental de Fichte já foi determinado como razão teórica, a qual, por sua vez, constitui o mundo dos fenômenos como objeto do conhecimento, a pulsão transcendental tem de ser relacionada com a razão teórica. Parece lógico antepor à pulsão transcendental a razão teórica, já que a última pode ser também descrita como atividade (de caráter objetivante) e, com isso, como manifestação de uma pulsão, enquanto

esta última, ao contrário, não pode ser compreendida primariamente como objeto do conhecimento. Porém, este passo torna necessária uma reconceitualização da pulsão em, no mínimo, dois aspectos.

Primeiro: O sujeito transcendental constituidor do mundo não é um objeto no mundo e não pode também ser individualizado através dele. Não apenas em sua filosofia tardia, Fichte assinala, em função disso, que ele não é algo individual. Sua independência implica justamente sua não-individualidade.¹⁷ Correspondentemente, a pulsão transcendental é também anônima, uma pulsão de ninguém e de todos.

Segundo: uma pulsão está dirigida para realizar uma determinada ação. Porém, toda ação está voltada para um objetivo. Este objetivo consiste normalmente no seguinte: provocar um determinado estado no mundo. Porém, dado que a pulsão transcendental não pode pressupor a constituição do mundo, esta possibilidade não se verifica. Qual é, pois, o objetivo da ação a que a pulsão visa? O objetivo da ação não pode consistir em algo que pressupusesse uma relação com algo que lhe fosse diferente – nem em *elaborar* um produto diferente dela, nem em estabelecer uma relação *epistêmica* com algo outro, nem em *modificar* o próprio estado no tempo. Tudo isso pressuporia já a presença de uma esfera objetiva ou no mínimo a representação de tal esfera, da qual, porém, tem-se de fazer abstração ainda aqui. Daí que o objetivo da ação só pode consistir na própria ação: a pulsão visa a uma ação cuja inteira essência consiste em ter a si mesma como objetivo. Liguemos este pensamento, então, ao primeiro ponto: dado que a ação para a qual a pulsão transcendental se volta deve anteceder à constituição do mundo, ela não pode estar condicionada pelo o mundo; ela é, pois, não-individual, incondicionada e autoefetivante. Portanto, a pulsão visa à ação que tem a si mesma como objetivo *como* não-individual, incondicionada e autoefetivante. É exatamente o que diz Fichte em *A destinação do Homem*, após ele ter introduzido o agir como condição do sentimento de realidade: “Há em mim a pulsão para uma autoefetivação absoluta e independente. [...] Eu sinto este instinto assim como eu percebo apenas a mim mesmo; ele está indissolúvelmente unido à consciência de mim mesmo” (GA I, 6, 254). Nesta pulsão reside, pois, minha *essência*.

¹⁷ “Assim tu talvez incluístes no conceito de eu muita coisa que eu não tive incluído no mesmo, como, p. ex., o conceito de tua individualidade” (*Ensaio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência* – 1797/98, GA I, 4, 273).

Para tirar do sentimento de realidade o seu caráter ilusório, esta pulsão transcendental tem de, porém, ser interpretada ao mesmo tempo como *imperativo*, o qual intima a agir *no* mundo, pois justamente na interação com as coisas deve brotar o sentimento de realidade. Exatamente assim pensa Fichte: “Conforme essa pulsão, eu *devo* agir como um ser absolutamente independente; assim compreendo e interpreto aquela pulsão” (GA I, 6, 254, Hv. v. AS). Dado que o agir no mundo pressupõe uma interação (mais ou menos) *absorvedora* com as coisas (com exceção, talvez, no caso limite, de ações completamente automatizadas), estaria assim demonstrado que agindo de forma absorvedora, alcançar-se-ia a destinação do homem. E dado que este agir produz o sentimento de realidade, adverte-nos agora a reflexão filosófica transcendental segundo Fichte sobre o seguinte, a saber, que tal sentimento não é de forma alguma ilusório, mas manifestação da realização de nossa destinação. A crítica de Jacobi seria com isso refutada.¹⁸

Faz-se necessário observar, todavia, que o argumento de Fichte é de natureza hipotética: *caso* o sentimento de realidade não deva ser uma ilusão, *então* tem de haver uma pulsão transcendental que constitua minha essência, pulsão que leva ao agir absorvente no mundo. Porém, existe de fato esta pulsão transcendental? Como nós vimos, Fichte reclama que ele a *sinta*, no momento quando ele percebe a si mesmo. Entretanto, quanto de peso epistêmico pode portar tal sentimento? Não é sempre possível assumir novamente uma atitude teórica em relação a este sentimento e, destarte, se distanciar dele? O próprio Fichte faz a si mesmo esta objeção e recua para uma resposta decisionista:

Devo eu negar obediência àquela voz interior? – Eu não quero fazer isto. Eu quero dar a mim aquela destinação voluntariamente que a pulsão impõe a mim; e eu quero apreender nesta decisão, simultaneamente, a ideia de sua realidade e veracidade, e da realidade de tudo aquilo que ele pressupõe. Eu quero me manter no ponto de vista do pensar natural para o qual esta pulsão me transfere (GA I, 6, 257).

¹⁸ Não é de se ocultar que a “tradução” da pulsão transcendental mencionada por Fichte em um imperativo para agir automaticamente seja problemática. Pois a espontaneidade que visa à pulsão transcendental enquanto tal e a espontaneidade que ela exige para se realizar no mundo não são as mesmas; e põe-se a pergunta até que ponto o primeiro pode fornecer um critério como o último pode ser realizado – como a pulsão transcendental pode se manifestar nas ações internas ao mundo. Porém, não temos condições de continuar a discutir esta questão aqui.

Esta “aceitação voluntária” (Ibid.) Fichte chama de “fê” (Caso esta decisão seja, de fato, *verdadeira* e a pulsão exista verdadeiramente, então segue-se que o ponto de vista puramente teórico que o cético pretendeu assumir em relação ao sentimento da pulsão transcendental era, na verdade, *impossível*).

4. Uma olhada na filosofia tardia de Fichte

A interpretação apresentada nos permite também dar uma nova olhada no desenvolvimento ulterior do sistema fichteano. Como se sabe, Fichte designa, nas versões ulteriores da Doutrina da Ciência, o primeiro princípio de sua filosofia não mais de “eu absoluto”, mas de “ser” e, de vez em quando, também de “Deus” ou “vida”. Reza a filosofia tardia que só há Um – o ser – e nada mais: “Constam para ela, portanto, por primeiro, imutáveis as sentenças: o Um *é* e fora este Um *não é* absolutamente nada” (WL 1812, GA II, 13, 56). Contudo, o saber está, em *um* sentido, fora do ser; ele *é*, neste aspecto, “absolutamente nada” (Ibid.); em *outro* sentido lhe pertence o ser, porém, não se trata de seu *próprio* ser, mas do “ser [uno] externo a seu ser, um ser despojado, etc.” (GA II, 13, 57). Que o saber não seja “absolutamente nada” Fichte esclarece ao recorrer à censura de Jacobi ao niilismo:

Vós dizeis ainda: idealismo = niilismo. Como vos estais encantados por ter encontrado uma palavra da qual esperais que ela nos assuste! Como, pois, se nós, não sendo tão imbecis, nos vangloriássemos justamente disso, isto é, que é de fato o aspecto perfeito e categórico de nossa opinião que ela é justamente niilismo, ou seja, a demonstração rigorosa do nada absoluto, fora do Um, isto é, da Vida invisível, denominado de Deus; e que ela mostra vossa estreiteza e mesquinhez, isto é, o fato de que vós, além deste, ainda necessitais de Algo e julgais poder alcançá-lo (*Preleções introdutórias à Doutrina da Ciência*, 1813, SW IX, 39).

Fichte parece, com isso, assumir em sua filosofia tardia um ponto de vista que é diametralmente oposto à da filosofia inicial. Em seus primeiros textos, o primeiro princípio não é, de forma alguma, um essente autônomo *para além* do saber, mas, antes, algo que ganha sua *realidade* apenas pelo fato de que ele se manifesta no âmbito dos fenômenos e, assim, se torna objeto do saber.¹⁹ Todavia, se a interpretação acima proposta do

¹⁹ Isto resulta de modo claro da *Doutrina Ética*, de 1798: Considerado em si, o primeiro princípio é resultado de uma abstração filosófica. *Efetivo* ele só se torna apenas no contexto das pulsões e sentimentos, nos quais

conceito de “ser” é correta e pode ser aplicada à filosofia tardia, então esta diferença entre a primeira e a última versão da Doutrina da Ciência talvez não seja tão grande como aparentou no início. Pois, se Fichte nas versões tardias da Doutrina da Ciência, assim como em *A Destinação do Homem*, entende sob “ser” o ser *sentido*, e se o sentimento do ser seja produzido de tal forma que sejam atribuídas às coisas *qualidades valorativas* que provoquem ações imediatamente, então, por trás deste discurso sobre “ser” e “nada” não se oculta, de forma alguma, uma estranha tese ontológica que lembre um extremismo parmenidiano, mas tão somente uma teoria monística sobre a fonte de normatividade. Caracterizar esta própria fonte de normatividade como “ser” é absolutamente natural. Ela não é apenas a *origem* do ser (sentido); a essa própria fonte da normatividade pertence uma qualidade de valor e, na verdade, uma qualidade que, caso se reflita sobre ela atentamente, provoca também uma ação imediata como reação: a sua *aprovação*. Afinal, se esta fonte de normatividade é nada mais do que a acima denominada “pulsão transcendental”, então a reflexão não é exterior a essa pulsão, sua manifestação e de forma alguma neutra com relação a ela. Com isso, o ser (sentido) tem de pertencer à própria fonte do sentimento do ser. A tese de que apenas o ser é, e o saber não é, é, portanto, absolutamente compatível com a tese *ontológica* que caracteriza tanto a filosofia transcendental em geral, quanto a Doutrina da Ciência primeira em particular, a saber, que não existe nada fora do saber – caso entendamos sob “saber” também o saber prático. Mas, caso entendamos sob tal conceito apenas o saber teórico, o saber não é “nada” e o ser permanece completamente fora dele.

ele se manifesta: “E desta maneira obtemos, então, novamente, *na realidade*, o ser racional tal como nós o estabelecemos originariamente como absolutamente independente; pois, como todo originário, tem de se apresentar novamente na realidade, apenas com suplementos e outras determinações” (I, 5, 145, Hv. v. AS).

Referências

CARASSA, Antonella; MORGANTI, Francesca & TIRASSA, Maurizio. "Movement, Action, and Situation: Presence in Virtual Environments". In: *Proceedings of the VII. International Workshop on Presence*. M. Alcaniz & B. Rey (Hg.). Presence 2004. Valencia: UPV Edition, 2004, 3-10.

COTARD, Jules. "Du délire des négations (1882)". In: *Études sur les maladies cérébrales et mentales*. Paris: Librairie Baillière et Fils, 1891.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fichtes Werke*. Hg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlin: de Gruyter, 1971; *Nachdruck der Ausgabe von 1834/35 und 1845/46* (cit. sob a sigla SW, com indicação de vol. e p.).

_____. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hg. v. R. Lauth, H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1962 s. (cit. sob a sigla GA, com indicação de seção, vol. e p.).

JACOBI, Friedrich Heinrich. *Jacobi an Fichte*. Hamburg, Perthes: 1799.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York, London, Bombay: Longman, Green & Co., 1902.

KLOTZ, Christian. *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

RATCLIFFE, Matthew. *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: OUP 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *Der Idiot der Familie II* (1971). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986.

SEGLAS, Jules. *Le délire des négations. Séméiologie et diagnostic*. Paris: G. Masson, 1897.



O Perfil Filosófico de Fichte

Christian Iber
(Freie Universität Berlin - PUCRS)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

No contexto do tema “subjetividade e liberdade na filosofia clássica alemã”, gostaria de apresentar o filósofo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Fichte nasceu no dia 19 de maio de 1762, em Rammenau, Oberlausitz (que fica entre as cidades Dresden e Bautzen), no seio de uma família de simples artífices e camponeses. O pastor da aldeia atentou para o grande talento do jovem e o recomendou ao Freiherr Ernst Haubold, de Miltitz, a fim de desenvolver seus talentos.

Com onze anos, Fichte ingressou na escola de latim, em Meißen, e, de 1774 até 1780, frequentou a escola para príncipes da Saxônia, em Schulpforta, perto de Naumburg. Em Jena e Leipzig, ele estudou teologia, filosofia e jurisprudência. Em seguida, ele ganhou a vida como tutor privado. Em Zürich, ele conheceu sua esposa posterior Johanna Rahn. O estudo da filosofia de Kant, o qual ele iniciou apenas no verão de 1790, em Leipzig, e precisamente por ocasião das explicações para um estudante de filosofia, significou a reviravolta decisiva na vida de Fichte. A fim de introduzir-se melhor na filosofia de Kant, o qual conheceu também pessoalmente em Königsberg, ele escreveu, em um curto espaço de tempo, seu escrito inicial *Tentativa de uma crítica de toda a revelação*, de 1792¹, o qual, em virtude da publicação anônima, foi atribuído a Kant e, depois que Kant desfez o engano, fundamentou o renome de Fichte e sua carreira. Fichte retornou para Zürich, onde, no dia 22 de outubro de 1793, ele se casou e quis elaborar sua nova filosofia. No semestre de verão, Fichte foi aprovado como sucessor de Reinhold na universidade de Jena, onde ele desenvolveu sua atividade mais importante. Em virtude do seu envolvimento na disputa de ateísmo 1798/99, ele perdeu seu emprego como professor; ele abandonou Jena e foi para Berlim.² A obra de Fichte se diferencia, tal como a de Platão, numa parte esotérica e exotérica. Fichte é filósofo, pensador rigoroso, mas, ao mesmo tempo, também orador e que faz um diagnóstico de seu tempo. O renome de Fichte decorre propriamente de seus escritos filosóficos populares (*Bestimmung des Menschen*, 1800 [*Determinação do homem*, de 1800]³, *Reden an die*

¹ FICHTE, J. G. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung 1792* [*Tentativa de uma crítica de toda a revelação 1792*]. In: *Fichtes Werke*. Ed. Immanuel Hermann Fichte. Berlin, 1971, vol. V, p. 9-174. As obras de Fichte são citadas pela FW com o número do volume e das páginas.

² Peter Rohs fornece informações confiáveis sobre a vida de Fichte em seu livro: *Johann Gottlieb Fichte*. Beck'sche Reihe Große Denker. München: Verlag C. H. Beck, 1991, p. 9-19.

³ FICHTE, J. G. *Bestimmung des Menschen 1800* [*Determinação do homem 1800*]. In: FW II, 167-319.

deutsche Nation, 1808 [*Discursos à nação alemã*, de 1808]⁴, etc.) do que de sua obra principal. Contudo, a chave para a compreensão de sua filosofia reside nos textos para a Doutrina da Ciência. Esses textos pertencem aos mais difíceis na história da filosofia. Na minha contribuição, eu gostaria de tentar dar o esboço crítico de Fichte como pensador da Doutrina da Ciência e, ao mesmo tempo, apresentar esse filósofo como inaugurador do Idealismo Alemão.

Minha contribuição está estruturada em três partes: em primeiro lugar, a partir da discussão da situação da problemática filosófica na discussão em torno da filosofia kantiana, eu gostaria de delinear a primeira Doutrina da Ciência de Fichte; na segunda parte, queria deter-me na filosofia real elaborada por Fichte, a qual abarca a filosofia do direito e a filosofia moral; por fim, gostaria de discutir a situação da problemática filosófica transformada depois da chamada disputa de ateísmo de 1798/99 e dar, resumidamente, um panorama da filosofia tardia de Fichte.

Primeira Parte

1. A situação da problemática filosófica na discussão sobre a filosofia kantiana

A gênese da Doutrina da Ciência fichteana não se deixa compreender sem se (?) levar em consideração a situação da problemática filosófica em discussão acerca da filosofia kantiana desde 1785. A filosofia transcendental de Kant foi considerada como o início de uma nova época na história da filosofia. Mas, ao mesmo tempo, ela foi considerada como defeituosa em vários aspectos. A crítica se referiu, sobretudo, a duas coisas distintas: a inconsistência e a insuficiência da filosofia transcendental de Kant.

A discussão sobre as questões acerca da fundamentação da filosofia se deixa reunir em torno de três grupos de problemas: o primeiro grupo fundamental concerne às premissas e à estrutura da prova, quer dizer, ao problema de fundamentação da filosofia kantiana. Os limites da filosofia kantiana se baseiam na sua irreflexividade. Kant quer fundamentar a condição de possibilidade da experiência e os

⁴ FICHTE, J. G. *Reden an die deutsche Nation* 1808 [*Discursos à nação alemã* 1808]. In: FW VII, 257-502,

princípios das ciências físicas e naturais, porém, em nenhuma parte, as suas próprias considerações críticas da razão são fundamentadas. Isso conduz à discussão sobre o “fundamento” seguro da filosofia kantiana iniciada por Leonhard Reinhold, com seu escrito *Tentativa de uma nova teoria da capacidade humana da representação*, de 1789.⁵ Só com a revelação e a fundamentação de um princípio superior da filosofia essa pode se transformar em ciência rigorosa.

O segundo grupo de problemas diz respeito à estrutura dualista da filosofia kantiana. Em um suplemento ao seu escrito *David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo. Uma conversa* de 1787 (JW 2, 125-310)⁶, com o título *Sobre o idealismo transcendental*⁷ (Ibidem, 289-310), Friedrich Heinrich Jacobi destrinchou a autocontradição da suposição kantiana das coisas em si, produzindo efeito causalmente em relação a nós. Essa suposição é incompatível com a própria teoria de Kant, segundo a qual a categoria de causalidade é aplicável apenas às aparências. Jacobi dá aos kantianos o conselho entendido ironicamente de desenvolver o idealismo transcendental de razões de consistência ao “idealismo mais forte que já foi ensinado” (JW 2, 310). Fichte, de fato, trilhou esse caminho.

Um terceiro ponto da disputa se referiu à teoria da autoconsciência de Kant, a qual foi, com efeito, para Kant, o ponto mais alto da filosofia. Persistiu um defeito peculiar da descrição da estrutura e da fundamentação do princípio superior em Kant. Kant reclama o “embaraço” (CRp, A 346, B 404)⁸ de que ao pensar o Eu, esse esteja sempre já pressuposto. Nessa discussão, o grande feito de Fichte foi ter encontrado uma concepção moderna que aponta para o futuro. Relatos e cartas dizem que já no inverno de 1793/94, em Zurique, Fichte descobriu o Eu como o novo fundamento da filosofia. E precisamente o Eu é, para Fichte, o princípio irreduzível da filosofia, porque ele não pode ser negado sem, ao mesmo tempo, pressupô-lo. O conhecimento teórico de fundamentação consiste, portanto, no fato de que apenas o Eu é o princípio da filosofia, porque apenas ele é aquilo

⁵ REINHOLD, Karl Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [*Tentativa de uma nova teoria da capacidade humana da representação*]. Prag und Jena, 1789 (Nachdruck [reimpressão] Darmstadt, 1963).

⁶ JACOBI, Friedrich Heinrich. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* [*David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo. Uma conversa*]. In: *Jacobis Werke* (= JW). Hg. v. F. Roth ud F. Köppen. 2. Bd. Leipzig, 1815, p. 125-310.

⁷ Idem. *Über den transzendentalen Idealismus* [*Sobre o idealismo transcendental*], p. 289-310.

⁸ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica da razão pura*]. A 346, B 404.

que se fundamenta a si mesmo, “se põe” a si mesmo – como Fichte diz.⁹ O método de Fichte, na descoberta do primeiro princípio, é a fundamentação pela reflexão no que não é consistentemente negável. Com esse conhecimento, Fichte acede a uma revisão da filosofia de Reinhold. Reinhold apresentou a exigência de um último princípio e sugeriu como candidato a “proposição da consciência”, a qual exprime a estrutura do sujeito-objeto que aponta a representação como tal.¹⁰ Gottlob Ernst Schulze levantou objeções contra essa “proposição da consciência” como princípio último. De modo particular, Schulze objetou que o princípio reinholdiano se baseia num fato da experiência, mas este não pode dar nenhuma certeza absoluta.¹¹

O *status* empírico da consciência exclui que a proposição da consciência possa ser o princípio superior absolutamente certo. Pelo fato de Fichte ter se associado ao programa de Reinhold de fundamentar novamente a filosofia crítica de Kant a partir de um princípio último, ele teve que delinear os contornos de sua própria posição tanto contra Schulze como também contra Reinhold: o manuscrito *Mediações próprias sobre filosofia elementar* de 1793/94¹² documenta o caminho que Fichte palmilhou na elaboração de sua primeira posição sistemática independente.

Fichte supera a posição cética de Schulze dirigida contra Kant e Reinhold de uma abordagem de uma filosofia transcendental reflexiva sobrepujando a filosofia transcendental irreflexiva de Kant, isto é, de uma filosofia que é capaz de fundamentar e de explicar seus próprios princípios

⁹ Pelo ato de se autopôr, o sujeito se faz surgir primeiramente como Eu. Antes do ato de se autopôr ele ainda não foi como “Eu-entidade”. Daí a falta de sentido da pergunta: “o *que* era porventura, antes de eu alcançar a autoconsciência?” (FICHTE. *Fundamento de toda doutrina da ciência*, FW I, p. 97).

¹⁰ A proposição da consciência de Reinhold diz: “Na consciência, a representação de sujeito e objeto é distinguida e relacionada a ambos através do sujeito” (REINHOLD, Karl Leonhard. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*. 1. Band. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend [*Contribuições para a correção dos equívocos anteriores da filosofia*. Vol. 1. O fundamento concernente à filosofia elementar]. Jena, 1790, p. 167).

¹¹ SCHULZE, Gottlob Ernst. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik 1792. [*Aenesidemus ou sobre os fundamentos da filosofia elementar fornecida do senhor professor Reinhold em Jena 1792*]. Com uma defesa do ceticismo contra a arrogância da crítica da razão. Als Neudruck in der Reihe: Neudrucke seltener philosophischer Werke [como reimpressão de obras filosóficas raras]. Hrsg. von der Kantgesellschaft. Band I. [Ed. da sociedade kantiana. volume I]. Besorgt von [arranjado de] A. Liebert. Berlin, 1911.

¹² FICHTE, J. G. *Eigne Meditationen über Elementar Philosophie und Practische Philosophie* [*Mediações próprias sobre filosofia elementar e filosofia prática*]. In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Edição inteira da academia bávara das ciências]. Ed. de Reinhard Lauth e Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 s. (a partir de 1970 ed. de Reinhard Lauth e Hans Gliwitzky, com a cooperação de diversos autores), vol. II 3, p. 21-266.

e seu próprio procedimento, na medida em que ela parte do princípio fundamental por excelência, do Eu que se fundamenta a si mesmo.

2. O escrito *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência* (1794) de Fichte como escrito programático do Idealismo Alemão

A filosofia de Fichte não resulta apenas do descobrimento do princípio absoluto como máxima; muito mais do que isso, ela reivindica fundamentar as estruturas fundamentais de todo o saber humano a partir dele. No seu escrito *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência*, de 1794¹³, Fichte aduz dois pensamentos principais adicionais: primeiramente, a filosofia tem que ser ciência. A isso pertence, além da certeza absoluta do seu princípio superior, que ela tem uma forma sistemática.

A reflexão do princípio e o pensamento do sistema fazem da filosofia uma ciência demonstrativa. Além disso, Fichte desenvolve a ideia de uma ciência última da ciência, uma chamada metaciência. A filosofia não é somente ciência, mas enquanto ciência suprema é ciência dos princípios de todas as ciências particulares. Esse pensamento principal do escrito programático de Fichte é o fundamento comum das posições de todos os três idealistas – Fichte, Schelling e Hegel – e faz deste escrito o escrito programático do Idealismo Alemão e, com isso, um dos textos mais importantes da história da filosofia.

É específico ao Idealismo Alemão em geral que nele compete à filosofia a função fundante – uma posição de rei, enquanto a filosofia pós-idealista se compreende principalmente como reflexão crítica da ciência dada. Para Habermas, por exemplo, a filosofia é “curinga e intérprete”.¹⁴ O intérprete fala apenas quando os outros falaram. Para Fichte, a filosofia tem ainda a primeira palavra.

A ideia da filosofia de Fichte retoma o programa ambicioso de Platão. Pois Platão foi o primeiro filósofo que compreendeu a filosofia como metaciência suprema que fundamenta os princípios das ciências particulares, na medida em que ele parte do caráter irredutível do pensar e do argumentar. Esse pensamento Platão desenvolve no

¹³ FICHTE, J. F. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* 1794 [*Sobre o conceito da doutrina da ciência*]. In: FW I, 27-81.

¹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Philosophie als Platzhalter und Interpret* [Filosofia como curinga e intérprete]. In: Idem. *Kritik der Vernunft*. Philosophische Texte. Band 5 – Studienausgabe [Crítica da razão. Textos filosóficos. Volume 5 – Edição estudal]. Frankfurt a.M., 2009.

diálogo *República*.¹⁵ A fundamentação do idealismo alemão de Fichte desenvolve-se, portanto, no regresso à ideia de filosofia de Platão.

3. Esboço dos pensamentos básicos do *Fundamento de toda a Doutrina da ciência*, de 1794/95

Apesar das suas várias sucessivas reformulações, a obra principal de Fichte permaneceu o *Fundamento de toda a Doutrina da Ciência*, de 1794/95.¹⁶ Por ocasião da sua aprovação para Jena, Fichte publicou a referida obra de modo muito precipitado, sendo ela impressa folha a folha para os estudantes como leitura concomitante às lições. Dessa circunstância pouco feliz resulta que os pensamentos básicos de Fichte não foram recebidos da melhor forma possível e numa apresentação ainda não madura. Durante um longo período de sua vida, principalmente nas lições, Fichte se esforçou em melhorar e aperfeiçoar a apresentação de sua Doutrina da Ciência. Num panorama breve e geral, eu gostaria de tentar lhes dar uma visão sobre a estrutura desse escrito principal, a fim de lhes pôr diante dos olhos, mesmo que rudimentarmente, a teoria filosófica da fundamentação de Fichte e também sua execução.

O *Fundamento* está estruturado em três partes. A primeira parte contém os “princípios da Doutrina da Ciência inteira” (FW I, 91-123) e, com isso, a parte da fundamentação filosófica principal; a segunda parte abarca o “fundamento do saber teórico” (FW I, 123-246) e a terceira parte expõe o “fundamento da ciência prática” (FW I, 246-328), que, com isso, representam as partes principais da realização da Doutrina da Ciência.

Na primeira parte, trata-se da discussão dos três últimos princípios sobre os quais a filosofia inteira está construída. A intenção teórica primeira de Fichte é a de compreender a constituição básica de todo o saber humano, ou seja, da consciência. Daí se explica também o sentido dos três princípios. A tarefa que deve ser explicada é: como é possível a unidade e a diferença do sujeito e do objeto na consciência? Para a unidade do sujeito e do objeto, característica da consciência, tem que ser pressuposta uma outra maneira de unidade como sua condição de possibilidade, a qual Fichte equipara com o Eu como tal. O primeiro princípio formula a consciência imediata do ‘Eu sou’, que se refere a

¹⁵ Essa concepção da filosofia Platão desenvolve na parábola da linha na *República*. Cf. PLATÃO. *República*. In: *Platon Sämtliche Werke*. Vol. III, ed. de Ursula Wolf. Hamburg, 1994, 509d-511e.

¹⁶ FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95* [*Fundamento de toda a Doutrina da Ciência*]. In: FW I, p. 83-328.

uma atividade não-sensível do pôr do Eu, antecipando a consciência empírica. A unidade do ‘Eu sou’ não é uma unidade do sujeito e do objeto, mas uma unidade imediata do ser incondicionado e da atividade absoluta do pôr destituída de objeto, a qual se refere, ao mesmo tempo, a si mesma. Por este motivo, o Eu absoluto se lhe é imediatamente interno nesta unidade imediata frente a cada objetividade. Essa consciência imediata do ‘Eu sou’ é denominada por Fichte, posteriormente, de intuição intelectual. A diferença do sujeito e do objeto, do cognoscente e do conhecido na consciência está fundamentada num ato básico absoluto da oposição do não-Eu formulado no segundo princípio. Visto que a oposição do não-Eu contradiz a constituição do primeiro princípio, a oposição não pode permanecer num estado estático.

A contradição conduz, antes pelo contrário, ao postulado de uma terceira ação sintética formulada num terceiro princípio, a saber, da limitação mútua do Eu e do não-Eu, pelo qual a contradição de ambos os princípios absolutos não experimenta, sem dúvida, a sua dissolução, mas sim a forma na qual ela se pode mover e desdobrar. O método de Fichte da eliminação progressiva da contradição, que antecipa a dialética de Hegel, impulsiona uma dinâmica que busca a superação das oposições e, no decorrer da Doutrina da Ciência, exige da consciência realizações sintéticas espontâneas sempre novas.

Permitam-me fazer algumas observações comentadas aos três princípios:

1. Com o estabelecimento dos três princípios, Fichte reivindica uma dedução transcendental da proposição da consciência de Reinhold a partir das espécies de ações básicas irreduzíveis do Eu. A Doutrina da Ciência de Fichte pode ser interpretada como a consumação da filosofia moderna da consciência.

2. A ordenação dos três princípios dá a conhecer os seguintes pressupostos teóricos da Doutrina da Ciência:

- (i) O programa da fundamentação última do saber a partir do princípio absoluto do Eu que intenciona um monismo, e
- (ii) a orientação pela estrutura dualista “Eu finito/não-Eu”.

Fichte oscila entre um monismo e um dualismo. Nos sucessores de Fichte, Schelling e Hegel, o dualismo do Eu absoluto e do finito se deparou diretamente com a oposição. De acordo com eles, o princípio

é a unidade da subjetividade e da objetividade. O ‘resto do dualismo’ é suprassumido, na filosofia de Fichte, num monismo filosófico de unificação dialeticamente estruturado.

3. No terceiro princípio se expressam duas coisas distintas: por um lado, a exigência de uma unificação das oposições do Eu e do não-Eu no Eu absoluto e, por outro lado, a impossibilidade principal de alcançar definitivamente essa unificação. O terceiro princípio reflete, com isso, a finitude específica do Eu que serve de base a todas as discussões adicionais da Doutrina da Ciência. A tarefa da Doutrina da Ciência é a de resolver e tratar a tensão entre o caráter absoluto e a finitude do Eu.¹⁷ Fichte reivindica que todas as demais categorias são deduzidas da combinação dos três princípios, que correspondem às categorias da realidade, da negação e do limite. As partes adicionais do *Fundamento* eu posso considerar aqui apenas em seus contornos gerais.

A segunda parte do *Fundamento*, o “fundamento do saber teórico” subdivide-se novamente em dois itens: no primeiro item, o conceito de imaginação produtiva como conceito básico sintético da filosofia teórica é destrinchado e, no segundo item, a partir da assim chamada “dedução da representação” (FW I, 227-246) são deduzidas pormenorizadamente desse conceito básico central as capacidades teóricas do Eu (a intuição, o entendimento, a discriminação e a razão).

Ora, como Fichte desenvolve o conceito básico de imaginação? O desenvolvimento desse conceito pertence ao mais complicado do que Fichte nunca escreveu. No conhecer teórico, o Eu espontâneo se experimenta primeiramente como passivo. Como princípio do teórico vale, portanto, a proposição: “O Eu se põe como determinado pelo não-Eu” (FW I, 97). A contradição nele contida da determinação causal estranha do Eu pelo não-Eu e da autodeterminação substancial do Eu, as quais fundamentam a perspectiva filosófica unilateral do realismo e do idealismo, experimenta sua dissolução, na medida em que ambas as determinações são sintetizadas.

Em primeiro lugar, Fichte compreende essa nova síntese do Eu e do não-Eu como determinação recíproca, uma categoria que, em geral, atua como guia da filosofia teórica, já que nela é indicada a

¹⁷ Para o conceito do Eu na dialética dos três princípios, cf. IBER, Christian. “O conceito do Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95”. In: *A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling. Série traduções filosóficas 1*. Carneiro Amora Kleber (ed.). Fortaleza: UFC Edições, 2007, p. 21-45.

forma lógica da dinâmica da consciência. Essa determinação recíproca pressupõe como condição de sua possibilidade uma “atividade do Eu absoluto independente” (FW I, 149) da alteração, a qual, em primeiro lugar, porém, novamente apenas pode ser relacionada uma com a outra por uma determinação recíproca mais alta. A partir dessa determinação recíproca mais alta entre a alteração do Eu e do próprio não-Eu, e da atividade independente do Eu resulta, por fim, a definição da imaginação. Para ela, vale que ela reúne a atividade do Eu absoluto indo ao infinito com a determinação recíproca do Eu finito e do não-Eu em uma alteração mais alta. A imaginação é, assim, a capacidade que “paira” no meio (FW I, 216), como Fichte diz, entre o infinito (o Eu absoluto) e o finito (a oposição do Eu e do não-Eu). O conceito de imaginação é o conceito central do *Fundamento*, porque ele serve de base a todas as representações do espírito humano. Ele caracteriza a atividade básica que compreende todo o nosso saber resultante do Eu e como condicionado por um não-Eu independente. Ela apenas pode reunir as perspectivas opostas do idealismo e do realismo em *um* pensamento básico.

No conceito de imaginação se reflete, portanto, a constituição inteira da capacidade humana da representação e, com isso, a essência da própria filosofia, que, para Fichte, consiste em levantar explicitamente a nossa atividade inteira do Eu na consciência. Não é à toa que circula por aí que os românticos fizeram valer o conceito de imaginação como conceito básico na estética; eles tinham sim a posição de que a arte tem exatamente a função que Fichte atribui primariamente à filosofia. Quanto a esse ponto, também é importante o seguinte: enquanto a filosofia teórica de Kant está caracterizada por uma determinação recíproca simples da espontaneidade e da receptividade, a Doutrina da Ciência de Fichte está caracterizada por uma determinação recíproca mais alta, na qual a alteração entre a espontaneidade e a receptividade fica na alteração que abrange a ambas. Com isso, Fichte revela o fundamento da unidade da receptividade e da espontaneidade da subjetividade humana, que era inexplicável sob os pressupostos de Kant. No segundo item da filosofia teórica, da assim chamada “dedução da representação” a partir da capacidade teórica básica da imaginação produtiva, é deduzida a aparelhagem inteira do conhecimento, e precisamente a partir das conexões do Eu infinito, que como tal fica na determinação recíproca à alteração do Eu e do não-Eu. A apresentação dessas conexões internas

no Eu é denominada por Fichte de “história pragmática do espírito humano” (FW I, 222). O feito dessa “história pragmática” é a de não pressupor as capacidades teóricas como “dadas”, mas sim deduzi-las geneticamente a partir das estruturas básicas do Eu. Aqui não posso entrar nos pormenores das exposições extremamente complicadas de Fichte. Em todo caso, Fichte deduz a intuição, o entendimento, a discriminação e, por fim, a razão a partir do conceito de imaginação. Com isso, nós chegamos ao ponto de transição do teórico ao prático.

Nessa transição, como em toda a parte da Doutrina da Ciência, o Eu absoluto como princípio da filosofia desempenha o papel decisivo. Já na parte teórica, pode-se explicar em relação ao Eu absoluto, que a oposição do não-Eu, quando ela entrar em cena, simplesmente não pode subsistir. Ele faz com que a realidade universal do Eu no conceito de imaginação seja distribuído e transferido na oposição do Eu e do não-Eu pela determinação recíproca. Contudo, com essa transmissão, a dinâmica da consciência, que reside no caráter absoluto do Eu, ainda não chegou ao fim. Em virtude do seu caráter absoluto, o Eu tem que impor-se ainda de outra maneira nessa oposição. Isto ocorre em uma atividade que, por sua vez, opõe resistência a tudo o que é oposto ao Eu. Nela todas as formas da relação prática do mundo são fundadas.

A determinação básica do Eu prático é a “aspiração”. Essa é deduzida junto com a apresentação de que sem ela os desempenhos teóricos do Eu seriam impossíveis. Com isso, Fichte delinea a primazia do prático frente ao teórico, a qual não pode ser encontrada em Kant, não nesses termos. O cruzamento do teórico e do prático resulta da ideia básica do *Fundamento*, segundo a qual a atividade infinita do Eu em relação à limitação deve se afirmar através da oposição do não-Eu.

A “aspiração” resulta do fato de que a atividade da oposição se referindo ao não-Eu é possível apenas diante do pano de fundo da atividade do pôr do Eu absoluto regressando a si. A aspiração é também o pressuposto para que se possa ter uma experiência teórica da realidade exterior. Apenas há objetividade onde a atividade original do Eu é refratária a um oponente. Um saber teórico puro não poderia experimentar nenhuma realidade. Portanto, a prática é a condição de possibilidade da teoria. Fichte reconduz, com isso, a espontaneidade do conhecer teórico à atividade da aspiração prática. Da prática da aspiração, que num passo ulterior Fichte ainda reconduz à base do sentir

e do impulso, resulta ainda uma indicação adicional à determinação da filosofia de Fichte. A tarefa da filosofia é trazer à luz da consciência, através da imaginação produtiva, o que na vida interior da consciência apenas está presente no sentir indistinto. Visto mais de perto, a filosofia tem a tarefa de – e, aliás, também a arte que, para Fichte, faz parte da família da filosofia –, trazer à apresentação o *único* impulso básico, a autoatividade incondicionada do Eu na inibição da oposição pelo não-Eu, na qual vivemos nossa vida consciente.

À guisa de conclusão, pode-se assegurar criticamente o seguinte: embora Fichte parta do princípio do Eu absoluto teórico de fundamentação, ele fica no ponto de vista da finitude do Eu que chega pela oposição do Eu e do não-Eu. A filosofia transcendental de Fichte se enreda, portanto, como já a de Kant, num dualismo não-suprassumido.

A doutrina da oposição de Fichte pode ser interpretada como crítica e, ao mesmo tempo, como testemunha parcial do Eu como finito, o qual se move navegando pelo Eu absoluto, nas divisões e oposições do sujeito e do objeto da consciência. O movimento da subjetividade se processa, segundo Fichte, passando por oposições e sínteses relativas destas oposições sem alcançar uma reconciliação plena.

Segunda parte

Os pensamentos básicos da filosofia do direito e da filosofia moral de Fichte

Fichte, da parte que corresponde à filosofia real do seu sistema, à qual pertencem a filosofia da natureza, a doutrina do direito e a da ética, a filosofia da religião e a estética, destrinchou efetivamente apenas a doutrina do direito e a da ética. Schelling lamenta profundamente a ausência de uma filosofia independente da natureza; Hegel menciona a falta de uma estética como déficit. Como já aludido, é, na verdade, completamente errado desautorizar a Doutrina da Ciência como sendo um acesso às experiências estéticas. Isso vale também para o conceito de natureza. Aqui, infelizmente, eu não posso desenvolver mais pormenorizadamente esses pontos. As considerações filosóficas do direito e da moral de Fichte se distinguem das de Kant de duas maneiras: em primeiro lugar, Fichte separa essencialmente de forma mais nítida o direito e a moral do que Kant e, em segundo lugar, ele não

pressupõe a lei moral como fato da razão, mas sim tenta fundamentá-la a partir da própria razão. Eu gostaria de destacar, por um lado, o feito e, por outro, os déficits da filosofia real prática de Fichte. Minha tese é de que Fichte, apesar do seu conhecimento marcante que o princípio do direito deve ser distinguido do da moral, não conseguiu estabelecer uma relação consistente entre a esfera do direito e a autonomia moral. Nele, a filosofia do direito e a filosofia moral se desfazem dualistamente. Essa tese eu queria tentar fundamentar.

1. A filosofia do direito de Fichte

No seu famoso escrito *Fundamentação do direito da natureza de acordo com os princípios da doutrina da ciência*, de 1796/97¹⁸, a partir do conceito de direito, Fichte esboça, pela primeira vez na história da filosofia, a ideia do Estado de direito e de bem-estar social. Por isso, não é exagerado denominar esse escrito como o ponto de culminância do pensamento filosófico iluminista sobre o direito.

Com vistas à dedução do conceito de direito, Fichte desenvolve sua famosa teoria do reconhecimento intersubjetivo. Toda a teoria do direito de Fichte reside nessa prova da intersubjetividade, a qual é, na história da filosofia ocidental, realizada, pela primeira vez, precisamente por Fichte. A prova da intersubjetividade de Fichte conduzida coerentemente, que é apta a competir com a de Husserl, diz em seu núcleo que o Eu finito, do qual o *direito natural* de Fichte parte, não é pensável sem outras entidades finitas da razão.

Fichte mostra que a determinação para a autodeterminação, que é necessária para a gênese de um Eu finito, apenas é possível como apelo, ou seja, como interpelação de uma outra entidade da razão. Com essa interpelação, Fichte tem em mente a educação pela qual o homem ganha algo como a autoconsciência. Ao mesmo tempo, o déficit da sua abordagem no *direito natural* é ilimitado: o ponto de partida e o fim da teoria é o conceito de uma subjetividade finita e atomizada. Fichte interessa-se pela intersubjetividade apenas na medida em que ela é indispensável para a constituição do Eu finito, o qual é propriamente tratado em sua teoria. O fracasso se torna saliente quando se demarca o conceito de intersubjetividade de Fichte contra o de Hegel. Já nos

¹⁸ FICHTE, J. G. *Grundlegung des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* 1796/97 [*Fundamentação do direito natural de acordo com os princípios da doutrina da ciência*]. In: FW III, p. 1-385.

escritos iniciais de Hegel, com o conceito de “eticidade”, é diretriz a concepção de uma intersubjetividade conceitualizada como fim em si mesmo, a qual é caracterizada por uma relação afirmativa com outro. Em todo caso, não se deve ver em Fichte uma abertura a uma filosofia da intersubjetividade afirmativa; sua filosofia do direito é e permanece um sistema que tem por fundamento o Eu finito.

A partir do reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos finitos resulta a relação de direito como limitação mútua da própria liberdade. Essa relação intersubjetiva negativa de direito garante, assim, a liberdade do “individualismo de posse” atomista. Por isso, a intersubjetividade e o direito são deduzidos como condição de possibilidade do Eu finito.

Do recalçamento da intersubjetividade afirmativa na filosofia do direito de Fichte deve ser reconduzida também sua peculiaridade de que ela demarca nitidamente o direito contra a moralidade. Fichte efetua essa demarcação nítida a fim de não tornar o direito dependente da subjetividade da atitude moral. A vigência do direito não se reduz ao imperativo categórico, mas sim em contratos e poder. Tal como Kant, Fichte é da opinião de que tem que existir um Estado também para o povo dos diabos morais. Os elementos básicos do conceito de direito são, para Fichte, os chamados “direitos primitivos” que “competem absolutamente a toda pessoa como tal” (FW III,113), precisamente a integridade do corpo, da propriedade e da autoconservação, portanto, da subsistência. Os direitos básicos são protegidos pelos chamados “direitos de coerção”, que pressupõem um Estado com poder para exercer a coerção. Esse poder do Estado se baseia num contrato social de todos que estão interessados na segurança jurídica. Fichte vê uma conexão clara entre direito, contrato e força do Estado.

Apesar disso, sua abordagem não é “contratualista”, porque para ele não há nenhum direito natural no sentido de um direito pré-estatal. O direito natural existe somente no Estado nacional. Isto é uma indicação para o fato de que Fichte não conhece nenhuma diferença entre direitos civis e direitos humanos, no que reside o fundamento profundo para que o universalismo filosófico de Fichte, nos seus escritos políticos engajados, frequentemente culmine num nacionalismo.

A organização institucional do Estado resulta, para Fichte, da exigência de garantir a segurança jurídica. Por um lado, o Estado tem que ter o poder de impor a segurança jurídica e, por outro, ele

mesmo tem que poder ser chamado a juízo juridicamente. O âmago da teoria do Estado de Fichte é o pensamento estatal de direito que o próprio Estado se submete ao direito por ele mesmo posto, julga a si mesmo como sujeito do direito. Por isso, para Fichte, a constituição unicamente legítima não é o despotismo ou a democracia direta, mas sim a democracia representativa com a divisão de poderes, na qual um Tribunal Constitucional (“Eforado”) zela para que a submissão dos cidadãos sob a lei suceda proporcionalmente à lei. O povo deve ficar com a última palavra. Fichte dissolve o regresso infinito do direito e do poder, o controle mútuo das autoridades através da recondução do povo à sua coletividade, em cujo contrato social se baseia o poder do Estado.

Na segunda parte do direito natural, o “direito natural aplicado” (FW III, 191-209) são deduzidas pormenorizadamente todas as prescrições jurídicas que resultam da fundamentação do direito. Por causa desse detalhamento, Fichte se tornou objeto da zombaria de Hegel. Fichte trata a agricultura, a mineração, a pecuária, a indústria, o comércio, o dinheiro, o direito penal, as regras na construção de estradas, o controle dos médicos até a apresentação dos passaportes com retratos. Suas exposições antecipam, assim, muitos pesadelos do cidadão moderno como “homem de vidro”. Também isso é, no meu entender, a consequência da abordagem de Fichte de reconduzir o problema do direito e do Estado na consolidação da individualidade atomizada e, com isso, descolá-la da autonomia moral. Eu gostaria de salientar como completamente central e inovador o fato de que a filosofia do direito de Fichte é a primeira tentativa de um filósofo de levantar a questão social e tentar resolvê-la a partir da ideia do Estado e do direito. Neste caso, Fichte desenvolve os princípios apontando para o futuro da legislação social que segue à máxima: “Cada pessoa deve poder viver do seu trabalho” (FW III, 212). O Estado deve tomar a propriedade na obrigação social. Esse pensamento básico dos direitos sociais restringe o direito de propriedade dos ricos. Fichte combate energicamente o direito à assistência dos pobres – o assistencialismo. No esforço de encontrar uma equalização das classes sociais, Fichte acabou por se tornar um maçom.

No escrito *O Estado comercial fechado*, de 1800¹⁹, fica explícito que a ideia da responsabilidade social do Estado desemboca numa

¹⁹ FICHTE, J. G. *Der geschlossene Handelsstaat* [*O Estado comercial fechado*]. In: FW III, 389-513.

concepção de socialismo estatal. Aqui se mostram claramente os déficits de sua abordagem filosófica do direito na sua contraditoriedade. Visto que o Estado, para Fichte, é juridicamente obrigado a garantir aos seus cidadãos a subsistência, é necessária uma ordem estatal rigorosamente planejada do ponto de vista econômico. A proteção da propriedade é acompanhada com o controle total sobre todos os processos econômicos. Em especial, o Estado atua pela taxação dos preços. A concepção de Fichte traz à memória, mesmo que involuntariamente, a política da República Democrática Alemã (DDR) da “unidade da política social e econômica estatalmente dirigida”.

A rígida regulamentação da economia também se estende ao comércio exterior, que é submetido ao monopólio estatal, a fim de limitar as possibilidades descontroladas do aumento da propriedade. Por isso, o título: “Estado comercial fechado”. Também o encerramento do Estado comercial traz à memória o monopólio do comércio exterior do Estado nos antigos Estados do “socialismo real”. Para Fichte, o *laissez faire* econômico no mercado mundial e no livre-câmbio têm por resultado a colonização e as guerras mercantis e militares. Com isso, Fichte antecipa a teoria do imperialismo de Lenin.

Embora a atenção crítica de Fichte acerca do mercado mundial seja de atualidade permanente, suas concepções de solução são pouco satisfatórias. Elas antecipam, de certo modo, as contradições que se encontram sempre, de forma renovada, nas concepções estatal-socialistas. Por um lado, a liberdade e a assistência social devem ser garantidas pelo Estado, por outro, o Estado submete a sociedade burguesa ao seu controle central, o que impede toda a atividade livre dos cidadãos. Por causa da liberdade, origina-se um sistema do qual a liberdade desaparece completamente. Essa contradição é um indício para a tese de que Fichte não solucionou o problema de liberdade nos seus aspectos centrais. O Estado policial, que suprime toda a liberdade, resulta precisamente do ponto de partida atomista desta teoria.

2. A filosofia da moral de Fichte

À filosofia moral em sentido estrito, eu posso deter-me aqui apenas brevemente, não obstante ela seja a culminação e a conclusão do seu sistema de idealismo subjetivo. Fichte a desenvolve no *Sistema da doutrina ética de acordo com os princípios da doutrina da ciência*, de

1798²⁰, que, sem dúvida, pertence aos escritos filosóficos sobre a moral mais importantes da história da filosofia. Eu gostaria de abordar esse escrito brevemente com referência a três aspectos: no que diz respeito à ideia da fundamentação da moral de Fichte, a sua ideia da unidade da subjetividade prática e sua interioridade e, por fim, seu ideal utópico de uma comunidade de comunicação moral. De acordo com seu pensamento fundamental, a consciência da lei moral – o imperativo categórico – é deduzida, como em Kant, a partir da autonomia da razão pura. Ao mesmo tempo, Fichte queria corrigir a fundamentação da lei moral de Kant num “fato da razão”, na medida em que ele recorre a uma possibilidade de fundamentação avançada. Ele faz isso, na medida em que ele reconduz o fundamento da validade normativa da moral à sua teoria do Eu absoluto.

