

Las críticas de Kant al modelo teórico del Estado westfaliano.

Marey, Macarena.

Cita:

Marey, Macarena (2011). *Las críticas de Kant al modelo teórico del Estado westfaliano*. CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMA, XVII, 13-34.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/macarena.marey/20>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prUU/9Wy>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

XVIII

Publicação semestral do
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP

Indexado por
THE PHILOSOPHER'S INDEX E CLASE

Jul.-dez. 2011

São Paulo – SP

ISSN 1413-7860

CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Editores Responsáveis

MARIA LÚCIA MELLO E OLIVEIRA CACCIOLA
RICARDO RIBEIRO TERRA

Editora Responsável pelo Número

NATHALIE BRESSIANI

Assistente Editorial

TOMAZ SEINCMAN

Comissão Editorial

BRUNO NADAI, DIEGO KOSBIAU TREVISAN, FERNANDO COSTA MATTOS, IGOR SILVA ALVES, MARISA LOPES, MAURÍCIO CARDOSO KEINERT, MONIQUE HULSHOF, NATHALIE BRESSIANI, RÚRION SOARES MELO

Conselho Editorial

ALESSANDRO PINZANI (UFSC), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), DANIEL TOURNHO PERES (UFBA), DENILSON LUÍS WERLE (UFSC/CEBRAP), EDUARDO BRANDÃO (USP), ÉRNANI PINHEIRO CHAVES (UFPA), GERSON LUIZ LOUZADO (UFRGS), HANS CHRISTIAN KLOTZ (UFSM), IVAN RAMOS ESTÊVÃO (Mackenzie), JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA (UFBA), JOHN ABROMEIT (Universidade de Chicago), JOSÉ PERTILLI (UFRGS), JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ (FGV), JÚLIO CÉSAR RAMOS ESTEVES (UENF), LUCIANO NERVO CODATO (UNIFESP), LUÍS FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO (UFSCAR), LUIZ REPA (UFPR/CEBRAP), MÁRCIO SUZUKI (USP), MARCO AURÉLIO WERLE (USP), MARCOS NOBRE (Unicamp), OLIVIER VOIROL (Universidade de Lausanne), PAULO ROBERTO LICHT DOS SANTOS (UFSCAR), PEDRO PAULO GARRIDO PIMENTA (USP), ROSA GABRIELLA DE CASTRO GONÇALVES (UFBA), SÉRGIO COSTA (Frei Universität), SILVIA ALTMANN (UFRGS), SORAYA NOUR (Centre March Bloch), THELMA LESSA FONSECA (UFSCAR), VERA CRISTINA DE ANDRADE BUENO (PUC/RJ), VINÍCIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UFPR), VIRGINIA DE ARAÚJO FIGUEIREDO (UFMG), YARA FRATESCHI (Unicamp)

Universidade de São Paulo

Reitora: JOÃO GRANDINO RODAS
Vice-reitor: HÉLIO NOGUEIRA DA CRUZ

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: SANDRA MARGARIDA NITRINI
Vice-diretor: MODESTO FLORENZANO

Departamento de Filosofia

Chefe: ROBERTO BOLZANI FILHO
Vice-chefe: MÁRCIO SUZUKI
Coordenador do Programa de Pós-graduação: ALBERTO RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS

Diagramação

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

Capa

Hamilton Grimaldi e
Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

Impressão

Bartira Gráfica e Editora S/A.
Tiragem: 800 Exemplares

©copyright Departamento de Filosofia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária
CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil
Tel: (011) 3091-3761
Fax: (011) 3031-2431
E-mail: filosofiaalema@usp.br
Nº 18 – jul.-dez. 2011
ISSN 1413-7860

Sumário

EDITORIAL	9
ARTIGOS	
Las críticas de Kant al modelo teórico del estado westfaliano	13
MACARENA MAREY	
A teoria da emancipação de Karl Marx	35
RÚRION MELO	
A permanência da filosofia na obra adorniana. Um estudo sobre o significado da filosofia após a sua não realização	59
AMARO FLECK	
A razão da ilha e a razão do continente: Nietzsche em disputa, nos velhos campos da batalha filosófica	77
FERNANDO COSTA MATTOS	
Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral	105
PAULINE KLEINGELD	
ENTREVISTA	
A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento	133
AXEL HONNETH	
Por: OLIVIER VOIROL	
RESENHA	
John Abromeit, Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School. New York, Cambridge University, 2011, 432 pp. – Sobre as origens da teoria crítica	161
Por: STEFAN KLEIN	
ÍNDICE EM INGLÊS	169
INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES	171

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

Editorial

Seria possível dizer que este novo número dos *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade* – o segundo a incluir este subtítulo – tem por eixo a filosofia política. Dos cinco textos que compõem a seção de artigos, três a tematizam explicitamente – ainda que de diferentes perspectivas – e dois, indiretamente. E as seções seguintes, com uma entrevista e uma resenha, tematizam a teoria crítica, cujos vínculos com a filosofia política são bastante fortes.

O primeiro artigo do volume é de autoria da argentina Macarena Marey e versa sobre a crítica de Kant ao quadro conceitual que servia de base ao Estado westfaliano. Segundo a autora, essa crítica consistiria sobretudo em vincular o positivismo jurídico, cujos equívocos são apontados por Kant, à ilegitimidade do decisionismo, sendo particularmente clara nos escritos dos anos 1790 – nos quais ela procura identificar a estrutura geral do argumento kantiano.

O segundo texto, assinado por Rúrion Melo, tem por título “A teoria da emancipação de Karl Marx” e se propõe a discutir as tensões existentes entre os dois conceitos de emancipação que estariam presentes no pensamento do filósofo alemão: aquele da emancipação como autoemancipação do proletariado e aquele da emancipação que seria possibilitada pela própria dinâmica do capitalismo. Isto permitiria, segundo Melo, entender também alguns aspectos da atual recepção do pensamento marxista.

O terceiro artigo deste nosso décimo oitavo número tem por tema o pensamento de Adorno, mais especificamente a questão de como a filosofia permaneceria em sua fase madura. Assinado por Amaro Fleck, o texto se propõe a enfrentar a questão da eventual obsolescência da filosofia, muito discutida por Adorno, e o modo como ela acabaria por

reconfigurar-se na própria teoria crítica como única forma de filosofia adequada ao nosso tempo.

Da autoria de Fernando Costa Mattos, o artigo seguinte procura estabelecer um contraste entre duas apropriações contemporâneas do pensamento de Nietzsche: a analítica, sabidamente forte nos países de língua inglesa, e aquela que, mais forte entre os intérpretes franceses do filósofo, utiliza os seus conceitos como ferramentas críticas para desconstruir discursos dominantes. Sugerindo um velho embate entre a “razão da ilha” e a “razão do continente”, o texto de Costa Mattos acaba por sugerir a preferibilidade da segunda linha interpretativa.

O texto que vem fechar a seção de artigos, escrito pela holandesa Pauline Kleingeld e traduzido por Cauê Polla, tem por tema a filosofia da história de Kant. Assumindo como interlocutores os intérpretes que apontam uma inconsistência nesse âmbito do pensamento kantiano, supostamente incompatível com sua filosofia moral, Kleingeld procura desfazer essa impressão, mostrando que a visão kantiana da história estaria em plena consonância com o restante de seu pensamento, ainda que seu ancoramento em uma filosofia pré-darwinista do organismo não permita que ela seja atualizada hoje sem certas correções.

Após a seção de artigos, voltamos a publicar uma entrevista, a exemplo do que fizemos em nosso último número. Desta vez, o entrevistado é o filósofo alemão Axel Honneth, e o entrevistador é seu ex-aluno Olivier Voirol. Em uma conversa franca e bastante instigante, eles discutem o atual momento da teoria crítica e o modo como Honneth, em sua obra, procura dar conta de seus compromissos históricos, de seus desafios e de seus impasses.

Para fechar o número, por fim, apresentamos uma resenha sobre o livro *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, publicado em 2011 pelo teórico crítico americano John Abromeit. Escrita por Stefan

Klein, ela faz uma apresentação bastante completa do livro, despertando no leitor o interesse de lê-lo.

É o interesse do leitor, aliás, que continua animando o espírito dos *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*: seja pela variedade dos temas tratados, seja pelo foco comum no objetivo de compreender melhor a nossa época, esperamos que os textos aqui apresentados tenham contribuído para conservá-lo, se não para aprofundá-lo.

Las críticas de Kant al modelo teórico del estado westfaliano

Macarena Marey

Doutora em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires, Argentina.

Resumo: Neste artigo defendo a tese de que a crítica de Kant ao quadro teórico que serviu para apoiar o Estado moderno westfaliano consiste em mostrar a conexão entre a ilegitimidade do decisionismo e os equívocos do positivismo jurídico. Para tanto, proponho uma estrutura do argumento geral de Kantiano contra as teorias jusnaturalistas racionais modernas da tradição grociana-hobbesiana extraída dos escritos políticos de Kant da década de 1790.

Abstract: In this article I defend the thesis that Kant's critique of the theoretical framework supporting the modern Westphalian state consists in showing the connection between the illegitimacy of decisionism and the conceptual flaws of juridical positivism. To do this, I propose a structure of Kant's general argument against the Modern rational natural law theories of the Grotian-Hobbesian tradition that is extracted from Kant's political writings from the 1790's decade.

Palavras-chaves: Kant, Crítica, Despotismo, Positivismo Jurídico, Realismo Político.

Key-Words: Kant, Critique, Despotism, Juridical Positivism, Political Realism.

Kant publicó "Gegen Hobbes" (la segunda parte de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*) en el volumen 22 de la *Berlinische Monatsschrift* en septiembre de 1793, a más de un siglo y medio de la publicación de *De cive* (1642), con el cual discute explícitamente en este texto, y a casi un siglo y medio de la del *Leviathan* (1651).¹ En la mayor parte del primer libro del *Contract social* (1762), Rousseau se dedicó a refutar a Grocio, a más de un siglo de la publicación del *De iure bellis ac pacis* (1625). La distancia temporal

1. Howard Williams (Williams, H. *Kant's Critique of Hobbes: Sovereignty and Cosmopolitanism*, Wales, University of Wales Press, 2003, p. 3), sostiene que la elección de Hobbes como su adversario filosófico en el texto sobre teoría y praxis responde a la intención de Kant de discutir contra las reacciones adversas que la Revolución Francesa suscitó a lo largo de Europa.

con los textos con los que Kant y Rousseau, cuyos diagnósticos de las realidades políticas contemporáneas son agudos y acertados,² consideran que es necesario discutir es una evidencia elocuente de que el modelo de poder político imperante a lo largo del siglo XVIII fue la culminación del modelo estatal westfaliano.³ En efecto: si las filosofías políticas del siglo XVII no habían perdido su vigencia conceptual para los dos filósofos políticos más importantes del siglo XVIII, era porque tampoco habían perdido su influencia en las prácticas políticas reales del siglo XVIII -o, por lo menos, no había disminuido su capacidad para describirlas.

Desde una perspectiva kantiana, esto es indicio asimismo de que gran parte de esta tradición del pensamiento político moderno, iniciada por Grocio,⁴ significó principalmente la racionalización de una

2. Se puede constatar una gran similitud entre ambos diagnósticos a partir de una confrontación de *Zum ewigen Frieden* y *Über den Gemeinspruch* con el "Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur L'Abbé de Saint Pierre" de Rousseau (1754), sobre todo en lo que atañe al modo de proceder de los estados europeos del siglo XVIII en las relaciones internacionales.
3. El epíteto "westfaliano" proviene, como es sabido, de la llamada "Paz de Westfalia" (1648). Tanto *De iure bellis ac pacis* como *De cive* fueron redactados durante la Guerra de los Treinta años a la que la Paz de Westfalia puso fin. Es una tesis consensuada por los historiadores que el período 1618-1648 corresponde a la gestación de esa nueva estructura política europea que el siglo XVII lega al XVIII. A este período corresponde el surgimiento de los estados nacionales, la expansión de la monarquía absoluta y el comienzo de la secularización de las relaciones políticas internacionales. Al respecto, Van Dülmen (Van Dülmen. *Los inicios de la Europa moderna, 1550-1648*, trad. Delgado, María Luisa y Martínez, José Luis, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 372) sostiene que "la guerra de los treinta años no fue una guerra religiosa. Ningún acontecimiento ha contribuido tanto a la secularización de la política como esta guerra, librada no pocas veces en nombre de dios".
4. Conuerdo con Tuck, (Tuck, R. *Natural Right Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 58), en que el pensamiento de Hugo Grocio es de fundamental importancia para la filosofía política del iusnaturalismo porque "hizo posible las teorías políticas de los siglos XVII y XVIII". Por mi parte, considero que el pensamiento de Grocio constituye el primer momento de la filosofía política moderna. En efecto, la especificidad del giro operado por Grocio consiste, como notó Haakonsen, (Haakonsen, K. "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory*, vol. 13, n° 2, 1985), en la *subjetivización de los derechos*, esto es: su

realidad política determinada, antes que una empresa de reflexión o de teorización crítica sobre ella. Por contraposición a esto último, la república kantiana constituye (como queda explícito en 1793) un modelo político ideal cuya función no es la de solamente justificar el poder estatal (si bien este es un interés kantiano de gran importancia), sino también la de establecer al mismo tiempo criterios normativos para evaluar la justicia y la legitimidad de los corpus legales positivos e instituciones vigentes.

Esto sugiere un considerable giro conceptual respecto de la tradición filosófica política con la cual Kant discute. Habermas ha señalado correctamente que el republicanismo kantiano "certifica la inversión de la constelación de partida de un derecho instrumentalizado por el poder"⁵. En este trabajo quisiera proponer la tesis de que esta última caracterización claramente realista del derecho, o de la relación entre la teorización sobre el derecho y el poder político, es la que Kant considera propia de muchos de los teóricos de su tiempo, y que por ello sus críticas al proceder de los monarcas absolutos se relacionan estrechamente con las objeciones de Kant a la perspectiva positivista del derecho. En otras palabras, para Kant la tradición del derecho natural racional moderno está comprometida, paradójicamente, con una perspectiva positivista (o realista) del derecho. Ahora bien, es reconocido el hecho de que Kant comparte con Grocio y con Hobbes lo que es, quizás, el motivo central del iusnaturalismo contractualista moderno: la comprensión del problema del estado natural

comprensión como poderes o títulos retenidos por igual por todas las personas, por contraposición a la adscripción de privilegios y deberes en base a la inserción de diferentes tipos de agentes en una jerarquía ontológica-social determinada por un orden moral independiente. Es este giro, y no la afirmación antropológica-metafísica de la belicosidad humana –ausente en Grocio y central en Hobbes– lo que permitió el desarrollo de las teorías contractualistas propiamente modernas que, desde Grocio en adelante, elaborarán sus modelos políticos a partir del reconocimiento de que las personas retienen un conjunto de derechos anteriormente a todo acto jurídico. Por caso, y por mor de la claridad: sin la premisa de los derechos subjetivos, propuesta por primera vez por Grocio, el modelo hobbesiano, generalmente considerado el primer modelo político moderno, no podría ser considerado moderno en primer lugar.

5. Habermas, J. *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. p. 129.

en los términos de una "contradicción jurídica", esto es, una especie de choque producido por el ejercicio de los derechos naturales de las personas externamente libres, que justifica de manera absoluta la salida del vacío legal y la fundación del estado soberano. Teniendo en cuenta que Kant comparte importantes elementos conceptuales con la tradición grociana y hobbesiana, su estrategia para refutarla consiste, en mi opinión, en mostrar que el positivismo jurídico justifica y legitima el poder irracional del estado absolutista concediéndole a la tradición del derecho natural racional una de sus premisas básicas. De este modo, Kant intenta refutar la mencionada tradición de pensamiento apelando exclusivamente al postulado de la contradicción jurídica que define a la (interacción de la) libertad externa natural, por contraposición a las teorías teológicas en las cuales el derecho positivo y los deberes jurídicos se determinan por correspondencia con alguna doctrina propiamente metafísica que postule la existencia de un orden moral independiente del ámbito de la acción humana. En consecuencia, las críticas kantianas a la corriente iusnaturalista moderna apuntarán a establecer la *ilegitimidad del despotismo decisionista* a partir de los *errores conceptuales del positivismo jurídico*.

En este marco, la hipótesis central que le atribuyo a Kant puede resumirse en la idea de que tanto el despotismo como el positivismo no logran ofrecer una justificación de la autoridad que resulte superior al azar o al mero empleo de la fuerza —es decir, no consiguen dar cuenta de manera significativa de los conceptos modernos de estado y de derecho. Este es el motivo central por el cual la oposición constante de Kant al positivismo jurídico está inseparablemente conectada con la oposición kantiana a las teorías modernas funcionales al modelo westfaliano del estado. Análogamente, el tratamiento de las nociones jurídicas desde una perspectiva normativa y la propuesta política del modelo político republicano resultan también inseparables.

Las críticas de Kant al modelo teórico del estado autocrático están presentes en sus escritos políticos más importantes de la década de los 1790. Sin embargo, la argumentación por medio de la que Kant refuta los diferentes principios y elementos de estas teorías procede de modo por lo general elíptico y disperso. Como evidencia de la tesis kantiana acerca de la conexión entre el positivismo jurídico y el modelo teórico del iusnaturalismo racional moderno, entendido como el esquema conceptual que habría servido de fundamentación a la monarquía absoluta despótica en un contexto social en el cual las justificaciones teológicas de la autoridad política venían perdiendo su

efectividad, propongo en lo que sigue una reconstrucción de la estructura argumental, presente en *Rechtslehre* y *Zum ewigen Frieden* y, con un claro tono programático, en la segunda parte de *Über den Gemeinspruch*, que Kant emplea contra este modelo. Con este esquema quisiera asimismo ordenar sistemáticamente las diferentes críticas de Kant a la conceptualización del estado monárquico absoluto, siguiendo las hipótesis interpretativas enunciadas más arriba.

1. La tautologídad del positivismo: el jurista

El esquema de la estrategia argumentativa kantiana para refutar las teorías del estado absolutista comienza por objetar la plausibilidad de que un positivismo jurídico pueda ofrecer un punto de partida fértil para la reflexión filosófica sobre los fenómenos políticos y jurídicos. Los dos primeros párrafos de la "Introducción a la doctrina del derecho" están dedicados a establecer la diferencia crucial entre el objeto y la función de una "doctrina del derecho", esto es, una filosofía del derecho, y los de la "jurisprudencia". Esta diferencia radica en que solo la primera es capaz de sentar las bases para una filosofía política, mientras que la segunda no. Tras descartar al positivismo jurídico como base factible para una filosofía jurídico-política, Kant delimita el ámbito al cual se aplica el concepto del derecho, establece el "principio universal del derecho" y ofrece su propia definición del "concepto del derecho". Estas tres estipulaciones son establecidas por Kant desde una perspectiva normativa: Kant toma la noción de derecho "en tanto que remite a una obligación correspondiente, esto es, el concepto moral del derecho"⁶. En este marco, Kant señala que el inconveniente básico de una perspectiva positivista del derecho, aquel por el cual no puede convertirse en *teoría* del derecho, consiste en que necesariamente produce explicaciones y definiciones *tautológicas* de los diferentes elementos de la teoría política:

¿Qué es el derecho?

Esta pregunta, si el *jurista* no quiere caer en tautología ni remitir a lo que proponen las leyes de algún país o de alguna época en vez de ofrecer una solución general, lo dejará tan perplejo como al lógico la conocida intimación "¿qué es la verdad?". Seguramente puede exponer lo que es de derecho [legal] (*quid sit iuris*), esto es, lo

6. *RL*, AA 06: 239.

que las leyes en determinado tiempo y lugar dicen o dijeron, pero si lo que ellas exigían es correcto y el criterio universal por el cual se puede reconocer en general tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*) son cosas que permanecen ocultas para él si no abandona por un tiempo tales principios empíricos y busca la fuente de estos juicios en la mera razón (aunque aquellas leyes pueden servirle perfectamente de hilo conductor) para construir los fundamentos de una posible legislación exterior⁷.

El análisis de esta cita nos lleva a preguntarnos cuáles son las consecuencias que la tautologídad acarrea en la filosofía política. Lo primero que podemos notar es que la indicación de que el jurista solo puede llegar a explicaciones tautológicas que no dan cuenta de la justicia o injusticia de las leyes se orienta a mostrar que un tratamiento filosófico del concepto del derecho que no se realice desde un punto de vista normativo no consigue explicar por qué una norma o ley (obligación) jurídica positiva determinada es una obligación en primer lugar. A la pregunta "¿por qué la acción mandada por esta ley positiva es obligatoria para mí?", una perspectiva positivista del derecho no puede responder más que "porque es obligatoria". Dado que podemos seguir preguntando por qué esa obligación es una obligación para nosotros, esta perspectiva no explica el concepto mismo de obligación. Por consiguiente, tampoco puede explicar el concepto del derecho.

Esta consecuencia se muestra con gran claridad cuando se trata de evaluar el alcance de los derechos de las personas sujetas a una autoridad jurídica coactiva. Así, Kant critica con la misma objeción de tautologídad la concepción de libertad (como derecho de las personas) realizada en términos positivistas:

La *libertad jurídica* (es decir, la externa) no puede definirse, como suele hacerse, como la potestad de "hacer todo lo que uno quiera, siempre que no se haga daño contra nadie". Pues, ¿qué significa *potestad*? Es la posibilidad de las acciones siempre que con ellas no se haga daño contra nadie. Por tanto, la definición rezaría así: libertad es la posibilidad de aquellas acciones con las que uno no hace daño contra nadie. Uno no hace daño contra nadie (haga lo que haga) cuando no hace daño contra nadie: o sea que se trata de una tautología vacua. – Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien

7. RL, AA 06: 239-30.

definirse como sigue: es la potestad de no obedecer ninguna ley externa más que aquellas a las que pueda dar mi consentimiento⁸.

En este caso, podemos observar que la definición de la libertad de las personas sujetas a autoridad estatal en los términos de un permiso o licencia para realizar aquellas acciones que están permitidas resulta tautológica no solamente porque es positivista, sino sobre todo porque pone el carro delante del caballo. La noción de libertad queda así explicada no en base a un derecho de las personas, sino solamente por referencia al derecho positivo *ya sancionado*. Esta definición de la libertad se fundamenta, entonces, en la presuposición de que las leyes positivas existentes (que, justamente, indican qué acciones son prohibidas, permitidas u obligatorias, es decir, cuáles son las acciones que una persona es libre de realizar dentro de un contexto jurídico dado) ya obligan de manera legítima. Con esto, el concepto de libertad deja de ser un elemento que permita explicar esa obligatoriedad y su legitimidad. La libertad así concebida resulta, finalmente, una noción vacua porque no tiene ningún tipo de eficacia práctica (esto es: no servirá de base conceptual para la adquisición de derechos políticos ni para la ampliación de las libertades negativas); lo que es lo mismo, es superflua.

Lo que quisiera destacar aquí es que con la imputación de vacuidad o tautologicidad este paso de la argumentación kantiana contra el esquema conceptual sobre el que se sostiene el estado autocrático apunta a indicar que cuando una teoría política recae en positivismo jurídico, entonces no puede dar cuenta de la dimensión normativa de una ley, v. gr., de la obligación, y consecuentemente tampoco de la obediencia. Pero esto es precisamente uno de los rasgos definitorios de la idea misma de una ley en general que resulta necesario explicar en primer lugar si el fenómeno del derecho ha de tener algún sentido. Como Kant, siguiendo a Rousseau, aclaró en "Gegen Hobbes"⁹, que la teoría política trate sobre el derecho significa que no trata sobre la mera "fuerza".

El punto central al que conduce la imputación de tautologicidad, más allá de las dos consecuencias inevitables que consisten en la incapacidad de una tautología para generar una teoría filosófica del

8. *ZeF*, AA 08: 350, nota.

9. *TP*, AA 08: 306.

derecho y en la insuficiencia para explicar el concepto de una obligación jurídica, radica en que *el positivismo jurídico invierte el orden de justificación*. Desde una perspectiva kantiana, la atribución de libertad a las personas no se deduce de la existencia de normas positivas: no se da el caso de que las personas sean libres *porque* existen normas jurídicas; por el contrario, si la idea de una norma tiene sentido, es porque las personas son libres antes de que puedan existir normas –como mínimo, como agentes capaces de imputabilidad. En Kant, la relación que la noción jurídico-política de la libertad mantiene con la idea del derecho coactivo en general es *análoga* a la que mantiene la libertad trascendente con la ley moral (ética) en la segunda *Kritik* –a saber, la primera es la *ratio essendi* de la segunda, que es su *ratio cognoscendi*¹⁰. La noción de ley en general implica analíticamente, por su propio concepto, alguna noción de libertad anterior a ella –*prima facie* incluso sin necesidad de que ninguna de estas dos nociones sea entendida en términos éticos o metafísicamente robustos.

Esta inversión de la relación de justificación es un corolario que surge de un rasgo central del positivismo del "jurista". Si el concepto del derecho se reduce al conjunto de las leyes efectivamente sancionadas en algún tiempo y lugar, más allá de algún criterio empírico que sirva para comprobar que una norma determinada es una obligación jurídica coactiva (por contraposición a, por ejemplo, un precepto, una máxima moral, un consejo, etc., provenientes de la costumbre, la tradición, la cultura, la religión, etc.), el jurista no cuenta con un criterio independiente para determinar cuándo una decisión de un tercero puede convertirse legítimamente en una obligación jurídica coactiva para los demás. Esta pérdida de normatividad crítica nos conduce al segundo paso del esquema.

2. La acomodación de la teoría a la práctica y la metafísica del despotismo: el moralista político

No obstante la indicación de que la tautologicidad del positivismo jurídico implica su incapacidad para construir una teoría significativa del derecho, Kant señala que esta perspectiva responde, en realidad, a una teoría del poder político previa: el análisis positivista del concepto del derecho es un elemento fundamental del esquema de justificación teórica de la autoridad estatal en los sistemas políticos

10. *KpV*, AA 05: 4, nota.

decisionistas en los cuales las leyes son producto de mecanismos arbitrarios de decisión. Esta indicación, que constituye el segundo paso del esquema argumental kantiano, se resume en la figura de los "moralistas políticos", es decir, de los teóricos políticos que adoptan una perspectiva positivista del derecho en una actitud funcional a los gobiernos de turno:

Y si esta destreza para acomodarse en cualquier lugar les genera la ilusión de poder también juzgar los principios de una *constitución política* en general de acuerdo con conceptos de derecho (por ende, *a priori* y no empíricamente), si se jactan por eso de conocer a *los hombres* (algo que, por cierto, es de esperar, dado que tienen que tratar con muchos) sin conocer, no obstante, *al ser humano* ni lo que puede hacerse de él (para lo cual se requiere un nivel más elevado de observación antropológica) y si, tal como la razón prescribe, se acercan al derecho político estatal y al derecho de gentes provistos de estos conceptos, entonces no podrán franquear este paso¹¹ de otro modo que con mala fe, pues continuarán aplicando su proceder habitual (el de un mecanismo que sigue leyes coercitivas sancionadas despóticamente), incluso allí donde los conceptos de la razón sólo permiten una coacción legal que esté basada en principios de libertad, única que hace posible una constitución política legítimamente estable¹².

En este pasaje, el positivismo jurídico es evaluado en base a su relación tanto con las prácticas políticas existentes como con una teoría política determinada. En este sentido, es asociado en última instancia a una especie de realismo político. Descubrimos así la verdadera razón por la cual una perspectiva positivista del derecho y los derechos no es, como indicaba Kant, un punto de partida adecuado para una filosofía del derecho: ella no sirve para elaborar una teoría política *porque es el producto necesario* de una teoría política *previamente* elaborada, es decir, de una doctrina política general que reúne un conjunto de postulados acerca de lo que debe ser una constitución política y de lo que debe entenderse por el concepto del derecho. Ahora bien, si esta teoría no provee al jurista de herramientas para evaluar la legitimidad o la justicia de las leyes positivas, es porque para

11. I. e., el paso desde el estudio empírico del derecho hacia una teoría normativa del derecho.

12. *ZeF*, AA 08: 374.

esa teoría la legitimidad de una ley positiva consiste en que esa ley sea sancionada por una autoridad estatal cuyas decisiones son consideradas como legítimamente vinculantes *ex ante*, cualquiera sea el procedimiento por el cual se toman esas decisiones. La evaluación de la legitimidad y de la justicia del derecho positivo se limita, así, a la tarea de señalar la competencia de una autoridad política existente. Pero dado que, nuevamente, no se cuenta con un criterio externo a la mera positivación de una ley, el jurista continúa sin poder evaluar la legitimidad de esa autoridad cuyas decisiones son obligaciones jurídicas para otras personas.

Ahora bien, el positivismo asociado al despotismo produce tautologías no meramente porque no tenga un criterio de legitimidad independiente del hecho de la coacción, es decir, no a causa de una mera falencia metodológica. En realidad, esta asociación pone en evidencia una determinada concepción metafísica de la condición humana, concepción que revela el motivo por el cual la idea de una obligación jurídica resulta insuficiente desde el punto de vista de los derechos de las personas afectadas por ella. En efecto, en su texto contra Hobbes, Kant indicaba que una objeción típica a la posibilidad de construir una teoría del derecho político cuya fuente de normatividad y criterio básico de legitimidad fueran los derechos de las personas consistía en la idea de que

si bien los seres humanos tienen en la mente la idea de los derechos que les corresponden, la dureza de sus corazones los hace incapaces e indignos de ser tratados de acuerdo a esa idea, de modo que podrían y deberían ser mantenidos bajo control por un poder supremo que actúe meramente según las reglas de la prudencia¹³.

Hacia el final de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant asocia expresamente las posturas (aparentemente opuestas) del moralista político (o realista) y del terrorismo moral con el proceder de los autócratas que gobiernan "con engaño (llamado razón de estado [*Staatsklugheit*])"¹⁴. Kant condena allí la figura de los "*Glaubensdespoten*" que hacen de la moral un instrumento de la religión y de esta, a su vez, un instrumento del poder del gobernante del estado. La crítica kantiana a la metafísica antropológica oculta por detrás de la concepción

13. *TP*, AA 08: 306.

14. *Anth*, AA 07: 332-3.

decisionista del poder político se puede resumir con la siguiente frase: "aquel gran monarca que *en público* profesaba ser el supremo servidor del estado, en su confesión privada no podía reprimir decir lo contrario, suspirando, si bien absolviéndose a sí mismo al imputar esta perversidad a la malvada *raza* que se llama género humano"¹⁵. (El monarca es Friedrich II, de quien Kant relata su enunciación de este mismo giro -"el supremo servidor del estado"¹⁶).

La asociación entre una perspectiva positivista del derecho en general y una teoría política del despotismo no constituye, por supuesto, una relación conceptualmente necesaria; sin embargo, la conexión que Kant descubre que ambas establecen con una metafísica en particular explica el por qué de aquella primera relación. De hecho, podemos decir que la premisa acerca de una supuesta esencia belicosa de la condición humana es un agregado antropológico-metafísico innecesario que se introduce en la concepción grociana-hobbesiana del estado de naturaleza como "contradicción jurídica".¹⁷ Kant mismo da cuenta de este hecho que afecta al principio hobbesiano del *exeundum*:

La afirmación de Hobbes: "*status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*" tiene el único defecto de que debería decir: "*est status belli, etc.*". Porque incluso si no se concede que entre los seres humanos que no se encuentran bajo leyes externas y públicas gobiernen siempre

15. *Anth.*, AA 07: 333, nota.

16. *ZeF*, AA 08: 353.

17. La premisa de la "maldad humana" no está presente en Grocio, quien postula un deseo de sociabilidad (*DIBP*, Prolegómena, § 6). Lo que indicamos aquí es que la ausencia de una justificación normativa eficaz en el esquema grociano da lugar (conceptualmente) a que tal vacío de justificación sea llenado luego – eminentemente por Hobbes – con la afirmación metafísica-dogmática de tal premisa antropológica. Véase *Lev.*, cap. XIII y cap. XVIII, p. 223: "La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre otros) al introducir aquella restricción sobre sí mismos (restricción bajo la cual los vemos vivir en los estados) es la previsión de su propia preservación y con ello la de una vida más satisfactoria, es decir, la previsión de salir de esa miserable condición de guerra que es (como se ha mostrado [cap. XIII]) la consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible para mantenerlos en temor reverente y para sujetarlos por el miedo del castigo al cumplimiento de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de naturaleza establecidas en los Capítulos XIV y XV".

las *hostilidades* efectivas, esta misma *condición* (*status iuridicus*), esto es, la relación en la cual y por la cual los seres humanos son aptos para los derechos (para su adquisición o para su conservación), es una en la cual cada uno quiere ser él mismo juez de lo que es su derecho frente a otros, pero en la cual nadie obtiene ninguna seguridad por parte de los otros respecto de su derecho, ni ofrece a los demás ninguna seguridad respecto de los suyos¹⁸.

El segundo paso del esquema argumental kantiano contra el modelo absolutista del estado consiste, por lo tanto, en la indicación de que detrás de la concepción positivista de la libertad jurídica y de la obligación existe *una metafísica determinada*: en la base de la comprensión iusnaturalista moderna del estado pre-jurídico como un estado de contradicción jurídica se encuentra un postulado (ya sea *tácito*, como en Grocio, quien afirma contrariamente un deseo de sociabilidad que no cumple mayor rol en su teoría autocrática, o explícito, como en Hobbes) acerca de la condición belicosa de la humanidad. El iusnaturalismo grociano-hobbesiano no sería, entonces, fiel a su propia intención de no asumir compromisos metafísicos dogmáticos en la descripción del problema político-jurídico fundamental. Por el contrario, en este esquema, la necesidad de una autoridad coactiva se justifica en última instancia, *desde la perspectiva kantiana*, por la premisa de que la condición humana es malvada y belicosa, con lo cual la contradicción jurídica (la perspectiva meramente lógica de la interacción competitiva de personas libres que retienen derechos independientemente de actos jurídicos) deja de ser el rasgo fundamental del problema político básico que el esquema iusnaturalista moderno desea solucionar. Por contraposición, Kant se abstiene de asumir una postura metafísica antropológica acerca del comportamiento humano en este sentido: la concepción kantiana de la condición pre-jurídica no

18. RGV, AA 06: 97, nota. La modificación central que Kant realiza de la descripción hobbesiana del estado de naturaleza consiste en la idea de que el problema del vacío legal no estriba en que sea un estado de violencia efectiva. Por el contrario, el rasgo definitorio de la condición natural consiste en que sin un derecho público accesible para todos los participantes no hay modos *definitivos* para resolver las disputas entre personas que retienen su derecho "innato" (idea que aparecía ya en *KrV*, A 751-752 / B 797-780, p. 77). Esta misma idea de que la justificación del *exeundum* no se fundamenta en un postulado acerca del comportamiento humano puede encontrarse en *RL*, AA 06: 312 (§ 44) y *ZrF*, AA 08: 349 y 349 nota.

necesita de ninguna hipótesis acerca de la naturaleza pacífica o belicosa del ser humano.¹⁹

En el primer paso del esquema argumental que propongo, la vacuidad de las definiciones positivistas de los conceptos jurídicos hacía imposible la construcción de una teoría política que pudiera dar cuenta de la idea de una obligación jurídica. De este modo, el punto central de la imputación de tautologuicidad consiste en lo siguiente: que la definición de un elemento o de una noción jurídica sea una "tautología vacua" significa que esa definición no explica la normatividad de esa noción. La premisa metafísica acerca de la maldad humana viene, de algún modo, a subsanar esta falencia en la medida en que muestra la necesidad de que exista un "poder supremo que actúe meramente según las reglas de la prudencia" con el fin de mantener a los seres humanos "bajo control"²⁰. No obstante, *esta justificación de la autoridad coactiva del derecho sigue sin explicar la obligatoriedad de las leyes positivas existentes* (es decir, por qué una ley positiva en particular es una obligación para nosotros). Ahora bien, esta incapacidad para explicar la idea de una obligación jurídica no es un inconveniente menor; por el contrario, esa incapacidad contradice todo el sentido que una teoría sobre el derecho tiene para Kant: "En ningún lugar una práctica que ignora todos los principios puros de la razón esquiva a la teoría con más arrogancia que en la cuestión sobre las condiciones para una buena constitución política"²¹.

El rechazo del positivismo jurídico como punto de partida fértil para la filosofía política y la asociación de esta perspectiva con una metafísica determinada implican un cambio del eje de la cuestión de

19. Este es el sentido de pasajes como el siguiente: *RL*, AA 06: 312 (§ 44): "No es a partir de la experiencia que hemos aprendido la máxima de la violencia y la maldad humanas de pelear los unos contra los otros antes de que aparezca una legislación exterior que gobierne. No es, por consiguiente, un hecho lo que hace necesaria la coacción legal externa, sino que -no importa cuán bondadosos y amantes del derecho se piense que son los humanos- se encuentra ya *a priori* en la idea racional de una condición semejante (no legal) que antes de que se establezca una condición de derecho público seres humanos, pueblos y estados por separado no pueden estar a salvo de la violencia mutua y ciertamente no dependen de la opinión de otro para hacer cada uno lo que por su propio derecho *considera que es correcto y bueno*."

20. *TP*, AA 08: 306.

21. *TP*, AA 08: 305.

la función de la filosofía política: se trata, para Kant, de construir ideales regulativos que sirvan como criterios para evaluar la legitimidad de todo uso de la coacción, y no –como en Hobbes– de diseñar el esquema más eficaz para asegurar la obediencia al derecho, dada la premisa metafísica de la supuesta belicosidad de la condición humana. Ahora bien, lo que define al decisionismo inherente al modelo estatal westfaliano contra el cual Kant elabora su ideal republicano es, precisamente, la ausencia de criterios normativos a los que *las personas afectadas por las decisiones políticas puedan apelar para evaluar conjuntamente la legitimidad de las obligaciones que se les imponen*. Llegamos así al tercer paso del esquema argumental que permite equiparar positivismo con despotismo: incluso si el despotismo no contara con una metafísica de la maldad humana para justificar el empleo de la coacción (premisa que le es, no obstante, ciertamente útil dado que el positivismo jurídico no consigue, por sí mismo, explicar la necesidad normativa de la obligación jurídica), lo que define al modelo estatal westfaliano e iusnaturalista moderno es la *comprensión de la soberanía como un tipo de derecho subjetivo atribuible únicamente a la persona del gobernante de turno*.

3. La inconsistencia del concepto de un árbitro arbitrario: el despotismo

Como es sabido, Kant define al despotismo como la “forma de régimen (*forma regiminis*)” opuesta al “republicanismo”:

La forma de régimen [...] concierne a la manera, fundada en la constitución (esto es, en el acto de la voluntad general por el cual una multitud deviene pueblo), en que el estado hace uso de su poder absoluto. En este respecto es, o bien *republicana*, o bien *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) respecto del legislativo; el *despotismo* es el principio político de la ejecución arbitraria por parte del estado de leyes que él mismo ha dictado; por lo tanto, en él las leyes son dictadas por la voluntad pública pero sólo en la medida en que ella es manipulada por el gobernante como si fuera su voluntad privada²².

En este pasaje, el rasgo que define al despotismo es la negación del derecho inalienable de legislación a la voluntad general de la ciudadanía reunida o, lo que es equivalente, la negación de derechos

22. ZeF, AA 08: 342.

políticos a la ciudadanía. La consiguiente unificación de los poderes ejecutivo y legislativo tiene como consecuencia que los procedimientos de toma de decisión política y de creación de leyes producen resultados *arbitrarios*. Ahora bien, la arbitrariedad de las decisiones políticas producidas en el marco de un régimen que no cuenta (entre otros rasgos estipulados por Kant) con una separación de poderes se debe, para Kant, a dos factores estrechamente ligados entre ellos: además de la negación de los derechos políticos de la ciudadanía y del derecho de legislación de la voluntad general reunida de los ciudadanos, se da el caso de que no se cuenta con criterios de legitimidad independientes de cualquiera que sea el procedimiento que el poder autocrático emplee para la toma de decisión política y la creación de leyes.²³

Esta ausencia suscita el mismo inconveniente que se mostraba respecto de las definiciones de la libertad y del concepto del derecho que Kant llamaba "tautológicas": la falta de criterios para evaluar la legitimidad de las leyes se derivaba de la inversión del orden de justificación, de modo que los derechos de las personas quedaban explicados solo en base a las leyes positivas. Esto hacía imposible dar una respuesta significativa a la pregunta acerca de la obligatoriedad de una ley positiva en particular (y acerca de qué es una obligación jurídica en general) más allá del mero hecho de la coacción, de que la ley fuera coactiva. En un segundo paso, la asociación entre el positivismo y una teoría política previa basada en una afirmación metafísica acerca de la condición humana permitía comprender por qué el "jurista" podía considerar que el empleo de la coacción era algo que estaba justificado previamente (a saber, en base a la "maldad humana"). Sin embargo, esto seguía sin responder por qué una obligación jurídica en particular es obligatoria para alguien. En efecto, mostrar la necesidad de la coacción jurídica es una condición necesaria pero no suficiente para mostrar la necesidad de un empleo de la coacción en particular: la afirmación "es necesario que existan leyes positivas que obliguen a las personas" no responde a la pregunta "¿por qué esta ley positiva en este tiempo y lugar nos obliga?".

23. Si bien esto es un tema que excede el ámbito de este artículo, quisiera mencionar que la solución kantiana será la de introducir los criterios de legitimidad en el interior mismo de los procedimientos de legislación política, en la medida en que ella es una competencia exclusiva de la voluntad general popular de los ciudadanos.

En este paso, la definición kantiana de “despotismo” muestra por qué motivo esta última pregunta es, en el modelo teórico del estado derivado de la línea iusnaturalista grociana, *una pregunta impertinente* (es decir, una cuestión por la que el despotismo no tiene que preocuparse): el modelo contra el cual Kant discute es aquel que no concede derechos políticos a la ciudadanía y por lo tanto no admite criterios de legitimidad independientes de la decisión política o ley positiva misma. En efecto, un esquema de justificación del poder político que no dé cuenta de los derechos políticos de la ciudadanía no reconoce que la participación política de los afectados sea uno de los elementos necesarios para la legitimidad de las leyes positivas y del uso del poder coactivo de estado. Pero, nuevamente, sin este consentimiento por parte de los afectados por las leyes coactivas, la obligación jurídica queda sin explicar, y por lo tanto tampoco se logra dar cuenta del “concepto moral del derecho”. La tautologuicidad del positivismo asociado al despotismo se deriva, entonces, de una de las características esenciales de la concepción absolutista-decisionista de la autoridad estatal propia, según la perspectiva kantiana, del modelo westfaliano al que el esquema iusnaturalista grociano ofrece su base filosófica: la negación de derechos políticos a la ciudadanía vuelve innecesaria la existencia de criterios efectivos y significativos para evaluar la legitimidad política de cualquier empleo del poder coactivo del estado.