Fichte vai de encontro ao problema da fundamentação da moral com a tese de que com a consciência da liberdade está dado, ao mesmo tempo, o princípio da moral. Nós experimentamos nossa liberdade na autodeterminação da vontade, na qual fica manifestada a autoatividade do Eu absoluto sob as condições da consciência finitizante. Na filosofia transcendental reflexiva de Fichte é, portanto, revogada a facticidade não examinada na validade da lei moral, na medida em que ele a fundamenta na autonomia da razão, a qual ele conceitualiza como atividade do Eu absoluto.

Na filosofia da moral de Kant, a razão e a sensibilidade, a liberdade e a natureza ficam num conflito básico uma com a outra. Schiller se movimentou na direção de compreendê-las em sua unidade. Contudo, apenas Fichte analisou as ações básicas opostas de toda a consciência humana de uma maneira tal que os conhecimentos sobre a constituição sintética também da subjetividade prática se tornam possíveis. Na moralidade, a autoatividade do Eu absoluto aparece, a qual permeia pela oposição do Eu e do não-Eu, e dessa maneira alicerça a constituição uniforme da subjetividade prática.

Ao feito da fundamentação da ética de Fichte estão face a face os seus déficits: Fichte explica que o critério da ética apenas racionalmente compreensivo é o impulso do Eu para a autoatividade, na sua doutrina do caráter não-ilusório do sentimento de dever une esse critério racional à interioridade pura da subjetividade. A possibilidade da moral se apoia na consciência moral não-ilusória. Para Fichte, a

²⁰ FICHTE, J. G. *System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* 1798 [Sistema da doutrina ética de acordo dos princípios da doutrina da ciência]. In: FW IV, p. 1-365.

certeza da consciência é o mais certo, que vai além de toda a certeza teórica. Na consciência subjetiva, a moralidade tem seu último fundamento irreduzível. Para Fichte, o direito estatal está, portanto, absolutamente subordinado à interioridade moral. É precisamente esse ponto da subjetividade exagerada da interioridade que mostra que Fichte não sabe mediar a autonomia moral e o reconhecimento jurídico intersubjetivo um com o outro. Ela se tornou objeto da crítica acerbadada de Hegel na sua *Filosofia do Direito*. Para Hegel, a autovinculação da interioridade moral nas instituições exteriores racionais é um progresso indispensável. Da filosofia moral da doutrina da intersubjetividade de Fichte resulta de maneira interessante o pensamento central de um ‘dever ao acordo no discurso’, o qual antecipa o princípio da ética do discurso moderna. Da unidade da razão resulta o dever que as diferentes convicções têm que ser trazidas à consensualidade. O objetivo final da humanidade está caracterizado, para Fichte, pela visão de uma ‘comunidade de comunicação ideal’, em que todos os homens estão de acordo com todos através da razão pura. A situação ideal da moralidade pura implica até mesmo a atrofia do Estado, do direito e da igreja (mas não da religião). Fichte determina o poder inerente da razão como liberdade formalmente obrigatória de se apresentar o melhor argumento, a qual torna supérflua toda autoridade estranha à razão. Quanto mais sugestiva nos possa parecer a visão de Fichte, tanto menos ela nos persuade o desinteresse de Fichte na sua praticabilidade histórica, quer dizer, institucional – aproximadamente numa teoria da democracia.

Resumindo: na filosofia do direito e na filosofia moral de Fichte, o idealismo da subjetividade é ampliado na intersubjetividade sem que, porém, o conceito de uma intersubjetividade afirmativa seja efetivamente alcançado. Assim como Fichte desmoraliza o direito e a política, assim ele despolitiza, por outro lado, a moralidade. O defeito principal da filosofia do direito e da filosofia moral de Fichte é o de que ela não é capaz de mediar o reconhecimento intersubjetivo jurídico e a autonomia moral. Nele se reflete o déficit filosófico fundamental do dualismo do Eu finito e absoluto. Uma filosofia que intermedia o direito e a moral e, com isso, o Estado e a sociedade burguesa numa teoria da eticidade institucional foi elaborada, pela primeira vez, somente por Hegel.

Terceira parte

1. A nova situação da problemática filosófica desde a disputa de ateísmo 1798/99

A chamada disputa de ateísmo de 1798/99 representa biográfica e filosoficamente, na vida de Fichte, uma cesura. Por um lado, ela custou a Fichte o professorado de Jena, por outro, mudou sua filosofia fundamentalmente. A disputa de ateísmo foi posta em andamento pelo surgimento do ensaio de Fichte: *Sobre o fundamento da nossa crença no governo divino do mundo*, de 1798, na revista *Jornal filosófico*²¹ por ele mesmo editada. Ele desencadeou com rapidez as reações revoltadas e rendeu a Fichte uma denúncia de ateísmo. A essa questão sucedeu-se uma grande discussão, que teve por resultado a renúncia forçada de Fichte de sua cátedra. No seu artigo, Fichte considerou a tarefa da filosofia da religião em derivar o fato da crença em Deus como momento necessário da estrutura racional da subjetividade humana. Fichte radicaliza a abordagem kantiana, na medida em que ele recusa qualquer outra representação de Deus que não a arraigada na moralidade. Com este artigo, Fichte recusa a representação teísta de um deus-criador pessoal. A medida da crítica é o pensar de Deus que Fichte retoma de Espinosa, o qual já polemizara contra um Deus pessoal. Esse tema foi o núcleo da disputa sobre Espinosa, de 1780, entre Jacobi e Lessing sobre a doutrina de Espinosa. Se se compreender por teísmo a suposição de um deus-criador pessoal, assim a posição de Fichte foi indubitavelmente ateia. Contudo, nesses termos se compreende mal o empreendimento de Fichte. Fichte trata da justificação filosófica da fé em Deus, não de uma crença que se apoia na dogmática tradicional. O discurso de Fichte do divino como ordem moral do mundo foi, em todo caso, compreendida assim, como se se tratasse da dissolução da efetividade divina no agir moral dos homens, portanto, da redução de Deus à moralidade humana. Fichte sente-se profundamente ferido e mal compreendido pela acusação de ateísmo. Nos anos seguintes, seu esforço valeu como revisão de sua própria compreensão da efetividade divina. A nova concepção filosófica de Fichte brota de uma situação de problema transformada depois do ano 1800. A essa situação de problema postergado pertencem as seguintes conexões de discussões: (i) a crítica de Jacobi a

²¹ FICHTE, J. G. *Über den Grund unseres Glaubens an die göttliche Weltregierung* 1798 [*Sobre o fundamento de nossa crença no governo divino do mundo*]. In: FW V, p. 304-326.

Fichte, (ii) a crítica de Hölderlin a Fichte, (iii) a discussão de Fichte com Reinhold e (iv) a disputa de Fichte com Schelling.

Para Jacobi, Fichte é o consumidor da filosofia transcendental kantiana. A filosofia de Fichte é “a filosofia de uma unidade” que revoga as premissas dualistas e as inconsistências da filosofia kantiana. Contudo, para Jacobi, essa consumação não significa, de modo algum, algo imponente, mas sim algo horrível, a saber, um niilismo.²² No monismo da subjetividade, toda a realidade efetiva é posta como “nada”. O idealismo é niilismo. Ao contrário, Jacobi pleiteia um “*salto mortale*” na crença. Deus não pode ser conhecido, mas sim ser somente objeto de crença. Diferente de Fichte, o verdadeiro reside, para Jacobi, fora da filosofia científica.

A atmosfera crítica contra Fichte estava, em geral, fortemente ancorada no ambiente filosófico por volta do ano de 1800. Não apenas Jacobi, que não fazia parte do círculo da filosofia crítica, também no seu próprio campo os críticos se movimentam. Sem dúvida, o feito de Fichte, como consumidor da filosofia transcendental, foi altamente estimado, contudo, o desenvolvimento filosófico passa de forma rasante sobre seu pensamento. Aos seus primeiros críticos pertence Hölderlin, que, no fragmento *Juízo e Ser*²³, já no ano 1795, duvida que o Eu fichteano seja a culminância da unidade da filosofia e antepõe a esse (ao Eu) o “Ser” como seu fundamento impensável previamente.

Uma das discussões filosoficamente importantes foi, para Fichte, a discussão com Reinhold. Embora Reinhold se declare partidário da Doutrina da Ciência, ele duvida que ela seja capaz de tirar a filosofia da crise de sentido daquele tempo, que ela contribua para a reconciliação da razão e da religião. Sua dúvida cresceu ainda mais sob a influência de sua amizade com Jacobi. Com seu escrito *Crença e Saber*, de 1802²⁴, Hegel se colocou a caminho para superar essa desunião. Mas, desde 1800, em virtude da mudança da sua concepção filosófica, também Fichte se preocupa com esse problema.

²² Cf. JACOBI, Friedrich Heinrich. *Jacobi an Fichte* [*Jacobi a Fichte*]. In: *Jacobis Werke* (= JW). Ed. de F. Roth e F. Köppen. Vol. III. Leipzig, 1816, p. 1-57, 44.

²³ HÖLDERLIN, Friedrich. *Urtheil und Seyn* [*Juízo e Ser*]. In: *Hölderlin Sämtliche Werke*. Ed. F. Beißner, A. Beck, U. Oelmann. 8 volumes. Stuttgart, 1943-1985, vol. IV, p. 216.

²⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie 1802* [*Fé e saber ou filosofia da reflexão da subjetividade na integridade das suas formas como filosofia kantiana, jacobiana e fichteana*]. In: HEGEL, G. W. F. *Werkausgabe in zwanzig Bänden* [Edição das obras em vinte volumes]. Ed. de E. Moldenhauer e K.M. Michel. Frankfurt/M., 1969 s. (= HW), vol. 2, p. 287-433.

À situação de problema postergado pertence também a discussão de Fichte com Schelling. Em seu intercâmbio epistolar, trata, em primeiro lugar, do problema da posição da filosofia da natureza à filosofia transcendental. Enquanto Fichte parte da prioridade da filosofia transcendental, porque para ele a relação recíproca do Eu e da natureza pode ser compreendida meramente a partir do Eu, Schelling acentua que a filosofia da natureza não é nenhuma parte da filosofia transcendental, mas sim uma ciência independente, com estatuto igual.

O segundo ponto de disputa concerne à questão acerca do absoluto. Schelling, enquanto esteve ocupado com a sua filosofia da identidade, depois de 1800, parte do conceito do absoluto como identidade absoluta, na qual todas as oposições desaparecem na indiferença. A convergência e a divergência da filosofia da natureza e da filosofia transcendental são assim revogadas numa filosofia do absoluto, que, agora, está igualmente autorizada para a fundamentação da natureza e do espírito. Repreende-se a Fichte por permanecer parado no “ponto de vista da reflexão”, que é caracterizada pelo fato de não superar as oposições do Eu e do não-Eu. Portanto, depois da disputa de ateísmo, a situação do problema filosófico mudou. A discussão em torno do fundamento da filosofia se transformou na disputa em torno do conceito de absoluto. Além disso, veio a problemática teológica. A acusação do ateísmo ensejou Fichte a destrinchar mais fortemente a anterioridade da efetividade divina em relação ao Eu. Ele tentou isso sem mudar sua posição filosófica básica, portanto, com na base da Doutrina da Ciência. Para Fichte, uma concepção de absoluto, portanto, uma instância que transcende o Eu, teve que ser compatível com o princípio de explicar tudo no Eu a partir de si mesmo. Em geral, pode-se dizer que, na filosofia tardia de Fichte, o desenvolvimento que parte da filosofia crítica de Kant se reúne com a renascença de Espinosa, que se manifestou no livrinho sobre Espinosa de Jacobi²⁵, que até então apenas era visto como polo oposto a Kant. Com isso, Fichte desbravou o caminho da continuação da unificação do criticismo e do espinosismo em Schelling e Hegel.

²⁵ JACOBI, F. H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn]. Marion Lauschke (ed.). Darmstadt, 2000.

2. A Doutrina da Ciência tardia de Fichte

Depois da perda do cargo de professor em Jena, nos ciclos de lições, sobretudo em Berlim, Fichte proferiu oralmente a Doutrina da Ciência de forma sempre renovada. Com respeito à forma oral da comunicação na sua filosofia tardia, Fichte recorre, de maneira única na história da filosofia, à crítica de Platão à escritabilidade da filosofia. Como Platão, Fichte estava convencido que os últimos princípios de sua filosofia não são comunicáveis ao seu século através de escritos. A Doutrina da Ciência tardia mais famosa é a segunda lição de Berlim, de 1804.²⁶ Ela está estruturada em duas partes: por um lado, na “doutrina da razão e da verdade” e, por outro, na “doutrina da aparência e da exterioridade”. A tarefa da primeira parte é a de reconduzir “todo o diversificado” na “unidade absoluta” do ser puro a partir do princípio do Eu como princípio do saber. Nesse caso, não é de pouco significado que o regresso ao único ser absoluto resulta da análise do saber do próprio Eu, o qual se suprassume a si mesmo em virtude da sua imediatidade destituída de diferença no ser puro. A ascensão ao absoluto corresponde, na primeira parte, a descida à aparência na segunda parte. Também a Doutrina da Ciência posterior desenvolve uma interpretação do saber do Eu. Esse saber é o fundamento da diversidade aparente, cujas estruturas, como na Doutrina da Ciência inicial, estão determinadas pelas leis, as quais somente podem ser compreendidas a partir do Eu. Porém, esse saber não é mais conceitualizado como apresentação da autoatividade do Eu absoluto, mas sim como aparência de um absoluto pressuposto ao Eu. O absoluto se manifesta num saber do Eu, o qual se compreende como externalização necessária do absoluto, como imagem ou esquema do absoluto.²⁷

A filosofia madura de Fichte é como um entrelaçamento completamente peculiar da teoria ontológica do absoluto e da teoria transcendental do saber, no todo, filosofia religião. Ela é um ‘idealismo relativo a Deus’, o qual compreende o saber do Eu como manifestação

²⁶ FICHTE, J. G. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni* [A Doutrina da Ciência. Segunda palestra no ano 1804, do dia 16 de abril até dia 8 de junho]. Ed. de R. Lauth e J. Widmann com a colaboração de P. Schneider. Hamburg, 1975. Citado com número de palestra e de páginas.

²⁷ Cf. FICHTE, J. G. *Die Wissenschaftslehre im ihrem allgemeinen Umriss* 1810 [A Doutrina da Ciência em seu contorno geral]. In: FW II, p. 693-709, 696.

de Deus. Ao mesmo tempo, o saber do Eu é o pivô na transição do absoluto à aparência. Ele é, como ‘princípio da cisão’, a resposta à questão de como, a partir do ser divino como unidade imutável pura, deve ser alcançada a diversidade do mundo. Quanto a esse ponto, diferente da filosofia teológica madura da criação de Schelling, a qual é um idealismo objetivo, a filosofia tardia de Fichte permanece um idealismo subjetivo.

Por fim, eu não gostaria de ocultar as dificuldades sistemáticas da filosofia tardia de Fichte. No meu entender, ela contém dois problemas sistemáticos: em primeiro lugar, da concepção monista abstrata de uma unidade absoluta do ser puro não pode ser deduzida a aparência da diversidade. Daí resulta, em segundo lugar, o perigo de um dualismo dos princípios. O saber do Eu é, de fato, absorvido como segundo princípio não-deduzível além do absoluto. Assim, pode ser dito que a Doutrina da Ciência, de 1804, não elimina os defeitos estruturais da posição do jovem Fichte, os quais, por um lado, consistem na unilateralidade do Eu-princípio absoluto e, por outro, na transição assim motivada ao não-Eu como segundo princípio absoluto. A Doutrina da Ciência, de 1804, põe igualmente um princípio absoluto da unidade excluindo a diversidade no início, o qual precisa da diversidade como princípio dualista para sua complementação ao lado dele.

Resumindo, eu gostaria de traçar as seguintes linhas entre a filosofia inicial de Fichte e o seu pensamento tardio, nas quais o movimento global da filosofia do Idealismo Alemão adere: nos seus primeiros escritos, partindo da consciência do ‘Eu sou’, Fichte tentou pensar o ser e a atividade do saber como dois aspectos do princípio do Eu sem abandonar o entorno do Eu. Mais tarde, se tornou saliente, para ele, que o absoluto como ser absoluto teria que ser pressuposto ao saber de si do Eu. Ele reiterou, com isso, a fundamentação do pensamento de Deus de Jacobi, com base na intuição irredutível do incondicionado como condição de consciência das condições e a retomou na Doutrina da Ciência.

A unificação dialética do pensamento jacobiano do incondicionado com o conceito de Eu de Fichte e, por fim, com o pensamento espinosiano da substância como unidade universal encaminham os sistemas de Schelling e Hegel. Mas, enquanto a filosofia de Hegel reivindica a suprassunção da representação de Deus

no conceito filosófico, a filosofia tardia de Fichte e de Schelling é o caminho alternativo de uma filosofia que contesta a possibilidade de alcançar a vida de Deus no conceito filosófico e aceita o absoluto como impensável previamente. Mas, como sempre a questão é a possibilidade da experiência do absoluto, ele permanece inescapável como tema pela sua presença na origem da compreensão sobre a vida consciente da subjetividade em todo o Idealismo Alemão.



Panorama Histórico da Recepção de Hegel no Brasil

*Agemir Bavaresco (PUCRS)
e Paulo Roberto Konzen (UFRGS)*



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

Introdução

A história especial de um povo histórico mundial contém, em parte, o desenvolvimento de seu princípio desde sua situação embrionária até seu florescimento, em que, chegado à livre autoconsciência ética, ingressa então na história universal¹.

No § 347 A da *Filosofia do Direito*, Hegel expõe a afirmação acima. Ora, em que estágio de desenvolvimento histórico estaria o Brasil? Difícil responder! Mas, então, em que estágio estaria a recepção de Hegel no Brasil? Igualmente difícil. Por isso, a pergunta que nos motiva, no presente artigo, não é saber propriamente como está a recepção de Hegel no Brasil, mas expor um panorama histórico de como foi a recepção do pensamento hegeliano no Brasil, sendo que o critério principal é identificar a partir de quando Hegel começou a ser traduzido por brasileiros. Trata-se de aspecto histórico essencial, pois, com isso, os brasileiros puderam ter acesso direto aos textos de Hegel, lendo o que ele escreveu e não, propriamente, o que se disse que Hegel teria dito. Afinal, nas interpretações existentes acerca da filosofia hegeliana, há uma disputa entre o que Hegel, a princípio, disse e aquilo que dizem que ele disse e/ou do que poderia ou deveria ter dito.

Assim sendo, procuramos pesquisar quando a obra de Hegel começou a ser traduzida e quem traduziu suas obras no Brasil, pois tais traduções influenciaram a posterior recepção da filosofia hegeliana. Convém, desde já, registrar e exaltar Lima Vaz e Paulo Meneses, hoje reconhecidos tradutores brasileiros de Hegel. Mas, antes deles, segundo nossas pesquisas, convém destacar Lívio Xavier e Djacir Menezes, a princípio, os primeiros tradutores de Hegel no Brasil, como veremos.

1. A Filosofia de G. W. F. Hegel no Brasil

Para desfazer a balela de que o filósofo é um sujeito abstrato, que, ensimesmado e distraído, sai à rua de pijama, pre-

¹* Nas citações, ao pé da página, os dados bibliográficos se resumem ao nome do autor, da sua obra e ao número da(s) página(s) citada(s), sendo que os dados completos constam nas Referências Bibliográficas.

¹EGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*, § 347 A, p. 308: 7/505 „Die spezielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält teils die Entwicklung seines Prinzips von seinem kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu seiner Blüte, wo es, zum freien sittlichen Selbstbewußtsein gekommen, nun in die allgemeine Geschichte eingreift“.

ocupado com tudo que não interessa à prática, bastaria lembrar que os grandes e genuínos representantes da filosofia sofreram restrições da ordem que os cercava ou tiveram que disfarçar suas ideias, contrabandeando-as sob formas difíceis para a posteridade, como Kant e Hegel².

A afirmação de Djacir Menezes, um dos primeiros tradutores de Hegel no Brasil, reflete, com nitidez, uma imagem intrigante que, muitas vezes, se interpõe ao estudante e ao professor de filosofia, quando somos indagados sobre o âmbito e o sentido de tal disciplina no mundo atual. Somos, por acaso, enquanto pretensos ou meros candidatos a filósofo, sujeitos abstratos, ensimesmados e distraídos, enfim, somente preocupados com o que não interessa à prática? Ora, algumas pessoas, que se autodenominam filósofas, talvez até se enquadrem, pela sua atividade, na definição acima citada. Porém, com isso, não se pode concluir que a filosofia seja, em si, uma ciência humana apenas abstrata, alheia ao que ocorre e interessa na ordem empírica. Por exemplo, para Djacir Menezes, os textos filosóficos de Kant e de Hegel, como grandes e genuínos representantes da filosofia, procuraram expor sua análise crítica também sobre aspectos de sua realidade, o que, inclusive, teve tamanha influência, a ponto de sofrer restrições por parte da ordem vigente ou interessada. Assim, a atividade filosófica não pode ser considerada apenas como a prática de mergulhar na pesquisa bibliográfica, emergindo dela sem fôlego para pensar, a ponto de só repetir, com outros termos, o que já foi dito ou de reunir o maior número de referências, apenas citando, de forma indigesta, o que foi lido, sem apresentar uma análise crítica e sistemática dos aspectos em questão³.

Aliás, ao procurar compreender a filosofia de Hegel, precisamos analisar a atualidade do texto hegeliano e tentar transpor sua filosofia para as reivindicações do nosso respectivo tempo. Sobre isso, cabe citar Lima Vaz:

É necessário observar que a justificação da leitura dos textos hegelianos não deve ser entendida como uma tentativa de reiteração literal do discurso dialético de Hegel ou como convite a nos tornarmos hegelianos. A tentativa seria vã e o convite seria pedante e sem sentido. A história, ensina Hegel, não se repete, mas apenas se interioriza na *Erinnerung*, na re-

² MENEZES, D. *Temas de Política e Filosofia*. p. 157.

³ Cf. MENEZES, D. *Temas de Política e Filosofia*. p. 128.

memoração do saber. A significação atual dos textos de Hegel deve ser buscada no exercício de um tipo de leitura que permita a compreensão das regras hermenêuticas por ele formuladas, transpondo-as para a leitura da nossa própria época⁴.

Distingue-se, portanto, um texto de interpretação, que busca compreender a filosofia hegeliana, reconhecendo suas qualidades e limitações, daquele que tenta reiterar literalmente o pensamento de Hegel ou daquele que procura nos converter em hegelianos de carteirinha. Quanto a isso, B. Croce enuncia as seguintes palavras:

Hegeliano, no sentido de sequaz servil e que acerta o passo pelo mestre tendo por norma aceitar-lhe todas as palavras, ou de sectário religioso que considera um pecado o dissentir, nenhuma pessoa sensata há de querer sê-lo, e muito menos eu. Hegel, em suma, descobriu também por seu turno um momento de verdade, e é esse momento que é preciso reconhecer e fazer valer⁵.

Tais palavras convidam-nos a compreender e reconhecer o que a filosofia hegeliana ainda tem de verdade ou, como dito acima, o seu momento de verdade. Mas, para tal, continua B. Croce, é necessário lembrar um elemento básico, que deveria estar subentendido:

A primeira condição, para nos resolvermos a receber ou refutar as doutrinas que Hegel propõe, é (sou por demais obrigado a recordar coisas que parecia deverem subentender-se) ler os seus livros: acabando com o espetáculo, entre cômico e triste, de acusar e injuriar um filósofo, que não se conhece; de batalhar estultamente contra um fantasma ridículo, forjado pela própria imaginação sob o jugo, nada nobre, do preconceito tradicional e da preguiça mental⁶.

Segundo B. Croce, é necessário recordar a necessidade de se ler os livros de Hegel, pois muitas das acusações e injúrias contra ele só se explicam em função da não leitura de sua obra. Ou seja, se a obra hegeliana fosse mais lida e estudada, não haveria tamanho espaço para tantos “fantasmas”, em parte criados ou reproduzidos justamente pelos que não leram Hegel. Ora, no Brasil, muito se falou e fala de Hegel sem a leitura de sua obra.

⁴ VAZ, H. C. de L. “Por que ler Hegel hoje?”. In: *Finitude e Transcendência*. p. 239-40.

⁵ CROCE, B. *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*. p. 188.

⁶ Idem. p. 188.

1.1. A relevância da filosofia de Hegel

Em primeiro lugar, são muitas as sentenças sobre a filosofia de Hegel que afirmam a sua eminente influência no contexto atual do pensamento filosófico e histórico. Por exemplo, Peter Singer declara que “nenhum filósofo dos séculos XIX ou XX causou um impacto tão grande quanto Hegel. A única possível exceção a essa afirmação radical seria Karl Marx – e o próprio Marx⁷ foi fortemente influenciado por Hegel”⁸. Ora, se verdade ou não, em todo caso, afirma-se que é necessário reconhecer que Hegel influenciou o desenvolvimento cultural e sócio-político da humanidade, pois muitas de suas concepções foram e são referidas ininterruptamente, tendo em vista sua proeminência.

Inclusive, segundo Lima Vaz, “Hegel pode ser considerado um clássico inaugural, na medida em que algumas das ideias fundamentais do seu pensamento passaram a presidir o desenvolvimento da filosofia”⁹. Ora, não convém tentar enumerar aqui todos os possíveis elementos da filosofia hegeliana que o facultam a ser um “clássico inaugural”, pois, para Djacir Menezes, a “riqueza espiritual da obra hegeliana” é “imensa”¹⁰.

Mas, entre os textos de apresentação da filosofia hegeliana, cabe destacar, sobretudo, o de Paulo Meneses, notável tradutor brasileiro da *Fenomenologia do Espírito*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e, recentemente, junto com uma equipe de tradutores, também da *Filosofia do Direito*, o qual busca contextualizar Hegel na história da filosofia.

Hegel é um dos pensadores mais importantes da história da humanidade: todo o pensamento anterior converge para ele, e todos os sucessores, em grau maior ou menor, derivam dele ou elaboraram suas filosofias em diálogo com o hegelianismo, ainda que fosse para refutá-lo¹¹.

⁷ Sobre a influência de Hegel sobre Marx e o seu devido reconhecimento, destaca-se as falas de CALVEZ, J.-Y. *O pensamento de Karl Marx*. p. 168: “A cada um o que lhe pertence. Por isso, é pela crítica de Marx a Hegel que se deve começar. Não é que Marx ignore os méritos do pensamento de Hegel, em quem se fartou de forragear e de quem depende muito mais do que ele se atreveu a confessar”; e a de ALTHUSSER, L. “Sobre a relação de Marx com Hegel”. In: *Hegel e o Pensamento Moderno*. p. 123: “Tudo o que temos publicado sobre Hegel deixa realmente de lado a herança positiva de que Marx é, conforme ele mesmo confessa, devedor a Hegel. Marx transformou a dialética hegeliana, mas deve-lhe esse dom capital: a ideia de dialética. Disso não falamos”.

⁸ SINGER, P. *Hegel*. Prefácio. p. 7.

⁹ VAZ, H. C. de L. “Por que ler Hegel hoje?”. In: *Finitude e Transcendência*. p. 222.

¹⁰ MENEZES, D. *Temas de Política e Filosofia*. p. 173.

¹¹ MENESES, P. G. de. *Hegel & A Fenomenologia do Espírito*. p. 7.

Na mesma linha, D. Rosenfield, quando do esboço de sua apresentação de um número da revista *Filosofia Política*, dedicado especialmente a Hegel, apresenta assim tal filósofo.

Hegel é certamente um dos maiores filósofos do Ocidente. Por si só, dispensaria qualquer apresentação. Sua figura ocupou um espaço privilegiado no transcurso dos séculos XIX e XX. Um filósofo como Merleau-Ponty chegou inclusive a dizer que nada de grande se fez na filosofia do século XX sem uma referência direta ou indireta, crítica ou não, à filosofia de Hegel. Ainda hoje, mesmo entre aqueles que vieram a desprezar nosso filósofo, ele não deixa de comparecer como um interlocutor de porte¹².

Ora, a princípio, Hegel é um filósofo tal, a ponto de que se deveria poder dispensar sua apresentação, pois sendo ‘um dos maiores filósofos do Ocidente’, ‘um dos pensadores mais importantes da história da humanidade’ e por ser um vulto que ocupou e ocupa um espaço destacado no decurso dos séculos XIX, XX e, também agora, no XXI, todos nós deveríamos, com isso, conhecê-lo. Contudo, apesar de Hegel ser atual, conforme B. Bourgeois¹³, e referido direta ou indiretamente, de forma crítica ou não, em tudo de grande que se fez na filosofia; de ser um interlocutor de porte, mesmo para aqueles que o desprezam; inspirador de grandes trabalhos, que não param de se multiplicar; que o pensamento posterior, em grau maior ou menor, derivou dele ou elaborou sua doutrina em diálogo com o hegelianismo; ainda assim, a filosofia de Hegel é uma das menos lida ou pior conhecida. Hegel precisa ser apresentado de forma mais clara e precisa, destacando a constituição sistemática que interliga os principais conceitos de seu pensamento, pois muitos intérpretes o apresentam da maneira que mais lhes agrada ou segundo o que mais satisfaz as suas pretensões. Por exemplo, vejamos a menção de Merleau-Ponty, citada por J. D’Hondt, o qual a apresenta, dizendo: “quanto à influência do hegelianismo, Maurice Merleau-Ponty, sabendo ao mesmo tempo distanciar-se dele mesmo, deu a medida.”, e depois cita:

“Hegel é a origem de tudo o que se fez de grande em filosofia desde um século – por exemplo, do marxismo, do Nietzsche, da fenomenologia e do existencialismo alemão, da psicanálise –; ele inaugura a tentativa para explorar o irracional

¹² ROSENFELD, D. L. “Apresentação”. In: Revista *Filosofia Política*. p. 6.

¹³ Cf. BOURGEOIS, B. *Hegel: Os atos do Espírito*. p. 383: “a questão da atualidade de Hegel é manifestamente atual! Ela é incontestavelmente muito mais do que a da atualidade de qualquer outro filósofo do passado”.

e integrá-lo a uma razão alargada, que permanece a tarefa do nosso século. É o inventor desta Razão mais compreensiva que o entendimento, que, capaz de respeitar a variedade e singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento, e a contingência da história, não renuncia, contudo, a dominá-los para conduzi-los à sua própria verdade”¹⁴.

Porém, depois de tais palavras de apresentação geral sobre o âmbito da influência de Hegel, qual é a visão que se tem de sua filosofia? Como pode ser a origem tanto do marxismo, quanto de Nietzsche, da fenomenologia e do existencialismo alemão, da psicanálise, etc? Ora, que Hegel tenha sido, de certa forma, como acima mencionado, a origem de tudo o que se fez de grande em filosofia, desde o século XIX, disso é possível concluir que a sua filosofia como que viabiliza e justifica todas as vertentes filosóficas ou maneiras de pensar? E, por acaso, seria isso uma virtude ou uma limitação de Hegel? Ora, quanto a isso, convém, antes de tudo, reconhecer que “o pensamento de Hegel ocupa uma posição única na história da filosofia”, sobretudo, por “ter suscitado consequências políticas imediatas e dissonantes”; ou seja, “após a morte do filósofo, seus discípulos dividiram-se em hegelianos de esquerda e de direita, dois partidos de intelectuais que reclamaram dar certa continuidade crítica à obra do mestre”¹⁵. Assim, cada qual dizia ser detentor da correta interpretação da filosofia hegeliana; contudo, talvez ambos acabaram destacando e ponderando apenas alguns aspectos do seu pensamento, desprestigiando outros. Com isso, foram sendo como que esquecidas algumas propriedades características de sua filosofia, tal como a de que Hegel não promove uma atividade filosófica qualquer, mas a especulativa, aspecto fundamental para a compreensão de seu pensamento.

Por isso, cabe destacar que existe: (1º) uma vasta disparidade entre as muitas leituras interpretativas existentes da filosofia de Hegel; (2º) algumas de tais interpretações acabaram influenciando, de uma ou outra forma, as diferentes tradições de pensamento posteriores a de

¹⁴ D'HONDT, J. *Hegel: Le philosophie du débat et du combat*. p. 361 [TP]: «Quant à l'influence de l'hégélianisme, Maurice Merleau-Ponty, tout en sachant s'en distancer lui-même, en a donné la mesure: "Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle - par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse - ; il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l'inventeur de cette Raison plus compréhensive que l'entendement, qui, capable de respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire, ne renonce pas cependant à les dominer pour les conduire à leur propre vérité" (MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Nagel, 1948. p. 125) ».

¹⁵ REPA, L. S. “O enigma Hegel: História e Metafísica”. In: Revista *Mente & Cérebro*. p. 75.

Hegel; e, na sequência, (3º) algumas de tais tradições de pensamento, igualmente, acabaram influenciando as leituras posteriores, inclusive, muitas das que cotidianamente lemos sobre o pensamento de Hegel, igualmente no Brasil. Assim, por exemplo, a leitura interpretativa de Hegel por Marx influenciou o desenvolvimento de seu pensamento e, a seguir, o marxismo acabou influenciando a leitura dos hegelianos. Ou seja, muitas vezes, possuímos diante de nossos olhos uma apresentação interpretativa do pensamento hegeliano decorrente de ou, então, influenciada por uma linha interpretativa ou tradição de pensamento, ao passo que a obra de Hegel, a fonte primária e competente, muitas vezes, não chegou a ser consultada ou, então, foi lida, como ainda veremos, com verdadeiros “antolhos”¹⁶, os quais não permitem ver a sua exata “riqueza espiritual”.

Marxismo, historicismo, hermenêutica, espiritualismo, existencialismo, comunitarismo – essas distintas tradições de pensamento foram influenciadas por Hegel e, ao mesmo tempo, influenciaram as leituras de sua obra. Desse modo, uma leitura fiel de Hegel é descabida se desconsidera por princípio as várias camadas de interpretação que se solidificaram sobre seu texto. [...] Porém, se a paciência que ele exige – a paciência do conceito, para empregar uma expressão de Hegel – é certamente rara, rara é também a frustração com os resultados do empenho¹⁷.

Tal citação reafirma os elementos acima enumerados, destacando, especialmente, toda a importância de sempre ter presente e considerar tais questões. Além disso, afirma que nem a disparidade de interpretações, nem o texto difícil, como poucos na história da filosofia, deve nos afastar do empenho de análise do pensamento hegeliano, porque os frutos de tal árduo trabalho compensam. Assim sendo, podemos reiterar que a explícita influência e relevância da filosofia de Hegel tornam seu estudo digno de ser realizado e, entretanto, demanda também com que ela deva vir a ser compreendida. Ora, isso, de certa forma, pode ser atestado pela volumosa bibliografia interpretativa e crítica que se adiciona, a cada dia, à obra de Hegel. Tanto que, atualmente, cabe afirmar que existe até uma “interminável literatura hegeliana”¹⁸. N. Bobbio alega que “ninguém hoje é capaz de ler tudo o que se escreve, nem mesmo sobre um tema

¹⁶ Cf. MENEZES, D. *Temas de política e filosofia*. p. 173 e 218.

¹⁷ REPA, L. S. “O enigma Hegel: História e Metafísica”. In: Revista *Mente & Cérebro*. p. 76.

¹⁸ SINGER, P. *Hegel*. Prefácio. p. 7.

minúsculo” e, como sabemos, “Hegel não é um assunto minúsculo”¹⁹. Ora, Hegel, realmente, não é assunto pequeno; antes, pelo contrário, é imenso, abissal. São tantos escritos sobre Hegel, que há, inclusive, quem assegure que “é difícil falar hoje de Hegel evitando a impressão de que tudo já foi dito”²⁰. Mas, como saber? No entanto, o maior problema parece ser o de que já foi dito de tudo sobre Hegel, isto é, que as afirmações mais extremas e opostas foram atribuídas, ao longo do tempo, ao pensamento hegeliano. Contudo, a princípio, o Hegel histórico não é um autor de múltiplas facetas, mas filósofo com pensamento próprio, exposto em seu sistema. Convém, por isso, examinar tal bibliografia e saber analisar, de forma crítica, os que, por exemplo, distorcem ou renegam o conteúdo da obra sistemática de Hegel.

1.1.1. O esforço necessário para compreender a filosofia de Hegel

Mas, quem procura compreender a filosofia de Hegel encontra, sem dúvida, muitas e distintas dificuldades. Sobre isso, igualmente, não faltam manifestações. Assim, por exemplo, para Peter Singer, “que Hegel representa um desafio é inegável”, pois “os comentários sobre ele são crivados de referências ao “rigor” de seu estilo, à sua “terminologia repulsiva” e à “extrema obscuridade” de seu pensamento”; ora, eis porque afirma que “o esforço necessário para compreender o pensamento de Hegel é recompensado por isso [a saber, por sua relevância] e também pela satisfação em vencer o desafio à nossa compreensão que ele representa”²¹. Tal concepção assemelha-se com a defendida por P. Archambault:

A filosofia de Hegel [...] é uma obra laboriosa, neste duplo sentido que ela resume um esforço considerável e que este permanece infelizmente demasiado sensível. Isto faz falta à obra, mas não nos permite ignorá-la. A audácia da dialética de Hegel, a rigidez pedantesca do seu método, a inaptidão ligeiramente bárbara da sua língua, intimida e obstrui o leitor francês. Quem passa além, no entanto, a esta primeira impressão, e quem prossegue o seu exame, não demorará a reconhecer neste edifício algo audacioso, mas também robusto e firme, globalmente tão coerente, ao mesmo tempo em que enumera, tão complexa e rica, uma das mais grandiosas concepções do espí-

¹⁹ BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. p. 14.

²⁰ BODEI, R. “Dialettica e Controllo dei Mutamenti Sociali” in: BODEI, R. & CASSANO, F. *Hegel e Weber*. p. 21.

²¹ SINGER, P. *Hegel*. Prefácio. p. 7.

rito humano. O estudo do hegelianismo demanda, certamente, sofrimento, mas não o deixa sem recompensa²².

Assim, o estudo da filosofia hegeliana requer grande empenho, inclusive, sofrimento, pois, entre outros desafios, trata-se de ação mais do que laboriosa compreender a linguagem de Hegel e a de grande parte de seus intérpretes. Contudo, ambos concordam que tal trabalho não permanece sem recompensa, pois o leitor, além de descobrir uma das mais complexas, ricas e grandiosas concepções do espírito humano, ainda poderá quiçá vivenciar a satisfação única de vencer o grande desafio à nossa compreensão que a filosofia hegeliana representa²³.

Sobre a questão da linguagem peculiar da obra de Hegel, cabe citar e analisar algumas afirmações, que exemplificam muitas outras da mesma ordem. Uns, por exemplo, dizem que o linguajar de Hegel é obtuso, pouco inteligível²⁴; alguns autores, afirmam que a linguagem de Hegel é obscura, que cabe ser iluminada²⁵; uns defendem que as complexidades do alemão de Hegel são difíceis de deslindar até para os que falam a língua alemã (mesmo que saibam as peculiaridades de sua língua, pois nela certos termos têm, com frequência, toda uma gama de significados e usos a que não corresponde exatamente uma única palavra de outra língua), quanto mais para os que não falam o alemão²⁶; outros, até, asseveram que é intraduzível²⁷, dada a complexidade do

²² ARCHAMBAULT, P. *Hegel: Choix de Textes et Etude du Système philosophique*. p. 36-37 [TP]: «La philosophie de Hegel (...) est une oeuvre laborieuse, en ce double sens qu'elle résume un effort considérable et que cet effort y reste malheureusement trop sensible. Ceci fait tort à cela, mais ne nous permet pas de le méconnaître. L'audace de la dialectique d'Hegel, la rigidité pédantesque de sa méthode, la maladresse un peu barbare de sa langue intimident et gênent le lecteur français. Qu'il passe outre, cependant, à cette première impression, et qu'il poursuive son examen. Il ne tardera pas à reconnaître dans cet édifice si hardi, mais aussi robuste et ferme, d'ensemble si cohérent en même temps que de détail si complexe et si riche, une des plus grandioses conceptions de l'esprit humain. L'étude de l'hégélianisme demande, certes, de la peine, mais elle ne la laisse pas sans récompense».

²³ Cf. GADAMER, H.-G. *A razão na época da ciência*. p. 26: “não é exagerado afirmar que não existe nenhuma pessoa vivente que esteja em condições de compreender e repensar a obra de Hegel”. Mas, Cf. LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. p. 403: “A filosofia de Hegel nos interessou menos que a dificuldade específica que experimentam para estar no compasso desse discurso, desde que se proponham a compreendê-lo como compreendem ou acreditam compreender outro discurso filosófico”.

²⁴ Cf. LUFT, E. “Apresentação”. In: COSSETIN, V. *Entre uma ilusão e um enigma*. p. 13: “Dois grandes riscos ameaçam aquele que se propõe abordar a Filosofia de Hegel: simplesmente perder-se no ambiente rico e obscuro forjado por um dos mais complexos pensadores do Ocidente, ou dele emergir dominado por um linguajar obtuso, o reflexo caricatural do discurso hegeliano, e ainda menos inteligível”.

²⁵ Cf. BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. p. 14: “Devemos nos contentar em iluminar alguns pequenos espaços que permaneceram obscuros ou não foram ainda bem iluminados. E iluminá-los com uma linguagem possivelmente menos obscura que a de Hegel”.

²⁶ Cf. INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. p. 28: “As complexidades do alemão de Hegel são difíceis de deslindar para os que falam a língua alemã. Mas as dificuldades são multiplicadas para os que falam outras línguas”.

²⁷ Cf. GIBELIN, J. “Avertissement du traducteur”. In: HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de*

pensamento e as dificuldades da língua ou da terminologia de Hegel; por fim, há os que afirmam que boa parte da obra hegeliana é ininteligível²⁸. Ora, teria sido isso que inviabilizou, por tanto tempo, a tradução de Hegel no Brasil? Provavelmente!

Mas, segundo a interpretação de E. Weil²⁹, sim “Hegel não é um autor fácil”, contudo, “é falso que lhe falte precisão e clareza”; na sequência, E. Weil busca explicar tal afirmação: “o que ocorre é que a precisão e a clareza em matéria de filosofia têm o inconveniente de prejudicar a elegância do estilo e a facilidade da leitura”; por isso, “Hegel é claro, *contudo* exige de seu leitor um grande esforço de colaboração”³⁰. Na mesma linha interpretativa, seguem algumas observações de Djacir Menezes, o qual pesquisou e publicou, inclusive, um “Léxico Filosófico de Hegel”:

Já li numerosas opiniões sobre a linguagem hegeliana. A acusação mais estribilhada e inconsistente é a de que escreve dificilmente, obscuramente, num estilo esotérico e tortuoso. E outros afirmam exatamente o contrário. [...] Quem espera ler um livro de Hegel com a fácil desenvoltura das leituras habituais comete evidentemente um engano. Há, decerto, trechos animadores, que o estudioso de outros filósofos percorrerá com fluência e agrado. Ou com decepção. O retrincado da forma peculiar do estilo hegeliano só constitui obstáculo enquanto o leitor não se familiariza com o pensar dialético³¹.

Assim, ambos os autores afirmam que Hegel não é autor de fácil compreensão, pois a leitura de sua obra requer uma desenvoltura distinta da que se emprega nas leituras habituais. O estilo da redação de Hegel, segundo E. Weil, não deixa de ser claro e preciso, mas exige um grande esforço, a saber, o de se familiarizar com o seu linguajar e com a sua forma de pensar. Não seria, portanto, uma “filosofia fantástica e incompreensível”, recheada de “enigmas” ou “simples combinações de

l'Histoire. p. III [TP]: «les ouvrages de Hegel (...) sont, de l'avis de la critique, à peu près intraduisibles».

²⁸ Cf. CIRNE-LIMA, C. *Depois de Hegel*. p. 20: “muitos textos de Hegel são ininteligíveis”.

²⁹ PERINE, M. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia*. p. 87: “Para Weil, Hegel informou de tal modo o nosso tempo, que este não seria o que é se Hegel não tivesse existido. Mas para nós que somos pós-hegelianos, não se trata de “recitar Hegel ou de ver nele o mestre do qual cada palavra seria sagrada” (PR, 103), porque correríamos o risco de não sermos hegelianos no sentido daquele a quem queremos seguir”.

³⁰ WEIL, E. *Hegel et l'État*. p. 17 [TP]: «Hegel n'est pas un auteur facile. Ce n'est, certes, pas qu'il manque de précision et de clarté; mais la précision et la clarté en matière de philosophie ont l'inconvénient de nuire à l'élegance du style et à la facilité de la lecture. Hegel est clair, non *bien* que, mais *parce* qu'il exige de son lecteur un grand effort de collaboration».

³¹ MENEZES, D. *Motivos alemães: filosofia, hegelianismo, marxologia, polémica*. p. 58 e 104-5.

palavras vazias de sentido”³², nem uma suposta “filosofia oracular”, de “palavrório bombástico e misticador”³³, como também não “um método escamoteador, claudicante”³⁴, mas, sim, em contrapartida, uma filosofia especulativa, que tem, por exemplo, como momento a dialética.

Ora, quanto à linguagem hegeliana, convém ainda citar J. Hyppolite, o qual afirma: “lendo Hegel, poder-se-ia muitas vezes julgar que ele não passa de um filósofo abstrato que joga com conceitos e faz malabarismos com palavra. No entanto, nada mais longe disso”³⁵. Entrementes, tais ponderações sobre a linguagem de Hegel falam por si só e são mais do que suficientes para assinalar a diversidade de interpretações existente. Mas, para concluir, cabe mencionar Paulo Meneses, o qual, como já afirmamos (mas que não cansamos de repetir), é tradutor brasileiro da *Fenomenologia do Espírito*, da *Enciclopédia* e, agora, também da *Filosofia do Direito*, três das principais obras de Hegel.

Traduzir Hegel para o português foi uma difícil tarefa, mas necessária para colocar ao alcance dos estudantes e dos estudiosos em geral esse importante texto, já traduzido para tantas línguas, menos a nossa. A maior dificuldade foi o entendimento exato do pensamento de Hegel, e, em seguida, foi vertê-lo para um português acessível e bonito. Certamente, como digo na apresentação, “toda a tradução é por essência imperfeita”, e nesse processo se perde sempre alguma coisa ou nuance da linguagem original. Mas não considero a escrita de Hegel como hermética nem cheia de jargões³⁶.

Assim, com tais palavras, esperamos dar por entendida uma questão importante para todo aquele que quiser iniciar o estudo de Hegel: o seu texto apresenta certas peculiaridades, mais do que próprias, como o verbo *aufheben*³⁷ e, por isso, a leitura da extensa obra

³² Cf. MENEZES, D. *Temas de Política e Filosofia*. p. 164: “O que transpirou no hegelianismo na obra do maior filósofo brasileiro, que foi incontestavelmente Farias Brito, vale como o atestado mais seguro da sua incompreensão. Endossa o que disse Paul Janet - e vê na obra de Hegel o “espetáculo de uma das aberrações mais extraordinárias da razão”, qualificando-a também como a “filosofia fantástica e incompreensível que, partindo de Kant, fez voltar o pensamento filosófico ao ponto de vista de Wolf”. Não hesita mesmo em apontar certos trechos como “verdadeiros enigmas, para não dizer simples combinações de palavras vazias de sentido””.

³³ POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. p. 39 e 34.

³⁴ CHÁTELET, F. *O pensamento de Hegel*. p. 13.

³⁵ HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. p. 68.

³⁶ MENESES, P. G. de. “O desafio de traduzir Hegel para o português”. In: *IHU on-line*. p. 48.

³⁷ No Brasil, muitos textos de Hegel e de intérpretes hegelianos ainda não estão traduzidos em edições críticas e, por exemplo, não há consenso quanto à melhor tradução de alguns conceitos fundamentais da filosofia hegeliana, tal como o verbo *aufheben*; todavia, no caso, todos os principais intérpretes reconhecem e realçam seu papel e seu valor para Hegel. A respeito de tais pré-requisitos crítico-filológicos, J. Perville reitera que, para poder haver êxito na leitura e na exegese da filosofia hegeliana, exige-se antes precisão

hegeliana, no original, em língua alemã ainda do século XVIII-XIX, e nas suas traduções, fidedignas ou não, para outras línguas, não é tarefa fácil. Esforço que é, contudo, a princípio, devidamente compensado, em função da acuidade e extensão de seu pensamento filosófico.

Por fim, reforça-se a noção da necessidade de apreender melhor a filosofia hegeliana, aspecto expresso de múltiplas formas; entre elas, cabe referir, como exemplo, a de C. Taylor: “a filosofia de Hegel é, ao mesmo tempo, inverossímil e altamente relevante para nós. [...] Não podemos aceitar a solução de Hegel, mas sua formulação do problema ainda é uma das mais agudas e penetrantes que conhecemos”³⁸. Eis, concluindo, uma entre tantas declarações peculiares já proferidas sobre o pensamento de Hegel, que nos instigam a compreendê-lo.

1.1.2. As diversas interpretações existentes da filosofia de Hegel

Mas, quanto à compreensão da filosofia hegeliana, segundo E. Weil, apesar do estudo, “Hegel é, de todos os grandes filósofos, o menos conhecido ou, ao menos, o pior conhecido”³⁹. Menos ou pior conhecido, pois a imagem, por exemplo, que foi sendo cunhada, ao longo dos anos, sobre Hegel expõe e reflete as mais diferentes expressões ou semblantes. Assim, Hegel até parece não ser proprietário de uma identidade própria, mas tornou-se mero espelho, onde qualquer um passa a se ver e/ou a destacar somente o que mais lhe agrada, no mais das vezes, meramente o que reflete suas opiniões pessoais. Isto é, Hegel, de certa forma, veio a ser despersonalizado teoricamente e, com isso, acabou se tornando o referencial teórico para as mais diversas orientações, principalmente na ordem sócio-política. Inclusive, cabe mencionar e analisar, por via de dúvida, algumas afirmações que demonstrem tal diagnóstico.

conceitual, além de familiaridade com os termos e a compreensão do âmbito da problemática em questão: “Tal precisão conceitual pode ser considerada como uma exigência para a leitura e exegese da obra hegeliana, uma vez que Hegel mesmo apresenta esta característica em alto grau. Mas, ao mesmo tempo, delinea um perfil ao trabalho apresentado que certamente conduz as principais discussões em direção a questões de leitura e interpretação crítica, em que a familiaridade com os termos e a compreensão do âmbito da problemática são pressupostos importantes”. (PERTILLE, J. P. “Comentário à palestra de Marcos Lutz Müller”. In: *Ética e Política*. p. 170).

³⁸ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. p. 95 e 162.

³⁹ WEIL, E. *Hegel et l'État*. p. 11 [TP]: «Malgré toute une série de bons livres parus au cours des trente dernières années, aussi bien en Allemagne qu'en France, Hegel est de tous les grands philosophes le moins connu, ou, du moins, le plus mal connu». A tradução em espanhol omite “o menos conhecido” - Cf. WEIL, E. *Hegel y el Estado*. p. 13: “A pesar de toda una serie de buenos libros aparecidos tanto en Alemania como en Francia, durante los últimos treinta años, Hegel es, de todos los grandes filósofos, el peor conocido”.

A nossa época agrada-se tanto de se ocupar de Hegel igualmente porque sua doutrina tem um enorme significado político. E não somente para uma direção política. Não, o surpreendente é que os inimigos mais acirrados se apoiam nele. O fascismo e o comunismo o consideram como o apóstolo que com seus escritos difíceis de entender deveria servir para proporcionar o cimento teórico para suas opiniões⁴⁰.

Assim, Hegel é tido, por alguns autores, como advogado de tais doutrinas e, contudo, ao mesmo tempo, outros autores o apresentam como crítico das mesmas orientações.

Ao longo de sua história, a filosofia política de Hegel logrou uma estranha unanimidade contra si: denunciado entre os principais inimigos da sociedade aberta, tampouco obteve os favores de uma esquerda que não cessa de lê-lo através do olhar talvez excessivo do jovem Marx⁴¹.

Enfim, podemos reafirmar que a filosofia política de Hegel é interpretada de múltiplas formas e, sobretudo, de forma divergente e/ou antagônica.

A polêmica acesa logo após a publicação, em 1820, das Linhas fundamentais de uma Filosofia do Direito atravessa todo o século XIX [e XX] e encontra-se hoje [século XXI] mais viva do que nunca. Com efeito, se quisermos manter a topografia política usual de “direita”, “centro” e “esquerda” veremos que, ainda hoje, os pretendidos ideólogos dessas posições ou reivindicam para si a companhia de Hegel ou a rejeitam na posição oposta⁴².

Mas, como podem os ideólogos de tais posições, simultaneamente, reivindicar para si a companhia da filosofia de Hegel ou rejeitá-la na posição antagônica? Como é possível que opositores possam, sob o mesmo aspecto, apoiar-se na sua filosofia ou criticá-la? A princípio, alguma das partes precisa estar equivocada na sua interpretação de Hegel. Mas qual?

⁴⁰ SAUER, E. F. *Filósofos alemães: De Eckhart a Heidegger*. p. 106 [TP]: “a nuestra época le agrada tanto ocuparse de Hegel igualmente porque su doctrina tiene un enorme significado político. Y no solamente para una dirección política. No, lo sorprendente es que los enemigos más acérrimos se apoyan en él. El fascismo y el comunismo lo consideran como el apóstol que con sus escritos difíciles de entender debiera servir para proporcionar el cimiento teórico para sus opiniones”. [Texto originalmente publicado em 1968].

⁴¹ PÉREZ CORTÉS, S. “El concepto y su política”. In: HEGEL, G. W. F. *Dos Escritos Políticos*. p. 147 [TP]: “A lo largo de su historia, la filosofía política de Hegel ha logrado una extraña unanimidad en su contra: denunciado entre los principales enemigos de la sociedad abierta, tampoco ha obtenido los favores de una izquierda que no cesa de leerlo a través de la mirada quizá excesiva del joven Marx”.

⁴² VAZ, H. C. de L. “Recensão” de OTTMANN, Henning. In: Revista *Síntese*. p. 113.

Porém, o mais importante é que precisamos tentar esclarecer tal questão, pois muitas interpretações da filosofia hegeliana, que oscilam em até 180 graus⁴³, sobretudo, sobre sua filosofia política, têm influenciado, segundo Lima Vaz, nossa realidade cotidiana.

A interpretação do pensamento político de Hegel não é somente um problema acadêmico de historiografia filosófica. É também a leitura, em código filosófico, desses [mais de] 150 anos de história mundial decorridos desde a morte de Hegel [1831], e nos quais se cumpre em linhas sempre mais nítidas o destino das sociedades políticas saídas das revoluções do século XVIII e que Hegel, por primeiro, tenta decifrar⁴⁴.

Ora, segundo J. Ritter, “a história da teoria política de Hegel no século XIX interessa não somente à história da filosofia, mas também à filosofia política e mesmo à política”⁴⁵. Além disso, para J. Hyppolite, “o que não se pode negar é a importância da filosofia hegeliana do Estado para o pensamento e a vida contemporâneos”⁴⁶. Ou seja, caso a interpretação da filosofia política de Hegel fosse apenas um problema acadêmico de historiografia filosófica, sem qualquer influência na história mundial, tal questão não teria toda a relevância, que se torna mais característica quando tomamos consciência de tal aspecto empírico. Assim sendo, a filosofia de Hegel é especial não só por sua sistematicidade e pelos seus aspectos históricos, mas, igualmente, segundo M. Müller, outro tradutor brasileiro de Hegel, pelo “vigor do seu agudo diagnóstico do presente”⁴⁷. Uma filosofia que talvez não seja revolucionária, com a pretensão de transformar todo o mundo, todavia também não apática em relação à realidade⁴⁸. Uma filosofia

⁴³ Cf. ALVES, J. L. “Entre Hegel e Galbraith: limites da ‘Arquitetura Racional’ da sociedade industrial classista”. In: *Ideia e Matéria*. p. 291: “As reflexões incorporadas nesta comunicação tiveram como ponto de partida pessoalmente motivador um fenômeno pouco comum no historial da crítica das ideias. Refiro-me ao contraste evidenciado pelas linhas de interpretação e valorização do pensamento político de Hegel, contraste esse tão velho quanto o lançamento do hegelianismo no giro ideológico e que, de intérprete em intérprete, de momento histórico para momento histórico, se mede em oscilações de 180 graus”.

⁴⁴ VAZ, H. C. de L. “Recensão” de OTTMANN, Henning. In: *Revista Síntese*. p. 113.

⁴⁵ RITTER, J. *Hegel et la révolution française*. p. 89 [TP]: «L’histoire de la théorie politique de Hegel au XIX^e siècle intéresse non seulement l’histoire de la philosophie, mais aussi la philosophie politique et même la politique».

⁴⁶ HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. p. 108.

⁴⁷ MÜLLER, M. L. “A gênese conceitual do Estado ético”. In: *Revista Filosofia Política*. p. 13.

⁴⁸ D’HONDT, J. “Teleologia e práxis na ‘Lógica’ de Hegel”. In: *Hegel e o Pensamento Moderno*. p. 37-8: “Certamente Hegel está longe de proclamar que a tarefa principal da filosofia é a de transformar o mundo. No seu ponto de vista, ela deve contentar-se, pelo menos no que concerne ao essencial, em compreendê-lo. É claro que, e nós vimos-lo, o mundo que a filosofia hegeliana se esforça por compreender não é um mundo tal como o homem o teria recebido, mas um mundo que ele modifica segundo os seus fins, através de uma *práxis*”.

que busca compreender e que, a rigor, pode ser compreendida, a despeito de opiniões contrárias⁴⁹.

Destarte, a proeminência da filosofia de Hegel requer melhor análise, pois urge uma leitura e interpretação que considere a integralidade da filosofia hegeliana. Para Lima Vaz, “nenhuma das interpretações parciais encontradas ao longo do seu percurso pode pretender exprimir toda a riqueza e complexidade do pensamento de Hegel”⁵⁰. Para tal, cabe não mais pinçar partes isoladas da sua filosofia, de forma descontextualizada. O campo de investigação e de análise precisa ter em vista a sua obra, respeitando a sistematicidade e as particularidades históricas da redação de cada uma de suas partes. De tal modo, será possível expor uma interpretação mais imparcial, capaz de exprimir melhor o valor da filosofia de Hegel.

1.2. A Recepção da Filosofia de G. W. F. Hegel no Brasil

O objetivo, como já exposto, é apresentar um panorama histórico da recepção⁵¹ do pensamento hegeliano no Brasil, sobretudo a partir da identificação dos primeiros tradutores brasileiros de Hegel. E, como vimos, não se trata de uma mera questão de história da filosofia, mas também de filosofia política e mesmo de política⁵², pois a interpretação da filosofia de Hegel teve e tem influência na história mundial.

1.2.1. Aspectos Históricos da Recepção da Filosofia Hegeliana no Brasil

Os chamados historiadores da filosofia ou das ideias filosóficas no e do Brasil falam que o pensamento de Hegel pode ser observado aqui desde o Brasil Império, sobretudo em função do casamento de D. Pedro I, em 1818, com a arquiduquesa Dona Leopoldina, filha do Imperador Francisco I, da Áustria (e, na “esteira de Dona Leopoldina”,

⁴⁹ BALMES, J. *História da Filosofia*. p. 151: “O filósofo alemão chama a juízo todas as filosofias, todas as religiões, a humanidade, o mundo, Deus: Hegel encontrou a última palavra de tudo. Mas por desgraça tanta luz como se reúne na mente de Hegel, não poderá ser proveitosa aos míseros mortais porque são incapazes de o compreender”.

⁵⁰ VAZ, H. C. de L. “Recensão” de OTTMANN, Henning. In: Revista *Síntese*. p. 122.

⁵¹ Alguns aspectos sobre a atual recepção da *Filosofia do Direito* de Hegel ver artigo: BAVARESCO, A.; COSTA, D. V.-C. R. M.; KONZEN, P. R. “As Leituras da Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel: Entre Hermenêutica e Recepção”. In: *Veritas*, p. 83-105. E KONZEN, P. R. *O conceito de Estado e o de liberdade de imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Dissertação de Mestrado.

⁵² Cf. RITTER, J. *Hegel et la révolution française*. p. 89, e VAZ, H. C. de L. “Recensão” de OTTMANN, Henning. In: Revista *Síntese*. p. 113.

ocorreram as grandes imigrações alemãs para o Brasil desde 1824). Mas, as especificidades desta recepção fogem do nosso alcance. Apresentamos, aqui, apenas as palavras do historiador Antônio Paim:

A rigor, a figura de Hegel sempre esteve presente à evolução da meditação brasileira, no mais das vezes, entretanto, mergulhada num contexto de todo inadequado. A primeira corrente filosófica verdadeiramente estruturada no País, o eclecismo, produziu uma vertente historicista, de nítida inspiração hegeliana. Tenho em vista a obra de Antônio Pedro de Figueiredo [1814-1859]. Partia-se, entretanto, da identificação dos “a priori” kantianos com o inatismo das ideias e do empenho de solucionar a questão da liberdade pela via psicológica. Dessa forma, as doutrinas de Maine de Biran [1766-1824], em última instância, contribuíram sobretudo para obscurecer o caráter peculiar do discurso filosófico e deixar o flanco aberto às investidas positivistas, notadamente a partir dos anos setenta do século passado. Tobias Barreto [1839-1889] teria o mérito de aproximar-se da compreensão do significado da consciência transcendental. Mas, além de que a radicalização dessa perspectiva somente ocorreria neste Pós-Guerra – precisamente através da corrente culturalista – pretendeu circunscrever a contribuição de Hegel ao plano científico, tomando-o como evolucionista. O entendimento de Farias Brito [1862-1917] seria muito mais impróprio, desde que supunha ser o hegelianismo uma tentativa de conciliar o irreconciliável e regredir até a metafísica wolfiana. No período subsequente, Hegel apareceria sobretudo como uma espécie de cabeça de turco, destinada a exaltar a significação do marxismo, tanto na versão positivista (Leônidas de Rezende [1899-1950]) como na ortodoxa. Uma experiência isolada no sentido de eliminar semelhante tipo de mediação seria a de Lívio Xavier [1900-1988], ao efetivar, na década de trinta [1936], a tradução da *Enciclopédia*. Da iniciativa, entretanto, não decorreram maiores consequências⁵³.

Sem analisar as afirmações acima citadas, ressaltamos apenas os nomes registrados, especialmente o de Lívio Xavier, considerado, ao que consta, o primeiro tradutor brasileiro de uma obra de Hegel⁵⁴. Ora, não encontramos grandes detalhes sobre a vida de Lívio Xavier nem sobre sua tradução de Hegel. Consta, apenas, que era “tradutor”,

⁵³ PAIM, Antônio. *A Filosofia Brasileira Contemporânea* (Texto: “Djair Menezes e o novo momento de interesse por Hegel”, transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, n. 80, outubro/dezembro de 1970). Disponível em: www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/Filosofia%20Brasileira%20Contemporanea.pdf

⁵⁴ CHACON, V. “A recepção de Hegel em Portugal e no Brasil”. In: *Hegel, a moralidade e a religião*. p. 151: “A primeira tradução integral de um livro de Hegel no Brasil é a dos três volumes da *Enciclopédia das ciências filosóficas* por Lívio Xavier, São Paulo: Imprensa Comercial, 1936”. Site Wikipédia: “Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas* (3 vol.) - A primeira tradução de uma obra integral de Hegel no Brasil; Atena, 1936”. Disponível em: pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADvio_Xavier

“militante comunista”⁵⁵ e que tinha “profundo conhecimento dos aspectos teóricos do marxismo e do leninismo”. Sobre a tradução da *Enciclopédia*, Lívio Xavier até escreve um curto “Prefácio do Tradutor”, mas nele não apresenta a obra de referência nem os critérios crítico-filológicos adotados. Antes, critica a filosofia de Hegel, por exemplo, repetindo as acusações de Marx sobre a dialética hegeliana e, inclusive, no breve esboço histórico apresentado, afirma o seguinte: “Mesmo que tenha latente dentro de si o desenvolvimento filosófico do marxismo, não é menos verdade de que a obra crítica e destrutiva da “racionalização do dogma”, da doutrina da consciência, se transforma em uma doutrina do Estado, reacionária e conservadora”⁵⁶. Parece, assim, desqualificar o texto por ele traduzido.

1.2.2. A Recepção da Filosofia de Hegel no Brasil por Djacir Menezes

Segundo nossa pesquisa, Djacir Menezes⁵⁷ é um dos primeiros tradutores brasileiros de Hegel e um dos que mais influenciou a recepção do pensamento hegeliano no Brasil. Aliás, segundo o próprio Djacir Menezes, até quase 1970, quando da comemoração do 2º centenário do nascimento de Hegel, o estudo da filosofia hegeliana no Brasil, com poucas exceções, encontrava-se condicionado à leitura interpretativa de marxistas, o que, conforme ele afirma, no mais das vezes, a desfigurava;

⁵⁵ “**Lívio Barreto Xavier.** Granja - CE, 1900 – São Paulo, 1988. Jornalista e tradutor brasileiro, Lívio Xavier foi um militante comunista que fazia oposição à política do Partido Comunista Brasileiro, fundando aqui no Brasil a Liga Comunista Internacionalista, ligada à Oposição de Esquerda Internacionalista dirigida por Leon Trotski. Lívio Xavier traduziu muito. Seu nome faz parte do panteão dos tradutores que colocaram as obras do pensamento universal ao alcance dos brasileiros. Tinha escrita fluente, elegante e mordaz. Deixou sua marca entre a intelectualidade brasileira.” Cf. site: bibliotecalivioxavier.wordpress.com/about/.
E: “Mario Pedrosa e Lívio Xavier ingressam no PCB quase ao mesmo tempo e se tornam amigos fraternais e companheiros de luta (...). Lívio Xavier distingue-se pelo profundo conhecimento dos aspectos teóricos do marxismo e do leninismo.” www.marxists.org/portugues/abramo/ano/mes/oposicao.htm.

⁵⁶ XAVIER, Lívio. “Prefácio do Tradutor”. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. p. VII.
⁵⁷ Segundo o *Dicionário Biobibliográfico*, do **Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro** (CDPB), editado pelo Senado Federal (cf. www.cdpb.org.br/dic_bio_bibliografico_menezes.html), Djacir Menezes nasceu em Maranguape, Ceará, a 16.11.1907. Fez o curso de humanidades no Ceará. Iniciou o curso de direito na Faculdade de seu Estado natal, mas o concluiu na Faculdade Nacional de Direito. Coursou doutorado na Faculdade de Direito do Ceará, defendendo tese em 1932. Ingressou em seu Corpo Docente, tornando-se catedrático de introdução à ciência do direito. Depois, radicou-se no Rio de Janeiro, tendo ganho por concurso cadeiras na Faculdade de Filosofia e na Faculdade de Economia na UFRJ, então Universidade do Brasil. Nessa instituição exerceu altos cargos dirigentes, entre estes diretor da Faculdade de Economia e reitor (1969-1973). Jubilando-se, foi tornado Professor Emérito. Fundador e diretor do Centro de Estudos Brasileiros e do Centro Cultural Brasil-Bolívia. Membro do Conselho Federal de Cultura, pertenceu ao Instituto do Ceará, ao Instituto Brasileiro de Filosofia, ao Instituto Histórico Brasileiro e a diversas outras instituições culturais. Faleceu no Rio de Janeiro em 09.06.1996, aos 88 anos de idade.

só, aos poucos, começou a se tomar maior consciência e atitude diante da relevância do pensamento hegeliano.

[No início do século XX,] S. Romero cita no alemão a frase conhecida de que “voltar a Kant é progredir”. [...] Mas Fichte e Schelling? e [...] Hegel? Curioso: quase não repercutiram na mentalidade brasileira – depõe [Clóvis] Beviláqua [1859-1944]: “Apenas Hegel pode conquistar raras simpatias, aliás serôdias e pouco produtivas”. Nem isso! O que transpirou no hegelianismo na obra do maior filósofo brasileiro, que incontestavelmente foi Farias Brito⁵⁸ [1862-1917], vale como o atestado mais seguro da sua incompreensão. Endossa o que disse Paul Janet [1823-1899] – e vê na obra de Hegel o “espetáculo de uma das aberrações mais extraordinárias da razão”, qualificando-a também como a “filosofia fantástica e incompreensível” [...]. E conclui: “hoje quase já não se fala em Fichte e Schelling e menos ainda em Hegel”. [...] Só vim a percebê-lo [Hegel] nesses últimos treze anos [?], por causa de leitura mais aprofundadas ou insistentes do maior filósofo alemão. [...] Tais reflexões hegelianas não foram enunciadas por estudiosos nacionais – porque o famigerado alemão não teve simpatizantes entre nós. Mesmo depois que o marxismo chamou atenção para a dialética – ativeram-se a um hegelianismo desfigurado, na linfática exposição das cartilhas, [...] com tais antolhos não é possível desvendar a imensa riqueza espiritual da obra hegeliana⁵⁹.

Em outra obra, Djacir Menezes confessa:

Aos vinte anos [1927], no último ano do curso jurídico, deu-se o encontro com Hegel. Quem me apresentou? Karl Marx. Apresentou-o a seu modo, dizendo que repusera a dialética nos seus verdadeiros pés, no que então facilmente acreditei. [...] [Mas isso] me impedia de compreender toda a amplitude do horizonte hegeliano. [...] a verdade é que só pude enfrentar o tema quando venci o preconceito marxista⁶⁰.

Na sequência do texto, ele acrescenta:

Gravou-se e circulou, inspirado pela esquerda hegeliana e retocado por Marx e Engels, o retrato de um Hegel conservador, idólatra do Estado prussiano, que renegara todas as tendências liberais. E a mediocridade militante do marxismo, *tambour battant*, propagou nos compêndios, ao rés de um proselitismo fácil, montado em citações decepadas do contexto hegeliano, a figura filosófica de Hegel personificando a

⁵⁸ Segundo Paulo Paim, como já vimos: “O entendimento de Farias Brito seria muito mais impróprio, desde que supunha ser o hegelianismo uma tentativa de conciliar o irreconciliável e regredir até a metafísica wolfiana” (PAIM, A. *O conceito de espírito na obra de Djacir Menezes*. p. 50).

⁵⁹ MENEZES, D. *Temas de política e filosofia*. p. 164-173.

⁶⁰ MENEZES, D. *Motivos alemães: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica*. p. 21.

encarnação suprema da Ideia. A imagem, entretanto, vai-se desfazendo em face da crítica, que passou a dispor de documentos inéditos e mesmo dos trabalhos já publicados, mas esquecidos, relegados ao sol de ensaios temporãos. Lentamente, o verdadeiro perfil do filósofo se aclara, definindo a linha de coerência de seu pensamento⁶¹.

Sobre isso, cabe ainda citar certas passagens de outra obra de Djacir Menezes, isto é, *Hegel e a Filosofia Soviética*, de 1959, pela qual recebeu, segundo Machado Paupério⁶², “merecido prêmio de erudição, em 1960, da Academia Brasileira de Letras”. Nela, ele fala do “desconhecimento de Hegel pelos escritores soviéticos”, ao final como que generalizando tal crítica também para os então brasileiros:

O meu argumento central vem a ser o desconhecimento de Hegel pelos escritores soviéticos congregados sob a direção de M. M. Rosenthal e G. M. Straks. Poder-se-ia objetar que, na qualidade de marxistas oficiais ajustados na linha bolchevista, portanto sob olhar de severa polícia espiritual, não lhes sobraria liberdade para examinar a obra do criador moderno da dialética. [...] Devemos declarar que a razão mais forte destas notas foi o incompreensível descaso, para não dizer a evidente ignorância, dos textos de Hegel sobre os mesmos temas abordados pelos autores. Quantas passagens repetem, confusa e mediocremente, sem recorrer às palavras do genial pensador, ensaios de interpretação já feitos! [...] Na verdade, a maioria dos que hoje se abeiram de Hegel, fazem-no por via marxista: já trazem as indicações do que devem pensar. [...] Os epígonos são supersticiosamente obedientes às consignas extratadas dos textos onde estudam, sem lhes penetrarem o espírito. [...] Pena que todos leiam Hegel com os antolhos marxistas – e só girem por onde girou o carroção marxista. [...] A explanação habitual, que os vulgarizadores oferecem, dos pontos de vista hegelianos, são as mais ridículas traições ao seu verdadeiro pensamento. [...] Aqui encerramos o arrazoado que tem por fim a recuperação e desagravo de Hegel, espoliado e desfigurado por tantos estudiosos que não lhe estudam as obras ou o fazem com os antolhos do sectarismo⁶³.

⁶¹ MENEZES, D. *Motivos alemães: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica*. p. 96.

⁶² PAUPÉRIO, M. *A obra polimórfica de Djacir Menezes e sua síntese filosófica*. p. 54. O autor também afirma que, na obra, Djacir Menezes “revela-se um antimarxista confesso”. Sobre isso, no seu livro *Temas Polêmicos*, Djacir afirma: “(...) já o disse numerosas vezes, em aulas, artigos, conferências, livros, que nunca fui marxista e cada vez mais sinto a impossibilidade de vir a sê-lo! Andei mais perto desse catecismo quando jovem, menos crítico e mais entusiástico. Agora, inteiramente avesso a todas as formas de sectarismo, só poderia parafrasear Ramalho nas lutas de sua época – “venho de onde vos estáveis e vou para onde vos não estiverdes””. Na p. 192, afirma: “O que se verifica é que Marx nada acrescentou a Hegel – e o desviramento da dialética não afetou a lógica dialética em nada. Porque o conceito hegeliano implica vivência, implica realidade (...)”.

⁶³ MENEZES, D. *Hegel e a filosofia soviética*. p. 7-8, 13, 14, 165, 218.

Sobre isso, inclusive, cabe citar uma carta de Ernesto Che Guevara, de 04.12.1965⁶⁴, que fala do “mestre Hegel” e, também, critica os autores soviéticos:

[...] quero expor algumas ideias sobre a cultura de nossa vanguarda e de nosso povo em geral. Neste longo período de férias, meti o nariz na filosofia, coisa que faz tempo pensava fazer. Encontrei-me com a primeira dificuldade: em Cuba não há nada publicado, se excluimos os tijolos soviéticos que têm o inconveniente de não te deixar pensar [...]. A segunda, e não menos importante, foi meu desconhecimento da linguagem filosófica (tenho lutado duramente com o mestre Hegel e no primeiro round ele me deu duas quedas)⁶⁵.

Trata-se de aspecto histórico interessante, reiterando alguns dos aspectos expostos.

Antônio Paim, pesquisador da história da filosofia no Brasil, como já vimos, afirmou: “A rigor, a figura de Hegel sempre esteve presente à evolução da meditação brasileira, mais das vezes, entretanto, mergulhada num contexto de todo inadequado”⁶⁶. Mas, Paim também declarou que a obra de Djacir Menezes esteve

voltada para a superação da caricatura da filosofia de Hegel, tão difundida entre nós [brasileiros] graças ao marxismo. [...] Outro de seus objetivos consiste na demonstração da falsidade do retrato de Hegel como conservador retrógrado, idólatra do Estado prussiano, que renega todas as tendências liberais. Finalmente, evidenciar a opulência do pensamento de Hegel, precisamente o que explica o fenômeno da renascença hegeliana em nossos dias, desde que os estudiosos, em número cada vez maior que pesquisam a riqueza de seus textos, não se propõem restaurar ou refazer o sistema. A parte essencial da obra de Djacir Menezes nos últimos anos marca uma nova etapa no interesse do pensamento brasileiro em relação às ideias do filósofo alemão. [...] O elemento novo representado pela interpretação [de Hegel] de Djacir Menezes [...] representa um esforço dos mais meritórios, apto por si só a assegurar, ao seu autor, um lugar de destaque no atual panorama do pensamento filosófico em nosso País⁶⁷.

⁶⁴ Carta, desde a Tanzânia, em que fala de seus estudos de filosofia, para Armando Hart Dávalos, então Ministro da Educação de Cuba (de 1959 a 1965) e, depois, Ministro da Cultura (de 1976 a 1997).

⁶⁵ CHE GUEVARA, E. “Carta del Che Guevara a Armando Hart Dávalos”. In: *Revista Cubana de Filosofía*: “(...) quiero exponerte algunas ideillas sobre la cultura de nuestra vanguardia y de nuestro pueblo en general. En este largo período de vacaciones le metí la nariz a la filosofía, cosa que hace tiempo pensaba hacer. Me encontré con la primera dificultad: en Cuba no hay nada publicado, si excluimos los ladrillos soviéticos que tienen el inconveniente de no dejarte pensar (...). La segunda, y no menos importante, fue mi desconocimiento del lenguaje filosófico (he luchado duramente con el maestro Hegel y en el primer round me dio dos caídas).”

⁶⁶ PAIM, A. *A filosofia brasileira contemporânea*. p. 61.

⁶⁷ PAIM, A. *O conceito de espírito na obra de Djacir Menezes*. p. 50-51.

Miguel Reale, no discurso em homenagem aos 80 anos de Djalir Menezes, na sessão especial do Conselho Federal de Cultura, ao falar da sua biobibliografia, expôs o seguinte:

Em “O Sentido Antropógeno da História” [1959], Djalir Menezes ia-se encontrar com o seu maior amor intelectual, que é o grande Hegel. [...] Temos, também, *Textos Dialéticos de Hegel* [1969], em que Djalir Menezes coleciona os textos que, para ele, são mais significativos do seu filósofo de exceção. Ainda agora, acaba ele de me dar uma grande alegria, oferecendo-me magnífica biografia do filósofo. Ingenuamente, perguntei: “De quem?” Ele respondeu: “Hegel”. Porque, para Djalir Menezes, muito embora ele preserve, com muito amor e muito zelo, sua autonomia crítica, Hegel é o filósofo dos filósofos⁶⁸.

Ora, Djalir Menezes, em outubro de 1967, na “Introdução” (p. 11-32) ao seu livro *Textos Dialéticos de Hegel* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969. 265 p.), no qual selecionou e traduziu “textos históricos, políticos, estéticos e filosóficos de Hegel”, escreveu o seguinte:

A ideia deste livro nasceu de uma conversa com Jorge Zahar a respeito da dificuldade ou mesmo da ausência de textos portugueses de Hegel, que conjugassem num só volume páginas sobre temas variados onde mais se manifestasse o método dialético de tratamento. Os estudiosos e o público universitário reclamam a compilação que ora se apresenta. Não tem grandes pretensões; mas ir-se-á paulatinamente escoimando nas próximas edições, se porventura obtiver o favor de perdurar⁶⁹.

No citado livro, Djalir Menezes seleciona e traduz alguns textos hegelianos⁷⁰ sobre “temas históricos” (p. 37-73), “temas políticos” (p. 75-105), “temas estéticos” (p. 107-117), “temas filosóficos” (p. 119-245). No total, o tradutor apresenta 84 (16 + 11 + 05 + 52) passagens da obra de Hegel. Além disso, apresenta uma “Introdução” (contendo, inclusive, “Traços biográficos de Hegel”) e dois complementos: “Breves Apostilas ao Léxico Filosófico de Hegel”⁷¹ (p. 247-256) e “Pequena

⁶⁸ REALE, M. *A pesquisa filosófica como reflexão e espírito crítico*. p. 45 e47.

⁶⁹ MENEZES, D. *Textos Dialéticos de Hegel*. p. 28-29.

⁷⁰ Em 1981, Roland Corbisier [1914-2005] publicou *Hegel: textos escolhidos* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira); também “uma seleta de textos do filósofo. Corbisier fez a seleção dos excertos, por blocos sistemáticos que ele mesmo criou. A tradução para o vernáculo, a partir de traduções francesas, também foi sua”.

⁷¹ Em 1977, Djalir Menezes escreveu: “Ainda não pude concluir o estudo sobre o léxico de Hegel, – tenho uma safra de quase uma centena de vocábulos que fui recolhendo, durante três décadas, na leitura do filósofo. (...) Embora se refiram preferentemente à terminologia, exprimem os conceitos mais densamente significativos. (...) Cada vez mais compreendi e senti o poderoso efeito que desempenhou o idioma alemão no trabalho especulativo de Hegel” (MENEZES, D. *Motivos Alemães: Filosofia, Hegelianismo, Marxologia, Polêmica*. p. 57).

Bibliografia Hegeliana” (p. 257-265). São aspectos que se destacam na história da recepção de Hegel no Brasil.

Além disso, convém destacar que nos chamados “temas políticos”, no número “10. Liberdade do pensamento” (p. 101-103), Djacir Menezes traduziu o § 319 e § 319 A da *Filosofia do Direito* de Hegel, o qual trata da “liberdade da comunicação pública” ou da “liberdade de imprensa”. Cabe aqui lembrar que, em 1967 (data da redação da Introdução) e 1969 (data da publicação do livro), vigorava no Brasil uma rigorosa censura, instituída pela Ditadura de 1964.

Sobre os critérios usados na obra, Djacir Menezes afirmou o seguinte:

Preferi o que versava sobre problemas centrais do pensamento onde havia a intuição dialética a transparecer na própria linguagem. Procurei encadear os trechos de modo que oferecessem alguma sequência – e muitas vezes tive vontade de declarar ao editor que desistia da proposta. Mas, passado o cansaço da peleja, encetava a marcha com novo ânimo – e aqui apresento modestamente o resultado⁷².

Enfim, ele não desistiu e publicou a tradução, dando novo vigor à recepção de Hegel no Brasil com a tradução dos chamados “textos dialéticos”. A pretensão de Djacir Menezes era publicar outras edições e, inclusive, escreve: “Reconhecerei humildemente qualquer erro ou dislate na minha versão – e a lição será registrada nas edições vindouras, se lá chegar”⁷³. Porém, a nova edição não obteve o chamado “favor de perdurar”.

Além disso, não sabemos devidamente qual foi a acolhida que a publicação teve entre os “estudiosos e o público universitário”, contudo conhecemos a resposta de Djacir Menezes ao “artigo crítico” ou à “crítica do livro *Textos Dialéticos*, de Hegel, publicada em “Tribuna da Imprensa”, Rio, 1969”, pelo “Sr. F. Marques dos Reis”. Ora, na irônica réplica intitulada “A Hegeliana do Sr. Reitor”⁷⁴, Djacir rebate as críticas, afirmando que o “censor” apenas “se danou a esbrugar os erros, não com espírito construtivo de auxiliar, mas com o instinto rancoroso de estraçalhar”. E, logo depois, declara:

Enfim, tranquilamente lhe digo que assumo a responsabilidade de todos os erros passados, presentes e futuros. Sim,

⁷² MENEZES, D. *Textos Dialéticos de Hegel*. p. 29.

⁷³ MENEZES, D. *Textos Dialéticos de Hegel*. p. 36.

⁷⁴ MENEZES, D. *Temas Polêmicos*. p. 201-211.

futuros, porque ainda pretendo escrever mais e errar muito, até publicar o léxico hegeliano, na esteira de tantos estudiosos, onde decerto sou apenas um trôpego, remoto heterodoxo, e, apesar de “magnificado”⁷⁵, obscuro discípulo⁷⁶.

Na verdade, no início de tal texto, Djacir Menezes afirma que iria publicar uma “segunda edição do livro purgada dos erros ainda não apontados”, mas por ele “descobertos com emoção”⁷⁷. Porém, pelo que sabemos, tal “segunda edição” não foi publicada. Todavia, ele manteve os seus estudos sobre Hegel, o que pode ser visto na sua vasta bibliografia⁷⁸.

Gerardo Dantas Barreto, no texto “O Itinerário Filosófico de Djacir Menezes”, afirma:

Marcadamente seu encontro com Hegel tornou-se decisivo. Djacir recebera de seu pai, no natalício, a *Wissenschaft der Logik*, que foi uma espécie de raio de Damasco para lhe abalar o biologismo materialista. Desde os vinte e dois anos que começara a traduzir o alemão, o que faria até hoje correntemente. Por um desses acasos provincianos, comprou,

⁷⁵ Djacir Menezes usa de ironia, pois o dito “censor” “Sr. F. Marques dos Reis”, na citada “crítica”, várias vezes o chama de “sua Magnificência” ou “recém-magnificado”, referindo-se ao fato de Djacir Menezes ter tomado posse como “Reitor” da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1969, data também da publicação do livro *Textos Dialéticos de Hegel*.

⁷⁶ MENEZES, D. *Textos Polêmicos*. p. 211.

⁷⁷ MENEZES, D. *Temas Polêmicos*. p. 201.

⁷⁸ Bibliografia de MENEZES, Djacir sobre Hegel, de forma cronológica, em Livros e Jornais/Revistas:

- Notas sobre a Ontologia Hegeliana e a Aristotélica. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 5(17): 69-72, jan./mar., 1955.

- *Hegel e a filosofia soviética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1959. 234 p.

- *A querela anti-Hegel*. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1960. 29 p. (Reproduzido in *Motivos Alemães*).

- Temas hegelianos e marxistas através do Sr. E. Fromm. *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, 8(90):13-24, set., 1962.

- Teses quase hegelianas para uma filosofia de transição sem transação. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 12(45): 4-6, jan./mar., 1962.

- Teses quase hegelianas para uma filosofia de transição sem transação (2). *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 12(47): 279-285, JUL./SET., 1962.

- Teses quase hegelianas para uma filosofia de transição sem transação (3). *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 13(49): 8-13, jan./mar., 1963.

- Shakespeare nas lições de Hegel: notas de um curioso. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 23 mai. 1964.

- Notas importunas sobre as hegelizações soviéticas. *Síntese*, Rio de Janeiro, (28): 5-18, set./dez., 1965.

- *Proudhon, Hegel e a Dialética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966. 158 p.

- Notas ariscas sobre o léxico filosófico de Hegel. *Cultura*, Rio de Janeiro, 1(4): 39-47, out., 1967.

- *Textos Dialéticos de Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. 265 p.

- Análise hegeliana da coisa. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 20(80): 373-383, out./dez., 1970.

- *Teses quase hegelianas*; para uma filosofia de transição sem transação. Prefácio Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo/USP, 1972. 122 p.

- *Motivos alemães*; filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica. Rio de Janeiro: Ed. Cátedra/INL, 1977. 195 p.

- O pensamento político de Hegel. *R. Ci. Pol.*, Rio de Janeiro, 20(3): 143-150, out., 1977.

- Introdução a Hegel. In: UNIVERSIDADE de Brasília. *Teoria política*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979. p. 105-160. (Cadernos da UNB, 4).

- *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro: Cátedra/INL, 1979. 201 p.

- Sobre o Anti-Aristotelismo de Hegel. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 31(123): 184-192, jul./set., 1981.

em Fortaleza, a edição primeira das Obras Completas de Hegel, editada em 1841, dez anos depois da morte do filósofo. Seria sua leitura intercadente, mas constante. Através de uma grande variedade de autores e de leituras, sempre voltaria ao convívio do filósofo⁷⁹.

Mas, depois, o citado autor pergunta: “Será Djacir Menezes um hegeliano?” E, logo, responde: “No sentido integral da expressão, não”⁸⁰. Mas, quem, afinal, na atualidade, seria hegeliano “no sentido integral da expressão”? Mas, quanto a isso, já esboçamos acima algumas considerações. Ora, o pensamento hegeliano deve ainda ser lido e analisado, pois só assim poderemos examinar a magnitude da influência de Hegel na atualidade⁸¹. Em resumo, ainda que a análise histórico-filológica não seja suficiente, por si só, para dirimir o conflito das muitas hermenêuticas existentes, que vem se sucedendo, periodicamente, há mais de dois séculos, o que já motivou uma vasta literatura, cabe não contribuir para aumentar o deflagrado embate. Convém ler e estudar os textos de Hegel, de preferência no original alemão ou, então, em uma tradução realizada por um estudioso do autor.

Eis, aí, segundo Antônio Paim, o grande mérito de Djacir Menezes, no seu “esforço de recuperação do legado de Hegel”, a fim de poder explorar “de forma devida a contribuição do pensamento hegeliano”⁸². Por tudo isso, em síntese, convém reconhecer a importância de Djacir Menezes na história de recepção da filosofia hegeliana no Brasil.

As traduções posteriores de Lima Vaz⁸³ e Paulo Meneses, entre outros, de certa forma, seguiram a trilha traçada, especialmente, por Djacir Menezes, cuja história tentamos resgatar na medida do possível. O trabalho de tal tradutor hegeliano, buscando reunir e publicar um “léxico hegeliano”, além de propiciar aos “estudiosos” e ao “público universitário” do Brasil o acesso direto ao texto de Hegel, é um exemplo que merece ser reconhecido e seguido.

⁷⁹ BARRETO, G. D. *O Itinerário Filosófico de Djacir Menezes*. p. 64.

⁸⁰ BARRETO, G. D. *O Itinerário Filosófico de Djacir Menezes*. p. 64.

⁸¹ D'HONDT, Jacques. *Hegel e o hegelianismo*. Contracapa: “Entre todas as obras filosóficas no sentido clássico da expressão, muito poucas são aquelas que exercem, ainda nos nossos dias, tanta influência como a de Hegel”.

⁸² PAIM, A. *O conceito de espírito na obra de Djacir Menezes*. p. 49.

⁸³ Henrique Cláudio de Lima Vaz traduziu o Prefácio e a Introdução da *Fenomenologia do Espírito* e a Introdução das *Lições da História da Filosofia*: HEGEL, G. W. F. “A Fenomenologia do Espírito” (Prefácio e Introdução) e “Introdução à História da Filosofia”. Seleção, tradução e notas de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril, 1974. Coleção Os Pensadores.

Conclusão

Depois de apresentar o panorama histórico da recepção hegeliana no Brasil, com destaque para Lívio Xavier e Djacir Menezes, por fim, convém observar que, analisando, brevemente, a literatura hegeliana brasileira, podemos ainda constatar, em grandes linhas, que a recepção deu-se através de vários tipos de leitura. Sem pretender ser exaustivo, lançamos aqui apenas alguns vieses de leitura, no sentido de mostrar as diversas abordagens na história da recepção de Hegel no Brasil. Trata-se, de fato, de algo apenas esquemático e incipiente, como tentativa de identificar as diferentes leituras da recepção do pensamento hegeliano no pensamento brasileiro.

a) Leitura marxista: Trata-se da recepção de Hegel, no Brasil, pelos marxistas, que o acusam sobretudo de ser idealista e conservador, conforme vimos nas afirmações de Djacir Menezes. Muitas vezes tentam aproveitar, apenas, o chamado método dialético hegeliano.

b) Leitura de comentaristas e manuais de filosofia: Muitos estudantes e, inclusive, professores brasileiros tiveram ou têm acesso a Hegel somente através dos manuais de história da filosofia ou de outros tratados. Estes o classificam, geralmente, como panteísta, panlogista, totalitário, ateu, etc. Quase sempre um compêndio ou historiador baseia-se em outro manual ou autor, reiterando assim a mesma leitura ou interpretação unilateral.

c) Leitura crítico-corretiva do sistema: Temos outro grupo de leitores que se fixam no sistema hegeliano, tentando corrigir o que eles dizem, por exemplo, ser o sistema fechado por causa da dita lógica necessitarista, em que a contingência desapareceria do mesmo. Então, de um lado, alguns propõem reconstruir este sistema, fazendo, por exemplo, uma síntese com a filosofia analítica; de outro lado, alguns entendem e defendem que o sistema de Hegel não possibilita uma reconstrução, senão uma crítica interna desconstrutiva.

d) Leitura lógico-política: Um outro tipo de recepção do pensamento hegeliano dá-se através da filosofia política, em que esta é interpretada a partir do viés lógico, sobretudo da *Filosofia do Direito*. Existe, também, uma outra leitura inspirada na chamada interpretação não-metafísica de Hegel, entre outras.

e) **Leitura plural:** Com a criação do *Grupo de Trabalho Hegel* (GT Hegel⁸⁴), da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), temos uma multiplicação de pesquisas e leituras plurais, buscando englobar aos poucos a obra hegeliana. Além disso, a *Sociedade Hegel Brasileira* (SHB⁸⁵), através de seus congressos temáticos, permite o aprofundamento da análise de textos de Hegel. A divulgação destes eventos e pesquisas dá-se através do site e da *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*⁸⁶ (ISSN 1980-8372).

f) **Leitura dos textos traduzidos:** A tradução da obra de Hegel está, aos poucos, tornando o autor mais acessível ao público brasileiro e, ao mesmo tempo, permite novas leituras, a partir da opção de tradução de termos técnicos, das notas, apresentação etc. Costuma-se dizer que a recepção de um autor é mais plena, quando toda sua obra é traduzida para a língua que o recepciona. No caso brasileiro, pode-se dizer que este desafio ainda é grande, pois restam obras fundamentais a serem traduzidas, tais como a *Ciência da Lógica*. Porém, cabe-nos reconhecer a imensa contribuição realizada, sobretudo, por Paulo Meneses, ao traduzir a *Fenomenologia do Espírito*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e, recentemente, a *Filosofia do Direito*, em conjunto com outros pesquisadores hegelianos.

Constata-se uma maior recepção do pensamento de Hegel no Brasil, sobretudo na medida em que o texto hegeliano torna-se cada vez mais acessível ao público brasileiro, através do contato direto com os textos traduzidos com rigor científico. Trata-se de uma leitura e de uma apropriação mais original, permitindo superar, por exemplo, os prejuízos de leituras reducionistas ou distorcidas. Com certeza, é questão de mérito reconhecer e enaltecer os tradutores e as traduções que inauguraram uma nova etapa na história da recepção do pensamento hegeliano no Brasil, desafiando novas hermenêuticas de sua filosofia.

⁸⁴ Cf. www.hegelbrasil.org/gthege/index.html

⁸⁵ Cf. www.hegelbrasil.org/

⁸⁶ Cf. www.hegelbrasil.org/revista.htm

Bibliografia

ALTHUSSER, Louis. “Sobre a relação de Marx com Hegel”. In: *Hegel e o Pensamento Moderno*. Trad. de Rui Magalhães e Sousa Dias. Porto, Portugal: Rés, 1979.

ALVES, João Lopes. “Entre Hegel e Galbraith: limites da ‘Arquitetura Racional’ da sociedade industrial classista”. In: *Ideia e Matéria: Comunicações ao Congresso de Hegel - 1976*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

ARCHAMBAULT, Paul. *Hegel: Choix de Textes et Etude du Syxteme philosophique*. Paris: Vald. Rasmussen, 1927.

BARRETO, Gerardo Dantas. *O Itinerário Filosófico de Djacir Menezes*. Disponível em: http://www.cdpb.org.br/djacir_menezes.pdf

BALMES, J. *História da Filosofia*. São Paulo: Cultura Moderna, s/d.

BARRETO, Gerardo Dantas. *O Itinerário Filosófico de Djacir Menezes*. Disponível em: http://www.cdpb.org.br/djacir_menezes.pdf

BAVARESCO, Agemir; COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M.; KONZEN, Paulo Roberto. “As Leituras da Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel: Entre Hermenêutica e Recepção”. In: *Veritas (Porto Alegre)*, v. 55, p. 83-105, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. de Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense e UNESP, 1989.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os atos do Espírito*. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

_____. “Présentation”. In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. I – La Science de la Logique*. Paris: Vrin, 1970.

CALVEZ, Jean-Yves. *O pensamento de Karl Marx*. Trad. de Agostinho Veloso. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

CHACON, Vamireh. “A recepção de Hegel em Portugal e no Brasil”. In: *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 144-152.

CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1968.

CHE GUEVARA, Ernesto. “Carta del Che Guevara a Armando Hart Dávalos (4/XII/1965)”. In: *Revista Cubana de Filosofía - Edición Digital*. Cuba: Universidad de La Habana, Septiembre-Enero, 2008. Disponível em: <http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=126>

CROCE, Benedetto. *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*. Trad. de Vitorino Nemésio. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1993.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

D'HONDT, Jacques. "Teleologia e práxis na "Lógica" de Hegel". In: *Hegel e o Pensamento Moderno*. Trad. de Rui Magalhães e Sousa Dias. Porto, Portugal: Rés, 1979.

_____. *Hegel: Le philosophie du débat et du combat*. Paris: Le Livre de Poche, 1984.

_____. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. de Fernando Melro. Lisboa: Editorial Inquérito, s/d.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. "Introdução - Notas". In: HEGEL, G. W. F. *Prefácios*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GIBELIN, J. "Avertissement du traducteur". In: HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire - Premier Volume*. Trad. de J. Gibelin. Paris: Vrin, 1937.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et alii. São Paulo; São Leopoldo: Loyola / UNICAP / UNISINOS, 2010.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de liberdade de imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Ed. da UNESP, 2006.

LUFT, Eduardo. "Apresentação". In: COSSETIN, Vânia Lisa Fischer. *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel*. Ijuí: UNIJUI, 2006.

MENESES, Paulo. "O desafio de traduzir Hegel para o português". In: IHU on-line. Edição 217, de 30.04.2007. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

_____. *Hegel & A fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

MENEZES, Djacir. *Hegel e a filosofia soviética*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1959.

_____. *Motivos alemães: filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1977.

_____. *Temas de Política e Filosofia*. Rio de Janeiro: D.A.S.P - Serviço de Documentação, 1962.

_____. *Textos Polêmicos*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975.

_____. *Textos Dialéticos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MÜLLER, Marcos Lutz. “A gênese conceitual do Estado ético”. In: *Revista Filosofia Política - Nova Série 2*. São Paulo: L&PM, Abril de 1998.

PAIM, Antonio. *A filosofia brasileira contemporânea*. Londrina: CEFIL, 2000. Disponível em: <http://www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/Filosofia%20Brasileira%20Contemporanea.pdf>

_____. *O Conceito de Espírito na Obra de Djacir Menezes*. Disponível em: http://www.cdpb.org.br/djacir_menezes.pdf

PAUPÉRIO, Machado. *A Obra Polimórfica de Djacir Menezes e sua Síntese Filosófica*. Disponível em: http://www.cdpb.org.br/djacir_menezes.pdf

PÉREZ CORTÉS, Sergio. “El concepto y su política”. In: HEGEL, G. W. F. *Dos Escritos Políticos: [Examen crítico de las] Actas de la Asamblea de Estamentos del Reino de Württemberg y A propósito de la reforma electoral en Inglaterra*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

PERINE, Marcelo. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo: ética, política, filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.