Se puede resumir, finalmente, la tesis kantiana acerca de la ilegitimidad del despotismo decisionista del siguiente modo: sin criterios de legitimidad basados en los derechos que corresponden a las personas con anterioridad a su pertenencia a un sistema jurídico en general (esto es, en un “derecho innato”), que mantengan su eficacia práctica en el estado jurídico sirviendo de base conceptual para los derechos políticos de los ciudadanos en tanto que miembros de una voluntad general,²⁴ una justificación de la necesidad del poder

24. En Kant, la tensión entre la soberanía popular y el derecho innato es solo aparente. Aunque este tema excede los límites de este trabajo, quisiera mencionar brevemente por qué. El tópico de la relación entre derechos naturales (o principios *a priori* del derecho y derecho innato), por un lado, y voluntad general soberana, por el otro, es uno de los temas centrales de las discusiones en la literatura especializada, en las cuales se toma o bien la postura de que los primeros tienen prioridad sobre la voluntad general, o bien lo contrario. La importancia del tema de la relación entre principios *a priori* del derecho y voluntad general en Kant fue resaltada por Maus (Maus, I. *Zur Aufklärung*

coactivo del estado no logra explicar la obligación jurídica ni, consecuentemente, el concepto del derecho. En consecuencia, no logra explicar la necesidad de una condición jurídica dentro de la cual se legisle, se aplique y se administre un derecho político: una teoría política funcional al despotismo del estado absoluto es una teoría *superflua*. Como corolario, dado que los derechos de las personas no constituyen la fuente de normatividad del derecho —en virtud de la inversión del orden de la justificación de la normatividad de las leyes— el esquema iusnaturalista no da una solución satisfactoria al problema del estado natural que él mismo se plantea: es, por lo tanto, una teoría *inconsistente*.

De este modo, la tradición teórica que Kant asocia al *ancien régime* y al estado westfaliano es, al mismo tiempo, superflua e inconsistente porque en ella el derecho coactivo, al que se le atribuye en el iusnaturalismo moderno la función de conciliar las libertades de las personas, no consigue cumplir esta función de un modo superior al mero azar reinante en la condición natural. Como conclusión, el argumento central por el que Kant puede refutar al esquema iusnaturalista de la tradición grociana-hobbesiana radica en la indicación de que resulta paradójico iniciar el argumento de justificación de la autoridad estatal con la premisa racional de la contradicción jurídica si no se reconoce que la normatividad del derecho positivo debe poder quedar fundamentada en base a los derechos y a la participación política de las personas que se verán sujetas a esa autoridad. En efecto, según la concepción del estado natural como estado de contradicción jurídica —que *prima facie* el esquema grociano toma como punto de partida—, la incapacidad de dar cuenta de la obligación jurídica tendría una consecuencia paradójica: a pesar de que se muestra la necesidad de

der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992). Como ella, sostengo que la tradicional tensión se disuelve porque la soberanía kantiana es a) una idea normativa que b) se atribuye de manera exclusiva a la voluntad general. Dado que la soberanía kantiana es, entonces, *soberanía popular normativa*, ocurre que si bien el *alcance normativo* de la idea de los “derechos naturales” sigue teniendo su jurisdicción sobre la cuestión de la legitimidad de las normas positivas, al mismo tiempo esta cuestión es, en Kant, *algo sobre lo que deben decidir conjuntamente quienes deberán obedecer esas normas, en base a principios políticos establecidos por la voluntad general en el contrato originario republicano*.

la autoridad estatal, no se consigue *justificar su autoridad* en dos sentidos diferentes.²⁵

En primer lugar, (1) si tomamos como punto de partida una perspectiva racional del derecho, y si la función del derecho es resolver pacíficamente la oposición entre derechos naturales o entre reclamos acerca de la posesión, el derecho positivo debe funcionar como criterio para decidir la validez de los reclamos de un modo que resulte superior al azar, es decir, al resultado del empleo de la fuerza en la condición natural. (2) Esto implica que para dar cuenta de la obediencia y de la obligación jurídica, el derecho racional debe responder a la pregunta acerca de qué es lo que convierte al derecho político en un criterio para la conciliación y satisfacción de reclamos. (3) Ahora bien, dado que la autoridad del derecho es necesaria solo en la medida en que lleva a cabo esta función de un modo superior al azar, no se puede responder que la autoridad –la competencia para la coacción– sea el motivo por el cual la conciliación de disputas entre reclamos y la satisfacción de reclamos llevadas a cabo por el derecho resulta preferible al estado natural.

En segundo lugar, (1) una perspectiva positivista del derecho no alcanza para mostrar qué tipo de autoridad es moral o epistémicamente preferible frente a varias alternativas disponibles. (2) El problema que esto produce para la justificación de la necesidad de una autoridad jurídica coactiva es que si cualquier tipo de autoridad estatal está igualmente justificada y, en consecuencia, no existen criterios (morales o epistémicos, sustantivos o procedimentales) para determinar su preferibilidad, no se puede responder por qué cada

25. Es importante aclarar que este carácter paradójico aparece asimismo en la sugerencia kantiana de que existe una conexión entre el positivismo jurídico (perspectiva descriptiva del concepto del derecho sancionado) y el derecho y la ley naturales. Esta relación es paradójica porque Grocio y Hobbes emplean en última instancia principios iusnaturalistas *exclusivamente* para justificar la autoridad soberana autocrática. Considero que una teoría que justifica el decisionismo despótico a partir de la ley natural es positivista en la medida en que en tal esquema absolutista no existe, estrictamente hablando, obligación ni normatividad por fuera de la ley positiva. Es por este motivo que, según el punto de vista kantiano, toda teoría absolutista necesariamente recae en positivismo jurídico, y en este sentido "positivismo" es una *imputación* hecha desde una perspectiva política crítica y no constituye una mera categoría de análisis de la ciencia jurídica.

autoridad en particular –y cualquier ley positiva o empleo de la coacción- resulta superior al azar de la condición natural. (3) Por este motivo, la legitimidad del derecho político queda equiparada al “derecho del más fuerte” –esto es, el tipo de “derecho” provisorio que rige en la condición natural- en el cual no hay justificación racional para la obediencia.

Conclusiones

Con la estructura que propuse, he intentado mostrar que las críticas kantianas al positivismo jurídico y al despotismo autocrático son dos partes de una misma lectura kantiana sobre la fundamentación conceptual del estado absolutista. Para Kant, una perspectiva descriptiva-realista de la autoridad estatal se asocia estrechamente con la legitimación no de la autoridad estatal sin más, sino la de los regímenes autocráticos decisionistas o voluntaristas. En otras palabras, la definición kantiana de “despotismo” y las críticas a las perspectivas no normativas del derecho constituyen dos aspectos de una misma tesis kantiana acerca del modo en que la tradición iusnaturalista moderna da cuenta de la autoridad. Esta tesis sostendría que toda perspectiva descriptiva de los conceptos jurídicos y políticos proporciona su base conceptual a la monarquía absoluta (autarquía) en la medida en que ninguna de ellas consigue dar cuenta de la idea de obligación jurídica.

Como conclusión ulterior, considero que el argumento central de las críticas al decisionismo radica en la indicación de que un intento por justificar la autoridad coactiva sin dar cuenta de la *reciprocidad* de la obligación jurídica²⁶ y, por lo tanto, sin contar con la participación política de los que serán *gobernados por esa autoridad*, resulta inconsistente con la premisa misma de la contradicción jurídica que da forma al concepto de estado natural propia de la comprensión (ahora sí, compartida por Grocio, Hobbes y Kant) característicamente moderna del derecho político. A Kant, este punto de partida le permitirá comenzar a elaborar su teoría del estado a partir de una perspectiva normativa y crítica que se pregunta por la legitimidad del derecho político para concluir que

26. El concepto de reciprocidad al que me refiero es el implicado por el concepto kantiano de la “*igualdad innata*” en *RL*, AA 06: 237: “la independencia, no ser obligado por otros más que a aquello a lo que uno puede también recíprocamente obligar”.

El poder *legislativo* sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Pues dado que de él [i. e., del poder legislativo] debe provenir todo derecho, entonces con su ley no debe *poder* cometer injusticia contra nadie en absoluto. Ahora bien, si alguien dispone algo para *otro* es siempre posible que con ello actúe injustamente contra él, pero esto no ocurre nunca en lo que uno decide sobre uno mismo (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que cada uno decide lo mismo sobre todos y todos deciden lo mismo sobre uno, es decir, sólo la voluntad unida del pueblo, puede ser legisladora²⁷.

Referencias bibliográficas

- GROCIO, H. *DIBP: (1625), De iure bellis ac pacis, The Rights of War and Peace*, trad. Campbell, A. C., Washington, M. Walter Dunne, 1901.
- HAKONSEN, K. "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory*, vol. 13, n° 2, 1985, pp. 239–265.
- HABERMAS, J. *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- HOBBS, T. *Lev.: (1651), Leviathan*, edición e introducción Macpherson, C. B., Harmondsworth, Pelican Books, 1968.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Göttingen y Berlin, 1900 y años subsiguientes:
- _____. *KrV: (1781 y 1787) Kritik der reinen Vernunft*, tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. Versión castellana citada: *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción Caimi, Mario, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- _____. *KpV: (1788) Kritik der praktischen Vernunft*, tomo V, pp.1-163.
- _____. *RGV: (1793) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.
- _____. *TP: (1793) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, tomo VIII, pp. 273-314.
- _____. *ZeF: (1795) Zum ewigen Frieden*, tomo VIII, pp. 341-86.
- _____. *RL: (1797-8) Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378.
- _____. *SF, (1798) Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, tomo VII, pp. 1-116.

27. RL, AA 06: 313-4, § 46.

- _____. *Anth*: (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, tomo VII, pp. 117-333.
- MAUS, I. 1992, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- ROUSSEAU, J. J. (1754) "Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur L'abbé de Saint Pierre", en *Oeuvres Complètes*, Paris, NRF Gallimard, 1964, tomo III, pp. 563-589.
- TUCK, R. *Natural Right Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- VAN DÜLMEN. *Los inicios de la Europa moderna, 1550-1648*, trad. Delgado, María Luisa y Martínez, José Luis, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- WILLIAMS, H. *Kant's Critique of Hobbes: Sovereignty and Cosmopolitanism*, Wales, University of Wales Press, 2003.

A teoria da emancipação de Karl Marx

Rúrion Melo

Professor de Teoria Política na UNIFESP
e pesquisador do CEBRAP.

Resumo: O presente artigo pretende introduzir alguns dos principais problemas decorrentes da coexistência de duas concepções concorrentes de emancipação presentes na teoria de Karl Marx, a saber, a emancipação pensada como autoemancipação do proletariado, em que este assume um papel ativo e constitutivo no processo revolucionário, e a emancipação formulada a partir da determinação econômica presente na dinâmica do capitalismo, a qual geraria as pré-condições técnicas, sociais e também organizacionais para a emancipação proletária.

Palavras-chave: Marx, emancipação, crítica iminente, luta de classes

Abstract: The article intends to introduce some of the main problems that arise from the coexistence of two competing conceptions of emancipation in Marx's theory, namely, the self-emancipation of the proletariat through its active and constitutive role in the revolutionary process, and emancipation characterized by economic determination in present economic dynamics of capitalism, which would create the technical, social and organizational preconditions for proletarian emancipation.

Key-words: Karl Marx, emancipation, immanent critique, class struggle

Ao final do Prefácio para a terceira edição alemã de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de Karl Marx, Friedrich Engels não deixou de reforçar que as análises políticas e a dinâmica da luta de classes apresentadas no texto em questão só poderiam ser corretamente compreendidas se as entendêssemos como parte da “grande lei do movimento da história” que foi descoberta unicamente por Marx. Pois “todas as lutas históricas”, continua Engels, “são na verdade apenas expressão mais ou menos clara das lutas entre as classes sociais, e que a existência e, portanto, também as colisões destas classes são determinadas pelo grau de desenvolvimento de sua situação econômica”.¹ Essa nota

1. Engels, F. “Vorrede [zur dritten Auflage (1885) ‘Der achtzente Brumaire des Louis Bonaparte’ von Karl Marx]”. In: *Marx-Engels Werke*. Band 8. Berlin: Dietz Verlag, 1960, p. 562.

de Engels simplesmente explicita diversas outras passagens, presentes nos textos de Marx, em que os movimentos políticos emancipatórios de seu tempo são compreendidos necessariamente segundo a especificação histórica do capitalismo, vale dizer, a partir das *condições iminentes* de sua transformação revolucionária. O passo teórico mais relevante da atitude crítica inaugurada pelo materialismo histórico está longe de se limitar à denúncia da luta de classes, mas reside antes em poder articular *teoria e práxis* ao simultaneamente descrever o processo real da vida material que compõe a sociedade capitalista sem sujeitar a realidade a um ideal comunista posterior, a "um *estado* que deve ser implantado"; pelo contrário, Marx permitiu que a descrição das condições econômicas reais que constituem a sociedade civil submetida à forma capitalista já alimentasse o "movimento *efetivo* que supera o estado de coisas atual"². Também compreendera que uma crítica social teoricamente bem fundamentada permitiria apontar para a possibilidade prática da negação histórica da própria sociedade capitalista.

A consideração de certas obras políticas e a recepção histórica dos movimentos proletários não parecem permitir que se rotule Marx meramente como um determinista econômico³. A conhecida afirmação do início do *Manifesto do partido comunista*, de acordo com a qual "a história de todas as sociedades até hoje é a história da luta de classes"⁴, estabelece no desenvolvimento da teoria de Marx um momento fundamental para a formulação de sua teoria da emancipação, a saber:

-
2. Engels, F./Marx, K. *Deutsche Ideologie*. In: *Marx-Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 35.
 3. Para alguns, esse determinismo decorreria do fato de Marx ter cedido demais às ciências positivas; para outros, a teoria da emancipação de Marx pressuporia uma filosofia da história ainda muito carregada de metafísica. Sobre essa diferença, ver Fleischer, H. *Marxismus und Geschichte*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970, parte I. Esse mesmo problema foi exaustivamente tratado por autores da tradição do marxismo analítico, tais como Cohen, G. *Karl Marx's theory of history. A defence*. Princeton: Princeton University Press, 2000, e Elster, J. *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, parte II. Ruy Fausto defende um modo de apresentação da história mais complexo em que encontramos diferentes modelos com uma pluralidade de sentidos. Cf. Fausto, R. "A apresentação marxista da história: modelos". In: ————. *Marx: Lógica e política*. Tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002.
 4. Engels, F./Marx, K. *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *Marx-Engels Werke*. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1964, p. 462.

pensar a história da sociedade capitalista e, principalmente, sua transformação revolucionária a partir da capacidade de auto-organização do proletariado, de sua autodeterminação política e de seu papel ativo (sua *Selbsttätigkeit*, ou seja, sua autoatividade⁵) na história. A peculiaridade da concepção revolucionária defendida por Marx residiria "justamente na *Selbsttätigkeit* histórica do proletariado"⁶, vale dizer, no princípio de *autoemancipação* da classe trabalhadora⁷.

Mas a ênfase na luta de classes permite, de fato, encontrarmos na obra de Marx uma alternativa para o risco do economicismo? Uma vez que a lógica reprodutiva do capital constitui a luta de classes e o proletariado é posto pelo capital como um momento de seu processo de valorização, "em que base se pode argumentar", pergunta Jean Cohen, se "a autoconstituição desses agentes da produção em uma classe que se opõe ao capital pode ser algo a mais do que a afirmação subjetiva do próprio capital?"⁸. Já que as condições da atividade autônoma não podem ser fundamentadas em valores ou ideias transcen-

5. Cf. idem, p. 490.

6. Löwy, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 216.

7. A noção de uma *atividade autônoma* permitiria criar uma tensão considerável entre necessidade e liberdade no âmago da crítica imanente na medida em que oferece um modelo teórico de explicação de processos emancipatórios que parece não depender das razões meramente estruturais do capital. Se os efeitos reificantes do sistema capitalista diagnosticados nas atividades dos trabalhadores podem ser pensados como a imposição necessária das leis do capital sobre a vontade dos indivíduos, a afirmação de uma ação livre e autônoma do proletariado implica mostrar que suas atividades não precisam ser determinadas pelos interesses de autovalorização do capital: a ação política de autodeterminação resultaria, conseqüentemente, na autoemancipação do proletariado diante da lógica de reprodução capitalista. O determinismo econômico, segundo essa concepção, não teria papel emancipatório constitutivo, uma vez que tal papel seria antes responsabilidade da autodeterminação política que a teoria da luta de classes poderia corroborar. Cf. Draper, H. *Karl Marx's theory of revolution I: The state and bureaucracy*. New York: Monthly Review Press, 2007, capítulo 10. Segundo Draper, esse princípio de autoemancipação encontraria sua formulação principal na terceira tese sobre Feuerbach. Cf. Marx, K. "Thesen über Feuerbach". In: *Marx-Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 533-4.

8. Cohen, J. *Class and civil society: The limits of marxian critical theory*. University of Massachusetts Press, 1982, p. 163.

dentes, os parâmetros da crítica se configuram no interior do "reino da necessidade": dizer que a crítica é imanente significa fundar nos traços contraditórios da própria sociedade capitalista a possibilidade histórica de sua superação.

O intuito do presente artigo consiste em introduzir alguns dos principais problemas decorrentes da coexistência de duas concepções concorrentes de emancipação presentes na teoria de Marx⁹, a saber, a emancipação pensada como autoemancipação do proletariado, em que este assume um papel ativo e constitutivo no processo revolucionário, e a emancipação formulada a partir da determinação econômica presente na dinâmica do capitalismo, a qual geraria as pré-condições técnicas, sociais e também organizacionais para a emancipação proletária. Após circunscrever o problema da "crítica imanente" em Marx (I), apresentarei a ambivalência entre determinismo econômico e autodeterminação política, concentrando minha análise no conceito de trabalho e nos pressupostos de sua concepção de práxis social entendida como autoatividade produtiva (II). Em seguida, tratarei das condições emancipatórias que são analisadas entre estrutura categorial e ação social na formulação madura da crítica da economia política, sublinhando que sua teoria da emancipação se torna ainda mais dependente da perspectiva sistêmica voltada quase que exclusivamente às contradições e crises imanentes do modo de produção capitalista (III).

I. Crítica imanente, capitalismo e emancipação

Constatar que o "motivo" da crítica imanente perpassa a totalidade da obra de Marx não implica assumir que sua realização foi igualmente adequada desde os textos de juventude até os de maturidade. Contudo, três elementos em jogo na fundamentação de sua teoria podem ser identificados esquematicamente tal como segue: a crítica do existente (1), a junção entre o fundamento da crítica com o potencial normativo intrínseco ao existente (2) e a vinculação entre crítica e contradição (ou crítica e crise) do existente (3).

(1) O modo encontrado por Marx para assegurar que sua teoria da emancipação possuía uma gênese social foi realizar uma crítica da

9. Sigo, aqui, principalmente Meyer, T. *Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts*. Kronberg, 1973.

economia política. Parecia evidente que o olhar do crítico tivesse de se voltar para o capitalismo. Mas com qual intuito? Elaborar uma "crítica desmascaradora", pretensamente mais realista, do espaço categorial dos princípios que organizam a economia capitalista sem que para isso fosse necessário recorrer a algo transcendente ao próprio sistema¹⁰. Esse desmascaramento está endereçado à lógica de autovvalorização do capital e à ideologia que procura legitimá-la: no primeiro caso, Marx denuncia a finalidade dessa lógica, baseada na capacidade do capital de valorizar-se cada vez mais e submeter a totalidade da sociedade ao seu interesse; no segundo caso, critica a pressuposição normativa de que efetivamente o capitalismo realiza todo o potencial racional das sociedades modernas (refletindo-se num modo de produção o mais desenvolvido e racionalizado e nas formas de organização política legítimas, tais como aquelas que, resultando da Revolução Francesa, consolidaram a República democrática).

Por essa razão, a crítica imanente precisa ser necessariamente uma crítica à legitimidade das normas vigentes que regulam a economia capitalista. Tais normas formam o conjunto dos ideais da sociedade burguesa firmados no direito à liberdade e à igualdade. No entanto, Marx não aborda tais ideais a partir da tradição jurídico-política, não aceita que as ordens normativas da sociedade política possam ser compreendidas recorrendo à história das ideias. Qual é a base material responsável pela gênese desses ideais e pela pretensão de legitimidade que carregam? Segundo a crítica marxista, são as relações de troca existentes no mercado que de fato sustentam e realizam tais ideais. Pois "liberdade e igualdade", afirma Marx nos *Grundrisse*, "não são apenas respeitadas no intercâmbio, que se apoia nos valores de troca, mas o intercâmbio dos valores de troca é a base produtiva e real de toda a *liberdade e igualdade*"¹¹. Portanto, suas expressões idealizadas

-
10. Sobre a noção de "crítica desmascaradora", ver especialmente Lohmann, G. "Gesellschaftskritik und normativer Maßstab. Überlegungen zu Marx". In: Honneth, A./Jaeggi, U. (org.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980, p. 237 e ss.. Para uma investigação abrangente sobre o conceito de "crítica" em Marx, cf. Hartmann, K. *Die Marxsche Theorie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1970. Sobre a gênese do conceito, ver ainda Röttgers, K. *Kritik und Praxis: Zur Geschichte der Kritikbegriffs Von Kant bis Marx*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1975.
 11. Marx, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels Werke*, Band 42. Berlin: Dietz Verlag, 2005, p. 170.

nas relações jurídico-políticas nada mais são do que “essa base em outra potência”¹². Por conseguinte, a crítica imanente à lógica do capital se torna a única via adequada para a crítica aos ideais normativos em voga¹³.

(2) Não basta ao procedimento da crítica imanente desmascarar o existente. Somos forçados a também retirar do movimento real da sociedade os critérios normativos da crítica. Nesse sentido, Marx tentou ser capaz de trazer à tona, sem misticismo, o “cerne racional” do capitalismo¹⁴. Por apontar a saída da humanidade de seu estado de dependência e *escassez*, o potencial emancipatório do capitalismo residiria, *grasso modo*, na universalização das relações baseadas na troca e no desenvolvimento das forças produtivas. Ao romper com os entraves à expansão das necessidades, da produção e das capacidades de autorrealização, o capitalismo criaria as condições para a *satisfação universal das necessidades*, ainda que sua plena realização se encontrasse bloqueada sob as relações de produção capitalista. O capitalismo, portanto, possuiria um “potencial normativo que seria a base para toda a futura sociabilidade socialista”¹⁵.

(3) Há ainda um terceiro elemento fundamental com o qual a crítica imanente precisa ser capaz de contribuir. Nos dois elementos anteriores, em que se estabelece a junção entre crítica do existente e potencial normativo, vemos representadas aquelas condições que o capitalismo promete realizar, porém não pode cumpri-las segundo as determinações de seu modo de produção. Para que tais condições possam ser efetivamente realizadas, é necessária uma *revolução social* do modo de produção capitalista. Esse processo revolucionário não depende apenas da luta política do proletariado organizado. Em sua crítica da economia política, Marx descreve a lógica de funcionamen-

12. Idem, *ibidem*.

13. “O valor de troca, ou antes, o sistema do dinheiro, é de fato o sistema da igualdade e da liberdade, e o que se lhes opõe de modo perturbador no desenvolvimento do sistema são os distúrbios imanentes ao próprio sistema, isto é, a efetivação da *liberdade e da igualdade* que se legitimam como desigualdade e privação de liberdade”. Idem, p. 174.

14. Cf. Marx, K. *Das Kapital*. Vol. 1. In: *Marx-Engels Werke*. Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 27.

15. Benhabib, S. *Critique, norm and utopia: A study of the foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 121.

do do capital para com isso apontar as contradições inerentes ao sistema capitalista. A compreensão do existente, segundo a análise imanente apresentada por Marx, é "simultaneamente a compreensão de sua negação, de seu necessário soterramento"¹⁶. *O capital*, por exemplo, diagnostica explicitamente "o movimento contraditório da sociedade capitalista" que levaria a uma "crise geral"¹⁷. É por essa razão que a teoria precisa compreender a realidade da forma mais adequada antes de ser possível a transformação das relações existentes. Pois, sem tal compreensão adequada, não seria possível uma análise do existente que apontasse as condições imanentes de sua transformação. Isso significa que apenas uma compreensão dos mecanismos internos e da lógica do próprio capitalismo tornaria viável a transição para o socialismo – o que equivale a dizer que a emancipação depende radicalmente de um diagnóstico adequado do capitalismo.

Marx insiste, portanto, que sua crítica não se orienta por algum ideal de sociedade comunista, mas sim que a sociedade comunista emerge do próprio desenvolvimento da sociedade capitalista. Nesse sentido, o capitalismo seria um pressuposto fundamental para a teoria da emancipação de Marx, porque a possibilidade de desenvolvimento em direção ao comunismo depende então de um desenvolvimento precedente do capitalismo. O comunismo seria sim uma *superação* do capitalismo, mas só poderia se realizar com base naquilo que a própria economia capitalista criou e na medida em que *conserva* dela algo de positivo. "Se não encontrássemos ocultas na sociedade, tal como existe, as condições materiais de produção e de suas respectivas relações de troca para uma sociedade sem classes", comenta Marx, "todas as tentativas de criá-las seriam quixotescas"¹⁸. Desde a *Ideologia alemã*, mas também em *O capital* e, principalmente, nos *Grundrisse*, as transformações dependem de maneira fundamental das implicações intrínsecas ao paradigma produtivista, seja ao realizar o cerne racional do capitalismo, com o progressivo avanço das forças produtivas, ou para compreendermos as leis que levariam o capitalismo à crise. Esse progressivo avanço permite gerar simultaneamente o mais alto desenvolvimento das forças produtivas e uma exaustão dos poderes vitais da economia capitalista a ponto de implodi-la. A contradição do capital,

16. Marx, K. *Das Kapital*. Vol. 1, p. 28.

17. Idem, *ibidem*.

18. Marx, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, p. 93.

na medida em que sua racionalização crescente produziria efeitos irracionais para sua própria lógica de valorização, levaria a “explosões, cataclismos, crises”, ou seja, a uma “violenta derrocada”¹⁹. Porém, esta derrocada não poderia consistir em obstáculo ao processo produtivo enquanto tal, conservando ainda o potencial das forças produtivas para a superação da escassez e satisfação universal das necessidades, por um lado, e para a emancipação da atividade heterônoma do trabalho liberta do fetiche do capital, por outro lado. Estão postas, assim, as condições, na teoria crítica de Marx, para que coubesse ao trabalho e ao desenvolvimento das forças produtivas um papel fundamentalmente emancipatório.

II. Práxis como trabalho e o paradigma produtivista

Qual seriam as consequências das exigências de fundamentação da crítica imanente para a relação entre teoria e práxis? Objetivamente, o conceito de práxis, de Marx, está relacionado às condições socioeconômicas que levam à emancipação social; subjetivamente, é uma autotransformação que o proletariado realiza pela descoberta de sua posição nas condições objetivas do sistema. O proletariado organizado – ou seja, aquele que orienta corretamente sua ação política – é aquele que se prepara de acordo com as condições existentes para sua autoemancipação. E seria possível uma tal organização sem uma adequada compreensão da economia capitalista? Mais do que isso. O próprio capitalismo cria objetiva e subjetivamente as condições para a transformação prática. Considerando que não existiriam “atalhos” que nos levassem à sociedade emancipada senão passando pelo modo de produção capitalista, então a orientação correta da ação dependeria fundamentalmente do contexto socioeconômico de seu surgimento. A práxis seria assim uma ação determinada que retira seu potencial emancipatório do fato de acompanhar o desenvolvimento da lógica de produção capitalista.

Pelo menos esse seria o esquema “dialético” operando na explicação histórico-materialista, a partir de 1845, quando Marx é explícito ao caracterizar o comunismo não apenas como uma instituição “essencialmente econômica”, mas ao considerar que as condições vigentes – que compõem também o modo de produção capitalista – são

19. Idem, p. 643.

igualmente as "condições para a associação"²⁰. Em a *Ideologia alemã*, cada contradição inerente a determinado modo de produção cria assim as condições para seu desenvolvimento histórico. Isso vale da escravidão para o feudalismo, deste para o capitalismo e, finalmente, do modo de produção capitalista para o comunismo. "E como essas condições correspondem, em cada fase, ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas", de acordo com Marx, "resulta que a história é, por seu turno, a história das forças de produção em desenvolvimento e herdadas por toda nova geração e, por consequência, a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos"²¹. Mas Marx ainda não pressupõe que a transformação em direção ao comunismo só poderia ocorrer mediante um movimento prático, uma revolução? Aqui, o problema consiste em como entender "a força dos próprios indivíduos" intervindo na história, pois a forma fundamental da atividade dos indivíduos é "a forma material, da qual dependem todas as demais: a espiritual, a política, a religiosa etc."²².

Apesar da enorme importância que o conceito de produção passa a adquirir em 1845, eu gostaria de ressaltar um aspecto específico dessa solução "materialista" proposta por Marx. A ação de produzir, assim como aquilo que é produzido, não possui um estatuto ontológico diferenciado porque está meramente ligado à materialidade das coisas. Se fosse apenas isso, não se completaria a tentativa de Marx de "se afastar" da filosofia e, consequentemente, do materialismo de Feuerbach²³. O que distingue a solução de Marx de outras abordagens materialistas apresentadas pelos jovens hegelianos é a insistência em entender a efetividade como ação, como *práxis*. Mas não uma ação meramente abstrata como pensaram os idealistas. Materialismo, para Marx, não diz respeito à sensualidade objetiva, mas à atividade humana. Este é o ponto que parece unificar as conhecidas "Teses sobre Feuerbach": "O principal defeito de todo o materialismo até aqui (o de Feuerbach incluído) consiste no fato de que a coisa – a realidade, a sensualidade – apenas é compreendida sob a forma do *objeto ou da*

20. Engels, F./Marx, K. *Deutsche Ideologie*, p. 71.

21. Idem, p. 72.

22. Idem, p. 71.

23. Cf. Brudney, D. *Marx's attempt to leave philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1998, Introdução.

contemplação; mas não na condição de *atividade humana sensível*, de *práxis*"²⁴. A diferença entre as "Teses sobre Feuerbach" e a *Ideologia alemã* consiste no fato de o paradigma produtivista reforçar justamente a junção da efetiva *atividade* humana com o *trabalho*. Naquelas, Marx contrapõe ao materialismo de Feuerbach e ao idealismo hegeliano a "atividade humana" e já relaciona esta a um tipo de práxis "revolucionária", "prático-crítica".

Temos de atentar para o estatuto dessa concepção de ação e atividade em a *Ideologia alemã*. Pois mesmo a ação de natureza política passa a ser considerada ilusória quando a referência é o materialismo histórico. A "ilusão política", que se apresenta tradicionalmente como "história das ideias", também compartilha a falácia de ser, no pior dos casos, expressão do pensamento puro. A ação política não é, portanto, uma ação efetiva, mas apenas um ideal de atividade autônoma denunciado por Marx em sua crítica da ideologia. A política, o direito e o Estado precisam antes de uma explicação *histórica* baseada na ação e nas condições materiais de vida dos indivíduos *reais*. O quadro referencial do materialismo histórico fará com que todas as relações sociais, culturais e políticas passem a ser determinadas como relações de produção, cristalizando o vínculo entre estrutura social e produção²⁵. Ou seja, a atividade humana considerada na perspectiva histórica, além de ser prática, precisa também ser uma atividade *produtiva*²⁶.

24. Marx, K. "Thesen über Feuerbach", p. 5.

25. "Determinados indivíduos", lê-se em a *Ideologia alemã*, "que são ativamente produtivos de determinado modo, assumem essas determinadas relações sociais e políticas (...). A estrutura social e o Estado surgem constantemente do processo de vida de determinados indivíduos; mas desses indivíduos não como podem aparecer ante a representação própria ou alheia, mas como *efetivamente* são, ou seja, como atuam, como produzem materialmente, portanto, como são ativos sob determinados limites, pressupostos e condições materiais independentes de seu arbítrio". Engels, F./Marx, K. *Deutsche Ideologie*, p. 25.

26. Fica evidente agora que sua teoria da emancipação pretende estar ancorada nos processos produtivos históricos para assegurar sua fundamentação imanente, isto é, "científica". É verdade que há uma grande diferença entre essa solução de 1845 e aquelas que serão formuladas nas décadas de 1850 e 1860: a crítica imanente não será estabelecida segundo a lógica categorial e de acordo com as contradições internas do sistema, mas em razão da história e da maneira com que também a atividade dos indivíduos se realiza histórica-

O que entender então por práxis *emancipatória* no contexto do materialismo histórico? Não seria apenas aquela ação correspondente aos instrumentos materiais de produção? Diversas passagens remetem à interpretação do trabalho como "atividade autônoma". "Chegou enfim", afirma Marx, "o momento em que os indivíduos devem se apropriar da totalidade das forças produtivas existentes a fim de atingirem a autoatividade (...) A apropriação dessas forças não é mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais que correspondem aos instrumentos materiais de produção. (...) Só nesse nível a autoatividade coincide com a vida material, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos totalizados e à eliminação de todo crescimento natural"²⁷. Mesmo a "eliminação do trabalho" – trabalho heterônomo realizado sob condições ainda limitadas nas formações capitalistas – corresponde também ao momento de "transformação do trabalho em atividade autônoma"²⁸. Ora, se há também uma preocupação com as condições emancipatórias inscritas na história, e se não é possível fundamentar uma crítica imanente aos processos históricos senão por meio de um modelo de ação baseado no trabalho, isto é, na atividade produtiva, como entender então a práxis revolucionária sem submetê-la ao paradigma produtivista? A crítica no livro de 1845 não consiste em mostrar que as relações políticas (que são relações sociais de classe) se formam e se constituem no interior da própria esfera da produção? Não há qualquer recurso de Marx em justificar normativamente uma ação humana sem que a produção seja de fato o elemento constitutivo. Diferentemente de Feuerbach, a "essência humana" não é uma abstração inerente aos indivíduos. Como lembra a sexta tese, "em sua realidade ela é o conjunto das relações sociais"²⁹. E o que seria esse

mente. História e atividade produtiva são cooriginárias, não havendo nada mais concreto para se adotar como ponto de partida metodológico de uma teoria social crítica. O método de Marx parte assim "das condições reais e não as perde de vista nem mesmo por um momento que seja". Idem, p. 27. Trata-se de um "processo de desenvolvimento real e empiricamente registrável [...] Ali onde termina a especulação, quer dizer, na vida real, começa também a ciência real e positiva, portanto, a representação da ação prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens". Idem, *ibidem*.

27. Idem, p. 67-8.

28. Idem, p. 68.

29. Marx, K. "Thesen über Feuerbach", p. 6.

“conjunto” senão a base da forma social do paradigma da produção – as relações sociais de produção?

Antes de o desenvolvimento das forças produtivas estabelecer os parâmetros para sua própria transformação, o capitalismo aparece como algo *progressivo*. E onde residiria seu potencial emancipatório? Seu desenvolvimento é pensado para além da mera aplicação ao trabalho humano *direto*, desdobrando-se antes na aplicação racional e mecânica dos princípios da técnica e da ciência para a satisfação universal das necessidades. Além do mais, a racionalização do trabalho e a respectiva mecanização da atividade produtiva acabam reduzindo o dispêndio da força humana de trabalho a um mínimo. Isso beneficiará as condições emancipatórias ligadas ao trabalho. O “reino da liberdade” é concebido, assim, a partir do desenvolvimento das forças produtivas, o qual “provê o ímpeto e a base para o desenvolvimento do potencial criativo de todas as subjetividades e a reunificação da autoatividade com o trabalho”³⁰. E assim, cada vez mais nos textos de Marx, “a emancipação depende da completa mecanização das forças produtivas”³¹. Em a *Ideologia alemã*, esse potencial criativo das capacidades individuais não deixa de corresponder diretamente aos instrumentos materiais de produção. “A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção”, afirma Marx, “é, de *per si*, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos (...) Apenas os proletários da época atual, totalmente excluídos do exercício de sua própria atividade, acham-se em condições de fazer valer sua própria atividade, íntegra e não limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças de produção e no conseqüente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades”³².

Ora, considerando que a interpretação de Marx para o conjunto das atividades produtivas inevitavelmente totaliza a imagem de uma sociedade do trabalho, também a ação política independente (bem como cultural, etc.) conta desde o início com a cristalização do referencial produtivista. Não é por acaso que a interação social tem de ser compreendida como relações sociais *de produção*, assim como todas as diferenciações das atividades sociais pretensamente reais foram condensadas

30. Rundell, J. *Origins of modernity: The origins of modern social theory from Kant to Hegel to Marx*. Cambridge: Polity Press, 1987, p. 120.

31. Idem, *ibidem*.

32. Engels, F./Marx, K. *Deutsche Ideologie*, p. 68.

no conceito de *divisão do trabalho*. Este conceito denota a capacidade humana de diferenciar sua atividade laboral e produzir um complexo de instituições reprodutivas socialmente funcionais. Por essa razão, a noção de trabalho possui aspectos objetivos e subjetivos que estão vinculados funcionalmente no conceito de divisão do trabalho³³. O conceito indica a complexidade com que a autorreprodução social é implementada por meio de uma multiplicação de forças produtivas e de formas de cooperação. Trata-se de descrever assim a base funcional da sociedade *em seu todo*, a qual foi priorizada nos modos de produção.

Os processos realmente existentes, para os quais se volta o materialismo histórico, formam uma noção de totalidade social compreendida por Marx como um sistema de relações sociais em transformação, ou seja, atividades humanas primárias interconectadas, objetivadas e institucionalizadas. É por isso que Marx não se detém apenas na categoria "antropológica" do trabalho como modelo privilegiado para descrever as ações humanas, uma vez que, lançando mão do paradigma produtivista como pano de fundo da interpretação dos processos sociais efetivos, *a própria produção se torna totalidade*. Essa totalidade resulta justamente daquela junção antes aludida entre uma compreensão objetiva dos processos históricos e um resquício antropológico que ainda força Marx a dar conta da origem da atividade humana produtiva. E as conexões entre essa antropologia materialista e o interesse prático-emancipatório dependem também da totalidade funcional e de suas práticas (contraditórias) de dominação. Pois todas as formas de dominação – que mobilizam à luta emancipatória entre as classes e à restituição da autonomia – originam-se do interior da esfera da produção.

Essa visão sistêmica total só é possível se ligamos o conflito de classe ao paradigma produtivista. De um lado, é justamente a contradição estrutural entre forças produtivas e relações de produção – contradição primordial que foi generalizada segundo a totalidade da vida produtiva – que permite retirar transformações positivas. De outro lado, no entanto, a noção de classe operada no materialismo histórico parece *reduzir o problema da práxis política à autorrealização entendida como atividade produtiva*. Porque o trabalho é considerado a mais concreta

33. Cf. Lange, E. M. *Das Prinzip Arbeit*. Frankfurt/M: Ullstein, 1980; e Albers, F.-J. *Zum Begriff des Produzierens im Denken Von Karl Marx*. Mesenheim AM Glan: Anton Hain, 1975.

forma de objetivação – e se o complementarmos com a noção de totalidade sistêmica que emerge do paradigma produtivista – Marx pode compreendê-lo também como a forma mais abstrata sob as quais são geradas todas as outras categorias: nos dois casos, está em jogo a *re-constituição do trabalho como atividade autônoma*.

É preciso sublinhar que o recurso teórico à categoria de produção permite ir além daquela solução encontrada nos *Manuscritos* de 1844. Trata-se de se preocupar com os aspectos constitutivos das estruturas sociais objetivas. Essa preocupação desloca noções abstratas como a de ser genérico, utilizada anteriormente por Marx, para os modos de produção e seus períodos dados economicamente, da totalidade do gênero para a totalização que emerge do processo histórico, abrindo a possibilidade de pensar o trabalho não mais como a objetivação de um sujeito constituinte, mas sim a partir de processos sociais objetivamente estruturados³⁴. Com isso, determinismo econômico e auto-determinação política se confundem quando a explicação histórica mistura um tipo de modelo evolutivo do desenvolvimento das forças produtivas com a teoria revolucionária da luta de classes. Ou seja, práxis revolucionária e dinâmica histórica se confundem no papel do proletariado como personificação do progresso produtivo. A teoria do materialismo histórico pagará um alto preço ao identificar assim a

34. Antes de chegar à categoria do “valor” em *O capital*, e para que pudesse se vincular aos diferentes modos de produção sem perder a unidade dialética dos processos históricos, a categoria de produção utilizada na *Ideologia alemã* ou nos *Grundrisse* só pôde ser concebida por Marx como uma categoria universal porque se apresentou como fruto de uma abstração racional. Ou seja, ainda que a produção pudesse permanecer de algum modo como uma atividade constitutiva dos diferentes sistemas produtivos da história, sua generalização categorial não resultou senão de um experimento mental empreendido teoricamente. Cf. Marx, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, p. 20-1. “A categoria de produção”, comenta J. A. Giannotti, “é destarte uma abstração filosófica cujos componentes são da mesma ordem das protocondições históricas da história, consiste num mero recurso do intelecto para salientar os traços comuns dos vários sistemas produtivos a fim de evitar repetições e, sobretudo, a fim de sublinhar diferenças essenciais”. Giannotti, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966, p. 192. Cf. também Melo, R. “Crítica e contradição: Qual herança marxista?”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, 90, 2011.

autoatividade dos indivíduos e das classes com o próprio desenvolvimento das forças produtivas.

III. Crise do capital: A contradição como crítica

A explicação do materialismo histórico guarda muitas semelhanças com teses da crítica da economia política madura de Marx. O enfoque da teoria no desenvolvimento das forças produtivas é reencontrado nos textos posteriores, ainda que a justificação teórica dos textos do Marx maduro seja particularmente mais complexa e consistente. Uma das grandes novidades de *O capital* foi apresentar a distinção entre "gênese lógica" e "gênese histórica" para superar o referencial da teoria do materialismo histórico³⁵. Afinal, não é toda a história que resguarda em cada sistema produtivo uma categoria *geral* de produção que, por um processo de abstração mental, poderia ser pensada como um traço comum a se manter nas formas produtivas mais antigas ou mais modernas. Na verdade, é a dialética específica do modo de produção *capitalista* — em que se definem processos de produção, distribuição e troca de mercadorias — que permite uma reconstrução genética de categorias abstratas essenciais que constituem as atividades produtivas concretas. Já na formulação dos *Grundrisse*, por sua vez, o desenvolvimento técnico e científico continha um papel claramente emancipatório. Marx visa neste texto a abolição do trabalho direto dos trabalhadores e a emancipação da sociedade da tirania do tempo de trabalho. Essa emancipação deriva das possibilidades objetivas inerentes às formas mais avançadas da estrutura capitalista de trabalho. A junção entre desenvolvimento lógico e avanço tecnológico representará a possibilidade imanente de transformação social, corroborando a tese comum de Marx de que "o capital trabalha para sua própria dissolução como a forma dominante de produção"³⁶.