PERTILLE, José Pinheiro. “Comentário à palestra de Marcos Lutz Müller”. In: *Ética e Política: IV Colóquio Teuto-Latino-Americano de Filosofia*. Valério Rohden (Org). Porto Alegre: UFRGS, Goethe-Instituto/ICBA, 1993.

POPPER, Karl Raimundo. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 2. Vol.: *A Preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita*. Trad. de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

REALE, Miguel. *A pesquisa filosófica como reflexão e espírito crítico*. Disponível em: http://www.cdpb.org.br/djacir_menezes.pdf

REPA, Luiz Sérgio. “O enigma Hegel: História e Metafísica”. In: *Revista Mente & Cérebro*. N° 3. São Paulo: Duetto, 2007.

RITTER, Joaquim. *Hegel et la révolution française*. Paris: Beauchesne, 1970.

ROSENFELD, Denis Lerrer. “Apresentação”. In: *Revista Filosofia Política – Hegel, a moralidade e a religião*. Série III, n° 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SAUER, Ernst Friedrich. *Filósofos alemães: De Eckhart a Heidegger*. Trad. de María Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

SINGER, Peter. *Hegel*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2003.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, Henrique C. de Lima. “Por que ler Hegel hoje?”. In: *Finitude e Transcendência - Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Luis A. De Boni (Org.). Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. “Recensão” de OTTMANN, Henning. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Band I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1977. In: *Revista Síntese*, N° 22, Vol. III. São Paulo: Loyola, maio-agosto, 1981.

XAVIER, Lívio. “Prefácio do Tradutor”. In: *HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Rio de Janeiro: Athena, 1936.

WEIL, Eric. *Hegel et l'État – Cinq Conférences*. 6^a Édition. Paris: Vrin, 1985.

_____. *Hegel y el Estado*. Córdoba, Argentina: Nagelkop, 1970.



Causalidade, Substância e Subjetividade
Absoluta: A Superação Hegeliana do Dualismo
entre Determinismo e Liberdade

Héctor Ferreiro
Universidad Nacional de San
Martín (UNSAM)
Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y
Técnicas (CONICET)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

O problema da incompatibilidade entre liberdade e causalidade e a tese do dualismo mente-mundo

A mente humana foi considerada, no começo da história, como uma completa novidade no conjunto total das coisas do mundo e, nessa medida, tendencialmente, como algo especificamente diferente em relação a esse conjunto. É assim que já na cosmogonia mais relevante para Ocidente, isto é, na cosmogonia do povo judeu, Deus distingue o ser humano de todas as outras coisas quando disse na hora de sua criação: “Façamos o homem a nossa imagem, a nossa semelhança”.¹ A ideia de o ser humano ser um ser único, parentado com os deuses alheios ao mundo, descansa primariamente na sua capacidade de pensar, ou seja, mais precisamente, no fenômeno da autoconsciência; esta ideia, comum entre as religiões, está presente também a partir do começo da reflexão filosófica propriamente dita. Já pode ser encontrada entre alguns filósofos pré-socráticos – por exemplo, em Pitágoras – e passa, mais tarde, a formar parte do núcleo mesmo da filosofia de Platão, de Aristóteles e, através da deles, da filosofia da Idade Média. Neste contexto geral, Pascal sustentará, então, que o homem é fraco como um junco, mas que é um junco pensante e, portanto, que, ainda sendo aniquilado facilmente pelo universo, o homem é mais nobre do que esse universo que o mata, precisamente porque é ciente de que morre e dessa vantagem que o universo tem sobre ele; o universo, por sua vez, não tem consciência alguma de si nem, por conseguinte, de sua vantagem sobre o homem.²

No começo da Idade Moderna, Descartes retoma e radicaliza esta concepção que estabelece uma diferença específica entre a autoconsciência humana e o universo material, entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Esta concepção será caracterizada, tempo depois, por Nietzsche como um “atomismo anímico” (*Seelen-Atomistik*), oposto ao “atomismo materialista” (*materialistische Atomistik*).³ Quando caracterizada como um “átomo”, Nietzsche explicita justamente que a autoconsciência, assim entendida, constitui a entidade básica de um universo substancialmente diferente daquele do qual a entidade básica é o átomo material.

¹ *Gênesis* 1,26.

² Cf. *Pensées*, fr. 347 (ed. Brunschvicg).

³ Cf. NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2. durchges. Aufl. München/Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 1988, t. 5, § 12, p. 26 [= KSA 5.26].

A diferenciação e a contraposição do universo das coisas e do universo das mentes estão, portanto, na base mesma tanto da Filosofia Antiga e Medieval quanto na da Filosofia Moderna; nesta medida, em todas elas se reencontram também as dificuldades para explicar a *relação* e a eventual *unidade* de ambos os mundos. Entre estas dificuldades cabe mencionar, especialmente, a possibilidade da relação e unidade entre o corpo e a alma, e a da relação e unidade entre a sensibilidade e a inteligibilidade. Também, nesta mesma linha, como um aspecto ulterior do conflito geral que propõe a concepção dualista da mente e do mundo, apresenta-se o problema da *causalidade* específica que rege ambos os universos. Efetivamente, enquanto a causalidade das coisas, isto é, a causalidade natural, supõe sempre que cada causa é precedida por outra causa da que ela é efeito, a causalidade própria da autoconsciência seria, no entanto, uma causalidade *livre*, ou seja, uma causalidade *incausada*, em que uma causa poderia não ser efeito de outra causa, mas iniciar a partir de si mesma uma série completamente nova e original de efeitos.

Foi Kant quem explicitou, talvez com maior clareza do que qualquer outro filósofo antes dele, a essência do conflito que implica a relação destes dois tipos de causalidade. Discutindo as antinomias da razão pura, Kant aborda em detalhe a dificuldade intrínseca que supõe vincular a causalidade natural das coisas com a causalidade aparentemente quase-divina da mente. Para evitar, na série de causas, uma regressão ao infinito resulta necessário, pela lógica da causalidade mesma, dar um início nessa série, ou seja, a série deve ter uma causa. Mas, com isso, a noção de causalidade, conforme a qual cada causa implica uma causa anterior da qual é efeito, exigiria então como tal, para que a inteira série causal possa ter lugar, uma causa que comece a série espontaneamente a partir de si, quer dizer, uma causa *incausada*: a noção mesma de causalidade implicaria, com isso, uma *contradição*, sendo que como tal exigiria sempre a presença de uma causa anterior e, ao mesmo tempo, deveria negar essa exigência para que a série causal mesma tenha lugar.⁴

Kant procura resolver a contradição que propõe a noção de causalidade e, com isso, a incompatibilidade que haveria então entre causalidade natural e causalidade livre, trasladando essa contradição para a estrutura da subjetividade humana: tal contradição derivaria

⁴ Cf. KrV, A 444-445/B 472-473.

propriamente, segundo Kant, da tensão entre a tendência para o incondicionado da razão e o caráter finito e condicionado dos objetos da sensibilidade. Apelando neste contexto à dualidade de “fenômeno” e “coisa em si”, Kant pode afirmar que causalidade natural e causalidade incausada, necessidade e liberdade, não são de fato incompatíveis: A ação do sujeito tem certamente efeitos no mundo sensível que, nessa exata medida, estão inter-relacionados com outros fenômenos conforme as leis naturais necessárias, mas essa ação poderia estar fundada em uma decisão do sujeito como coisa em si, o qual não estaria determinado por uma série causal de fenômenos, justamente pelo fato de, ao não ser o mesmo fenômeno, não estaria submetido às condições e leis que os regem. Em outros termos: a liberdade seria possível se for considerado o seu sujeito como noumeno; é impossível, no entanto, no âmbito do fenômeno, como faculdade do sujeito empírico, já que no mundo fenomênico tudo o que acontece está inter-relacionado conforme as leis naturais necessárias.⁵

Desse modo, para solucionar o conflito entre causalidade do mundo e causalidade da mente, Kant acode, numa última análise, para uma variante atenuada do *mesmo* dualismo ontológico da antropologia judaico-cristã e da filosofia clássica. Hegel detectou, com lucidez, esta persistência residual do antigo esquema da metafísica clássica na solução proposta por Kant à antinomia entre determinismo e liberdade. Efetivamente, Hegel assevera que, com o dualismo fenômeno-coisa em si, Kant deixa intacta, como tal, a incompatibilidade entre as noções de causalidade natural e causalidade livre, já que conserva sua contraposição mesma para simplesmente localizá-la na estrutura do sujeito. Kant pretende eludir o conflito da coexistência de ambos os tipos de causalidade, referindo-os respectivamente a dois universos especificamente diferentes sem relação mútua; de seu ponto de vista, é só o sujeito o que relaciona entre si estes dois universos – o do infinito incondicionado e o do finito condicionado – e suas respectivas formas de causalidade, assumindo em si mesmo a tensão de sua relação; segundo Hegel, porém, esta tensão não é por isso resolvida, já que seus dois termos não perdem, em nenhum momento, o seu caráter reciprocamente excludente.⁶

⁵ Cf. KrV, A 536-544/B 564-572.

⁶ Cf. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. Werke in zwanzig Bänden, t. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 357 s. [= W20]; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Werke in zwanzig Bänden. T. 8-10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, § 48 [= Enz]; *Jenaer Schriften (1801-1807)*, ed. cit., t. 2, p. 319 [= W2].

Hegel: a liberdade como verdade da necessidade

Hegel aspira precisamente fechar o ciclo da metafísica dualista que definiu a filosofia dos seus começos e, com isso, dar solução definitiva às dificuldades que lhe são inerentes; para esse fim, exige o abandono do paradigma que a constituiu como tal e propõe, no seu lugar, uma autêntica revolução no campo da ontologia e da teoria do conhecimento. Neste contexto geral, Hegel oferece uma solução inovadora ao problema da incompatibilidade entre causalidade natural e causalidade livre, entre determinismo e liberdade. Para reconstruir esta nova solução, resultam decisivos, principalmente, os trechos finais da Lógica da Essência, nos quais Hegel desenvolve o trânsito do “efetivo” (*Wirklichen*) ao “conceito”, através da superação da “relação de causalidade” na de “efeito recíproco” (*Wechselwirkung*).⁷

A causa se apresenta diante do sentido comum como uma coisa, e o efeito como outra coisa diferente: a causa é o originário e ativo, e o efeito o que resulta passivamente dela. Por este motivo, o sentido comum considera o efeito como necessário; contrariamente a causa, a partir do momento em que o movimento causal se inicia nela, é considerada, em sua referência ao efeito, como independente e autônoma. Porém, a causa *não* é livre de não causar nem de causar um efeito que não seja aquele que lhe é próprio e específico: mais claramente, a água não pode não molhar. A causa, pois, é tão necessária quanto seu próprio efeito e, neste sentido, revela-se como efeito do efeito, como efeito *recíproco*.⁸ Isto não significa que Hegel subscreva a extravagância de que, por exemplo, é a enchente o que provocou a chuva, e não o contrário, mas que é tão certo que nada há no efeito que não esteja na causa como que nada há na causa que não esteja no efeito, já que algo é especificado como causa na exata medida em que disso resulta um efeito, de modo que é o efeito o que põe a causa como causa, tanto como é a causa a que põe o efeito como efeito. Assim, o que para Hegel deve ser considerado como o verdadeiro *sujeito* da relação causal não é propriamente a causa, mas a totalidade e unidade mesma da causa e do efeito. A dialética da relação de causalidade manifesta, então, que a necessidade é, em verdade, um movimento de intercâmbio (*Wechselbewegung*) da unidade substancial do *conteúdo* – nos exemplos particulares dados, a água – com ela

⁷ Cf. Enz, §§ 142-159.

⁸ HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, ed. cit., t. 6, p. 223-224. [= W6].

mesma na diferença que assinalam os meros *momentos* da causa, por um lado, e do efeito, por outro.⁹

Com esta análise da relação causal, Hegel pretende superar a concepção da necessidade própria do sentido comum e da metafísica erigida sobre ele, para os quais causa e efeito são dois conteúdos subsistentes, onde um deles – a causa – age sobre um conteúdo extrínseco – o efeito –, de modo que sua ação sobre ele, precisamente por sua recíproca diferença fundamental, é considerada como uma coação forçosa, como determinismo. Para Hegel, contrariamente, o processo dialético da necessidade e da relação de causalidade manifesta que causa e efeito não são, na verdade, estranhos um para o outro, mas momentos de um todo, no qual cada um se vincula no outro consigo mesmo. A relação consigo no outro é o que define o conceito de liberdade: assim, por exemplo, a ação de um agente humano sobre outro não é coativa se este último dá o seu consentimento, ou seja, se o conteúdo da ação da causa sobre o efeito é o mesmo para ambos. Nesta mesma medida, a referência a si próprio na diferença causa-efeito explicitada como estrutura profunda da necessidade e da causalidade revela que a verdade delas é precisamente a liberdade.¹⁰

Contudo, se a liberdade é definida como relação consigo mesma no outro certamente não haveria maiores dificuldades para conciliá-la com a necessidade das causas naturais. Porém, concebida deste modo também não haveria motivo algum para que a liberdade fosse eventualmente atribuível só ao sujeito humano: *qualquer* processo causal pareceria implicá-la. E, de fato, Hegel atribui liberdade à própria Natureza.¹¹ Porém, fica realmente solucionado deste modo o problema da eventual existência e da relação mútua de dois tipos específicos de causalidade, a saber: a de uma causalidade natural, que faz referência sempre a uma causa prévia, e a de uma causalidade livre como causalidade incausada? Se a Natureza deve também, não menos que o ser humano, ser considerada como livre, certamente fica com isso dissolvida a diferença entre ambas as causalidades e, nesta

⁹ Cf. W6, p. 237-239.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Cf. W2, p. 108: “Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Sein, sondern zugleich ein Werden, – ein Sein, das nicht von außen entzweit und synthesiert wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwicklung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos entzweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei”.

linha, o conflito e a tensão de sua relação, mas esta suposta solução ao problema geral de como conciliar ambas as causalidades acontece por mera eliminação, isto é, mais concretamente, mediante a *redução* da causalidade livre à causalidade natural. No entanto, é realmente a isso ao que faz referência a contraposição e suposta incompatibilidade entre determinismo natural e liberdade humana? Não é mais à dificuldade de conceber dentro de uma totalidade infinita de nexos causais a possibilidade de uma causa que fosse capaz de iniciar absolutamente, a partir de si mesma, um processo causal completamente novo e original, ou seja, a possibilidade de uma causa que não fosse por sua vez efeito de outra causa? Neste sentido, até que ponto a solução proposta por Hegel à oposição determinismo-liberdade não é uma solução puramente nominal, baseada, numa última análise, em uma redefinição particular dos termos que a compõem?¹²

A ontologia idealista como condição de possibilidade da liberdade

O resultado final da Lógica hegeliana da essência não é mais do que um monismo ontológico realista; este monismo representa, na verdade, uma variante só levemente modificada da teoria da substância de Espinosa, da qual Hegel pretende corrigir agora a fragmentação que para ele implica a diferenciação espinosiana entre substância, atributos e modos. Não obstante, o monismo ontológico realista ou naturalista com o que culmina a inteira Lógica objetiva e do que podem ser reconhecidas formulações preliminares no pensamento de Espinosa e, antes do que a dele, as de autores como Giordano Bruno e os estóicos, para mencionar só alguns, é, na opinião do próprio Hegel, uma concepção defeituosa da realidade. Por este motivo, a Lógica objetiva deve ser superada, segundo Hegel, pela Lógica subjetiva; em outras palavras, a concepção de a realidade ser uma totalidade objetiva exaustivamente inter-relacionada por leis causais deve ser superada pela concepção de que o real é, na verdade, um sistema ativo de teorização, um paradigma vivente, por assim dizer, ou, para expressá-lo com a terminologia um tanto esotérica de Hegel, a totalidade objetiva deve ser superada pelo “conceito” (*Begriff*).¹³

¹² Cf. FERREIRO, H. “La tercera antinomia de la razón pura: su crítica y resolución en el Sistema de Hegel”. In: LÓPEZ, D. M. (ed.). *Experiencia y límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2009, p. 199-202.

¹³ Cf. Enz, §§ 158-159; W6, p. 237-240.

A exigência de superar a inteira Lógica objetiva e sua correspondente concepção ontológica e epistêmica é manifestada, segundo Hegel, pela incongruência intrínseca de sua concepção de mundo como uma totalidade infinita regida pela lei da causalidade. A noção de substância ultrapassa definitivamente a cosmovisão do pluralismo ontológico; porém, dado que a causalidade recorre à substância infinitamente para trás e para diante, a relação de substancialidade e de causalidade explicitam, por sua vez, o efeito recíproco como sua própria verdade. Por sua parte, o resultado imediato do efeito recíproco não é mais do que o conteúdo, ou seja, para expressá-lo em termos mais claros: causa e efeito se revelam como meros momentos internos do sistema total de determinações que definem a realidade; a causalidade não é mais do que a relação de duas perspectivas momentaneamente isoladas dentro desse sistema.

A substância depurada para a unidade do efeito recíproco é o máximo de mediação (*Vermittlung*) entre determinações diferentes, ao qual pode chegar a imagem naturalista e materialista do mundo.¹⁴ No entanto, esta imagem que concebe todos os objetos do mundo – e dentre eles, sendo mais um, a mesma mente humana – na forma de átomos que se relacionam entre si pela causalidade, é um beco sem saída, já que culmina propriamente em um *regresso ao infinito*. O resultado final da Lógica objetiva é, efetivamente, uma ontologia em que conjuntos de determinações, pelo fato de se delimitarem para fora, fecham-se e encapsulam-se em si mesmos como entidades opacas que se relacionam entre si em forma extrínseca. Neste universo, toda relação – e o conhecimento é como tal uma relação, a saber: a relação entre o sujeito e o objeto – resulta, em última instância, paradoxal, já que pela lógica que rege este universo cada relação tende a se converter ela mesma também em uma coisa que se fecha sobre si e requer, mais uma vez, algo intermédio que a relacione – e assim até o infinito.

Neste ponto exato é onde Hegel, inspirando-se no pensamento de Descartes e, mais proximamente, no de Fichte e Schelling, propõe uma radical revolução teórica.¹⁵ Do ponto de vista deste giro, a famosa

¹⁴ Cf. Enz, § 156 Z.

¹⁵ Cf. neste sentido W20, p. 120: “Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. (...) Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit

“revolução copernicana” de Kant se revela como uma mera autopeiose ou reprodução por simples inversão do *mesmo* ponto de vista da metafísica clássica. *Le Roi est mort, vive le Roi!* A morte do rei, por isso mesmo, não significa só a morte da monarquia. A substituição do ponto de vista do objeto pelo do sujeito é, segundo Hegel, só uma translação para o outro extremo de um mesmo paradigma. Para Hegel, Kant é ainda um filósofo da *consciência* (*Bewusstsein*), ou seja, da ontologia de um universo de coisas.¹⁶ A revolução do idealismo absoluto consiste justamente em abandonar a concepção da realidade como um sistema de *coisas* em infinita relação causal umas com as outras e em substituí-la pela totalidade ideal da atividade linguística de compreensão. Efetivamente, o real não é para Hegel mais do que o circuito infinito de intermediação dos *significados* da linguagem. John McDowell sugeriu, tempo atrás, que tinha chegado a hora de domesticar a retórica hegeliana¹⁷: Que para Hegel a realidade não seja um conjunto de coisas, senão um sistema dinâmico de significados, não quer dizer que, em sua opinião, não exista um mundo real ao qual faça referência a linguagem humana, mas que o que normalmente costumamos chamar de “realidade” é, na verdade, *a unidade linguística entre o mundo e a mente*. Hegel compara, assim, o suposto problema da “objetividade” do conhecimento, isto é, o problema de sua *correspondência* com o mundo, com o problema de como aprender a nadar fora da água.¹⁸

Dado que a única realidade para qualquer sujeito não é outra que *sua relação mesma* com o objeto – ser sujeito significa justamente ser *como tal* essa relação –, as categorias apropriadas para conhecer a realidade não são nem as categorias unilaterais da objetividade nem as categorias reciprocamente unilaterais da subjetividade; a intrínseca relacionalidade da realidade precisa, pois, de uma ontologia radicalmente nova e, com ela, o abandono dos prejuízos e reflexos condicionados

ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dies Prinzip fängt mit Descartes an. Es ist das Denken frei für sich, was gelten soll, was anerkannt werden soll; dies kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. / W20, p. 130: Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. (...) Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben”.

¹⁶ Enz, § 415A: “Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält”.

¹⁷ MCDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 44.

¹⁸ Cf. Enz, § 10 A; Enz, § 41Z.1; W20, p. 250.

gerados pelas substancializações da ontologia precedente. O que a mente humana sempre concebeu como coisas substanciais – incluída a si mesma – não são, para Hegel, senão momentos imanentes do ativo sistema relacional de compreensão. O problema da objetividade de tal sistema é, portanto, um pseudoproblema, uma reparição residual das práticas coisificadoras da ontologia anterior. Efetivamente, a objetividade, ou seja, a relação do sujeito com o objeto, é ela mesma enquanto tal o que sempre temos chamado de “realidade”; perguntar-se neste contexto como é a realidade “em si mesma” e que relação guarda com a nossa atividade subjetiva de conhecimento tem aproximadamente tanto sentido quanto perguntar-se pela realidade de uma situação contrafática como se fosse ela a que realmente aconteceu. A relação de objetividade entre a mente e o mundo não deve ser duplicada e hipostasiada *fora* da relação mesma mente-mundo, a fim de, depois, perguntar como essa relação é então possível e – como um corolário natural dessa pergunta – que grau exato de concordância existe entre os dois termos que a conformam. Estes termos não poderiam ser, na prática, mais do que a unidade mente-mundo, por uma parte, e a *mesma* unidade mente-mundo, por outra – em um caso hipostasiada fora de si como “sujeito”, a respeito da qual, reciprocamente, a própria unidade volta a se substancializar fora de si como “objeto”.

A objeção que parece se impor, chegando neste ponto, a saber: “se o todo é relação, então o que é posto em relação pelas relações?”, só tem sentido no contexto da metafísica objetivante que Hegel quer desterrar de uma vez para sempre; essa objeção reflete a exigência, própria de tal metafísica, de encontrar um elemento incomensuravelmente diferente às relações mesmas. Para Hegel, contrariamente, os sujeitos das relações não são mais do que redes de significados provisoriamente isoladas da totalidade de significância e fechadas sobre si mesmas para fora como unidades, que geram, por causa disso, a aparência de serem coisas diferentes dos vínculos que as especificam como tais. Através da absolutização destas operações de desconexão e isolamento levadas ativamente a cabo pelo próprio sujeito, determinados grupos de significados se delimitam em relação à totalidade e, quando se coisificam, se fragmentam também para dentro em “determinidade” (*Bestimmtheit*) e “ser” (*Sein*), ou, na terminologia da metafísica, em “essência” e “existência”: Hegel nos diz, efetivamente, que é próprio

da forma da representação (*Vorstellung*) dissociar o seu conteúdo da realidade.¹⁹ O conteúdo representado - o qual é sempre, pois, um conteúdo meramente subjetivo - não é para Hegel, porém, mais do que o resultado do recorte momentâneo de um segmento de significado dentro da atividade de autocompreensão da realidade sujeito-objeto.

Dissemos antes que para superar o monismo realista com o seu regresso ao infinito de causas e efeitos, e a sua conseqüente incapacidade para explicar como tal a especificidade mesma dos conteúdos que se vinculam entre si extrinsecamente segundo a relação de causalidade, Hegel propõe a substituição do paradigma realista pelo paradigma do idealismo absoluto. Este novo paradigma *inverte* a relação entre os conteúdos que são conhecidos e sua realidade, entre a determinidade e o ser, de modo que a realidade do mundo não é mais, agora, o *princípio* do qual parte a mente humana no seu conhecimento do mundo, mas precisamente sua *conclusão*: “Quando se consegue ver a natureza do conceito, a identidade com o ser não é mais pressuposição, mas resultado”.²⁰ Esta fórmula, que contém uma das melhores definições do idealismo absoluto, significa mais concretamente: a realidade do mundo não é um *factum* que a mente humana encontra ou contra o qual “bate”, tal como pensou toda a tradição metafísica realista anterior a Hegel, até inclusive o próprio Kant e incluso ainda Fichte, senão o corolário final do sistema total de demonstrações e inferências que constitui em cada caso a teoria geral do mundo, ou seja, o “conceito”. Recém neste contexto preciso torna-se compreensível a reapropriação por parte de Hegel do *argumento ontológico* como uma das teses chave do seu Sistema.²¹

¹⁹ Cf. Enz, § 451: “Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Sein ist”. / HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, ed. cit., t. 19, p. 555: “Wie im Vorstellen, so tritt hier erst der Begriff und das Sein in seinem Gegensatz auf. / Ibid., p. 559: So sagt Kant z. B., wenn wir uns 100 Taler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Sein in sich; und das ist richtig. Was nur vorgestellt ist, ist nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dies, sich zum Sein zu bestimmen; was nicht ist, ist nur unwahre Vorstellung”.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. cit., t. 17, p. 533: “Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat”.

²¹ Cf. W2, p. 330-331: “Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie (nämlich dem Glauben an Gott, - denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre) etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige sowie

O trânsito da Lógica objetiva do ser e da essência à Lógica subjetiva do conceito se apresenta, à primeira vista, como uma espécie de “salto” do paradigma realista ao paradigma da idealidade; porém, para Hegel se trata propriamente da autoexplicitação - ou autodedução - da atividade mesma de compreensão. A dinâmica da totalidade de significados que constitui a realidade está objetivada no paradigma realista como se fosse uma coisa inerte, de modo que a forma ativa - o sujeito, a mente - e o seu conteúdo imanente - o objeto, o mundo - estão ali dissociados e enfrentados. O efeito recíproco no final da Lógica objetiva revela justamente que estes dois termos dissociados são, na verdade, meros momentos da *determinidade* mesma e que é, portanto, o sistema desta - a intransitiva atividade linguística de teorização - o que constitui a verdadeira realidade. Com isso, é consumado o trânsito da substância ao sujeito, trânsito que não é mais do que o retorno do pensar-mundo, por assim dizer, a si mesmo, sua autotransparência como unidade manifesta do sujeito e do objeto. Neste preciso sentido, a inteira Lógica objetiva pode ser vista como uma variante possível de introdução ao próprio Sistema, mediante a estratégia expositiva de uma genealogia das sucessivas estruturas metafísicas do objeto - estratégia, em certa medida, paralela àquela oferecida pela *Fenomenologia*, mediante a exposição das sucessivas experiências cognitivas do sujeito.

A Lógica de Hegel é uma teoria genealógica das diferentes ontologias que resultam dos sucessivos modos como se relacionam entre si o sujeito e o objeto. A realidade é para o sujeito sua relação mesma com o objeto; a modalidade desta relação é, portanto, a que determina de que tipo de entidades vive realmente rodeado em cada caso um sujeito. Para Hegel, o universo no qual mora o animal não é, na verdade, o mesmo em que mora o ser humano; por sua vez, já dentro do universo humano, o universo da criança não é exatamente o mesmo que o do adulto, e o do adulto do antigo Egito também não é o mesmo que

allein wahre und philosophische erkennt”. / W20, p. 360: “Der ontologische Beweis geht vom absoluten Begriffe aus, schließt aus dem Begriff auf das Sein; es wird Übergang zum Sein gemacht: so bei Anselm, Descartes, Spinoza; alle nehmen Einheit des Seins und Denkens an. Kant sagt aber: diesem Ideal der Vernunft kann ebensowenig Realität verschafft werden; es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein, aus dem Begriff kann das Sein nicht abgeleitet werden. (...) D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht”. / W20, 362: “Denken, Begriff ist notwendig dies, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive baß aufhebt und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, - so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht; oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment”.

o do europeu ocidental do começo do século XIX. A ontologia idealista que propõe Hegel é precisamente uma ontologia contextualista, que resulta de um contextualismo cognitivo, pois é propriamente a reflexão cognitiva do sujeito a que modifica sua concepção do objeto e, com isso, a relação mesma sujeito-objeto e a realidade.

Conforme o exposto acima, para fundamentar a possibilidade da co-existência da causalidade natural e a liberdade humana como causa incausada, tanto a metafísica clássica quanto Kant acudiram a um dualismo metafísico: a primeira, com a teoria do mundo e a alma como duas substâncias; este último, com a teoria da diferença entre fenômeno e coisa em si. Em certo sentido, Hegel *assume* este dualismo, mas, sobre a base de sua inversão da tradicional relação entre o ser e a determinidade dos conteúdos de conhecimento, integra esse dualismo em um contextualismo cognitivo-ontológico, no qual lhe resulta possível explicar em termos radicalmente diferentes o vínculo entre os seus dois extremos. Neste novo marco teórico, que é o do idealismo absoluto, Hegel está agora, efetivamente, em condições de eludir os paradoxos e as contradições do dualismo metafísico, mas, ao mesmo tempo, também de evitar a mera *redução* – própria do monismo naturalista ou materialista – da causalidade da autoconsciência humana à causalidade natural dos corpos materiais.

A decisão como causalidade livre

O processo dialético da substância e da causalidade explícita que causa e efeito não são estranhos um para o outro, senão momentos de um todo. A totalidade que os abrange é, para Hegel, a subjetividade humana como atividade de compreensão que se medeia a si mesma no que, em um primeiro momento, lhe aparece como um objeto externo e extrínseco. Kant diferenciou, com clareza, a capacidade do sujeito de se determinar segundo conteúdos presentes à representação com independência dos impulsos sensíveis – a “liberdade prática” – da suposta capacidade do sujeito para iniciar uma série de efeitos por si mesmo, independentemente do processo de causas sensíveis – a “liberdade transcendental”.²² Enquanto a liberdade prática não é, numa última análise, mais do que uma causa natural a mais, acessível à experiência interna do sujeito empírico, a liberdade transcendental, contrariamente,

²² KrV, A 533-534/B 561-562; KrV, A 803/B 831.

não pode, segundo Kant, ser suposta empiricamente, senão só como um postulado da razão prática. Hegel rejeita esta dissociação, e o faz na medida em que considera a reflexão da subjetividade frente ao conjunto de impulsos sensíveis imediatos – ou seja, em que considera o que Kant denominou “liberdade prática” (*praktische Freiheit*)²³ e ele mesmo “arbítrio” (*Willkür*)²⁴ – como a autoconsciência formal e abstrata do sujeito a respeito de sua própria unidade com o objeto. Para Hegel, a formalidade da subjetividade que se abstraiu ante os seus impulsos imediatos é, no entanto, só um momento particular da intrínseca totalidade que conforma com eles; os desejos e impulsos espontâneos são em si, efetivamente, a autodiferenciação da subjetividade mesma. Assim, a reflexão pela qual o sujeito se diferencia abstratamente de seus impulsos não é mais do que sua própria autoescisão como totalidade do subjetivo e do objetivo, como subjetividade infinita que contém em si ambos os momentos.²⁵ O fato de a subjetividade se abstrair ante os seus impulsos sensíveis não faz, então, mais do que explicitar os dois extremos da totalidade que a subjetividade é como tal. Na forma do sentimento prático, predomina a unidade da subjetividade com as suas autodeterminações, já que ela está aí afundada em sua própria singularidade imediata²⁶; o livre arbítrio, ao invés, é para Hegel a formalidade da subjetividade posta como tal para si, devenida como tal autoconsciente.²⁷ Esta formalidade abstrata da subjetividade frente aos seus impulsos naturais implica, em consequência, que seu posterior retorno a eles é propriamente um retorno *a si mesma*.

Ser causa de si ou *causa sui* significa que o efeito que uma causa provoca não é mais do que ela mesma. A noção de *causa sui* supõe que, ao causar, a causa põe um efeito e, ao mesmo tempo, o assume em si, de modo que no efeito se produz, na verdade, a si mesma.²⁸ Ser *causa sui* é precisamente a primeira definição que Espinosa deu da substância.²⁹ A partir do momento em que a autoconsciência humana é em si a unidade e a totalidade da subjetividade e da objetividade, os conteúdos singulares sensíveis que a determinam não lhe são impostas de fora

²³ KrV, A 802/B 830.

²⁴ Enz, §§ 477-478; HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., t. 7, §§ 14-15 [= PhR].

²⁵ Enz, § 473.

²⁶ Enz, § 471.

²⁷ Enz, § 476; PhR, §§ 14-15.

²⁸ W20, p. 167.

²⁹ *Ethica* I, I.

como causas, senão que é ela como forma ativa a que se determina e causa *a si mesma* neles.³⁰ Sendo forma autoconsciente, a subjetividade humana pode, então, ser livre *em* seus impulsos sensíveis e *nos* demais conteúdos e processos da Natureza, que em cada caso a afetem. Tal como é compreendido por Hegel, o ato específico do livre arbítrio, isto é, a *decisão* (*Entschluß*, *Beschließen*), apresenta-se, pois, como uma autêntica realização do conceito de causa incausada ou causa livre.³¹

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter. In: *Vorlesungen*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, t. 13, Hamburg: Meiner, 1994, p. 256: “Wirklich ist der Wille nur, wenn er ein solches Besonderes zum Seinigen macht, sich so bestimmt. Der Wille, der unentschlossen ist, ist nur ein möglicher Wille, der Entschluß nur macht seine Wirklichkeit”. Cf. *veja-se também*, neste sentido, W6, p. 240; Enz, § 477; PhR, § 12.

³¹ Enz, §§ 477-478, PhR, §§ 12-16.



O Problema do Início do Discurso em
Weil, Hegel e Fichte

Evanildo Costeski (UFC)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

Pretendo, neste texto, falar da relação da *Logique de la philosophie*, de Eric Weil, com os sistemas fichteano e hegeliano. Essa relação já foi observada na própria defesa da *Logique* em 1950. Na ocasião, foi afirmado que a *Logique de la philosophie* poderia ser considerada como a Fenomenologia do Espírito de 1950. Weil discordou e observou que, se for para fazer uma comparação, a *Logique* seria mais próxima do pensamento de Fichte do que de Hegel (In: WAHL, 1951, p. 445-448).

A *Logique de la philosophie* articula dezesseis atitudes-categorias concretas e duas categorias formais, o Sentido e a Sabedoria, com a pretensão de compreender todos os discursos filosóficos produzidos pelo homem na história. A atitude é o modo como o homem vive naturalmente no mundo: “O homem se encontra no mundo [...] de uma certa maneira, vive em uma certa *atitude*” (WEIL, 1996, p. 70). Embora não sendo “necessariamente consciente”, a atitude se realiza através de uma negação simples de si mesma, isto é, sem retornar reflexivamente sobre si, “na ação, no sentimento e na linguagem incoerente” (loc. cit.). Por isso, é importante ressaltar que a primeira manifestação concreta da atitude na história não é, necessariamente, filosófica, mas, sobretudo, poética e, portanto, essencialmente violenta.

Evidentemente, enquanto expressão livre e poética do homem no mundo, as atitudes são infinitas e, como tais, irreduzíveis ao discurso filosófico. Todavia, é sempre possível a atitude humana passar a se compreender no discurso filosófico. De fato, “toda atitude pode ser transformada em discurso” e, mais especificamente, *produzir* uma categoria de acordo com sua própria natureza (WEIL, 1996, p. 79). Mas isso não significa que a categoria contém todo o conteúdo da atitude. É verdade que, enquanto determinam o conteúdo das atitudes, as categorias têm primazia para o lógico da filosofia¹, todavia, a *Logique de la philosophie* compreende apenas a estrutura lógica e formal das categorias, não o conteúdo existencial das atitudes. Este permanece sempre indeterminado e violento para o sistema filosófico. A atitude pode, perfeitamente, opor-se ao discurso filosófico e realizar-se, como tal, na linguagem incoerente do poeta ou, ainda, no puro silêncio, entendido como recusa consciente do *lógos* filosófico.

Ressalta-se que Weil não apresenta, na *Logique de la philosophie*, nenhuma diferença qualitativo-essencial de uma atitude-categoria em

¹ Chamamos de “lógico da filosofia” o filósofo que compreende a filosofia a partir da *Logique de la philosophie* de Eric Weil.

relação a uma outra atitude-categoria. Todas as dezesseis atitudes-categorias concretas da *Logique de la philosophie* (Verdade, Não-Senso, o Verdadeiro e o Falso, Certeza, Discussão, Objeto, Eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, Absoluto, Obra, Finito, Ação) são igualmente importantes e necessárias para o sistema.

Pelo fato de ser uma Lógica dos discursos filosóficos produzidos por atitudes humanas, a *Logique de la philosophie* não desenvolve uma teoria de um Ser transcendente aos discursos humanos: “Esse Ser se mostra apenas no discurso, porquanto o discurso nunca sai de si mesmo” (WEIL, 1996, p. 67). Em relação ao discurso ontológico do Ser, é a *Logique de la philosophie* que se apresenta como filosofia primeira:

A filosofia primeira não é, portanto, uma teoria do Ser, mas o desenvolvimento do *lógos*, do discurso, para si mesmo e por si mesmo, na realidade da existência humana, a qual se compreende nas suas realizações, na medida em que *quer* se compreender. Ela não é ontologia, é lógica, não do Ser, mas do discurso humano concreto, dos discursos que formam o discurso na sua unidade (Id., p. 69).

Além disso, enquanto “lógica dos discursos humanos”, é evidente que a *Logique de la philosophie* não é uma lógica segundo o princípio de não-contradição, visto que os discursos humanos apresentam soluções contraditórias que se contradizem entre si; tampouco é uma “lógica da ciência”, pois o discurso científico é para a *Logique* apenas “uma das possibilidades do homem”. Segundo Weil, a *Logique de la philosophie* é um “*lógos do discurso eterno na sua historicidade*” (Id., p. 77):

Ela é o *lógos* que se reflete no fato e o fato que se reflete no *lógos*, um e outro humanos e se sabendo humanos, liberdade na condição e condição para a liberdade, eternidade no tempo e tempo apreendido na presença, violência para o discurso sem o qual ela não se conheceria como violência e discurso da violência que deseja ser discurso (loc. cit.).

A *Logique de la philosophie* articula a unidade do *lógos* com o *fato*: do *fato* que se conhece como sensato no *lógos*, e do *lógos* enquanto presente historicamente no *fato*. Como se vê, a unidade do *lógos* e do *fato* implica na coexistência da violência com a não-violência, da atitude com a categoria e, mais ao fundo, da filosofia com a história, pois não existe filosofia sistemática sem a consciência histórica de sua própria compreensão (WEIL, 1996, p. 68).

O discurso da *Logique de la philosophie*, enquanto discurso sistemático e sensato do homem-filósofo, deve, portanto, ser pensado a partir do *lógos* e do *fato* presentes em cada discurso particular. Desse modo, percebe-se uma clara diferença do discurso da *Logique de la philosophie* com o discurso ontológico hegeliano. Para Hegel, a Coisa mesma, enquanto *Conceito*, nunca poderá ser um *fato* contingente. É verdade que o Absoluto hegeliano é, também, eterno e histórico, porém, justamente porque é a história do Absoluto, a história humana não poderá ser conduzida por *fatos* sensatos e insensatos, violentos e não-violentos. Eis como o filósofo italiano Pasquale Venditti exprime essa diferença da filosofia de Weil com a filosofia ontológica de Hegel:

A filosofia primeira não pode ser uma lógica do Ser, como o sistema hegeliano, mas uma lógica do discurso humano concreto, de discursos que formam a unidade e o sentido do discurso coerente. Eis porque a ideia weiliana de uma *Lógica da filosofia* difere essencialmente da ideia hegeliana de uma *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Hegel conduz todos os discursos elaborados na história ao discurso único e total da liberdade; Weil, ao contrário, consciente da impossibilidade de reduzir todos os discursos ao discurso único, pelo fato de serem *irredutíveis*, preocupa-se em compreender *todos* os discursos fundamentais e o discurso filosófico que os compreende. A filosofia de Weil não é uma ontologia, uma fenomenologia, etc.; ela é uma lógica filosófica *da* filosofia (VENDITTI, 1984, p. 98).

A arbitrariedade do sistema weiliano é expresso já na primeira frase da *Logique de la philosophie*. “O defeito de todo início em filosofia é de ser início” (WEIL, 1996, p. 89). A decisão de começar a *Logique* com a atitude Verdade é uma decisão livre e, como tal, injustificável para o próprio filósofo que pensa a Verdade. De fato, como a Verdade pode ser determinada no início, se, também, constitui o fim do discurso filosófico? Como sabemos, “a filosofia é a busca da verdade e somente a busca da verdade” (loc. cit.). Desse modo, como nenhum discurso exterior ao discurso filosófico e às atitudes humanas pode fundar a filosofia (WEIL, 1996, p. 92; KIRSCHER, 1989, p. 155-157), apenas o fim do discurso pode iniciar o discurso, conquanto o próprio sistema só se justifica no fim (WEIL, 1996, p. 440-441).

Entretanto, o fato de o início ser filosoficamente justificado no fim, não explica a opção pelo início antes do fim. Entre o início e o fim existe um imenso abismo lógico e ontológico que nenhuma supressão

hegeliana é capaz de preencher (KIRSCHER, 1989, p. 160). Em toda *Logique de la philosophie*, existe uma separação essencial entre o em-si da doutrina e o para-si ou explicação da doutrina, isto é, entre a anúnciação e o enunciado, entre a atitude e a categoria, entre o dizer e o dito. O discurso da *Logique* ao mesmo tempo que exprime e deseja a Verdade, sabe que a explicação da Verdade não exaure todo o conteúdo da Verdade. Por isso, todo início é, como tal, arbitrário, porquanto se trata de um início livre, fundamentado apenas na liberdade subjetiva do filósofo. O início não é nada mais do que uma tentativa não justificada de o filósofo começar o discurso (WEIL, 1996, p. 89). Muito pior do que o início arbitrário é permanecer no silêncio, com medo do discurso, absorvido pelo em-si do conteúdo enigmático.

Mas, o que realmente se entende por Verdade? Ora, pelo fato de não ser determinada no início, a Verdade, assim como o Ser hegeliano, deve ser, então, necessariamente, vazia. Segundo Hegel, a primeira categoria do sistema é sempre a mais pobre e simples. O início não pode ter nada de mediato e de particularmente determinado (*Enciclopédia*, § 86, 1994, p. 101; WEIL, 1996, p. 91). “Toda explicação positiva é, então, impossível. Querer dar uma explicação à Verdade, é desejar falar no silêncio” (WEIL, 1996, p. 90). Do ponto de vista da doutrina, a própria palavra *verdade* é arbitrária. No lugar de “Verdade”, poder-se-ia ter dito, por exemplo, “Ser”, “Deus” (Id., p. 93) e até o “Nada”², haja vista que “*todo* julgamento sobre a verdade é absurdo” (Id., p. 90). Aliás, para ser mais justo com a doutrina, a explicação filosófica deveria, ao *dizer* a palavra Verdade, *desdizê-la*³ imediatamente para, assim, mostrar que o conteúdo da Verdade, não obstante sua determinação linguística, permanece indeterminado. Porém, isso não significa que a doutrina da Verdade deve permanecer inacessível ao homem concreto. Ela não pode ser explicada, mas pode muito bem ser vivida através do silêncio do sábio (Id., p. 91). Por isso, o silêncio constitui para Weil tanto o início como o fim do discurso (loc. cit.). Diante do silêncio onipresente da Verdade, cabe ao filósofo apenas *constatar* a Verdade como categoria do discurso (Id., p. 92), sabendo, de antemão, que nenhum discurso é capaz de resistir ao silêncio.

² A Verdade como “Nada” foi vivida, por exemplo, por São João da Cruz (WEIL, 1996, p. 93).

³ Adotamos a expressão *desdizer* de P. Ricoeur, originariamente presente no seu comentário ao *Autrement que l'être* de E. Lévinas (1999, p. 24). Todavia, avisamos que, no nosso caso, a expressão *desdizer* não indica nenhum conteúdo transcendental além do próprio *dizer* da Verdade, mas apenas a indeterminação do termo “verdade” em relação ao conteúdo que designamos, arbitrariamente, como Verdade.

O silêncio revela ao discurso a própria irredutibilidade da atitude em relação à categoria. Com isso, o discurso descobre que a Verdade não está somente no discurso enquanto tal, mas além do discurso, mais precisamente, no início e no fim do discurso. Enquanto no início predomina o vazio e a indeterminação da Verdade, no fim a Verdade passa a ser determinada pela categoria Sabedoria, onde “o homem vive na *Verdade*, na qual tudo se revela” (Id., p. 439).

Portanto, será somente no final do sistema, isto é, na categoria Sabedoria, que a Verdade será compreendida realmente como doutrina de todos os discursos históricos. Mas será que o filósofo da *Logique de la philosophie* sabe, no início do sistema, o que a Verdade será no fim? O que faz com que ele pense que a Verdade, vazia no início, será plena no fim? Seria o fim o início do discurso? Ora, se o fim constitui o início do discurso, somos obrigados a admitir que o início é, inevitavelmente, uma determinação do fim.

Percebemos isso, claramente, na *Logik* de Hegel. Como sabemos, Hegel distingue, na sua *Logik*, uma *Lógica do ser*, uma *Lógica da essência* e uma *Lógica da realidade*. Como indica o próprio Weil, a *Lógica da realidade*, na medida em que suprassume as outras duas lógicas, deve, necessariamente, compreender toda a *Logik* (Id., p. 146, nota 1). Por isso, tanto a *Lógica do ser* como a *Lógica da essência* devem ser compreendidas a partir da *Logica da Realidade* ou do *Conceito*.

O problema é que o fim não existe, ao menos textualmente, antes do início. O filósofo que deseja apresentar o sistema em sua circularidade é constringido a pensar um início abstrato a partir de um fim que ainda não existe, haja vista que o sistema não foi, ainda, elaborado textualmente. Mas, como o filósofo pode abstrair o início do fim ou, no caso da *Logik* de Hegel, o Ser imediato da Ideia do Ser ou Conceito, se a própria reflexão pertence ao Todo da *Logik*? Segundo a interpretação weiliana de Hegel, somente o filósofo que alcançou o Absoluto é capaz de pensar e deduzir a presença do Absoluto ou do Conceito no início (Id., p. 324). No Absoluto, não existe mais diferença entre sujeito e objeto: o em-si é pensado no para-si e o para-si no em-si. Sendo assim, por que o filósofo deve retornar ao em-si do início, isto é, por que começar novamente o discurso, se o Absoluto já é totalmente em-si e para-si? Em outras palavras, por que o filósofo, depois de alcançar a Verdade no Conceito, sente a necessidade de retornar à não-verdade da Verdade?

Poderíamos dar aqui uma explicação pedagógica: o filósofo do Absoluto que (re)pensa o início e todo o percurso do início ao fim a partir do fim, pensa para os outros que ainda não alcançaram o Absoluto, não para si mesmo (Id., p. 324). O problema é que nem a *Logik* de Hegel nem, tampouco, a *Logique* de Weil, justificam o início como opção pedagógica. Na *Logique* de Weil, a escolha do início é injustificada e arbitrária (Id., p. 89) e, na *Logik* de Hegel, o início se dá necessariamente pela Coisa mesma (*von der Sache selbst*), isto é, pelo automovimento do conteúdo do Conceito, conforme indica Labarrière (In: HEGEL, 1972, p. 9, nota 2), sem maiores justificativas filosófico-pedagógicas: “Não há nenhuma ciência em que se sinta com mais força a necessidade de partir da Coisa mesma, sem reflexões anteriores, do que a Ciência da Lógica” (HEGEL, 1986a, p. 35).

Diante disso, temos apenas duas alternativas para pensar o início do sistema: uma considerada a partir do sujeito transcendental e, uma outra, a partir do Ser Puro. Bem entendido, o início do sistema é sempre uma abstração do fim, porém a abstração pode ser pensada tanto a partir da liberdade do sujeito filosofante, como, também, do ato do Ser puro imediato. É verdade que Hegel tenta articular, no início do sistema, tanto a liberdade do sujeito filosofante, como a linguagem objetiva do Ser puro. Com efeito, ao menos na *Logik* de 1812, o problema do início deve ser considerado a partir da *Phänomenologie des Geistes*. Como nota Labarrière, o início radical do sistema hegeliano não se encontra no ser puro da *Logik*, mas na Consciência da *Phänomenologie des Geistes* (In: HEGEL, 1972, p. 41, nota 16). Até a própria *Enciclopédia* de 1830 não hesita em afirmar que existe no início um pressuposto subjetivo e que o ato livre do pensamento é o único ato capaz de produzir e dar a si mesmo o seu objeto (HEGEL, 1986b, p. 63-63, § 17; KIRSCHER, 1989, p. 93-94).