O tempo de trabalho é posto pelo capital como o elemento mais fundamental na criação do valor. Porém, segundo uma das teses centrais dos *Grundrisse*, com base na aplicação da ciência e da técnica às forças produtivas, os potenciais do desenvolvimento industrial das maquinarias permitiriam substituir o trabalho direto por uma combinação de máquinas e supervisionamento altamente qualificado do processo de produção. Por essa razão, o tempo de trabalho viria a ser

35. Cf. Giannotti, J. A. *Origens da dialética do trabalho*, p. 193 e ss.

36. Marx, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, p. 596.

radicalmente reduzido: "Aqui o capital – de maneira absolutamente não intencional – reduz o trabalho humano, o dispêndio de energia, a um mínimo. Isso beneficiará o trabalho emancipado e é a condição de sua emancipação"³⁷. A emancipação resulta de uma contradição que não pode ser senão engendrada no processo de produção determinado pelo próprio capital. "O próprio capital", lê-se nos *Grundrisse*, "é a contradição em processo, na medida em que pressiona para reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, enquanto, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza"³⁸. Essa mesma fórmula pode ser pensada segundo o trabalho, pois ao não mais fazer com que o trabalho direto seja a única fonte da riqueza, também o tempo de trabalho deixa de ser essa medida.

Mas em que base as possibilidades objetivas do desenvolvimento da produção com a maquinaria pode levar realmente à práxis revolucionária? Como a maquinaria ajuda na orientação da autodeterminação política? Marx teria de apresentar também nos *Grundrisse* que esse desenvolvimento pode sim mobilizar o proletariado para a ação. Mas nada explícito em relação a tal mobilização pode ser destacado nesse livro. Vemos ali apenas que "as condições materiais e espirituais da negação do trabalho assalariado e do capital (...) são propriamente resultado de seu processo produtivo"³⁹. Somente por meio da análise do desenvolvimento da estrutura do trabalho no capitalismo, apresentada em *O capital*, Marx demonstrará a possível emergência no proletariado de carências radicais necessárias para motivar a classe a lutar contra o capitalismo. Somente então a crítica das contradições iminentes das formas capitalistas impostas ao processo de trabalho e as possibilidades objetivas desenvolvidas pelo capital serão cientificamente apresentadas.

Há em *O capital* uma crítica "científica" das contradições iminentes da forma capitalista e das possibilidades objetivas desenvolvidas pelo capital. Marx está interessado em compreender a natureza contraditória e sujeita a crises da totalidade social. No entanto, o grande paradoxo da crítica madura da economia política consiste em sua riqueza científica ter como consequência uma possível redução do paradigma da ação social à lógica (e às contradições) da economia capi-

37. Idem, p. 598.

38. Idem, p. 601.

39. Idem, p. 642.

talista. E isso ficaria ainda mais evidente em *O capital*. A interação política perderia sua dinâmica própria, pois haveria uma dedução de uma lógica da luta de classes a partir da lógica de reprodução capitalista e de suas contradições imanentes. Ao afirmar que "o desenvolvimento histórico das contradições de uma forma de produção existente é a única via histórica de sua dissolução e de uma nova configuração"⁴⁰, Marx dificilmente consegue evitar que tais crises e contradições passem assim a ditar a dinâmica da constituição da classe e da transformação histórica.

Não é possível analisar a questão da emancipação em *O capital* sem que tenhamos de nos defrontar com uma provável teoria da crise (ou das crises) do capitalismo, muitas vezes entendida como teoria do colapso. Quando se trata da análise categorial, provavelmente nada foi tão brilhante na teoria madura de Marx do que a exposição apresentada em *O capital*. Entretanto, parece muito difícil defender Marx do interior desse quadro expositivo contra as denúncias feitas a um determinismo econômico implícito. Em muitas passagens vemos consequências revolucionárias resultarem necessariamente do desenvolvimento produtivo que acompanha a universalização da maquinaria e da industrialização. "Com as condições materiais e com a combinação social do processo produtivo", afirma Marx, essa universalização permite "amadurecer as contradições e antagonismos de sua forma capitalista, e com isso simultaneamente os elementos formadores de uma nova sociedade e os momentos revolucionários da antiga sociedade"⁴¹. Porém, as contradições que resultam de processos históricos importam porque impedem o desdobramento lógico do capital. Em todos os casos, é preciso entender como, ao realizar-se de acordo com sua lógica de acumulação, o capital encontra dificuldades para continuar se valorizando. Mas não temos interferências exógenas no sistema, vale dizer, não é uma lógica da política que poderá interromper objetivamente a reprodução do capital. A possibilidade objetiva de dissolução do capital está nas leis de movimento do próprio capitalismo.

O capital, para existir enquanto tal, precisa se valorizar constantemente. A teoria do valor-trabalho explica como isso é possível. Se o valor igual das mercadorias advém do trabalho social cristalizado nelas, se o fundamento do valor é o trabalho humano abstrato, todas

40. Marx, K. *Das Kapital*. Vol. I., p. 512 (o grifo é nosso).

41. Idem, p. 526.

as atividades práticas ligadas tanto ao processo produtivo como também à circulação são efetivados segundo esse interesse do capital de se valorizar. O valor é a medida das relações sociais e por isso toda a sociabilidade capitalista está subordinada ao interesse de autovalorização do capital. Logo, se pudermos compreender o *valor* como medida de todos esse processos, e se tais processos não possuem um movimento contingente, mas sim realizam necessariamente as determinações da acumulação, apenas a *negação do valor como medida* pode interromper a existência do capitalismo. Como podemos então atingir essa lógica do capital senão a partir de algo imanente ao movimento do sistema? Para tanto, o valor não teria de perder sua função como medida das relações sociais? Se a existência do capital se dá pela medida do valor, então a crise do capital representa sempre uma *desmedida*. Mas qual é seu estatuto?

Grande parte das vezes que Marx se refere à crise do capital em suas diferentes expressões isso significa que há uma *contradição na lógica da valorização*. Quanto mais pretende acumular, mais o capital cai em contradição. Isso ocorre quando existem dificuldades, por exemplo, na obtenção de crédito⁴² ou nos problemas de uma produção e de uma circulação que se encontram emperradas por diferentes motivos⁴³. Em todos esses casos, o capital não se reproduz, ou seja, não se valoriza mais. De todas as formulações sobre a crise encontradas em *O capital* a mais conhecida é sua análise sobre "a lei da queda tendencial da taxa de lucro". Com o aumento da produtividade do trabalho conquistada pelo desenvolvimento da indústria moderna (com o avanço da maquinaria), tornou-se cada vez menor o uso do trabalho vivo, da força de trabalho empregada na produção. Se uma grande máquina, posta como capital constante, pode produzir muito mais do que alguns trabalhadores, passa a ser natural a utilização de tais máquinas em detrimento do emprego do trabalhador no processo produtivo. Mas a diminuição do emprego de mão-de-obra acarretaria diminuição da mais-valia adquirida pelo capitalista, mesmo que o aumento do capital constante também fizesse com que o capitalista produzisse mais e pudesse vender mais para obter lucro sem os gastos com o capital variável. Para Marx, "esse aumento progressivo do capital constante em relação ao variável deve, necessariamente, ter por consequência a *queda gradual na*

42. Idem, p. 457.

43. Idem, pp. 500-1.

taxa de lucro, desde que não varie a taxa de mais-valia ou o grau de exploração do trabalho pelo capital⁴⁴. Note-se como Marx trata as determinações a partir das quais se colocam as possibilidades objetivas de transformação do capitalismo. É uma "lei" do modo de produção capitalista que o capital variável decresça enquanto se desenvolve progressivamente a produtividade social do trabalho. Essa lei poderia então implodir a partir de dentro a medida do valor ao não permitir que o capital se valorize? Trata-se de uma tendência de queda da taxa de lucro, embora frisada como "tendência real da produção capitalista"⁴⁵: "A tendência gradual, para cair, da taxa geral de lucro é, portanto, apenas *expressão, peculiar ao modo de produção capitalista*, do progresso da produtividade social do trabalho"⁴⁶. A crise e a contradição geradas são limites muito peculiares do capitalismo, mas que podem ter inclusive consequências revolucionárias⁴⁷.

A diminuição da mais-valia, ao resultar do desenvolvimento da produtividade, tende a diminuir a taxa de lucro, ou seja, o capitalismo tende a limitar seu próprio processo de valorização ao engendrar a perda de medida que o mantém vivo. Segundo comentários de Jorge Grespan, "a desmedida expressa, assim, a contradição imanente ao capital em sua pretensão a rebaixar o trabalho vivo a momento do todo por ele formado e a impedir que o trabalho forme também uma totalidade (...) Conforme um dos lados desta relação, o capital mede sua valorização pela taxa de lucro, como se ele fosse, enquanto capital total, o criador de valor; conforme o outro lado, porém, sua pretensão se choca com a realidade de que apenas o trabalho vivo cria valor, e a medida da valorização pela taxa de mais-valia entra em oposição com a taxa de lucro"⁴⁸. Podemos entender, contudo, que tal lei é *necessária*? E se for, não haveria em *O capital* um forte determinismo econômico? Ou haveria antes somente uma necessidade lógico-categorial, isto é, não real? Ainda segundo Grespan, a lei é produzida em função da contradição explicitada, ou seja, "advém da própria contradição em

44. Idem, p. 222.

45. Idem, *ibidem*.

46. Idem, p. 223.

47. Cf. Idem, p. 274.

48. Grespan, J. *O negativo do capital: O conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 213.

que são postos os seus termos⁴⁹. Mas sendo uma lei tendencial, não teríamos de dar mais importância à noção de tendência sem a considerarmos como uma necessidade? Ora, Marx não deixa de apresentar fatores que são contrários à lei: aumento do grau de exploração do trabalho, redução dos salários, superpopulação relativa, entre outros. Se entendemos tal lei como uma "tendência inegável" – e se por tendência compreendemos possibilidades historicamente inscritas na realidade – , então voltamos ao mesmo problema. Vale dizer que certas passagens de Marx parecem ser inequívocas quanto a isso: "Isso não *pode* apenas acontecer. Isso *tem* de acontecer – se abstrairmos das flutuações temporárias – na base da produção capitalista"⁵⁰.

O processo capitalista de produção é, ao mesmo tempo, um processo de acumulação. Assim, com a acumulação aumenta-se também a produtividade. Por ser um processo aparentemente contraditório, isso teria duas implicações: "Ao progredir o processo de produção e de acumulação, cresce *necessariamente* também a massa de trabalho excedente de que o capital se apropria e pode se apropriar, e, por conseguinte, a massa absoluta do lucro obtido pelo próprio capital da sociedade. Mas as mesmas leis da produção e da acumulação aumentam, além da massa, o valor do capital constante em progressão crescente, de maneira mais rápida que o capital variável, que se converte em trabalho vivo. As mesmas leis geram, para o capital da sociedade, crescimento absoluto da massa de lucro e taxa cadente de lucro"⁵¹. Mas não há nada de misterioso, podendo ser entendida sistemicamente: "Se as causas que fazem cair a taxa de lucro são as mesmas que favorecem a acumulação, isto é, a formação de capital adicional, e se cada capital adicional mobiliza trabalho adicional e produz mais-valia adicional; se, além disso, a simples queda da taxa de lucro envolve a circunstância de o capital constante ter crescido, e, por conseguinte, todo capital antigo, cessa de ser misterioso todo esse processo"⁵².

Para Grespan, a palavra tendência seria uma necessidade "relativa", ou seja, que precisa admitir condições externas para se relativizar: "A necessidade da queda da taxa de lucro, assim, não só não é absoluta, como também sequer relativamente pode ser mais do que a expres-

49. Idem, p. 215.

50. Marx, K. *Das Kapital*, Vol. 3, p. 228.

51. Idem, *ibidem*.

52. Idem, p. 234.

são de uma prioridade na ordem das determinações constitutivas do capital, que não garante nenhum resultado final e definitivo⁵³. Parece inegável, entretanto, que o interesse de Marx seja analisar o caráter necessário de tal lei de modo a compreendê-lo sem o risco de intromissão de contingências históricas e políticas. Marx afirma no primeiro Prefácio de *O capital* que não se trata de estudar "o maior ou menor grau de desenvolvimento dos antagonismos sociais que surgem das leis naturais da produção capitalista. Trata-se dessa própria lei, dessas tendências que se impõem e operam com uma necessidade férrea"⁵⁴. E, no segundo Prefácio, Marx sublinha ainda que a compreensão do movimento contraditório do sistema revela seu "necessário soterramento", o qual não é composto por uma série de pequenas crises periódicas com as quais a indústria moderna já se acostumou a conviver, mas com uma "crise geral"⁵⁵. Sabemos que a crise só foi tratada por Marx como mera possibilidade, e não como algo realmente efetivo, quando foi apresentada ainda do ponto de vista da circulação simples de mercadoria. Comentando as contradições iminentes existentes nas oposições que as mercadorias assumem em suas formas, Marx diz que "essas formas incluem a possibilidade, mas somente a possibilidade, da crise. O desenvolvimento dessa possibilidade para a efetividade exige todo um conjunto de relações que ainda não podem existir do ponto de vista da circulação simples de mercadorias"⁵⁶. Mas quando esse "conjunto de relações" é abordado ao final do livro, estamos diante do "jogo das leis iminentes da produção capitalista"⁵⁷. Marx afirma claramente que "a produção capitalista engendra, com a necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação"⁵⁸.

Por preocupar-se com uma fundamentação teórica objetiva, Marx pôde se colocar criticamente frente a diversas orientações políticas assumidas pelos revolucionários de seu tempo⁵⁹. Voluntarismo políti-

53. Grespan, J. *O negativo do capital: O conceito de crise na crítica de Marx à economia política*, p. 224.

54. Marx, K. *Das Kapital*. Vol. 1, p. 12.

55. Idem, p. 28.

56. Idem, p. 128.

57. Idem, p. 790.

58. Idem, p. 791 (o grifo é nosso).

59. Cf. Draper, H. *Karl Marx's theory of revolution IV: Critique of other socialisms*. New York: Monthly Review Press, 1990.

co sem um diagnóstico adequado do capitalismo seria um equívoco, uma desconsideração da importância da unidade entre teoria e práxis para toda crítica social bem fundamentada. A desconsideração dessa unidade exigente ocorreria caso o proletariado industrial, por exemplo, lutasse por aumento de salário e não pela diminuição do tempo de trabalho. Apenas este segundo caso vincularia a perspectiva prático-política com as tendências objetivas de crise diagnosticadas por sua teoria em *O capital*, uma vez que Marx parte de critérios teoricamente bem fundamentados para diagnosticar o verdadeiro alcance do proletariado para a transformação revolucionária da sociedade.

É bem conhecida, contudo, a recepção do problema na tradição da teoria crítica marxista. Lukács finaliza seu mais conhecido estudo lembrando que a transformação revolucionária da sociedade, embora dependa de processos históricos, só pode ocorrer se for realizada pelo "ato – livre – do próprio proletariado"⁶⁰. Mesmo essa grandiosa tentativa lukácsiana de unificação de teoria e práxis não pôde ser levada adiante por muito tempo⁶¹.

Permanece, assim, um desequilíbrio no processo emancipatório entre a necessidade das leis objetivas que fundamentam as tendências diagnosticadas e o papel aparentemente derivado da ação política. Práxis social, atividade produtiva e ação política ganharam o mesmo estatuto na chave de explicação produtivista como tentativa de solução para esse problema. No entanto, é difícil deixar de ver que a ação concebida como trabalho (e, por conseguinte, a ação interpretada privilegiadamente como práxis revolucionária dos próprios trabalhadores) pende a balança para uma supervalorização das estruturas objetivas da economia. Por essa razão, na história da recepção atual da teoria da emancipação de Marx, seu conceito do político precisou ser

60. Lukács, G. "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats". In: _____, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Werke, Band 2 (Frühschriften II). Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968, p. 397. Cf. Nobre, M. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

61. Cf. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handels*. Vol. 1. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995, capítulo IV. Ver, também, Melo, R. "Teoria crítica e os sentidos da emancipação". *Cadernos CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, 2011.

ampliado a ponto de considerar novas formas de dominação e de luta emancipatória não reduzidas à contradição entre capital e trabalho⁶².

Referências Bibliográficas:

- ALBERS, F.- J. *Zum Begriff des Produzierens im Denken Von Karl Marx*. Mesenheim AM Glan: Anton Hain, 1975.
- BENHABIB, S. *Critique, norm and utopia: A study of the foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BRUDNEY, D. *Marx's attempt to leave philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1998.
- COHEN, G. *Karl Marx's theory of history. A defence*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- COHEN, J. *Class and civil society: The limits of marxian critical theory*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1982.
- DRAPER, H. *Karl Marx's theory of revolution IV: Critique of other socialisms*. New York: Monthly Review Press, 1990.
- _____. *Karl Marx's theory of revolution I: The state and bureaucracy*. New York: Monthly Review Press, 2007.
- ELSTER, J. *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- ENGELS, F. "Vorrede [zur dritten Auflage (1885) 'Der achtzente Brumaire des Louis Bonaparte' von Karl Marx]". In: *Marx-Engels Werke*. Band 8. Berlin: Dietz Verlag, 1960.
- ENGELS, F./MARX, K. *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *Marx-Engels Werke*. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1964.
- _____. *Deutsche Ideologie*. In: *Marx-Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- FAUSTO, R. "A apresentação marxista da história: modelos". In: FAUSTO, R. *Marx: Lógica e política*. Tomo III. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- FLEISCHER, H. *Marxismus und Geschichte*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- GRESPLAN, J. *O negativo do capital: O conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handels*. 2 Bände. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995.

62. Cf. Melo, R. "A ampliação do conceito do político: Para uma outra recepção da teoria crítica de Marx". *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XIII, 2009.

- HARTMANN, K. *Die Marxsche Theorie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1970.
- LANGE, E. M. *Das Prinzip Arbeit*. Frankfurt/M: Ullstein, 1980.
- LOHMANN, G. "Gesellschaftskritik und normativer Maßstab. Überlegungen zu Marx". In: HONNETH, A./JAEGGI, U. (org.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980.
- LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LUKÁCS, G. "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats". In: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Werke, Band 2 (Frühschriften II)*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968.
- MARX, K. *Das Kapital*. Vol. 1. In: *Marx-Engels Werke*. Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- _____. "Thesen über Feuerbach". In: *Marx-Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- _____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels Werke*, Band 42. Berlin: Dietz Verlag, 2005.
- MELO, R. "A ampliação do conceito do político: Para uma outra recepção da teoria crítica de Marx". *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XIII, 2009.
- _____. "Crítica e contradição: Qual herança marxista?". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, 90, 2011.
- _____. "Teoria crítica e os sentidos da emancipação". *Cadernos CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, 2011.
- MEYER, T. *Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie: Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts*. Kronberg, 1973.
- NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- RÖTTGERS, K. *Kritik und Praxis: Zur Geschichte der Kritikbegriffs Von Kant bis Marx*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1975.
- RUNDELL, J. *Origins of modernity: The origins of modern social theory from Kant to Hegel to Marx*. Cambridge: Polity Press, 1987.

A permanência da filosofia na obra adorniana. Um estudo sobre o significado da filosofia após a sua não realização

Amaro Fleck

Doutorando em Ética e Filosofia Política na UFSC.

Resumo: Ao longo de sua obra, Theodor W. Adorno questionou se a filosofia não teria se tornado obsoleta com o desenvolvimento científico e, caso a resposta fosse negativa, qual seria sua função no mundo contemporâneo, no qual as ciências particulares se apoderaram dos conteúdos que eram outrora os da filosofia. Neste artigo, a partir da análise dos textos “A atualidade da filosofia”, “Para que ainda a filosofia?” e do livro *Dialética negativa*, busco apresentar o projeto daquilo que Adorno considerou uma filosofia adequada aos nossos tempos, a saber, a teoria crítica da sociedade.

Abstract: Many times in his work, Theodor W. Adorno has questioned if philosophy hadn't become obsolete with the scientific development and, if the answer to that were negative, which function would it have in the contemporary world, where particular sciences have taken over the contents that were previously detained by philosophy. In this paper, I start with an analysis of the texts “The actuality of philosophy”, “Why still philosophy” and of the book *Negative Dialectics* to pinpoint what Adorno considered to be the adequate philosophy for our times, namely, the critical theory of society.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno; filosofia; teoria crítica, dialética negativa.

Key-Words: Theodor W. Adorno; philosophy; critical theory; negative dialectics.

Diversas vezes Adorno formulou a pergunta acerca da permanência e da atualidade da filosofia. Em sua conferência inaugural, quando assumia o cargo de professor na Universidade de Frankfurt em 1931, justamente intitulada “A atualidade da filosofia” [*Die Aktualität der Philosophie*], ele parte da ideia de que é necessário “renunciar à ilusão da qual partiam os projetos filosóficos antes: a de que seria possível capturar com a força do pensamento a totalidade do real”¹. Esta re-

1. Adorno, T. “Die Aktualität der Philosophie”. In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 325. Faça as referências dos textos de Adorno sempre segundo as *Gesammelte Schriften*, salvo quando se trata dos cursos, nos quais a citação é acompanhada do

núncia, resultante da crise do idealismo, coloca em questão se a filosofia ainda seria capaz de dar respostas às suas perguntas cardeais e se ela mesma não se tornou obsoleta, sobretudo em um momento no qual "as ciências particulares (...) se desfizeram do aparato conceitual naturalista, que durante o século XIX as mantiveram submetidas às teorias do conhecimento idealistas, e incorporaram plenamente em si mesmas o conteúdo da crítica epistemológica".² Assim, depois de se apoderarem dos conteúdos com os quais a filosofia tradicionalmente lidou, as ciências particulares acabam por prescindir também da teoria do conhecimento filosófica, último campo relegado à filosofia.

Trinta e um anos depois, o autor se coloca exatamente a mesma questão em uma conferência radiofônica, intitulada "Para que ainda a filosofia?" [*Wozu noch Philosophie?*]. Nela, Adorno questiona o significado da filosofia num momento em que "cada vez mais setores lhe são arrebatados pelas ciências", não deixando à filosofia outra opção senão "converter-se em uma ciência ou em um encrave diminuto e tolerado, que como tal é o oposto do que ela quer ser: algo não particular".³ Por fim, a pergunta volta a ser formulada na obra *Dialética negativa*, último grande livro publicado em vida por Adorno (considerando que a *Teoria estética* é uma publicação póstuma), em 1966. Aí, ele afirma que "seria necessário perguntar se e como, depois do colapso da filosofia hegeliana, ela [a filosofia] ainda é efetivamente possível, tal como Kant investigou a possibilidade da metafísica depois da crítica ao racionalismo".⁴

Nas três obras, após fazer uma crítica radical às correntes filosóficas de seu tempo, Adorno responde essa questão de forma negativa.

ano da edição consultada. Todas as traduções dos textos de Adorno citados são de minha autoria, exceto os da *Dialética Negativa* e de *Introdução à sociologia*, nos quais adotei as traduções de Marco Antonio Casanova e Wolfgang Leo Maar. As traduções, quando possível, foram cotejadas com as versões existentes em espanhol, publicadas pela Editora Akal (e, no caso das preleções sobre a dialética negativa, foram cotejadas com a tradução em língua inglesa da Polity Press).

2. Idem, pp. 331-2.
3. Adorno, T. "Wozu noch Philosophie?". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 10/2: Kulturkritik und gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 460.
4. Adorno, T. *Gesammelte Schriften, Bd 6: Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 16 (trad. Adorno, T. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 12).

A filosofia não se tornou obsoleta, ela permanece atual e necessária. Mas não do modo como tem sido usualmente feita, isto é, em suas variantes analíticas (Adorno se refere explicitamente, na conferência de 1962, ao positivismo lógico oriundo do Círculo de Viena, mas acrescenta variantes que são influenciadas por este, especialmente nos países anglo-saxões) e continentais (as correntes ontológicas, seja a alemã heideggeriana, seja a francesa existencialista)⁵. Deste modo, o frankfurtiano apresenta, em cada um desses textos, seu próprio projeto filosófico e o defende como aquele que faz jus à pretensão de conhecimento filosófico.

Neste artigo, meu objetivo é apresentar esse projeto, mostrando no quê consiste a filosofia que, para Adorno, tem de continuar a ser feita. Para tanto, analisarei cada um dos textos supracitados, mostrando suas semelhanças e diferenças. Sou partidário da interpretação de que não há, *grosso modo*, grandes rupturas no decorrer da obra adorniana, e espero conseguir mostrá-lo a partir deste estudo. No entanto, não acredito que ao longo dos trinta e cinco anos que separam o primeiro do último dos textos aqui analisados não tenha havido mudanças em seu pensamento. Isso, por sinal, contradiria a própria ideia, sempre presente na obra adorniana, de que o pensamento tem um núcleo temporal e é sempre situado em seu tempo⁶.

-
5. Nos dois outros textos a diferenciação é mais extensa. Em "A atualidade da filosofia", Adorno se contrapõe às correntes que permanecem idealistas (o neokantismo de Marburgo, a filosofia da vida de Simmel, a escola de Rickert), às filosofias científicas e, finalmente, à fenomenologia de Husserl e às correntes oriundas desta, a filosofia de Scheler, por um lado, e a de Heidegger, por outro. Já na *Dialética negativa*, Adorno se refere à filosofia da vida de Bergson (e não mais à de Simmel), cita as demais conforme o texto anterior, e acrescenta o relativismo de Spengler, o qual, creio, não se enquadra em nenhuma das três categorias elencadas no texto supracitado.
 6. Para uma boa discussão acerca da divisão da obra adorniana, cf. Silva, E. *Filosofia e arte em Theodor Adorno: a categoria de constelação*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006, pp. 22-32. Concordo com o autor quando ele afirma que, por um lado, "não há dúvida que é possível encontrar uma abundante coleção de argumentos, imagens, termos e referências a se repetir em textos diversos, o que faz saltar uma unidade inegável", mas, por outro, que "um olhar atento ao detalhe, ao contexto específico, mostra que os materiais de que se faz a teoria, os conceitos, nunca recebem uma definição que não seja sujeita a correções",

Deste modo, na primeira parte do presente artigo, apresento o projeto contido no texto de 1931. Na segunda, trato das modificações trazidas na conferência de 1962 para, na parte final, mostrar seus desdobramentos na obra de 1966. Com isso, espero delinear uma proposta de investigação filosófica que, filha de um tempo que já dista mais de meio século de nós, ainda pode ser de grande valia para enfocar criticamente nossos problemas atuais, para diagnosticar os males de que nossa sociedade padece.

1. A filosofia como interpretação

Em "A atualidade da filosofia", Adorno parte do diagnóstico de que a filosofia está acuada pelo desenvolvimento científico. Este desenvolvimento colocou-a diante da exigência de abandonar seus questionamentos tradicionais e se transformar em uma instância de controle e de ordenamento das ciências particulares, tal como foi proposto pelas correntes científicas, uma vez que a filosofia perdeu paulatinamente seus conteúdos para cada uma das ciências particulares que surgiram na modernidade. Neste projeto de conduzir a filosofia à ciência, estas correntes apontam para "o que na filosofia está subordinado a instâncias distintas da lógica e das ciências particulares"⁷ e, portanto, demarcam uma área da filosofia que não é propriamente científica.

O teórico frankfurtiano, contudo, não se preocupa em salvaguardar um terreno irreduzível para a filosofia, sobre o qual as ciências não tenham poder algum. Pelo contrário, ele afirma que um dos melhores resultados da filosofia contemporânea decorre do aumento de seu contato com as ciências particulares. Sua proposta é que as ciências e a filosofia têm tarefas e ideais distintos e, portanto, podem lidar com um mesmo material de modos muito diferentes. Não é um maior grau de generalidade, a abstração de suas categorias ou a especificidade de seus materiais o que torna a filosofia dessemelhante das ciências, antes:

A diferença central está em que a ciência particular toma seus resultados [*Befunde*] (...) como algo indissolúvel, que descansa em si mesmo, enquanto a filosofia entende já o primeiro resultado com o

concluindo assim pela compreensão da obra adorniana "como resultado do desenvolvimento de hipóteses primitivas". Idem, p. 31 e 30.

7. Adorno, T. "Die Aktualität der Philosophie", p. 333.

qual se depara como um signo que está obrigada a decifrar. Dito de maneira simples: o ideal da ciência é a investigação; o da filosofia, a interpretação.⁸

Mas o que significa interpretar? Qual a diferença entre interpretar e investigar? A partir da citação acima, pode-se perceber que uma diferença notável diz respeito à "segurança" do conhecimento produzido. Certamente, Adorno exagera ao dizer que as descobertas científicas são indissolúveis, mas é inegável que elas possuem uma consistência mais firme que as filosóficas. Isto permite às ciências um desenvolvimento interno visível, ao passo que a filosofia coleciona poucos resultados e está condenada sempre a um recomeço. Mas isto é uma diferença, não uma desvantagem. Filosofia e ciência não competem pela produção de um mesmo conhecimento, mas produzem conhecimentos distintos, muitas vezes partindo de um mesmo material. Infelizmente, o frankfurtiano, neste texto, não aprimora mais aquilo que entende por investigação e por ciência e dedica o restante de suas argumentações à explicitação das tarefas que cabem à filosofia.

Pois bem, a filosofia lida com a interpretação do mundo. Interpretar, ressaltava Adorno, não consiste na busca de um sentido oculto. Buscar ver um sentido por trás das aparências equivaleria, em última instância, a justificar estas aparências, legitimar o existente. A ideia de interpretação tampouco implica a aceitação de um segundo mundo, ao qual se chegaria a partir da análise daquilo que é manifesto. Na verdade, a função do filósofo é tal qual a do intérprete de um enigma:

A autêntica interpretação filosófica não encontra um sentido que estaria já pronto e que persistiria por trás da pergunta, mas a ilumina repentina e instantaneamente ao mesmo tempo em que a elimina [*verzehrt*]. E assim como as soluções de enigmas se produzem ordenando, de distintas formas, os elementos singulares e dispersos da pergunta até que componham a figura da qual sai a solução enquanto a pergunta desaparece, a filosofia há de dispor seus elementos, que recebe das ciências, em constelações variáveis, ou, dito de modo menos astrológico e mais apropriado à ciência atual, em distintas tentativas de ordenação [*Versuchsanordnungen*], até que componham a figura que resulta legível como resposta e a pergunta desapareça.⁹

8. Idem, p. 334.

9. Idem, p. 335.

Assim, o filósofo é um construtor de figuras, de imagens históricas, que dão conta de reconstruir o problema a partir de seus elementos singulares, dispersos. Elementos que provêm, no mais das vezes, das ciências particulares. Essas figuras, contudo, não visam somente fornecer um quadro exato de uma determinada situação, mas antes, justamente na medida em que conseguem criar sua imagem exata, a iluminam e eliminam. Por isso, Adorno se vale da analogia do intérprete de enigmas: assim como Édipo que, ao decifrar a pergunta, aniquila a Esfinge, o filósofo, ao compor a constelação, soluciona o problema que então desaparece. O enigma não possui um sentido, carece dele. A realidade não intencional que o filósofo reconstrói em sua figura tampouco tem um sentido oculto, e o materialismo que Adorno advoga visa superar os problemas a sério:

Sério significa aqui que a resposta não permanece encerrada no âmbito do conhecimento, mas que é a práxis que dá a resposta. A interpretação da realidade com a qual se encontra e sua superação remetem uma à outra. É certo que não é no conceito que a realidade é superada, mas da construção da figura do real se segue imediatamente, e em todos os casos, a exigência de sua transformação real.¹⁰

Não se trata, portanto, de contentar-se com a interpretação do mundo, mas de exigir a transformação deste. Adorno cita a reprovação de Marx aos filósofos positivamente, a filosofia deve necessariamente recorrer à práxis. Esta última, porém, carece de uma interpretação precisa da realidade. Interpretação que não pode ser alcançada pela abordagem dos grandes problemas da filosofia e que, portanto, exclui todas as questões ontológicas, os conceitos gerais invariantes e a ideia de uma totalidade autossuficiente do espírito. Assim, a filosofia passa a se ocupar daquilo que Freud denominou a “escória do mundo dos fenômenos”,¹¹ os pequenos elementos pouco notados em vez de perguntas abstratas e vazias acerca da relação entre coisa-em-si e fenômeno ou acerca do ser em geral. Aliás, o frankfurtiano aponta para a guinada da filosofia social mais avançada em direção à economia, em uma clara referência a Marx, como chave para a compreensão da realidade.

10. Idem p. 338.

11. Idem, p. 336.

Deste modo, Adorno conclui afirmando que “o propósito da filosofia interpretativa é construir chaves que consigam abrir de golpe a realidade”,¹² o velho idealismo possuía chaves demasiado grandes, que não entravam na fechadura, ao passo que o sociologismo filosófico, de cunho nominalista, escolhe chaves tão pequenas que, embora entrem na fechadura, não são capazes de abrir a porta, desvendando a realidade.

Em resumo, em “A atualidade da filosofia”, Adorno diagnosticou uma crise na filosofia, devido tanto ao desenvolvimento do conhecimento científico quanto à derrocada do idealismo e à inadequação das respostas filosóficas que lhe foram contemporâneas. Frente a esse diagnóstico, Adorno propôs um novo tipo de filosofia, que se ocupa principalmente da interpretação da situação histórica, uma interpretação que não deve satisfazer a si mesma mas conduzir à práxis transformadora. Tal interpretação, ele acrescenta, não é construída a partir da investigação dos grandes problemas tradicionais da filosofia, mas sim a partir de elementos da realidade que ela toma de empréstimo das ciências particulares, especialmente da sociologia.

2. A filosofia como crítica

Em “Para que ainda a filosofia?”, Adorno retoma a mesma questão. Nesse texto, o pensador frankfurtiano parte de um diagnóstico muito semelhante ao da conferência recém analisada: a filosofia, ao longo de sua história, perde paulatinamente partes de seu campo teórico, suas áreas de investigação se autonomizam em ciências particulares, e ela se vê cada vez mais privada de conteúdo próprio. Em tal situação, a filosofia se encontra frente à opção de tornar-se uma esfera especializada, preocupada unicamente com a teoria do conhecimento e com a demarcação do terreno científico, isto é, com a separação entre o que pode ser investigado e aquilo sobre o qual o correto seria calar. Isso, contudo, contradita uma de suas ideias norteadoras, “a liberdade do espírito que não obedece ao ditado do conhecimento especializado”.¹³ Adorno, então, partilha da defesa de uma filosofia que não se deixa reduzir a uma instância controladora das demais ciências, como advoga o positivismo e o cientificismo, mas recusa veementemente as alternativas filosóficas já existentes que partilham tal posição. A críti-

12. Idem, p. 340.

13. Adorno, T. “Wozu noch Philosophie?”, p. 460.

ca do positivismo, neste texto, é seguida por uma crítica à ontologia fundamental. Adorno percebe que tanto esta nova ontologia quanto o cientificismo possuem inimigos comuns, a especulação e a metafísica, e que esta inimizade as torna correntes apologéticas: ao banir a especulação do pensamento, elas não conseguem imaginar um mundo diferente do existente, e passam a contentar-se em meramente descrevê-lo ou desvelá-lo.

Adorno recorda que a integração da filosofia com a ciência, que remonta ao surgimento de ambas, tinha por objetivo proteger o pensamento da tutela dogmática e almejava "uma situação [*Zustandes*] real na qual os seres humanos estariam finalmente livres de toda autoridade cega".¹⁴ No entanto, esta integração é agora regressiva: "o apelo à ciência, às suas regras do jogo, à validade exclusiva de métodos desenvolvidos por ela, converteu-se na instância de controle que castiga o pensamento livre, não tutelado, não adestrado e que só tolera no espírito o que está aprovado metodologicamente".¹⁵ Nestas circunstâncias, a filosofia deve tornar-se crítica do pensamento vigente e da realidade existente. Aliás, a filosofia foi crítica desde seus primórdios, quando intentava desmitologizar as forças atuantes na natureza e seguiu sendo crítica aos ídolos, à tradição inquestionada, aos preconceitos, às instâncias tuteladoras, ao longo de sua história. Se a filosofia hoje não está mais integrada à ciência é por persistir fiel ao projeto que anteriormente as uniu, a saber, o pensamento não tutelado. A filosofia deve permanecer um pensamento livre e coerente, inclusive contra a metodologia científica e as demarcações entre o que pode ou não ser dito. Ela deve investigar as causas pelas quais "o mundo, que poderia ser aqui e agora o paraíso, pode converter-se amanhã no inferno";¹⁶ isto é, deve questionar as causas da permanência da submissão às autoridades cegas, muito mais irracional na medida em que se torna cada vez mais obsoleta e desnecessária.

A primeira diferença entre "Para que ainda a filosofia?" e "A atualidade da filosofia" é, portanto, que a ênfase sobre a interpretação passa para a crítica, isto é, a função primeira da filosofia não é mais interpretar o mundo, mas criticá-lo. No entanto, tal diferença é apenas tênue. A interpretação proposta no primeiro texto já é crítica, dela

14. Idem, p. 468.

15. Idem, ibidem.

16. Idem, p. 470.

deve surgir a exigência da transformação daquilo que foi interpretado, assim como a crítica sugerida na obra radiofônica é também uma interpretação. Aliás, no curso ministrado por Adorno sobre a *Dialética negativa* no semestre de inverno de 1965-6, ele afirma que "interpretação é o mesmo que crítica, não pode haver uma interpretação que não seja uma interpretação crítica".¹⁷ Todavia, tal mudança de ênfase tende a obnubilar a clara demarcação entre ciência e filosofia proposta na conferência de 1931, em que caberia à ciência a função de investigar, ao passo que a filosofia teria a tarefa de interpretar. A distinção já não se encontra também na consistência dos resultados, muito embora a filosofia continue pensando sobre situações efêmeras e esteja, deste modo, condenada à necessidade de uma contínua renovação. A dessemelhança, a partir do texto de 1962, é antes a da liberdade do pensamento filosófico frente à rigidez metódica do pensamento científico. No entanto, pode-se criticar a postura adotada por Adorno por novamente criar um "espantalho" ao falar da ciência. Assim como a filosofia não deve ser identificada unicamente com o positivismo (e sua adoração dos fatos) ou exclusivamente com a ontologia fundamental (e seu culto ao "ser"), mas com um pensamento livre de tutelas, que almeja a liberdade (e a partir daí criticar o positivismo e a ontologia fundamental), não há porque igualar a ciência com o pensamento científico dominante.

A segunda diferença diz respeito ao diagnóstico de época, ou melhor, às consequências da reflexão. Em "A atualidade da filosofia", a práxis era o resultado quase necessário da teoria. Do pensamento que reconstruía o mundo em uma imagem safa a prática que transformava este mundo. Esta passagem torna-se, no mínimo, incerta em "Para que ainda a filosofia?", em que Adorno afirma:

Hoje só se pode filosofar negando a tese marxista de que a reflexão está superada. Esta tese pensou a possibilidade da transformação do mundo como algo que está presente aqui e agora. Só por teimosia se poderia supor hoje esta possibilidade igual a do tempo de Marx. O proletariado ao qual Marx se dirigia não estava todavia integrado, se empobrecia a olhos vistos, e o poder social não dispunha dos meios com os quais sair em um caso de emergência. A filosofia, o

17. Adorno, T. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 80.

pensamento simultaneamente coerente e livre, se encontra em uma situação completamente diferente.¹⁸

Assim, pode-se dizer que as possibilidades de emancipação estão estagnadas, que a prática está obstruída e que, portanto, a teoria passa a contentar-se consigo mesma. O interessante, contudo, é observar que esta mudança de diagnóstico se deve a um fator que estava simplesmente ausente da conferência de 1931, a saber, o proletariado. Adorno não fala, em momento algum de "A atualidade da filosofia", que há uma classe social que se opõe radicalmente ao *status quo*, ou algo que o valha, e não há nenhum motivo para supor que a esperança de uma prática transformadora estivesse, então, depositada sobre tal classe de despossuídos. É verdade que tampouco havia ali qualquer análise sobre os mecanismos de poder desenvolvidos pela sociedade burguesa (e aqui, creio, Adorno se refere implicitamente sobretudo aos mecanismos de conformação da personalidade pela indústria cultural, um dos objetos de pesquisa de seu mais famoso livro, escrito em parceria com Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*). Aliás, é interessante notar que Adorno contrapõe-se, aqui, diretamente a Marx. Ele se refere a uma mudança de diagnóstico entre sua posição, situada em meados dos anos 60, frente ao diagnóstico contido nas obras de juventude de Marx ou, mais precisamente, na décima primeira tese sobre Feuerbach, que discorre: "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo"¹⁹. Tan-

18. Adorno, T. "Wozu noch Philosophie?", p. 469. Adorno repete o mesmo diagnóstico em uma das aulas sobre a *Dialética negativa*: "hoje já não podemos mais pensar como Marx pensou, a saber, que a revolução estava iminente – simplesmente porque, por um lado, o proletariado em sua época não estava integrado na sociedade burguesa e, por outro, a sociedade burguesa não possuía ainda os vastos instrumentos de poder, tanto instrumentos físicos de poder quanto também instrumentos psicológicos em sentido amplo, que esta tem agora." Adorno, T. *Vorlesung über Negative Dialektik*. p. 71.

19 Marx, K. "Ad Feuerbach". In: Marx, K. e Engels, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 535. Nas preleções à dialética negativa, Adorno comenta: "Estou pensando aqui nas 'Teses sobre Feuerbach', de Marx (...). Por um lado, esta sentença tem colocado algemas na filosofia com sua sugestão de que a filosofia nada mais é do que ideologia. Por outro, postula a reivindicação implícita de que, ao finalmente realizar os ideais da filosofia, sobretudo a liberdade dos seres humanos das instituições heterogêneas a ele, este ato de realização torna a própria filosofia em uma forma de reflexão abstrata,

to mais interessante é perceber que o frankfurtiano atenua sua diferença com Marx na medida em que remete a mudança de diagnóstico ao próprio Marx:

As *Teses sobre Feuerbach*, por exemplo, não podem ser compreendidas *in abstracto*, desvinculadas da dimensão histórica, mas têm seu significado no contexto da expectativa de uma revolução iminente existente em sua época; sem uma tal expectativa, elas degeneram em uma mera fórmula mágica. Que após essa possibilidade dada não se realizar, Marx tenha-se sentado durante décadas no Museu Britânico para escrever uma obra teórica de Economia Política, sem se dedicar efetivamente a tanta práxis assim, isso não é uma mera questão de acaso biográfico, mas expressa também justamente um momento histórico.²⁰

Ou seja, é no fracasso da onda revolucionária que varreu a Europa no meio do século XIX que deve ser encontrada a mudança de "momento histórico" que acarretará em uma guinada da filosofia, da práxis transformadora para a mera autocompreensão.

3. Filosofia como teoria crítica

Os dois textos acima analisados introduzem a maioria dos temas que serão tratados na *Dialética negativa*. Esta última desdobra a argumentação contida em "Para que ainda a filosofia?" e retoma parte dos motivos presentes em "A atualidade da filosofia", complementando as duas conferências e dando, por assim dizer, uma palavra final acerca daquilo que consiste, para Adorno, a filosofia.