Não obstante a presença da Consciência e, conseqüentemente, da liberdade do sujeito filosofante, na compreensão do início, é um fato que o próprio ato de liberdade deve ser compreendido dentro do automovimento do Conceito. Isso porque, como esclarece Kirscher, o ato de liberdade considerado em sua imediaticidade, corre o perigo de ser conduzido à imediaticidade psicológica e, com isso, confundir-se com as ilusões e pretensões empíricas próprias da subjetividade (KIRSCHER, 1989, p. 101). Na verdade, o grande medo de Hegel era confundir sua filosofia com a linguagem subjetiva de Fichte. De fato, embora Fichte

quisesse apresentar a intuição intelectual do Eu=Eu como Saber Absoluto, aos olhos de Hegel, a linguagem subjetiva fichteana mantinha, ainda, a oposição dualista do sujeito-objeto (Id., p. 102). Nas palavras de Hegel:

O desenvolvimento efetivo da ciência que parte do Eu mostra que o objeto presente no Eu conserva a determinação permanente de um *outro* do Eu e, por isso, o Eu do qual parte a ciência não é o saber puro que, na verdade, superou a oposição da consciência, mas que ainda está preso à aparência (1986a, p. 78).

Por isso, “em vez de proceder à maneira de uma filosofia da reflexão, centrada sobre o sujeito pensante, Hegel prefere uma linguagem objetivista” (KIRSCHER, 1989, p. 102); ou melhor, uma linguagem ontológica do Ser. É por isso que a *Logik* se inicia pela “coisa mesma, na sua absoluta imediaticidade, pelo Ser puro e vazio” (Id., p. 102-103).

Ao começar o sistema pelo discurso ontológico do Ser, entendido no início como não-ser, Hegel evita, segundo Weil, todas “as dificuldades insolúveis a respeito da reflexão do Ser no sujeito ou do sujeito no Ser” (WEIL, 1996, p. 93-94). Ele não distingue a explicação filosófica do conteúdo da doutrina (KIRSCHER, 1989, p. 198) ou, simplesmente, a atitude da categoria, haja vista que a *Logik* começa necessariamente pela doutrina do *Conceito*. O vazio do Ser hegeliano é somente aparente, pois designa sempre o objeto como o conteúdo de si mesmo: “sobre o plano do Ser, o homem *é*, a história *é*, e o saber absoluto do Ser [...] será interpretado como ciência de todas as coisas que *são*” (WEIL, 1996, p. 94). É verdade que o Ser hegeliano não-*é*, todavia, justamente porque não-*é*, ele *é* o Nada, quer dizer, o próprio Nada é o conteúdo imediato do Ser. Sendo assim, é óbvio que a arbitrariedade do Ser hegeliano é somente textual, porquanto o seu conteúdo, mesmo se apresentando como Nada, é realmente determinado pelo *Conceito*. Mais claramente, o começo da *Logik* é arbitrário apenas no seu início textual, não no seu desenvolvimento lógico (HEGEL, 1986a, p. 74 s.).

No caso da *Logique* de Weil, a articulação explicação-doutrina ou categoria-atitude permite ao filósofo pensar, perfeitamente, o início independentemente do fim. Para a *Logique de la philosophie*, o início é sempre arbitrário e injustificado, fundamentado apenas na liberdade subjetiva do filósofo. Por isso, o discurso fichteano, enquanto compreendido a partir das atitudes ou pontos de vistas históricos, parece muito mais próximo do discurso de Weil do que a *Logik* de Hegel.

A atitude humana como início do discurso em Fichte

Como observa Kirscher, Fichte foi o primeiro filósofo a ver a importância da articulação da atitude e da categoria para a constituição do discurso filosófico. Tudo indica que Fichte teve clara consciência da origem da categoria filosófica a partir da atitude livre do homem: “O que se escolhe como filosofia depende do homem que se é, pois um sistema filosófico não é um conjunto de peças domésticas mortas que se pode rejeitar ou aceitar conforme o nosso gosto, ele é animado pela alma do homem que o possui” (FICHTE, 1984a, p. 17). Isso significa que “Fichte compreende o discurso [...] a partir do ato da liberdade, da *Tathandlung*” (KIRSCHER, 1989, p. 143), porquanto o conteúdo do discurso filosófico não é apenas uma representação de um objeto exterior, mas representação do sujeito para si mesmo: $Eu = Eu$ (Id., p. 143).

Segundo Philonenko, Fichte individualiza, em sua *Wissenschaftslehre* de 1794, duas atitudes ou pontos de vista filosófico-históricos: a atitude realista expressa pela proposição: “O Não-eu determina o Eu”, e a atitude idealista compreendida na outra: “O Eu determina a si mesmo”. A atitude realista produz a categoria da causalidade e a idealista, a categoria da substancialidade. Através dessas categorias temos quatro tipos de discursos filosóficos. Em primeiro lugar, temos o discurso da causalidade-objeto (Espinosa); em segundo, o da substância-sujeito (Leibniz); em terceiro, o sujeito-objeto visto a partir da causalidade-objeto (Kant) e, por último, o sujeito-objeto visto a partir da substância-sujeito (Fichte). Esses quatro tipos de discursos nos dão o quadro completo dos diferentes pontos de vista possíveis desenvolvidos pela dialética transcendental de Fichte, através dos conceitos de realismo e idealismo (PHILONENKO, 1966, p. 199-200).

Nesse aspecto, a dialética de Fichte pode ser considerada como uma verdadeira lógica da filosofia, isto é, “uma dialética dos pontos de vistas filosóficos” (Id., p. 200), haja vista que não tem tanta importância para Fichte o que um filósofo diz, mas sim a atitude ou “o ponto de vista ao qual o filósofo se coloca □ ou melhor, ‘é colocado’, porque muitos não pensam em seu pensamento e, conseqüentemente, não examinam a questão para saber com qual direito um ponto de vista pode-se impor □ para estabelecer, assim, o seu discurso” (loc. cit.).

Sendo assim, é fácil perceber que a *Wissenschaftslehre* de Fichte é, realmente, muito semelhante à *Logique de la philosophie* de Weil. Segundo o próprio Weil, Fichte viu perfeitamente, no interior da intuição intelectual, o problema da distinção da atitude e da categoria, porém, infelizmente, não acreditou no que descobriu (WEIL, 1996, p. 256, nota 8). Em vez de pensar as consequências filosóficas de sua descoberta, Fichte deixou-se seduzir pela própria *atitude* da descoberta, isto é, pelo próprio conteúdo inexaurível da intuição intelectual da “Doutrina da ciência”. Mais precisamente, ele identificou o ponto de vista formal e universal do filósofo com a atitude particular da intuição intelectual da “Doutrina da ciência”. Não obstante, como demonstrou Kirscher, é possível aproximar Weil de Fichte até o momento em que este assume a intuição intelectual como princípio da “Doutrina da Ciência” (1989, p. 127-151).

Como se sabe, a ideia de uma *Doutrina da Ciência* sem intuição intelectual foi desenvolvida por Philonenko em sua tese sobre Fichte (1966). No entanto, essa posição não é unânime entre os estudiosos de Fichte. Como observa Tilliette, a ausência do termo *Anschaung* (intuição intelectual) na *Doutrina da Ciência* de 1794, não indica, necessariamente, o abandono desta no sistema fichteano, haja vista que Fichte já tinha falado da “intuição intelectual” na famosa “*Rezension Aenesidemus*”, de 1792 (TILLIETTE, 1995, p. 49; FICHTE, 2004, p. 74-100). Para Tilliette, a ausência da palavra “intuição intelectual”, na “Doutrina da Ciência” de 1794, pode ser explicada pelo fato de Fichte não querer, talvez, ferir a sensibilidade dos kantianos ortodoxos e, também, pelo fato de a intuição intelectual ser só um meio, um instrumento: “É do Eu que se trata na intuição, não da intuição no Eu” (1995, p. 129-130). Entretanto, não é essa a interpretação de Philonenko. Enquanto, para Tilliette, a presença da intuição intelectual na constituição do Eu na “*Rezension Aenesidemus*” indica já o “*énoncé programmatique*” da futura consciência do Eu absoluto na *Grundlage* (1995, p. 42-43), para Philonenko, ao contrário, a “intuição intelectual” mostra somente um Ideal transcendental do sujeito finito consciente de uma atividade infinita (1966, p. 78-79).

Mas, admitindo, que Tilliette tenha razão, podemos perguntar: Qual seria a função da intuição intelectual fichteana na constituição do discurso? Na atitude Consciência da *Logique* de Weil, que representa para o Lógico da Filosofia o pensamento transcendental de Kant e Fichte, o Eu como princípio primeiro constitui a base incondicionada

de toda condição, isto é, o dizer indeterminado de todo dito. O problema é saber como o Eu, como princípio incondicionado, pode-se apresentar como puro dizer sem desdizer a si mesmo na consciência do filósofo. Em outras palavras, trata-se de saber como o Eu pode ser conhecido a partir do Não-eu como $Eu=Eu$. Ora, a possibilidade de o filósofo conhecer o Eu, como ato do dizer tético ($Eu=Eu$) a partir da oposição antitética (Não-Eu) na unidade sintética *a priori* da consciência, é dada justamente pela intuição intelectual: “Chamo intuição intelectual essa intuição de si mesmo, atribuído ao filósofo, no acabamento do ato, através do qual surge o Eu” (FICHTE, 1984b, p. 43).

Desse modo, a intuição intelectual é claramente uma atividade do filósofo, não do Eu em si. A função da intuição intelectual é constituir a *forma* da unidade sintética *a priori* do $Eu=Eu$ na consciência transcendental do filósofo. Por isso, é evidente que a intuição intelectual não apresenta toda a *matéria* do Eu ou todo o conteúdo do Eu na unidade formal sintética *a priori* do Eu. Como esclarece o próprio Tilliette, a intuição intelectual fichteana apresenta somente a *forma* da unidade do Eu na consciência, não a *matéria* do Eu. A Ideia concreta da unidade do Eu permanece não sintética para a própria intuição intelectual ou, como prefere Tilliette, assintótica, haja vista a intuição intelectual do filósofo nunca exaurir todo o conteúdo do Eu (TILLIETTE, 1995, p. 137-138).

Desse modo, pode-se dizer que o Eu é formal e, ao mesmo tempo, dinâmico, porquanto existe sempre uma *matéria* do mesmo para ser intuída e apresentada, segundo a formalidade do discurso filosófico. Como diz Fichte, “não posso mover u’a mão ou pé sem a intuição intelectual da minha autoconsciência nessas ações” (FICHTE, 1984b, p. 43); por isso, a intuição “é a fonte da vida e sem ela é a morte” (Id., p. 44). Desse modo, fica claro que a intuição intelectual, apesar de apresentar a forma da unidade tética do Eu para a consciência do filósofo, não pode ser puramente formal, mas sim dinâmica e ativa, na medida em que o Eu da intuição intelectual, entendido como princípio da vida, não pode ser exaurido pela teoria do filósofo (GODDARD, 1999).

Entretanto, mesmo não exaurindo totalmente a *matéria* indeterminada e ativa do Eu e, conseqüentemente, a própria *Doutrina da ciência* como princípio da filosofia, o conteúdo metafísico apresentado pela intuição intelectual do filósofo é suficiente para compreender todos os pontos de vista filosóficos.

Sendo assim, a *Doutrina da ciência* de Fichte, diferentemente da *Logique de la philosophie* de Weil, não reconhece a autonomia das atitudes históricas. Ao contrário de Weil, Fichte busca conduzir todas as atitudes filosóficas ao Eu da intuição intelectual, considerado como princípio formal de todo discurso. Como se não bastasse isso, a formalidade lógica da intuição intelectual esconde, ainda, o conteúdo dogmático do “Eu sou”. É essa, ao menos, a posição do velho Kant na “Declaração acerca da Doutrina da Ciência de Fichte”, de 1799 (KANT, 2004, p. 245-247), comentada por Weil no primeiro texto de *Problèmes Kantians* (1990, p. 37-38, nota 17). Na opinião de Weil, Kant viu na *Doutrina da ciência* uma construção “escolástica”, isto é, uma *Schulbegriff* da filosofia, não uma *Weltbegriff*. Mais precisamente, Kant viu em Fichte uma filosofia dogmática construída segundo uma “maneira particular de pensar”, não uma filosofia construída segundo “a unidade do interesse puramente e universalmente humano que a constitui” (Id., p. 37, nota 17).

Nesse aspecto, diferentemente da *Doutrina da ciência* de Fichte, a *Logique de la philosophie* de Weil, na medida em que realiza uma compreensão sensata da totalidade dos discursos filosóficos a partir de atitudes humanas livres e irredutíveis, arraigadas na *ideia (theoria)* formal de um Sentido universal, pode, certamente, ser considerada como uma verdadeira *Weltbegriff*, isto é, como uma totalidade cosmológica e antropológicamente sensata das atitudes humanas na história, pensadas a partir do ideal arquetônico não-dogmático do Sentido universal.

Para Weil, o Sentido, como Forma universal, não pode ser positivado pelo filósofo, como fez Hegel e Fichte, inclusive. Ele só pode ser pensado formalmente, sem nenhuma representação. Se a filosofia “quisesse predizer isso que seria o homem na liberdade, ela se contradiria, pois se tal previsão fosse possível, o homem não seria livre, mas determinado antecipadamente” (WEIL, 1996, p. 413-414).

Mas, se o Sentido é formal e vazio, como pode ser considerado como a categoria da filosofia? Como a presença do Sentido deve ser necessariamente formal, é preciso falar de uma presença sem presença, isto é, de uma presença sem conteúdo, porquanto se trata de uma presença sem atitude, sem determinação histórica. Porém, essa aparente fraqueza do Sentido mostra, justamente, a sua força. Pelo fato de ser uma presença sem conteúdo, o Sentido revela a presença da liberdade

no discurso; de uma liberdade que se manifesta “concretamente como o fundo real do discurso” (Id., p. 419) de todo discurso filosófico. Desse modo, a diferença do Sentido com o Absoluto de Hegel torna-se evidente: enquanto o Absoluto hegeliano reúne em si forma e conteúdo e, por isso, reduz toda a realidade a si mesmo, a categoria Sentido da *Logique de la philosophie*, sendo formal e vazia, pode perfeitamente articular uma unidade coerente de todas as atitudes-categorias, respeitando sempre a liberdade do filosofar presente em cada matéria ou atitude-categoria determinada (KIRSCHER, 1989, p. 356).

Concluindo, para compreender o Sentido weiliano, é preciso sobretudo respeitar a sua formalidade (KIRSCHER, 1989, p. 358). Como afirma Weil, o Sentido é um para-si sem em-si, isto é, uma consciência filosófico-formal vazia de si mesma. Contudo, como se trata de um para-si que reconhece o em-si e o para-si de todas as atitudes-categorias históricas, o para-si formal do Sentido torna-se, realmente, divino e absoluto (WEIL, 1996, p. 419). Nesse aspecto, o Sentido é realmente análogo ao Absoluto hegeliano, mas apenas como Forma Absoluta, não como conteúdo ontológico.

Referências Bibliográficas

FICHTE, J. G. *Einleitung*. In: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797-98)*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1984a, p. 5-32.

_____. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Für Leser, die schon ein philosophisches System haben*. In: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797-98)*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1984b, p. 33-100.

_____. *Resenha do Enesidemo*. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs. 2004, p. 74-100.

GODDARD, J. C. *La philosophie fichtéenne de la vie: Le transcendantal et le pathologique*. Paris: Vrin, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.

_____. *Science de la logique. Tradução francesa, apresentação e notas de P. J. Labarrière e G. Jarczyk*. Paris: Aubier; Editions Montaigne, 1972.

_____. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio. Tradução de Benedetto Croce*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

KANT, I. *Declaração acerca da Doutrina da Ciência de Fichte*. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs. 2004, p. 245-247.

KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

PHILONENKO, A. *La liberté humaine dans la Philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1966.

RICOUER, P. *Outramente: Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Tradução brasileira de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

VENDITTI, P. *Filosofia e violenza*. In: SICHIOLO, L. *Nuovi studi su filosofia e violenza*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 83-102.

WAHL, J. *Soutenance de thèse*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, v. 56, 1951, p. 445-448.

WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris, Vrin, 1996.

_____. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1992.



El Idealismo Alemán en Diálogo

Hugo Ochoa
(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

Un tema recurrente del pensamiento contemporáneo, hasta el punto de adquirir organicidad temática, lo representa la crítica de la razón moderna y del principio que constituiría su fundamento: la subjetividad. De allí las filosofías de la conciencia, filosofía del sujeto, razón centrada en el sujeto, paradigma del sujeto, etc. Las diversas perspectivas que dan curso a esta crítica, tienen en su mayoría la intención de resolver las “aporías categoriales de la filosofía de la conciencia”, y exploran salidas que se desliguen de las premisas racionalistas o, de algún modo, las subviertan. Pero este considerable esfuerzo crítico está atravesado, a juicio de Habermas, por una ignorancia o ceguera obstinada respecto de la producción en el seno mismo de la Ilustración de su propio contradiscurso reflexivo destinado a la ingente tarea, que sería inédita en el pensamiento occidental, de extraer su propia normatividad a partir del ejercicio de su propia crítica.

No se dan cuenta de que ya aquel contradiscurso filosófico que desde el principio es immanente al discurso filosófico de la modernidad, que se inicia con Kant, pasa factura a la subjetividad como principio de la modernidad. Las aporías categoriales de la filosofía de la conciencia, [...] fueron analizadas por Schiller, Fichte, Schelling y Hegel de forma parecida.¹

Este es uno de los muchos textos en los que Habermas deja explícita su posición respecto al protagonismo del idealismo alemán en la constitución de un proyecto filosófico, como es el de la modernidad, que se caracteriza ante todo por su carácter dialéctico. Pero, asimismo, Luis Eduardo Hoyos² ha mostrado cómo desde un principio la crítica kantiana tuvo una recepción escéptica que marcó el curso posterior seguido por el idealismo alemán. La ejemplaridad de este discurso capaz de producir su propio contradiscurso interpela a la conciencia filosófica contemporánea para indagar en las propias fuentes de la Ilustración y someter una vez más a examen en las distintas encrucijadas la dirección que entonces tomó el pensamiento filosófico. La formulación de las principales aporías de la razón centrada en el sujeto, constituye la problemática interpeladora del pensamiento moderno al pensamiento contemporáneo, pero es también por ello mismo una fuerte vinculación al pensamiento moderno, al cual hay que remontarse para reconstruir

¹ HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1991, p. 352

² Cf. HOYOS, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

la compleja urdimbre a que da lugar la contraposición entre un afán de sistema y un pensamiento fragmentario.

El estudio de la filosofía se ha centrado históricamente sobre todo en torno a grandes autores y grandes obras, en las que se recoge el sentido de la obra, generalmente mediante un procedimiento temático-discursivo. De lo que se trata, entonces, es o bien de dar cuenta de la estructura orgánica del pensamiento de un autor, así se trate de fragmentos o de aforismos, o bien de establecer las consecuencias posteriores de este pensamiento, o de desentrañar el puesto del autor en el contexto de una época, o de proponer una interpretación que da cuenta de una lectura, etc. Esta pretensión sistemática de la filosofía alcanza un claro sentido metodológico en la modernidad, y su culminación en lo que se ha llamado el idealismo alemán. No obstante, estos sistemas son una reconstrucción, como dice Schelling³ y tienen, los sistemas mismos, su propia historia. Sin duda esta historia es algo más que una historia de las ideas, ya que lo que en ella se entreteteje es en realidad nuestro propio presente. En el marco de este espacio genealógico rememorativo de la modernidad, la indagación de sus fuentes primarias, como lo son la correspondencia que estos autores mantuvieron entre sí, pretende contribuir a la restauración de la intrahistoria del discurso dialéctico de la modernidad, propósito que se inserta plenamente en la discusión filosófica contemporánea, que vuelve a ocuparse de la relación razón-sujeto y no puede desestimar la formalidad inicial de este discurso en el pensamiento dialógico de quienes protagonizaron la desestabilización de ser y pensar, lo cual está abierto, como toda fuente histórica, a nuevas interpretaciones.

La correspondencia intercambiada entre Kant, Fichte, Schelling y Hegel permite desentrañar, en alguna medida, los supuestos no explícitos de los sistemas de estos pensadores, ya que en la correspondencia que entre ellos mantuvieron se revelan las dudas, los propósitos, los primeros esbozos, las discusiones y diferencias que, posteriormente, en la “gran obra”, adquieren una estructura sistemática. De modo que esta correspondencia permite desentrañar la microhistoria de esos grandes sistemas a partir de estos documentos fundamentales, a los cuales se recurre poco en los estudios habituales.

Asimismo, el estudio de la correspondencia permite en muchos casos establecer los propósitos no explícitos de las obras que

³ Cf. SCHELLING, F. W. J. *Las edades del mundo*. Valparaíso: Ediciones Cerro Alegre, 1993, p. 91 s.

posteriormente publican estos pensadores; las lecturas que llevan a cabo y los autores con los que entran en discusión o que pretenden seguir; la mutua separación y los puntos en los que creen apartarse entre sí; en fin, toda correspondencia tiene un destinatario explícito, a diferencia de las demás obras y, por lo tanto, permite comprender una filosofía en diálogo. De este modo, sobre la base de este diálogo, discusión e, incluso, enfrentamiento entre los distintos protagonistas que conforman esta correspondencia, es posible entrever las distintas direcciones de sus respectivos pensamientos.

Así, por ejemplo, para Fichte, Kant fracasó en la tarea a la cual se había empeñado, cual era, “hacer cambiar de raíz el modo como en su época se enfocaba la filosofía y, por ende toda ciencia.”⁴ Esta afirmación del autor, hecha en la nota preliminar de la primera introducción a la *Doctrina de la ciencia*, resulta en extremo atrevida. Sin embargo, este filósofo hará todavía otra afirmación aún más conflictiva, cual es “el autor [Fichte] cree conocer su auténtico pensamiento (el de Kant) y ha decidido dedicar su vida a hacer de tamaño descubrimiento una exposición independiente por completo de Kant, y no desistirá de tal determinación.”⁵

Si la estructura trascendental del sujeto y no el yo empírico conforma la identidad real del sujeto y es la única puerta para acceder al objeto como tal, esa identidad no es sino la forma vacía del universo en tanto inteligible, inteligibilidad que, a su vez, proviene de un sujeto que nada sabe propiamente de sí mismo como tal, porque para poder alcanzar la inteligibilidad ha tenido que abandonar toda posición que lo individualice. Se trata de la supresión de lo finito con la promesa de alcanzar lo infinito, pero sólo se encuentra o bien en una procesión sin término de condiciones que se remontan y descienden encadenadas unas a otras en una sucesión que pone de manifiesto, nuevamente, el carácter radicalmente finito que se intentaba negar, o bien, se postula un Dios que, dado que en definitiva es algo puesto por el mismo sujeto como condición que viene exigida por su misma razón, ahora en el orden práctico, en tanto puesto, no puede corresponder en realidad a un Dios personal sino que es la misma ley moral⁶.

⁴ FICHTE, J. G. “Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre”. In: *Fichtes Werke 1797-1798*, I, 4. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1970, p. 183.

⁵ Id.

⁶ FICHTE, J. G. *Acerca del fundamento de nuestra creencia en una Divina providencia*. Disponible en: www.filosofia.ucv.cl/pdf/fundamento.pdf, p. 8.

Sin embargo, la razón, para ser efectivamente una guía segura, debe cumplir con una condición que Kant señala entre paréntesis, esta razón tiene que estar “sana (moralmente)”⁷. Lo cual parece conducir a una petición de principio, por cuanto si la salud de la razón es condición para que ésta sea capaz de conducir al sujeto por el correcto camino en el orden práctico y se mantenga al interior de sus límites en el orden especulativo, cabe preguntar por el criterio que permite discernir tal salud. Parece que la salud (moral) de la razón consiste, precisamente en percatarse de la exigencia propia de la razón pura, de las limitaciones que tiene esta exigencia en el orden especulativo y del carácter “inmutable” que tiene el postulado en el orden práctico. Por ello, Kant, aludiendo a Mendelsohn, dice “no es, pues, en virtud de un *conocimiento*, sino en virtud de una *exigencia sentida* de la razón [...]”⁸ que se afirma esta fe. Y agrega inmediatamente en nota con el propósito de evitar equívocos: “La razón no siente, nota su carencia y produce merced al *impulso cognoscitivo* el sentimiento de la exigencia”⁹, de modo que este sentimiento es producido por la razón misma en la medida que se mueve en los bordes de sus posibilidades. El criterio que permite discernir si la razón es sana o no, es, pues, ese sentimiento por el que la razón exige transitar hacia una fe, y reconoce el carácter condicionado de ésta en el ámbito especulativo, y el carácter de postulado necesario en el ámbito práctico. Por cierto Kant sostiene que este sentimiento es producido por la razón misma, y es síntoma de su salud. Al llegar la razón a sus propios límites y *experimentar* sus exigencias, ella misma produce el sentimiento que *evoca* la dimensión suprasensible. No obstante, no se debe entender que el asentimiento a este ámbito suprasensible proviene del sentimiento que ha conducido hasta él, este sentimiento es meramente mediador. Suponer, como Jacobi, que se trata de una suerte de fundamento único que se autosustenta en su propia convicción, significaría abrir un “ancho portón a todo delirio, a toda superstición, y aun al ateísmo”¹⁰. Ninguna forma de revelación histórica permite acceder a la verdadera dimensión infinita de la existencia del

⁷ KANT. I. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Madrid: excerpta philosophica, 13, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, p. 20.

⁸ Id., p. 17.

⁹ Ibid., la nota sigue: “Ocurre con esto lo mismo que con el sentimiento moral, que no causa ley moral alguna, pues ésta nace totalmente de la razón; sino que es causado o producido por leyes morales, por tanto, por la razón, ya que la voluntad activa y, sin embargo, libre exige fundamentos determinados”.

¹⁰ Ibid., p. 21.

ser supremo, por cuanto la presencia y manifestación de éste ante una dimensión empírica, cualquiera que ésta sea, siempre tendrá un carácter finito y, por lo tanto, es de suyo imposible que Dios se revele como tal a cualquier forma de sensibilidad. De modo que la única “revelación” posible, en la que se pone de manifiesto efectivamente el carácter divino de Dios, es la que ocurre al interior de la razón que se *abisma* ante la libertad y su fundamento. No obstante, como se puede ver, la razón kantiana no es todo lo pura que promete, de modo que parece necesario repensar a Kant desde sus principios originarios.

En el orden práctico nada restringe la autonomía de la razón, de allí que, si se toma en serio la tesis kantiana que afirma la primacía de la razón práctica por sobre la especulativa¹¹, se debe afirmar también el primado de la acción, y eso es lo que hace Fichte. Ahora bien, este primado significa, en definitiva, que el sujeto es actividad, *Thathandlung* y es, por lo tanto, esencialmente libertad.

Fichte comienza la *Doctrina de la Ciencia* proponiendo que “debemos buscar un principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado ni determinado”¹². Este principio no puede ser *demostrado*, porque entonces procedería de otro principio que es el fundamento de la demostración y, por lo tanto, no sería primero absolutamente; tampoco puede ser *determinado*, entendiéndose postulado, porque como tal sería dependiente de lo que lo determina o postula. Este principio “debe expresar aquella *autogénesis* [*Thathandlung*] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible”¹³. Se trata, pues, de la pura autoposición de sí; no sólo no puede tener deuda alguna con nada extrínseco, sino que es un acto constitutivo de la conciencia y de la realidad a la vez.

De allí que Fichte en la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* formulara el problema en los siguientes términos: “¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad, y de este sentimiento de necesidad mismo?”

¹¹ Cf. KANT, I. *Crítica de la razón práctica*, A 215 s.

¹² FICHTE, J. G. *Doctrina de la Ciencia (como manuscrito para sus oyentes) 1794*. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1975, p. 13.

¹³ Id., Respecto de la traducción de *Thathandlung* por “autogénesis”, véase nota del traductor, *Ibid.*, p. 13.

Responder a tal cuestión es la tarea de la filosofía¹⁴. Este no es otro que el problema planteado por Kant en *la Crítica de la Razón Pura*, por cuanto los juicios sintéticos *a priori* pretenden dar razón del carácter necesario y universal de ciertos juicios que sirven de fundamento a la ciencia. Sólo que Fichte reformula este problema porque en Kant, en definitiva, el carácter objetivo del juicio venía dado por la materia de la sensación, vale decir, en último término, por la cosa en sí. De allí que en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia* Fichte replantea esta pregunta en términos más generales: “¿cómo llegamos a admitir un ser?”¹⁵, lo cual lo acerca más a Leibniz que a Kant. Y esta pregunta tiene sentido, además, supuesto el primado de la acción, ya que lo que debe ser explicado, entonces, no es la libertad sino la necesidad. Ahora bien, como la experiencia no es otra cosa sino el sistema de representaciones acompañadas de sentimiento de necesidad, la filosofía ha de explicar el fundamento de toda experiencia, y tal es lo que se propone la *Doctrina de la Ciencia*.¹⁶ Fichte, con este propósito, sigue el derrotero fijado por Kant, pero desecha el recurso a la cosa en sí, porque “todo lo que hace del objeto una *cosa*, algo efectivo, venía del sujeto”¹⁷. De modo que, si la esencia de la filosofía consistía en “reducir a la unidad absoluta todo lo múltiple”¹⁸, esta reducción requiere superar toda dicotomía en el orden de los principios. Ahora bien, este principio último que aúna toda multiplicidad es el Yo, pero si se le objetiva y enajena, se vuelve entonces la vieja *cosa en sí*. El pensamiento es conciencia del ser mismo, por lo tanto el ser es sólo una mitad, cuya otra mitad es el pensamiento. Pues bien, la unidad e inseparabilidad de ambos es lo que Fichte llama *Thathandlung*, se trata del acto de autoposición y autoposesión en el que el resultado es el mismo acto.

Este acto es Yo, siempre que no se lo objective, por el contrario, se lo ha de entender como la superación, por decirlo así, del hiato entre *sum* y *cogito*. Este Yo no puede ser objeto de concepto, es, pues, inconcebible. “De lo anterior resulta que este inconcebible, considerado

¹⁴ FICHTE, J. G. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. In: FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe*, I, 4. Stuttgart-Bad Cannstatt: Ed. Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1970, p. 186; (FICHTE, J. G. *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 8).

¹⁵ Id., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben*. p. 211.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 187.

¹⁷ SCHELLING, F. W. J. *Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*. Málaga: Edinford SA, 1993, p. 186.

¹⁸ FICHTE, J. G. *Exposición de la Doctrina de la ciencia (1804)*. In: FICHTE, J. G. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975, p. 173.

como el soporte de toda realidad en el saber – soporte comprendido por nosotros en su principio –, ahora puede ser pensado como absoluto sólo en tanto que inconcebible y nada más”.¹⁹ Lo absoluto surge de la anulación del concepto, y esta anulación se realiza en virtud de una intuición intelectual, en la que el “contenido” es el acto mismo. De modo que la proposición originaria “Yo soy Yo”, no debe entenderse como la simple reducción del ser al principio de identidad, sino que afirma que el yo se pone a sí mismo, y en este acto de autoposición se posee; *se posee*, no meramente se conoce, ‘se es’ en virtud de esta autoposición que impera sobre sí mismo: “sea Yo”. Ahora bien, con aquel acto trascendental, es decir, con aquel acto que sobre todo condiciona a la misma conciencia empírica, y por eso precisamente la precede, con este acto de metaconciencia de sí, se pone de una vez para cada hombre el universo entero, el cual, justamente por eso, no existe más que en la conciencia. El sentimiento de necesidad que acompaña a las representaciones es explicado, entonces, a partir del segundo principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia*: “Al Yo se opone absolutamente un No-Yo”²⁰. Schelling en *Acerca del Yo...*, escrito de indudable influencia fichteana, explicando la estructura Yo No-Yo dice:

El carácter de la finitud consiste en no poner nada sin, al mismo tiempo, *contraponérselo*. Esta forma de la *contraposición* es originariamente la contraposición del No-Yo. A saber, es necesario para el Yo finito que, en tanto que se pone absolutamente igual a sí mismo, simultáneamente se *contraponga* a todo No-Yo, lo cual no es posible sin *poner* al No-Yo mismo.²¹

Ahora bien, este principio puede ser comprendido dialécticamente, esto es, la libertad como tal, característica de la autogénesis del Yo, se constituye en virtud de una oposición; libertad no es mera arbitrariedad (*Willkür*), y el No-Yo, al oponérsele, permite que la libertad se reconozca como tal; la libertad requiere de la oposición para que en el ejercicio de su ‘poder’ (*Potenz*) se revele ante sí misma. En este sentido, el mundo es sólo el escenario²² de la acción moral, es decir, de los actos libres.

¹⁹ Id., p. 193.

²⁰ FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Ed. Frommann-Holzboog, 1965, p. 266.

²¹ SCHELLING, F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen*. Historisch-Kritische Ausgabe, I, 2, E. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980, nota F, p. 104, nota H, p. 112.

²² Cf. FICHTE, J. G. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. In: Gesamtausgabe, Academia de Ciencias de Baviera. Stuttgart – Bad Cannstatt: Ed. Frommann-Holzboog, 1977, I, 5, p. 353.

Fichte afirma que “la filosofía tiene la misión de mostrar el fundamento de toda experiencia, con lo cual su objeto cae necesariamente fuera de toda experiencia”²³. Por otra parte, se trata de “mostrar el fundamento de toda experiencia” porque, precisamente por su condición de fundamento no puede ser *demostrado*.

Según Kant, en lo que se ha llamado *giro copernicano*: “Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo *a priori*; pero réglese el objeto [...] por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entonces podrá representarse perfectamente esa posibilidad”²⁴. Ahora bien, Fichte saca de este principio, – el giro copernicano – una conclusión que sin duda excede los propósitos de Kant. Para Fichte, el que los objetos se reglen por el sujeto significa que a partir de allí se constituye, una disciplina como radicalmente *a priori*, y que, por lo tanto, no puede ser de ningún modo contrastada con nada ajeno a ella, vale decir, en virtud del giro copernicano se constituye un sistema.

Lo cual [la inversión del enfoque] significa que un sistema sólo puede ser juzgado por el mismo, no por las proposiciones de alguna otra filosofía, debe estar de acuerdo sólo consigo mismo; puede ser explicado, probado o refutado sólo desde él mismo. Hay que aceptarlo por entero o rechazarlo por entero²⁵.

Obviamente Fichte tiene clara la solución: ese sujeto es Yo y, como tal, es anterior a todo procedimiento especulativo, y, por lo tanto no puede ser explicado por la razón precisamente porque ésta es explicada por aquél. Sólo una anterioridad radical puede ser un punto de partida de la totalidad; así, pues, el procedimiento explicativo de Kant no se atiene a la naturaleza misma del sujeto, ser lo absolutamente primero, pero tal carácter significa que es un sentido propio “absuelto”, vale decir, libre: “la serie que se origina por la composición de este todo [el todo del conocimiento] es producida sólo por la libertad”²⁶.

Sin embargo, Kant, frente a esta “lógica” del Yo y el No-Yo, dice:

No logro aclararme *sobre* él o declararme *por* él; y nada se arreglará porque él imagine todo tan bonito; no leo del todo sus escritos, pero recientemente leí la recensión de sus es-

²³ FICHTE, J. G. *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987, p. 9.

²⁴ KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*, B XVII.

²⁵ FICHTE, J. G. *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. Primera Introducción. Ed. Madrid: Tecnos, 1987, p. 5.

²⁶ Id., p. 35.

critos en la *Jenaer Literaturzeitung*; la primera vez no supe muy bien qué es lo que él quería, lo leí por segunda vez y creí poder entender algo, pero no. Él sostiene la manzana delante de la boca, pero no permite que se la pruebe. Se reduce a la pregunta: *mundus ex aqua?* Él permanece siempre en lo general, nunca da un ejemplo y, lo que es peor, no puede dar ninguno, porque aquello que se ajusta a sus conceptos generales, no existe.²⁷

Las filosofías de Kant y Fichte habrían girado, según Schelling, en torno a dos propósitos que no habrían conseguido alcanzar. Por una parte, pretendían la constitución de un sistema y, por otra parte, en vistas a lo anterior, debían resolver la ecuación libertad-necesidad que había sido planteada en diferentes términos: como *res cogitans* - *res extensa*; Sujeto trascendental – objeto trascendental o Yo – No Yo. Y el único que habría resuelto ambas cuestiones habría sido Espinosa, sólo que, al seguir el camino del dogmatismo, no habría dado espacio a la libertad. Schelling se propondrá crear el sistema de la libertad, construir un spinocismo invertido. Ya los términos mismos ponen en evidencia una paradoja, ¿cómo es posible un sistema – lo cual de suyo entraña necesidad – de la libertad?

La teoría kantiana contiene, pues, dos elementos absolutamente incomprensibles para Schelling:

Por un lado, con la inconcebible implantación en nosotros de una facultad de representación que está constreñida a representar en el espacio y en el tiempo lo que está en sí fuera del espacio y del tiempo, y, por otro lado, con aquello, igualmente inconcebible, que está *fuera* de nosotros, de lo que no sabemos ni lo que es, ni cómo actúa en nosotros, ni qué necesidad tiene de actuar en nosotros y provocar nuestra representación de un mundo sensible.²⁸

Por su parte, en el caso de Fichte, autoposición y autoposesión, necesidad y libertad se corresponden y exigen mutuamente, y no pueden ser pensadas una sin la otra. Sólo lo que se pone absolutamente es capaz de poseerse absolutamente, sólo lo que se posee absolutamente es capaz de ponerse absolutamente, lo cual viene a decir que sólo lo absolutamente necesario puede ser absolutamente libre, y viceversa. Tal es la solución también de Schelling, que no significa, como veremos, suprimir la oposición entre una y otra, muy por el contrario, significa la exigencia inmediata de la superación de la contradicción.

²⁷ Cf. DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 89, nota.

²⁸ SCHELLING, F. W. J. *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*. Ed. cit., p. 179-180.

A este respecto, Fichte le escribe a Schelling en carta del 15 de noviembre de 1800:

*En lo que se refiere a la oposición que usted hace entre la Filosofía Transcendental y la Filosofía de la Naturaleza²⁹ aún no estoy de acuerdo con usted³⁰. Parece que todo estriba en una confusión que ambos hemos hecho, aquí y allá, entre la actividad *ideal* y la *real*, y la cual espero suprimir totalmente mediante mi nueva exposición. Según mi opinión, *la cosa no se añade a la conciencia* así como tampoco *la conciencia a la cosa*, sino que ambas están inmediatamente unidas en el Yo que es *ideal-real* y *real-ideal* a la vez.³¹ Diferente es la *realidad de la naturaleza*. En la Filosofía Transcendental, esta última aparece como algo que es *absolutamente encontrado*, a saber, como algo *acabado* y *perfecto* y, a decir verdad, esto (que sea algo encontrado) no sucede conforme a sus propias leyes, sino a las leyes *inmanentes* a la *inteligencia* (como *ideal-real*). La ciencia, que por una fina abstracción hace de la naturaleza sola su objeto, tiene (justamente porque abstrae de la inteligencia) que poner a la misma como algo *absoluto* y dejar que *se construya* a sí misma *por medio de una ficción*, tal como la Filosofía Transcendental deja que la conciencia se construya a sí misma *por una ficción semejante*.³²*

A lo cual Schelling responde en carta del 19 de noviembre de 1800:

La oposición entre Filosofía Transcendental y Filosofía de la Naturaleza es el punto principal. Por lo pronto sólo puedo asegurarle lo siguiente: la razón por la cual hago esta oposición no se encuentra en la distinción entre actividad ideal y real; ella va un poco más allá. Sobre la cosa que se añade a la conciencia y la conciencia que se añade a la cosa hablo en la Introducción, en la cual justamente intento elevarme desde el punto de vista común al filosófico. Ciertamente, desde aquel punto de vista aparece esa unidad como un añadir³³. Sin duda que Ud. no me creará capaz de que en el *sistema mismo* piense yo la cosa de ese modo, y, si a pesar de todo quiere examinar exhaustivamente en la coherencia del sistema, encontrará allí —donde hago de la actividad ideal y real a la vez una actividad objetiva, es decir, productiva (en la teoría de la intuición pro-

²⁹ Cf. SCHELLING, F. W. J. *System des Transscendentalen Idealismus*. Tubinga, 1800; «*Vorrede*», In: *Schelling Werke*, Historisch-kritische Ausgabe (en adelante HKA), I, 9, 1. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005, p. 25 s. También «*Einleitung*», p. 29 s.). No obstante lo que dice Fichte, Schelling no opone propiamente filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental.

³⁰ Fichte toma por primera vez posición respecto del «Sistema» de Schelling, que ya había aparecido para pascua. Este distanciamiento respecto del libro de Schelling puede ser considerado como el comienzo de la ruptura.

³¹ Cf. SCHELLING, F. W. J. *System des transscendentalen idealismus*, § 1, Concepto de filosofía trascendental. In: HKA, I, 9,1, 2005, p. 29 s.; *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1988, p. 148 s.

³² DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 200-201.

³³ SCHELLING, F. W. J. *System des transcendentalen Idealismus*. HKA, I, 9,1, 2005, p. 29 - 31.

ductiva) – que, al igual que Ud., yo también pongo ambas actividades en uno y el mismo Yo³⁴. Por tanto, no es esta la razón de aquella oposición. La razón de la misma se encuentra en que justamente ese Yo como un Yo ideal-real puramente objetivo, y por eso, al mismo tiempo productivo, precisamente en su acción de producir no es otra cosa que *naturaleza*, de la cual el Yo de la intuición intelectual o el Yo de la autoconsciencia es sólo la potencia superior³⁵. En absoluto me puedo imaginar que la realidad, en la Filosofía Transcendental, sea algo encontrado, aun si fuera encontrado de acuerdo a las leyes inmanentes de la inteligencia; pues, siguiendo estas leyes inmanentes, la realidad sólo es encontrada por el filósofo, no por el objeto de la filosofía, este no es aquel que encuentra sino aquel mismo que produce; incluso para el filósofo no es la realidad algo simplemente encontrado³⁶, sino sólo para la conciencia común³⁷.

No obstante, Schelling aún espera una conciliación fundamental entre ala vía real, que sigue la naturaleza, y la ideal, que transita por el sujeto:

Esta diferencia – de la cual sé y lo afirmo por adelantado, que se resolverá en el más completo acuerdo – no nos puede impedir ofrecer al público algo en común; tanto más se fomentará la actividad cuando se nos vea avanzar hacia la misma meta por caminos que quizás parecen ser diferentes y aunque no se comprenda cómo pueda ser posible; así se podrá rebatir enérgicamente cualquier tipo de literalidad. Ud. está muy por encima como para desear a alguien como un simple adepto, para no ver con satisfacción el peculiar camino que yo quiero tomar, y para no exigirme seguirlo si es que se convence de que conduce a la meta. No necesito decirle que hasta ahora estoy de acuerdo con Ud. en todos los puntos esenciales de su sistema y que, justamente por eso, también creo entenderle perfectamente. En aquello con lo cual no estoy de acuerdo y que, no obstante, se trata de un punto esencial (por ejemplo, en la teoría de la religión), creo que aún no he llegado a entenderle. De todos modos precisamente este es un punto que nos permite estar de acuerdo, por lo menos en lo relativo a los primeros principios, y que, por lo tanto, a este respecto o en relación a los principios el desacuerdo no es esencial.³⁸

Se trata, pues, según el proyecto de Schelling, y formulado en términos no schellingianos, de reconstruir una metafísica de “*to on*” o, más bien, del “*hyperon*” y no del “*nous*”. Schelling intenta alcanzar

³⁴ Id., p. 122-123.

³⁵ Cf. Ibid., p. 63. Asimismo cf. SCHELLING, F. W. J. *Allgemeine Deduction des dynamisches Processes*. HKA, I, 8, 2004, p. 364-365.

³⁶ Cf. SCHELLING, F. W. J. *System des transcendentalen Idealismus*. HKA, I, 9, 1, 2005, p. 40-41.

³⁷ DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 204-205.

³⁸ DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 208.

el ser como realidad absoluta, de allí que “ser”, sea para Schelling un “abajamiento” de esa realidad, como forma de existencia concreta y singular en cada ser. Ahora bien, lo absoluto como tal es precisamente lo que no puede ser pensado. Pero, aunque es lo que absolutamente trasciende el ámbito de la conciencia, tampoco puede ser llamado No-yo, lo absoluto es, de hecho, realmente, anterior tanto al Yo como al No-Yo, es, como quería Schelling en “*Vom Ich*”³⁹, lo que nunca puede ser objeto, pero, paradójicamente, tampoco sujeto⁴⁰. Ahora bien, lo absoluto es, precisamente, lo escondido, lo oculto, lo reprimido. Sólo aparecen acá y allá las formas de su represión. Es la represión la que engendra la multiplicidad. Lo absoluto es lo encerrado, lo oculto, la nuez, la semilla de donde surge, obligado por la represión, la multiplicidad de la cual se predica ser. En este sentido, la conciencia de sí, en definitiva, el *cogito*, termina por ser la forma más peculiar de represión, porque intenta dar libertad a algo que no puede ser libre. Abre puertas, pero sólo surge oscuridad. Nadie puede liberar al ser, él sólo se puede liberar a sí mismo y lo hace en bajo la forma de una historia trascendental en la naturaleza. De modo que el intento de liberarlo desde la razón o el pensar es otra forma de represión y, en lugar de mostrarlo, lo oculta. La autoconciencia, entonces, no es sino la forma que asume ese mandato dirigido a sí mismo, pero el auténtico estado superior se alcanza en una voluntad que no quiere, en el abandono.

Todo intento dialéctico de apresar lo incondicionado significa, precisamente por dialéctico, someterlo a las condiciones de un pensar que se pone a sí mismo, y que, por lo tanto, no puede sino encontrarse consigo mismo. Es necesaria pues una forma de saber que esté más allá del pensar, un saber que sabe, un saber que meramente ve, en el más viejo sentido, puramente contemplativo. Se trata de superar la trampa del *cogito*, que coloca lo absoluto en el pensar y no en la mera contemplación, que tiene por lo demás un origen bastardo porque es hijo de la duda, y es, por lo tanto, de alguna manera, fruto de la dialéctica.

La concepción dialéctica podrá ser verdadera, dice Schelling, sólo si se trata de una eternidad sin ningún efecto exterior, pero entonces es como

³⁹ SCHELLING, F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen*. Historisch-Kritisch Ausgabe, I, 2. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1980, p. 89.

⁴⁰ Cf. LOER, Barbara. *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß. Berlin-New York: Walter Gruyter Verlag, 1974, p. 31: “Diese Überschwendlichkeit, dieses daß weder Subject noch Objekt ist, ist also die Voraussetzung aller Philosophie...”. El texto pertenece a Schelling.

una nada⁴¹. Un principio absoluto que no cumpla otra función que una función dialéctica, paradójicamente, no es un principio; porque en razón de que su pura autosustentación y autarquía, en definitiva, meramente lógica, es incapaz absolutamente de salir propiamente de sí mismo, toda referencia a algo otro existente y real, significa inevitablemente una relativización del principio. Por lo tanto el problema queda planteado, desde la perspectiva dialéctica en términos de un dilema: o bien es principio, o bien es absoluto, porque desde una perspectiva dialéctica, si es absoluto, queda absolutamente clausurado sobre sí.

La contemplación, por el contrario, significa la anulación absoluta de la distancia que media entre polos dialécticos; por decirlo así, no piensa, sabe. La misma autoconciencia, debe ser entendida ya no como el acto por el que el yo se piensa a sí mismo, vale decir, bajo la forma de la apercepción, sino bajo la forma de la contemplación que recorre una identidad histórica. Si el tiempo es la forma del sentido interno, esto no debe ser entendido como la prefiguración *a priori* de una sensibilidad, sino como la configuración de hecho de una identidad. De modo que si la contemplación no es ni puede ser dialéctica, entonces es necesariamente histórica. No obstante, si bien no se trata del encadenamiento de un devenir dado bajo la forma de la idea (Yo), tampoco se trata del encadenamiento de un devenir bajo la forma de lo real (Naturaleza o No-Yo), entendido como existencia determinada. Se trata de lo que podríamos llamar la historia trascendental de lo absoluto, que está más allá de lo ideal y de lo real.

Este punto es capital, se trata de un saber que no obstante su facticidad en la medida que lo que allí se contempla es la misma reconstrucción de la autorevelación de lo absoluto en la existencia, el acto de asentimiento alcanza a lo absoluto no objetivamente, sino como sujeto-objeto, porque, contempla y, por lo tanto, objetivamente, algo que se revela en un acto de manifestación de sí mismo, vale decir, como sujeto. Pero, que sea sujeto-objeto no significa que supere absolutamente estas determinaciones.

Schelling escribe en 1795, a los 20 años, *Acerca del Yo como principio de la filosofía o acerca de lo incondicionado del saber humano*, bajo la clara influencia de Fichte y se lo envía a su amigo Hegel. Éste le responde, como siempre, con una ambigüedad característica, comienza diciéndole que no hará comentarios del escrito, pero luego los hace:

⁴¹ SCHELLING, F. W. J. *Die Weltalter, Ausgewählte Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 66.

No puedes esperar de mí que le haga observaciones a tu opúsculo⁴². Sólo soy un aprendiz en este sentido; intento sí, estudiar la *Grundlage* de Fichte. Permíteme una acotación que se me ha ocurrido para que por lo menos puedas apreciar mi buena voluntad de satisfacer tu deseo de que te haga participe de mis apreciaciones. En el § 12 de tu escrito le asignas al Yo el atributo de substancia única⁴³. A mí me parece que si la substancia y el atributo son conceptos convertibles no se debería aplicar el concepto de substancia al Yo absoluto sino más bien al empírico, tal como aparece en la autoconciencia. La impresión de que tú no te referías a este Yo (que une la tesis suprema y la antítesis) la obtuve del parágrafo anterior en el cual le atribuyes la indivisibilidad al Yo⁴⁴. Ahora bien, este predicado debe atribuírsele solamente al Yo absoluto, y no al Yo tal como aparece en la autoconciencia, en la cual se muestra poniéndose a sí mismo como una parte de su realidad.⁴⁵

Ya aquí se puede rastrear una diferencia que tendrá su desarrollo más adelante. Efectivamente, toda la filosofía de la naturaleza de Schelling consiste en un desarrollo dinámico de ésta hasta la autoconciencia, donde la vertiente ideal y la real se identifican plenamente y, por lo tanto, es tanto plenitud de la naturaleza como del Yo. En ningún caso, tal como lo entiende Schelling, el “Yo se muestra poniéndose a sí mismo como una *parte* de su realidad”, sino que es el momento mismo de realidad.

En esta observación de Hegel está ya presente, cabe suponer, lo éste sostendrá en *Creer y saber*:

Las cosas, en cuanto son conocidas mediante el entendimiento, son sólo fenómenos, nada en sí, lo cual es un resultado muy verdadero; pero la conclusión inmediata es que también un entendimiento que sólo conoce fenómenos y nada en sí, es él mismo fenómeno y nada en sí.⁴⁶

Este es un reproche análogo al que también le hace a Kant, por cuanto la filosofía de éste recae en la absoluta finitud y subjetividad⁴⁷

⁴² Se trata de *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. Tübingen, 1795.

⁴³ § 12: “Si la substancia es lo incondicionado, entonces el Yo es la única substancia. Pues, si hubiera varias substancias, entonces habría un Yo fuera del Yo, lo cual es absurdo. No obstante, todo lo que es, es en el Yo y fuera de él no es nada” (SCHELLING, F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. HKA, I, 2, p. 119).

⁴⁴ SCHELLING, F. W. J. *Vom Ich...*, HKA, I, 2, p. 118: „Das Ich ist also untheilbar“.

⁴⁵ DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 324.

⁴⁶ HEGEL, G. W. F. *Creer y saber*. Bogotá: Ed. Norma, 1992, p. 45.

⁴⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 418.

y su tarea se agota en el conocimiento de esta subjetividad, es decir, en “una crítica de la facultad de conocimiento”⁴⁸, sin elevarse hasta el conocimiento de lo absoluto⁴⁹. Así, en Kant todo ha ido quedando más allá de los límites de la razón, y todo lo que está dentro de esos límites no son más que representaciones fantasmales de objetos cuya unidad sintética, es decir, su identidad, estriba en ser formas, modulaciones, de la razón misma. Pese a que Fichte, y también Schelling, han dado pasos importantes en la búsqueda de un saber que sea auténtico saber, como pide el mismo Schelling en *Acerca del Yo...* “un saber que tenga realidad”, no han conseguido, según Hegel, dar ni con el principio ni con el método constructivo que permita cerrar el sistema.

Por otra parte, el proceso que va desde la *Differenzschrift* hasta la *Fenomenología* está también plagado de malos entendidos. Si bien hay que creerle a Schelling que en la elaboración de la *Differenzschrift* no le cupo ninguna participación, sin duda Hegel, para realizar tal comparación contaba, además de los escritos de Schelling, con un conocimiento “personal” de reflexiones, búsquedas, propósitos implícitos de éste. De allí que en el riguroso análisis que hace en esa obra del sistema de Schelling, tal como estaba hasta ese momento elaborado, infiera y conduzca el pensamiento más allá de los textos hasta entonces publicados, lo cual ha servido para suponer que esta obra le sirvió al mismo Schelling para aclarar su propia posición.⁵⁰ No obstante, la misma carta a Fichte permite colegir que Schelling consideraba que la interpretación de Hegel se avenía a los hechos, al describirlo como “una cabeza muy excelente.”⁵¹

Pero el hecho mismo de que Hegel escriba sobre el sistema de Schelling, coloca a éste en una cierta superioridad respecto de aquél, superioridad que sin duda halagaba el orgullo de Schelling. En este sentido, el famoso pasaje del prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807 fue, pues, totalmente sorpresivo; a este respecto vale la pena citar la totalidad del párrafo:

⁴⁸ Id., p. 421.

⁴⁹ Cf. Ibid., p. 459.

⁵⁰ Cf. TILLIETTE, Xavier. *Schelling, une philosophie en devenir*, I, *Le système vivant, 1794-1821*. Librairie Philosophique Paris: J. Vrin, 1970, p. 297 s.

⁵¹ „...ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf“. SCHELLING, F. W. J. *Briefe und Dokumente*. Edición de Horst Fuhrman. Bonn: Bouvier Verlag, 1962-1979, II, p. 348. DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 256.

Se trata más bien de un monocolorido [*einfarbiger*] formalismo, que sólo logra establecer diferencias en cuanto al material [*Stoffes*], y esto lo logra por cierto porque éste estaba ya presto y era conocido. Y presume esta monotonía [*Eintönigkeit*] y la universalidad abstracta como lo absoluto; asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él. Así como, en otros casos, la vacua posibilidad de representarse algo de otro modo bastaba para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, encerraba todo el valor positivo del conocimiento real, aquí vemos cómo se atribuye también todo valor a la idea universal bajo esta forma de irrealidad y cómo se disuelve lo diferenciado y lo determinado; o, mejor dicho, vemos hacerse valer como método especulativo lo no desarrollado o el hecho, no justificado por sí mismo, de arrojarlo al abismo del vacío. Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A=A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno, tal que en lo absoluto todo es igual, al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento⁵².

Es sabido que la excusa de Hegel respecto de este pasaje es que no se está refiriendo a Schelling mismo, sino a sus seguidores. De hecho, acusar al pensamiento de Schelling de mero formalismo tiene que haberle parecido a éste algo completamente incomprensible e inusitado, y naturalmente mucho más de quien consideraba su amigo y que seis años antes había publicado el *Differenzschrift*. En la carta en la que Hegel le informa sobre la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, adelanta la explicación del pasaje del Prefacio: “No encontrarás que en el Prefacio haya exagerado contra la banal vulgaridad que ha hecho tanto mal abusando particularmente de tus formas y que rebaja tu ciencia al nivel de un estéril formalismo”⁵³. Schelling parece aceptar estas excusas, que eso son, y se refugia, por decirlo así, en su orgullo:

⁵² HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Bonsiepen, Wolfgang & Heede, Reinhard. In: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*, 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, p. 17: „Diß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erhüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntniß entgegensetzen. –oder sein absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflecht, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß“.

⁵³ Cf. DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 388.

Puesto que tú mismo te refieres a la parte polémica de éste [del Prefacio], tendría que, por cierto, sobre la base de la justa medida de la opinión que tengo de mí mismo, tenerme en muy poco para darme por aludido por esa polémica. Ésta debe recaer, pues, como tú mismo lo expresas en la carta que me diriges, sólo sobre el mal uso y sobre los repetidores [de mi filosofía] con su parloteo, si bien en esta obra misma no se hace tal diferencia. Te puedes imaginar fácilmente cuán contento estaría de sacármelos de encima⁵⁴.

Ciertamente, en el Prefacio mismo no hay ninguna referencia, ni siquiera una alusión, que señale que la crítica no está dirigida contra Schelling mismo sino contra sus secuaces. Pero Schelling a continuación trata de poner las cosas en claro: “Aquello acerca de lo cual tenemos convicciones completamente diferentes debería ser puesto de manifiesto, sin conciliación, entre nosotros breve y claramente, y permitir así que se resuelvan”⁵⁵. En pocas palabras, si hay diferencias, que éstas sean expuestas y discutidas como tales, sin oscuras y evasivas alusiones en algún prefacio.

Asimismo, con la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel es consciente de haber alcanzado un lugar preeminente en la filosofía alemana, por ello, frente a presuntos proyectos le deja en claro a Schelling: “en general, no podría participar con agrado en ninguna institución en la cual yo no esté en mayor o menor medida a la cabeza y sea responsable del conjunto”⁵⁶. Hegel marcha a Nürenberg en 1808, a Heidelberg en 1816 y a Berlín en 1818 donde permanece hasta su muerte víctima del cólera en 1831. En 1841, Schelling es llamado a Berlín por Federico-Guillermo de Prusia con el propósito de sepultar el fantasma de Hegel que seguía gravitando en esa ciudad. Pero luego de un éxito inicial decae el público que asiste a sus lecciones y decide entonces retirarse en 1846 de la docencia en Berlín. El diálogo entre Schelling y Hegel sigue, no obstante, vivo, como se puede ver en los numerosos escritos contemporáneos que tratan de la relación entre ambos y que probablemente tiene su comienzo en *Die älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*⁵⁷.

⁵⁴ DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 389.

⁵⁵ Id.

⁵⁶ DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Ed. cit., p. 386.

⁵⁷ Este escrito se conserva de la mano de Hegel, no obstante que ha sido atribuido también a Hölderlin y a Schelling, proviene probablemente de la época en que los tres amigos estaban en el Seminario de Tübingen, de modo que también puede presumirse que fue una obra realizada en conjunto. Para el texto y su datación, cf. JAMME, Christoph & SCHNEIDER, Helmut (eds.). *Mythologie der Vernunft. Hegels 'älteste*

Bibliografía

DÍAZ, Jorge Aurelio (Ed.). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Traducción, introducciones y notas de Ochoa, Hugo & Gutiérrez, Raúl*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

FICHTE, J. G. *Doctrina de la Ciencia*. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1975.

_____. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Ed. Frommann-Holzboog, 1965.

_____. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. In: *Gesamtausgabe. Academia de Ciencias de Baviera, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977*. Traducción en: <http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/fundamento.pdf>.

_____. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke 1797-1798, I, 4*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1970.

_____. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. In: *FICHTE, J. G. Gesamtausgabe, I, 4*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Ed. Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1970.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Creer y saber*. Bogotá: Ed. Norma, 1992.

_____. *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Bonsiepen, Wolfgang & Heede, Reinhard. In: *HEGEL, G. W. F. Gesammelte Werke, 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

HOYOS, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2000.

_____. *Crítica de la Razón Pura. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Systemprogramm' des deutschen Idealismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. Para la discusión sobre la autoría, cf. TILLETTE, Xavier. *Schelling, est-il bien l'auteur de l'Âlteste Systemprogramm?*. In: "L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling". París: PUF, 1987, p. 26-43.

_____. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento? Madrid: excerpta philosophica, 13, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.*

LOER, Barbara. *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß. Berlin-New York: Walter Gruyter Verlag, 1974.*

SCHELLING, F. W. J. *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes. HKA, I, 8, 2004.*

_____. *Briefe und Dokumente. Edición de Horst Fuhrman. Bonn: Bouvier Verlag, 1962-1979.*

_____. *Die Weltalter, Ausgewählte Werke. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.*

_____. *Las edades del mundo. Valparaíso: Ediciones Cerro Alegre, 1993.*

_____. *Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna. Málaga: Edinford SA, 1993.*

_____. *System des Transscendentalen Idealismus. Tubinga, 1800; Schelling Werke, Historisch-kritische Ausgabe (en adelante HKA), I, 9, 1. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.*

_____. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen. Historisch-Kritische Ausgabe, I, 2, E. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.*

TILLIETTE, Xavier. *Schelling, est-il bien l'auteur de l'Älteste Systemprogramm? In: "L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling". París: PUF, 1987.*

_____. *Schelling, une philosophie en devenir, I, Le système vivant, 1794-1821. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.*



Experiência Originária e Subjetividade Transcendental em Husserl¹

Manfredo Araújo de Oliveira (UFC)

¹ Publicado em: OLIVEIRA, M. A. de. *Antropologia Filosófica Contemporânea. Subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 13-36.



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

1. A Fenomenologia enquanto ciência da experiência originária

Tornou-se comum distinguir na atividade filosófica de Husserl três fases: 1) A época de Göttingen centrada na questão do antipsicologismo, no objetivismo do significado e no intuicionismo das essências; 2) A época de Freiburg em que a questão da constituição subjetiva do mundo no campo da subjetividade transcendental passa para o primeiro plano; 3) O período da crise em que a categoria de “mundo vivido” histórico se torna a categoria central de seu pensamento².

Filosofia, como Husserl³ acentua tantas vezes, implica uma ruptura radical com a “atitude humana natural” em relação ao mundo e todas as coisas⁴. Enquanto tal, ela consiste numa passagem, num movimento do pensamento, que deve ser designado como um retorno através de que a subjetividade transcendental, já sempre implicitamente presente e atuando na vida, sai de seu ocultamento e chega a uma autoapresentação numa experiência transcendental. Husserl designa este processo que nos leva à investigação do Eu transcendental com diferentes nomes: abalo da fé do mundo, pôr em parêntesis, redução, epoché. A atitude natural aceita que o mundo existe como evidente, que nele há coisas determinadas, cuja existência ou ser é independente de nós, de nossa consciência, de nossos atos intencionais.

Para Husserl, esta independência não deve ser pura e simplesmente negada; o que é exigido é que o fenomenólogo efetue uma redução frente a esta atitude que o conduz à investigação dos atos intencionais, que constituem os objetos do mundo, o que significa fazer da validade ingenuamente pressuposta objeto de investigação na busca de seu fundamento e de sua fonte. Numa palavra, o ente vale como evidente e inquestionável e é contra esta posse inquestionável do real no ser humano que aprisiona o pensamento que se volta Husserl o que pressupõe o desprendimento do evidente⁵.

É exatamente esta mudança radical de postura que revela o caráter ingênuo da atitude da postura natural⁶ e que nos vai mostrar

² Cf. MÜLLER M. “Husserl”. In: *Erfahrung und Geschichte. Grunzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1971, p. 511.

³ Cf. MARX, W. *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. Eine Einführung, München, 1987. BERNET, E.; KERN, I.; MARBACH, E. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, 1989.

⁴ As siglas referentes às obras de Husserl aqui citadas se encontram no final do capítulo.

⁵ Cf. FINK, E. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1976, p. 86.

⁶ A respeito da comparação deste procedimento com os procedimentos de abstração e reflexão na filosofia

que todos os entes só nos podem ser dados na esfera da subjetividade transcendental através de múltiplos modos de manifestação que são em princípio variáveis e ilimitados. Neste sentido, fenomenologia não é simples descrição do que aparece sem que possa haver uma decisão sobre o que o ente é em sua essência e seu ser, mas ela é precisamente o esclarecimento dos entes em sua essência, em seu sentido e em seu ser. Nesta perspectiva, se deve dizer que a questão central da fenomenologia não é o ser, mas o sentido embora não seja claro como Husserl interpreta o sentido. De qualquer modo ele sempre tematiza o sentido e não o ser mesmo⁷.

Isto se faz através do retorno às vivências intencionais nas quais eles vêm à doação, isto é, o tema específico da fenomenologia é a correlatividade entre as “formas de doação” dos objetos e os momentos intencionais das vivências (dos atos intencionais) em suas inúmeras modificações⁸. Numa palavra, fenomenologia é análise da correlação entre objeto intencional e ato intencional, ou seja, trata-se de determinar a partir da intenção o sentido do “intendido”. Portanto, o que temos é sempre um objeto num modo determinado de nos dar-se: não há objeto sem a mediação de seu modo de dar-se. Fenômeno é, então, aqui um correlato intencional da consciência⁹ e a subjetividade é o princípio da originariedade¹⁰.

Aqui está a razão pela qual Husserl se afasta de Descartes, que termina interpretando a independência da subjetividade descoberta através da mudança de postura como separação entre duas substâncias. Desta forma, ele se faz o criador do dualismo que marca o pensamento moderno e de sua teoria da representação, perdendo-se a imanência transcendental. A subjetividade, ao invés de ser a instância de constituição de todo ser, transforma-se num ente determinado, a substância espiritual, contraposto a outros entes, as substâncias materiais. Com isso, se perde totalmente a correlatividade (sujeito-objeto) e sua filosofia se faz o fundamento do objetivismo reinante nas ciências modernas da natureza

de Fichte. Cf. SIEMEK, M. J. “Husserl e a herança da filosofia transcendental”. In: *Síntese*, v. 28, n. 91 (2001), p. 194-197.

⁷ Cf. PUNTEL, L. B. *Sein und Gott, ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Levinas und J-L Marion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 336.

⁸ Cf. TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1967, p. 172. A respeito do caminho que vai de Bolzano a Husserl, cf. PORTA, M. A. G. “Platonismo e intencionalidad: a propósito de Bernard Bolzano (2ª Parte)”. In: *Síntese*, v. 30, n. 96 (2003), p. 85-106.

⁹ Cf. FINK, E. *Nähe und Distanz*. op. cit., p. 83.

¹⁰ Cf. FINK, E. *Nähe und Distanz*. op. cit., p. 91.

cegas à questão transcendental da constituição de seus objetos na subjetividade transcendental¹¹.

Trata-se de entender o mundo concretamente enquanto sentido constituído e, nesta perspectiva, a fenomenologia é uma nova ontologia universal não no sentido da tematização da constituição ontológica das próprias coisas em sua independência da subjetividade, mas da tematização da subjetividade e seus atos originários enquanto instância de constituição de todo ser e toda validade (CM 164, 165). Numa palavra, investigação dos modos e das condições em que os entes nos são dados o que constitui propriamente a pergunta transcendental¹². Isto nos conduz a uma intuição dos a priori materiais (as essências), cujos traços fundamentais podem ser apresentados nas diferentes “ontologias regionais”. Esta é para Husserl a única forma de chegar a uma fundamentação última do conhecimento através da mediação da autorreflexão do pensar enquanto tal, tarefa específica da filosofia enquanto idealismo transcendental¹³.

Isto implica dizer que o mundo e seus objetos não são negados como algo não existente ou que seriam não tematizados. O que é sistematicamente negado é a independência do mundo de nossos atos intencionais. Desta forma, se pode dizer que o primeiro passo do pensamento transcendental é o “desvelamento da “pura subjetividade” presente na autoapresentação dos seus atos e das suas ações”¹⁴.

É neste sentido que Husserl diz que a realidade, tanto a realidade de uma coisa singular como a realidade do mundo todo, carece essencialmente de independência no sentido de que não é em si algo absoluto, de que não possui uma essência absoluta no sentido de ser algo fora da relação à subjetividade constituinte, mas tem a essencialidade de ser algo intencional, algo da consciência (Hua III 118) o que manifesta a inadequação da interpretação do mote fundamental da fenomenologia “para as coisas mesmas” no sentido do realismo da tradição¹⁵.

¹¹ Cf. MOURA, C. A. R. de. “Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade”. In: *Analytica*, vol. 3 n.1 (1998), p. 197.

¹² Cf. MOHANTY, J. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: M. Nijhoff, 1985.

¹³ Cf. SIEMEK, M. J. “A concepção da filosofia transcendental”. In: *Síntese*, v. 30, n. 96 (2003), p. 109: “Isso é um projeto da filosofia para o qual a questão do conhecimento não é ainda uma “região” específica da totalidade da possível problemática filosófica, mas se identifica plenamente com ela”.

¹⁴ Cf. SIEMEK, M. J. *Husserl e a herança da filosofia transcendental*. op. cit., p. 194.

¹⁵ Cf. GADAMER, H-G. *Die phänomenologische Bewegung*. In: *Gesammelte Werke*, vol. 3: *Neuere Philosophie*. Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, p. 117 e s.

Ser é, então, ser para a consciência: esta é a tese básica da filosofia transcendental¹⁶, no giro reflexivo da filosofia na expressão de Tugendhat¹⁷, aceita e radicalizada por Husserl. Isto significa dizer que o sentido e o ser de qualquer objeto que conservamos enquanto idêntico através das diferentes formas de consciência se formam através de nossas ações sintéticas no como de sua doação, isto é, nos diferentes tipos de objetualidade¹⁸. Para a postura fenomenológica, todos os entes, abstratos ou concretos, reais ou ideais, têm seus modos de doação (K 169). Numa palavra, tudo se revela na consciência como objeto constituído por atos constituintes e, portanto, a subjetividade emerge como a fonte última de toda doação de sentido.

Este procedimento metodológico proposto inicialmente por Husserl significa dizer que qualquer objeto que se nos manifesta como válido na postura natural, irrefletida, revela-se como possível objeto de uma reflexão fenomenológica sobre a correlação de conexão entre o objeto e os atos intencionais que estão dirigidos a ele. É esta validade de ser, esta posição de ser da postura natural que é posta fora de atuação, a fim de que estes objetos possam ser acessíveis a uma análise fenomenológica¹⁹. Ocorre aqui, portanto, uma modificação da consciência através da modificação da postura (Hua III 144 e s.). A ideia da redução em diferentes degraus inclui o que Husserl denomina a redução fenomenológica, eidética e transcendental.

Isto pressupõe que este procedimento não seja realizado apenas com objetos singulares, mas é a totalidade do mundo que é aqui posta em questão. Portanto, é a fé no mundo como um todo²⁰, a “tese geral” em que o mundo é atematicamente aceito como existindo realmente que deve ser posta fora de ação, ser inibida (Hua III, 53 s.; VIII 40 s.). É este movimento que realiza a passagem de uma postura natural para uma postura transcendental e, neste sentido, a

¹⁶ A tese básica de Siemek é que não se pode entender o projeto husserliano de filosofia sem vinculá-lo à tradição do pensamento transcendental de Kant e, sobretudo de Fichte. Cf. SIEMEK, M. J. *Husserl e a herança da filosofia transcendental*, op. cit., 190 e s. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973, p. 139-220.

¹⁷ Cf. TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p. 16 e s.

¹⁸ Cf. HABERMAS, J. *Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2ª ed., 1986, p. 37.

¹⁹ Cf. STRÖKER, E. *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main, 1987, p. 35-53.

²⁰ Cf. STRÖKER, E.; JANSSEN, P. *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber, 1989, p. 74 e s.

fenomenologia transcendental é uma investigação transcendental da consciência (Hua III & 50 e 51), uma Egologia transcendental, uma vez que a postura fenomenológico-transcendental considera todo o campo da consciência absoluta, que é uma corrente de vivências da correlatividade ato-objeto, como o objeto próprio da filosofia.

Aqui desaparece toda possibilidade de opor o mundo existente e a representação deste mundo (K 182). Nada é perdido da postura natural porque não se trata de uma eliminação, mas tudo é agora investigado na perspectiva da tematização das condições de possibilidade da validade do ser enquanto tal, na medida em que se tematiza o chão absoluto de toda validade. Daí a dupla função da investigação fenomenológica: inibição da postura natural e tematização de toda validade de ser. Desta forma, “o verdadeiro “subjeto” não é o “psíquico”, mas sim “os múltiplos modos de doação” que permeiam a experiência de todo objeto²¹”.

Para Husserl, uma questão se põe aqui como fundamental para a determinação do tipo de investigação que caracteriza a filosofia enquanto tal: a questão do método segundo o qual se tem acesso ao campo transcendental e à sua investigação adequada. Husserl tentou articular este método em diversas oportunidades e diferentes formas com extremo rigor, uma vez que estava em questão a pretensão da filosofia de ser ciência num sentido rigoroso, ciência absolutamente sem pressupostos, e de fundamentação última²², uma vida a partir de uma autorresponsabilidade absoluta (Hua VIII 197).

O Eu que emerge com a epoché não é um eu mundano, empírico, a esfera da interioridade, a vida psíquica que é uma parte do mundo contraposta a outras partes²³, mas o “eu puro”, a instância em que originariamente emerge o sentido do mundo²⁴, que constitui o mundo como mundo objetivo²⁵. A epoché significa apenas uma introdução nesta

²¹ Cf. MOURA, C. A. R. de. *Cartesianismo e Fenomenologia*. op. cit., p.201.

²² Cf. LANGREBE, L. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, p. 82-97.

²³ Cf. MOURA, C. A. R. de. *Cartesianismo e Fenomenologia*, op. cit., p. 202: “O que a fenomenologia entenderá indicar é que a noção de interioridade do homem natural não é nem necessária nem suficiente para circunscrever o verdadeiro significado do subjetivo. Mais ainda que esta interioridade representa uma barreira à sua compreensão”.

²⁴ Cf. SIEMEK, M. J, op. cit., p. 191: “A pergunta transcendental sobre o sentido e sobre o modo de existência desta totalidade correlativa e fundamental, que contém a ideia de subjetividade juntamente com seu “mundo” objetivo é ponto de partida e o problema central da filosofia de Husserl”.

²⁵ Ströker e Janssen chamam a atenção ao fato de que inicialmente Husserl pensava que estava tratando aqui com uma “conexão de ser absoluto”, que nem mesmo tem necessidade de existência mundana (Hua III 91 e s.), e que não se deixa, contudo, justificar fenomenologicamente. Ele realizou, depois, uma autocrítica (Hua VIII 391 e s.). Cf. STRÖKER, E.; JANSSEN, P. op. cit., p. 79.

esfera, a conquista do chão a partir de onde a interrogação propriamente filosófica, a transcendental, pode emergir em sua especificidade. Aqui é precisamente o lugar em que aparece com clareza a transformação que a fenomenologia transcendental significou para o pensamento transcendental e como este passo de alguma forma aponta para a superação desta postura.

Husserl vê justamente neste ponto da questão metodológica a diferença radical entre a fenomenologia e a Filosofia Transcendental de Kant. Na realidade, a crítica de Husserl se estende a toda a filosofia moderna, que embora se chame filosofia da subjetividade nunca se perguntou com seriedade sobre o verdadeiro sentido do subjetivo²⁶. Ele submete a uma crítica radical o procedimento metódico de Kant²⁷ enquanto procedimento construtivo-regressivo, o que o leva a considerar os conceitos fundamentais da filosofia de Kant como conceitos construtivos que resistem a um esclarecimento último (K 203). Por esta razão, Kant não teria, segundo ele, propriamente atingido um começo efetivo da Filosofia Transcendental, uma vez que ele não adentra a subjetividade absoluta que constitui sentido e validade de todo ente e isto por razões metodológicas (K 202).

Husserl rejeita este método regressivo não no sentido da pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento objetivo, mas no sentido de que esta pergunta no pensamento de Kant não realiza um retorno à intuição e, neste sentido, é em última análise uma construção através de dedução. Com isto, todo o procedimento se radica em suposições não intuídas, o que tem como consequência que, desta forma, não é possível atingir a autodoação da subjetividade em seu ser em si: ela é apenas “construída” num pensamento vazio. O grande ausente no pensamento de Kant é precisamente a intuição, que Husserl denomina o “Princípio dos Princípios”, entendida como a fonte originária, a evidência fundante de todo conhecimento (Hua III 25)²⁸. Desta forma, a tese central da fenomenologia é que só o retorno aos atos intencionais pode produzir aquela autodoação em evidência intuitiva que constitui o cerne da fenomenologia. Assim, as coisas mesmas não são objetos no sentido de uma “posição transcendente de ser”, mas o que é intuído na satisfação de atos intencionais²⁹.

²⁶ Cf. MOURA, C. A. R. de. *Cartesianismo e Fenomenologia*, op. cit., p. 201.

²⁷ Cf. KERN, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

²⁸ Cf. STRÖKER, E. *Phänomenologische Studien*. Frankfurt Am Main, 1987, p. 1-34.

²⁹ Cf. GADAMER, H-G. *Die phänomenologische Bewegung*. op. cit., p. 118.

Justamente aqui se revela a marca específica da Fenomenologia como Husserl a concebeu: a filosofia não se pode contentar com pensamentos abstratos, com grandes palavras, com opiniões prévias, evidências inquestionáveis e teorias prontas. Para o fenomenólogo, diz Gadamer, não deve haver qualquer conceito prévio dogmático de doação³⁰, mas ele tem sempre que prestar contas a respeito do que diz, isto é, sobre as coisas mesmas sem juízos prévios³¹, ou seja, tudo deve ser conduzido à sua autoapresentação imediata, o nível supremo de doação de algo, o que não implica que um objeto possa dar-se inteiramente como ele é numa intuição simples, postura que Husserl considera um erro de princípio (Hua III 98). Na *Krisis*, Husserl vai dizer que a coisa mesma é uma unidade de uma diversidade abertamente infinita de experiências (K 167), uma vez que com autoadoção de qualquer dado estão também co-dados horizontes de sentido implícitos. Todo ente apresenta, assim, uma estrutura multidimensional de referências³².

O que há, então, demais censurável na “representação clássica” é a pretensão de ser a apresentação plena da coisa em si mesma. Daí a exigência fundamental: simplesmente acolher tudo o que se nos manifesta originariamente na intuição (por assim dizer em sua realidade corporal), enquanto isto se dá, mas também somente nos limites em que se dá. Trata-se aqui de um começo absoluto, um princípio, um fundamento (Hua III 52). A ideia central de Husserl é que o que é dado na intuição originária é o fenômeno. Fenomenologia é, então, o estudo do que é dado objetivamente no como de seu dar-se o que implica dizer que há diferentes formas do dar-se dos objetos, ou seja, diferentes objetualidades. Para Habermas³³, com isto, acontece em Husserl um redirecionamento do conceito de constituição na direção do descritivo, na medida em que ele considera o objetivo da investigação fenomenológica a descrição dos diferentes modos de autoadoção dos objetos.

Na tradição metafísica, a intuição é compreendida como uma espécie de acolhida receptiva e imediata de caráter sensível de objetos singulares e enquanto tal se revela como uma forma de acesso ao real,

³⁰ Cf. GADAMER, H-G. *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*. In: *Geammelte Werke*, vol. 3., op. cit., p. 148.

³¹ O que impede também no caso de Descartes o acesso à verdadeira subjetividade. Cf. MOURA, C. A. R. de. *Cartesianismo e Fenomenologia*, op. cit., p. 198: “Como “mau intuicionista”, Descartes não afirma apenas o que vê, esquece rapidamente o “radicalismo”, permanece atado a “prejuízos” e por isso não acede à verdadeira subjetividade”.

³² Cf. FINK, E. *Nähe und Distanz*, op. cit., p. 39.

³³ Cf. HABERMAS, J. *Phänomenologische Kosntitutionstheorie der Gesellschaft*, op. cit., p. 37.

mas que não se estende ao todo da realidade, uma vez que se caracteriza pela imediatidade e se restringe ao sensivelmente acessível. Husserl inverte a ordem hierárquica das formas de conhecimento: para ele, a intuição não é uma forma de como atinjo uma parte dos possíveis objetos de conhecimento, mas a forma suprema de doação do dado enquanto tal, uma vez que o dado pode dar-se de diferentes formas. Por esta razão, ele vai interpretar a transcendência que caracteriza a filosofia transcendental como uma transcendência dos objetos para sua objetualidade no *como* de sua forma de dar-se.

Neste contexto, uma distinção é de fundamental importância. Para ele, qualquer objeto pode ser significado ou dado em si mesmo, ou seja, uma coisa é significar um objeto, outra coisa é conhecê-lo. A função básica da intuição consiste em conduzir o dado à sua autodoação, ou seja, em ser o “preenchimento” de uma significação que sozinha não basta para o conhecimento. Husserl já afirmou, na sexta investigação de suas “Investigações Lógicas”, que o conhecimento se processa quando o pensamento que articula a significação é fundado na intuição através de que ele se relaciona a seu objeto³⁴.

Husserl denomina a significação de “intenção³⁵” enquanto tende a seu preenchimento³⁶ e a imediatidade que caracteriza a intuição; ele a interpreta como contraposição à simples significação, ou seja, à significação vazia, não cumprida. Isto implica dizer que o sentido de um objeto intencional exige sempre a possibilidade de uma presença intuitiva imediata do objeto. Neste processo, a função da linguagem é apenas de mediação, uma posição fortemente criticada por Derrida³⁷. Isto significa, então, o primado decisivo da intuição sobre o conhecimento puramente situado na esfera da significação.

Os diferentes graus de doação apontam para uma meta: a presença intuitiva plena do objeto³⁸. É nesse contexto que Husserl vai levantar a

³⁴ Cf. HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Tradução Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Cf. a respeito: NALLI, M. “O conhecimento científico como problema: Algumas notas sobre o debate Husserl-Foucault”. In: *Síntese*, v. 33, n. 106 (2006), p. 183-186.

³⁵ Cf. DREYFUS, H. (org.). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.

³⁶ É precisamente isto o que Husserl denomina nas Investigações Lógicas de “diáde estrutural” entre a intenção de significação e seu preenchimento. Cf. HEFFERNAN, G. *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*. Bonn: Bouvier, 1983, p. 35-37. SERRA, A. M. “Do sentido da lembrança em Edmund Husserl”. In: *Kriterion*, n. 119 (2009), p. 201.

³⁷ Cf. DERRIDA, J. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1976.

³⁸ Cf. HABERMAS, J. *Phänomenologische Konstitutionstheorie der Gesellschaft*, op. cit., p. 41.

questão da vivência da evidência e, vinculada a isto, a questão do sentido da verdade que, desta forma, se revela como a garantia identificante, acompanhada de uma vivência de evidência, de algo significado com um objeto correspondente intuitivamente dado³⁹. Neste sentido, toda a vida intencional é voltada para a verdade, de onde se deriva a exigência de uma autorresponsabilidade absoluta para a humanidade (Hua VIII 197). Desta forma, para ele, todo dado pode ser intuído, isto é, ele pode não apenas ser significado, mas mostrado em seu ser em si. Imediato não é, então, necessariamente o sensível, mas tudo o que é dado em si mesmo, o que significa dizer que há diferentes maneiras de o dado se dar.

A intenção, então, significa expectativa, tendência de autodoação do “ser-em-si-mesmo”, significa revelação plena, a forma mais alta de doação do dado. Esta é precisamente a medida do conhecimento e de sua verdade: crescimento no conhecimento tem a ver com crescimento no cumprimento de uma intenção. Demonstração aqui significa retorno à autodoação originária dos entes. Só a coisa mesma em sua autodoação pode constituir o fundamento exclusivo de todo conhecimento válido⁴⁰, só ela estabelece o encontro originário com os entes. O verdadeiro, no sentido estrito, é o intuitivamente cumprido; tudo mais é somente significação, pensamento vazio. Assim se cumpre a famosa meta da fenomenologia: voltar às próprias coisas, isto é, voltar às intuições, em que as coisas se nos mostram independentemente da linguagem em que falamos delas⁴¹. Por outro lado, isto implica dizer que normalmente a cada intenção se vincula uma “posição” através de que ela antecipa seu cumprimento intuitivo, ou seja, a pretensão de que o objeto se mostrará assim e não de outra forma quando de sua autodoação⁴².

Desta forma, fenômeno é o que se manifesta. Mas, que é este que se manifesta, o manifestado?⁴³ Trata-se da manifestação de ser, de entes?

³⁹ Cf. TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., p. 169 e s.

⁴⁰ Cf. FINK, E. *Nähe und Distanz*. Feiburg/München: Alber, op. cit., p. 82.

⁴¹ Daí o lugar secundário da linguagem na fenomenologia. Cf. JOSGRILBERG, R. *O último Husserl e a linguagem*. In: SOUZA R. T. de; OLIVEIRA N. F. de (Orgs). *Fenomenologia Hoje II. Significado e Linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 251-252: “... em geral, as referências à teoria do significado em Husserl tendem a salientar o papel secundário da linguagem. A tendência é acentuar o abismo entre o mundo sensível (intuição sensível e intuição categorial) e o mundo da expressão: a expressão mundana não acompanha a intuíbilidade do objeto. O sujeito, capacidade de dar sentido ao mundo, teria na linguagem uma mediação não confiável”. Para ele, nas Investigações Lógicas, Husserl faz uma distinção clara entre a intenção e a mediação linguística, situando, portanto, a linguagem numa esfera segunda. Cf. op. cit., p. 259: “Análise linguística e análise intencional pertencem a ordens de coisas diferentes. A linguagem é meio, mediação secundária na relação do significado e objeto”.

⁴² Cf. HABERMAS, J. *Phänomenologische Konstitutionstheorie der Gesellschaft*, op. cit., p. 41 e s.

⁴³ Cf. PUNTEL, L. B. *Sein und Gott*, op. cit., p. 337.

Husserl não tematiza nunca o que se mostra na manifestação. Reduz-se aqui a totalidade das coisas, dos entes, a realidade toda se reduz a puras manifestações, a puras fenômenos? Que significa isto? Claro que em Husserl não se pode falar de fenômenos puros sem tematizar a relação com a subjetividade constituinte, que é a base absoluta para tudo o que faz com que *a dualidade de constituinte e constituído seja o eixo central de toda a fenomenologia*. O fenômeno é essencialmente um puro ponto de relação para a subjetividade constituinte e é precisamente neste sentido que se deve dizer que tudo é reduzido a fenômeno. O fenômeno, contudo, é apenas constituído, não criado como diria um idealista absoluto.

Para Puntel⁴⁴, isso manifesta um traço central deste tipo de pensamento: o fenômeno, fenomenologicamente compreendido, é o fenômeno enquanto a manifestação de algo que enquanto tal e enquanto todo não é idêntico com o fenômeno ou com a manifestação. A realidade ou o ser de algo não se reduzem a ser “ser para a subjetividade”. Da mesma forma, se pode dizer que a realidade ou o ser da subjetividade constituinte não se identifica com o ser da subjetividade enquanto tal. Isto significa dizer que a relação de constituição pressupõe uma dupla dimensão que permanece não tematizada: a dimensão da subjetividade não tematizada e a dimensão do outro não tematizado. Que é esta dimensão que a constituição tanto do lado da subjetividade constituinte como do lado do outro (do objeto, do fenômeno) tem que pressupor e que, com isto, permanece subtraída à constituição?

A fenomenologia não tem resposta a esta questão, o que levanta uma problemática muito grave: se a atividade da subjetividade constituinte não é tão ampla que ela não consegue compreender, abarcar, tematizar esta dimensão pressuposta, então a fenomenologia não pode levantar a pretensão de ser o quadro teórico que se sobrepõe a todos os outros. Como a filosofia deve elucidar esta dimensão originária pressuposta? Uma primeira coisa que emerge negativamente daqui é que a filosofia da subjetividade não é o quadro teórico adequado para enfrentar esta questão e não se encontra na fenomenologia qualquer perspectiva que pudesse responder a esta exigência do pensamento. Ao contrário, o que Husserl pretende, deixando de lado esta questão, é levar às últimas consequências a filosofia transcendental como ela se articulou na Modernidade.

⁴⁴ Cf. PUNTEL, L. B. *Sein und Gott*, op. cit., p. 338.

Em contraposição a Kant, que efetiva em seu método uma construção da subjetividade transcendental, Husserl quer recuperar as verdadeiras intenções do empirismo inglês, sobretudo de Hume, que, para ele, deu o passo decisivo de preparação na direção de uma ciência transcendental fundamental. Ele reconhece que a posição de Hume significa a plenitude do ceticismo e a bancarrota absoluta do conhecimento (Hua VII 181), mas seu grande mérito consiste em ter, como primeiro, captado o problema universal concreto de uma filosofia transcendental, ou seja, em ter percebido a necessidade de investigar os objetos enquanto produtos de sua gênese subjetiva e de fazer compreender o sentido adequado de tudo o que é ente para nós a partir destas origens últimas (FTL 226 e s.) e isto apesar de sua posição explícita: para além de suas negações, há momentos preciosos em sua posição. Qual é o cerne do que merece atenção no pensamento de Hume? Justamente a efetuação de um retorno às fontes intuitivas originárias do conhecimento: sua filosofia termina sendo uma filosofia intuicionista e puramente imanente e, com isto, uma forma prévia da única filosofia intuicionista autêntica, a fenomenologia (Hua VII 181). A filosofia transcendental de Kant fracassou por não ter sabido aprender com Hume (Hua VII 356).

O caráter empirista, respectivamente positivista (Hua III 46), significa que toda fundamentação deve radicar-se em última instância em intuições, isto é, deve retornar à autodoação originária do objeto significado. A intuição originária é a fonte última de justificação desta filosofia (Hua VIII 367) e a descoberta do eu transcendental por mediação da epoché fenomenológica abre a possibilidade de uma experiência absoluta e de uma ciência da experiência, ou seja, de uma ciência absoluta enquanto tal (Hua VIII 362), uma vez que, para Husserl, o automostrar-se dos entes em sua essência, em seu sentido e seu ser se chama “experiência”.

Precisamente aqui se situa uma tendência a uma transformação profunda que a fenomenologia transcendental significou na tradição do pensamento transcendental. Isto se vai mostrar em sua concepção da subjetividade transcendental, na medida em que ela não só é atingida através da experiência, mas é em si mesma uma subjetividade experiencial no sentido de que ela não simplesmente constrói o sentido, mas o experimenta.

Ser continua aqui sendo para a subjetividade e neste sentido Husserl não abandona o quadro teórico da filosofia transcendental. No entanto, e nisto está a reviravolta que já aponta para uma superação deste quadro, a subjetividade não determina o sentido do ser, mas constitui o espaço de sua revelação. Desta forma, a ideia central da filosofia transcendental da subjetividade, enquanto instância doadora de sentido, é em princípio posta em questão embora explicitamente as afirmações permaneçam vinculadas à tradição do pensamento transcendental. A fenomenologia é o caminho de compreensão de tudo o que deve valer como sentido⁴⁵.

A intersubjetividade transcendental se mostra como a última mediação para a revelação extrema do todo dos entes, uma vez que pertence ao sentido dos estados de coisas conhecidos por mim que eles possam também ser reconhecidos por outros sujeitos. Numa palavra, objetividade implica intersubjetividade⁴⁶. Trata-se aqui, em primeiro lugar, legitimar a experiência de outros sujeitos a partir da esfera da subjetividade transcendental, o que significa dizer que, para Husserl, o problema da intersubjetividade só pode encontrar uma solução a partir do eu transcendental⁴⁷. Não existe uma auto-doação imediata de outra subjetividade constituinte, pois isto implicaria sua identificação comigo. Daí porque, para Husserl (CM && 42-62), a consciência da existência de outro é mediada pela autoexperiência imediata do corpo, com a qual a experiência de uma determinada coisa fenomênica é de tal forma imbricada que esta coisa é experimentada enquanto meio de manifestação (isto é, enquanto corpo) de outro eu. Neste caso, o outro eu não chega a doar-se imediatamente, mas é consciente como co-presente⁴⁸.

É neste nível que se pode articular de forma adequada a pergunta central da investigação fenomenológica: Qual é o sentido do todo? Como ele se revela? Que significa mundo enquanto correlato da intersubjetividade transcendental? Esta questão é objeto de consideração por Husserl em sua última obra, em vinculação com o problema da crise das ciências, que, para ele, não é apenas uma crise teórica das

⁴⁵ Cf. GADAMER, H-G. *Die phänomenologische Bewegung*, op. cit., p. 135.

⁴⁶ Cf. HAEFFNER, G. *Edmund Husserl*. In: CORETH, E.; EHLEN, P.; HAEFFNER, G.; RICKEN, F. (Orgs.). *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. 2ª ed. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1993, p. 21.

⁴⁷ Cf. GADAMER, H-G. *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*, op. cit., p. 151.

⁴⁸ A respeito de críticas a esta posição cf. THEUNISSEN, M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter, 1965, p. 15-155. HABERMAS, J. *Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*, op. cit., p. 46 e s.

ciências, mas uma crise do ser humano enquanto tal. Em todo caso, o enfrentamento desta crise exige que se levante, em primeiro lugar, a pergunta pela origem das ciências modernas, o que conduzirá, segundo ele, a fenomenologia a um aprofundamento que já estava virtualmente visado desde seu início.

A pergunta sobre a instituição histórica da ciência vai mostrar que o mundo da ciência não é o mundo originário, pois a ciência se radica em algo que a precede. O mundo objetivo, em cujo horizonte trabalha a ciência, não é o mundo da ciência, mas um chão universal já sempre pressuposto como condição de possibilidade da própria atividade da ciência. Desta forma, antes da articulação de qualquer atividade cognitiva nos encontramos diante da presença do todo em simples certeza de fé, ou seja, o mundo enquanto todo já está sempre dado em doação passiva previamente a qualquer conhecimento. Toda práxis já acontece sempre neste chão de uma fé passiva de ser, isto é, ocorre no horizonte do todo pré-dado.

Isto revela a estrutura circular do conhecimento humano: o todo é, em primeiro lugar, pré-dado enquanto horizonte e é sua presença que possibilita o conhecimento dos objetos singulares; os diferentes conhecimentos dos objetos singulares, por sua vez, vão explicitando este todo, que permanece como horizonte desses conhecimentos até que se ponha explicitamente a pergunta reflexa por seu sentido. Contudo, esta pergunta, que constitui a questão filosófica suprema, só é possível através da presença pré-reflexiva deste todo enquanto horizonte. Numa palavra, a pergunta só é possível porque o ser humano já é sempre aberto a este todo, ele é a presença do todo. Toda reflexão crítica tem suas raízes neste todo (EU 26), o que revela a reflexão enquanto mediação para a revelação secundária do todo. A este todo, enquanto chão de todas as nossas atividades, Husserl denomina “mundo vivido” e aqui está, portanto, a raiz de toda a atividade das ciências, pois ele constitui o círculo de certezas já sempre familiares, aceitas e provadas praticamente na vida humana como incondicionalmente válidas anteriormente a todas as necessidades de fundamentação científica (K 441). Aqui precisamente se situa o novo solo transcendental de sentido⁴⁹.

⁴⁹ Cf. BENOIST, J. “O mundo para todos: Universalidade e Lebenswelt no último Husserl”. In: *Discurso*, n. 29 (1998), p. 209-238.

Para Josgrilberg⁵⁰, se trata aqui uma mudança radical na fenomenologia transcendental de Husserl, uma espécie de reviravolta linguística de estilo próprio, que produz uma nova forma de fazer fenomenologia. Todo o instrumental fenomenológico é transferido para o centro do mundo vivido, de tal forma que as condições transcendentais agora são colocadas no centro da história, o que significa dizer que linguagem e história deixam de ser apenas meios e são, agora, consideradas condições transcendentais de sentido. A fenomenologia se faz, de agora em diante, no entrelaçamento com a história e a linguagem o que vai conduzir a uma retomada e a uma reinterpretação dos temas anteriores da fenomenologia. A questão central, agora, é a questão da formação do sentido e a história, a linguagem e a tradição são o a priori desta formação. No entanto, isto não significa que não tenhamos categorias para descrever a estrutura universal a priori do mundo da vida: “a noção de fundamento foi flexibilizada, mas não perdida na fenomenologia husserliana”⁵¹.

É muito importante, a esta altura, fazer presente a estratégia reflexiva da fenomenologia: ela partiu da ruptura com a postura natural através da eliminação da fé no mundo e procura atingir aquela esfera em que a realidade é originariamente dada em seu sentido. Agora, retorna a seu início por ter compreendido que sua própria reflexão crítica é possibilitada pela experiência primária do mundo. Com isto, se manifesta que o objeto próprio da fenomenologia é justamente esta experiência originária do mundo, o que significa precisamente sua radicalização: a pergunta pela verdade desta experiência originária do mundo. O todo do começo retorna e se torna o objeto primeiro da reflexão. Agora se faz valer a tese de que há pelo menos duas formas de um mesmo objeto se dar: no seio do mundo das ciências ou no seio do mundo vivido. Só que a fenomenologia se pergunta precisamente pela forma mais originária do dar-se dos objetos e, por isto, ela assume agora a pergunta por nosso mundo fático. Assim, o mais originariamente dado – o mundo vivido – emerge como a última instância de esclarecimento da verdade⁵².

⁵⁰ Cf. JOSGRILBERG, R.O *último Husserl e a linguagem*, op. cit., p. 262-268.

⁵¹ *Ib.* p. 263.

⁵² A respeito de interpretações contrapostas da teoria da verdade enquanto teoria da evidência em Husserl, cf. TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit.; BRAND, G. “Husserls Lehre Von der Wahrheit”. In: *Phil. Rundschau* 17 (1970), p. 57-94; PATZIG, G. “Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz”. In: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 1: Phänomenologie und Sprachanalyse. Göttingen, 1971, p. 12-32.

Que significa, então, dizer que o mundo vivido é o chão originário da vida humana? Trata-se, para Husserl, aqui de um mundo de objetos, que já no mundo vivido possuem as mesmas estruturas dos objetos das ciências, embora não com sua exatidão. Os corpos que conhecemos no mundo vivido são realmente corpos, mas não são corpos no sentido da física (K 142 e s.). O mundo vivido permanece um mundo de objetos e, por esta razão, permanece correlato à subjetividade. Por esta razão, seu a priori é uma camada do a priori universal da transcendentalidade (K 177).