Conforme o que já foi exposto, Adorno não defende qualquer espécie de *philosophia perennis*, isto é, para ele, a filosofia não visa estabelecer uma verdade universal e imutável. Sua concepção de filosofia é próxima da hegeliana, a saber, o pensamento de seu tempo em conceitos.²¹ No entanto, para alcançar a reconstrução conceitual de seu tempo, Adorno abandona algumas das pretensões contidas na obra hegeliana. O frankfurtiano não acredita que é possível capturar a to-

isolada, meramente intelectualizada, que se torna supérflua". Adorno, T. *Vorlesung über Negative Dialektik*, p. 68.

20. Adorno, T. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Unesp, 2007, p. 337.

21. Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004, p. 19.

talidade da realidade no pensamento, tanto porque a realidade não é coesa para ser concebida como sistema, quanto porque o idealismo pressupõe uma primazia do sujeito frente ao objeto que não se sustenta. Ademais, Hegel presume a reconciliação entre sujeito e objeto ao final da dialética, algo que, segundo Adorno, fere a própria noção de dialética, que consiste em acompanhar o objeto em seu desdobramento, sem enquadrá-lo em aparatos conceituais construídos de antemão.

Assim, Adorno contrapõe-se a Hegel partilhando, contudo, sua ideia inicial. A filosofia é um pensamento acerca do mundo contemporâneo, é a tentativa conceitual de desvendá-lo. Mas, para tal tarefa, o frankfurtiano não recorre aos temas que têm sido comumente os objetos da filosofia, mas antes, diz que:

A filosofia tem o seu verdadeiro interesse voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi alijado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência pueril.²²

Não é por isso, no entanto, que a filosofia deveria contentar-se com os detalhes. Antes, ela almeja reconstruir uma imagem de sua época a partir destas minúcias, do que esta época rejeita como contingente e casual. Ela interessa-se pelo pueril, portanto, como chave de acesso para um conteúdo que não é facilmente acessível, e que se encontra, no mais das vezes, em contradição direta com os testemunhos

22. Adorno, T. *Negative Dialektik*. pp. 19-20 (trad. Adorno, T. *Dialética Negativa*, p. 15). Adorno compartilha com Walter Benjamin e Siegfried Kracauer a ideia de investigar o particular, perecível e efêmero para revelar uma época a partir daquilo que ela reprime ou esconde (esta ideia, porém, pode ser remetida igualmente a Charles Baudelaire e Sigmund Freud). Kracauer descreve este projeto da seguinte forma: "O lugar que uma época ocupa no processo histórico pode ser determinado de modo muito mais pertinente a partir da análise de suas discretas manifestações de superfície do que dos juízos da época sobre si mesma. Estes, enquanto expressão de tendências do tempo, não representam um testemunho conclusivo para a constituição conjunta da época. Aquelas, em razão de sua natureza inconsciente, garantem um acesso imediato ao conteúdo fundamental do existente. Inversamente, ao seu conhecimento está ligada sua interpretação. O conteúdo fundamental de uma época e os seus impulsos desprezados se iluminam reciprocamente." Kracauer, S. *O ornamento da massa*. São Paulo: CosacNaify, 2009, p. 91.

usuais acerca do presente, do existente. É exatamente este conteúdo oculto que Adorno designa pelo nome de essência: "a essência converte-se muito mais naquilo que é velado sob a fachada do imediato, sob os pretensos fatos, e que faz deles aquilo que eles são, a lei da fatalidade à qual a história obedece até o momento".²³ A essência encontra-se velada pela aparência, mas não separada dela. É pela análise do aparente, do manifesto, que se pode seguir seu fio, percebê-la, uma vez que ela jaz sob o aparente e o determina. Assim, se "a essência não pode ser reconhecida senão junto à contradição do ente em relação àquilo que ele afirma ser",²⁴ a função da filosofia segue sendo a de crítica da ideologia (na frase acima, o que o ente afirma ser) e crítica da realidade (o que o ente é).

Mas para que serve desvendar a essência? Esta operação certamente contribui para a compreensão da sociedade por parte de seus membros, o que certamente não pode ser considerado pouco. Mas, é possível contentar-se com o conhecimento de quão injusta, irracional ou inconciliada a sociedade é? Eis aí, novamente, o problema da práxis. Adorno, sem sombra de dúvida, continua considerando que as possibilidades de emancipação estão ausentes em sua época, que uma transformação radical que abolisse as diversas formas de dominação e alienação segue impraticável em uma situação na qual não há uma força hostil suficientemente forte e organizada (como fora outrora o proletariado) e na qual há mecanismos de dominação altamente desenvolvidos e eficazes (sejam de coação física, como os armamentos, sejam de dominação psíquica, como a indústria cultural). No entanto, a existência de antagonismos dentro da sociedade faz com que, inevitavelmente, surjam consciências críticas em relação a ela, demandas por liberdade e exigências de transformação social que, sem cessar, pressionam por mudanças no *status quo*. O frankfurtiano assevera que "nada singular encontra a sua paz no todo não-pacificado",²⁵ e que a ideologia, forma de pensamento que tende a esconder este antagonismo ou superá-lo por meio do pensamento, tem sua verdade na ideia de que, na realidade, não deve haver "nenhuma contradição, nenhum

23. Adorno, T. *Negative Dialektik*, p. 169 (trad. Adorno, T. *A Dialética Negativa*, p. 144).

24. Idem, p. 169 (Idem, p. 144).

25. Idem, p. 156 (Idem, p. 133).

antagonismo".²⁶ Há, portanto, consciências críticas que exigem mudanças, porém, estas consciências são impotentes frente a um mundo que lhes subjugua e coage. Se a práxis está impossibilitada, é a teoria, o pensamento, que "também é um modo de comportamento real indispensável em meio à realidade",²⁷ que se torna o "lugar-tenente [Statthalter] da liberdade em meio da falta de liberdade".²⁸ Ou seja, a resposta de Adorno é que é precisamente o pensamento que resiste a tornar-se imediatamente práxis, mas que é também um modo de comportamento frente à realidade, que advoga pela liberdade em meio da não-liberdade; é ele que consegue, quase paradoxalmente, manter viva a esperança de uma transformação futura, da emergência de um estado não-antagônico e pacificado.

É o próprio Adorno, nas preleções sobre a *Dialética negativa*, quem afirma a identidade entre sua proposta de filosofia como dialética negativa e a teoria crítica: "gostaria de propor, de modo geral, que a dialética negativa, cujos elementos e ideia tenho exposto para vocês, é essencialmente idêntica à teoria crítica. Sugeriria que os dois termos – teoria crítica e dialética negativa – têm o mesmo significado".²⁹ Com isto, Adorno subscreve o conteúdo programático do ensaio de Horkheimer de 1937, "Teoria tradicional e teoria crítica", no qual ele apresenta a ideia de uma teoria crítica da sociedade, um tipo de teoria que se diferencia da teoria tradicional por estar vinculada à realização de um estado racional, "uma sociedade futura como coletividade de homens livres, tal como seria possível em virtude dos meios técnicos existentes",³⁰ em vez de estar atrelada a mera autopreservação e reprodução do existente.

26. Idem, p. 153 (Idem, p. 130).

27. Adorno, T. "Marginalien zu Theorie und Praxis". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 10/2: Kulturkritik und gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 761.

28. Idem, p. 763.

29. Adorno, T. *Vorlesung über Negative Dialektik*, pp. 36-7. A continuação da passagem acrescenta: "Talvez, para ser mais preciso, com a única diferença de que a teoria crítica, na verdade, significa apenas o lado subjetivo do pensamento, isto é, *teoria*, enquanto dialética negativa significa não apenas este momento do pensamento mas também a *realidade* que é afetada por ele" Idem, p. 37.

30. Horkheimer, Max. "Teoria tradicional e teoria crítica". In: Benjamin, W., Adorno, T., Horkheimer, M. e Habermas, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 145.

Sendo o projeto filosófico contido na *Dialética negativa* semelhante ao projeto original de realizar uma teoria crítica da sociedade, a função da filosofia segue a de fazer uma teoria que seja crítica tanto da realidade existente quanto do conhecimento atualmente produzido. Segundo Adorno, "só a autorreflexão do conhecimento proporciona a este a objetividade da qual carece enquanto obedece às coações sociais imperantes nele sem pensá-las. A crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa"³¹. A ideia da similaridade entre crítica social e crítica do conhecimento é de fundamental importância para a compreensão do projeto filosófico de Adorno. Em primeiro lugar, porque reconhece que a sociedade é formada também pelo conhecimento nela já produzido. A crítica do conhecimento é, assim, crítica social. Mas também o contrário é verdadeiro. O conhecimento atual é condicionado igualmente pela situação social existente. Boa parte da *Dialética negativa* é dedicada a comprovar esta afirmação. Adorno aponta para o fato de a troca mercantil, por meio da redução das distintas qualidades de um objeto a uma quantidade única que permite torná-lo uma mercadoria equiparável a outras, criar uma espécie de pensamento, que Adorno denomina de "pensamento identificador", que aniquila as diferenças qualitativas dos objetos, contentando-se em rotulá-los e classificá-los de modo que consiga utilizá-los, mesmo que, com esta operação, não chegue a conhecê-los³². Por isso, grande parte do esforço do filósofo frankfurtiano nesta obra é a de formular uma outra forma de pensamento, capaz de desvendar por meio de conceitos a parcela não-idêntica dos objetos, isto é, as qualidades que não são comensuráveis destes. Esta forma de pensamento, que resiste à fungibilidade e ao pragmatismo imediato, é capaz não só de oferecer resistência à realidade como, ao mesmo tempo, de apontar sendas utópicas, que transcendem à realidade existente e mostram que um mundo distinto é possível (não à toa, Adorno chama esta tentativa de

31. Adorno, T. "Zu Subjekt und Objekt". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 10/2: Kulturkritik und gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 748.

32. Adorno foi fortemente influenciado pela interpretação de Alfred Sohn-Rethel, contida no livro *Geistige und körperliche Arbeit*, acerca do primeiro capítulo de *O Capital* de Marx (o livro só foi publicado em 1970, com a ajuda de Adorno, que já conhecia Sohn-Rethel desde os anos 20 e com quem manteve correspondência ao longo dos anos 30 sobre estes assuntos. Cf. Müller-Doohm, S. *Adorno: A biography*. Cambridge/Malden: Polity Press, 2005, pp. 96 e 219-22).

pensamento, de "abrir o não-conceitual com conceitos sem equipará-lo a esses conceitos", de "utopia do conhecimento"³³).

Por fim, há ainda uma tese na *Dialética negativa* que está fortemente vinculada à ideia de crítica do existente e à tentativa de superá-lo: a de que a filosofia, enquanto busca da verdade, precisa "dar voz ao sofrimento".³⁴ Esta tese, que aceita o diagnóstico de Simmel de que é espantoso "o quão pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia",³⁵ também coloca a meta que deve ser buscada pelo pensamento, a organização da sociedade:

De um modo que se tornou necessariamente impossível pelas relações de produção no Ocidente e no Oriente, mas que seria possível imediatamente segundo as forças produtivas aqui e agora. Uma tal organização teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento. Ela é o interesse de todos e não é paulatinamente realizável senão por uma solidariedade transparente para ela mesma e para todo vivente.³⁶

Conclusão

Embora o próprio Adorno nunca tenha sistematizado seu projeto de filosofia, pode-se perceber que há uma grande coesão em suas posições acerca deste tema. A tarefa primordial da filosofia seria, para ele, a reconstrução conceitual da época, isto é, a construção de constelações conceituais capazes de abrir a realidade, desvendando-a. Tal tarefa é crítica da sociedade, uma vez que esta reconstrução mostra o estado inconciliado das coisas, a irracionalidade dominante na organização social, e é também crítica do conhecimento, pois mostra como o conhecimento produzido está atrelado a esta ordem inconciliada e irracional. Para construir suas constelações, a filosofia deve partir da análise do aparentemente insignificante, daquilo que ela usualmente alijou, para buscar o essencial, o que não está atrás das aparências, mas as determina. Com isto, a filosofia seria capaz de dar voz ao sofrimento, condição da

33. Adorno, T. *Negative Dialektik*, p. 21 (trad. Adorno, T. *Dialética Negativa*, p. 17).

34. Idem, p. 29 (Idem, p. 24).

35. Idem, p. 156 (Idem, p. 133).

36. Idem, p. 203 (Idem, p. 174).

verdade, e colaborar com a transformação da realidade em uma ordem que poderia aniquilar, tanto quanto possível, este sofrimento.

O que muda, ao longo da trajetória adorniana, é a relação da filosofia com a práxis. No texto juvenil, o recurso à práxis era uma consequência necessária da interpretação adequada do mundo; nos textos maduros, a reflexão teórica se satisfaz com seu comportamento, recusando o dilema teoria/práxis e vendo-se a si mesma já como uma instância de resistência e de transformação. Além disso, a contraposição frente ao conhecimento científico se torna cada vez menos clara, mas, ao mesmo tempo, mais exata. Adorno defende, em todos os textos analisados, que a filosofia e a ciência podem partilhar os mesmos conteúdos sem conflituarem, pois são modos de conhecimento distintos. No texto de 1931, Adorno diz que, enquanto a filosofia interpreta, a ciência investiga. Mas esta contraposição deixa de ser usada nos textos posteriores, nos quais Adorno critica o pensamento científico dominante por satisfazer-se com a rotulação e classificação dos objetos, tornando-os úteis para a consecução de finalidades que não são, elas mesmas, refletidas. A partir disso, fica claro que, para ele, seria possível uma outra ciência.

Na primeira aula sobre a dialética negativa, Adorno define a filosofia para seus alunos como "pensamento em um permanente *statu nascendi*", que é caracterizado por um "elemento de tentativa, experimental e inconclusivo".³⁷ Este pensamento, que prefere seguir seus objetos na tentativa de conhecê-los, mudar de perspectiva para descobri-los de vários lados, recusa o solo firme das fundações primeiras que a filosofia outrora buscou em vão. Se o pensador frankfurtiano advogou pela defesa da não-obsoloscência da filosofia, foi por acreditar que uma filosofia transformada poderia, ainda que tarde, resultar também em um mundo transformado.

Referências:

- ADORNO, T. *Gesammelte Schriften, Bd 6: Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996 (trad. Adorno, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009).
- _____. "Die Aktualität der Philosophie". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main:

37. Adorno, T. *Vorlesung über Negative Dialektik*, p. 14.

- Suhrkamp, 1996, pp. 325-44 (trad. Adorno, T. "La actualidad de la filosofía". In: _____, *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Ediciones Akal, 2009, pp. 297-314).
- _____. "Wozu noch Philosophie". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 10/2: Kulturkritik und gesellschaft II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp. 459-73 (trad. Adorno, T. "Para que aún la filosofía?" In: _____, *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Ediciones Akal, 2009, pp. 401-14).
- _____. "Zu Subjekt und Objekt". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 10/2: Kulturkritik und gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp. 741-58 (trad. Adorno, T. "Sobre sujeto y objeto". In: _____, *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Ediciones Akal, 2009, pp. 659-74).
- _____. "Marginalien zu Theorie und Praxis". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 10/2: Kulturkritik und gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp. 759-82 (trad. Adorno, T. "Notas marginales sobre teoría y praxis. In: _____, *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Ediciones Akal, 2009, pp. 675-95).
- _____. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007 (trad. Adorno, T. *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge/Malden: Polity Press, 2008).
- _____. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Unesp, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- HORKHEIMER, M. "Teoria tradicional e teoria crítica". In: Benjamin, W., Adorno, T., Horkheimer, M. e Habermas, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 125-62.
- KRACAUER, S. *O ornamento da massa*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- MARX, K. Ad Feuerbach. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno: A biography*. Cambridge/Malden: Polity Press, 2005.
- SILVA, E. S. N. *Filosofia e arte em Theodor Adorno: a categoria de constelação*. 2006. 201 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- SOHN-RETHEL, A. *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

A razão da ilha e a razão do continente: Nietzsche em disputa, nos velhos campos da batalha filosófica

Fernando Costa Mattos

Professor de filosofia na UFABC e pesquisador do CEBRAP.

Resumo: Este artigo se propõe a confrontar, a partir de apresentações resumidas de seus principais argumentos, duas tradições da interpretação nietzschiana: a francesa e a analítica. Ao final, procuramos fazer um balanço da confrontação, reconhecendo os prós e contras de cada posição: se a tradição analítica tem o mérito de exigir a maior precisão possível na fundamentação dos argumentos filosóficos, ela parece pecar pela estreiteza de seus critérios; se a tradição francesa, por seu turno, derrapa no paradoxo do relativismo, sua ênfase na riqueza simbólica da obra nietzschiana permitiria conservar os seus conceitos fundamentais sem o risco de dogmatizá-los.

Palavras-chave: leituras francesas de Nietzsche – filosofia analítica – perspectivismo – teoria do conhecimento – concepções de verdade

Abstract: This paper aims at establishing a confrontation between two traditions of the nietzschean interpretation: the french, and the analytical. After presenting an approximative synthesis of its main arguments, at the end I propose a balance of this confrontation, trying to point out the pros and cons of each position: if the analytical tradition has the advantage of requiring the greatest precision as possible in the grounding of the philosophical arguments, it has the disadvantage of adopting too narrow criteria; if the french tradition, in its turn, tends to fall into the paradox of relativism, its emphasis on the symbolic richness of Nietzsche's thought allows us to preserve his fundamental concepts without the risk of dogmatizing them.

Key-Words: french readings of Nietzsche – analytical philosophy – perspectivism – theory of knowledge – conceptions of truth

Apresentação

Buscaremos aqui confrontar, a partir de apresentações resumidas e aproximativas de seus principais argumentos, duas tradições do comentário nietzschiano: a francesa e a analítica, cuja força é sabidamente grande nos países anglo-saxões. Enquanto a primeira, lançando mão de uma interpretação predominantemente relativista, enfatiza o caráter corrosivo das críticas nietzschianas, a segunda procura submeter o filósofo a uma análise lógica de seus argumentos, trazendo à luz, por um lado, aquela que seria a sua concepção de verdade e, por outro, deixando de fora os elementos supostamente “metafísicos” de seu

pensamento. Ao final, procuramos fazer um balanço da confrontação, reconhecendo os prós e contras de cada posição: se a tradição anglo-saxã tem o mérito de exigir a maior precisão possível na fundamentação dos pensamentos filosóficos, ela pecaria pela estreiteza de seus critérios, cuja aplicação rigorosa implicaria condenar à extinção boa parte da história filosófica; se a tradição francesa, por seu turno, derapa no paradoxo do relativismo, sua ênfase na riqueza simbólica de Nietzsche permite conservar os pensamentos fundamentais do filósofo sem incorrer no risco de dogmatizá-los. Com isso, portanto, acabamos por sugerir a preferibilidade leitura francesa – ou continental – de Nietzsche, em detrimento da anglo-saxã – ou insular, para recorrer desde logo à metáfora geográfica que serve de fio condutor a nosso balanço final.¹

1. O perspectivismo de Nietzsche na ótica de seus intérpretes franceses

É desnecessário lembrar, talvez, a impressionante variedade de interpretações suscitadas pela obra nietzschiana: o filósofo aparece ora como um suposto metafísico, a avançar teses fortes acerca da essência do ente (leitura que tem em Heidegger seu principal defensor); ora como um pensador que se abre ao ser, à maneira pré-socrática (heraclítica), deixando virem à palavra o lúdico e a inocência do mundo; ora como o perspectivista cético que se admite a todo tempo como mera interpretação; e assim por diante. Se Nietzsche, pois, é tudo isso,

-
1. Evidentemente, a menção a essas duas tradições não tem qualquer pretensão exaustiva: há diversas outras correntes interpretativas cujos méritos e deméritos teriam de ser discutidos num balanço de maior fôlego. Em nossa tese de doutorado, por exemplo, abordamos de maneira mais detida, além dos intérpretes franceses e analíticos, a tradição iniciada por Heidegger, que vê em Nietzsche o “último metafísico do Ocidente”; aquela que vê na cosmologia nietzschiana uma efetiva superação da metafísica, tendo em Wolfgang Müller-Lauter e Scarlett Marton dois de seus mais notáveis defensores; e ainda aqueles que inserem Nietzsche na tradição crítica kantiana, como Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e Antônio Marques. No presente artigo, porém, concentramos nossa análise apenas no debate entre as escolas francesa e anglo-saxã, uma disputa cujos lances, como se sabe, estendem-se para além da discussão sobre a obra nietzschiana. Cf. Mattos, F. C. *Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. Tese de doutorado. 271 páginas. São Paulo: Depto. de Filosofia – FFLCH – USP, 2007, cap. 1.

e tudo isso ao mesmo tempo,² talvez fosse mais razoável levar a sério algumas de suas afirmações a esse respeito e considerar a sua obra não como um sistema acabado e coerente de pensamento, à moda tradicional, mas sim como o mosaico assistemático de perspectivas que já o seu estilo aforismático por si só sugeriria, restando excluída qualquer fronteira rígida entre forma e conteúdo (de um modo tal que este pudesse ser dito sistemático à revelia daquela, ou algo assim). É o que o próprio filósofo parece indicar, quando nos fala acerca da sintonia entre a multiplicidade fluida de seus estados interiores – as vivências a partir das quais se formam suas perspectivas – e o estilo variado e cambiante de seus escritos – as próprias perspectivas em sua configuração simbólico-textual:

Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. (...) A arte do *grande ritmo*, o *grande estilo* dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim; com um ditirambo como o último do *terceiro* Zaratustra, intitulado 'Os sete selos', voei milhares de milhas acima e além do que até então se chamava poesia.³

Sugerindo uma resposta também à intrincada questão da comunicação filosófica, esse excerto do *Ecce Homo* nos leva a cogitar a possibilidade de uma relação homogênea entre a auscultação do

-
2. Embora, é claro, a periodização de sua obra permita estabelecer momentos que correspondem mais ou menos a tal ou qual posição, isso não elide a circunstância de que as diferentes posições também aparecem conjugadas ao longo das obras, assim como não impede um comentador de propor-se a ver o conjunto da obra fazendo abstração de tais distinções periódicas.
 3. EH, "Por que escrevo livros tão bons", 4. Quando disponíveis as traduções de Nietzsche feitas por Rubens Rodrigues Torres Filho para a coleção *Os pensadores* (Ed. Abril Cultural), nós as adotaremos aqui. Quando não disponíveis, adotamos aquelas de Paulo César de Souza para a coleção das obras de Nietzsche publicada pela Companhia das Letras. As referências às obras de Nietzsche serão feitas segundo as abreviaturas habituais em português: EH para o *Ecce Homo*, BM para *Além do bem e do mal*, GM para *Genealogia da moral* e ZAR para *Assim falou Zaratustra*.

mundo, tal como *Zarathustra* a obtém da solidão e da natureza, o eco interior dessa vivência múltipla, intensamente ruminada pelo filósofo, e, enfim, a sua expressão em signos numa literatura de novo tipo, capaz de conservar no texto o *pathos* fundamental, mas sempre múltiplo, de todo esse complexo processo. Ao leitor de Nietzsche, desse ponto de vista, restaria lançado o desafio não de interpretar os textos em busca dos conceitos basilares do suposto sistema filosófico, mas sim de penetrar a sua atmosfera fluida e instável na tentativa de partilhar algo do vivido e comunicado pelo autor – não, portanto, através de uma leitura “científica” que pudesse precisar o sentido desta ou daquela idéia desenvolvida pelo autor, mas através de uma sondagem ao mesmo tempo cuidadosa e fluida que deixasse viver as metáforas por ele criadas. É nessa direção, quer parecer-nos, que se encaminha a leitura de Derrida, a qual, em aberta confrontação dialógica com Heidegger,⁴ sugere levar mais a sério as imagens nietzschianas – por exemplo aquela que identifica verdade e mulher – como chaves para pensar o estado das velhas questões filosóficas em Nietzsche:

A partir do momento que a questão da mulher suspende a oposição decidível entre o verdadeiro e o não-verdadeiro, instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema dessa decidibilidade filosófica, desqualifica o projeto hermenêutico que postula o sentido verdadeiro de um texto, liberta a leitura do horizonte do sentido do ser ou da verdade do ser, dos valores de produção do produto ou de presença do presente, o que se desencadeia é a questão do estilo como questão da escritura, a questão de uma operação perfurante (*éperonnante*)⁵ mais poderosa que qualquer conteúdo, tese ou sentido.⁶

Derrida opera assim, em relação à leitura de Heidegger, uma guinada de cento e oitenta graus: não mais se busca o “sentido verda-

4. Derrida não só respeita a leitura de Heidegger, chamando a atenção para a sua muitas vezes negligenciada complexidade, como ainda a toma enquanto principal contraponto dialógico – sentido em que falamos aqui nessa “aberta confrontação dialógica”. Cf. Derrida, J. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
5. Traduzimos *éperonnante* por perfurante no intuito de conservar as imagens conotadas pelos termos *éperons*, *éperonnante* etc., cuja centralidade no texto de Derrida é atestada pelo seu próprio título: *Éperons*.
6. Derrida, J. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, p. 86)

deiro" do texto, ou, no texto, o "sentido do ser ou da verdade do ser", mas a questão do estilo ou da escritura, uma questão "mais poderosa que qualquer conteúdo, tese ou sentido". Deste ponto de vista, com efeito, cairiam por terra todas as considerações acerca da verdade (sem aspas) *do texto* nietzschiano, bem como todas as discussões acerca daquilo que fosse a verdade *para ele*, isto é, a sua "teoria do conhecimento" à moda clássica: concorde neste ponto com Heidegger – que também descarta a presença de tal "disciplina" no pensamento nietzschiano⁷ –, Derrida reverte porém as conseqüências daí deriváveis, insistindo na ausência de uma pretensão metafísica forte, de um discurso unívoco que pretendesse dar conta da essência do ente. Nietzsche seria mesmo o filósofo da pluralidade por excelência, aquele que reconhece em si diversas "verdades" e que busca trazê-las ao texto na forma de imagens igualmente plurais, num processo lúdico – um jogo – de mascaramento, dissimulação, distanciamento e sedução que se deixaria bem representar pela imagem da mulher, ou, melhor, *das mulheres*, no plural:

Não há uma mulher, uma verdade em si da mulher em si, isso ao menos ele o disse, e [daí] a tipologia tão variada, a multidão das mães, filhas, irmãs, solteironas, esposas, governantas, prostitutas, virgens, avós, pequenas e grandes moças de sua obra.

Por essa razão mesma não há uma verdade de Nietzsche ou do texto de Nietzsche.

Quando lemos em *Jenseits 'elas são apenas minhas verdades'*, sublinhando o *'meine Wahrheitensind'*, é justamente num parágrafo sobre as mulheres. Minhas verdades: isto implica sem dúvida que não há aí verdades, já que elas são múltiplas, matizadas, contraditórias. Não há portanto uma verdade em si e, além disso, *mesmo para mim, em mim, a verdade é plural*.⁸

Com isso, vemo-nos diante do sentido mais forte do perspectivismo nietzschiano, ora colocado na base de seu pensamento não como solo epistemológico para as demais "teses", mas como elemento estilístico que, na ausência de fronteira entre "forma" e "conteúdo", atravessa as suas "águas", qual um "navio de velas brancas planando

7. Cf. Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. 1. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007, pp. 386 e ss.

8. Derrida, J. Éperons. *Les styles de Nietzsche*, p. 83.

sobre o mar como uma borboleta"⁹, a infiltrar a pluralidade em todos os supostos "conceitos" e a eliminar, assim, a possibilidade de interpretações unívocas que definissem, por exemplo, *o que é* o eterno retorno, *o que é* a vontade de potência etc. E assim a obra de Nietzsche perderia o caráter de um quadro conceitual sistemático, a fornecer uma visão metafísica do mundo, passando a poder ser vista como um repertório variado de imagens e signos, a fornecer diferentes perspectivas de abertura para o mundo, diferentes chaves para não apenas pensá-lo, mas também senti-lo e vivê-lo. Daí, possivelmente, a insistência do próprio autor em descrever a sua obra não como um conjunto de textos a serem lidos e interpretados, mas como um lugar ou atmosfera a ser penetrada e vivida pelo leitor (desde que este partilhe minimamente alguns dos pressupostos vivenciais próprios ao autor, para que possa haver comunicação entre as perspectivas):

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si!¹⁰

E se trata de um lugar, como se vê, ao mesmo tempo inóspito e tranquilo, inabitável para os fracos, prazeroso para os fortes – assim como a imagem do navio, proposta por Derrida, envolvia tanto a ponta aguda da proa, a cortar as águas com violência, quanto a tranquilidade de quem está *lá em cima*, sobre o barco. De um lado, pois, a crítica virulenta à tradição filosófica, cujos conceitos unívocos são como que cortados ao meio; de outro, a calma da solidão, a imagem da criança jogando como chave para pensar a inocência do mundo, inocência com que se vê reconciliado, justamente, o filósofo que foi capaz daquela dureza na luta contra o dogmatismo, no abandono das confortáveis certezas oferecidas por este. Se tomarmos, então, esta

9. Idem, p. 33. Éperon também tem o sentido de ponta da proa de um navio, donde a escolha de mais essa imagem por Derrida.

10. EH, Prólogo, 3. A tradução é de Rubens Rodrigues Torres Filho, mas, por razões estilísticas, preferimos as soluções de Paulo César de Souza para os trechos "quão tranquilas banham-se as coisas na luz" e "quantas coisas sente-se abaixo de si", em detrimento de, respectivamente, "com que tranquilidade estão todas as coisas à luz!" e "quanto se sente abaixo de si".

dupla dimensão contida no *locus* textual nietzschiano – e para Derrida todo texto é mesmo um *locus*, de que o próprio autor-sujeito sequer faz parte –, podemos encarar a obra de Nietzsche como uma espécie de lente multifacetada, através da qual se pode enxergar a realidade sem nunca fechar-se numa única perspectiva, e os seus “conceitos”, como imagens polissêmicas – necessariamente polissêmicas – a servir de instrumentos tanto para pensar essa realidade, *brincando* com os diferentes ângulos, como para dissecar e destruir as formas unívocas – e por isso dogmáticas – de compreensão do mundo.

Desse ponto de vista, a leitura de Derrida, à parte suas características singulares, e mesmo seu relativo parentesco com a de Heidegger, poderia ser aproximada daquilo que se tornou uma espécie de tendência comum a boa parte dos intérpretes franceses de Nietzsche: tomar a obra deste como “caixa de ferramentas”, ou como “instrumento de trabalho”, para, em contraste com a tradição metafísica, interrogar criticamente a realidade e a história do mundo ocidental. Gérard Lebrun, por exemplo, que também recusa todo e qualquer caráter ontológico a noções como a vontade de potência – ao designá-la como essência da vida, Nietzsche estaria sobretudo zombando dos definidores de essências¹¹ –, assume uma tal perspectiva ao afirmar, em resposta à questão “Por que [e como] ler Nietzsche hoje?”, que

em vez de uma teoria do conhecimento e de uma ontologia, é-nos proposta uma *estratégia de interpretação*. Mas, que outra coisa pretender, quando lemos Nietzsche hoje? Muito se enganaria quem pretendesse travar contato com um filósofo a mais. Nietzsche não é um sistema: é um instrumento de trabalho – insubstituível. Em vez de pensar *o que ele disse*, importa acima de tudo pensar *com ele*. Ler Nietzsche não é entrar num palácio de ideias, porém iniciar-se num *questionário*, habituar-se com uma *tópica* cuja riqueza e sutileza logo tornam irrisórias as ‘convicções’ que satisfazem as ideologias correntes.¹²

“Questionário” e “tópica”: nos termos de Lebrun, temos de novo o duplo aspecto do pensar nietzschiano, ora movendo-se com interrogações na contramão de todo pensamento tradicional (ideológico),

11. Lebrun, G. “Por que ler Nietzsche hoje?”. In: _____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 37.

12. Idem, p. 38.

ora oferecendo metáforas topográficas, de notáveis riqueza e sutileza, para que possamos, "pensando com ele", criar sentidos ao viver humano. Recusando todos os "ismos" que pudéssemos tentar juntar "a mais este filósofo" – ele se refere explicitamente, no artigo citado, a ceticismo, diletantismo, niilismo e biologismo, mas também o eventual "nietzschianismo" fica implícito na lista¹³ –, Lebrun insiste, como Derrida e outros comentadores franceses, no caráter perspectivo, plural e problemático do pensamento nietzschiano, no sentido de ele não assumir determinados "conceitos" a não ser enquanto ideias problemáticas, hipóteses provisórias, instrumentos, enfim, a serviço desse movimento mais geral de oposição ao velho e abertura ao novo. Assim, segundo Lebrun, nada de enxergar fixações conceituais, teses científicas ou, em geral, posições dogmáticas, mesmo ali onde a tentativa seria fazê-lo, como, por exemplo, em algumas explicações "históricas" da *Genealogia*, considerada por alguns como o livro nietzschiano de formato mais "tradicional":¹⁴

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é isto o que eu denomino a *interiorização* do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua 'alma'. O inteiro mundo interior, originariamente delgado como algo retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, adquiriu profundidade, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi *obstruída*. Aqueles terríveis baluartes com que a organização estatal se protegia contra os velhos instintos da liberdade – os castigos fazem parte, antes de tudo, desses balu-

13. Lebrun sempre foi um crítico de todos aqueles que se aferram ao pensamento de Nietzsche como se ele fosse verdadeiro, assumindo a condição de discípulos em sua defesa. Não é à toa que o artigo em questão é aberto com a seguinte consideração: "Marx gostava de dizer que não era 'marxista', mas não detestava que outros o fossem. Nietzsche, ao que parece, não teria gostado que houvesse nietzschianos: 'Apliquei o ouvido para escutar um eco, e só recolhi elogios.' BM, 99. 'Mihiiipsiscripsi', dizia após concluir um livro, e Lou-Salomé garante-nos que nesta expressão não havia nenhuma afetação de esteta." Lebrun, G. "Por que ler Nietzsche hoje?", p. 32. Na sequência, Lebrun traz ao texto diversas passagens do Zaratustra que recusam a ideia dos discípulos, dos "crentes" em Zaratustra ou em quem quer que seja.
14. Deleuze, por exemplo, afirma que "a *Genealogia da moral* é o livro mais sistemático de Nietzsche". Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1999, p. 89.

artes – acarretaram que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante, se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *essa é a origem da 'má consciência'*.¹⁵

Bem se poderia dizer que, nesse ponto da *Genealogia*, tendo descartado outras hipóteses explicativas para o fenômeno da "má consciência" ao longo de um percurso que gradativamente preparava terreno para a conclusão aí apresentada, Nietzsche estaria dando mostras de um típico procedimento filosófico ou científico tradicional: posto um determinado problema – a "má consciência", presente no próprio título da segunda parte do livro –, ele estaria tentando resolvê-lo por meio de uma hipótese explicativa de caráter histórico, elucidando-o a partir de sua origem nas sociedades humanas primitivas. E a peremptoriedade da afirmação final, com grifo do próprio filósofo – "esta é a origem..." –, não deixaria dúvidas quanto à pretensão de ter mesmo resolvido o problema, podendo a partir disso, inclusive, propor ideias sobre como lidar com ele no futuro – tarefa que ficaria a cargo de uma "nova era" e de "novos homens" (de existência incerta) cujo sentido ele próprio já deixaria indicado.¹⁶ Ou seja: problema diagnosticado, problema explicado, solução indicada – elementos típicos de um procedimento teórico tradicional.

Segundo Lebrun, porém, tais elementos não chegariam a representar uma recaída dogmática de Nietzsche porque, acompanhados sempre de sua contraparte atenuante ou relativizante – a explicação sobre a má consciência, por exemplo, fôra precedida de uma ressalva quanto a tratar-se de "uma primeira, provisória expressão da *minha própria hipótese*"¹⁷ –, eles não podem mesmo passar de meras ficções, a serviço de um pensar hermenêutico que se sabe perspectivo mesmo quando *parece* aspirar a alguma objetividade – como seria o caso da *Genealogia*. Não é à toa que Foucault, cujos vínculos com Nietzsche, e em particular com o seu pensar genealógico, são sabidamente grandes, seja outro francês a entrar nessa cruzada contra as interpretações "dogmatizantes" de Nietzsche, procurando mostrar em que medida o

15. GM, II, 16.

16. Referimo-nos ao que Nietzsche dirá no § 24 dessa mesma parte: "vincular a má consciência a todas as inclinações antinaturais..." GM, II, 24.

17. GM, III, 16.

procedimento genealógico se distancia dos demais modos de interpretar a história justamente porque não se dissocia das condições singulares que o fundam enquanto perspectiva:

[A história efetiva de Nietzsche] não tem medo de ser um saber perspectivo. Os historiadores tentam, na medida do possível, apagar aquilo que pudesse denunciar, no seu saber, o lugar de onde olham, o momento em que estão, o partido que tomam, – o incontornável de sua paixão. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe-se perspectivo e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, dizer sim ou não, seguir todos os traços do veneno, encontrar o melhor antídoto. Em vez de fingir um discreto apagamento diante daquilo que olha, em vez de buscar neste a sua lei e a ela submeter cada um de seus movimentos, esse olhar sabe de onde olha tão bem quanto sabe o que olha.¹⁸

Ao mesmo tempo que “observa o mundo”, portanto, podendo assumir os ares de um teórico tradicional que “descreve o que vê”, o genealogista “observa a si mesmo” como se carregasse consigo um espelho, sempre diante de si, a impedi-lo de “olhar” o mundo sem reencontrar-se a todo tempo a si mesmo: esse duplo e paradoxal modo de pensar – olhar, como perspectiva, não passam naturalmente de *imagens* para o pensar –, que com Foucault percebemos constituir também o núcleo da *genealogia* nietzschiana, seria mesmo a marca distintiva do filósofo alemão, a separá-lo decisivamente da tradição filosófica ali onde ele parecia dela aproximar-se. Na mesma linha de Lebrun, Foucault insiste assim na indissociabilidade de pensamento, de um lado – formulado em metáforas e ficções hermenêuticas –, e vivências singulares do filósofo, de outro lado – “o incontornável de sua paixão” que Nietzsche, escapando à hipocrisia dos objetivistas de todo gênero, não tem qualquer vergonha em assumir. Sem isso, com efeito, ficaria difícil explicar a mistura de elementos “subjetivos” e “objetivos” – as aspas se fazem aqui imprescindíveis – que os textos de Nietzsche apresentam a todo tempo, sendo bom exemplo disso aquele mesmo parágrafo da *Genealogia* em que Nietzsche se nos afigurava tão “tradicional” e que é concluído, pouco após o trecho acima citado, com os seguintes pensamentos:

18. Foucault, M. “Nietzsche, la genealogie, l’histoire”. In: Balaudé, J-F. e Wotling, P. (orgs.) *Lectures de Nietzsche*. Paris: Le Livre de Poche, 2000, pp. 120-1.

De fato, seria preciso espectadores divinos para dar valor ao espetáculo que começou com isso e cujo fim é ainda impossível de ver – um espetáculo refinado demais, maravilhoso demais, paradoxal demais, para que pudesse desenrolar-se insensatamente despercebido sobre algum astro ridículo! O homem conta desde então entre os mais inesperados e emocionantes lances de dados que a ‘grande criança’ de Heráclito, chame-se Zeus ou Acaso, joga – ele desperta um interesse por si, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...¹⁹

Num comentário que por si só, enquanto comentário ao que seria uma explicação objetiva, já se afasta inteiramente dos moldes científicos mais rigorosos, e em meio a essa atmosfera de remissão a Heráclito, cujo caráter de contraponto, com relação à tradição platônica-ocidental, é sabidamente enfatizado por Nietzsche, vemos uma abundância de adjetivos e sentimentos que, não tendo aparecido nos momentos imediatamente anteriores do texto, serviriam bem para ilustrar aquela circunstância de fusão entre o “objetivo” e o “subjutivo”, entre o objeto “observado” e o ponto de vista do “observador”, de que há pouco vimos Foucault falar. Ao escrever a *Genealogia*, com efeito, e mesmo sua obra como um todo, Nietzsche está mergulhado numa luta, sobretudo contra o seu tempo – o “mediocre homem moderno” –, que se enraíza numa essencial falta de afinidade com relação a este, bem como nos sentimentos daí decorrentes: ódio por tudo aquilo que o inimigo representa, amor por tudo aquilo que lhe parecem alternativas antagônicas (como o mundo grego) e assim por diante. Ora! Enquanto um pensador tradicional buscaria ocultar todos esses elementos passionais de seus textos explicativos (e em geral de si próprio), tentando *provar* que a sua posição seria *de fato* a mais acertada (sem nunca consegui-lo), Nietzsche não se envergonha de assumi-lo, trazendo sempre ao texto as suas idiossincrasias, confessando abertamente o seu “*pathos* agressivo”.²⁰

Se assim é, parece então bastante razoável que não apenas reconheçamos o caráter pessoal e, *porque pessoal*, plural do pensamento de Nietzsche – a pluralidade seria também um dado da sua singularidade,

19. GM, II, 16.

20. EH, “Por que sou tão sábio”, 7.

quicá faltante em indivíduos de menor riqueza interior –, mas também que admitamos nossas próprias paixões, nossos interesses, nossos sentimentos, à medida que percorremos o rico universo de seus textos. Esta é uma virtude, com efeito, que parece estar presente na leitura proposta por autores como Derrida, Lebrun e Foucault: se Nietzsche lhes serve tão bem como instrumento de trabalho, é justamente porque seus pensamentos, ecoando de algum modo as idiossincrasias dos próprios “comentadores” – palavra que, por sinal, mostra-se aqui inapropriada –, abrem-se a leituras (ou “usos”) que permitem intensificar ainda mais a identificação, transpondo-se ao mesmo tempo a luta nietzschiana para uma outra época e um outro contexto, nos quais esses autores travam suas próprias lutas (contra novas formas do mesmo “homem moderno”).²¹ Com isso eles estariam, de qualquer modo, sendo mais fiéis ao “mestre” – aquele que demanda de seus discípulos não serem discípulos, mas “espíritos livres”²² – do que quem quer que pretendesse estabelecer a *interpretação verdadeira* do texto nietzschiano:

21. Destoando um pouco de seus conterrâneos, Deleuze, cuja leitura é aliás anterior à deles, propõe em *Nietzsche et la Philosophie* uma compreensão mais sistemática do todo da obra, que lê em paralelo com a obra crítica kantiana. Mesmo assim, ele não deixa de partilhar o pressuposto relativista, comum aos franceses, no modo de compreender o perspectivismo: “Ora, não há verdade que, antes de ser uma verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. A verdade como conceito é inteiramente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido daquilo que pensamos. Nós temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que cremos.” Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 118.

22. Referimo-nos à seguinte passagem: “Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também, ide embora, sóis! Assim o quero./ Afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! Melhor: envergonhai-vos dele! Talvez ele vos tenha enganado./ O homem do conhecimento deve poder não somente amar seus inimigos, como também odiar seus amigos./ Retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa?/ Vós me venerais; mas e se um dia vossa veneração desmoronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estátua! Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes, mas que importam todos os crentes! Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças./ Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegado retornarei a vós...” (ZAR, I, “Da virtude da-

eles leem Nietzsche segundo uma perspectiva que se sabe perspectiva, seguindo a propósitos que se reconhecem como tais, e assim por diante – exatamente como Nietzsche se teria proposto a ler o “livro do mundo”.

2. A filosofia analítica e os pressupostos implícitos da fala nietzschiana

Seria de reconhecer-se, no entanto, que, assim como o perspectivismo não é capaz de *refutar*, no sentido mais forte da palavra, as teses unívocas que com ele se defrontam, também essa espécie de “metaperspectivismo” defendido pelos franceses – toda perspectiva (textual) só pode ser vista a partir de outra perspectiva – é incapaz de *refutar* o seu contrário, isto é, uma tese unívoca, pretensamente objetiva, que procurasse estabelecer a *verdade* do perspectivismo de Nietzsche. À parte eventuais considerações (bastante nietzschianas) acerca da eventual “univocidade” das vivências singulares “por trás” de tais leituras, o fato é que elas encontram seu direito de existência, por assim dizer, no pensamento mesmo do filósofo.²³ Não é de estranhar, assim, que tantas leituras diferentes, concorrendo umas com as outras, tenham caminhado nessa direção, procurando firmar não apenas a verdade do *texto* nietzschiano – algo de que o próprio Heidegger seria um exemplo – como, eventualmente, a verdade (ou inverdade) de alguns de seus *conceitos*. E deste último ponto de vista o perspectivismo, por exemplo, poderia ser inscrito no quadro mais geral de uma *teoria do conhecimento* em sentido forte, isto é, uma teoria contendo uma dada concepção de verdade, estabelecendo os limites do conhecimento

divosa”. Citado a partir da tradução de Paulo César de Souza para o *Ecce Homo*, onde Nietzsche, no Prólogo, reproduz essa passagem.)

23. É curioso como, ao justificar sua abordagem assumidamente analítica da obra nietzschiana, Steven Hales e RexWelshon usam justamente o argumento de que Nietzsche esperava discípulos que não fossem propriamente discípulos para sustentar a validade de uma abordagem a partir de um solo tão flagrantemente distinto daquele dos textos nietzschianos: “Nietzsche escreveu que ‘se retribui mal a um professor quando se permanece apenas aluno’ (ZAR, I). Não encontrar uma voz contemporânea, tentar enquadrar-nos em um molde ‘propriamente’ nietzschiano, seria retribuir-lhe mal.” Hales, S. e Welshon, R. *Nietzsche’s Perspectivism*. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 5.

humano etc; uma posição, portanto, que neste ponto se coloca em polo oposto ao dos franceses.

Referimo-nos a certa tradição de comentário nietzschiano formada no bojo da filosofia analítica, cuja força é sabidamente grande entre os pensadores anglo-saxões e que se coloca em posição de ostensivo confronto com as leituras francesas acima apresentadas.²⁴ Para autores como, por exemplo, Arthur Danto, Peter Poellner e Maude-marie Clark, o relativismo nietzschiano, como aliás qualquer relativismo, não deve ser levado tão a sério, pois isso implicaria, sim, incorrer no problema da autorreferência e, portanto, da autorrefutação: se não apenas cada perspectiva, num sentido mais geral, mas cada palavra for tomada em sentido apenas metafórico, sem nenhuma referência semântica minimamente "objetiva", então todo e qualquer discurso se vê reduzido ao mais puro solipsismo, não havendo possibilidade de comunicação para além do apontar com o dedo, como já os mobilistas pré-socráticos teriam há muito se encarregado de mostrar. Se, ao contrário, tencionamos estabelecer algum tipo de comunicação dotada de sentido intersubjetivo, devemos reconhecer certos padrões mínimos, ou condições de possibilidade, em que estariam fundadas a nossa linguagem e a nossa comunicação. E a função de reconhecer e examinar tais padrões continuaria a ser exercida pela lógica e pela epistemologia, ainda que sem os "ranços metafísicos" de certa tradição "continental".

Em que pese a grosseira simplificação, tal é, em linhas gerais, o argumento comum a esses autores no que diz respeito à oposição que estabelecem frente aos leitores "relativistas" de Nietzsche, um argumento que começa a valer, antes mesmo da entrada nos temas nietzschianos propriamente ditos, para as próprias condições de possibilidade da exegese: se todas as leituras de Nietzsche fossem marcadas, em sua essência constitutiva, pelas condições pessoais do comentador, tal como há pouco sugerido, tornar-se-ia impossível estabelecer qualquer diálogo entre elas; tornar-se-ia sem sentido, a rigor, a própria ideia do comentário. Tomando como referência a leitura "relativista"

24. Esses mesmos autores (Hales e Welshon) assim descrevem sua filiação: "Nós abordamos Nietzsche a partir da perspectiva da filosofia analítica contemporânea. Embora não sejamos os primeiros a fazê-lo (Arthur Danto, Maude-marie Clark e Peter Poellner são óbvios precursores, e Richard Schacht e Alexander Nehamas são no mínimo companheiros de viagem)..." Idem, p. 6.

de Derrida, para quem a "verdade" – do mundo ou do texto – seria antes, como vimos, um jogo de mascaramento e dissimulação, Poellner procura mostrar como a noção mesma de dissimulação só faz sentido se se reconhece, como seu contraponto conceitual, a noção de não-dissimulação, isto é, de palavras que não sejam dissimuladoras, mas sim *denotadoras* de um sentido adequado, e adequado do ponto de vista de certas condições de possibilidade que ele descreve como parte de um "uso público" da linguagem:

Que os significados das palavras e sentenças, no sentido por mim indicado, possam ser frequentemente 'excluídos' por nós, em virtude de nosso conhecimento do seu uso normal, é algo admitido pelo próprio Derrida. É somente *porque* temos esse conhecimento que podemos reconhecer alguns usos como paródias e que a dissimulação se torna possível – só é *possível* dissimular porque as palavras têm significados-padrão, públicos, que o dissimulador pode, e precisa, utilizar para seus propósitos. Quando, no que se segue, eu falar de uma interpretação de 'Nietzsche', entendo por isso, como muitos de seus leitores, uma interpretação da totalidade de seus textos (tardios) em termos de significados que são – usualmente – acessíveis porque fazem parte de uma linguagem pública. É por causa do que esses textos *dizem*, e não das ocasiões que oferecem para um 'livre' jogo associativo de palavras, que por mais de um século os leitores de Nietzsche, entre os quais o autor das presentes páginas, neles encontraram estímulo e interesse.²⁵

Confrontadas com o texto de Derrida, que lhe servia aí de interlocutor, e mesmo com boa parte das interpretações consagradas, as afirmações de Poellner são bastante surpreendentes: o nosso filósofo da solidão e das metáforas, que parece ver com absoluto desprezo tanto a tradição dos conceitos fixos como a mediocridade da "linguagem gregária", é agora apresentado como alguém que *diz* algo a seus leitores, através de seus textos, no sentido mais tradicional e corriqueiro da palavra "dizer". E essa seria, justamente, a razão para ter-se formado a gama tão variada de leitores e intérpretes a tentar estabelecer, como temos visto, o que Nietzsche realmente "quis dizer" – só obtendo verdadeiro sucesso, contudo, aqueles que se teriam baseado naquilo que seus textos *de fato* dizem, já que as intenções profundas do indivíduo Nietzsche, ou algo assim, jamais poderiam constituir objeto

25. Poellner, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1995, p. 28.

de um estudo sério. Entre os "analíticos", como se sabe, é pequeno o sucesso da velha distinção "continental" entre "espírito da obra" e "letra do texto": o que vale é esta última, e a sua análise tem de ser feita segundo critérios que repousem num mínimo de consenso inter-subjetivo, pressuposto epistemológico que não apenas descarta o metaperspectivismo do leitor, como visto, mas demanda uma reinterpretação do perspectivismo do autor, isto é, aquele que Nietzsche nos disse.

É assim que Maudemarie Clark, por exemplo, ao tratar dessa questão, procura mostrar que a *metáfora* do perspectivismo,²⁶ longe de implicar uma recusa de toda e qualquer objetividade cognitiva, representa antes um ataque específico à teoria metafísica da verdade como correspondência, entendida esta no seu sentido mais forte, isto é, como correspondência entre os nossos conhecimentos e as *coisas em si mesmas*.²⁷ Em outras palavras, Nietzsche estaria, com o seu perspectivismo, meramente *corroborando* a recusa kantiana do conhecimento da coisa em si, sem deixar de apresentar, como Kant, uma *concepção de verdade* a ela alternativa: depois de muitas hesitações, segundo Clark, Nietzsche teria acabado por ceder, na fase final de sua obra, ao que ela chama de "uma versão do senso comum da teoria da correspondência",²⁸ basea-

26. Ela faz questão de frisar o caráter metafórico do perspectivismo, já que, embora um tanto óbvio, sua desconsideração poderia levar o leitor nietzschiano a equívocos: "Dado o absurdo ou a trivialidade da afirmação [do caráter perspectivo do conhecimento em GM, III, 12] quando lida num nível literário, nós assumimos que tais enunciados não são concebidos para transmitir informação num sentido direto. O caráter metafórico das afirmações perspectivistas de Nietzsche se torna evidente quando ele diz que as noções da razão pura e do 'conhecimento em si' sempre 'demandam do olho um absurdo e um sem-sentido'. Lida literalmente, esta afirmação não pode ser levada a sério. Os conceitos em questão concernem apenas ao conhecimento, e não demandam quaisquer crenças sobre a visão, por exemplo a de que a vida pudesse pertencer a 'um olho virado em direção nenhuma'. Como não podemos, razoavelmente, supor que Nietzsche acredite em algo tão absurdo, nós devemos interpretar seu (literalmente falso) enunciado como uma tentativa de fazer-nos notar certas semelhanças entre os conceitos cognitivos em questão e a absurda ideia de um ver não-perspectivo." Clark, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, p. 129.

27. *Idem*, pp. 40 e ss., 129 e ss.

28. *Idem*, p. 31.

da no princípio lógico da equivalência.²⁹ Embora ele não a tenha propriamente desenvolvido e formulado enquanto teoria, ela seria a única compatível com a célebre seção de *Crepúsculo dos Ídolos*, para Clark fundamental, intitulada "Como o mundo verdadeiro se transformou em fábula": dada a recusa de Nietzsche em aceitar qualquer visão idealista do mundo, aí bastante clara, tal teoria seria a única a impedi-lo de entrar em sérias contradições quando "fala sobre o mundo"; quando fala, por exemplo, que "o ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais":

Não-tradicionistas que consideram a verdade metafísica parecem interpretar Nietzsche como se ele negasse que temos justificativa em pretender a verdade para nossas crenças quando estas carecem da certeza que apenas um sistema metafísico poderia fornecer. Mas nós não podemos exigir certeza das pretensões de verdade se não a requeremos de outros tipos de asserção. Ninguém acredita seriamente que a ausência do tipo de certeza fornecido pela metafísica obrigue Nietzsche a abster-se de afirmar que o ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais. De acordo com o princípio da equivalência, se Nietzsche afirma (1) 'o ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais', ele deve aceitar que (2) "o ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais' é verdadeiro'. Mas se a asserção de (1) é justificada, e (1) implica (2), então a asserção de (2) também deve ser justificada. Nós podemos justificar a pretensão de que uma afirmação seja verdadeira na mesma medida em que podemos justificar o fato de fazer a afirmação.³⁰

Trazendo-nos de volta a uma dificuldade fundamental do discurso nietzschiano, a argumentação de Clark recorre a um princípio lógico para mostrar como nenhum discurso se poderia sustentar sem a

29. Idem, pp. 33 e ss.

30. Idem, pp. 23-4. Note-se como tal excerto, à parte trazer-nos um ponto fundamental da leitura proposta por Clark, funciona também como uma boa amostra de um procedimento típico dos "analíticos", em franco contraste com os textos "continentais": recurso à lógica como fundamento para a argumentação desenvolvida; transposição da discussão exegética para um plano claramente extra-exegético (é ela quem defende o princípio da equivalência, não Nietzsche); preocupação em aproximar a filosofia da linguagem cotidiana; avaliação do autor clássico à luz da evolução posterior da filosofia (o que os "analíticos" chamam de "princípio da caridade"); etc.

admissão, explícita ou implícita, de algum tipo de verdade ou crença: se Nietzsche, que a princípio teria gostado de excluir essas noções de suas próprias pretensões filosóficas, põe-se a falar com tanta convicção acerca, por exemplo, da psicologia moral humana, isto seria uma evidência, corroborada por uma ou outra sugestão indireta do próprio filósofo,³¹ de que ele, tendo deixado de lado as discussões metafísicas sobre o problema (nas quais se oscila entre o absoluto e o nada), teria afinal aceito uma versão mais branda da verdade, isto é, uma versão mais cotidiana, mais próxima ao que o senso comum entende por isso quando se diz, por exemplo, “É verdade que aí está chovendo?”; “Sim, é verdade”. É isso o que Clark entende por “versão do senso comum da teoria da verdade como correspondência”, ou “teoria da correspondência mínima”, e que também se deixaria descrever, segundo ela, como uma posição neokantiana:³² afastadas em definitivo as grandes

31. Na verdade, é relativamente limitado o embasamento da tese de Clark nos textos nietzschianos do último período (nos quais estaria a posição de Nietzsche por ela advogada), ponto criticado por Peter Poellner (Poellner, P, *Nietzsche and Metaphysics*, p. 23) e Anderson, este último no artigo “Overcoming charity: the case of Maudemarie Clark’s ‘Nietzsche on truth and philosophy’” (Anderson, R. L. “Overcoming charity: the case of Maudemarie Clark’s ‘Nietzsche on truth and philosophy’”. In: *Nietzsche-Studien*, n. 25, 1996, p. 315).
32. “Embora o perspectivismo recuse a verdade metafísica, ele é perfeitamente compatível com a compreensão da verdade a partir da mínima correspondência, e portanto com afirmar que muitas crenças humanas são verdadeiras. Ele até parece demandar a aceitação dessa teoria mínima, uma vez que esta é simplesmente o que resta da verdade uma vez que tenhamos rejeitado o que o perspectivismo rejeita, isto é, a coisa-em-si. O perspectivismo consiste portanto numa expressão metafórica daquilo a que chamei a posição neokantiana de Nietzsche a respeito da verdade. Essa posição não precisa negar um importante sentido em que nossa capacidade para a verdade é limitada, a saber, em que há sempre muito mais verdades do que qualquer ser humano é capaz de conhecer. Nós somos, afinal, criaturas finitas com uma quantidade limitada de tempo para descobrir verdades, enquanto que certamente há um número infinito de verdades por descobrir.” Clark, M. *Nietzsche on truth and philosophy*, p. 135.) É de registrar-se o considerável simplismo não só da interpretação proposta para o modo como Nietzsche entende a verdade, mas sobretudo a compreensão do que seria a noção kantiana de verdade: se a epistemologia de Kant afirma uma “correspondência mínima”, isto se deve, desde que adotemos uma leitura realista de sua posição, à afirmação da existência efetiva dos fenômenos, isto é, o seu “em si imanente”, e não à mera

pretensões metafísicas – que os filósofos de língua inglesa, diga-se de passagem, já há muito lançaram ao fogo –, mas mantidas as intenções de conhecer, falar, escrever, comunicar etc., sobram apenas, à parte os dados da experiência – base única das ciências, também valorizada por Nietzsche –, os pressupostos elementares de nossos hábitos cotidianos, da linguagem natural, das crenças mais elementares, e assim por diante.

Quando Nietzsche, portanto, faz afirmações sobre o ser humano e o mundo, ele busca embasamento ou nas ciências naturais, em cuja força parece ter sempre acreditado, ou nas suas próprias percepções acerca dos fenômenos avaliados, segundo o mesmo tipo de ótica que preside as percepções e afirmações do senso comum, variando apenas o grau de sofisticação e complexidade da análise. E a imagem do perspectivismo, deste ponto de vista, à parte servir para criticar a teoria metafísica da verdade como correspondência, teria ainda a função de ilustrar a circunstância, habitualmente reconhecida (pelo menos nas sociedades ocidentais contemporâneas), de que cada um pensa de um jeito a respeito de assuntos para os quais não existam comprovações empíricas ou demonstrações lógicas – sem exclusão da possibilidade de que o conflito entre duas perspectivas divergentes seja solucionado segundo o critério, também imanente à comunicação humana, da aceitabilidade racional. Comentando, por exemplo, o conflito que se estabelece, notadamente na *Genealogia* e no *Anticristo*, entre a perspectiva nietzschiana, dita *verdadeira* pelo próprio filósofo, e aquela do cristianismo, que, também segundo Nietzsche, conteria diversas *mentiras*, Maudemarie Clark faz as seguintes considerações:

A questão, portanto, é se o perspectivismo nega a possibilidade de que uma perspectiva seja superior a outra. Dada a minha leitura da metáfora, uma insistência na igualdade cognitiva das perspectivas deve basear-se na assunção de que apenas a coisa-em-si poderia fornecer o padrão comum ou neutro que seria necessário para comparar perspectivas. Mas tal conclusão parece desnecessária. Eu sugeri como alternativa (...) os padrões ou interesses da aceitabilidade racional. Isto é, nós pensamos uma perspectiva como superior a outra se ela, mais do que esta, dá aos ocupantes de ambas as pers-

correspondência dos conceitos às intuições, que seria tão somente o be-a-bá da primeira *Crítica*.

pectivas o que eles estariam esperando de uma teoria – satisfazendo melhor aos seus padrões de aceitabilidade racional.³³

O que fica assim sugerido, portanto, é que Nietzsche, ao defender determinadas ideias em que acredita, mobilizando uma série de elementos argumentativos e retóricos em seu favor, está na verdade adotando um procedimento cuja essência é a mesma de qualquer debate opinativo de ideias, seja ele entre indivíduos comuns ou filósofos de elevada erudição – procedimento do qual faria parte a expectativa de que outros seres humanos, por partilharem certos pressupostos linguísticos comuns, possam deixar-se persuadir por suas ideias e terminar por aderir a elas. Ainda que se pudesse desde logo, como faz Poellner, questionar a sustentabilidade de uma tal posição na própria letra do texto nietzschiano – pretensão contida na tese de Clark –, é interessante notar como, face à necessidade de uma superação lógica do solipsismo, de um lado, e a necessidade de prestar contas das afirmações feitas pelo filósofo, de outro – dizer que são metáforas com pretensões estritamente críticas seria aqui fugir ao problema –, as ideias de crença e intersubjetividade tornam-se centrais nessa tentativa de reinterpretar o perspectivismo nos quadros da filosofia analítica. Partindo também das afirmações feitas por Nietzsche a respeito da psicologia humana, ou do que seriam as nossas experiências internas, Poellner desenvolve a seguinte análise (cujo parentesco com as “intenções de Clark” ele próprio não deixa de admitir):³⁴

Quando Nietzsche diz que as pessoas costumam errar ao distinguir entre ‘fato’ e ‘interpretação’ na experiência interna, e que as suas interpretações de seus próprios estados mentais são frequentemente falsas, ele está, de acordo com a presente leitura, afirmando as seguintes coisas. Ele *acredita ser verdadeiro* (para ele, ou ‘perspectivamente’) que há outros ‘sujeitos’ que têm uma ‘vida subjetiva invisível’, isto é, estados mentais com um certo caráter fenomênico. Ele

33. Idem, pp. 140-1.

34. “O recente livro de Maudemarie Clark sobre Nietzsche compartilha em alguns aspectos, mais do que as outras interpretações mencionadas, as intenções do presente estudo. Seu projeto é, em grande medida, um projeto crítico-filosófico, e ela, por assim dizer, aborda Nietzsche a partir “de fora”, interrogando seus enunciados de um ponto de vista que, no seu caso, é fortemente influenciado por recentes filósofos pragmatistas e antirrealistas”. Poellner, P. *Nietzsche and Metaphysics*, p. 22.

também acredita que esse caráter, ou a aparência do que ele seja, pode ser, em seus aspectos afetivos e apetitivos, descrito corretamente em termos fornecidos por sua noção da vontade de potência. Ele ainda defende – salvo prevaricações ocasionais – que a ‘correção’ de tal descrição significa que ela poderia ser reconhecida, desde que havendo suficiente atenção (isto é, na ausência do autoengano), como sendo correta *por todos aqueles sujeitos a cujos estados ela se refere*.³⁵

Que Nietzsche acredite naquilo que diz – pressuposto presente nas três afirmações de Poellner – acaba tendo, aqui, um sentido similar ao que tinha para Maudemarie Clark, nos termos do princípio da equivalência: quem afirma algo (como verdadeiro) acredita na verdade daquilo que está afirmando.³⁶ E que todo ser humano, ao falar ou escrever, esteja baseado em determinadas crenças, seria algo logicamente anterior a qualquer autocrítica teórica: quando alguém, por exemplo, muda de perspectiva, indo além (ou aquém) da crença inicial, é porque se viu persuadido e sua crença mudou, sem que tenha havido algum momento de não-crença absoluta. Que esta movimentação entre perspectivas ocorra, porém – e Nietzsche parece *acreditar* que sim, ao dirigir-se persuasivamente a seus leitores –, isso depende de determinados pressupostos, talvez também *acreditados* em função do contexto intersubjetivo, mas sempre e necessariamente presentes, e aos quais o perspectivismo nietzschiano tem de estar de algum modo atrelado. É isso o que Poellner tem em mente quando fala, a partir das considerações acima, de um sentido “mais substancial” de verdade, em comparação com o sentido inteiramente relativista que uma versão forte do perspectivismo lhe emprestaria: sem tal sentido pressuposto, perderiam todo significado a crítica nietzschiana às “mentiras” do platonismo-cristianismo, bem como suas análises psicológicas da moralidade, suas reflexões a respeito do corpo e até as tantas afirmações que faz sobre si mesmo (cf. *idem*, pp. 298-9).

35. *Idem*, p. 257.

36. O “como verdadeiro” dependeria do contexto, naturalmente: o ator numa peça, ou quem está mentindo deliberadamente, afirmam sem acreditar. Quem defende posições em livros de filosofia não está, supostamente, empenhado em enganar os seus leitores – ou, se o faz por vezes, é, conforme a crítica de Poellner a Derrida, em contraste com aspectos não enganadores de seu discurso (como seria o caso da vontade de potência, o eterno retorno etc.).

Também presente em Hales e Welshon, que falam num “perspectivismo fraco”,³⁷ seria portanto comum às leituras “analíticas” essa tendência a *mitigar* o perspectivismo de Nietzsche, de modo a tornar sustentáveis, se não todos, pelo menos alguns dos demais aspectos de seu pensamento; mitigação que se funda muito mais numa identificação dos pressupostos implícitos ao filosofar nietzschiano do que em reflexões explícitas deste a respeito do problema. Uma vez que a filosofia analítica, como se sabe, assume a existência de um progresso no conhecimento filosófico, baseado tanto na lógica e nas ciências como na própria evolução do debate filosófico, tornou-se uma espécie de regra metodológica, conhecida como “princípio da caridade”, essa tentativa de “salvar o filósofo dele mesmo”, eliminando eventuais contradições, admitindo elementos implícitos como constitutivos do sistema, abandonando teses que sejam insustentáveis face à ciência recente, e assim por diante. Não é à toa que Maudemarie Clark, por exemplo, levando aparentemente mais a sério esse princípio, tenha recusado com veemência a interpretação de vontade de potência e eterno retorno como predicados atribuíveis ao mundo ou ao homem, numa visão cosmológica que Nietzsche acreditasse verdadeira no mesmo sentido em que acredita verdadeiras as análises históricas e psicológicas acerca do cristianismo e do homem de seu tempo (estas, sim, passíveis de veracidade no sentido examinado há pouco). Seria um absurdo, por exemplo, considerar a vontade de potência (ou, no caso, de *poder*)³⁸ como definidora do comportamento humano, do ponto de vista empírico (a partir de observações do comportamento humano), porque

o caráter elucidativo de explicações do comportamento em termos do desejo pelo poder depende de um contraste implícito com outras motivações, perdendo seu valor assim que todas as outras motivações sejam interpretadas como expressões da vontade de poder. O caráter elucidativo de explicações contemporâneas sobre o estupro em termos de poder, por exemplo, parecem depender do contraste implícito entre desejo pelo poder e desejo pelo sexo. O que o estu-

37. Cf. Hales e Welshon, *Nietzsche's Perspectivism*, pp. 18 e ss.

38. Embora a tradução de *Wille zur Macht* por “vontade de potência” seja a nossa opção, a forma como Clark emprega o termo, na citação aí trazida ao texto, sugere que, no seu caso, o “power” de *willtopower* esteja mais próximo do nosso “poder”, no sentido mais corriqueiro da palavra.

prador quer, fundamentalmente, não é a gratificação sexual, mas um sentimento de poder. Esta explicação perde seu caráter elucidativo se alguém a partir disso afirma que todo comportamento é motivado por um desejo pelo poder, pois então a motivação para o estupro não foi diferenciada de nenhuma outra motivação.³⁹

Não sendo possível, como gostariam alguns,⁴⁰ fundar o conceito de vontade de potência na experiência, seja enquanto essência do homem, seja enquanto essência do mundo, torna-se então necessário, prossegue Clark, interpretá-lo na chave do "perspectivismo forte", isto é, como o modo de ver o mundo que é próprio a Nietzsche em função de suas idiossincrasias, algo perfeitamente compatível com a noção de verdade que a vimos defender há pouco. Afinal, uma vez fechadas as portas da metafísica essencialista, e abertas as portas do debate opinativo acerca dos mais variados assuntos, Nietzsche pode perfeitamente participar desse debate, ora lastreando suas afirmações em induções cuidadosas (como teria sido o caso em algumas de suas análises da cultura cristã), ora lastreando-as em elementos puramente subjetivos ou estritamente datados – cabendo ao leitor, como faz Clark, separar umas das outras. E o eterno retorno, como já se pôde adivinhar, estaria também entre as afirmações do segundo tipo: sem qualquer pretensão cognitiva, Nietzsche estaria apenas oferecendo uma ideia, a partir de suas vivências e características pessoais, para pensar o mundo, o homem, a questão moral, a questão do tempo etc.

Seja como for, o fato é que se constitui assim, no modo de compreender os conceitos que delineiam a chamada face construtiva da filosofia nietzschiana, um sistema de leitura próprio a essa linha de interpretação que analisamos aqui: recusando com veemência o relativismo dos franceses, os comentadores analíticos tentam trazer Nietzsche para a cena contemporânea livrando-o dos ranços que pudessem ligá-lo a um passado metafísico e identificando as condições possibilitadoras do seu próprio discurso, para poder assim aproveitar toda a riqueza oferecida por sua obra no sentido de alimentar a nossa

39. Clark, M. *Nietzsche on truth and philosophy*, p. 210.

40. Clark dialoga, nesse contexto de seu livro, com Walter Kaufmann, cuja leitura seria, com efeito, das mais calcadas no empirismo como chave para compreender os principais conceitos téticos de Nietzsche. Cf. Kaufmann, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York: The World Publ. Co., 1965.

compreensão dos vários temas que abordou – o comportamento humano, os tipos por ele analisados (o homem moderno, o padre etc.), a história do cristianismo etc. Embora não se trate, na maioria dos casos, de temas propriamente científicos, o diálogo acerca deles estaria submetido às tais condições de aceitabilidade racional de que nos fala Poellner e, desse ponto de vista, a qualidade das análises nietzschianas poderia ser medida, até certo ponto, pelo sucesso que tiveram junto aos tantos leitores que, “em mais de um século, nelas encontraram estímulo e interesse”.

3. Um possível balanço

Embora se possa reconhecer a validade, de um ponto de vista “lógico”, de boa parte desses argumentos – sobretudo no que diz respeito aos pressupostos subjacentes à comunicação, aparentemente negligenciados pelos franceses –, é também forçoso reconhecer o quanto essa leitura se faz à revelia do filósofo, num espírito muitas vezes reducionista e mesmo conflitante com o que sentimos emanar do movimento de seus textos. A ideia de “melhorar” o filósofo que abomina os “melhoradores da humanidade”, por si só, parece indicar uma “contradição” que, talvez irrelevante numa consideração estrita acerca das condições de possibilidade das afirmações nietzschianas (afirmações com que analisa e critica os próprios “melhoradores”), correria o risco de contaminar o comentário com um flagrante “anti-nietzschianismo”, assim como a aproximação de Nietzsche ao senso comum, o excessivo peso dado à sua eventual preocupação com a comunicação etc. Ainda que tudo isso o torne, possivelmente, mais palatável a certo “gosto” hoje em voga – constituindo razão suficiente para a vitória de tal perspectiva sobre as demais, segundo “padrões de aceitabilidade racional” –, uma leitura mais detida de sua obra, portanto menos sujeita ao ponto de vista sempre suspeito do “consenso” e do “presente”, deveria levar mais a sério a sua riqueza de significados.

Não devemos deixar de reconhecer, no entanto, o valor contido nessa *pressão argumentativa*, por assim dizer, que é exercida pela interpretação analítica: se não queremos incorrer nem no relativismo dogmático nem em alguma espécie de nietzschianismo dogmático, é preciso que nos esforcemos para prestar contas dos pressupostos a partir dos quais nossa fala se constitui. Dizer, por exemplo, que a realidade é relacional, plural e cambiante pode até representar uma total inversão dos pressupostos ontológicos que dominaram a maior parte

da história filosófica ocidental, mas não traz consigo nenhuma evidência de sua veracidade. Admitir, por outro lado, que isso seja um conjunto de hipóteses, pessoais e datadas – mas, ainda assim, talvez verdadeiras –, constitui uma ressalva que, de certo modo, imuniza o discurso nietzschiano não apenas contra as acusações de ingenuidade e dogmatismo, como também contra aquela de irrelevância – que justificaria o abandono da vontade de potência e do eterno retorno por parte dos analíticos.

Afinal, se não aceitarmos tão facilmente a transferência acrítica do padrão científico de progresso para o âmbito da reflexão filosófica, podemos tomar a ideia do “padrão de aceitabilidade” num sentido alargado e admitir que haja, na filosofia, contextos veritativos distintos *que não tenham de extinguir-se uns aos outros*. Se num desses contextos predomina o ânimo pragmático, por assim dizer, à luz do qual a cosmologia nietzschiana, “ultrapassada”, é irrelevante e digna de desprezo, em outro pode predominar o ânimo contemplativo – a *vita contemplativa* de que Nietzsche, em geral crítico, é também um entusiasmado apologista (cf. FW/GC, § 329) – e, assim, o respeito e a admiração por esses empreendimentos “doadores de sentido” que, como a cosmologia (ou “metafísica”) nietzschiana – aqui, por sinal, a acusação heideggeriana deixaria de ser um problema –, colaboraram para enriquecer, ao longo dos últimos milênios, a autocompreensão do homem enquanto ser no mundo.⁴¹

41. A relação de Nietzsche com a tradição filosófica é bem mais ambígua do que se costuma pensar. Embora o ideal ascético, dominante na filosofia ocidental de Platão a Schopenhauer, seja duramente combatido por Nietzsche, que almeja *superá-lo*, sua função histórica não foi apenas negativa. Pelo contrário: como nos mostra o último parágrafo da *Genealogia da Moral*, ele serviu também para “interpretar o sofrimento”. “A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa... Mas apesar de tudo – o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, ele podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*.” (GM, III, 28) Compreende-se assim que os novos filósofos sejam instados por Nietzsche a percorrer *também* a perspectiva da filosofia ocidental, contanto que não fiquem nela, mas a superem (cf. BM, §§ 41-44).

Desse modo, seria possível ficar com a riqueza retórica e simbólica dos franceses e, ao mesmo tempo, responder satisfatoriamente às exigências epistêmicas dos anglo-saxões. Onde Nietzsche, pensando certamente num interlocutor britânico, afirma que, se sua teoria for uma mera interpretação, “então tanto melhor” (JGB/BM, § 22), deveríamos acrescentar, mais de um século depois, que foi melhor ainda ela ter sido uma teoria de amplo sucesso e aceitação junto a boa parte dos ‘filósofos do futuro’. Se a “razão insular”, desde sempre avessa às especulações metafísicas, preservou de Nietzsche o ceticismo e o desprezo por nosso passado filosófico, a “razão continental”, desde sempre mais aberta aos possíveis voos do pensamento criador, segue até hoje debruçada sobre os textos com que Nietzsche, munido de suas instigantes hipóteses sobre a alma humana – *entre as quais a vontade de potência, o eterno retorno e o além-do-homem* –, tornou-se e segue a ser, sem nenhuma “pesquisa empírica” a respaldar-lhe (o que é perfeitamente condizente com o seu conceito de experiência), um dos grandes “filósofos-psicólogos” (BM, § 45) da época contemporânea.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, R. L. “Overcoming charity: the case of Maudemarie Clark’s ‘Nietzsche on truth and philosophy’”. In: *Nietzsche-Studien*, n. 25, 1996.
- CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1999.
- DERRIDA, J. Éperons. *Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
- FOUCAULT, M. “Nietzsche, la genealogie, l’histoire”. In: Balaudé, J-F. e Wotling, P. (orgs.) *Lectures de Nietzsche*. Paris: Le Livre de Poche, 2000.
- HALES, S. e WELSHON, R. *Nietzsche’s Perspectivism*. Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, vol. 1. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York: The World Publ. Co., 1965.
- LEBRUN, G. “Por que ler Nietzsche hoje?”. In: _____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- MATTOS, F. C. *Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. Tese de doutorado. 271 páginas. São Paulo: Depto. de Filosofia – FFLCH – USP, 2007.

- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 1999.
- _____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Obras incompletas*. Coleção *Os Pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1995.

Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral¹

Pauline Kleingeld

Professora de Filosofia na Universidade de Groningen, Holanda.

Resumo: A filosofia da história de Kant tem sido criticada como sendo incompatível com os princípios de sua teoria moral. Para muitos comentadores, a própria ideia de desenvolvimento moral tem sido considerada inconsistente com alguns — ou com todos — os seguintes princípios kantianos fundamentais. Em primeiro lugar, sua noção de desenvolvimento racional tem sido considerada incompatível com a afirmação de que a lei moral é incondicional, e assim, universalmente válida (o problema da validade universal). Em segundo, sua noção de desenvolvimento racional, especialmente a noção de ‘moralização’, parece ir contra a sua tese de que a ação moral é numérica e, assim, atemporal (o problema da atemporalidade). Por fim, a noção de progresso moral parece contradizer a dignidade e a igualdade moral de todos os seres humanos, afirmando que alguns são ‘mais livres’ que outros (o problema da igualdade moral). Neste artigo, eu argumento que as acusações de inconsistência advêm, em grande parte, de uma compreensão insuficiente do modelo de desenvolvimento racional de Kant. Tomando o problema da validade universal como ponto de partida, eu começo examinando no que consistem ‘as disposições para o uso da razão’, e como Kant pensa que elas se desenvolvem no curso da história. Em seguida, eu explico como essa descrição nos permite resolver os dois outros problemas. Terminando com a discussão sobre as razões de Kant para admitir que existe progresso histórico.

Palavras-chaves: Kant, filosofia da história, desenvolvimento moral, processo de aprendizado.

Abstract: Kant’s philosophy of history has been criticized as incompatible with central tenets of his moral theory. To many commentators, the very idea of moral development has seemed inconsistent with some or all of the following basic Kantian tenets. First, his notion of rational development has been said to be incompatible with his claim that the moral law is unconditionally and hence universally valid (the *universal validity problem*). Second, his notion of rational development, especially the notion of ‘moralization’, seems to run counter to his thesis that moral agency is noumenal and hence atemporal (the *atemporality problem*). Finally, the notion of moral progress seems to contradict the dignity and moral equality of all humans by declaring some ‘freer’ than others (the *moral equality problem*). In this paper, I argue that the charges of inconsistency stem largely from an insufficient understanding of Kant’s model of rational development. Taking the universal validity problem as a point of departure, I start by examining what the ‘predispositions for the use of reason’ consist in and how Kant thinks they develop over the course of history. I then explain how this account allows us to solve the two other problems. I end with a discussion of Kant’s reasons for assuming that there is historical progress.

Key-Words: Kant, philosophy of history, moral development, learning process

1. Originalmente publicado em *History of Philosophy Quarterly* sob o título “Kant, History and the Idea of Moral Development”, no volume 16, número 01, janeiro de 1999, p.59-80. Agradecemos a Nicholas Rescher, editor executivo do periódico, por autorizar esta publicação.

Immanuel Kant defende uma visão teleológica da história. Embora admita que o conhecimento da direção geral da história enquanto um todo é impossível, ele argumenta que nós temos razão para admitir, como princípio regulador, que a história é caracterizada pelo desenvolvimento do potencial racional da humanidade. Em seu ponto de vista, este desenvolvimento racional se manifesta no progresso, não apenas nas artes e nas ciências, mas também na política, educação, religião e moralidade. O desenvolvimento moral deve culminar na "moralização" da humanidade e na transformação da sociedade em um "todo moral"².

Contudo, o fato de Kant atribuir apenas um status regulador a essa concepção não o isenta das exigências de consistência conceitual. De fato, apesar de seu status epistêmico fraco, a filosofia da história de Kant tem sido criticada como sendo incompatível com os princípios de sua teoria moral. Para muitos comentaristas, a própria ideia de desenvolvimento moral tem sido considerada inconsistente com alguns – ou com todos – os seguintes princípios kantianos fundamentais. Em primeiro lugar, sua noção de desenvolvimento racional tem sido considerada incompatível com a afirmação de que a lei moral é incondicional, e assim, universalmente válida (*o problema da validade universal*). Em segundo, sua noção de desenvolvimento racional, especialmente a noção de 'moralização', parece ir contra a sua tese de que a ação moral é numênica e, assim, atemporal (*o problema da atemporalidade*). Por fim, a noção de progresso moral parece contradizer a dignidade e a igualdade moral de todos os seres humanos, afirmando que alguns são 'mais livres' que outros (*o problema da igualdade moral*).

Embora poucos filósofos compartilhem hoje da visão de Kant sobre a história, a tentativa de responder a estas acusações não deveria ser considerada como uma questão de puro interesse histórico. Se estas acusações não podem ser respondidas, elas colocam em risco a coerência não apenas da filosofia da história de Kant, mas também de sua teoria moral. Dois imperativos centrais da teoria moral de Kant são o comando moral de se esforçar para sua perfeição própria, e o

2. IaG, AA 08:21 e 26 Ver também seção 3. As referências serão dadas de acordo com as abreviações sugeridas para as publicações na *Kant-Studien*, elencadas na bibliografia. Todas as referências a expressões kantianas e citações de trechos foram extraídas das traduções disponíveis. A paginação das citações mais longas foram indicadas entre parênteses.

comando de promover o bem supremo, o qual Kant chama de 'mundo moral'³, 'humanidade sob leis morais'⁴, e uma 'comunidade ética'⁵. Estes imperativos morais devem ser considerados incoerentes se as noções de Kant de desenvolvimento racional e progresso moral contradizem a validade universal da lei moral, a atemporalidade da ação moral, e a igualdade moral de todos os seres humanos⁶. Afinal, esforçar-se para o mundo moral é esforçar-se pelo progresso moral. Se as noções de progresso moral e desenvolvimento racional levam a problemas de inconsistência *conceitual*, então eles são problemáticos independentemente de Kant falar ou não da realidade ou da possibilidade de tal desenvolvimento e progresso.

Neste artigo, eu argumento que as acusações de inconsistência advêm, em grande parte, de uma compreensão insuficiente do modelo de desenvolvimento racional de Kant. Tomando o problema da validade universal como ponto de partida, eu começo examinando no que consistem 'as disposições para o uso da razão', e como Kant pensa que elas se desenvolvem no curso da história. Em seguida, eu explico como essa descrição nos permite resolver os dois outros problemas. Termino com a discussão sobre as razões de Kant para admitir que existe progresso histórico.

Meu objetivo aqui não é justificar completamente a filosofia da história de Kant. Com efeito, o modelo teleológico pré-Darwinista de Kant é ultrapassado. Além disto, a afirmação de que o comportamento humano está gradativamente se tornando mais moral perdeu toda plausibilidade empírica que Kant pensou que ela ainda possuía. Mas a questão, se Kant pode conceber em absoluto, de modo consis-

3. KrV A 808-819/B 836-847.

4. KU, AA 05:448 seg.

5. RGV, AA 06:131.

6. Trabalhos recentes mostrando o caráter social do bem supremo em Kant tornaram este problema urgente. Quanto à concepção social do bem supremo, ver Reath, A. "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988):593-619; Yovel, Y. *Kant and the Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1980, 29-80; Anderson-Gold, S. "Kant's Ethical Commonwealth: The Highest Good as a Social Goal", *International Philosophical Quarterly* 26 (1986): 23-32. Na segunda *Crítica*, entretanto, a discussão de Kant acerca do bem supremo perde o foco no bem supremo enquanto um mundo em favor de uma abordagem mais orientada ao indivíduo.

tente, o processo racional, é mais fundamental que a discussão acerca de sua visão específica de história, e é esta questão mais fundamental que importa aqui.

Em prol do foco argumentativo, eu me concentrarei na noção de desenvolvimento racional enquanto tal – especialmente o desenvolvimento moral –, abstraindo de muitos dos detalhes da visão de história de Kant. Permitam-me apenas enfatizar algumas das mais importantes características desta última, a fim de fornecer uma contextualização para a discussão das seções que se seguem⁷. O ingrediente principal da “ideia” reguladora de história de Kant é a concepção de que a natureza (tanto física quanto psicológica) faz com que os seres humanos usem sua razão e exercitem sua liberdade da vontade. Como resultado, os seres humanos desenvolvem suas disposições racionais, o que conduz ao progresso em todas as áreas na qual a razão é empregada, da ciência à política, da moralidade à religião.

Este processo de desenvolvimento não é suave. Na visão de Kant, os humanos têm uma característica psicológica peculiar, que ele chama de “insociável sociabilidade”. Esta é uma inclinação mista à interação social e ao isolamento e conflito. O antagonismo social que dela resulta conduz a consequências que são tão danosas que as pessoas sairão do estado de natureza por razões egoístas, e criarão um estado que regulará sua interação de acordo com leis. A mesma dinâmica do egoísmo, por sua vez, levará os Estados, em primeiro lugar, a entrar em guerra, mas depois os levará a buscar estabelecer uma federação internacional para produzir a paz.

Paz, tanto dentro dos próprios Estados quanto entre eles, é a condição sob a qual as disposições da humanidade podem ser mais desenvolvidas, porque a paz fornece um ambiente mais receptivo para o esclarecimento e a educação moral do que a guerra. Para Kant, uma vez que a educação moral for melhorada e o esclarecimento se espalhar para a população em geral, a paz que fora estabelecida a partir do egoísmo e permanecera frágil por causa de sua origem, será finalmente endossada por razões morais e, assim, se tornará duradoura. Deste modo, como resultado da sociável insociabilidade,

7. Ver, Iag AA 08; MAM, AA 08; KU AA 05:§83; ÜGTP, AA 08; ZeF, AA 08. Todavia, o segundo ensaio do *Conflito das Faculdades* é uma exceção, uma vez que Kant não emprega a noção de desenvolvimento.

desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se, a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.⁸

Assim, o desenvolvimento racional deve culminar, por fim, na autotransformação da sociedade em uma comunidade moral⁹.