Numa palavra, o mundo vivido é um fenômeno transcendental, cuja constituição deve ser investigada através de nossas produções subjetivas, ou seja, o mundo vivido conserva o sentido de ser vigente nas ciências modernas da natureza, isto é, ser é objeto. Neste sentido, não se pode considerar a problemática do mundo vivido como a superação da postura filosófica típica da modernidade.

2. Confronto Sistemático

Um confronto com a tese fundamental da fenomenologia a respeito da forma suprema do dar-se da realidade a nós pode iniciar-se com a crítica articulada por E. Tugendhat⁵³: conhecido é, para Husserl, precisamente o que nos é imediatamente dado. Para Tugendhat, justamente nisto se mostra o caráter unilateral da concepção husserliana de conhecimento: a função do conceito para o que é sensivelmente pré-dado perde importância frente ao papel da intuição em relação ao que é significado, de tal modo que ascensão no conhecimento significa exclusivamente maior proximidade da coisa e não igualmente aumento em diferenciação e distinção.

Conhecimento é uma intuição cumpridora de uma intenção significativa. O ato intuitivo é também um ato significativo só que contém algo a mais, justamente a doação imediata do previamente dado no ato significativo inicial. Isto tem como consequência que a questão da determinação do dado não é incluída na problemática do conhecimento. Ora, o próprio Husserl mostrou que podemos perguntar o que a “coisa” é na verdade, o que significa dizer que o que é imediatamente presente a nós pode ser indeterminado, indiferenciado, não claro.

Este pré-conceito da fenomenologia, ou seja, de que a simples presença garante por si mesma o cumprimento último, tem para

⁵³ Cf. TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., p. 85-87.

Tugendhat enormes consequências na concepção husserliana da filosofia. Em primeiro lugar, isto é decisivo para o modelo de filosofia transcendental que ele articulou e para a concepção da consciência pura como o campo absoluto, precisamente porque o campo do que se dá adequadamente. Em segundo lugar, para a consequência metódica de que a análise fenomenológica se restringe ao que é simplesmente dado intuitivamente na intuição originária (Hua III 52). A não consideração da questão da determinação tem como consequência que o determinado é aceito ingenuamente e não é considerado expressamente, mas por outro lado ele é o resultado de um processo de determinação que se faz através de sua relação à forma de seu dar-se. Isto conduz sempre a uma absolutização da experiência em questão.

De fato, aqui se situa a questão fundamental de confronto com o pensamento de Husserl e sua proposta de articular a filosofia enquanto fenomenologia transcendental mesmo na sua formulação última de filosofia do mundo vivido como o originariamente dado. Trata-se para ele de atingir a dimensão mais originária do pensamento enquanto tal e esta é a intuição⁵⁴ que se dá originariamente e que constitui a fonte de justificação de todo conhecimento. Na realidade aqui não se articula propriamente uma justificação, mas se defende a tese de que se trata em última instância de um ver, de um mostrar-se: a dimensão originária se mostra, dá-se.

Como diz Habermas⁵⁵, em Husserl, a intuição sensível serve de modelo para pensar qualquer outro tipo de intuição possível, pois aqui aparece em nível elementar o que constitui a intuição: a autoadoção de um objeto. Sua suposição fundamental é que temos na experiência sensível acesso intuitivo a algo dado imediata e evidentemente. Habermas aponta para a dificuldade de defesa desta tese do “primado da intuição⁵⁶” a partir inclusive de considerações do próprio Husserl⁵⁷, em sua obra *“Erfahrung und Urteil”*. A razão fundamental é que em

⁵⁴ Isto leva segundo E. Fink a uma postura “intencionalista” na concepção do ser e da verdade enquanto posição específica da fenomenologia enquanto filosofia. Cf. FINK, E. *Nähe und Distanz*, op. cit., p. 85.

⁵⁵ Cf. HABERMAS, J. *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie* (1970/ 71). In: *Vortudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2ª ed., 1984, p. 47-59.

⁵⁶ Para E. Fink, em Husserl, a percepção intuitiva constitui de fato o modo originário de autoadoção. Sua tese é que em Husserl isto não significa um intuicionismo inimigo do pensamento, mas defesa do “primado da intuição” e do caráter secundário do pensamento. Cf. FINK, E. *Nähe und Distanz*, op. cit., p. 84.

⁵⁷ Para Josgrilberg, ocorreu a partir de 1930 uma modificação importante na posição de Husserl a respeito da linguagem, porque ele “estende a linguagem às camadas mais profundas da intencionalidade e à construção do objeto”. Cf. JOSGRILBERG, R. op. cit., p. 260.

cada intuição originária já estão presentes determinações categoriais o que para ele significa que o modelo de uma filosofia da consciência tem que ser substituído pelo modelo de uma filosofia enquanto teoria centralizada na linguagem.

Numa palavra, depois da reviravolta linguística não podemos mais analisar nossa capacidade de conhecimento independentemente de nossa capacidade de falar e agir, uma vez que nós enquanto sujeitos cognoscentes já sempre nos encontramos no horizonte de nossas práticas no mundo vivido. Linguagem e realidade estão mutuamente imbricadas de tal modo que toda experiência humana é linguisticamente impregnada. Com isto, supera-se definitivamente o “mito do dado”, uma vez que mesmo a experiência sensível já é mediada linguisticamente, de tal modo que ela perde sua autoridade epistêmica daquela instância que nos daria imediatamente a realidade pura⁵⁸. Habermas⁵⁹ cita aqui a posição de Putnam, para quem elementos do que chamamos linguagem ou mente penetram tão profundamente no que chamamos realidade que o projeto de considerar algo independente da linguagem já está fatalmente comprometido desde o ponto de partida.

Todos estes motivos nos levam a atribuir um papel transcendental às condições intersubjetivas da interpretação linguística e do entendimento, de modo que no lugar da subjetividade transcendental da consciência se põe a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo vivido. Isto significa dizer que se transforma aqui radicalmente o próprio conceito do que seja a esfera transcendental: a consciência transcendental não é mais pensada como constituindo algo transcendente, uma grandeza do mundo inteligível, mas desce à terra da práxis comunicativa quotidiana. Isto implica, para ele, a passagem de uma concepção transcendental-idealista, como ainda é a de Husserl, para uma concepção transcendental-pragmática do transcendental e tem enormes consequências para a filosofia.

Desta forma, esta filosofia esclarece seus conceitos fundamentais na medida em que a relação intersubjetiva é pensada ao mesmo tempo com o uso de expressões simbólicas por sujeitos capazes de linguagem e ação. Isto tem como consequência a eliminação do primado da intencionalidade e de sua substituição pelo primado de uma compreensão

⁵⁸ Foi mérito de W. Sellars, em sua crítica ao empirismo do Círculo de Viena, de ter explicitado esta consequência da reviravolta linguística. Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit*, op. cit., p. 20.

⁵⁹ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit*, op. cit., p. 238.

linguística. Neste caso, a urgência de uma fundamentação que é central na filosofia não pode satisfazer-se através de uma consideração fenomenológica da história da originação do mundo vivido, mas através da acareação das pretensões de validade que levantamos em nossas práticas simbólicas ordinárias. Não intuição, mas argumentos é o que pode justificar a aceitação ou não das pretensões de validade.

O argumento mais forte para ele contra Husserl, no contexto da problemática da intersubjetividade pensada a partir da reviravolta linguística, é a impossibilidade de uma fundamentação de uma experiência da intersubjetividade transcendental como Husserl tentou articular na quinta “Meditação Cartesiana”, sem o conceito de um sentido comunicado e partilhado por diferentes sujeitos. Significados só contêm identidade num sentido minimamente compreensível na validade idêntica para diferentes sujeitos.

Não há, então, como diz J. McDowell⁶⁰, qualquer experiência originária que esteja fora da esfera conceitual, não há uma fronteira exterior para além da esfera conceitual, como ele diz comentando Wittgenstein:

não existe lacuna ontológica entre o tipo de coisa que podemos querer dizer, ou de modo geral entre o tipo de coisa em que podemos pensar e o tipo de coisa que pode ocorrer. Quando alguém pensa de modo verdadeiro, aquilo em que ele pensa é aquilo que ocorre. Como o mundo é tudo que ocorre (como ele próprio escrevera), não há lacuna entre o pensamento, enquanto tal, e o mundo.

Não há, portanto, nenhuma lacuna entre o pensamento enquanto tal e o mundo, mas um jogo recíproco entre conceitos e intuições, entre receptividade e espontaneidade (p. 40), o que, contudo, não nos impede de falar de uma realidade independente que exerce um controle racional sobre nosso pensamento o que não significa, contudo, que o mundo seja completamente no espaço de um sistema de conceitos. Precisamos de um trabalho longo e paciente o que implica uma obrigação permanente de reflexão. O importante aqui é afirmação de que a realidade não está fora da esfera conceitual⁶¹ e a rejeição do “mito do dado⁶²” significa precisamente que não existe uma presença

⁶⁰Cf. McDOWELL, J. *Mente e Mundo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2005, p. 64.

⁶¹ Cf. McDOWELL, J. *Mente e Mundo*. op. cit., p. 72: “Quero insistir em que podemos efetuar esse apagamento da fronteira externa sem cair no idealismo, sem menosprezar a independência da realidade”.

⁶² Cf. McDOWELL, J. *Mente e Mundo*. op. cit., p. 43: “A ideia do Dado é a ideia de que o espaço das razões, o espaço das justificações e das garantias ultrapassa os limites da esfera conceitual. A extensão

pura, originária, fora da esfera conceitual. É isto que McDowell chama de “o caráter indelimitado do conceitual”.

A questão que se põe a Husserl é: como compreender esta dimensão originária? Esta pergunta nos conduz a outra mais originária: o que é compreender? Que implica o compreender? Compreender um determinado X constitui a tarefa específica de um empreendimento teórico, “sendo que “compreender”, neste caso, é um conceito geral para “entender”, “explicar”, “articular”⁶³. O X, por sua vez, designa a coisa, a temática, o objeto do compreender. As diferentes posições filosóficas⁶⁴ podem ser classificadas a partir de como elas pensam a relação entre o compreender e a coisa a ser compreendida. A pergunta, então, é se o compreender se determina a partir da coisa a ser compreendida ou ao contrário, duas posições extremas que não são normalmente encontradas desta forma, uma vez que as diferentes filosofias são em geral formas mistas, o que se pode mostrar mesmo no pensamento de Kant, fundamentalmente marcado pela dicotomia sujeito/objeto.

Certamente a tese de que o mundo (a natureza, a realidade, o universo, as coisas mesmas) existe ou possa existir em absoluta independência do espírito, respectivamente da linguagem se autodestrói em sua enunciação, portanto, não é inteligível, por isto inaceitável. A verdadeira razão disto é que perguntas a respeito da dicotomia entre pensamento/ atos constituintes, / espírito/ linguagem e mundo/ natureza/ realidade, / coisa mesma não podem ser esclarecidas se não se defende explicitamente uma tese ontológica central, que é pressuposta por qualquer forma de empreendimento teórico: o que possa ser aquela dimensão que se costuma denominar mundo/ realidade/ coisa mesma, ela possui de qualquer forma uma estruturação imanente fundamental, ou seja, uma expressabilidade plena sem o que a teoria seria destituída de sentido.

Expressabilidade é um termo usado por Puntel⁶⁵ como uma espécie de fórmula abreviada de uma série de termos, como inteligibilidade, conceituabilidade, compreensibilidade, explicabilidade, articulabilidade, etc. Portanto, se o ser em sua universalidade é expressável, e é isto que pressupõe em princípio qualquer empreendimento teórico sob pena de ou ser autocontraditório ou não ter sentido; então a esta universalidade

adicional do espaço das razões deve permitir-lhe incorporar impactos não-conceituais vindos de fora do âmbito do pensamento”.

⁶³ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. op. cit., p. 205.

⁶⁴ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. op. cit., p. 206.

⁶⁵ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. op. cit., p. 482.

corresponde uma instância de sua expressão igualmente universal, uma instância expressante, a linguagem, de modo que parafraseando Gadamer se pode dizer que “o ser que pode ser entendido é o universo do discurso”⁶⁶, o que significa uma relação essencial entre o ser e a linguagem.

Esta postura se contrapõe àquilo que Putnam⁶⁷ denominou realismo metafísico, que é justamente, segundo ele, a posição que Moore e Russell renovaram depois de ela ter sido rejeitada por Kant e Hegel e que hoje, para ele, praticamente só é defendida pelos materialistas, expressa na tese de que a física é uma aproximação de uma teoria verdadeira e completa da estrutura do mundo. Esta é a tese de que as ciências descrevem uma realidade independente de nós e a mudança de significação dos termos teóricos não implica que se cesse de falar de uma única e mesma realidade para além de nossas teorias.

Em contraposição ao realismo metafísico, a posição aqui é que a expressabilidade do mundo pressuposta por nossos empreendimentos teóricos não é compreensível sem uma instância que a exprima, ou seja, a tese de um “mundo nu” sem qualquer relação a algo como linguagem, espírito, conceitualidade, etc., numa palavra, a tese de um mundo enclausurado em si mesmo é uma impossibilidade metafísica e, por esta razão, ininteligível. Com a tese da insustentabilidade do realismo metafísico assim entendido concorda em princípio a fenomenologia transcendental, porque sua tese da ruptura da postura natural se faz precisamente para que seja possível a tematização dos atos subjetivos constituintes sem o que a coisa mesma não se mostra originariamente.

O que aqui se pretende acentuar é que precisamente, enquanto uma forma determinada de teoria, a filosofia tem fundamentalmente a ver com a exposição, com a apresentação do mundo, pois é isto que especifica a atividade teórica. Neste sentido, ela não pode existir só no pensamento ou na intuição, pois ela é articulação e por esta razão mesma se tem que admitir uma conexão irrecusável entre a filosofia e a linguagem enquanto tal, ou seja, enquanto esfera de articulação, de exposição do mundo, das coisas mesmas na linguagem de Husserl. Neste contexto, a linguagem é considerada não como uma linguagem determinada do mundo vivido, a linguagem natural, mas emerge como a instância universal de expressão das coisas mesmas, do mundo

⁶⁶ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. op. cit., p. 526-527.

⁶⁷ Cf. PUTNAM, H. *Why there isn't a ready-made world*. In: *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, 7ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 205.

enquanto sua totalidade, portanto, co-extensiva com o mundo, um sistema semiótico de sentido ilimitado.

Uma questão fundamental aqui, já que a linguagem é composta de sentenças, é a pergunta pelo tipo específico de sentenças que está em jogo na atividade teórica de que a filosofia é uma das formas. Trata-se na esfera da teoria daquilo que a tradição chamou de sentenças declarativas ou indicativas, que são aquelas que expõem o mundo. A forma geral de tais sentenças é: é o caso que assim e assim, como escreve Wittgenstein no *Tractatus* (4.5). Sendo assim, a filosofia enquanto teoria só tem sentenças teóricas. É precisamente na linguagem enquanto instância universal de expressão que se mostra a capacidade humana de poder direcionar-se a tudo, portanto, que sua intencionalidade é co-extensiva ao todo do ser.

O ser humano emerge não como a simples coincidência com o ser enquanto tal, mas antes como o ente da pergunta pela totalidade do ser, como a esfera de expressão da inteligibilidade universal. Tudo é em princípio pensável, inteligível, cognoscível, assim que se deve dizer que a totalidade do ser é simplesmente dada com o *estatuto ontológico* do espírito humano, isto é, do ser subjetivo enquanto ser espiritual e, enquanto tal, ele constitui a condição de possibilidade do conhecimento de qualquer entidade. Isto significa dizer que pode haver conhecimento de qualquer objeto, uma vez que em princípio nada pode escapar do alcance da intencionalidade do espírito humano. Conhecimento é em princípio possível sobre qualquer domínio.

Nesta perspectiva, a linguagem enquanto instância de articulação do todo, não pode ser entendida como algo puramente subjetivo: assim o chão absoluto da verdade, na linguagem de Husserl, não pode ser pensado a partir de uma subjetividade particularista no sentido de que não entendida como co-extensiva com o universo, ou seja, enquanto instância universal no sentido da co-extensão intencional com o universo, com o ser em seu todo. Todas as investidas de solução através de um retorno a uma subjetividade encapsulada em si mesma contêm a mesma falha básica: pressupõem que é imprescindível considerar a dimensão da *subjetividade*, compreendida numa perspectiva mentalista ou linguístico-lógica, como *o ponto de referência absoluto que determina tudo*. Na realidade, uma tal posição retira a subjetividade de seu lugar no universo (no mundo, no ser), e produz, então, o abismo entre ela e o mundo.

Na medida em que a subjetividade é entendida em sua intencionalidade universal na realidade, ela perde a função que tinha numa filosofia transcendental enquanto filosofia da subjetividade e, assim, a perspectiva do sujeito se torna redundante, uma vez que aqui a subjetividade se vincula e coincide com o que é objetivo enquanto tal. Então, se se pretende exprimir isto com operadores se deve dizer que o operador do sujeito, que se pode antepor a cada sentença de uma filosofia transcendental: “a partir da perspectiva do sujeito é o caso que ele conhece que p⁶⁸” é substituído pelo operador da uma sentença teórica enquanto tal: “é o caso que é assim e assim”. Neste caso, um quadro teórico não é compatível com o operador do sujeito porque cada quadro teórico vincula seus enunciados com uma validade objetiva, ilimitada.

Por um lado, a objetividade plena sempre foi a meta da fenomenologia de Husserl. Por outro lado, para escapar do objetivismo inaceitável, que é para ele a postura tanto da fé ingênua no mundo como das ciências modernas, sua saída foi pensar o mundo enquanto referido à faculdade sintentizante da consciência. Mundo é mundo para a consciência do sujeito. Como a forma como se entende o sujeito é fundamental, embora se possa defender que existe em Husserl uma tendência permanente à superação do ponto de vista da filosofia transcendental da modernidade⁶⁹, nunca tirou a conclusão de que tal mudança implicaria uma concepção nova e radicalmente diferente do sujeito e de seu papel na estruturação do pensamento filosófico, na medida em que ele é pensado a partir de sua intencionalidade de co-extensão universal.

Numa palavra, Husserl não chegou à conclusão com grandes consequências para a configuração de uma teoria filosófica de que uma razão autenticamente universal não tem seu fundamento numa subjetividade transcendental, mas na estruturalidade das coisas mesmas. Assim, a subjetividade verdadeiramente racional é a que se orienta por critérios objetivos e enquanto tal está incluída na dimensão da objetividade.

Superada, então, a separação radical entre pensar/ ser, sujeito/ objeto, teoria/ mundo, típica da filosofia transcendental se pode enfrentar a pergunta antes formulada, que é compreender? Compreender neste

⁶⁸ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. op. cit., p. 147.

⁶⁹ Para M. Müller, a grandeza de Husserl está justamente no fato de que ele, apesar de seu pensamento nunca ter abandonado o horizonte da “Metafísica da Subjetividade”, da Modernidade, ter apontado para o doar-se histórico do ser, cuja consideração constitui a tarefa histórica da filosofia hoje. Cf. MÜLLER, M. *Husserl*. op. cit., p. 520.

contexto emerge como a consideração de algo a partir da esfera das estruturas fundamentais da linguagem sem as quais nada se determina. Por esta razão, para Puntel, o conceito central da pesquisa é o conceito de “quadro estrutural” (ou quadro teórico, *Theorierahmen*), inspirado no de quadro linguístico (*linguistic framework*), de Carnap. Compreendemos sempre no seio de um determinado quadro teórico.

A cada quadro estrutural pertencem, enquanto momentos constitutivos, uma linguagem, uma lógica e uma conceitualidade com todos os componentes que constituem um aparato teórico. No caso da filosofia, se trata de um quadro teórico de um saber sistemático irrestrito, ou seja, ela se apresenta como teoria das estruturas universais do “*universe of discourse*” ilimitado, portanto, da totalidade do ser. Daí a centralidade da linguagem na filosofia, o que tem consequências fundamentais na articulação da teoria filosófica e que a faz profundamente diferente da fenomenologia transcendental.

A postura de uma filosofia estrutural parte do entendimento de que no início do empreendimento teórico a dimensão da coisa a ser compreendida é vazia enquanto que primeiramente nos é acessível a dimensão do compreender, já que tudo o que empreendemos a nível teórico se situa nela. Por esta razão, a primeira tarefa da filosofia é a investigação desta dimensão enquanto o quadro para a compreensão da coisa mesma. A dimensão do compreender pode ser denominada de “dimensão estrutural” entendendo-se “estrutura”⁷⁰ como uma conexão diferenciada e ordenada, respectivamente enquanto relação e ação recíproca de elementos de uma entidade ou de uma região ou de um processo.

Nesta perspectiva, a estruturalidade implica a negação do simples ou da falta de conexão e, neste sentido primário, estrutura constitui o conceito originário ou o fator primeiro de qualquer empreendimento teórico. O quadro estrutural abrangente é formado por duas espécies de estruturas: as estruturas formais e as estruturas de conteúdos. As formais são as estruturas lógicas e matemáticas e as estruturas de conteúdo são as semânticas e as ontológicas.

Podemos, agora, retomar a tese de Tugendhat de que Husserl deixou de lado na problemática do conhecimento o problema central da determinação. No horizonte de consideração das estruturas fundamentais da linguagem, se pode distinguir três níveis de determinação da

⁷⁰ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. op. cit., p. 34.

linguagem: o contextual-cotidiano, o pragmático e o semântico. No plano contextual-cotidiano, a determinação da linguagem é externa, porque fundamentalmente dependente do contexto. Já no plano pragmático, a determinação é externo-interna à linguagem, na medida em que ela é mediada por uma ação (a pragmática filosófica vai insistir na tese de que falar é uma maneira de ação numa situação determinada) de um ou mais falantes (elemento externo), que é articulada linguisticamente como uma ação de um determinado tipo (elemento interno). Introduce-se aqui o vocabulário pragmático, por exemplo, “eu afirmo que p” e o operador pressuposto é: “Pragmático-linguisticamente está posto que p”. É precisamente neste nível que se situa fundamentalmente a semântica de orientação pragmática de Habermas.

No entanto, para Puntel, a questão teórica fundamental aqui, que decide o tipo de filosofia que se deve articular, tem a ver com a fundamentalidade e a centralidade da semântica em relação aos planos contextual-quotidiano e pragmático-linguístico. O primeiro passo da argumentação consiste em mostrar que no plano semântico está em jogo uma determinação puramente interna à linguagem, o que constitui sua especificidade em relação aos dois planos anteriores. Neste plano, o operador é: “É verdadeiro que” e não comporta referência a qualquer fator externo à linguagem (sujeito, ações, eventos, etc.). Numa palavra, trata-se aqui de um determinante puramente interno à linguagem, o que significa dizer que o específico deste nível é precisamente que através do vocabulário semântico a própria linguagem se autodetermina.

Uma vez estabelecida a distinção fundamental entre os três níveis de determinação, o segundo passo da argumentação consiste em mostrar a tese básica da pressuposição do plano semântico pelos dois planos anteriores. Trata-se de um processo de pressuposição que se articula a partir do princípio de inteligibilidade: o plano contextual-cotidiano pressupõe, ou seja, só é inteligível a partir do plano pragmático que, por sua vez, pressupõe (só é inteligível) o plano semântico. A questão da pressuposição significa aqui, então, condição de inteligibilidade. Assim, para poder ser inteligível a determinação da linguagem contextual-cotidiana deve levar suas sentenças à esfera da determinação pragmática, uma vez que para poderem ser entendidas se faz necessário identificar estas sentenças como sentenças de um tipo determinado, por exemplo, como afirmação, e é precisamente isto o que

faz o plano pragmático, na medida em que diz que a sentença do plano contextual-cotidiano possui o status de afirmação.

A questão, no entanto, retorna aqui: que significa dizer que uma determinada sentença possui um status determinado, o status de afirmação? Significa dizer que ela expõe a verdade, tem a ver com a verdade. Ora, isto implica dizer que a determinidade pragmática só é inteligível sob a pressuposição da “verdade” em geral, ou seja, que sua inteligibilidade pressupõe a determinidade semântica, que assim emerge como o plano fundamental de determinação da linguagem. Por esta razão é que o uso racional e compreensível de algo pressupõe que este algo tenha sido entendido.

Numa palavra, os caminhos abertos, sobretudo pela fenomenologia do último Husserl, apontam para uma forma de pensar que significa uma crítica radical do quadro teórico da filosofia transcendental moderna. As possibilidades abertas pela fenomenologia eram maiores que ela mesma.

Siglas das obras citadas de E. Husserl

EU - *Erfahrung und Urteil. Unersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ed. por L. Landgrebe. Hamburg: Claassen Verlag, Hamburg, 1964.

FTL - *Formale und Transzendente Logik*. Halle, 1929.

Hua III - *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie (Husserliana vol. III)*. Ed. por W. Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

Hua VII - *Erste Philosophie (1923/24), 1. Teil: Kristische Ideengeschichte. Mit ergänzenden Texten*. Ed. por R. Boehm (Husserliana vol. VII). Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

Hua VIII - *Erste Philosophie (1923/24), 2. Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Mit ergänzenden Texten*. Ed. por R. Boehm (Husserliana vol. VIII). Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

K - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. 2ª ed. (Husserliana vol. VI). Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

CM - *Cartesiansiche Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. por S. Strasser (Husserliana vol. I). 2ª ed. Haag: Martinus Nijhoff, 1963.



Subjetividade e Natureza

Eduardo Luft (PUCRS)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

§ 1

A crise de autointerpretação da subjetividade moderna

A Modernidade é permeada, desde suas origens, por uma crise de autointerpretação. Podemos esclarecer o sentido desta crise extraíndo consequências da virada mecanicista no pensamento moderno, iluminada pelo exemplo singelo dado na segunda meditação de Descartes. Refiro-me à imagem da cera que, recém-extraída do favo e exposta ao fogo, perde todas as suas qualidades iniciais: se era fria, torna-se quente; se era sólida, se liquefaz; se carregava o aroma agradável das flores, agora seu perfume se esvai. Após tantas alterações, o que resta deste objeto? O que é de fato *isto* que subjaz a todas as mudanças? Pura *res extensa*, dirá Descartes, uma coisa, algo que possui extensão e, assim, pode ser quantificado.

O exemplo é singelo, mas as consequências são radicais. Descartes convida o leitor a se colocar na posição de quem atravessa o umbral que separa a nova visão de mundo não apenas da compreensão pré-moderna, mas da nossa própria percepção cotidiana dos fenômenos naturais. De fato, no dia-a-dia, os eventos naturais se mostram a nós perpassados por traços qualitativos, por certa textura, odor, coloração, que os torna familiares, convenientes, adequados à nossa própria presença no mundo como sujeitos percipientes. Pois este mundo antes disponível à subjetividade, o lugar onde ela “se sentia em casa”, torna-se agora, após a virada moderna, a situação de seu desterro.

Nada há na natureza, senão pura *res extensa*, algo determinável a partir de leis naturais descritas matematicamente. Ou, usando a conceituação contemporânea da cibernética de Ashby¹: de morada da subjetividade, a natureza é revertida em uma *máquina determinada*, uma máquina regida por processos de *transformação fechada univalente*. Os processos naturais são compreendidos como transformações de um sistema que não produzem nenhum elemento novo em relação a seu estado inicial (*fechamento*), e cujo comportamento em T1 é inteiramente determinado por seu estado em T0 (*univalência*).

Qual o lugar da subjetividade neste mundo regido por leis determinísticas? A autoimagem do sujeito pensante como um ser livre, além de portador e instaurador de sentido, não pode ser preservada se

¹ Cf. ASHBY, W. R. *Introdução à cibernética*. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 28.

ele deve ser considerado como parte da natureza-máquina. Todavia, se o sujeito não faz parte da natureza, qual o seu *locus* ontológico?

*

Para superar a situação paradoxal em que se encontra o sujeito moderno, ao conceituar a natureza de tal modo que sua própria presença *na* natureza torna-se inconcebível, a modernidade forneceu ao menos quatro alternativas. A primeira é preservar a autoimagem do sujeito e sua nova conceituação mecanicista da natureza, mas cindir estes dois polos em esferas independentes (**dualismo**). A opção do próprio Descartes é pensar estes polos como esferas *ontológicas* independentes, na famosa distinção metafísica entre *res extensa* e *res cogitans*, entre a máquina determinada e o sujeito livre e pensante. Já em Kant, o dualismo é instaurado no contexto da contraposição *transcendental* entre nosso modo de conhecer objetos como *fenômenos* subsumíveis a juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, como eventos subsumíveis a leis naturais, e nosso modo de pensar nossa própria atividade cognitiva enquanto orientada por ideias inobjetificáveis (entre elas, a ideia do próprio sujeito como *númeno*).

A segunda opção é preservar a visão mecanicista e reinterpretar a autoimagem do sujeito de modo a integrá-la ao todo da natureza-máquina (**monismo da natureza**). É a opção de todos os que pretendem de algum modo *naturalizar* a subjetividade, se entendermos por naturalização a tentativa de reinterpretar nossa autoimagem no contexto do discurso fiscalista, redescrivendo o sujeito como parte da trama causal dos eventos naturais. Assim, para Espinosa, a liberdade humana não deveria ser compreendida como a livre exploração de um campo de possibilidades não predeterminado de onde brota a contingência, já que esta seria, segundo o filósofo, puramente ilusória; deveríamos, pelo contrário, concebê-la como um tipo de necessidade autoimposta, como autodeterminação do agente². Este é também o caminho seguido por Hobbes, ao reinterpretar a liberdade como não impedimento³ no fluxo

² Segundo a def. 7 da *Ética*, livre é o que “existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir” (ESPINOSA, B. de. *Ética*. Trad. J. de Carvalho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 78).

³ “Por liberdade entende-se”, dirá Hobbes, “a ausência de impedimentos externos, impedimentos que frequentemente tiram parte do poder que um homem tem de fazer o que quer” (HOBBS, T. *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*. 4ª ed. London: Routledge, 1894, p. 66).

determinístico dos eventos descritos em sua física social. E é a opção daqueles de nossos contemporâneos que buscam compreender não apenas nossa livre agência, mas também nossa capacidade de produzir sentido, ou nosso modo de ser enquanto agentes orientados (prática ou teoricamente) por prioridades (ou valores) discursivamente articuladas, enfim, a própria inteligência humana, como produto de processos computacionais determinísticos⁴.

Em perfeito contraste a esta alternativa, está o **monismo da subjetividade**: para o enfrentamento do impasse, busca-se reconstruir a nossa concepção da natureza visando integrá-la em nossa autoimagem. Talvez o pensador mais notável a tomar a defesa desta alternativa seja Fichte. A sua “dedução transcendental” de nosso sentido de objetividade em geral, das estruturas *a priori* que conformam a esfera de inteligibilidade em que se manifestam nossas “representações acompanhadas do sentimento de necessidade”, ou dos fenômenos submetidos a leis naturais, é toda ela desenvolvida como momento necessário do processo de autodeterminação do sujeito na busca por seu pleno autoconhecimento e sua plena liberdade. A natureza, assim, não deixa de permanecer contraposta à liberdade, mas é agora instrumentalizada como parte integrante de uma teoria geral da razão prática ou do sujeito livre. A esfera dos fenômenos naturais é uma barreira (*Schranke*), na terminologia da Doutrina do Ser hegeliana, usada como resistência a ser superada pela atividade do eu que intenciona a realização de sua própria liberdade no contexto do dever-ser (*Sollen*) moral. Creio legítimo ver, nesta tensão permanente e projetada ao infinito entre eu teórico e eu prático, entre natureza e liberdade, a conceitualização mais notável daquele déficit de autointerpretação da subjetividade moderna que mencionava ao início. Se a filosofia é “o seu tempo apreendido em pensamentos”⁵, então o idealismo de Fichte pode ser visto, para o bem e para o mal, como a coroação da filosofia moderna.

A quarta e última alternativa é, de certo modo, a solução mais radical, pois se lança contra o cerne do pensamento moderno,

⁴ Para a crítica da assunção de que todos os processos computacionais seriam determinísticos e a defesa da tese de que a inteligência humana pode ser simulada por processos de computação caótica (que lidam com randomicidade), cf. KURZWEIL, R. *The singularity is near. When humans transcend biology*. New York: Penguin, 2005, p. 475.

⁵ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *G.W.F. Hegel Werke*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v. 7, p. 26.

exigindo a reconceituação de *ambos os polos da oposição (monismo dialético)*. Por óbvio, o que está em jogo aqui é uma reconceituação global da visão de mundo mecanicista. Devemos à ousadia de um jovem filósofo a defesa enfática desta posição, buscando construir uma nova física orientada pela metáfora do organismo em contraposição à metáfora da máquina. A física especulativa do jovem Schelling buscava desvelar o princípio comum de auto-organização a partir do qual a almejada unidade entre natureza e subjetividade poderia ser articulada. Este projeto encontra sua realização madura, segundo o próprio Schelling, na filosofia da identidade de 1801, quando a esfera da objetividade (natureza) e a esfera da subjetividade (espírito/cultura) serão compreendidas como momentos de uma razão universal, diferenciados apenas segundo o grau de realização de uma e mesma estrutura lógica: a força que permeia a natureza é “segundo a essência, idêntica àquela que se apresenta no mundo espiritual; apenas, lá [na natureza] ela tem de se confrontar com a preponderância [*Übergewicht*] do real e, aqui [no espírito], com a preponderância do ideal”⁶. O monismo dialético do jovem Schelling esteve integrado, desde o princípio, ao projeto de sistema hegeliano. A trama causal linear dos eventos descritos pela mecânica será conceitualizada, em Hegel, como um momento ainda não pleno de realização do Conceito, a ser superado e guardado na teleologia, nos fenômenos de auto-organização da vida, e, por fim, na atividade de autodeterminação do conhecimento em que culmina o processo dialético.

§ 2

Latour e a Constituição moderna

É notório que, destas quatro alternativas à crise de autointerpretação da subjetividade moderna, a primeira terminou tendo a influência mais duradoura no cenário filosófico – reforçada pelo colapso do marxismo –, marcando ponta a ponta este último alento da Modernidade que alguns chamam de pós-moderno, e desembocando na presente situação de “hiperincomensurabilidade”⁷

⁶ Cf. SCHELLING, F. W. Darstellung meines Systems der Philosophie. In: *Ausgewählte Schriften*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, v. 2, p. 60.

⁷ Cf. LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1991, citado doravante pela edição brasileira: *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

⁸ entre subjetividade e natureza diagnosticada por Bruno Latour. Como explicar este fato?

Uma resposta inicial viria da simples constatação de que o modelo fortemente apriorista de fundamentação do conhecimento associado às formas típicas de monismo filosófico, de Espinosa a Fichte, Schelling e Hegel, tornou estas alternativas cada vez menos plausíveis à medida do avanço estupendo das ciências empíricas. A filosofia perdera a sua autoridade epistêmica como produtora de conhecimento objetivo, cedendo definitivamente espaço ao saber empírico. Premida, assim, pelo avanço incontestado do monismo da natureza de corte empirista – ou, em sua versão mais estrita, *fisicalismo* –, restaria à filosofia, esta “guardadora de lugar”, nas palavras de Habermas⁹, reenfatizar o corte transcendental entre fatos e normas, ser e dever-ser, reassumindo a posição dualista de origem.

Mas, assim, deixa-se de ver o mais fundamental, quer dizer, o fato de que os próprios “monismos” modernos, seja ao enfatizarem apenas um dos opostos em conflito, renegando o seu complemento paradoxal (monismos da subjetividade ou da natureza), seja ao forçarem uma possível conciliação do inconciliável (monismos dialéticos), na verdade operam dentro do quadro conceitual do dualismo que desejam superar. Raras vezes esta dependência em relação ao dualismo foi explicitada ou “trazida ao conceito” como o foi na filosofia de Fichte que, como dito anteriormente, pode ser considerada como a autoexpressão mais sofisticada da filosofia moderna justamente ao tornar explícita, no cerne de seu monismo da subjetividade, a tensão prorrogada ao infinito entre eu e não-eu. Na maioria das vezes, esta dependência frente ao dualismo operara às sombras ou às costas das diversas “alternativas” monistas.

Sendo assim, a explicação dada por Latour, em *Jamais fomos modernos*, parece-me a mais plausível: o dualismo não seria propriamente uma opção entre outras, mas a pedra basilar de uma cultura que opera, desde o princípio, sob o pressuposto de um acordo não explícito ou de uma Constituição não escrita que instaura a cesura, o corte entre natureza e subjetividade. Seguindo-se as regras implícitas da Constituição moderna, cada uma das esferas em conflito adquire direitos e restrições: os saberes que *representam*¹⁰ os humanos têm

⁸ Id., p. 58.

⁹ Cf. HABERMAS, J. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. 6ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 9 s.

¹⁰ Latour explora, aqui, a amiguidade do termo “representação”, podendo significar, de um lado, o ato de representar um sujeito em dada situação (como no caso da “representação política”) e, de outro, o ato de

o direito a seu objeto próprio de estudo e inquirição, o âmbito do sentido, dos valores, do dever-ser e, em contrapartida, uma restrição originária: tais saberes – entre eles a própria filosofia, já destituída de sua pretensão clássica de saber de totalidade – nada têm a dizer sobre a natureza ou sobre o impacto das ciências sobre a natureza; do outro lado, as ciências propriamente ditas têm a restrição de não poderem interferir nos assuntos humanos, mas o campo potencialmente infinito da natureza a seu inteiro dispor, sem nenhuma restrição que emane do polo da subjetividade. De um lado, o discurso das “humanidades” pode se expandir ilimitadamente, sem o freio da pesquisa empírica; do outro lado, a técnica pode se expandir ilimitadamente sobre a natureza, sem o freio das restrições éticas (e políticas).

Todavia, e ainda segundo Latour, a Modernidade não é fundada apenas em um acordo conceitual; ela funda-se também em uma ação concreta, e a sua ação continuamente desmente o acordo: apesar da cesura conceitual, o mundo como tal permanece o mundo como tal, e nele proliferam os híbridos ou “quase-objetos”, quer dizer, eventos que não são nem puros fenômenos naturais, nem pura subjetividade. A Modernidade *conceitua* a cisão – o que Latour chama o momento de *purificação* inerente à Constituição moderna – mas, ao mesmo tempo, *realiza* a mistura (o momento de *proliferação*). Pensemos em um ser humano com um implante neural, e a jocosa indagação de Kurzweil:

Se nós consideramos um ser humano modificado pela tecnologia como não mais um ser humano, onde colocamos a linha demarcadora? Um humano com um coração biônico permanece um humano? Que tal alguém com um implante neural? Que tal dois implantes neurais? Ou alguém com 10 nano-robôs em seu cérebro? [...] Deveríamos estabelecer o limite em 650 milhões de nano-robôs?¹¹

A cultura moderna produz a todo momento novos híbridos, objetos que não pertencem claramente nem ao polo da natureza nem ao polo da subjetividade, tal como o homem-robô descrito por Kurzweil, e a cada novo híbrido detectado, ela introduz um novo corte conceitual, uma nova conveniente cisão com o intuito de restabelecer a pureza dos domínios. No caso acima, por exemplo, seria conveniente estabelecer a cisão entre mente e cérebro que pervade a filosofia da

representar os fenômenos no ato de conhecimento.

¹¹ Cf. KURZWEIL, R. op. cit., p. 374.

mente contemporânea. A Modernidade instaura, a cada novo ato de proliferação, uma nova manobra de purificação, e reproduz a aporia do dualismo ao infinito.

As abordagens monistas descritas anteriormente seriam, portanto, apenas peças no tabuleiro do jogo dualista da Modernidade. E o mesmo valeria para suas extensões contemporâneas: pense-se, por exemplo, no conflito entre o projeto de um fisicalismo generalizado¹² que emana das ciências naturais e em sua contrapartida simétrica nas versões de idealismo linguístico, reunindo propostas tão díspares como a pragmática transcendental de Apel¹³, a hermenêutica filosófica de Gadamer, o neopragmatismo de Rorty e, quem sabe, o próprio desconstrucionismo de Derrida¹⁴. Para Latour, os

pré-pós-modernos¹⁵ acreditam realmente que o sujeito falante é incomensurável ao objeto natural e à eficácia técnica, ou que deverá sê-lo caso ainda não o seja o bastante. Eles anulam, então, o projeto moderno, ao mesmo tempo em que pensam salvá-lo, pois seguem a metade da Constituição que fala da pureza enquanto ignoram a outra metade que apenas pratica a hibridação. Acreditam que não há, que não deve haver mediadores. Do lado dos sujeitos, inventam a palavra, a hermenêutica, o sentido, e deixam o mundo das coisas derivar lentamente em seu vazio. Do outro lado do espelho, é claro, os cientistas e os tecnocratas mantêm uma atitude simétrica. *Quanto mais a hermenêutica expande seu território, mais o naturalismo expande o seu* (E.L.: itálico meu)¹⁶.

§ 3

A síndrome da casa tomada

¹² Cf., p. ex., o fisicalismo embutido na recente, e sob todos os outros aspectos notáveis, obra de B. Grenne: “a posição que faz mais sentido para mim é que as características físicas ou mentais de alguém não são nada além de uma manifestação do modo como as partículas são arranjadas em seu corpo. Especifique o arranjo das partículas, e você especificou tudo” (*The hidden reality. Parallel universes and the deep laws of the cosmos*. New York: Penguin, 2011, p. 34).

¹³ Conceituada certamente por V. Hösle como uma espécie de extensão modificada – assumindo-se as consequências da virada linguística em filosofia – do monismo fichtiano. Cf. HÖSLE, V. Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 1986, p. 235-252.

¹⁴ Embora o próprio Latour provavelmente tendesse a colocar Derrida no campo daqueles que pretendem autonomizar a linguagem, situado-a para além dos polos em conflito, e, todavia, justamente por isso, lançando-a no vazio.

¹⁵ Latour tem em mente aqui sobretudo Habermas, outro autor que, à semelhança de Fichte, e não por nada, no mínimo muito próximo do idealismo linguístico de um Apel, torna explícito em sua filosofia o dualismo moderno nas dicotomias entre razão instrumental e razão comunicativa, entre sistema e mundo da vida. Cf. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, v. 2, p. 229 s.

¹⁶ Cf. LATOUR, op. cit., p. 59.

Mas, não deixemos passar ao largo algo muito importante, a explicitação do papel da filosofia neste cenário de uma Modernidade imersa no aprofundamento do jogo paradoxal do dualismo. Ao examinar a cesura estabelecida pela Constituição moderna, situei a filosofia na imanência de um dos campos em conflito, quer dizer, ao lado dos saberes que representam os humanos (polo da subjetividade) e em confronto com as ciências propriamente ditas (polo da natureza). Este é um papel exótico para um saber que, desde as suas origens, tem a pretensão de totalidade como sua marca constitutiva. Ainda mais estranho é o fato de o próprio tabuleiro do jogo do dualismo ter sido instaurado a partir de uma postura teórica estritamente universal, quer dizer, eminentemente filosófica. O que explica esta relação ambígua da Modernidade com a filosofia?

Mais uma vez, o apelo aos pressupostos centrais da Constituição moderna pode ser revelador. Ocorre que o estabelecimento desta Constituição, este ato *fundador* da Modernidade, é ao mesmo tempo uma exigência e uma impossibilidade. Aquele saber que instaura a linha demarcadora – quer dizer, a própria filosofia – não reside no interior de qualquer um dos campos em disputa, não reside propriamente em nenhum dos polos, mas os transcende, e justamente por isso, não pode ser conceitualizado, já que toda conceitualização moderna pressupõe o estabelecimento prévio daquele corte fundador. A perspectiva filosófica fundante da Modernidade é como o tracejar kantiano da linha demarcadora entre coisa-em-si e fenômeno: trata-se, ao mesmo tempo, do postulado mais originário do pensamento moderno e da marca de sua inviabilidade. A Constituição moderna não apenas ama ocultar-se, como a *physis* heraclitiana, mas definiu-se por seu próprio ocultamento. Eis o papel exótico ou mesmo histriônico da filosofia na Modernidade: ela constrói o tabuleiro de um jogo do qual, por princípio, resulta excluída.

Seguindo a lógica deste jogo dúbio, a filosofia perde não apenas autoridade epistêmica quando o que está em jogo é o conhecimento objetivo, mas é deslocada para as margens dos saberes que representam o homem, nas vizinhanças das “ciências” humanas, apenas tolerada aqui (no polo da subjetividade) como um saber algo exótico, e lembrada lá (no polo das ciências propriamente ditas) como o nascedouro longínquo das ciências naturais, a velha mãe falecida a milênios, de quem se guarda uma tênue lembrança, e que

merece ao menos algumas flores murchas depositadas no túmulo – de fato, a filosofia assim deslocada, lançada às faculdades de “Filosofia e Ciências Humanas”, perde totalmente sua utilidade ou mesmo sua viabilidade. Resta apenas esta caricatura exótica do que, em outros tempos, se denominava um saber universal, ou ao menos reivindicava a pretensão de universalidade. Aqui, situada às margens das “ciências” humanas, a filosofia não apenas não pode nada, senão ela não deve nem mesmo levantar a voz. Ninguém deve denunciar o papel trágico-cômico deste ator que, às claras, veste os trajes de um moribundo, e, atrás dos panos, manipula a marionete. Não por nada a tarefa de levantar a cortina coube a um antropólogo...

*

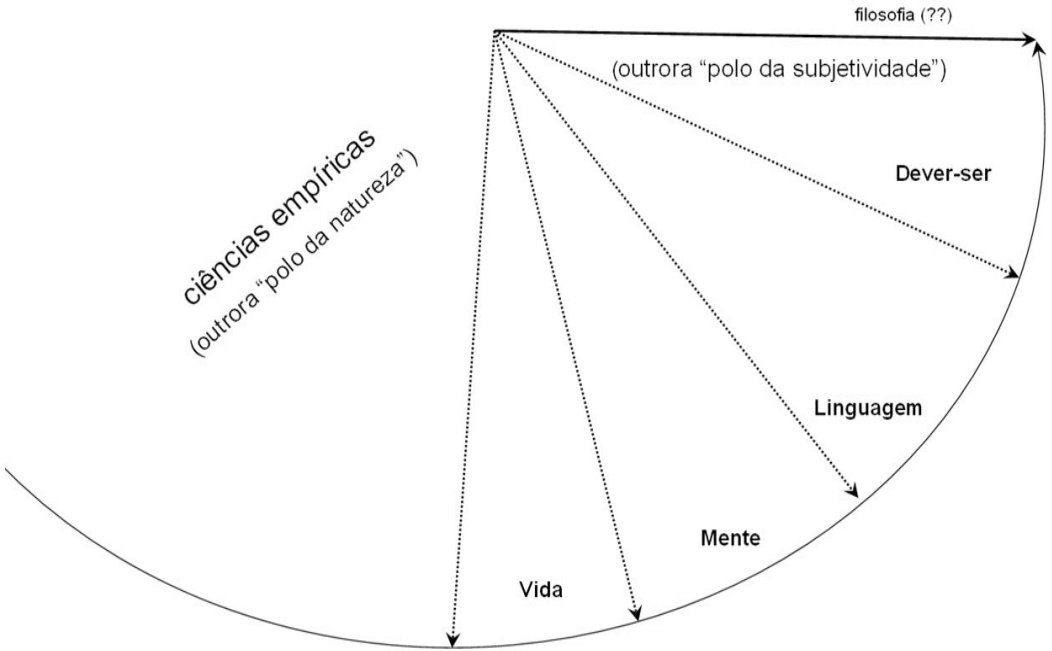
A crise da subjetividade torna-se, assim, crise da filosofia, que não perde a ocasião de reafirmar, em alto e bom som, para quem ainda deseja ouvir, a cada novo dia, a sua nova morte, nas vozes de um Heidegger, um Wittgenstein, um Cioran, ou quem mais for. De fato, desde o princípio este era o seu caminho natural: estabelecer a Constituição moderna, ocultando-se; *fundar* já em retirada, já indo a pique; fundar afundando...

Agora, nesta Modernidade tardia, emerge um duplo movimento. De um lado, a proliferação contínua dos híbridos de Latour torna cada vez mais implausível o momento de purificação. A máscara extravagante do impoluto sujeito kantiano cai de vez, bem como sua contrapartida na linguagem plenamente autonomizada, sem referente, sem destinatário e sem emissor, das versões extremadas do pós-modernismo: “é difícil realmente imaginar, por um longo período de tempo, que somos um texto que escreve a si mesmo, um discurso que se fala sozinho, um jogo de significante sem significado”¹⁷. O jogo oculto da filosofia em sua atividade forjadora de dualismos perde sua força, enquanto sua autoimagem explícita permanece cada vez mais frágil e disfuncional. Destituída de um objeto próprio de investigação ou de qualquer tarefa sensata, a filosofia tem de se reinventar como um saber do nada para o nada. Dada a impossibilidade de uma tarefa tão estranha, apesar de todas as inúmeras voltas conceituais dadas pelos filósofos à procura da legitimação de um saber tão exótico, um saber diferente por princípio

¹⁷ Cf. LATOUR, op. cit., p. 63.

de todos saberes *justamente porque não teria objeto próprio nenhum*, a filosofia termina refêem da *síndrome da casa tomada*, para fazer uso da bela imagem de um conto de Cortázar, que se inicia assim: “Gostávamos da casa porque, além de ser espaçosa e antiga...”.