Kant vê sua concepção teleológica da história confirmada (não provada) pelos fatos. Ele lista o "constante crescimento da liberdade civil"¹⁰, o "processo regular do melhoramento constitucional em nossa parte do mundo"¹¹ desde os gregos, e chama Frederico, o Grande, de primeiro monarca que "libertou o gênero humano da menoridade"¹². Ele acredita que sua própria filosofia crítica finalmente colocou a metafísica no caminho de uma ciência progressiva e formulou o verdadeiro princípio da moralidade. Em relação à religião, ele chama sua época de "a melhor" na história, e afirma que a esfera pública está agora esclarecida sobre os princípios da verdadeira fé religiosa, e que nós podemos esperar "uma contínua aproximação à Igreja que une para sempre todos os homens, a qual constitui a representação visível (o

8. IaG, AA 08:21 (p.09).

9. Esta descrição da concepção de história de Kant que eu apresento aqui não é incontestada. Yirmiyahu Yovel e Otfried Höffe argumentaram que a filosofia da história de Kant lida com o progresso jurídico e político, mas não com o moral. Höffe, O. *Immanuel Kant*. München: Beck, 1983, 244s (tradução brasileira, 270s); Yovel, Y. *Kant and the Philosophy of History*, 127. Ainda que isto seja verdade para parte do segundo ensaio no *Conflito das Faculdades* (SF, AA 07:92), a evidência dada na nota 02 acima e o final da seção dois mostram que, na grande maioria dos textos sobre história, Kant fala de desenvolvimento moral. Isto é suficiente para o propósito deste artigo. Para uma defesa mais detalhada da minha afirmação de que a visão da história de Kant inclui o progresso moral, ver meu livro, Kleingeld, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.

10. IaG, AA 08:27.

11. IaG, AA 08:29.

12. WA, AA 08:40.

esquema) de um reino invisível de Deus sobre a Terra¹³ Novos métodos pedagógicos de caráter socrático foram desenvolvidos e, tão logo comecem a ser amplamente utilizados, "a moralidade dos homens bem depressa haverá de melhorar"¹⁴. Kant já pensa que "o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores"¹⁵

Esta descrição de alguns dos princípios centrais da concepção de história de Kant deve bastar por agora. Conforme forem relevantes, outros detalhes da filosofia da história de Kant surgirão no que se segue.

1. Desenvolvimento racional e o problema da validade universal

Ao situá-lo próximo a Hegel, alguns comentadores sugeriram que Kant sustenta que a "razão é historicizada"¹⁶, querendo dizer que a própria razão se desenvolve com o tempo. Yirmiyahu Yovel, o maior defensor desta interpretação, também acredita que esta concepção é "insustentável" dentro da estrutura filosófica kantiana.¹⁷ É fácil entender o por quê. Se a própria razão tivesse que se modificar de qualquer modo significativo, a lei moral também mudaria, já que é o princípio fundamental da razão prática. Entretanto, tal concepção pode ser defendida por Hegel, mas não por Kant. Hegel defende uma visão da história nestes moldes, argumentando que a história inclui um desenvolvimento dialético de diferentes formas "da vida ética". Para Hegel,

13. RGV, AA 06:131-2 (p.154).

14. TP, AA 08:288.

15. TP, AA 08:310 (p. 98).

16. Yovel, Y. *Kant ant the Philosophy of History*, p.4 Yovel desconsidera, em boa parte, os ensaios de Kant sobre história, sustentando que eles são restritos à história política. Ao invés disso, ele desenvolve sua tese da 'história não-empírica da razão' na obra de Kant com base nas três *Críticas* e na *Religião nos limites da simples razão*. Sua abordagem hermenêutica o impede de ver que Kant fala, de fato, da história do desenvolvimento das disposições da razão, não do desenvolvimento da razão ela mesma. Isto também explica sua tese segundo a qual Kant não pode construir uma ponte entre sua noção de história da razão e história empírica (p.21).

17. Yovel, Y. *Kant and the Philosophy of History*, p. 271.

a 'moralidade' kantiana, com sua ênfase em princípios racionais universalmente válidos, não é senão um estágio neste processo, ainda que um estágio elevado. Mas, para Kant, que argumenta que a lei moral é válida de modo universal e normativo – em todos os tempos, em todos os lugares, para todo ser racional –, é impossível conceber diferentes princípios morais e formas de 'vida ética' sendo justificadas em diferentes estágios na história. De acordo com Kant, só há um único princípio moral, e a menos "que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade (...) não se pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens para todos os seres racionais em geral, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim absoluta e necessariamente"¹⁸. Assim, parece que Kant não pode defender de modo consistente a noção de desenvolvimento racional sem abrir mão da validade universal da lei moral.

Argumentarei que o problema da validade universal pode ser resolvido. De acordo com Kant, não é a razão que se desenvolve, mas antes as disposições para o uso da razão. Para compreender adequadamente como esta distinção entre razão e disposições para seu uso fornece a chave para solucionar o problema da validade universal, começo examinando a noção de um desenvolvimento racional das disposições [*Anlagen*].

Em geral, Kant distingue três modos do uso da razão, com três disposições correspondentes: o uso técnico, o uso prático e o uso moral da razão. A finalidade do desenvolvimento das disposições para estes usos da razão são, respectivamente, a habilidade [*Geschicklichkeit*], a prudência [*Klugheit*], e a moralidade. O processo de seu desenvolvimento se chama, 'cultivo', 'civilização' e 'educação moral' [*moralische Bildung*] ou 'moralização'¹⁹.

Na concepção de Kant, todas as disposições [*Anlagen*] em um organismo estão destinadas a um dia se desenvolverem completamente. As disposições humanas para o uso da razão "se desenvolvem" assim como as outras, exceto que seu desenvolvimento leva mais tempo. Diferentemente das disposições físicas, que em princípio podem ser desenvolvidas durante a vida de um indivíduo, as disposições racionais requerem inúmeras gerações para seu completo desenvolvimento. De

18. GMS, AA 04:408 (p.41-42).

19. Anth, AA 07:322-24, cp. IaG, AA 08:26.

acordo com Kant, elas podem ser completamente desenvolvidas apenas na espécie, não no indivíduo²⁰.

A descrição geral do desenvolvimento enquanto processo teleológico ainda não determina como exatamente deveria ser concebido este processo. Desenvolvimento pode ser concebido tanto como crescimento e fortalecimento, ou como a contínuo emergência de novas estruturas orgânicas, ou qualquer combinação possível destas duas concepções.²¹ Na *Crítica da Razão Pura*, Kant adota a primeira concepção. Ele diz que o crescimento de um organismo não ocorre pela adição de "nenhum membro, mas torna cada um deles, sem modificações nas proporções, mais forte e apropriado a seus fins"²². A expressão "sem modificações na proporção", em particular, sugere que todos os elementos essenciais já estão aí desde o começo.

Se o desenvolvimento não consiste em nada senão crescimento e fortalecimento, isto tem importantes implicações para a aplicação do conceito de desenvolvimento às disposições para o uso moral da razão. Deste modo, Kant pode defender não uma visão hegeliana do desenvolvimento histórico, mas a visão de que nossas capacidades de julgar e agir moralmente, que estão sempre presentes em uma forma não refinada, são gradativamente melhoradas e fortalecidas.

É exatamente isto que encontramos em seus textos sobre história. Na *Ideia para uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant atribui aos humanos nos primeiros estágios da história não uma disposição para o discernimento moral diferente, mas uma disposição rude e "crua", não cultivada²³. De modo similar, no *Começo Conjectural da História Humana*, ele afirma que, no começo da história, os seres humanos compreendiam, "ainda que somente obscuramente"²⁴, que eles tinham que ver seus semelhantes como fins.

20. IaG, AA 08:18.

21. No final do século 18 essa questão estava sujeita a considerável debate na biologia. Ver McLaughlin, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier, 1989, 9-31, e Zammito, J. H. *The Genesis of Kant's "Critique of Judgment"*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, 189-227.

22. KrV A833/B861 (p.600).

23. IaG, AA 08:21.

24. MAM, AA 08:114. Cf. Anth, AA 07:324 e KU, AA 05:458.

Isto não quer dizer que eles também tenham uma compreensão reflexiva correta do princípio da moralidade. Embora Kant pense que as pessoas comuns, através da história, tenham tido um senso basicamente bom – embora não refinado – da obrigação moral, ele também sustenta que a história das tentativas teóricas de teólogos e filósofos de formular o princípio exato e a fundação da moralidade, está repleta de erros²⁵.

Se Kant concebe o desenvolvimento racional como o fortalecimento e melhoramento das faculdades racionais que são as mesmas para todos os seres humanos, sua teoria do desenvolvimento pode estar de acordo com a validade universal da lei moral. Ele acredita que até mesmo os primeiros humanos tiveram uma consciência da obrigação moral que era menos refinada mas estruturalmente similar àquela das gerações posteriores. Baseado na premissa de que todos os humanos têm uma consciência moral que é estruturalmente similar, a análise que Kant faz da consciência da obrigação moral na *Crítica da Razão Prática* se aplica de maneira uniforme a todos os humanos, não importando seu nível de desenvolvimento.

2. Desenvolvimento e o problema da igualdade moral

Embora Kant não acredite que a razão ela mesma se modifique, ainda é possível pensar que sua teoria moral é comprometida pela concepção de acordo com a qual as *disposições* racionais dos seres humanos se *modificam*. Se assim fosse, gerações anteriores poderiam parecer menos completamente humanas do que as posteriores. Pois, ainda que todos os humanos sejam capazes de agir moralmente, o desenvolvimento das disposições pareceria implicar que eles não são *igualmente* capazes. Porém, se fosse este o caso, isto ameaçaria a igualdade moral dos seres humanos. Se estes não são, em absoluto, igualmente capazes de agir moralmente, eles não podem ter a mesma capacidade moral.

De fato, Kant sustenta justamente esta visão quando ele compara homens e mulheres²⁶. Ele considera as mulheres como um tipo

25. GMS, AA 04:403-404 e 411.

26. Ver, por exemplo, "Das fraquezas da mente na faculdade de conhecer", Anth, AA 07:208-212 e "O caráter do sexo" Anth AA 07:303-311. Eu discuto as tensões entre o uso que Kant faz do termo de gênero neutro "ser humano" [Mensch] e suas observações específicas sobre as mulheres em meu artigo

anormal de ser humano cuja disposição moral nunca se desenvolve completamente, e cuja perpétua imaturidade justifica uma condição permanente de tutela. Todavia, seus argumentos para justificar a desigualdade das mulheres estão em flagrante contradição com sua teoria geral sobre os “humanos” e são notoriamente fracos. Para os propósitos da minha argumentação, a questão é se ele sustenta, em relação às gerações anteriores, uma concepção não-igualitária igualmente problemática.

Esta questão nos leva à teoria de Kant da herança biológica. Pois, se este ‘desenvolvimento das disposições na espécie’ [*Anlagen der Gattung*] significa que os humanos de diferentes épocas têm *diferentes disposições*, isto implicaria a diferença do seu status moral. Pois, se algumas gerações *entram* no mundo com faculdades morais mais superiormente desenvolvidas do que outras, isto pareceria implicar que algumas gerações são mais aptas para reconhecer e obedecer os comandos morais do que outras. Contudo, como veremos, Kant tem uma teoria biológica segundo a qual é possível dizer que todos os seres humanos de todas as épocas²⁷ podem ser vistos como compartilhando as mesmíssimas disposições.

Kant defende a teoria da *preformação genérica* (ou ‘teoria da epigênese’). Admitindo que a concepção de que a vida emerge da matéria sem vida é “contrária à razão”²⁸, e rejeitando o ocasionalismo e a formação pré-individual por darem um papel muito importante para Deus²⁹, Kant opta pela concepção de que Deus simplesmente “preformou” a *espécie* dos organismos quando criou o mundo, dando a cada

“The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant”, *Philosophical Forum* 25 (1993): 134-150.

27. É preciso ter em mente, contudo, a tensão entre esta concepção e suas concepções sobre as mulheres. O mesmo se aplica à noção de raça em Kant. Embora sua teoria de raça oficial seja posta estritamente em termos de cor de pele, os argumentos de Kant ocasionalmente deterioram-se em argumentos racistas no que tange a capacidades mentais, ver, por exemplo, ÜGTP, AA 08:175-6.
28. KU, AA 05:424. Observações similares se encontram já em 1762. Ver McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, p.26.
29. De acordo com o ocasionalismo, Deus intervém em cada criação para dar à matéria sua forma orgânica. De acordo com a teoria da pré-formação, Deus criou os “germens” para cada organismo individual de uma só vez, e todos estes organismos-miniaturas estão guardados à maneira de bonecas russas,

uma suas disposições, que permitiram, subsequentemente, a cada espécie se desenvolver e reproduzir por si própria³⁰. Assim, a atividade "original de organização" de Deus não se estende a todo e qualquer organismo individual, mas somente aos primeiros exemplares de cada espécie. Depois da criação, a natureza faz tudo por si só.

Kant também acredita que, após a criação, as disposições essenciais com as quais os membros de uma espécie nascem não se alteram. Influências externas podem modificar o desenvolvimento dos indivíduos e explicar diferenças entre exemplares da mesma espécie, mas elas não podem produzir uma mudança nas qualidades essenciais que são herdáveis. As disposições essenciais dadas a cada espécie na criação são todas herdadas.³¹

Ainda que por vezes Kant admita algum progresso no desenvolvimento de uma disposição a ser transmitida biologicamente para gerações posteriores, ele não acredita que seja este o caso das disposições racionais. Em relação à cor da pele, ele lança a hipótese de que as gerações posteriores nascem em um estágio mais desenvolvido. Ele defende a hipótese de que houve uma vez uma espécie originária [*Stammgattung*] que continha, não desenvolvidas, disposições para diferentes cores de pele. Depois que os seres humanos se espalharam pela face da terra, as disposições se desenvolveram de acordo com as exigências postas pelos diferentes climas, levando a tons de peles cada vez mais diversificados.³² Ele está claramente comprometido com um processo multigeracional de desenvolvimento, cujos resultados são herdados. Não obstante, em relação às faculdades humanas racionais, Kant não concebe o desenvolvimento deste modo. Ele justifica isso referindo-se simplesmente ao fato de que nenhuma evidência empírica sustenta tal concepção³³. Gerações posteriores não entram neste mundo em um estado no qual elas te-

esperando o tempo para seu posterior desenvolvimento. Cf. KU AA 05: 422-3.

30. KU, AA 05:424.

31. MAM, AA 08:110 (p.111): "pois se fossem inatas [estas habilidades] seriam também hereditárias".

32. BBMR, AA 08:105. Criando uma tensão com sua própria visão geral que as disposições não se alteram, Kant especula que as disposições originais para as outras cores de pele devem ter subsequentemente desaparecido.

33. MAM, AA 08:110ss.

nham desenvolvido mais sua habilidade para utilizar a razão do que qualquer das gerações anteriores.

O resultado disto é que os seres humanos de todas as épocas entram no mundo com exatamente as mesmas disposições racionais. Esta conclusão apresenta nítidas vantagens à luz da teoria moral de Kant, e esta pode ter sido outra razão pela qual ele a endossa. Se tivesse concebido o desenvolvimento das disposições racionais em analogia com o desenvolvimento da cor de pele, ele teria que ter considerado os seres humanos de diferentes épocas (e, talvez, seres humanos de diferentes culturas, ou alguma outra diferença no 'ambiente' moral análoga ao clima), como tendo um potencial moral cada vez mais diverso.

3. Desenvolvimento como processo de aprendizagem

Dada a visão de Kant de que essas disposições elas mesmas não se alteram com o curso das gerações, surge a questão: o que significa dizer que elas se desenvolvem com o tempo? Se gerações posteriores não vêm ao mundo em um estado mais desenvolvido, como é possível que o desenvolvimento das disposições racionais aconteça?

Kant argumenta que o desenvolvimento das faculdades humanas racionais é um *processo de aprendizagem*. Os resultados deste processo são transmitidos para as próximas gerações não de modo biológico, mas pedagógico, mediado por instituições pedagógicas, bem como sociais e culturais. Cada indivíduo, e cada geração "começa novamente do ABC e tem de atravessar toda a distância já percorrida"³⁴. Embora não seja verdadeiro em sentido literal que os indivíduos tenham que refazer todos os passos já feitos anteriormente, indivíduos de gerações posteriores têm que se apropriar das habilidades e do conhecimento adquirido pelas gerações prévias. Somente então eles estarão em condições de adicionar um passo³⁵.

Neste processo histórico, os seres humanos aprendem, por exemplo, como defender-se de perigos naturais. Eles também aprendem que é mutuamente vantajoso submeter-se a leis, tanto no nível nacio-

34. MAM, AA 08:117 n., /trad.118, cf. Anth, AA 07:325ss.

35. Assim, a ontogênese recapitula a filogênese, e ambos os processos têm a mesma estrutura. Sobre a ontogênese, ver Päd, AA 09:449seg., 455seg., 486ss.; sobre filogênese, ver IaG, AA 08:26; Anth, AA 07:322ss.; Päd, AA 09:451.

nal quanto internacional. Kant sugere, como uma perspectiva para o futuro, que, uma vez que haja paz, ainda que seja alcançada por meio do mero egoísmo, as pessoas podem e irão canalizar as energias que foram usadas para a guerra, para melhores causas, o que leva a um maior desenvolvimento racional. Assim, ele afirma que a paz é a pre-condição para o desenvolvimento *total* de *todas* as disposições humanas³⁶

Aqui a educação tem um papel crucial. Ela também se desenvolve na história, o que dá ao processo de aprendizagem histórico uma qualidade cumulativa e de auto-reforço. Na *Pedagogia* e na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que a Ilustração produziu, pela primeira vez na história, métodos pedagógicos que encorajam as crianças a pensar por si mesmas e a serem moralmente autônomas. Os métodos antigos, autoritários, tinham em vista produzir a obediência cega, levando principalmente a um comportamento guiado pela inclinação para evitar punições e ganhar recompensas. Os novos métodos têm uma abordagem socrática, maiêutica, e Kant desenvolve sua própria versão de um método na Doutrina do Método da *Crítica da Razão Prática*. É evidente que professores não podem *causar* nos seus alunos uma disposição moral, mas eles podem fazer muito para ajudá-los a sentirem seu próprio valor e reconhecer aquilo que o dever exige. Assim, os alunos se tornam conscientes de sua própria vocação moral e isso "confere ao ânimo [do aluno] uma força, não esperada por ele mesmo de libertar-se de todo apego sensível"³⁷ e agir moralmente. Kant considera este novo método pedagógico a chave para o progresso moral³⁸. Uma vez estabelecidas a paz, a liberdade e melhorada a educação moral, as precondições estão dadas para que os seres humanos transformem a sociedade de uma ordem meramente legal, inicialmente estabelecida com base nas inclinações, num 'todo moral'. Kant não afirma que este estado ideal será alguma vez completamente realizado, mas argumenta que podemos nos aproximar dele.

A avaliação de Kant da situação em sua própria época é assim expressada na *Ideia*: "Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação [*bis zum Überlastigen*] por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito

36. IaG, AA 08:23 e 25.

37. KpV, AA 05:152 (p.241).

38. Päd, AA 09:441 e 444; KpV, AA 05:153; cf. também TP, AA 08:288.

para nos considerarmos *moralizados*.³⁹ Não obstante, algum progresso moral foi feito, e em ensaios posteriores ele afirma que a humanidade já progrediu por diversos estágios de moralidade [*Stufen der Sittlichkeit*] e também que “nossa época” é moralmente superior às anteriores⁴⁰. Sua crença no poder da educação tem um papel importante neste otimismo.

Contudo, a caracterização de Kant da história como um processo de aprendizagem leva a duas novas questões. A primeira é se esta caracterização pode ser reconciliada com a atemporalidade da ação numênica (o problema da atemporalidade). A segunda é se esta concepção de história como processo de aprendizagem não conduz a outra versão do problema da igualdade. Começo com a primeira questão.

4. Aprendizado moral e o problema da atemporalidade.

Alguns autores argumentaram que a concepção de história de Kant como um processo de aprendizagem não soluciona a tensão entre sua filosofia moral e sua filosofia da história. Michel Despland formulou a acusação do seguinte modo:

Razão, autonomia e moralidade são apresentadas na filosofia da história como surgindo dentro de um processo, enquanto as leis do uso prático da razão, ou as leis da moralidade, são deduzidas transcendentemente na segunda *Crítica* e são consideradas *a priori*; portanto, está implicado que elas estão acima do processo do temporal e são “eternamente válidas” (...). A filosofia da história (...) mina a distinção entre objetivamente prático e subjetivamente prático. A filosofia da história mostra que a lei moral “objetiva” foi “subjetivamente” aprendida pela raça, ou por alguns membros dela, apenas em algum período do processo da história...Mas este ponto de vista na filosofia da história torna a moralidade algo inserido no processo histórico, por exemplo, como relacionada à experiência histórica (...) e isto não parece estar senão em tensão com o ponto de vista assaz atemporal da *Crítica da Razão Prática*.⁴¹

39. IaG, AA 08:26; cf. Päd, AA 09:451.

40. TP, AA 08:310; EAD, AA 08:332.

41. Despland, M. *Kant on History and Religion*. Montreal: Mc Gill-Queen's University Press, 1973, p.67s .

De acordo com Despland, Kant não pode ter tudo: a moralidade não pode ser válida a priori e ao mesmo tempo o resultado de um processo de aprendizagem histórico.

Entretanto, se formulado do seguinte modo, a tensão entre "atemporal" e "histórico" pode ser facilmente dissolvida. A acusação de uma contradição proposital se apoia numa falha em distinguir entre a *criação* e a *descoberta* do princípio moral. Ao dizer que a história é um processo de aprendizagem no qual uma tosca capacidade para o discernimento moral se desenvolve até alcançar uma outra refinada, Kant não está afirmando que as exigências morais são *criadas* em uma determinada época da história mas, antes, que elas vêm a ser *completamente compreendidas* de modo gradual. Esta é uma distinção plausível de se estabelecer. O fato de que não se compreende totalmente algo de modo imediato, mas tem que se aprendê-lo, não significa que isto não fosse válido antes de ser aprendido. De modo análogo, o fato de que uma nítida compreensão da moralidade enquanto autonomia é o resultado de um longo processo de aprendizagem histórico não é por si só incompatível com a validade absoluta e atemporal da lei moral. Para Kant, a validade normativa da lei moral não depende do fato de ser subjetivamente reconhecida como tal. Inversamente, o que é objetivamente válido não se torna menos válido se é aprendido (subjetivamente) apenas em determinada época da história. Assim, a filosofia da história de Kant não borra a distinção entre 'objetivo' e 'subjetivo'.

Kant aponta para isto em um contexto diferente, a saber, na discussão do sublime na *Crítica do Juízo*. Ele diz: "o juízo sobre o sublime da natureza. Embora necessite de cultura (...) nem por isso foi primeiro precisamente produzido pela cultura e como que introduzido simplesmente por convenção na sociedade"⁴². De modo similar, o fato de que o julgamento moral requer algum desenvolvimento histórico ('cultura'), não implica que ele seja gerado por esse processo e introduzido na sociedade por simples convenção. Na visão de Kant, do contrário, ele é fundado na razão.

Uma observação paralela pode ser feita em relação ao próprio projeto filosófico de Kant. Kant situa seu próprio projeto historicamente, como o produto de um longo desenvolvimento⁴³. Ele afirma que sua filosofia transcendental explica de modo definitivo os princí-

42. KU, AA 05:265 (pp. 111-112).

43. Por exemplo, em KrV A852-856/B880-884 e em ZeF, AA 08.

pios que as pessoas sempre tiveram em mente de modo vago. Mas, ao formular o verdadeiro princípio da moralidade de um modo filosoficamente rigoroso pela primeira vez na história – Kant afirma nada menos do que isso –, ele não transforma a moralidade em algo contingente e “simplesmente introduzido por convenção”. Na segunda *Crítica*, por exemplo, Kant insiste que ele não está apresentando um princípio de moralidade completamente novo. Ao invés disto, ele compara a sua derivação do imperativo categórico a uma derivação matemática de uma fórmula⁴⁴. Para Kant, ao contrário de Hegel, não é a moralidade que precisa passar por um processo histórico, mas a nossa compreensão dela.

Estas considerações não apenas fazem com que seja possível responder às objeções de Despland, como também mostram que Kant não deveria ser interpretado como querendo somente desenvolver um princípio moral “para seu próprio tempo”, como pareceria ter sugerido Allen Wood. Wood afirma que “não há nada a-histórico na ética kantiana. Ela tem uma compreensão de si mesma historicamente situada, e é dirigida a necessidades culturais específicas de sua própria época”⁴⁵. É nítido que Wood está certo ao dizer que Kant tem um entendimento de seu projeto que é historicamente situado. Mas ele dificilmente pode querer dizer que Kant torna a moralidade historicamente relativa, já que isto iria contra a afirmação de Kant de que a lei moral é incondicionalmente válida e contra sua própria interpretação perspicaz da obra de Kant. Mas, se a reivindicação de Kant da validade incondicional deve ser levada a sério, devemos reconhecer que há *algo* de a-histórico na filosofia da história de Kant.

Ao elevar a absoluta validade do princípio moral acima da contingência histórica, Kant dá a sua filosofia da história um núcleo a-histórico. O princípio moral não vem à existência em um certo período – neste sentido, ele é, sem dúvida, atemporal. Ele ‘somente’ se torna mais nítido com o tempo. Ele é e sempre foi objetivamente válido, uma vez que é fundado na razão, mas apenas gradualmente reconhecido subjetivamente e compreendido como tal.

A reivindicação de Kant da absoluta validade da lei moral é, sem dúvida, muito contestada no debate filosófico atual. Para os presentes

44. KpV, AA 05:8n.

45. Wood, A. “Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics”, *Philosophical Topics* 19 (1991): 325-351, p.336.

propósitos, entretanto, a questão principal é que essa reivindicação é compatível com a noção de desenvolvimento moral, enquanto se conceba este desenvolvimento como um processo de aprendizagem.

5. Moralização e a atemporalidade da ação numênica

Neste ponto, alguém poderia objetar que o argumento da seção quatro se aplica somente ao desenvolvimento do *insight* do que é moralmente requerido, mas os problemas reais começam com a afirmação de Kant de que há um aumento do comportamento moral. Kant raras vezes discute esse tipo de progresso. De fato, ele é mais bem conhecido por procurar fragilizar o sentimento de superioridade moral de seus contemporâneos, invocando, por exemplo, o sombrio diagnóstico do “observador de sangue-frio” no começo da segunda parte da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁴⁶. Mas, como vimos na seção três, Kant certamente sustenta a perspectiva de um progresso moral para o futuro, e algumas vezes sugere mesmo que algum progresso já foi feito.

Essa noção do progresso moral evoca toda uma série de questões relacionadas ao fato de que, na discussão da terceira antinomia na *Crítica da Razão Pura*, Kant argumenta que a ação moral é numênica, e assim não apenas atemporal, como também não cognoscível. Isto parece tornar duplamente problemática a afirmação de que a capacidade e a resolução dos seres humanos de agir moralmente aumenta com o tempo. Pelo fato de a disposição moral [*Gesinnung*] do agente ser numênica, um *insight* em qualquer dos melhoramentos em sua qualidade é impossível. E porque essa disposição moral é numênica, ela é atemporal, o que pareceria tornar sem sentido falar que ela sofra mudanças através da história. Assim, a terceira antinomia pareceria proibir Kant de falar em um crescimento do comportamento moral.

Contudo, Kant nos mostra um caminho no qual podemos pensar e falar sobre disposições morais. Primeiramente, ele não reivindica o status de conhecimento para sua afirmação sobre o aumento da moralidade. Muitos de seus textos sobre história começam com a afirmação de que nós não podemos obter conhecimento do curso da história como um todo⁴⁷. E na introdução à *Idéia para uma*

46. GMS, AA 04:407.

47. Por exemplo em TP, AA 08:307-8 e SF, AA 07:83.

História Universal ele deixa claro que sua visão de progresso deveria ser compreendida enquanto uma ideia reguladora com propósitos heurísticos. Ainda depois de ter mostrado exemplos que pareceriam confirmar sua visão da história, ele afirma que a ideia é "útil", não que é verdadeira.⁴⁸

Além disto, na primeira *Crítica*, ele explica que, embora nós não possamos conhecer o caráter da disposição moral numênica de um agente, nós podemos, contudo, "pensá-la" como estando "de acordo com" o caráter empírico do agente. E podemos conceber o caráter empírico com base nas ações do agente⁴⁹. Esta mudança do nível empírico para o numênico – em pensamento, não no conhecimento – é o que subjaz na nossa própria prática de desprezo e elogio moral. Pois, se eu acuso alguém de comportamento imoral, tudo aquilo no qual posso me basear são as ações desta pessoa enquanto aparências. As afirmações de Kant sobre o aperfeiçoamento moral na história podem ser interpretadas de modo análogo, como se referindo meramente a como nós concebemos a disposição moral das gerações futuras, com base nas ações manifestas, dadas ou mesmo esperadas⁵⁰.

Em um nível mais profundo, a noção de Kant de aperfeiçoamento moral se depara com outro problema, a saber, como sequer 'pensar' uma mudança num caráter moral atemporal. O próprio conceito de mudança parece implicar a temporalidade. Kant reconhece ele mesmo que a possibilidade da mudança numenal é, sem dúvida, incompreensível. Mas, ele diz, para os propósitos morais nós temos que conside-

48. IaG, AA 08:29. Isto parece ser contradito pela fala de Kant sobre as 'provas' de progresso em "Teoria e Práxis" (TP, AA 08:310) Contudo, dado que todo o argumento de Kant neste ensaio tem como premissa a impossibilidade de qualquer prova teórica, e dado que ele argumenta pelo progresso em bases morais, o termo 'prova' deve ser interpretado em um sentido mais fraco do que aquele de uma prova teórica. Kant também emprega um sentido fraco do termo prova na frase "prova moral da existência de Deus" no §87 da *Crítica do Juízo*.

49. KrV A540/B568.

50. Ocasionalmente isto é negado pelo próprio Kant, ao dizer que, caso se olhe para o comportamento dos outros, se concluirá que somente o egoísmo os motiva (por exemplo em GMS, AA 04:453 e SF, AA 07:91-2). Como recentemente notou Christine Korsgaard, seu argumento não é válido. Cf. Korsgaard, C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 210.

rá-la como possível⁵¹. Aqui ele recai em seu argumento de que nada pode ser conhecido do caráter numênico e admite que, ainda que nada possa ser conhecido dele, não há razão para excluir a possibilidade do aperfeiçoamento moral, ainda que nossas faculdades cognitivas sejam inadequadas para compreendê-lo.

6. O problema da igualdade revisitado

Talvez a crítica mais frequentemente direcionada contra a filosofia da história de Kant seja a de que a noção de aperfeiçoamento moral é conflitante com a ideia da igualdade e dignidade de todos os seres humanos. Emil Fackenheim criticou Kant por fazer das “livres realizações de uns [o] meio para as realizações ainda mais livres de outros”⁵². Ele vê um duplo problema para a igualdade moral. Primeiramente, se Kant diz que os humanos se tornam gradativamente mais livres no curso da história, e que as primeiras gerações transmitem seu *insight* para as posteriores, ele é forçado a qualificar o conceito de liberdade historicamente. Mas isto é inconsistente com o fato de Kant chamar todo agente humano de livre sem qualificações. Em segundo lugar, uma vez que as primeiras gerações transmitem o seu *insight* para as gerações posteriores sem estarem elas mesmas completamente capazes de agir moralmente, isto reduz as primeiras gerações a meros meios para o progresso do qual as gerações posteriores se beneficiam⁵³.

Os méritos da objeção de Fackenheim dependem fundamentalmente do fato de a noção de progresso moral acarretar, ou não, que devemos considerar os agentes do passado como menos livres. Mas Kant nega isto. Como vimos na seção dois, mesmo os primeiros seres humanos são considerados como sendo totalmente livres, tendo a habilidade de agir moralmente, e tendo, em geral, um sentido correto do que é certo ou errado.

51. RGV, AA 06:44-53.

52. Fackenheim, E. L. “Kant’s Concept of History”, *Kant-Studien* 48 (1956-57), p.397.

53. Ver também Galston, W. A. *Kant and the Problem of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, pp.231ss.; Stern, P. “The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics”, *Review of Metaphysics* 39 (1986): 505-545

Mas esta resposta parece trocar uma versão do problema da igualdade moral por outra. Pois a noção de progresso moral, junto com o afirmação de que as gerações passadas não eram em nada menos livres do que as mais desenvolvidas, obriga Kant a dizer que as gerações anteriores são mais condenáveis moralmente do que as posteriores. Isto está simplesmente implicado na sua fala acerca do progresso moral. Mas as gerações posteriores se beneficiam das realizações das anteriores. Uma vez que a história é um processo de aprendizagem, uma compreensão moral mais nítida e uma educação moral melhorada capacitam as gerações posteriores a levar uma vida mais virtuosa do que as primeiras. Deste modo, pode-se querer reformular a objeção de Fackenheim e acusar que é *injusto* condenar as primeiras gerações que não têm a vantagem educacional e que não podem evitar falhar em comparação com as posteriores.

É preciso apontar que, se esta objeção coloca um problema para Kant, este não é um problema específico de sua filosofia da história, mas um problema inerente à própria ideia de que uma boa educação moral pode ser efetiva e levar os receptores a aperfeiçoar sua disposição moral. A objeção se aplicaria igualmente a qualquer comparação, por exemplo, entre dois indivíduos vivendo na Königsberg do século XVIII, um dos quais criado por um excelente pedagogo maiêutico de tendência kantiana e o outro criado em um clima de superstição religiosa e autoritarismo moral. Se, em parte, como resultado de uma boa educação, o primeiro é capaz de alcançar um caráter melhor, nós enfrentaríamos a mesmíssima questão sobre se essa "sorte" afetaria nossa avaliação comparativa.

A versão reformulada da objeção de Fackenheim não é que Kant seja inconsistente, mas que ele é injusto, o que envolve uma avaliação moral. Isto levanta a questão da perspectiva normativa a partir da qual a acusação é feita, porque a teoria moral de Kant teria que ser mostrada como incoerente somente se fosse o caso de Kant ser injusto em seus próprios termos. Se, ao contrário, o julgamento da injustiça é alcançado a partir de outras premissas que não kantianas, isto nos levaria de volta à discussão em um nível mais fundamental da teoria moral.

Dentro da estrutura da obra de Kant, contudo, não há outra opção senão aceitar a situação. Dado que Kant acredita que cada ser humano deve ter um senso basicamente correto de obrigação moral, o progresso moral significa que as gerações anteriores eram moral-

mente inferiores, e que mais indivíduos destas gerações deixam sua vontade se determinar pelas suas inclinações do que nas gerações posteriores. Kant não pode responder (de modo consistente) à acusação de injustiça argumentando que as primeiras gerações (ou indivíduos educados por pais doutrinadores) não são completamente responsáveis pela qualidade de suas intenções. De um ponto de vista kantiano isto seria uma cura pior do que a suposta doença, porque privaria as primeiras gerações de sua personalidade moral.

Se Kant quer admitir (ainda que regulativamente) a atualidade ou a potencialidade do progresso moral, ele deve também admitir o efetivo progresso, ou falar de modo completo de nosso dever de nos esforçarmos pelo melhoramento moral em escala social. Portanto, ele não pode evitar ter que admitir a *possibilidade* de que as épocas anteriores eram moralmente piores. Kant vai mais além e também admite (regulativamente) que *há* progresso, e ele não se esquivava de extrair daí as consequências. Ele afirma que tanto nos indivíduos quanto nas espécies o mal radical na natureza humana se manifesta no próprio uso da razão. Os humanos têm "uma propensão a desejar ativamente o ilícito, ainda que saiba que é ilícito, isto é, uma propensão para o *mal*, que se faz sentir tão inevitavelmente e tão cedo quanto o homem comece a fazer uso de sua liberdade"⁵⁴. Uma vez que este mal é o resultado de uma decisão livre, os agentes são totalmente culpados. Como Kant diz no *Começo Conjectural da História Humana*, "a história da liberdade começa do mal"⁵⁵. Constantemente ele caracteriza a história como o processo de "progressão em direção ao melhor"⁵⁶.

Porém, o quanto isto é ruim? Sem endossar a pressuposição de Kant de um progresso moral geral, gostaria de sugerir que é perfeitamente aceitável culpar as gerações anteriores por aquilo que nós, posteriores, percebemos como falhas morais – caso eles tivessem podido fazer melhor, dado o conhecimento teórico e moral disponível para eles. Não é injusto, por exemplo, culpar Kant por tratar as mulheres como seres humanos menores. Essa afirmação supõe, é claro, que ele poderia e deveria ter sabido melhor. Mas a suposição não é

54. Anth, AA 07:324 (p.219).

55. MAM AA 08:115. O mesmo é válido para qualquer indivíduo, independentemente do contexto histórico, ver RGV AA 06:39-44.

56. WA , AA 08:39; RezHerder, AA 08:65; MAM, AA 08:115; TP, AA 08:308; Anth, AA 07:324; SF, AA 07:88-9.

implausível dado que ele explicita sua teoria moral completamente em termos do que se aplica a 'seres racionais finitos', que o status das mulheres era uma questão em debate em seus dias, que um conhecido de Kant de Königsberg publicou um tratado feminista, e que mulheres naquele tempo confrontaram Kant sobre seus estereótipos de gênero⁵⁷. Ainda que Kant possivelmente tenha enfrentado mais obstáculos culturais para atingir uma compreensão da igualdade moral de homens e mulheres do que os filósofos de hoje, isto não justifica suas concepções não-igualitárias nem tampouco exonera Kant por defendê-las.

7. Por que Kant acredita no progresso?

A *possibilidade* de progresso racional e moral é indispensável na teoria moral de Kant. Se o desenvolvimento racional fosse impossível, isto "aboliria todos os princípios práticos"⁵⁸. Dever implica poder, e, assim, por exemplo, o comando para lutar para ser moralmente perfeito implica que o progresso moral é possível para os indivíduos; e porque este comando se aplica a todo ser racional finito, o progresso moral em larga escala deve ser considerado como possível.

Mas é um longo passo do "poder" para o "é", e desta forma a afirmação de Kant de que *há* progresso (ainda que este tenha apenas status regulativo) não pode ser apoiada apenas na mera referência ao dever moral. Kant ocasionalmente adota tal abordagem, argumentando que, dado que devemos promover o melhoramento moral dos jovens, temos que admitir que há progresso na história⁵⁹. Mas este ar-

57. O conhecido é um dos convidados regulares de Kant, o prefeito de Königsberg, Theodor Gottlieb von Hippel. Ele é autor do livro *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* [Sobre o melhoramento civil das mulheres] (Berlin: Voss, 1792). Os relatos sobre mulheres confrontando Kant podem ser encontrados em Stuckenberg, J. H. W. *The Life of Immanuel Kant*. Lanham: University Press of America, 1986 [orig. 1882], p.186.

58. IaG, AA 08:19.

59. Ver a terceira parte de "Teoria e Prática". Neste ensaio Kant faz um apelo ao dever de melhorar a posteridade (por exemplo, pela educação moral, ilustração) para justificar a afirmação de que "o gênero humano [progredir] para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará". TP AA 08:308s (p.96) Kant também defende uma tese mais fraca, segundo a qual é *possível* que as coisas serão melhores no futuro TP AA 08:309.

gumento é inválido. Das premissas que 1 – nós devemos promover o melhoramento moral dos jovens e que 2 – dever implicar poder, não se segue que 3 – os jovens vão melhorar moralmente, menos ainda que 4 – progresso em direção a esse fim já tenha sido feito. Como coloca Henry Allison, "ought implies can, not shall"⁶⁰. O que se segue é apenas uma afirmação muito mais modesta, a saber, que o progresso deve ser visto como *possível*. Mas esta afirmação mais modesta não equivale a uma visão teleológica da história e, assim sendo, não dá apoio à crença de Kant no progresso.

Tampouco ele poderia sustentar esta crença argumentando que ela é necessária para que se reconheça o dever moral do indivíduo. Isto contradiria a validade incondicional do imperativo moral. Por último, tampouco poderia ele argumentar que a moralidade nos obriga a acreditar que há progresso na história. O imperativo categórico nos diz como nós devemos agir, não quais crenças teóricas em particular nós devemos sustentar. Astutamente, Kant se abstém de elaborar quaisquer destes dois últimos argumentos. Mas, então, como ele dá sustentação à crença no progresso?

Em seu primeiro texto sobre história, *Ideia de uma História Universal*, Kant desenvolve um modelo teleológico de história, com a intenção de fornecer um fio condutor para o futuro historiador. Ao final do ensaio, ele afirma que há também razões morais para adotar este modelo. Não que o caráter vinculante da moralidade dependa de nossa visão da história; se não houvesse esperança de progresso, nossa obrigação moral não deixaria de existir. Mas, nos diz Kant, nós também teríamos que desviar nossas esperanças morais deste mundo para "outro mundo". A visão teleológica da história evita este desespero mundano retratando o desenvolvimento racional e moral como viável⁶¹. Embora ele tenha desenvolvido a ideia de história para propósitos teóricos – a saber, fornecer um guia para o futuro historiador – o

60. Allison, H. E. "The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace" em *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, ed. Hoke Robinson. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, p.46. Paul Guyer argumentou de modo similar sobre este ponto em "Nature, Morality and the Possibility of Peace", em *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, p.66.

61. IaG, AA 08:30.

"consolo" que ela traz ao agente moral fornece uma motivação a mais para adotar este modelo de história.⁶²

A *Crítica da Razão Prática* fornece espaço lógico para este passo. Na *Dialética da segunda Crítica*, Kant argumenta que reconhecer nosso dever acarreta considerá-lo como possível de ser realizado ("dever implica poder"), o que por sua vez acarreta admitir a existência das condições desta possibilidade. Mas o caráter preciso destas condições está aberto a interpretações. Elas precisam envolver alguma espécie de harmonia entre os reinos da natureza e a moralidade, mas esta harmonia pode ser concebida de diferentes maneiras. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant se utiliza de muitas palavras para dizer que nós temos uma "escolha" quanto ao modo de *representarmos* essa harmonia.⁶³ Já que nada se pode conhecer a esse respeito, nós somos livres para representar esta harmonia do jeito que melhor servir ao interesse da moralidade. Na *segunda Crítica*, Kant formula essa harmonia em termos do postulado de Deus, que é dito como tendo trazido uma harmonia com finalidade entre os dois reinos. Kant concebe este Deus como um sábio "autor do mundo"⁶⁴. Mas se nós temos uma "escolha" no assunto, parece ser permissível para Kant elaborar ainda mais essa conexão "com finalidade" entre natureza e moralidade em sua visão teleológica da história, especialmente porque ele já argumentou que esta concepção de história é teoricamente defensável. Esta elaboração envolveria a assunção de que a natureza (as disposições humanas naturais) conduz a mesma direção na qual a moralidade nos obriga a ir⁶⁵.