Desinstalada de sua posição usual, em que gozava de trânsito livre por todos os ambientes da velha casa do saber, orientada como era pela arquitetônica mesma dos saberes, pela visão de conjunto, e agora lançada no sem-lugar deste “estar ao lado” das ciências humanas, sem nenhum objeto ou função própria, a filosofia lança-se a uma tarefa inglória (cf. figura abaixo). Estabelecida no antigo polo da subjetividade, insistindo no jogo de um dualismo já em pleno processo de colapso, e vendo o avanço contínuo das ciências empíricas sobre todos os ambientes da velha construção, a filosofia luta, desesperada, por preservar algo que possa ser seu, um tema de pesquisa exclusivo, mas a cada novo objeto tomado para si, um outro lhe é arrancado: “a física das partículas pode muito”, dirá a velha matrona, “mas é incapaz de tematizar a vida”, e surgem as múltiplas filosofias da vida (Bergson, Dilthey, Scheler) – até que a vida é definitivamente arrancada da nova filosofia pelo darwinismo. “O darwinismo pode muito, talvez possa explicar mesmo tudo, com exceção da mente”, dirá ela, e surgem as variadas vertentes de idealismo psicológico não empírico (neokantismo, fenomenologia, filosofia da mente...) – até que a mente é arrancada da filosofia pelas ciências cognitivas. Quem sabe, então, a linguagem, este núcleo impoluto do novo idealismo, possa ser o objeto buscado? Mas surgem as ciências empíricas da linguagem... Resta, por fim, o último espaço, todo o largo território do dever-ser, das disciplinas normativas: “as ciências naturais, e não só elas, todas as ciências empíricas são apenas descritivas, jamais normativas. O campo da filosofia propriamente dito é, portanto, a esfera do puro dever-ser”, dirá a matrona. Ocorre que uma “esfera do puro dever-ser” é uma esfera perfeitamente vazia, uma réplica oca da normatividade que emana *de fato* das formas concretas de sociabilidade ou dos modos concretos de realização do conhecimento. Não tardará, por óbvio, que este espaço, no que tem de não fictício, seja novamente roubado da filosofia pela pesquisa empírica, dando origem à sociobiologia, à epistemologia naturalizada, à ética naturalizada.

Figura: A síndrome da casa tomada**§ 4****Para um novo monismo dialético**

Partindo-se de tal diagnóstico, o que ainda poderia a filosofia? Ora, esta pergunta é enganosa, pois parte da situação já consumada daquela autoimagem distorcida que gerou a crise da filosofia. Ao contrário, a ideia de um saber universal e a pretensão de universalidade nunca deixaram de estar presentes como a trama mesma que dá sentido e estrutura às diversas áreas do saber humano. Não por nada, o projeto de um saber sistemático permanece mais vivo do que nunca, embora desenvolvido fora dos departamentos de filosofia, tendo por ponto de partida este ou aquele ramo específico da ciência particular¹⁸. Nesse

¹⁸ Sendo assim, cada um destes autores executa uma *dialética ascendente*, partindo de ontologias regionais em direção à ontologia universal. Merecem destaque aqui, entre outros, DEUTSCH, D. *The fabric of reality*. London: Penguin, 1998; WILSON, E. O. *The unity of knowledge*. New York: Vintage, 1998; BARABASI, A.-L. *Linked: How everything is connected to everything else and what it means*. New York: Plume, 2003; e KAUFFMAN, S. A. *Reinventing the sacred. A new view of science, reason and religion*. New York: Basic

sentido, gostaria de seguir um caminho diferente daquele tomado pelo próprio Latour no enfrentamento desta crise. Com sua insistência em acompanhar a proliferação dos híbridos, Latour não deixa de permanecer jogando o jogo da Constituição moderna, reescrevendo-a a partir de baixo, no âmbito da proliferação¹⁹.

Gostaria de mudar o foco de nossa atenção, renovando a pergunta pela viabilidade, hoje, do monismo dialético. A quarta via para enfrentamento da crise da modernidade ainda tem algo a nos dizer? A resposta é sim e não. **Sim**, por dois motivos: a) podemos encontrar neste tipo específico de monismo *diferenciado* uma resposta inteligente tanto ao dualismo quanto ao monismo indiferenciado ou fisicalismo; b) diferentemente do que ocorria com Schelling e Hegel, contamos hoje em dia com um movimento de generalização da teoria dos sistemas adaptativos complexos, cuja ontologia implícita compartilha traços notórios com a dialética (na verdade, encontra em parte sua raiz na própria tradição dialética), o que permite um diálogo renovado com a ciência contemporânea. **Não**, se entendemos por monismo dialético a abordagem legada pelos modernos, tomada sem as devidas correções.

Ao início deste ensaio, foi dito que o monismo dialético é, até certo ponto, a mais ousada das alternativas à crise da Modernidade, pois ele exige a reconceituação de ambos os polos, quer dizer, a elaboração de uma nova teoria da natureza associada a uma nova teoria da subjetividade. Todavia, um dos déficits centrais do monismo dialético moderno, e que será reconhecido pelo Schelling tardio, é a transmutação da necessidade linear da trama causal mecanicista na necessidade circular da autodeterminação da razão absoluta (da identidade absoluta no jovem Schelling ou do Conceito em Hegel). Em suma: a dialética moderna fala a mesma linguagem do necessitarismo, apenas de outro modo e em outra grade conceitual. Se a metáfora do organismo ainda tem algo a nos dizer, se o monismo dialético ainda pode ser um contraponto ao fisicalismo, então o nosso ponto de partida deve ser a crítica deste resíduo de necessitarismo presente em seu âmago. Venho insistindo que um modo de revigorar o monismo dialético é via a recusa da *teleologia*

Books, 2008.

¹⁹ Daí o risco de recaída no dualismo moderno via a defesa de uma teoria de agentes que oscila entre uma ontologia fraturada, uma teoria da “coisa em si mesma” como múltipla e dispersa: uma teoria do *pluriverso*, nas palavras de Latour (*Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 116), e uma ontologia monista idealizada, ancorada como é na ideia de um “mundo comum que ainda deve ser coletado e composto” (Id., p. 118).

do incondicionado, quer dizer, o abandono da tese, na conceituação hegeliana, de que o fim do devir dialético e os momentos que conduzem a este fim são predeterminados pela própria lógica do Conceito.

No contexto dos argumentos desenvolvidos no presente ensaio, o abandono da teleologia do incondicionado tem dois grandes méritos. Em primeiro lugar, uma das consequências diretas do abandono da teleologia do incondicionado é o colapso do projeto de fundamentação última do conhecimento. Se a filosofia ainda nos diz algo na atualidade certamente não o faz ao pretender erigir-se em ponto de partida para um projeto de derivação dos princípios das ciências particulares a partir de princípios filosóficos ou, que seja, para um projeto de fundamentação última dos primeiros princípios de todos os saberes. A dialética descendente, concebida como uma das vias de constituição de uma nova ontologia dialética, não se dá em um suposto movimento de fundamentação última, mas de articulação entre filosofia e ciências. Ela deve desdobrar o *potencial de imanência* da filosofia, trazendo à luz a viabilidade da integração entre a ontologia universal e as ontologias regionais que emanam das ciências particulares. O segundo grande mérito é justamente o fato de que o abandono da teleologia do incondicionado tem por consequência direta a constituição de uma ontologia relacional deflacionária, uma teoria plenamente conciliável com a teoria dos sistemas adaptativos complexos, uma abordagem teórica em ciência que, nos últimos anos, tem realizado um claro movimento de dialética ascendente. Tendo se originado na biologia, esta teoria tem se espreado pelas demais ciências com muita rapidez, transmutando-se de ontologia regional em ontologia universal. Da convergência entre estes dois movimentos, de dialética descendente e ascendente, devem brotar uma teoria da natureza e uma teoria da subjetividade renovadas.

Quero finalizar enfatizando que a busca de uma nova teoria da subjetividade, a partir da articulação entre ontologia deflacionária e teoria dos sistemas adaptativos complexos, inicia seguindo de perto o passo dado pelo jovem Schelling e por Hegel: não há uma dicotomia entre natureza e subjetividade, já que a natureza é permeada desde o início por uma teleologia imanente. Em dialética, toda determinação supõe relação e toda relação se dá como momento de um processo de auto-organização: todo evento é ou sistema ou momento de um sistema. Todo sistema tem por fim a preservação da coerência consigo mesmo,

mas – e aqui em forte contraste com a teleologia do incondicionado – há múltiplos, potencialmente infinitos modos de realizar a coerência consigo²⁰. Esta introdução da contingência no âmago do processo de auto-organização é a marca mais decisiva da ontologia deflacionária.

Os sistemas têm por fim a preservação da coerência consigo mesmos, este é seu *telos* interno. Da presença de teleologia interna, segue-se: a) a presença de *ação* ou *protoação*: os sistemas priorizam a sua própria preservação entre outros estados possíveis, e assim produzem valor: *sistemas são centros de valoração*; b) a presença de *cognição* ou protocognição: via processo de auto-organização, os sistemas distinguem entre o priorizado e o não-priorizado, apresentando assim uma forma (rudimentar ou não) de *seletividade de informação*; sistemas processam informação de acordo com o seu fim, produzindo *organização* (ou *ordem*, na terminologia de Kurzweil: “ordem é informação conforme a um propósito”²¹). Selecionando o mais apto, o mais coerente (consigo e com o entorno²²), a evolução otimiza a produção de organização. Todavia, isto se dá (contrariamente a Hegel e, creio, a Kurzweil) no contexto de uma teleologia dinâmica, em que a determinação de “mais ou menos coerente” é contexto-dependente.

²⁰ Para uma visão mais detalhada desta proposta, cf. LUFT, E. “Ontologia deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento”, In: *Veritas*, v. 55, n. 1, p. 82-120, 2010.

²¹ Cf. KURZWEIL, op. cit., p.38.

²² Em última instância, com o universo em seu todo: cf. CIRNE-LIMA, C. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: Educs, 2006, p.150.



A Tese da Subjetividade: Necessidade
Metafísica da Subjetividade Corporificada

Anton Friedrich Koch
(Universidade de Heidelberg)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

Não deveria haver muitas dúvidas quanto ao fato de que mentes são dependentes de objetos. De todo modo, irei argumentar que são. Tentarei mostrar que mentes são metafisicamente dependentes de objetos espaço-temporais em um sentido forte e direto: Não pode haver mentes descorporificadas. Uma mente é aquilo que um sujeito tem e um não-sujeito não tem. Sujeitos são, pois, um tipo especial de objetos espaço-temporais. Chamemos objetos deste tipo de *pessoas*. Irei defender a *tese da personalidade*, que diz que sujeitos são pessoas. Mentis, portanto, somente podem existir como aspectos ou características de objetos espaço-temporais.

A tese da personalidade é uma metade da concepção que pretendo defender. A outra metade – chamemo-la de *tese da dependência da mente* – é um tanto mais problemática, ainda que seja a seu modo também muito modesta. Ela tem um íntimo parentesco com o truísmo de que o mundo atual contém sujeitos (a saber, nós mesmos), isto é, o truísmo de que todos os objetos atuais encontram-se em relações espaço-temporais com um ou outro sujeito. Qualquer tentativa de negar isto seria pragmaticamente inconsistente e, portanto, autocontraditória. Ora, a tese da dependência da mente simplesmente transpõe o truísmo a uma expressão modal; ela afirma que todo e qualquer mundo espaço-temporal *possível* contém algum sujeito. E como eu penso (ainda que não vá defender isto aqui) que todo mundo possível é espaço-temporal, posso expressar a tese de forma resumida deste modo: Não existem mundos sem sujeitos (isto é, destituídos de sujeitos).

Recapitulando, a tese da personalidade afirma que mentes são metafisicamente dependentes de objetos espaço-temporais em um sentido forte: Necessariamente, todas as mentes são aspectos de objetos espaço-temporais. A tese da dependência da mente afirma que objetos espaço-temporais são metafisicamente dependentes de mentes em um sentido fraco: Necessariamente, todos os objetos encontram-se em relações espaço-temporais com sujeitos (ainda que obviamente deva haver – e de fato há – objetos que não tem mentes e, portanto, não são sujeitos). O que vou defender, então, é uma tese de dependência metafísica mútua: Em um sentido, mentes são metafisicamente dependentes de objetos espaço-temporais e, em outro sentido, ainda que mais fraco, objetos espaço-temporais são metafisicamente dependentes de mentes. Chamo esta teoria, em seu todo, de *tese da subjetividade*.

O ponto de partida de meu argumento em favor da tese da subjetividade será uma certa antinomia. Chamemo-la de *antinomia da indiscernibilidade*. Sua *tese* diz que não pode haver diferenças infundadas entre duas coisas: Duas coisas não podem se diferenciar simplesmente porque sejam diferentes, mas sim deve haver um sentido determinado no qual elas são diferentes. A *antítese* da antinomia diz o contrário: pode haver diferenças infundadas.

Por que deveríamos acreditar na tese da antinomia? Deveríamos acreditar nela porque ela é justamente uma reformulação do princípio da identidade dos indiscerníveis, o qual, por sua vez, é um teorema da lógica de predicados de segunda ordem: Se nada é verdadeiro para um objeto *a* que não seja também verdadeiro para *b*, então *a* é idêntico a *b*.

Por que deveríamos acreditar na antítese da antinomia? Bem, deveríamos? Penso que não. Deveríamos acreditar em algo bem parecido, a saber, que existem mundos possíveis com cenários específicos de duplicação ou repetição infinita que parecem ser exceções à identidade dos indiscerníveis. Estes mundos possíveis chamo de *mundos problemáticos*. Comumente, pensa-se que a partir da existência de mundos problemáticos pode-se inferir a possibilidade de diferenças infundadas. Entretanto, quero mostrar que isto é um *non sequitur* e, assim, solapar a argumentação comum a favor da antítese. Existem mundos problemáticos, sim, mas devemos impedir que a partir disso se infira a possibilidade de diferenças infundadas, e nós podemos eficazmente fazê-lo reconhecendo que necessariamente todo objeto espaço-temporal tem alguma propriedade indexical. Isto irá dissipar a aparência de uma antinomia e ao mesmo tempo comprovar a tese da subjetividade. – Deixem-me elaborar um pouco mais este esboço de argumento.

1. O argumento da tese da subjetividade

A antinomia da indiscernibilidade foi formulada de um modo diferente, como uma tríade inconsistente de proposições, por Jay Rosenberg, em seu artigo de 1996, “On a Certain Antinomy” (Sobre uma certa antinomia); e aqui devo seguir sua exposição.¹ Começemos com a Lei de Leibniz (o princípio da identidade dos indiscerníveis mais

¹ ROSENBERG, Jay F. “On a Certain Antinomy: Properties, Concepts and Items in Space”. In: James E. Tomberlin (ed.). *Philosophical Perspectives* 10, Metaphysics, 1996: 357-383. (Rosenberg parece ter recentemente adotado a solução defendida neste artigo, isto é, a tese da subjetividade. Cf. seu livro *Accessing Kant. A Relaxed Introduction to the Critique of Pure Reason*. Oxford, 2005, p. 83-87.)

o princípio da indiscernibilidade do que é idêntico) que Rosenberg formula deste modo:

(LL) Necessariamente, uma entidade a é idêntica a uma entidade b , **se e somente se** qualquer propriedade da entidade a é propriedade da entidade b , e vice-versa.²

Em sua versão formal, o princípio (LL) é um teorema da lógica de predicados de segunda ordem e pode ser usado para *definir* identidade:

(LL*) $\forall x \forall y (x=y \leftrightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy))$

(Def.) $x=y \leftrightarrow_{df.} \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)$

Como um teorema da lógica de predicados de segunda ordem, o princípio não é questionado, mas naturalmente a questão premente é sobre o alcance da variável de propriedade “F”: Qual é o âmbito adequado de valores para essa variável? A gramática da lógica de predicados dá uma sugestão decisiva: A variável de propriedade “F” é uma variável predicativa, então propriedades no sentido relevante deveriam ser entidades predicativas, isto é, entidades que são completamente gerais. Elas deveriam ser ou conceitos gerais, ou, no mínimo, fortemente correlacionadas a conceitos no seguinte sentido (e, novamente, nas palavras de Rosenberg):

(PC) Necessariamente, para cada propriedade P, existe um conceito geral C, tal que P é uma propriedade de uma entidade a , **se e somente se** a cai sob o conceito C, e vice-versa (isto é, para cada conceito geral C, existe uma propriedade P, tal que uma entidade a cai sob o conceito C se e somente se P é uma propriedade de a).³

Em uma direção, esta correlação é inquestionável. Quando aplicamos um conceito a um particular, atribuímos a ele uma propriedade. Mais controversa é a direção oposta, a afirmação de que *toda* propriedade pode ser compreendida através de um conceito geral. Deve haver propriedades não-gerais ou singulares como hecceidades ou tropos e propriedades indexicais como *encontrar-se ali de frente para mim*. Propriedades que podem ser atribuídas a entidades através de

² “On a Certain Antinomy”, p. 357.

³ Op. cit., p. 359.

conceitos gerais, não-indexicais, podem ser chamadas de *propriedades descritivas*. O princípio de correlação (PC) vale trivialmente para propriedades deste tipo. Contudo, como havia dito, deve haver também propriedades não-descritivas, tais como propriedades não-gerais e propriedades indexicais. De fato, uma breve reflexão sobre a natureza dos conceitos irá sugerir que (PC) é forte demais e, realmente, inconsistente com a Lei de Leibniz, então *deve* haver propriedades que sejam ou não-gerais ou indexicais.

Conceitos são os conteúdos de termos puramente universais, ou gerais. Um conceito é aplicável a indivíduos – a todos e somente aqueles indivíduos que caem sob ele e são suas instâncias. E é um princípio de unidade para suas instâncias, unindo-as em uma certa classe que é a *extensão* do conceito. Mas se conceitos são essencialmente princípios de unidade para suas respectivas instâncias, eles não podem ao mesmo tempo funcionar como princípios para sua pluralidade. Nosso uso de conceitos requer algum outro princípio de pluralidade ou multiplicidade, um princípio de multiplicidade *pré-conceitual*, como já o chamei em outra oportunidade⁴. Mas, de fato, não há necessidade de tratar esse desiderato como um mero desiderato, já que é fácil ver que este já é atualmente satisfeito: Espaço e tempo *são* princípios – ou, tomados em conjunto, o princípio desejado – de multiplicidade pré-conceitual. Espaço e tempo separam os conceitos de identidade numérica e qualitativa (descritiva), o que é precisamente requerido de um princípio de multiplicidade pré-conceitual. Indivíduos espaço-temporais, assim-chamados *particulares*, então, são os indivíduos paradigmáticos, como Peter Strawson uma vez afirmou⁵. Mas, dado um princípio de multiplicidade pré-conceitual, é possível que diferentes entidades caiam sob os mesmos conceitos. Esse é o conteúdo da proposição (C) de Rosenberg:

(C) Possivelmente, existem entidades, *a* e *b*, tais que a entidade *a* não é idêntica à entidade *b*, e (não obstante), para cada conceito geral *C*, a entidade *a* cai sob o conceito *C* **se e somente se** a entidade *b* cai sob *C*⁶.

⁴ “Principle of pre-conceptual multiplicity” é a tradução de Rosenberg (op. cit., p. 358) do meu “Prinzip vorbegrifflicher Mannigfaltigkeit”. *Subjektivität in Raum und Zeit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1990, p. 17.

⁵ *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

⁶ “On a Certain Antinomy”, p. 359.

Esta proposição completa a antinomia, porque dela podemos inferir, com o princípio de correlação (PC), que

possivelmente, existem entidades, *a* e *b*, tais que a entidade *a* não é idêntica à entidade *b*, e (não obstante), para cada propriedade *P*, *P* é uma propriedade da entidade *a* **se e somente se** *P* é uma propriedade da entidade *b*,

o que claramente contradiz a Lei de Leibniz (isto é, o princípio (LL)).

Esta é, portanto, a antinomia da indiscernibilidade, delineada na forma de uma tríade inconsistente de proposições. Para desfazê-la, temos que abdicar de pelo menos uma das três proposições, ou (LL), ou (PC) ou (C). Mas (LL) é uma verdade lógica, e (C) somente traz à tona o fato de que espaço e tempo são princípios de multiplicidade pré-conceitual. Logo, o lugar natural para procurar revisões é o princípio de correlação (PC). Talvez existam mais propriedades no âmbito da variável “F” na Lei de Leibniz do que conceitos. Que propriedades, então, devemos levar em consideração no escopo dessa variável?⁷

Antes de tudo, nós não temos apenas que reconhecer propriedades intrínsecas, que uma entidade tem em si mesma, isto é, que ela tem quando considerada isoladamente, e que se pode também chamar *qualidades*, como ser rosa, mas também propriedades não-intrínsecas ou extrínsecas, que se pode também chamar de *características relacionais*, como tocar algo rosa (um cubo de gelo rosa, digamos). Isto, contudo, não cria problemas para o princípio (PC), porque não faltam conceitos relacionais, como testemunha o conceito de tocar um cubo de gelo rosa.

Em seguida, devemos nos perguntar se a variável de propriedade “F” em (LL) deve abranger o que poderiam ser chamadas de *propriedades de identidade*. Essas propriedades são aquelas que podem ser definidas em termos de identidade, tais como ser diferente (isto é, não-idêntico) e propriedades de números (doisidade, tresidade, quatridade, etc. e multidade, no sentido da propriedade de se “ser mais de um”). Mas, novamente, não faltam conceitos de identidade correspondentes e, ademais, antes de mais nada, propriedades de identidade não precisam ser levadas em consideração explícita e separadamente como valores da variável “F”. Pois se tivessem de sê-lo, então (LL) não poderia ser usado para definir identidade – sendo

⁷ No que segue, utilizo-me de minha exposição em “The Subjectivity Thesis and Its Corollaries”. In: *Philosophical Inquiry. International Quarterly* 28 (2006), p. 9-20.

a razão para definir identidade utilizando-se (LL) que propriedades de identidade são, em um certo sentido, supervenientes a outras propriedades e, portanto, não são base de fundamentação⁸.

Então, podemos deixar de lado as questões das características relacionais e propriedades de identidade. Consideremos, no que segue, a questão da generalidade. Conceitos são essencialmente gerais; é, portanto, em princípio, uma questão aberta a de quantas instâncias individuais existem para um dado conceito, se é que existe alguma. Claro que existem construções conceituais com condições numéricas inerentes, mas elas contêm mais do que apenas conceitos. Como a análise de Russell acerca das descrições definidas, mostra que elas, de fato, além disso, contêm quantificadores, e não apenas quantificadores (que se aplicam do mesmo modo a conceitos relacionais, como *estar tocando algo rosa*), mas também sobretudo o particular conceito não-fundamentador da identidade.

Estamos, agora, buscando um modo de qualificar nosso princípio de correlação (PC) de modo que a antinomia desapareça. Devemos, portanto, admitir ou propriedades não-gerais ou propriedades indexicais como valores para a variável “F” na versão formal da Lei de Leibniz. Porém, “F” é uma variável predicativa – um fato que parece excluir o recurso a propriedades não-gerais como hecceidades e tropos. Então, estamos presos a propriedades indexicais. Estas são as propriedades que as coisas têm apenas em relação a algum sujeito capaz de pensar indexicalmente sobre elas. Um exemplo disso é a localização de uma mesa que está *aqui* onde *eu*, um ser perceptivo e pensante, atualmente, *estou* (sua “aquidade”). O pensamento indexical compreende objetos espaço-temporais por estarem ancorados *aqui*, no que para mim conta como o centro do espaço e do tempo, a saber, meu próprio corpo. Se *eu* abstraio de *mim mesmo* como um sujeito pensante, a única coisa que permanece da localização da mesa é uma certa propriedade extrínseca não-indexical, especificável em termos gerais não-indexicais. Portanto, se as coisas devem ter propriedades indexicais, nós não devemos abstrair de nós mesmos como sujeitos pensantes. Então, devemos concluir que os sujeitos pensantes são necessários para que objetos espaço-temporais tenham propriedades indexicais, e propriedades indexicais, por sua vez, são necessárias para que a Lei de Leibniz seja verdadeira para objetos

⁸ A superveniência da identidade é defendida por Stephen Yablo em seu artigo “Identity, Essence, and Indiscernibility”. In: *The Journal of Philosophy* 84 (1987), p. 293-314.

espaço-temporais. Mas, a lei de Leibniz é uma verdade lógica. Portanto, todos os mundos possíveis conterão ao menos um sujeito pensante. Esta, portanto, é a tese da dependência da mente, isto é, a metade mais controversa da tese da subjetividade.

A outra metade, menos controversa, é a tese da personalidade, que segue do seguinte raciocínio: Um sujeito pensante deve ser capaz de referir-se (no pensamento ou na fala) a itens particulares de uma multiplicidade de itens. Mas, conceitos gerais não-indexicais não serão suficientes para servirem tão efetivamente em geral, porque sempre deverá haver mais de um item caindo sob os mesmos conceitos gerais não-indexicais. Então, o sujeito terá que pensar indexicalmente e, portanto, egocentricamente, sobre itens particulares. Mas, então, ele ou ela deve ser, ele mesmo mais um item particular entre os itens particulares referidos, o que significa que o sujeito deve ser corporal, isto é, uma pessoa.

2. O argumento ganha corpo: mundos problemáticos e Lei de Leibniz

Agora, para dar mais corpo a esse argumento de que até agora só mostramos o esqueleto, consideremos o caso dos mundos problemáticos. Dada a Lei de Leibniz e abstraindo dos sujeitos cognoscentes, alguns mundos mostram-se impossíveis, ainda que tenhamos razões convincentes para sustentar sua possibilidade. Chamemos estes mundos de mundos problemáticos. São mundos onde há:

- (1) no tempo, ou (2) no espaço
- (a) repetição infinita bidirecional, ou (b) simetria universal.

Consequentemente, em cada mundo problemático haverá coisas particulares e eventos com *doppelgängers*⁹ intramundanos, de modo que uma coisa e seus *doppelgänger(s)* são objetivamente indiscerníveis.

Mundos do tipo (1a) são mundos com repetição bidirecional das mesmas coisas e eventos. David Lewis apela para mundos como este e seu contraste com mundos com uma repetição eterna unidirecional, a fim de explicar sua distinção terminológica entre *duplicatas* e *indiscerníveis*, uma distinção que quero adotar aqui.

⁹ Um “*Doppelgänger*” é literalmente uma pessoa tão semelhante a uma outra e que muitas vezes ela é confundida com ela por terceiros. A palavra aparece em várias ficções literárias e outras obras de arte (canções p. ex.), principalmente no romantismo.

Alguns mundos exibem uma repetição eterna *unidirecional*: existe um começo do tempo e, então, há uma primeira época, uma segunda época exatamente igual à primeira, uma terceira e, assim, *ad infinitum*. Então, os correspondentes habitantes das diferentes épocas são duplicatas – eles não diferem em qualquer aspecto intrínseco – mas eles não são indiscerníveis. Eles diferem no seu caráter qualitativo extrínseco segundo o qual um habita a primeira época, enquanto outro habita a sétima, e assim sucessivamente. Outros mundos exibem uma repetição eterna *bidirecional*: não existe uma última época, nem uma primeira, as épocas estão ordenadas como os números inteiros e não como os números naturais. Portanto, os habitantes correspondentes de diferentes épocas não são duplicatas, mas indiscerníveis.¹⁰

O tipo (1b) é instanciado por um mundo possível que inicia no tempo em uma explosão originária, original, expande continuamente até um ponto simétrico no tempo, e então contrai continuamente para produzir uma fase contrativa que espelha exatamente a fase de expansão. Se nosso mundo fosse como esse, então teríamos *doppelgangers* indiscerníveis vivendo em sentido inverso ao nosso quando da futura fase de contração do universo. Isto é, contudo, uma reformulação a partir do nosso ponto de vista. Cada *doppelganger* poderia, com igual direito, pensar em nós como futuras criaturas vivendo em sentido inverso; pois nem a contração nem a expansão neste cenário se sustentam de um ponto de vista objetivo, não-indexical.

Nós obtemos os mundos problemáticos do tipo (2a) se transpomos a repetição infinita bidirecional para uma ou mais dimensões do espaço.

Finalmente, o tipo (2b) é exemplificado pelo universo de tabuleiro de xadrez de Strawson e o universo de duas esferas de Black¹¹. O primeiro é um espaço bidimensional organizado como um tabuleiro de xadrez com 32 quadrados brancos e 32 quadrados negros; o seu ponto central é um ponto simétrico para uma rotação de 180° do universo. Todos os quadrados brancos são duplicatas uns dos outros, do mesmo modo que ocorre com os quadrados negros. Alguns quadrados brancos, como alguns quadrados negros, são indiscerníveis – por exemplo, os quadrados dos cantos que são diagonalmente opostos um ao outro. – O universo de duas esferas de Black contém duas esferas, que são

¹⁰ LEWIS, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford and New York, 1986, p. 63.

¹¹ Cf. STRAWSON, P. F. op. cit., p. 123, e BLACK, Max “The Identity of Indiscernibles”. In: *Mind* 61 (1952): 153-164, p. 156.

duplicatas (ambas consistem de ferro quimicamente puro, ambas tem o diâmetro de exatamente uma milha, etc.); e, porque o universo contém nada mais que duas esferas, elas não são só duplicatas, mas também indiscerníveis (Com a simetria espacial adequada, em mundos do tipo (2b), o lado esquerdo simplesmente está lá quando o dedo aponta para o lado direito, e vice-versa. Isto significa que objetivamente falando o lado esquerdo não está posicionado em oposição ao direito, mas, se necessário, ele só pode ser marcado indexicalmente – e, visto que estamos abstraindo a subjetividade, de forma alguma isto pode ser feito. Isto se aplica, *mutatis mutandis*, para mundos do tipo (1b), isto é, para mundos temporalmente simétricos).

Nossa antinomia, então, reaparece do seguinte modo: De acordo com a Lei de Leibniz, diferenças infundadas são impossíveis; entretanto, mundos problemáticos são possíveis, e eles contêm casos de diferenças infundadas. Isto é uma antinomia, porque não podemos renunciar à Lei de Leibniz, nem razoavelmente negar que mundos problemáticos sejam possíveis. Não podemos renunciar à Lei de Leibniz, porque esta lei é um teorema da lógica de segunda ordem, e não podemos negar que mundos problemáticos sejam possíveis, porque espaço e tempo são princípios de multiplicidade pré-conceitual e, portanto, necessariamente sustentam a possibilidade de mundos problemáticos.

Pode-se deixar tudo do modo como está. Entretanto, para tornar as coisas mais intuitivas, consideremos, primeiro, o caso da Lei de Leibniz. Suponhamos que a lei seja falsa. Teríamos então de lidar com casos de diferenças infundadas. Por conseguinte, os conceitos de identidade, diferença e número individual não teriam condições atendíveis de aplicação empírica. Não saberíamos nunca se o que parece ser um dado particular, digamos, uma cadeira, não seria de fato duas ou mais cadeiras indiscerníveis. Isto significa que os conceitos de identidade, diferença, etc., seriam vazios (ou ao menos não teriam um conteúdo completo).

Alguém poderia tentar excluir a possibilidade de que o que parece ser uma dada cadeira seja de fato uma coleção de duas, 17 ou 243 cadeiras indiscerníveis, medindo, pesando e referindo-se à densidade específica do material em questão (“se esta cadeira de madeira de carvalho fosse 17 cadeiras infundadamente diferentes, então ela seria 17 vezes mais pesada do que de fato é”). Mas, esta resposta falha em

reconhecer que a pesagem em questão pode se constituir de 17 atos de pesagem infundadamente diferentes, executados a partir de 17 escalas infundadamente diferentes.

Também não ajudaria apelar para as condições de identidade associadas com a categoria da coisa em questão, no nosso caso, as condições de identidade associadas com a categoria das coisas corpóreas. Coisas corpóreas de um dado tipo, tais como uma cadeira, são diferentes se elas estão em diferentes locais ao mesmo tempo. Isto é, obviamente, verdade, mas agora ligamos a individuação de coisas às condições de identidade de lugares. As coisas herdaram sua diferença da diferença de suas localizações. Mas, quando dois lugares são diferentes? Quando coisas diferentes estão localizadas neles ao mesmo tempo?

Temos que ter cuidado para não caminhar em um círculo. Se a base para a diferença entre as coisas reside na diferença na localização e no tempo, então não podemos tentar encontrar diferenças entre tempos e localizações no que existe em uma localização particular ou no que aconteceu em um tempo particular. Se eu me pergunto se esta cadeira é 17 cadeiras, então, supondo que não mais que uma cadeira pode estar em um lugar em um tempo, é uma questão aberta se a localização da cadeira não é, na realidade, 17 localizações. Deste modo, não consegui me aproximar de uma resposta à antinomia e não sairei mais próximo de reconciliar a Lei de Leibniz com a possibilidade de diferenças infundadas. Portanto, a desqualificação de diferenças infundadas através de (LL) é uma condição inevitável para a aplicação empírica dos conceitos de identidade e diferença, assim como os conceitos numéricos individuais. Nós estaríamos, portanto, bem aconselhados em aceitar a superveniência das propriedades de identidade em relação a outras propriedades – isto é, reconhecer (LL) como uma formulação concisa da tese da superveniência.

Consideremos, a seguir, o caso dos mundos problemáticos. Haverá mundos problemáticos, se for correta a visão combinatória de possibilidade. Esta visão é sustentada, dentre outros, por David Lewis e David Armstrong, seguindo Hume. Se não há conexões necessárias no espaço e no tempo, então tudo pode ser combinado com tudo. Este é o princípio de recombinação de Lewis.¹² Ele nos permite reagrupar livremente porções da realidade espaço-temporal na imaginação e no

¹² "On the Plurality of Worlds", p. 87-92.

pensamento, a fim de chegar a possibilidades. Mas, não poderia haver limites conceituais (por exemplo, transcendentais) na livre combinação da realidade espaço-temporal? E, se assim for, então não se aplicaria o argumento somente *ad hominem* para Lewis, ou Armstrong ou Hume? Não. O princípio de recombinação é um ponto de partida argumentativo confiável para determinar o possível. Se ele se mostra liberal demais no curso da argumentação, então devemos colocar um limite no seu escopo, mas não pela razão *ad hoc* de alcançar um resultado específico, mas sim por razões independentes do resultado almejado. E são precisamente estas razões independentes que nós não dispomos no presente caso. Por exemplo, a recombinação nos dá mundos com uma repetição unidirecional, e não há nada de questionável nisso. Mas, se nós continuamos para conseguir chegar a uma repetição bidirecional, nós entramos em conflito com a identidade dos indiscerníveis. Dizer que o reagrupamento deve ser restringido logo antes de permitir a possibilidade de uma repetição bidirecional seria um caso paradigmático de uma jogada *ad hoc*, sem mencionar que seria algo muito indeterminado; pois poderíamos chegar cada vez mais perto de uma repetição bidirecional sem nunca completamente alcançá-la – e então quando devemos parar? Consideremos o caso onde existe repetição infinita, em ambas direções temporais, de épocas em tudo idênticas, exceto que em uma das épocas existe um único grão de areia deslocado um décimo de milímetro em relação à localização de suas duplicatas em outras épocas. Não haveria nada para contestar quanto à possibilidade de uma repetição bidirecional de épocas *quase* perfeitamente semelhantes; mas, tão logo uma perfeita semelhança de todas as épocas fosse alcançada por uma recombinação mínima, nós deveríamos nos insurgir e não permitir tal recombinação mínima. Contudo, é difícil ver o que fica no caminho de tão pequeno reagrupamento – ainda mais porque vários reagrupamentos drásticos e amplos são aceitáveis – ainda estamos presos, em um sentido abstrato, ao nosso impasse antinômico. Nós achamos que sabemos *que* algo deu errado nos reagrupamentos, mas não sabemos *o que e por quê*. A antinomia permanece sem solução.

3. Opções Teóricas

A identidade dos indiscerníveis e a multiplicidade pré-conceitual expressa pelos princípios (LL) e (C) estão firmemente fundadas. Mas,

a correlação de propriedades e conceitos expressa pelo princípio de correlação (PC) tem ainda problemas e nos convida a considerar possíveis soluções diferentes para a antinomia. Em seu artigo de 1996, Rosenberg discute quatro estratégias: (1) Pode-se prescindir completamente de propriedades e manter somente conceitos. Ou, poderia-se, ao contrário, levar em consideração propriedades que não fossem descritivas, tais como (2) propriedades não-gerais, singulares, ou (3) propriedades indexicais. Uma quarta opção (4) consiste em diagnosticar a “ambiguidade transcendental” do predicado de identidade.

Prescindir de propriedades em favor de conceitos (primeira opção) pode ser uma estratégia conceitualista (ou nominalista) geralmente aceitável, mas obviamente não nos ajuda aqui. Ao contrário, se a variável “F” varia entre conceitos gerais em vez de propriedades, então a Lei de Leibniz é imediatamente posta em risco pela existência de multiplicidades pré-conceituais. Se deixamos de lado a questão do predomínio relativo, de um lado, do conceitualismo ou nominalismo e, de outro lado, o realismo das propriedades, evitar propriedades em favor de conceitos é um passo na direção errada. Pois isto seria corroborar com a omissão de determinações não-descritivas e restringiria a atenção somente àquelas determinações que estão correlacionadas com conceitos, em vez de pôr em questão esta omissão e restrição.

A segunda opção é *prima facie* um tanto mais promissora. Rosenberg a divide em duas sub-opções, de acordo com as quais propriedades singulares são levadas em consideração ou como (a) tropos ou como (b) propriedades essenciais individuais, assim chamadas hecceidades. A teoria dos tropos compreende para cada propriedade um conjunto de assim chamados tropos, os quais são qualitativamente idênticos um ao outro, e que, portanto, formam uma família de duplicatas, um dos quais (um tropo) está sempre presente onde quer que a propriedade em questão esteja instanciada.¹³ Os objetos do dia a dia são, de acordo com essa teoria, feixes de tropos, isto é, totalmente compostos de tropos.¹⁴ Mas a teoria dos tropos, além de suas dificuldades internas, é evidentemente inadequada como candidata à solução de nossa antinomia. Os tropos que constituem as esferas de Black, por exemplo, resultariam em pares não de apenas duplicatas, mas de indiscerníveis.

¹³ Cf. LEWIS, “On the Plurality of Worlds”, p. 64.

¹⁴ Ibid., p. 65. Uma outra versão da teoria dos tropos também admite simples particulares como substratos de tropos; cf. ROSENBERG. “On a Certain Antinomy”, p. 368.

Isto restabelece a antinomia em sua forma original, em vez de fornecer uma solução. Rosenberg, por razões semelhantes, classifica a sub-opção da teoria dos tropos como um sinal de resignação.¹⁵ O hecceísmo, ou a alegação de que algumas propriedades podem ser ilustradas por um único particular, pertence à mesma categoria. Nesta visão, as esferas de Black difeririam uma da outra apenas pelo fato de que a hecceidade ou “estedade” de uma não é a mesma que a hecceidade ou “estedade” da outra; ou seja, sua diferença é infundada. O hecceísmo novamente oferece outra forma da antinomia como uma solução.

Deixem-me postergar por um instante a terceira opção, isto é, a aceitação da necessidade de propriedades indexicais, que é aquela que irei adotar. Como sua quarta e última opção, Rosenberg considera a tese-diagnóstico de Johanna Seibt, de acordo com a qual a antinomia resulta de uma ambiguidade em nosso entendimento da identidade.¹⁶ Seibt acredita que o formalismo lógico encobre uma importante diferença ente unidade numérica e mera similaridade. Temos, portanto, de ser cuidadosos em esclarecer a ambiguidade entre duas leituras da identidade dos indiscerníveis. Na primeira leitura, ela é entendida como um princípio de unidade e, na segunda leitura, como um princípio de similaridade; e é geralmente válido como um princípio da lógica de segunda ordem apenas se é lido como um princípio de similaridade. Se *a* e *b* são indiscerníveis, então eles são o mesmo. Mas, eles não são, por isso, *um*. “Um e o mesmo não são um e o mesmo”, como explica a solução de Seibt.

Em um mundo de repetição eterna bidirecional, as épocas indiscerníveis seriam, nesta visão, estritamente a mesma; contudo, elas não equivaleriam a uma época, mas permaneceriam uma pluralidade. Isto nos deixaria em apuros com o problema da diferença infundada (não-identidade). Embora este tenha desaparecido como um problema de não-similaridade infundada – que é impossível –, ele permaneceria como um problema de pluralidade infundada (não-unidade). Os conceitos de similaridade e não-similaridade são aplicáveis neste cenário, mas conceitos numéricos não são; em princípio, não se pode decidir se um ou 17 ou 243 cadeiras estão presentes, se todas elas são estritamente a mesma.

¹⁵ Ibid., p. 380.

¹⁶ Ibid., p. 376-381. Rosenberg refere-se a um manuscrito não publicado com o título “Non-Countable Individuals: Why One and the Same Is not One and the Same”, que Johanna Seibt apresentou em uma conferência sobre Metafísica em Bled, Slovenia, em junho de 1995.

A antinomia não foi resolvida, mas foi deslocada para um nível diferente. Mas, deslocar a antinomia deste modo é uma medida puramente *ad hoc*; independente do desejo de solucionar a antinomia, nada sustentaria uma ambiguidade transcendental – isto é, uma ambiguidade que não é em princípio capaz de substanciação empírica – do predicado de identidade. É por isso que Rosenberg chega à conclusão de que a tese da desambiguação de Seibt como solução para a antinomia da indiscernibilidade compartilha com a suposição de propriedades singulares uma certa resignação.¹⁷ Eu concordaria que ela tem quase tão pouco fôlego quanto a outra; pois a teoria dos tropos e o hecceísmo não se arriscam desde seu início como competidores por uma solução para a antinomia, ao passo que a tese da desambiguação ao menos inicia uma tentativa. Mas, a última deve desistir de alcançar o obstáculo de uma pluralidade infundada e deve contentar-se com a impossibilidade de contar particulares. Contudo, se os conceitos de um, dois, três, etc. e a pluralidade não podem ter sua aplicabilidade empírica negada, então somos confrontados com um quebra-cabeça que não é menos misterioso que a antinomia que nos propomos resolver.

4. A Tese da Subjetividade

Consideremos, agora, a opção que penso ser a apropriada: rejeitar a abstração de propriedades indexicais. É evidente que esta opção não é uma postulação metafísica, mas, sim, conservadora: É uma tese puramente fenomenológica. Propriedades indexicais não precisam ser introduzidas como as ferramentas de uma teoria metafísica controversa do modo como tropos ou haecceidades são; ao contrário, sua existência é incontroversa no mesmo sentido da existência de outras propriedades. Portanto, o nominalismo não ignorará propriedades indexicais, mas irá incluí-las em seu tratamento deflacionário das propriedades em geral.

A solução é notar que a antinomia se desfaz apenas se os valores da variável “F” na Lei de Leibniz variarem em torno de propriedades indexicais (ou construções ou expressões conceituais indexicais), cuja existência não requer prova. Contudo, a identidade dos indiscerníveis é um princípio ontológico, um princípio a partir do qual se conclui que não existem diferenças infundadas entre coisas. Mas, se o princípio é válido somente se reconhecemos as propriedades indexicais, então

¹⁷ Ibid., p. 380.

estas também devem deter alguma relevância ontológica. É isto que Rosenberg tem em mente quando caracteriza a solução que utiliza propriedades indexicais como uma ontologização da subjetividade. Mas, ontologização aqui não denota uma reificação do subjetivo como uma substância imaterial; pelo contrário, denota a afirmação de que não poderiam existir coisas corpóreas se não existisse, dentre elas, também aquelas “coisas” corpóreas que são instâncias da subjetividade. Isto é o que afirma a tese da dependência da mente, que é a metade mais controversa da tese da subjetividade.

Tese da dependência da mente: Um sistema material espaço-temporal é possível somente se, em algum tempo e em algum lugar nele, exista ao menos um sujeito espaço-temporal que se relacione com objetos no pensamento e na percepção.

O modo como esta tese resolve a antinomia torna-se manifesto ao reconsiderarmos os mundos problemáticos. Suponhamos que vivemos (sem disso ter consciência) em um mundo de repetição eterna bidirecional. Ann Arbor teria, então, como qualquer cidade, país, rio, pessoa, etc., indefinidamente múltiplos *doppelgangers* indiscerníveis em outras épocas do mundo. Nós não teríamos, todavia, dificuldade em reconhecer a cidade de Ann Arbor. Ann Arbor não seria discernível em si mesma dentre suas duplicatas. Mas, ela seria destacada *para mim* em virtude de ocupar a mesma época do mundo na qual eu existo. Do mesmo modo, toda duplicata está referida a mim de modo não-ambíguo pela distância temporal entre mim, ou minha época, e ela.

Passemos destes casos imaginários para o que de fato acreditamos a respeito do nosso mundo. Independente de repetição, é uma verdade sobre Ann Arbor que eu a conheço por contato perceptivo; ela tem a propriedade relacional, indexical, de existir agora, enquanto eu vivo. Então, a solução proposta para a antinomia da indiscernibilidade não precisa ser elaborada, postulada ou inventada; de fato, ela não precisa sequer ser descoberta, pois não está escondida, mas, ao contrário, é tão evidente que corre o risco de cair na ignorância. O que está evidentemente presente deveria ser simplesmente reconhecido e admitido como indispensável: subjetividade no espaço e no tempo. A solução da antinomia torna-se então autoevidente.

A tese da personalidade, isto é, a já mencionada metade menos controversa da tese da subjetividade pode ser obtida como um tipo de corolário no seguinte sentido. Um sujeito deve certamente ser capaz de pensar sobre si mesmo indexicalmente. E ele ou ela devem ser capazes de pensar sobre alguns detalhes do que está se passando, de novo indexicalmente, visto que estes detalhes estão espalhados no espaço e no tempo. Mas, então, espaço e tempo e os detalhes que eles contêm devem ser bem reais, ao menos tão reais quanto o sujeito pensante, que se mostra ser mais um detalhe espaço-temporal em meio a outros detalhes do que se passa e que deve, no pensamento indexical, conceber-se a si mesmo como tal detalhe espaço-temporal em meio a outros (aquele na origem de seu sistema informal de coordenadas espaciais).

De um modo geral, a doutrina que chamo de tese da subjetividade tem como partes ou corolários a tese da personalidade e a tese da perspectividade em seus acentos epistemológico e ontológico. Eu as introduzo aqui sem maiores argumentos na esperança de que seja evidente como elas podem ser obtidas a partir do que já foi dito:

A Tese da Personalidade com Acento Epistemológico. Subjetividade é a consciência *a priori* de si mesmo como um ser corpóreo e temporal, isto é, como uma pessoa.

A Tese da Personalidade com Acento Ontológico. Necessariamente, a subjetividade é corporificada como uma pessoa potencialmente em meio a várias pessoas e outras coisas.

A Tese da Perspectividade com Acento Epistemológico. As coisas são, em última análise, cognoscíveis somente a partir de uma perspectiva. Diferentes perspectivas não podem ser totalmente transformadas umas nas outras (via “equações transformacionais” de um tipo qualquer) e não podem fundir-se em uma visão geral neutra. Uma descrição completa da realidade é, portanto, impossível, não somente porque esta seria infinita, mas porque ela envolveria uma inconsistência.

A Tese da Perspectividade com Acento Ontológico (na verdade uma reformação da *Tese da Dependência da Mente*). As coisas são

em si mesmas aparências no seguinte sentido: Elas essencialmente se relacionam com a subjetividade espaço-temporalmente corporificada, por exemplo, através de suas qualidades fenomênicas, sem serem redutíveis a estados mentais subjetivos (os qualia não estão na mente, mas lá fora, no mundo).

O realismo científico – a afirmação de que as ciências exatas descrevem as coisas em si mesmas – podem ter dificuldade em passar no teste da tese da perspectividade (ou tese da dependência da mente). Esta é a principal razão para Rosenberg, em 1996, rejeitar a tese da subjetividade. Ele preferiria (naquele momento) enfrentar a antinomia com as mãos vazias do que confrontar as “três relativamente bizarras alternativas ontológicas: tropos (ou hecceidades), subjetividade irreduzível e ambiguidade transcendental”¹⁸. Mas, a tese da subjetividade não deveria ser colocada na vizinhança teórica destas outras opções. Embora ela tenha um acento ontológico, ela não postula entidades teóricas ou nos sobrecarrega com compromissos ontológicos irrazoáveis. Pois já é evidente que a subjetividade espaço-temporalmente corporificada existe. Negar sua existência seria pragmaticamente inconsistente. A tese da subjetividade meramente afirma o *factum* inquestionável da subjetividade como uma *necessidade* e nada mais. Espaço e tempo, e todas as coisas que ocupam o espaço e o tempo, não existiriam, se não houvesse, em algum lugar e tempo, pessoas tais como nós. O realismo científico, portanto, tem que ser modelado de modo a ser consistente com a tese da subjetividade. Não existem mundos possíveis destituídos de pessoas.

¹⁸ “On a Certain Antinomy”, p. 381.