62. IaG, AA 08:30 Kant também afirma que essa visão da história "justifica a providência", na medida em que o sofrimento que os seres humanos causam a si próprios durante a história é redimido pelo fato de que é uma parte do processo que traz a humanidade para mais perto de um bom fim. IaG, AA 08:30. Esta teodicéia histórica é altamente problemática dentro de sua filosofia moral, mas isto não afeta a questão que está em discussão neste artigo.

63. KpV, AA 05:144-145.

64. A interpretação corrente de que o postulado de Deus serve para sustentar a crença de que os virtuosos serão recompensados em uma vida posterior ignora o fato de que Kant primeiramente descreve Deus como o criador do mundo. Cf. KpV, AA 05:126, 128, 129, 130, 145.

65. Kant escreveu na margem de *Para a paz perpétua* "É melhor admitir que a natureza nos seres humanos trabalha para o mesmo objetivo que a moralidade". Immanuel Kant Werksausgabe, ed. Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, vol. XI, p.237, n.2.

Deus seria assim concebido como “organizando” o mundo de tal modo que o potencial racional dos humanos possa ser completamente desenvolvido no curso da história das espécies. E esta é exatamente a concepção que Kant desenvolve na *Ideia de uma História Universal*.

Neste ponto, uma última objeção pode ser levantada. Embora Kant tenha êxito em evitar a dependência heterônoma da moralidade em relação à filosofia da história, isto pode ser visto como um tiro pela culatra por tirar a responsabilidade moral das mãos dos agentes. Se a história é vista como progressiva, isto não torna nosso dever supérfluo? Desde Hegel, Kant tem sido criticado por ignorar este problema⁶⁶. Mas esta crítica não compreende o problema corretamente. Na visão de Kant, a habilidade para usar a razão se desenvolve gradativamente, mas este desenvolvimento não *causa*, ele mesmo, que os seres humanos sejam morais em um sentido determinista qualquer. Embora gerações futuras possam se beneficiar de uma educação melhorada e dos *insights* alcançados pelas gerações anteriores, qualquer progresso moral é o resultado de atos espontâneos da liberdade⁶⁷.

Conclusão

A noção de Kant de ‘desenvolvimento das disposições para o uso da razão’ é compatível com aspectos-chave de sua teoria moral, mas é importante compreender o que torna esta consistência possível, a saber, uma visão pré-Darwinista da estrutura do desenvolvimento e da natureza das disposições. Defendi a noção de Kant de progresso moral e racional, inteiramente em termos de consistência e não de verdade. Kant recomenda a teoria da epigênese por seu “uso mínimo do sobrenatural”⁶⁸. Mas ele ainda usa a ideia de Deus enquanto projetista da ordem teleológica. Além disto, seu modelo orgânico de ‘desenvolvimento’ se tornou obsoleto. Uma teoria kantiana da moral, atual, não pode mais tirar vantagem da teoria biológica do modo como Kant o fez.

66. Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, §§ 599-631.

67. Ver também Allison, H. E. “The Gulf Between Freedom and Nature”, p.47. À luz dessa fina análise, é um tanto estranho que Allison ainda sustente que a ligação entre finalidade na história e o propósito final da criação (um mundo moral) seja obscuro (p.42).

68. KU, AA 05:424.

Mas o propósito deste artigo é mostrar que a teoria moral de Kant deixa espaço para a noção de progresso moral, o que é uma questão que precede logicamente quaisquer tentativas de melhorar as concepções de Kant da possibilidade ou efetividade do progresso moral. Que haja espaço para o progresso é vital para as teorias morais de Kant e dos kantianos. Ainda que se desista da crença num progresso moral efetivo, a possibilidade de melhoramento moral precisa ser consistente em um nível conceitual, e essa possibilidade deve ser considerada, caso contrário as exigências da moralidade são irracionais. Se deve ser possível para a teoria moral kantiana apresentar uma descrição de como as exigências morais podem ser realizadas no mundo, e como a ação moral livre pode mudar o mundo para melhor, deve haver espaço dentro da estrutura kantiana para que a ideia de que capacidades racionais possam se desenvolver e que a conduta moral pode melhorar com o tempo.

Tradução de Cauê Cardoso Polla

* * *

Abreviações das obras kantianas elencadas na Akademie Ausgabe (AA), e suas respectivas traduções, quando disponíveis.

- Anth – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 07)
Antropologia de um ponto de vista pragmático. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- BBMR – *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (AA 08)
- EAD – *Das Ende aller Dinge* (AA 08)
O fim de todas as coisas. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004, 103-119.
- GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)
Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, s/d.
- laG – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)
Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KpV – *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)
Crítica da Razão Prática. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KrV – *Kritik der reinen Vernunft* (A/B)

- Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KU – *Kritik der Urteilkraft* (AA 05)
Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução e notas de António Marques e Valério Rohden. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- MAM – *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (AA 08)
Começo Conjectural da História Humana in: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Tradução de Bruno Nadai, Jan-Jun, 2009, São Paulo. Publicação Semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH/USP, 109-124
- Päd – *Pädagogik* (AA 09)
- RezHerder – *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (AA 08)
- RGV – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06) *Religião nos Limites da Mera Razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- SF – *Der Streit der Fakultäten* (AA 07)
- TP – *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08)
Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004, 57-102.
- ÜGTP – *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (AA 08)
- WA – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)
Resposta à pergunta: que é iluminismo? 11-20. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004, 11-20.
- WDO – *Was heißt sich im Denken orientiren?* (AA 08)
Que significa orientar-se no pensamento? In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004, 37-56
- ZeF – *Zum ewigen Frieden* (AA 08)
A Paz Perpétua. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004, 119-172

Bibliografia secundária:

- ALLISON, H. E. "The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace" in: *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, ed. Hoke Robinson (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), 37-49

- ANDERSON-Gold, S. "Kant's Ethical Commonwealth: The Highest Good as a Social Goal", *International Philosophical Quarterly* 26 (1986): 23-32
- DESPLAND, Michael. *Kant on History and Religion*. Montreal: Mc Gill-Queen's University Press, 1973
- FACKENHEIM, E. L. "Kant's Concept of History", *Kant-Studien* 48 (1956-57): 381-398
- GALSTON, W. A. *Kant and the Problem of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1975
- GUYER, P. "Nature, Morality and the Possibility of Peace", in: *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, ed. Hoke Robinson (Milwaukee: Marquette University Press, 1995) p.51-69
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Editora Vozes, 2003
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. München: Beck, 1983. [Höffe, Otfried – *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005]
- KLEINGELD, P. "The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant", *Philosophical Forum* 25 (1993): 134-150
- _____. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995
- KORSGAARD, C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- MACLAUGHLIN, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilstkraft*. Bonn: Bouvier, 1989
- REATH, A. "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988):593-619
- STERN, P. "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics" in: *Review of Metaphysics* 39 (1986): 505-545
- STUCKENBERG, J. H. W. *The Life of Immanuel Kant* (Lanham: University Press of America, 1986 [orig.1882])
- VON HIPPEL, T. G. *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* Berlin: Voss, 1792.
- WOOD, A. W. "Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics", *Philosophical Topics* 19 (1991): 325-351
- YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1980
- ZAMMITO, J. H. *The Genesis of Kant's "Critique of Judgment"*. Chicago: University of Chicago Press, 1992

ENTREVISTA

A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento¹

Axel Honneth

Professor de Filosofia na Universidade de Frankfurt, Alemanha,
e diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

Por: Olivier Voirol

Professor na Universidade de Lausanne, Suíça,
e pesquisador do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

Olivier Voirol: Há cinco anos o Sr. é professor de filosofia aqui na Universidade de Frankfurt e ocupa a cadeira que foi de Jürgen Habermas. Em abril de 2001, o Sr. se tornou diretor do Instituto de Pesquisa Social. Esses são dois postos importantes na história da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Muitos de seus textos se ocupam da teoria crítica, uma teoria que o senhor discutiu muito, mas também criticou e reformulou. Pode-se dizer que o Sr. é um dos representantes mais importantes da atualidade. O Sr. acredita que podemos falar hoje de uma tradição de pensamento própria da teoria crítica? Há algo como uma tradição de pensamento que foi renovada e reatualizada? E, se ela de fato existe, qual é a situação atual dessa tradição de pensamento?

1. Entrevista realizada no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt am Main em 5 e 8 de outubro de 2001. Publicada posteriormente em "Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie". In: Basaure, M./Reemtsma, J. P./Willig, R. (org). *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*. Frankfurt/M: Campus Verlag, 2009.

Axel Honneth: Em um sentido trivial, eu diria que há, naturalmente, uma tradição de pensamento que também hoje continua existindo de forma relativamente vivaz. Eu digo “trivial” se adotamos como padrão que essa tradição com diferentes pensadores é entendida como uma unidade e se existem trabalhos e pesquisas que a ela se referem. As duas coisas existem e são praticadas não apenas em Frankfurt, mas em muitos outros lugares da Alemanha. Há muitas pessoas, também jovens, que se vinculam a essa tradição de pensamento apreendida como uma unidade e procuram desenvolvê-la. Eu poderia citar toda uma série de grupos de pesquisa que – menos em Frankfurt do que em outros lugares da Alemanha – acreditam dar continuidade a essa tradição com seus próprios trabalhos. Nesse sentido positivista, continua existindo uma tradição de pensamento da teoria crítica, inclusive de uma forma relativamente vivaz.

Mas, provavelmente, a questão de saber se de fato existem trabalhos que se compreendem como prolongamento dessa tradição não se coloca apenas positivamente, pois também precisamos saber se podemos falar propriamente de uma tradição de pensamento que continua a existir, a saber, a teoria crítica. Eu acredito que essa questão é muito difícil de responder. O problema já surge por meio da questão de saber se podemos entender o próprio projeto de Habermas – sua *Teoria da ação comunicativa*² e sua investigação sobre a teoria do direito³ – como prolongamento e, com isso, continuação dessa tradição de pensamento. Ou seja, teríamos de saber quais são os critérios para uma continuação efetiva da tradição não apenas no sentido positivista ou empírico. Eu responderia a essa questão com certa hesitação, mas chegaria por fim a dar uma resposta afirmativa. Hesitação porque, naturalmente, a tradição de pensamento da teoria crítica também incorporou uma determinada atmosfera e uma determinada experiência histórica. A experiência histórica consistiu no nacional-socialismo, e a teoria crítica preocupou-se, no geral, em estudar tanto a situação pré-fascista como também o choque de civilizações causado pelo

2. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1981. (Habermas, J. *Teoria do agir comunicativo*. 2 vol. Tradução de Paulo Soethe e Flávio Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012).
3. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994. (Habermas, J. *Direito e democracia*. 2 vol. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997).

nacional-socialismo. Nesse sentido, tudo que surge depois disso passa a ser outra teoria, uma vez que não se ocupa mais dessa mesma experiência histórica. Desse modo, também em um sentido fraco o próprio Habermas poderia ser entendido como prolongamento dessa tradição de pensamento. Naturalmente, trata-se de um prolongamento porque ele provavelmente assume o motivo fundamental que anima essa tradição em seu conjunto, a saber, entender o processo de modernização como um processo de racionalização incompleta. Contudo, a questão de se ainda hoje existe teoria crítica em um sentido coerente é muito difícil de responder. Eu mesmo me esforço em estabelecer uma determinada continuidade com essa tradição, mas, em alguns aspectos, faltam-me os pressupostos e também as possibilidades de prolongar produtivamente essa orientação fundamental. Eu não partilhei dessa orientação fundamental, de acordo com a qual podemos analisar nossa sociedade atual como uma forma de racionalidade cindida ou incompleta, porque não fundamentei minha própria teoria social prioritariamente com base em uma teoria da racionalidade.

A resposta é difícil e complexa. Mas, caso tivesse de responder em uma única frase, eu diria que me esforcei – assim como outros também o fizeram – em dar continuidade à teoria crítica em um sentido coerente, na medida em que empreendi esforços teóricos para fazer a mesma coisa que o próprio Habermas também tentou, a saber, desenvolver as teorias e os meios mais apropriados para submeter nossa situação social a uma forma fundamentada de crítica.

Olivier Voirol: Essa fundamentação normativa exerce um papel muito importante em sua obra. Em seu livro *Luta por reconhecimento*, o Sr. tentou desenvolver as bases normativas sólidas de uma teoria da sociedade.⁴ Foi justamente por causa desse ponto que seu trabalho se tornou tão importante. O Sr. vê um déficit na fundamentação normativa da primeira teoria crítica e acredita ter fundamentado melhor e mais solidamente tais bases. Por que a fundamentação normativa da teoria crítica é tão importante?

4. Honneth, A. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993. (Honneth, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Editora 34, 2003).

Axel Honneth: Na minha visão, o erro decisivo da primeira teoria crítica não consiste tanto na sua falta de fundamentação normativa, mas no déficit sociológico. A primeira teoria crítica, tanto no momento que precedeu o nacional-socialismo quanto durante seus estudos sobre o próprio nacional-socialismo, nunca esteve em condições de desenvolver um conceito coerente do social. Eu procurei mostrar isso na minha dissertação, que recebeu o título de *Crítica do poder*.⁵ Esse déficit sociológico me parece bem mais problemático do que o déficit normativo da primeira teoria crítica. Em linhas gerais, essa foi também a razão do meu forte interesse, naquele momento, pela tradição francesa da teoria social, pois eu acredito que a singularidade do social foi analisada e tratada bem antes na tradição que remonta a Durkheim. Naturalmente, isso se transformou bruscamente com Habermas, que, no fundo, entendeu toda a sua teoria como uma explicação do núcleo normativo do social, a saber, do entendimento comunicativo. Mas eu sentia que a teoria crítica anterior a Habermas estava marcada primariamente por um déficit sociológico. Ora, o déficit sociológico acompanha o déficit normativo na minha visão, pois os autores da Escola de Frankfurt não estavam em condições de retirar da própria esfera do social os princípios normativos que poderiam ser úteis para uma justificação interna da crítica. A partir de então, também na esteira de Habermas, entendi, em princípio, que minha própria tarefa consistiria em desenvolver, a partir de uma teoria do social, os critérios para a crítica de uma realização patológica ou incompleta do social. O caminho que propus para empreender tal tarefa foi aquele de uma teoria do reconhecimento, cuja ideia central consiste em fazer com que o princípio do reconhecimento seja, de certo modo, o núcleo do social. Nesse ponto vejo o vínculo entre a teoria do social e a fundamentação normativa. Eu acredito que toda teoria crítica precisa manter esse vínculo para poder desenvolver seus próprios critérios normativos a partir de uma teoria completa do social. Isso constitui a diferença fundamental em relação à tradição kantiana. Não podemos simplesmente tomar por base, para uma crítica da sociedade ou das formas atuais de socialização, critérios normativos retirados de reflexões e construções racionais, pois tais critérios têm de ser apresentados como parte do núcleo constitutivo do social.

5. Honneth, A. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

Eu concebo meu próprio trabalho como ligado a esse projeto. E a teoria do reconhecimento é uma tentativa de apresentar esse vínculo entre o social e os princípios normativos internos.

Olivier Voirol: A ideia de uma fundamentação normativa da teoria crítica da Escola de Frankfurt está estreitamente ligada aos potenciais emancipatórios que podem ser identificados na própria práxis. Há na teoria crítica a ideia de que ela pode formular princípios normativos dos quais os atores sociais podem lançar mão em sua práxis emancipatória, a qual pode se realizar nos movimentos sociais. Tanto em sua teoria como na de Habermas encontramos essa ideia de que a teoria crítica tem de estar fundada normativamente nos potenciais emancipatórios existentes na práxis cotidiana. Quando observamos a forma de crítica que é mobilizada pelos movimentos sociais, nota-se que tal forma é negativa na medida em que está apoiada na denúncia de formas determinadas de mecanismos de dominação. A questão que se coloca é saber que forma deveria adotar uma teoria crítica que pretende manter seu vínculo com os movimentos sociais: se se trata de uma teoria que pode identificar mecanismos de dominação ou processos negativos para poder fazer uma análise negativa da sociedade existente, ou de uma teoria que procura se fundamentar normativamente na práxis social. As reivindicações dos movimentos sociais partem frequentemente de uma crítica negativa sem explicitar suas bases normativas. E é claro que eles precisam justificar suas reivindicações. A questão que se coloca em relação ao papel de uma teoria crítica da sociedade é saber se sua tarefa consiste em descrever os processos negativos ou fundamentar as bases normativas de sua crítica. De um lado encontramos Foucault, que não se ocupou em explicitar sua fundamentação normativa, e de outro Habermas, que se apoia fortemente nas bases normativas e emancipatórias da teoria crítica.

Axel Honneth: Naturalmente, considero correta a descrição segundo a qual os próprios movimentos sociais articulam sentimentos e descrições negativas. Apenas raramente os movimentos sociais surgem com objetivos positivos, pois aparecem na maior parte das vezes como reação a alguma experiência negativa e expõem mais o estado de coisas negativo do que demandas positivas. Sem dúvida isso é correto. A questão é saber o quão estreito deve ser esse vínculo entre

uma teoria crítica da sociedade e os movimentos sociais. Eu tenho certas dúvidas de que tal vínculo seja realmente tão estreito.

A razão desse problema é simples de notar, pois conhecemos uma quantidade de movimentos sociais com cujos objetivos simpatizamos e outros pelos quais temos muita antipatia. Existem movimentos populistas, movimentos de extrema direita, movimentos contra estrangeiros etc. Todos eles são movimentos sociais. Eu acredito que já há, em sua própria perspectiva, uma forma de orientação normativa capaz de indicar quais movimentos sociais podem ser progressistas ou, de um modo fundamentado e justificado, ser considerados progressistas, e quais podem ser considerados regressivos e repressivos ou, em certo sentido, imorais. Por esse motivo, eu creio que uma análise crítica da sociedade, mesmo se ela se orienta pelos movimentos sociais, não poderia fazer mais do que apenas dar conta dessas orientações normativas precedentes.

Mas talvez seja somente uma diferença de temperamento ou de interesses que possa definir em que medida nos concentramos na tarefa de demonstrar essas pré-orientações normativas. Eu suponho que essas pré-orientações normativas não eram tão diferentes entre Foucault e Habermas, embora o principal interesse de um deles tenha consistido na fundamentação dessas pré-orientações normativas, ao passo que o outro não viu grande sentido em fundamentá-las expressamente e, de certo modo, com argumentos que transcendiam o contexto. Foucault certamente tinha interesses totalmente diferentes do que aqueles de uma fundamentação de perspectivas normativas, referindo-se apenas aos movimentos sociais ligados ao sistema carcerário e à antipsiquiatria. Contudo, isso denota apenas uma diferença de interesse, ou talvez de orientação filosófica, mas não sistemática, pois não penso realmente que haja aqui uma diferença sistemática. Certamente há uma grande diferença no estilo das análises e nos objetos estudados. Um deles se dedicou muito à fundamentação normativa, o outro não se preocupou com essa questão, porém ambos partilhavam da mesma pré-orientação que é necessária para afirmar por quais movimentos sociais podemos nos orientar, e quais podemos considerar nocivos, regressivos ou contraproducentes.

Essa é uma resposta parcial à questão. Mas ela pode nos fazer notar que, mesmo quando aceitamos que os movimentos sociais representam, antes de tudo e essencialmente, formas negativas de reação diante de experiências injustas, não podemos deixar de admitir que a

própria orientação esteja apoiada em bases normativas que precisam de certa fundamentação.

Existem também tradições em que impera o sentimento e a convicção de que essa fundamentação não é tarefa de um trabalho propriamente filosófico. Suponho que Foucault pertence a esse tipo de tradição. Quanto a saber se existem razões mais profundas, parece-me uma questão difícil de decidir a partir de nossa perspectiva do presente. Ou seja: saber se Foucault estaria convencido de que toda tentativa de fundamentação de normas universalistas levaria a erro. Por outro lado, tenho grandes dúvidas quanto a saber se Foucault teria sérias reservas contra os direitos humanos. Provavelmente não. Provavelmente ele tivesse sido um defensor decisivo dos direitos humanos. Ele pode ter considerado, assim como o fez Richard Rorty, que o esforço de fundamentação em seu conjunto não tinha sentido. Portanto, ele poderia ter se orientado pelos direitos humanos, admitindo assim, implicitamente, considerar adequadas as normas que pudessem ser aplicadas a todos os seres humanos. Mas, assim como Rorty, ele também diria que a tarefa de fundamentação filosófica é supérflua ou simplesmente irrealizável por determinadas razões sistemáticas. Neste sentido, acredito não se tratar de uma diferença entre um universalismo moral e um perspectivismo, mas de uma diferença que implica saber se tal universalismo é ou não passível de fundamentação.

Olivier Voirol: Nós acabamos de citar Habermas, um autor que exerce um papel considerável na reformulação da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Em sua opinião, quais são as orientações principais dessa contribuição de Habermas para uma nova reformulação da teoria crítica? Enquanto sucessor de Habermas, que pontos dessa contribuição o Sr. considera mais importantes?

Axel Honneth: A orientação principal corresponde, essencialmente, ao que sempre entendemos pela virada comunicativa da teoria crítica. Ou seja, a tentativa de Habermas de não mais vincular a teoria crítica a uma imagem de sociedade entendida essencialmente a partir da produção ou das relações de produção correspondentes, mas sim a um conceito do social caracterizado primariamente por processos de entendimento linguístico – a virada comunicativa que consiste em considerar como o núcleo do social não mais a ação instrumental, mas a ação comunicativa. Trata-se de uma teoria ligada estreita-

mente a Durkheim e Georg Herbert Mead. Isso também constitui, para mim, o impulso essencial que transformou fundamentalmente toda a arquitetônica da teoria crítica. Primeiramente, sua teoria não se apoiava na análise da sociedade considerada como um conjunto de relações de produção, mas na de suas relações comunicativas, de sorte que também se seguisse necessariamente uma reorientação da perspectiva normativa. Esta não dependia da libertação do trabalho, ou por meio do trabalho, mas de uma libertação do potencial normativo da ação orientada pelo entendimento.

Para alguém como eu, que se entende mais como um discípulo de Habermas do que de Adorno, essa transformação caracterizou um impulso essencial. Com isso, a teoria crítica se vinculou àquele tipo de teoria social que, em certa medida, já tinha sido desenvolvida por clássicos como Durkheim, Max Weber e também Parsons. Antes de Habermas, nada disso teria sido possível. A primeira geração da teoria crítica, ainda fortemente ligada a Marx, entendeu a sociedade principalmente pelas relações de trabalho. Por essa razão, ela limitou muito sua perspectiva normativa e apresentou, simultaneamente e de um modo específico, penso eu, um déficit sociológico. Eu diria que a virtude de Habermas em relação à teoria crítica consiste justamente nessa transformação, ou seja, na superação do paradigma produtivista ou dessa herança histórico-filosófica que tinha suas raízes em Marx.

Olivier Voirol: Isso significa que o déficit sociológico da primeira geração da teoria crítica, à qual o senhor acabou de fazer alusão, foi superado por Habermas?

Axel Honneth: Sim. Ele foi superado sob determinado aspecto, do qual não estou plenamente convencido. Isso se deve ao fato – e esse é o drama que apresentei no livro *Crítica do poder* – de Habermas ter substituído o paradigma produtivista, que dominou a primeira geração da teoria crítica, pelo paradigma do entendimento, o que, acredito, acabou por limitar consideravelmente o espaço para os conflitos sociais, isto é, o fato da concorrência e da luta existente entre os sujeitos socializados. Minha própria tentativa consistiu, por conseguinte, em ampliar ou corrigir esse caminho, aberto por Habermas, de uma concepção do social fundada nas relações comunicativas, com uma orientação mais fortemente ligada a uma teoria dos conflitos. E o paradigma que pretendi colocar no lugar, ou que talvez quisesse com-

preender como um aprofundamento do modelo do entendimento, foi o da luta por reconhecimento.

Olivier Voirol: O Sr. entende haver um déficit também no conceito fundamentado de conflito em Foucault, e em outros autores que foram discutidos em seu livro *Crítica do poder*. O Sr. pode nos esclarecer um pouco mais por que considerou tão importante introduzir o conceito de luta nessa discussão?

Axel Honneth: Um motivo essencial consistiu em tornar mais claro para mim que só podemos determinar suficientemente o social se também o compreendemos como um campo de disputa e lutas sociais. Podemos dizer que isso diz respeito, em certa medida, à herança marxista, ou seja, eu sempre tive a convicção de que, para Marx, sua ideia de luta de classes talvez fosse mais importante do que seu paradigma produtivista. Não na formulação que ele mesmo escolheu para a luta, mas como uma determinação central de uma relação social fundamental – o que Simmel chamou de “disputa”, e em outras tradições foi descrita como “conflito”, e em outras ainda como “luta”; em suma, o fato do antagonismo social, uma oposição de sujeitos que forma, em grande medida, o outro lado de sua orientação ao entendimento. Parecia-me que tanto a primeira geração da teoria crítica como também o próprio Habermas ignoravam esse fenômeno fundamental do social, enquanto em Foucault tal fenômeno exercia um papel bastante proeminente, ainda que, na minha opinião, ele não o tivesse analisado de forma clara e convincente. Aqui me encontro, de um lado, em acordo com uma determinada tradição alemã. Ela está certamente presente em Marx, e também já em Hegel, mas também em Simmel. De outro lado, sou devedor da tradição francesa ligada a Durkheim, que propôs a via de uma teoria dos conflitos e foi seguida por Bourdieu, com seu forte acento sobre a concorrência e as lutas simbólicas. Neste sentido, trata-se de um processo que pode ser dividido em três passos: substituir o paradigma produtivista pelo paradigma do entendimento, como uma primeira abordagem efetiva na estrutura do social, e, além disso, não entender essa estrutura do social apenas com base no entendimento, mas também como um conflito no entendimento. Quanto ao que significa um conflito no entendimento, parece-me que isso pode ser melhor analisado com o paradigma da luta por reconhecimento desenvolvido por Hegel.

Olivier Voirol: Pode-se dizer que o Sr. está de acordo com muitas reformulações da teoria crítica feitas a partir de Habermas, como acabou de sublinhar. Mas, em relação a determinados pontos, o Sr. se distancia claramente dele. A questão da luta é um deles, mas existem outros. Penso aqui em sua crítica à pragmática da linguagem. Nesta sua crítica, o Sr. diz que a pragmática da linguagem de Habermas não pode levar plenamente em consideração a experiência moral cotidiana dos atores sociais, uma vez que a linguagem é apenas uma parte dessa experiência. Por essa razão, o Sr. introduz o conceito de experiência moral. Neste sentido, pode-se dizer que Habermas fica mais do lado da linguagem, e o Sr. mais do lado da experiência. O Sr. toma uma distância considerável da chamada "virada linguística" ao substituir a teoria da linguagem por uma teoria do reconhecimento que pode valer também como uma teoria da experiência. Quais foram as razões teóricas que motivaram essa virada?

Axel Honneth: Essa é uma questão muito complicada e difícil de responder. Talvez eu possa começar dizendo que a virada da teoria da linguagem teve com Habermas, na minha visão, um duplo significado. Por um lado, a "virada linguística" privilegiou metodologicamente a linguagem, o que significa que a relação com o mundo e com as experiências humanas nos é essencialmente acessível como fato linguístico. Ao dizer isso, sublinhamos um estado de coisas metodológico no qual tudo que move os homens, e tudo que estes fazem, nos é dado sob a forma de proposições linguísticas. Neste sentido, considero a virada efetuada pela teoria da linguagem como algo evidente e incontornável. E tal virada teve, naturalmente, grande repercussão sob a antiga teoria crítica, que de modo nenhum efetuou esse passo metodológico da "virada linguística".

Mas a "virada linguística", ou seja, a virada da teoria da linguagem da teoria crítica, privilegiou a linguagem não apenas metodologicamente, mas também objetivamente. Essa diferença é importante. Tal privilégio objetivo da linguagem significa que, nas relações comunicativas entre os homens, somente aquilo que adota a forma da linguagem parece ser relevante, ou seja, é relevante o que puder ser articulado linguisticamente. E essa relevância não é apenas metodológica, mas também objetiva. Por conseguinte, na minha perspectiva isso leva a uma redução do paradigma da comunicação e a uma respectiva limitação da esfera do social – já que o social parece se dissolver repentinamente nos processos de entendimento linguístico. Isso me parece

ser realmente uma falácia do argumento, na medida em que iguala o primado metodológico da linguagem com seu primado objetivo.

A meu ver, a consequência é de fato bem infeliz, pois o que constitui as relações de comunicação de uma sociedade é algo que naturalmente abrange muito mais do que é representado pelos seus processos de entendimento linguístico ou assegurado pelos processos linguísticos de interação. Já as interações pré-linguísticas dos filhos com as mães possuem um significado tão importante e, segundo acredito, tão constitutivo para toda reprodução social, que fica claro que é fatal reduzir os processos de interação social e de relações de comunicação à dimensão estreita do entendimento linguístico. Por essa razão, eu sempre estive convencido de que, embora o uso metodológico da análise da linguagem seja correto e não possua qualquer problema, não devemos concluir pela desconsideração das formas não linguísticas de comunicação social. Isso leva a determinar as relações de interação no social de maneira mais rica do que seria possível com o modelo do entendimento linguístico. Pertencem a tais relações formas não linguísticas que chegam a incluir formas corpóreas e gestuais de interação social, que são constitutivas para a reprodução social e para a identidade social de uma sociedade, mas que não se manifestam como processos de entendimento linguístico. Pode-se dizer que essa é a passagem da linguagem para a experiência social. Mas não quero dizer com isso que a experiência social é algo que provavelmente só podemos analisar na medida em que a tornemos compreensível por sua articulação linguística. O correto é dizer que pretendo voltar a considerar a experiência de interação em toda a amplitude de seu significado social, pois acredito que foi desconsiderada por Habermas em sua fixação do primado da linguagem. Para essa questão, portanto, é essencial a distinção entre o privilégio metodológico e o privilégio objetivo da linguagem. O privilégio metodológico me parece adequado, já o privilégio objetivo me parece uma falácia, ou, por assim dizer, trata-se de uma conclusão equivocada à qual se chega quando passamos da centralidade metodológica para a objetiva. Acredito que sem formas gestuais, simbólicas e corporais de interação social nossa sociedade não estaria em condições de dar continuidade a processos de reprodução e de formação da identidade – formas que possuem ao menos tanto significado quanto os processos de entendimento linguístico.

Olivier Voirol: O Sr. acabou de nos falar sobre a questão do corpo. Em seu modelo de três esferas de reconhecimento (amor, direito e so-

lidariedade), que o senhor desenvolveu no livro *Luta por reconhecimento*, o nível do amor está ligado à experiência corporal. Essa forma de reconhecimento está ligada a uma forma de auto-relação do sujeito, isto é, de autoconfiança, e a uma forma de desrespeito, o mau-trato prático. O "mau-trato prático" significa que a integridade corporal de um indivíduo foi prejudicada, por exemplo, pela tortura, pela violação etc. A questão do corpo tem um papel importante para a filosofia social francesa. Há uma longa tradição de tematização do corpo que provavelmente se iniciou com Bergson e se desenvolveu com autores como Merleau-Ponty, Sartre, Foucault e Bourdieu. Com exceção de Bergson, o Sr. discutiu com bastante detalhe com todos esses autores e pode-se dizer que foram muito importantes no processo de formação de sua teoria da luta social por reconhecimento. Além disso, essa questão marca também uma diferença em relação a Habermas, na medida em que o senhor mostrou um grande interesse na tradição francesa da filosofia e da sociologia. Essa tradição francesa sobre a tematização do corpo exerce um papel importante nesse interesse teórico pelos aspectos não linguísticos da comunicação e da dimensão corporal? Ela contribui também para seu ceticismo diante do modelo habermasiano de interação?

Axel Honneth: Acredito que foram dois traços particulares da filosofia social francesa que me estimularam particularmente, e que também usei como corretivo contra o desenvolvimento da teoria crítica efetuado por Habermas. Por um lado, como você mesmo notou, há um interesse muito forte pelo corpo humano. Pode ser que isso tenha começado com Bergson, eu não posso avaliar com precisão se sua teoria é realmente a origem, mas a questão se desenvolve com mais força, naturalmente, com Sartre e Merleau-Ponty, pois ambos reservaram um lugar central para o corpo em suas próprias filosofias, e foram seguidos por pensadores como Lacan ou Foucault.

Contudo, a outra razão consistiu na especial atenção que foi dada, acredito, aos fenômenos negativos do social, ou seja, àquilo que antes caracterizei como o aspecto conflituoso e concorrencial do social. Isso remete provavelmente a Rousseau e se desdobra em uma tradição determinada que chega a Sartre ou Bourdieu. Em ambos identificamos uma atenção especial pelo social como um campo de concorrência e disputa intersubjetivo, ou mesmo de inimizade. Nesse sentido, eu sempre pretendi me ocupar dessa tradição para alcançar, assim, um ponto de vista independente em relação a Habermas.

No que diz respeito ao acento dado à corporeidade do social, devo dizer ainda que estou mais convencido hoje do que na época em que escrevi o livro sobre a luta por reconhecimento de que todas as formas de reconhecimento social possuem uma determinada raiz corpórea ou simbiótica. Como você disse corretamente, no livro o corpo surge essencialmente na primeira dimensão do amor, mas não exerce um papel central para as outras dimensões. Entretanto, acredito que o reconhecimento social permanece atrelado de certo modo, indiretamente, a processos simbióticos, e assim se refere sempre a gestos, expressões não linguísticas, e a todos os recursos da mímica e da gesticulação que são, por assim dizer, pré-linguísticos. Estou mais convencido disso hoje do que antes. Portanto, eu acentuaria atualmente, com mais força do que na época em que escrevi o livro, a corporeidade dos processos sociais.

Olivier Voirol: Em sua teoria, a corporeidade está sempre ligada às ações intersubjetivas. Como o Sr. entende a relação entre intersubjetividade e formas não linguísticas de comunicação em que o corpo exerce um papel fundamental?

Axel Honneth: Ora, acredito que a pergunta pode ser facilmente respondida do ponto de vista de sua ontogênese. Ontogeneticamente, a intersubjetividade surge de formas pré-linguísticas de comunicação social extremamente relacionadas ao corpo. Isso significa também que desenvolvemos algo como uma capacidade para agir intersubjetivamente apenas por meio de uma forma ainda pré-linguística, ou seja, de uma interação corporal com nossa pessoa de referência. Nesse sentido, a raiz da intersubjetividade é uma forma de interação e comunicação ligada ao corpo – ou mesmo uma forma diretamente corporal. Se a descrevemos diretamente como uma forma de ação, como fez Winnicot, ou meramente como gestos corporais, tal como ocorre na psicanálise, ou como interações gestuais, como pretendeu Georg Herbert Mead, em todos esses casos se trata de formas pré-linguísticas de interação ligadas a ações corporais que, de um ponto de vista ontogenético, expõem as raízes para todas as dimensões da intersubjetividade.

Além disso, acredito ainda que a corporeidade exerce um papel em todas as nossas interações não apenas ontogeneticamente, mas também estruturalmente, pois em grande medida damos forma e modelamos nossas interações com a ajuda de gestos expressivos corporais.

Certamente, essas interações corporais foram consideradas em parte pela pragmática da linguagem, uma vez que se notou a importância que possuem, para uma interação que produza sentido, aqueles nossos gestos que acompanham o entendimento linguístico. Contudo, no centro dessa teoria se deu muito pouca atenção ao fato de que o entendimento linguístico também fracassaria sem o apoio e a presença constante do corpo. Nesse sentido, acredito que o lado corporal de nosso comportamento assume uma função fundamental na interação. No que diz respeito ao reconhecimento, a primeira forma de reconhecimento social incide provavelmente nas expressões pré-verbalizadas, gestuais e miméticas, às quais também estão reatadas as formas desenvolvidas e avançadas de reconhecimento social. Cada forma de reconhecimento social necessita provavelmente de um substituto simbólico para essas formas corporais de reconhecimento. Essa dimensão simbólica, que abrange as diferentes formas de reconhecimento social, está atrelada aos gestos corporais originários. Por essa razão, eu diria que é preciso dar muita atenção à materialidade do reconhecimento se quisermos analisar a sociedade como uma organização de formas sociais de reconhecimento. Eu não havia dado tanta atenção a isso antes. Mas acredito que o reconhecimento também constitui, por assim dizer, materialidade, ou seja, materialidade cunhada socialmente, e acredito ainda que esse lado material do reconhecimento esteja vinculado em grande medida à corporeidade humana e à corporeidade da interação social.

Olivier Voirol: O que o Sr. quer dizer exatamente com essa ideia de materialidade do reconhecimento?

Axel Honneth: Quero dizer com isso que a materialidade do reconhecimento tem dois lados. De um lado, penso naquilo que principalmente Foucault, mas também Bourdieu perceberam, a saber, que é importante considerar a ação social sempre sob o aspecto da presença física. Ou seja, toda ação social repercute na estrutura dos espaços materiais em que nos movemos. Nesse sentido, o reconhecimento social é algo que também possui uma presença física em nosso cotidiano. Ora, mesmo o modo como o quarto de uma criança é decorado, ou o modo como o entorno espacial das crianças se encontra disposto, já pode ser um indicador de como são constituídas as relações de reconhecimento. Isso significa que o reconhecimento não é apenas um ato de fala, mas também não é somente uma forma de

afeição ou de afirmação corporal dotada, além disso, de linguagem, pois ele possui ainda certo lado físico: os meios pelos quais ocorre o reconhecimento têm sua própria localidade física no espaço. O que significa que podemos, em princípio, investigar como as relações de reconhecimento e as formas de desrespeito podem, fisicamente, tornar-se materialidade. A prisão mostra, por exemplo, como os detentos são fisicamente desrespeitados, isto é, ela indica em sua estrutura física uma forma determinada de desrespeito social, assim como qualquer calçada pode também mostrar como o pedestre é considerado minimamente como um ser social. Neste sentido, a totalidade social de nosso mundo circundante possui uma presença física das formas dominantes de reconhecimento e de desrespeito.

Olivier Voirol: Existem atualmente fortes tendências cognitivistas que consideram a ação humana como determinada pelo corpo. Os teóricos da ação tomam distância diante dessa definição determinista de ação e também em relação a Merleau-Ponty, embora concedendo que este havia percebido aspectos importantes disso. A teoria do reconhecimento que o Sr. propõe é fortemente ligada a uma posição típica de uma teoria da ação e a uma concepção de intersubjetividade. O Sr. poderia desenvolver um pouco mais qual seria sua posição nesse debate?

Axel Honneth: Isso depende de como se utiliza o conceito de corpo humano. Na minha visão, o corpo é aquilo que independe diretamente de um sentido intersubjetivo. Contudo, o corpo também assume uma função relevante para a formação de sentido no entendimento e na interação – e eu chegaria a dizer até mesmo que é uma função fundamental. Isso também significa que nossos gestos e expressões corporais são formados socialmente, o que Merleau-Ponty já havia notado. Neste sentido, o corpo não se opõe ao espírito. Eu diria que um dos principais serviços prestados pela tradição ligada a Merleau-Ponty consiste em ter superado aquele antigo dualismo cartesiano entre corpo e alma. Quando se vê as coisas desse modo, então esse me parece ser um falso debate. Os chamados “cognitivistas” possivelmente utilizam um conceito de corpo que está aquém de Merleau-Ponty. E isso me parece ser fatal.

Olivier Voirol: Uma outra diferença entre Habermas e o Sr. diz respeito ao papel que exerce a tradição filosófica e sociológica francesa

na sua teoria. Habermas sempre se orientou mais pela tradição anglo-saxônica. Ele certamente discutiu a filosofia francesa atual, mas também a criticou fortemente (por exemplo, Foucault e Derrida). Em sua obra encontramos exatamente o oposto. O Sr. já disse que a filosofia francesa exerceu um papel considerável no desenvolvimento de sua teoria, dedicando muitos artigos a vários autores franceses: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty, Bourdieu, Lyotard e Sorel. O Sr. já mencionou também seu interesse no lado negativo do social presente nessa tradição. Há ainda outras razões para o seu interesse pela tradição francesa?

Axel Honneth: Se entendo corretamente, para Habermas existem basicamente duas grandes figuras na tradição francesa: Rousseau, enquanto precursor de uma teoria da soberania popular, e naturalmente Durkheim, como alguém que, ao lado de Georg Herbert Mead, lançou o primeiro olhar para o núcleo intersubjetivo do social. Tudo o que se segue foi, para Habermas, de certo modo colocado em perigo por Nietzsche, de um lado, e Heidegger, de outro lado. Eu não percebi as coisas assim, e isso pode ser explicado primeiramente por um pano de fundo biográfico e, por essa razão, contingente. Enquanto percorria meus anos de formação, ou seja, os anos em que saí do ginásio e comecei os estudos universitários, havia na Alemanha um interesse enorme na filosofia francesa e não na filosofia anglo-saxã. No caso de Habermas ocorreu exatamente o contrário. Nos anos 1950 havia certo interesse na filosofia francesa – aliás, ele escrevera algo nessa época sobre Merleau-Ponty –, mas no centro do interesse estavam os EUA e a Inglaterra. Nos tempos em que iniciei meus estudos universitários isso era bem diferente, havia um evidente e enorme interesse nos desenvolvimentos do pensamento francês.

Essa é uma justificativa contingente. Na verdade, eu acredito que, para mim, esse fascínio surgiu a partir dos dois elementos que já tratamos anteriormente. Por um lado, a forte presença do corpo, pelo menos em comparação com a filosofia alemã do pós-guerra. Antes do nacional-socialismo, esse tema tinha sido amplamente debatido também na Alemanha pela antropologia filosófica – com Plessner e Gehlen. Mas após o nacional-socialismo, e em função de todas as coisas que caracterizaram as tradições nas quais me formei, influenciado por Habermas, o corpo praticamente não tinha mais um papel essencial. A partir de então, a fenomenologia francesa passou a ter uma grande atratividade para mim e representou um corretivo saudável contra a

centralidade da linguagem no projeto habermasiano. Por outro lado, havia a perspectiva realista, à qual já me referi em questões anteriores, que era sensível à existência do conflito social. Talvez também tivesse sido determinante a capacidade da filosofia francesa – ao menos aquela do pós-guerra, ligada ao desenvolvimento da tradição fenomenológica – em investigar intensamente as experiências cotidianas. As situações cotidianas e a realização de ações cotidianas tinham, tanto para Sartre como para Merleau-Ponty, uma importância excepcional. Sartre fez programaticamente da vida moderna o ponto de referência da filosofia, em oposição à tradição alemã. Na Alemanha, em razão do legado deixado por Heidegger, a filosofia se fixou fortemente sobre modos de vida pré-citadinos e não urbanos. Com Sartre, a filosofia deu grande atenção às experiências da vida urbana e, portanto, moderna. Isso provavelmente também impregnou o tipo de filosofia que pratico, e desde muito cedo me dispôs a estabelecer determinadas relações com a tradição da filosofia francesa.

Olivier Voirol: Tratamos até o momento da relação entre sua teoria e a teoria crítica, particularmente a versão habermasiana. Quando comparada à primeira geração da teoria crítica e também a Habermas, eu vejo em sua teoria uma grande diferença, sobretudo no que diz respeito à questão da razão instrumental. Poderíamos dizer que esta não exerce qualquer papel em sua teoria. O conceito também não possui o papel crítico que encontramos na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer,⁶ ou na *Teoria da ação comunicativa*, de Habermas. Em um de seus primeiros textos, o Sr. critica o conceito de trabalho em Habermas porque este operaria segundo uma redução do trabalho à ação instrumental.⁷ Além disso, nota-se que sempre esteve presente em sua obra a crítica a uma definição estratégica de ação. Em diferentes textos o Sr. se ocupa desse tema. Por exemplo, o Sr. critica em um de seus trabalhos recentes, "Redistribuição como reconhecimento.

6. Adorno, T./Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung*. S. Ficher, 1969. (Adorno, T./Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Zahar, 1985).

7. Honneth, A. "Arbeit und instrumentales Handeln". In: Honneth, A./Joas, H. (org.) *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*. Bd. 2. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980.

Uma réplica a Nancy Fraser⁸ a distinção entre cultura e economia, assim como já havia criticado a distinção habermasiana entre mundo da vida e sistema. Embora se trate de diferentes aspectos de sua obra, acredito haver uma continuidade, bem como uma intuição que seria essencial na sua teoria. Pode-se dizer que essa intuição reside no fato de que o social não pode ser explicado por meio de conceitos instrumentais ou estratégicos?

Axel Honneth: Essa é talvez a questão mais complicada de todas, porque até o momento eu ainda não consegui vincular a teoria do reconhecimento a uma teoria da racionalidade de modo que as distinções da primeira geração da Escola de Frankfurt pudessem ser tornadas plausíveis sobre uma nova base. O acesso da Escola de Frankfurt a essa questão foi mais bem articulado a partir da crítica ao positivismo e exerceu um certo papel em Habermas. Trata-se da ideia de que nas ciências se reflete diante da realidade uma determinada atitude que possui traços da razão instrumental; portanto, é preciso formular primeiramente uma crítica a essa atitude, antes que esta possa abarcar outras formas de relação com o mundo. Em Adorno se trata da oposição entre razão instrumental e mimese, e em Habermas da oposição entre razão instrumental e ação comunicativa.

Até o momento, nunca procurei entender a própria concepção de reconhecimento social com base em uma teoria da racionalidade. Porém, acredito não apenas que eu deveria, mas também que posso fazê-lo. A ideia consistiria em compreender a totalidade das relações de reconhecimento de certo modo como elemento de uma racionalidade do mundo da vida que estaria inscrita nas relações humanas, de modo que tivéssemos de entender determinadas atitudes e visões de mundo científicas, que abstraem as relações do mundo da vida ou as desfiguram, como expressão da razão instrumental. Em outras palavras, acredito que posso me vincular à tradição que foi representada de certo modo por Husserl, Heidegger, Wittgenstein e também Adorno, na qual o cientificismo foi interpretado como negação da racionalidade do mundo da vida. Podemos afirmar então que esse cientificismo, que foi importante num primeiro momento para a autocom-

8. Honneth, A. "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser". In: Fraser, N./Honneth, A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003.

preensão da ciência, também influenciou a autocompreensão da sociedade na medida em que as relações de reconhecimento foram reprimidas ou substituídas pelas relações instrumentais, ou seja, refletiu-se diante da realidade uma atitude cientificista. Eu teria assim de reformular em um novo nível a intuição, que me parece correta, da primeira geração da Escola de Frankfurt, semelhantemente como o fez Habermas, embora naturalmente com outros meios e de outro modo.

Foi com essa mesma motivação que surgiu meu grande interesse em novas teorias da racionalidade, tais como a de John McDowell.⁹ Eu procurei entender o cientificismo e seus aspectos correspondentes nas atitudes sociais, a saber, as relações instrumentais com outros sujeitos, como a contrapartida negativa da infra-estrutura do reconhecimento social, de sorte que pudéssemos afirmar que o cientificismo nas ciências sociais nega o núcleo do reconhecimento próprio do mundo da vida, que a atitude instrumental diante dos outros sujeitos nega a necessidade do reconhecimento no interior da sociedade, o qual é constitutivo para todos nós. Tal como Adorno, Horkheimer e Habermas, eu também faria um paralelo entre o cientificismo e as relações instrumentais que se tornaram dominantes no interior da sociedade. E isso seria uma reformulação da teoria da racionalidade e da respectiva crítica da racionalidade instrumental com base em uma teoria do reconhecimento. A ideia central consistiria em notar que entendemos como a forma nuclear da racionalidade humana a segunda natureza de nossas relações de reconhecimento recíproco – em suma, a carência por reconhecimento recíproco no mundo da vida que se tornou capital para todos nós. Esse seria o núcleo de uma racionalidade que foi cada vez mais desfigurada, encoberta e substituída pelas atitudes cientificistas e instrumentais. Nisso consistiria, portanto, a retomada de motivos que já se encontravam em Husserl, e certamente também em Heidegger e Wittgenstein, e que têm de ser reformulados por uma fenomenologia própria da teoria do reconhecimento.

Eu operaria com uma oposição entre conhecimento e reconhecimento e diria que o reconhecimento possui um primado diante do conhecimento, ou seja, que o próprio conhecimento é uma atitude

9. Honneth, A. "Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus". In: Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003.

secundária. A crítica da razão instrumental valeria assim para o domínio crescente de uma atitude secundária sobre uma primária no mundo da vida. Nisso consiste meu novo interesse em Wittgenstein e nos estudos fundados em sua tradição.

Olivier Voirol: Mas o Sr. não precisa, para realizar esse projeto, pressupor a esfera da razão instrumental, assim como Habermas pressupôs a teoria dos sistemas?

Axel Honneth: Acredito que a questão tem dois lados, um concernente à teoria da racionalidade e o outro à teoria social. A questão levantada pela teoria da racionalidade seria a seguinte: Podemos distinguir duas formas diferentes de racionalidade humana? E, como disse acima, conhecimento e reconhecimento são talvez dois modos de racionalidade, ainda que o reconhecimento preceda o conhecimento.

A outra questão implica traduzir os conceitos dessa teoria da racionalidade para uma teoria social. Habermas operou essa tradução com a distinção entre “sistema” e “mundo da vida”. Considero essa tradução equivocada. Eu não tentaria descrever o fenômeno social que é complementar ao cientificismo ou à razão instrumental como “sistema”, mas o faria de outro modo. Eu tentaria, possivelmente, ligá-lo a conceitos de instituição que reforçassem ainda mais o próprio conceito de instituição social, um pouco como Max Weber, e também poderíamos, assim, encontrar vínculos com a tradição mais forte do marxismo, pois Habermas, naturalmente, retrocede, com sua categoria de sistema, em relação àquelas fortes intuições do marxismo. Eu não quero pagar esse preço. Eu tentaria antes entender as interpenetrações da racionalidade instrumental sobre o mercado, sobre os complexos processos de troca e de regulação, dos quais temos a impressão que se desacoplaram das relações de reconhecimento, com categorias de instituição – ou melhor, de um determinado tipo de instituição. Talvez com o conceito de organização, mas não com o aparato conceitual da teoria dos sistemas.

Mas, voltando à questão, penso que o Sr. tem razão quando diz que uma teoria crítica também precisa possuir um núcleo comum à teoria da racionalidade. Porém, eu não o desenvolvi até o momento. E acredito realmente que só posso defender meu programa se puder empreendê-lo. Esse empreendimento é muito difícil, pois exige uma formulação conceitual do reconhecimento que lhe permita ocupar o núcleo de uma teoria da racionalidade. E nesse caso eu começaria com

uma distinção fundamental entre conhecimento e reconhecimento, ou, pode-se até mesmo dizer, entre comunicação e troca, já que são conceitos paralelos. Na troca se trata não de reconhecimento, mas do conhecimento do outro. No reconhecimento, pelo contrário, trata-se de algo essencialmente mais forte, a saber, da afirmação do outro sujeito. Por isso eu começaria com tal distinção fundamental e mostraria, assim como já havia feito Habermas, que o reconhecimento naturalmente precede o conhecimento. No caso de Habermas, o entendimento tem um primado diante da ação estratégica, mas eu faria essa distinção, que é necessária para uma teoria da sociedade, não a partir da distinção entre sistema e mundo da vida, mas sim do fio condutor da distinção entre conhecimento e reconhecimento.

Olivier Voirol: Isso significa que o Sr. reintroduz a economia nesse projeto...

Axel Honneth: Sim, mas como uma esfera secundária que, de certo modo como aparece em Hegel, cria efeitos fortes e certamente patológicos no interior de nosso mundo da vida caso não seja mantida no espaço normativo regulado pelo direito.¹⁰ Isso não significa que acredito no projeto de superação da economia, mas sim em um projeto de ancoramento da economia nos espaços sociais do mundo da vida, ou seja, nos espaços das relações sociais de reconhecimento – e desse modo podemos ainda encontrar vínculos com certas tradições do marxismo em que há a ideia de um liame da economia no círculo ou no horizonte do reconhecimento social, como no caso de Polanyi.

No momento, meu interesse está todo voltado à distinção entre reconhecimento e conhecimento, pois acredito que esteja aí a raiz de uma teoria da racionalidade que vai de encontro a essa tentativa de um reancoramento da economia. Há pouco tempo escrevi um artigo sobre “invisibilidade” que lida com essa distinção e afirma a precedência do reconhecimento diante do conhecimento.¹¹ Se eu puder explicar essa tese tão difícil, então acredito ter encontrado o meio para

10. Honneth, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Berlin: Reclam, 2001. (Honneth, A. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Singular/Esfere Pública, 2007).

11. Honneth, A. “Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung”. In: Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, op. cit.

desenvolver ainda outros pontos, pois assim aquela teoria social, que se apoia no conhecimento em vez do reconhecimento, seria uma negação cientificista da sociabilidade. Essa é a ideia fundamental que pretendo traduzir como fundamento de uma teoria da sociedade.

Acredito, além disso, que essa é a única chance que tenho para concorrer de fato com Habermas. De certa forma, Habermas consegue ir mais fundo com sua teoria da ação comunicativa do que eu se eu não intervier nesse âmbito de um primado do reconhecimento em face do conhecimento, e também diante do próprio discurso. Porém, não posso realizar essa intervenção no quadro de uma teoria da linguagem: preciso, se compreendo corretamente o problema, retornar a Wittgenstein e Heidegger para poder apresentar o primado do reconhecimento – o mundo da vida primário dos homens seria, assim, não um mundo do entendimento racional, mas um mundo do reconhecimento. E isso não apenas do ponto de vista ontogenético, uma vez que não seria difícil mostrar que ontogeneticamente o reconhecimento afetivo sempre precede a aquisição da linguagem, mas também de um ponto de vista estrutural. Em suma, preciso mostrar que também estruturalmente o reconhecimento precede o conhecimento. Se pudermos alcançar esse nível mais profundo de justificação, então talvez seja possível reformular a crítica da razão instrumental com uma teoria do reconhecimento.

Olivier Voirol: Vamos nos ocupar um pouco mais dessa diferença entre sua teoria e aquela de Habermas. Até aqui discutimos os temas das “lutas e conflitos sociais”, “pragmática da linguagem e experiência”, “relações com a filosofia francesa” e também a questão da razão instrumental. Gostaria de saber agora se encontramos em sua teoria uma reformulação da teoria habermasiana da esfera pública, e qual seria a forma adotada por essa teoria.

Axel Honneth: Para responder a essa pergunta eu gostaria de me orientar essencialmente pela ideia fundamental de Habermas – de um ponto de vista normativo ela me parece apresentar a formulação mais abrangente e complexa sobre o tema. Já no que diz respeito à sua aplicação empírica, tenho algumas reservas e diferenças e apresentaria provavelmente algumas modificações que partem, sobretudo, da ideia de uma luta por reconhecimento. A diferença concerne basicamente a dois aspectos, o primeiro referente à pressuposição de

participação na esfera pública política, e o segundo, aos mecanismos de exclusão e dominação na esfera pública democrática.

Evidentemente, decorre de minha reflexão em relação a tais pressupostos que só podemos garanti-los se de fato todos os sujeitos dispuserem da possibilidade fática de uma aparição intrépida e autônoma na esfera pública – esclareço-me com uma frase de Adam Smith: “aparecer na esfera pública sem se envergonhar”.¹² E essa é uma formulação que aponta basicamente para a ideia de que os sujeitos necessitam de formas diversas de reconhecimento social para realmente poder participar na formação democrática da vontade. Nesse sentido, uma variedade de infra-estruturas normativas, que tomadas em conjunto representam as condições para a participação democrática, precedem a própria esfera pública democrática. Essas condições de reconhecimento formam um contrapeso para a esfera pública, na medida em que os contextos de experiência e os meios culturais do reconhecimento são geralmente particularistas, e não universalistas, como o seriam em esferas públicas democráticas. Ora, pode-se dizer que a contrapartida do conceito de esfera pública democrática consiste numa concepção de relações de interação social em que os sujeitos podem adquirir e experimentar aquelas formas de reconhecimento que são necessárias para que possam apresentar-se publicamente sem sentir vergonha. Essa concepção seria uma contrapartida porque esses contextos de experiência de reconhecimento social não são necessariamente universalistas, mas sim particularistas, na medida em que não realizam valores considerados válidos para toda a sociedade, mas apenas aspectos das relações que ocorrem nesse todo social. Ou seja, nas relações privadas, nos contextos profissionais e nas relações de trabalho, os sujeitos experimentam formas de reconhecimento que são necessárias para poderem participar da vida democrática.

Esse é um dos aspectos. No que diz respeito aos mecanismos de exclusão na esfera pública, eu provavelmente os acentuaria mais explicitamente do que Habermas. Eu não confio tanto quanto ele em que a esfera pública democrática possua uma garantia de poder articular todos os conflitos, as situações problemáticas e as concepções axiológicas, mas me pergunto se não temos de investigar melhor se não é a própria esfera pública democrática que geralmente instituo-

12. Smith, A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London, 1910, p. 351.

naliza mecanismos que produzem certos pseudo-efeitos. Ou seja, se ela não tem uma tendência de empurrar para o centro temas e valores que estão muito distantes das convicções e solicitações vividas e sofridas por grande parte da esfera pública – em suma, se ela não forma um mecanismo de repressão de problemas sociais constitutivos cujas causas seriam as constrictões da própria esfera pública democrática. Por “constrictões” entendo aquelas tendências da indústria cultural na esfera pública democrática que consistem em selecionar temas e situações de conflito a partir de sua própria perspectiva, subordinados ao ponto de vista da novidade e de tudo o que em geral pode estar sob os efeitos da mídia. Nesse sentido, encontramos no interior da esfera pública democrática – e o Sr. mesmo investiga isso em seu trabalho – um tipo de conflito permanente constituído de tal modo que os grupos sociais, cujas demandas e horizontes de experiências foram até agora reprimidos, procurem ganhar acesso a tais *media* da esfera pública. Provavelmente, esse conflito pela conquista de visibilidade é constitutivo para um conceito de esfera pública democrática.

Olivier Voirol: O Sr. acaba de dizer que o conceito de luta é muito importante para compreender a dinâmica da esfera pública. Antes disso já havíamos sublinhado a importância desse conceito em sua própria teoria. Como o Sr. consideraria a figura do “escravo feliz”? Pois o Sr. parte do princípio de que os atores sociais lutam quando são lesadas suas convicções morais. Porém, existem muitos atores sociais que vivem em situações sociais de opressão sem entrar em luta, sem manifestar resistência, sem levantar pretensões e mesmo sem se sentir moralmente lesados...

Axel Honneth: Esse é um problema difícilíssimo ao qual ainda não dediquei atenção suficiente. Pois até agora eu trabalhei com um esquema dicotômico, a saber, o esquema do desrespeito *versus* reconhecimento, mas ainda não desenvolvi uma terceira categoria que tivesse de ser considerada. Tenho em mente o conceito de “falso reconhecimento”,¹³ de “falso

13. O termo alemão empregado por Honneth é *Verkenmung*, o qual muitas vezes é traduzido por “desconhecimento”. Porém, esta opção de tradução acaba por confundir os termos que o próprio Honneth procura distinguir, a saber, “conhecimento” e “reconhecimento”. Além disso, é preciso manter o sentido do termo como um falso juízo, falsa interpretação ou avaliação. (N. do T.)

endereçamento",¹⁴ ou seja, o reconhecimento como ideologia.¹⁵ Não existem apenas fenômenos em que determinadas convicções, interesses ou reivindicações por identidade não são reconhecidos, mas também situações em que tais fenômenos são reconhecidos de um modo deslocado, equivocadamente e apenas na medida em que produzem lealdade. Para tais casos podemos usar o conceito de "falso reconhecimento" (pelo menos em alemão; não sei como ficaria o termo em francês, mas em inglês seria *misrecognition*) como um substituto para o velho conceito de ideologia. Vestígios desse conceito se encontram em Althusser e Lacan, e, para tratar adequadamente do problema do "escravo feliz", preciso me remeter novamente a tais vestígios. Conceitualmente, isso significa que entre o conceito de reconhecimento em todas as suas facetas e o conceito de desrespeito em seus distintos componentes é preciso colocar um terceiro e difícilíssimo conceito – difícil porque não posso desenvolver adequadamente um conceito de "falso reconhecimento" sem pressupor de antemão processos de formação da identidade que permitam falar desse mesmo "falso reconhecimento". E só posso admitir até o momento que estou ciente do problema, embora não saiba, de forma precisa, como solucioná-lo conceitualmente. Vejo que conceitos como o de "falso endereçamento" e de "reconhecimento aparente" seriam indispensáveis, mas não vejo como superar adequadamente os problemas normativos ou as dificuldades conceituais correspondentes.

O "escravo feliz" é uma pessoa que encontrou uma identidade satisfatória, que se sente reconhecido, enquanto nós, como observadores, estamos retrospectivamente convencidos de que ele não deveria se identificar com essa descrição do reconhecimento. Tomemos o exemplo daquele escravo negro que ficou conhecido na figura do "Tio

14. Honneth utiliza o termo *falsche Adressierung*, o qual traduzimos literalmente como "falso endereçamento", uma vez que o próprio reconhecimento surgiria de condições ideológicas consideradas insatisfatórias para a formação da identidade. Nesse sentido, o termo *Adressierung* sugere que o sujeito se resigna em uma "falsa destinação", ou seja, é destinatário de um falso reconhecimento. O verbo *adressieren*, do qual se formam os substantivos *Adressierung* e *Adresse*, também possui o sentido de "endereçar-se a" como "manifestar-se a". Nesse caso, *Adressierung* e *Adresse* poderiam ser traduzidos respectivamente como "manifestação" e "manifesto". (N. do T.).

15. Honneth, A. "Anerkennung als Ideologie". In: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 2004.

Tom" – trata-se aqui exatamente do caso de alguém que encontrou reconhecimento no contexto patriarcal e repressivo de uma sociedade escravagista, e que então se sente feliz por ter adquirido uma identidade relativamente estável e passível de ser vivida. Apenas nós, os observadores, estamos convencidos de que ele não deveria ter se identificado com essa oferta de reconhecimento. Isso significa, basicamente, que supomos haver nesse caso algo como uma identificação problemática e enganosa. Conceitualmente, trata-se de um problema muito difícil, porque parecem faltar-nos os critérios que nos permitiriam empreender tais juízos retrospectivos sobre outras experiências. As teorias que conheço – também aquela teoria da ideologia de Althusser – certamente não resolveram esse problema. A maioria daquelas teorias que acreditaram ter solucionado essa questão pressupôs uma identidade nuclear, ou algo como interesses inalteráveis de determinados grupos ou indivíduos, ou seja, um tipo de essencialismo que permite diferenciar o endereçamento falso do correto. Mas temos boas razões, atualmente, para não mais lançar mão desse tipo de essencialismo. Acreditamos que a identidade de sujeitos ou grupos sociais se forma por meio do reconhecimento social. E como podemos dizer que alguém foi "falsamente reconhecido", ou que há um reconhecimento "falso" ou "enganoso", sem recorrer a uma concepção essencialista, isto é certamente um problema. Mas creio, naturalmente, que há uma solução que, por ora, posso apenas esboçar.

Olivier Voirol: Chegamos assim à nossa última questão. Nesta entrevista falamos muito sobre a teoria crítica, e principalmente sobre Habermas. O Sr. declarou recentemente em um texto que há hoje duas alternativas para o desenvolvimento da tradição da teoria crítica.¹⁶ A primeira corresponderia ao que Habermas fez nos últimos anos, ou seja, uma discussão com e no interior da filosofia política. A segunda corresponderia ao desenvolvimento de uma tradição da filosofia social que se ocuparia com a identificação de patologias sociais. A segunda alternativa corresponde à sua proposta para o desenvolvimento atual da teoria crítica. O Sr. poderia nos falar mais sobre essa alternativa?

16. Honneth, A. "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie". In: Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000.

Axel Honneth: Talvez a distinção que eu apresentei seja arbitrária. Primeiramente, eu distingui as análises voltadas ao todo da sociedade procurando saber se estavam antes apoiadas normativamente na ideia de uma ordenação social justa ou naquela da uma auto-realização bem-sucedida – e com “auto-realização” acentuo meu ponto de referência a partir do qual é possível perguntar se uma ordenação social assegura aos sujeitos condições satisfatórias para a formação da identidade. Com base nessa distinção fiz ainda uma diferenciação entre filosofia política e filosofia social, ou seja, entre categorias de injustiça, de um lado, e categorias fundamentais de patologia social, de outro. Acredito que a tradição marxista se interessou muito mais radicalmente pelas patologias sociais do que propriamente pelas injustiças sociais, mas talvez seu papel mais importante consistiu em acreditar ter mostrado que a injustiça social representa simultaneamente uma patologia social. Isso significa que Marx identificou o próprio fato da injustiça, ligado à exploração, com uma patologia social que se realizava por meio da alienação, pois todos nós – e não apenas o proletariado – estávamos nos alienando das condições que formavam nossa vida social, nossa relação com a natureza e nossa própria experiência subjetiva. Se lermos os escritos do jovem Marx juntamente com sua obra madura, então o ponto central de seu diagnóstico consiste em mostrar que as injustiças acompanham inevitavelmente as patologias sociais. Sob tais patologias sociais compreendo, como já disse, as evoluções ou relações sociais que violam as condições de auto-realização. É para mim o desenvolvimento de uma nova teoria crítica ocorreria apenas se fôssemos em direção a uma filosofia política. Habermas ainda não havia feito isso em sua *Teoria da ação comunicativa*. Nesse livro, o interesse principal estava voltado às patologias sociais, ou seja, àquilo que ele chamou de “colonização do mundo da vida”. Depois disso, ao sofrer forte influência de John Rawls, ele adotou a direção de uma filosofia política interessada essencialmente nas injustiças marcantes de nosso presente. Esse é um desenvolvimento interessante e também muito importante, porém negligencia em certa medida a orientação mais característica de toda teoria crítica desde Marx, a saber, a tentativa de identificar não apenas as injustiças sociais, mas além disso as patologias da ordenação social em seu todo.

Meu interesse consiste em manter o vínculo com essa tradição, o qual depende da possibilidade de mostrar a relação entre patologias sociais e injustiça. Para poder fazer isso, temos de manter separadas ambas as perspectivas. No momento, procuro primeiramente elaborar,

com a ajuda do instrumental conceitual da teoria do reconhecimento, uma análise social centrada no diagnóstico de patologias sociais, para com isso poder mostrar que o desenvolvimento atual do capitalismo neoliberal aponta numa direção em que as condições de auto-realização de todos nós são consideravelmente violadas, considerando as tendências de mercantilização, tendências de destruição das relações privadas ou as exigências de gestão das identidades individuais. Se dermos mais uma vez visibilidade a essa perspectiva, então o próximo passo consiste em mostrar o vínculo entre patologias sociais e injustiças. Isso é certamente o mais difícil em todo o empreendimento. Marx conseguiu realizar esse vínculo por certo tempo, mas com premissas antropológicas provavelmente problemáticas. Assim, a questão que se coloca é a de saber se hoje podemos realizar esse empreendimento sem termos de partilhar o essencialismo antropológico problemático de Marx. Evidentemente, existem outras investigações que apontam para essa direção. O filósofo canadense Charles Taylor sempre teve a intenção de realizar esse vínculo, mas é um grande desafio que se coloca quando se quer manter esse empreendimento em vista.

Tradução de Rúrion Melo

RESENHA

John Abromeit, Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School. New York, Cambridge University, 2011, 432 pp.

Sobre as origens da teoria crítica

Stefan Klein

Professor do Departamento de Sociologia na UnB.

Mantendo-se relativamente à margem de parte significativa do atual debate nas ciências sociais, a teoria crítica da sociedade encontra ainda pontos de retomada, marcados, de modo geral, pela aproximação sóbria e crítica das formulações teóricas originais, tais como a de Max Horkheimer, sobretudo na década de 1930. De certa forma, pode-se dizer que a tendência maior é a de preconizar um distanciamento¹ face ao arcabouço teórico mobilizado por ele naquele contexto. Essa tendência, porém, coexiste com abordagens que, em direção contrária, buscam extrair dessa(s) teoria(s) alguma contribuição para sustentar um determinado conceito de crítica².

1. Entre estes deve-se citar os estudos de Jürgen Habermas (cf. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981) e Axel Honneth (cf. Honneth, A. *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), ambos – aquele com tradução prevista para 2012 e, este, até hoje sem tradução para a língua portuguesa – mostram o que consideram como um rompimento necessário face aos pressupostos teóricos e epistemológicos daquele modelo de teoria crítica, sobretudo em virtude da centralidade da noção de trabalho, trazida de Karl Marx, no primeiro caso, e da submissão ao paradigma da filosofia da consciência, no segundo.
2. Neste caso, remeto, decerto sem esgotar as possíveis referências, às obras de Heinz Steinert (cf. Steinert, H. *Das Verhängnis der Gesellschaft*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2007) e Alex Demirović (cf. Demirović, A. *Der*

A obra de John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, procura lançar luz sobre o que ele denomina "teoria crítica primeva" (*early critical theory*), tal como fora esboçada por Horkheimer na época em que dirigia o *Institut für Sozialforschung (IFS)*. Ainda que também se dedique especificamente à década de 1930³, em que foram publicados diversos artigos e ensaios de Horkheimer na revista do instituto, Abromeit destaca o período anterior como trajetória formativa importante para encaminhar sua interpretação da obra horkheimereana. O livro, que além da introdução compreende nove capítulos, dois excursos e um epílogo, pode – de modo bastante livre – ser dividido em três grandes partes. Num primeiro momento, Abromeit retoma em traços gerais a biografia de Horkheimer e seus estudos nos anos 1920, em que Horkheimer realiza o doutorado e passa pelas etapas necessárias para galgar o posto de docente universitário (cap. 1-5). Em seguida, trata particularmente da direção teórica tomada por Horkheimer durante a década de 1930 (cap. 6-8). Por fim, o autor aborda a transição para os anos 40, onde também retoma aspectos considerados centrais para compreender determinadas mudanças na interpretação de Horkheimer (cap. 9, excursos 1 e 2 e epílogo).

Um dos fios condutores para a argumentação apresentada no livro é posto desde o início: a tentativa de se contrapor aos intérpretes⁴ que veem a teoria crítica de Horkheimer como presa a uma filosofia da consciência. Seguindo este fio condutor, Abromeit alternará a discussão minuciosa dos textos que identifica como centrais – e que são alvo da maioria dos estudos publicados – com o sobrevo de outros que, malgrado sua importância, formam um pano-de-fundo do desenvolvimento teórico e ficam ao largo de grande parte das investigações⁵.

nonkonformistische Intellektuelle. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999) que, cada um à sua maneira, enfocam aspectos da teoria de Horkheimer (e também de Adorno) que mereceriam ser iluminados na intenção de fornecer subsídios para o debate contemporâneo.

3. Como já consagrado entre os comentadores – dos quais menciono, aqui, apenas Habermas, Honneth e, para evitar que a lista se torne demasiado extensa, Martin Jay e Rolf Wiggershaus –, este período foi, com referência a Horkheimer, certamente o mais frequentemente estudado.
4. Mencionados na primeira nota.
5. Até mesmo em decorrência de contarem com raríssimas traduções. Diversos destes textos, tais como a sua tese de doutorado e o trabalho de habilitação,

Ainda na introdução, aparece uma passagem que procura realçar o caráter *sui generis* do título da obra e, igualmente, da teoria estudada:

De um lado, os fundamentos da teoria crítica primeva de Horkheimer eram anti-fundacionistas na medida em que eram sobretudo históricos, e não ontológicos ou metafísicos. De outro lado, para Horkheimer era essencial reconhecer que todos os conceitos teóricos desenvolvidos por ele estavam relacionados por meios mais ou menos mediados com a época histórica em que vivia – o que ele chamou de ‘época burguesa’. Talvez o caminho mais importante em que a teoria crítica diferia de suas contrapartes ‘tradicionais’ fosse sua recusa de naturalizar a moderna sociedade capitalista burguesa e sua tentativa de identificar as contradições e tendências que poderiam – ainda que de modo algum necessariamente – levar a uma época histórica pós-capitalista e pós-burguesa qualitativamente nova (p. 3)⁶.

Assim, por mais que procure destacar fatores que poderiam ter levado à fundação do Instituto (que também ficou conhecido por “Escola de Frankfurt”), Abromeit reconhece o percalço de se tentar subsumi-lo a um ideário comum, que sequer existiu entre os diferentes autores que o compuseram inicialmente – como Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse e Friedrich Pollock⁷ – e tampouco pode ser encontrado no transcurso da teoria de um mesmo autor, como analisado por Abromeit.

Ao retomar o que classifica como período de formação intelectual de Horkheimer, nos anos 1920, quando este realiza seu doutoramen-

de modo geral ainda permanecem à margem dos comentários estrangeiros à obra de Horkheimer. O mesmo vale, por exemplo, para suas anotações de aula.

6. De certo modo, a tentativa de distanciar Horkheimer da ontologia e da metafísica converge com uma dentre as interpretações mais completas no campo da filosofia, a saber, aquela de Alfred Schmidt, que inclusive foi aluno e organizador das obras completas de Horkheimer, e que procurava tratar especificamente, como por exemplo em *Zur Idee der kritischen Theorie* (cf. Schmidt, A. *Zur Idee der kritischen Theorie*. München: Carl Hanser, 1974), de que modo ocorria a apropriação da filosofia nessa proposta teórica, bem como que tipo de filosofia da história, caso existisse, encontrar-se-ia subjacente ao projeto.
7. Menciono, aqui, apenas aqueles que talvez tenham se tornado os mais conhecidos.

to e obtém o direito de lecionar (a *venia legendi*), Abromeit enfatiza os elementos materialistas que percorreriam sua teoria desde então, distanciando-se da posição de que Horkheimer teria dado uma guinada rumo à influência de Marx apenas no decorrer de seu trabalho no *IFS*. Ao mesmo tempo, Abromeit enfatiza um aspecto marcante da produção intelectual escrita deste autor, apontando para a separação existente entre o dia-a-dia e o trabalho de cunho estritamente acadêmico.

Quando se examina seus escritos não publicados deste período – o que faremos no próximo capítulo – a importância teórica de Marx para Horkheimer torna-se bem mais clara. No entanto, como foi o caso tanto ao início quanto ao final de sua vida, Horkheimer abordou seus pronunciamentos esotéricos, publicados, de modo diferente de suas reflexões privadas, não publicadas. [...] Em todo caso, Horkheimer claramente tomava suas tarefas como professor universitário por extremamente sérias, e não poderia ser acusado de apresentar ideias aos seus estudantes de maneira tendenciosa (p. 127).

Os elementos materialistas logo começaram a ser conjugados com as teorizações marcadas pelo ponto de vista de Marx, o que vale em especial para o ensaio “Um novo conceito de ideologia?”, em que Horkheimer discute o modo como Karl Mannheim, renomado sociólogo e professor em Frankfurt, entende a importância da posição ou da origem de classe para o trabalho intelectual, em sua obra *Ideologia e utopia*. Este texto também aparece como central em virtude de constituir uma das bases que permitiram que Horkheimer acesse a uma cátedra na Universidade de Frankfurt, marcando sua posição no contexto teórico daquele debate. Ao mesmo tempo, Horkheimer se dedicou extensamente à redação de diversos aforismas, sendo uma parte destes publicados – no livro em que adotou o pseudônimo de Heinrich Regius – sob o título de *Dämmerung* (Crepúsculo), e outra parte postumamente editados nas *Gesammelte Schriften*, publicadas em língua alemã a partir de 1985 e que chegaram ao total de 19 volumes. Nestes escritos, a forma de redação e a crítica contundente ao capitalismo marcam um distanciamento face ao estilo acadêmico dos artigos.

Encerrando o que compreendo como primeiro movimento do livro, Abromeit aprofunda, no quinto capítulo, as contribuições específicas da psicanálise para a teoria crítica de Horkheimer. Ele destaca que os estudos empíricos embasados por esses pressupostos teóricos da psicologia social freudiana também constituem uma possível con-

traprova ao entendimento de que haveria um déficit sociológico em seus escritos, pois apresentam e analisam vasto material com vistas a estabelecer possíveis explicações da realidade política alemã da época. Considero que este enfoque detém importância particular, na medida em que expressa uma tendência crescente⁸ de atentar às pesquisas empíricas realizadas pelo *IJS*, um viés que, em virtude dos debates de cunho epistemológico e teórico orientados pela filosofia, permaneceu em segundo plano entre os comentadores.

Em seguida, Abromeit procura, então, embasar a tese central de seu livro, a de que as raízes das interpretações dos anos 1930 e da passagem aos anos 1940 estão presentes nos textos anteriores de Horkheimer, algo que foi negligenciado pela grande maioria dos intérpretes, que procuram enfatizar a ruptura. Afirma assim:

Através do exame desses conceitos chave – materialismo (capítulo 6), antropologia da época burguesa (capítulo 7), lógica dialética (capítulo 8) e capitalismo de estado (capítulo 9) – o desenvolvimento geral e a transformação da teoria crítica no período entre 1931 e 1941 deveria se tornar clara. Apesar desta mudança de abordagem, as continuidades na obra de Horkheimer nos períodos antes e após 1931 são muito maiores do que aquelas entre seu trabalho antes e depois de, aproximadamente, 1940 (p. 227).

Neste ponto, vem à tona uma preocupação muito específica no contexto filosófico: quando se fala em “antropologia”, perceptível sobretudo como , por exemplo, na troca de cartas de Horkheimer com seus colegas do *IJS*, a referência costumeira é sua vertente filosófica representada, para citar um autor central, na antropologia de Immanuel Kant. No entanto, nos escritos horkheimereanos procura-se, antes, falar de uma antropologia de caráter histórico, fugindo a essa tradição de desenhar uma ontologia do ser humano, motivo pelo qual ele também a associa a uma determinada época, o que se torna igualmente patente no texto introdutório que escreve em 1936 “Autoridade e família”, onde apresenta os *Estudos sobre autoridade e família*, uma das obras

8. Remeto, aqui, a dois estudos de fôlego recentemente publicados, e que recorreram a extenso material de arquivo, o de Thomas Wheatland (cf. Wheatland, T. *The Frankfurt school in exile*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota, 2009) e o de Eva-Maria Ziege (cf. Ziege, E. *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009); este último não aparece citado no livro de Abromeit.

de maior fôlego do *IJS* e fruto de longo e aprofundado trabalho empírico e interdisciplinar.

Num passo seguinte, Abromeit aponta para as preocupações de Horkheimer em produzir uma obra de grande relevância em que estivesse posta o que ele denominava de "lógica dialética". Novamente, a correspondência fornece diversas pistas a esse respeito. Primeiramente, aquela trocada com Marcuse e, posteriormente, com Adorno, em que a referência explícita era ao "livro sobre dialética" e que, como se podia notar, foi um projeto repetidamente adiado por conta das intempéries da imigração e das dificuldades institucionais encontradas, ganhando corpo e forma apenas após sua mudança para a Califórnia, já nos anos 1940. Os preparativos para sua redação vieram com o tratamento de temas recorrentes nas críticas de Marx – como o idealismo, a metafísica e a filosofia da consciência – que foram, pouco a pouco, aliados aos estudos acerca do positivismo lógico ou das obras de Friedrich Nietzsche. Esses autores e questões teóricas reparecem, de variados modos, nos *Fragmentos filosóficos*, preliminarmente mimeografados em 1944 e, posteriormente, publicados como *Dialética do esclarecimento*, em 1947. De acordo com Abromeit, este percurso também reflete a relação peculiar que Horkheimer detinha com a prática intelectual:

Assim como o conceito de práxis de Marx é frequentemente falsamente interpretado como uma justificação para posições voluntaristas, assim a separação enfática que Horkheimer realiza, nos anos 1930, entre a teoria crítica e as preocupações políticas imediatas, é frequentemente lida como um retorno a uma posição do jovem hegelianismo. No entanto, como vimos, a separação da teoria face à prática política imediata feita por Horkheimer ocorre em um contexto mais amplo da prática da sociedade como um todo (p. 334).

Os dois excursos que antecedem o capítulo final tratam de questões localizadas que afetam o desenvolvimento teórico dessa teoria crítica da sociedade como um todo. De um lado, Abromeit analisa minuciosamente a relação de Horkheimer com Erich Fromm, representante vital da psicanálise vinculado ao *IJS* e que foi, durante longo tempo, seu principal interlocutor teórico, até o momento em que, já após a emigração para os EUA, divergências de ordem pessoal e profissional provocaram o rompimento entre eles. De outro lado, complementando essa primeira análise, Abromeit examina a relação de Horkheimer com Adorno, procurando mostrar, principalmente, como após um distanciamento – mantido até algum tempo depois da mu-

dança para os EUA – houve uma aproximação em termos teóricos e pessoais que levou ambos a declarar repetidas vezes que a obra de cada um deles representava o pensamento do outro, e que compartilhavam inteiramente das mesmas posições teóricas.

No capítulo final do livro, Abromeit retrata o modo como Horkheimer compreende as contribuições teóricas de Marx, contrapondo-se explicitamente à compreensão de Moishe Postone, um dos principais intérpretes da teoria crítica nos EUA. Abromeit afirma:

Para Horkheimer, a diferença crucial entre Marx e os economistas políticos clássicos era a natureza dialética de seus conceitos, que tomavam seu objeto como especificamente histórico e sujeito à transformação, não como leis eternas da natureza. Os conceitos de Marx conscientemente visam uma sociedade na qual eles não mais seriam válidos. Já examinamos a interpretação e apropriação nuançadas que Horkheimer tem da crítica de Marx a Hegel [...] mas talvez seja válido reiterar a interpretação da teoria crítica de Marx como uma 'dialética aberta', que ele contrastava à história da filosofia metafísica de Hegel (p. 422).

Como também sinaliza no epílogo do livro, dessa maneira Abromeit opõe-se à tradição da leitura habermasiana da teoria crítica, que os vê enredados numa aporia, pois, apesar de admitir uma guinada pessimista nas reflexões tanto de Horkheimer quanto de Adorno, Abromeit afirma que justamente em virtude de ser possível identificar essa alteração, pode ser frutífero retomar aquele projeto original que, malgrado a necessidade de rever algumas categorias e conceitos utilizados, pode contribuir decisivamente para desenhos teóricos atuais.

Referências Bibliográficas:

- ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York, Cambridge University, 2011.
- DEMIROVIC, A. *Der nonkonformistische Intellektuelle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HONNETH, A. *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- SCHMIDT, A. *Zur Idee der kritischen Theorie*. München: Carl Hanser, 1974.
- STEINERT, H. *Das Verhängnis der Gesellschaft*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2007.

Stefan Klein

WHEATLAND, T. *The Frankfurt school in exile*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota, 2009.

ZIEGE, E. *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Summary

EDITORIAL	9
ARTICLES	
Kant's critiques of the theoretical model of the Westphalian State	13
MACARENA MAREY	
Karl Marx's theory of emancipation	35
RÚRION MELO	
The permanence of Philosophy in Adorno's Work. A Study over the meaning of philosophy after its non realization	59
AMARO FLECK	
Analytical reason against continental reason: Nietzsche in dispute on the old fields of philosophical battle	77
FERNANDO COSTA MATTOS	
Kant, History and the Idea of Moral Development	105
PAULINE KLEINGELD	
INTERVIEW	
The Critical Theory of Frankfurt School and the Theory of Recognition	133
AXEL HONNETH	
Por: OLIVIER VOIROL	
REVIEW	
John Abromeit, Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School. New York, Cambridge University, 2011, 432 pp. – On the origins of critical theory	161
Por: STEFAN KLEIN	
SUMMARY	169
INSTRUCTIONS	171

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

- *Cadernos de Filosofia Alemã* aceita artigos originais, resenhas bibliográficas e resenhas e notas bibliográficas em português.
- Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e conter no máximo 40.000 caracteres (com espaços), incluindo referências bibliográficas e notas. Eles devem ser acompanhados de resumo de até 100 palavras, em português e em inglês, e até cinco palavras-chaves em português e inglês.
- As resenhas críticas de um livro, ou de vários livros que tratem do mesmo tema, devem conter no máximo 20.000 caracteres (com espaços), incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas.
- As resenhas e notas bibliográficas devem ter no máximo 8.000 caracteres (com espaços). Elas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas.
- Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência.
- Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- Os artigos serão submetidos a dois pareceristas indicados pela Comissão Editorial e depois submetidos a esta, que se reserva o direito de aceitar, recusar ou reapresentar, com sugestões de mudanças, o original do autor. Os Editores se reservam o direito de sugerir ao autor modificações de forma a fim de adequar as colaborações ao padrão editorial e gráfico da revista.
- As referências bibliográficas no correr do texto devem vir em nota de rodapé, no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Número da edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. números das páginas] sempre que da primeira referência a um texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, números das páginas.].
- As notas substantivas devem vir em notas de rodapé.
- A bibliografia deve ser apresentada no formato seguinte:
 - Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
 - Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

- Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. produtor. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]
- O(s) autor(es) de trabalhos publicados nos *Cadernos de Filosofia Alemã* receberá(ão) gratuitamente cinco exemplares da revista.
- Os originais devem ser enviados com texto digitado em programas compatíveis com o ambiente Windows, em formato DOC ou DOCX. Os textos devem ser enviados para o endereço eletrônico filosofiaalema@usp.br. Maiores informações podem ser obtidas pelo mesmo endereço.
- As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade de seus autores. A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação aos *Cadernos de Filosofia Alemã* bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que só poderão ser reproduzidos sob autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra, sem o pagamento de taxas aos *Cadernos de Filosofia Alemã*. A permissão para reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor.