

Herivelto Souza
Priscila Rufinoni
orgs.

coleção
UMBRAIS



tensões criativas do **conceito**

Estudos de história do pensamento filosófico

NEPA Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Alemão



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO



Coleção Umbrais

TENSÕES CRIATIVAS DO CONCEITO
Estudos de história do pensamento filosófico

Herivelto Souza
Priscila Rufinoni
Organização

Revisão e preparação de textos
Yuri de Lavor

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de História


caliandra
Brasília - 2025

Conselho Editorial

Membros internos:

Prof. Dr. Bruno Leal (Departamento de História da UnB - HIS) - Presidente

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (Departamento de Filosofia da UnB - FIL)

Profª Drª Maria Lucia Lopes da Silva (Departamento de Serviço Social da UnB - SER)

Profª Drª Ruth Elias de Paula Laranja (Departamento de Geografia da UnB - GEA)

Membros externos:

Profª Drª Ângela Santana do Amaral (UFPE)

Profª Drª Joana Maria Pedro (UFSC)

Profª Drª Marine Pereira (UFABC)

Prof. Dr. Ricardo Nogueira (UFAM)

Membros internacionais:

Prof. Dr. Fernando Quiles García (Universidad

Pablo de Olavide - Espanha);

Profª Drª Ilía Alvarado-Sizzo (Universidad Autonoma de México)

Profª Drª Paula Vidal Molina (Universidad de Chile)

Prof. Dr. Peter Dews (University of Essex - Reino Unido)

Expediente

Revisão e preparação de texto: Yuri de Lavor

Diagramação: Rodolfo Ward

Capa: Bruno Leal

Parecerista: Jade Chaia

Elaboração e informações

Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

Campus Darcy Ribeiro, ICC Norte, Bloco B, Mezanino, CEP: 70.910-900

- Asa Norte, Brasília, DF

Contato: (61) 3107-7371

Site: caliandra.ich.unb.br

E-mail: caliandra@unb.br

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International
(CC BY-NC-ND 4.0)

A total responsabilidade pelos direitos autorais
de textos e imagens dessa obra pertence ao autor.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília - BCE/UNB)

T312 Tensões criativas do conceito [recurso eletrônico]
 : estudos de história do pensamento filosófico /
 Herivelto Souza, Priscila Rufinoni, organização.
 - Brasília : Universidade de Brasília,
 Departamento de História, 2025.
 196 p. - (Coleção Umbrais).

 Inclui bibliografia.
 Modo de acesso: World Wide Web:
 <<http://caliandra.ich.unb.br/>>.
 ISBN 978-65-985159-2-8.

1. Filosofia - História. 2. Conceitos. 3.
Filosofia alemã. I. Souza, Herivelto (org.). II.
Rufinoni, Priscila (org.). III. Série.

CDU 1(09)

O Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Alemão (NEPA), financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e coordenado pelo professor Erick Lima, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, congrega docentes e discentes em torno de pesquisas sobre autores clássicos e contemporâneos que escrevem em alemão ou que pensam na confluência de tópicos filosóficos próprios à tradição germânica — tradição rica, polissêmica e multifacetada, que engloba desde o criticismo kantiano e suas origens, críticas e readaptações, passando pelo modelo de exposição dialético e suas vertentes, até a teoria crítica. As três coleções de obras filosóficas organizadas pelo NEPA pretendem trazer a lume textos e reflexões oriundos dos trabalhos de pesquisa realizados no âmbito do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) e de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UnB. O trabalho de pesquisa em filosofia pode envolver diversos modos de interrogar textos, fenômenos sociais e históricos, obras artísticas e culturais, produções subjetivas, bem como várias outras expressões discursivas. Nesse sentido, a filosofia não é alheia ao tempo presente, com seus dilemas e impasses, mas busca compreendê-lo a partir de conceitos que possuem toda uma densidade teórica e histórica e cuja explicitação e articulação são imprescindíveis. Isso envolve, portanto, recuperar textos, traduzi-los, comentá-los, ressaltar sua atualidade e potencialidade crítica. Além disso, as pesquisas que realizamos em geral estão entretecidas e são enriquecidas com as atividades de ensino ou de extensão, às vezes realizadas pelo mesmo grupo; daí o esforço filosófico de dar conta das condições de transmissibilidade da própria filosofia, algo que cada uma das coleções, à sua maneira, busca realizar.

1. Coleção entretextos

Cadernos de tradução anotados e comentados por especialistas. O grupo NEPA evidentemente apresentará versões do alemão, mas a coleção está aberta a contribuições em outras línguas. Os textos serão apresentados em versão bilíngue, com uma diagramação das páginas que facilite o cotejo. A apresentação e as notas auxiliarão a explanação, contextualização e problematização dos textos escolhidos. Uma tradução é sempre de algum modo um comentário, que precisa transitar entre a língua original e a língua de chegada, na qual o texto enfim se acomoda. De toda forma, sempre resta esse campo de incômodo, de tensão entre tempos históricos, culturas, línguas. Janela numa parede cega, a tradução comentada, como gênero filosófico, fura o edifício conceitual, assim dando a todo conceito uma nova luminosidade, uma outra abertura, uma outra temporalidade aqui-agora.

2. Coleção entrefilosofias

Coleção destinada a dar a público coletâneas de artigos ou textos autorais que versem sobre a leitura da tradição filosófica em suas variantes e tensões. Embora ligada ao NEPA, aceitará contribuições de outras tradições que se voltem às perspectivas e às potencialidades intrínsecas à filosofia como instrumento de crítica. Dizer filosofia, atualmente, é dizer uma pluralidade de mediações e métodos que se autocriticam e se tensionam, em um campo eivado de perspectivas interdisciplinares. Entre um método e outro, uma tradição e outra, há toda uma pulsação metodológica que redefine sem trégua o pensamento conceitual da atualidade.

3. Coleção umbrais

A proposta consiste em publicar trabalhos de destaque de estudantes e pesquisadores dos programas de pós-graduação vinculados ao Departamento de Filosofia, selecionados e apresentados por docentes do departamento. Umbrais marcam a passagem do aprendiz, que se lança a temas diversos a cada semestre de seus cursos, para o pesquisador, que reelabora conceitos específicos de forma própria e mesmo criativa. A coleção pode acolher também volumes resultantes da reelaboração de teses ou dissertações que tragam esse percurso de amadurecimento conceitual.

SUMÁRIO

Introdução

Herivelto Souza

Kant e o cálculo diferencial: As condições transcendentais de aplicação da matemática à experiência

João Renato Amorim Feitosa

Para uma crítica ao oculocentrismo: Herder com Bataille

Hugo Ramos Xavier Régis

O exercício filosófico na teoria benjaminiana

Iasmin Leiros

Micrológica e fragmentária: A proposta metodológica de Walter Benjamin

Maria Clara Rocha

Metacrítica da razão prática: Uma teoria da sublimação

Alan David dos Santos Tórma

Uma introdução à leitura de Robert Brandom sobre a Fenomenologia de Hegel: A experiência do erro e o caminho do desespero

Artur L. N. Braga

Modernidade e esclarecimento: O debate entre Habermas e Foucault

Gabriel Martins Ferreira

Introdução

Sendo a filosofia uma das formas discursivas mais antigas — não tão antiga quanto o mito, a religião ou a arte, mas entrelaçando-se com eles de diversas maneiras ao longo da história —, não deveria causar estranheza que a pluralidade de modos expressivos que a tradição filosófica abriga imponha certos desafios a quem deve conceber, implementar, promover e repensar continuamente a formação em filosofia. Afinal, uma parte considerável dessa tarefa pode ser descrita como a inserção de novos sujeitos dentro desse campo discursivo. E qual a melhor maneira de fazê-lo? Qual a forma mais rica e produtiva de conduzir uma pessoa para dentro desse intrincado e disperso campo de enunciados, fórmulas, sistemas, sem deixar que ela se perca, desorientada, por entre os conceitos e os argumentos desse matagal de textos? Como suscitar uma autonomia mínima para que se transite nesse terreno de forma orientada e consequente?

Hegel apontou certa vez que “[a] tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural” (PhG §28). Do ponto de vista formativo, a sugestão é interessante e polêmica. Isso porque ela aponta que o percurso que cada sujeito trilha deve estar, de alguma forma, referenciado e confrontado pela historicidade do conteúdo de conhecimento que ele quer acessar, apreender, dominar. Mas o cenário apresentado pela elaboração hegeliana não é o de um percurso de mera aquisição cumulativa de conteúdos, ao modo de um registro direto de informações compartimentalizadas. Todo o trabalho é acompanhado pela potência do negativo, pela exigência de mediação, processo no qual “[p]erde assim o pensar seu firme solo objetivo” (PhG §62). Se nos lembrarmos de que o dogmatismo era caracterizado pela “opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida” (PhG §40), talvez possamos considerar, na esteira das articulações hegelianas, que a tarefa do formador é fazer esse dogmatismo desmoronar, para que o sujeito encontre, a partir do diálogo com autoras e autores desse manancial de conceitos que lhe foi legado, sua maneira de

dar consequência à experiência do pensamento que o estudo, a leitura e a reflexão viabilizam.

A proposta da presente coleção é acolher e divulgar as elaborações de estudantes — do curso de filosofia ou de outros cursos — que, em seu percurso formativo, buscaram com afincado expressar sua experiência do pensamento através de uma cuidadosa produção escrita. São textos que contêm reflexões que não temem proceder ao comentário de obras filosóficas, pois estão cientes de que o pensamento é suscitado, aguilhoado e mesmo posto à prova, de maneira particularmente radical, pelo confronto com conceitos que, antes de serem criticados, precisam ser bem compreendidos. A motivação fundamental é que cada vez mais estudantes possam se sentir encorajadas e encorajados à reflexão e à escrita vendo a competente produção de suas e seus colegas.

Ainda no contexto das citações acima, Hegel lembrava que “o que importa no *estudo da ciência* é assumir o esforço tenso [*Anstrengung*] do conceito” (PhG §58, grifos do autor). A aposta da coleção é que tais tensões, quando devidamente mediadas e elaboradas, resultam criativas, pois é da própria dinâmica histórica do conceito a abertura ao novo. Quão produtivas essas incoativas elaborações serão dependerá de como a voz dessas autoras e desses autores ecoará nos rincões da discursividade filosófica. Que a presente coleção ajude a materializar os enunciados dessas vozes, com cada vez maior pluralidade; afinal, a afirmação hegeliana da necessidade de se considerar o espírito autoconsciente na formação cultural não precisa ser lida como indicando um cânone fechado de referências, pois “o espírito só é essa potência quando encara diretamente o negativo e se demora junto dele” (PhG §32). Assim, a posição hegeliana pode ser tomada como uma interpelação para se levar a sério a universalidade presente nas obras filosóficas singulares, dispersas não apenas numa longa e sinuosa história, como também nos mais diversos contextos geográficos e culturais que nos deixaram registros escritos acessíveis. Buscaremos trazer, portanto, na coleção, as explorações desse amplo e profuso manancial de conceitos.

Referência

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do espírito. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003

Kant e o cálculo diferencial

As condições transcendentais de aplicação da matemática à experiência

João Renato Amorim Feitosa

1. Geometria euclidiana e a teoria kantiana da representação do espaço infinito

Já há muito tempo não consiste em nenhuma novidade¹ dizer que a física newtoniana representou para a modernidade uma espécie de modelo de ciência bem-sucedida responsável por uma grande revolução no pensamento moderno.² A capacidade de descrição cinemática e mecânica da teoria abriu portas para a fundamentação não somente de uma nova física, como também de um novo ferramental matemático que se mostrou muito útil para o estudo de fenômenos que envolvem a mudança de estado e movimento. Desse modo, foi por meio do desenvolvimento de um método que hoje chamamos de “cálculo diferencial e integral”,

1 Este texto é parte da pesquisa realizada durante o meu doutorado, a qual, em sua primeira etapa, investigou a relação entre a filosofia kantiana e a ciência de seu tempo. A pesquisa foi realizada com fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a partir de uma bolsa de estudos na modalidade de demanda social. Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília pelo apoio prestado.

2 Contudo, como nos mostrou Bernard Cohen (1980 p. 157), os efeitos causados na comunidade científica pelos *Princípios matemáticos da ciência da natureza* de Newton são tomados por alguns filósofos e historiadores da ciência, a exemplo de Whitehead, mais como uma síntese do que uma como revolução, devido ao conhecimento herdado da tradição anterior por Newton.

ou simplesmente “cálculo”, concebido de maneira independente tanto por Isaac Newton quanto por Leibniz³, que foi possível a criação da física que até os dias de hoje é capaz de fornecer uma boa descrição da mecânica dos objetos macroscópicos. É claro que tal eficácia na interpretação da natureza chamou a atenção dos epistemólogos modernos (dentre os quais alguns eram mais propriamente matemáticos do que filósofos), de modo que algumas teorias do conhecimento naquele período acabaram ora tentando aplicar o mesmo método à filosofia, ora se perguntando pelo próprio fundamento de aplicação desses conhecimentos à natureza. É possível identificar nas principais obras de alguns deles, como Descartes, Leibniz e Kant, ambas as tendências apontadas acima.⁴ Gostaríamos de focar nossa atenção especialmente no modo como este último lidou com o problema de explicitar as condições epistemológicas de possibilidade do uso da matemática na experiência; queremos propor a hipótese de interpretação de que o objetivo de Kant na *Crítica da razão pura*⁵ de dar fundamentação aos usos puro e empírico da matemática, em especial na “Analítica dos princípios”, tem como pano de fundo motivador principal a eficácia do *cálculo diferencial* em determinar a experiência.⁶ Como bem se sabe, para Kant a marca distintiva de um conhecimento científico é, além da referenciação de suas proposições à experiência, a presença de juízos sintéticos *a priori* em suas constatações, isto é, juízos ampliativos, sem origem na experiência e cuja união entre sujeito e predicado se dá sem que o segundo esteja “contido” ou implícito na definição do primeiro. A matemática pura, diz Kant (KrV B 15), é sintética e *a priori* por definição, pois a necessidade contida em seus juízos jamais poderia ser obtida da experiência, a qual Kant entendeu como essencialmente contingente. Sob esse ponto de vista, o número resultante de uma operação aritmética qualquer nunca pode ser obtido pela decomposição (análise) dos núme-

3 Embora, como veremos, haja controvérsias a esse respeito.

4 Nota-se essa característica claramente na obra de Descartes, sobretudo no *Discurso do método*, assim como na *Monadologia* e nos *Novos ensaios* de Leibniz.

5 Doravante, citaremos as obras de Kant de acordo com as normas da *Akademie Ausgabe*: a sigla da obra em alemão, seguida de paginação e da linha; por exemplo, “KrV B 64, 1–15” para *Crítica da razão pura*, 2. ed., linhas 1 a 15.

6 Como observou Loparić (2002, p. 19), a “eficácia heurística da matemática e da ciência da natureza (física)” deu o mote para que Kant elaborasse sua “teoria da solubilidade de problemas” ou, como afirma ainda Loparić (2002, p. 29), para “prover uma teoria abrangente das limitações e da ampliação do conhecimento humano”.

ros que compõem a operação; como no exemplo apresentado por Kant, o número doze jamais pode ser obtido por decomposição da soma entre os números sete e cinco, oito e quatro etc.⁷ O número que surge de uma operação aritmética é sempre algo novo, que acrescenta ao juízo algo que ele não continha antes que o procedimento se completasse; isto é, o juízo “a soma de sete mais cinco” não conteria em si implicitamente o conceito “doze”, pois “sete”, “soma” e “cinco” seriam entidades numéricas particulares que igualmente possuiriam conteúdos predicativos particulares.

Essa característica de sinteticidade também se aplicaria à geometria pura, como se pode ver no mesmo trecho apontado acima (KrV B 15), bastando para exemplificá-la a tentativa de obter por análise as figuras geométricas oriundas dos postulados e das definições da geometria euclidiana, a qual sem dúvidas era o modelo científico de geometria herdado dos antigos matemáticos gregos pelos modernos. A obra *Os elementos* de Euclides é tida como um dos primeiros tratados de matemática na história do Ocidente. É claro, porém, que a matemática já era uma ferramenta utilizada tanto pelos egípcios quanto pelos babilônios, de modo que a obra associada a Euclides se mostrou inovadora no que diz respeito ao seu método de prova ou demonstração, e propriamente nisso se diferenciou da matemática praticada por aqueles povos.⁸ A partir de definições, postulados e noções comuns, a obra dá o procedimento para a construção das figuras geométricas e a resolução dos problemas apresentados, derivando dessas regras ou axiomas pré-estabelecidos as consequências que delas se seguem. Desse modo, a interpretação que Kant faz da noção de *construção* presente no método axiomático dos geômetras gregos é de central importância para se compreender como ele fundamentou a possibilidade de aplicação da matemática, seja para determinar os objetos da experiência (na física), seja para uma descrição pura do espaço. Na “Doutrina transcendental do método”, Kant reafirma a posição que já havia tomado no

7 Ou seja, existem diversas possibilidades de se definir o número doze; por exemplo, “a soma de sete mais cinco”, “a soma de oito mais quatro”, “a raiz quadrada de cento e quarenta e quatro”, “vinte e quatro dividido por dois” etc.; mas nenhuma delas expressaria o conteúdo predicativo expressado pelo número doze.

8 Cf., por exemplo, a introdução de Irineu Bicudo à sua tradução de *Os elementos* de Euclides (2009, p. 83), na qual fala da “transformação do primitivo conhecimento matemático empírico de egípcios e babilônios na ciência matemática grega, dedutiva, sistemática, baseada em definições e axiomas”.

texto de 1764 com relação ao uso do método axiomático da matemática em filosofia, e tal separação de domínios é realizada por ele pela diferenciação entre o uso puro que se faz dos conceitos tanto na matemática quanto na filosofia (em especial na metafísica).⁹ A matemática opera, diz Kant, por *construção de conceitos*; a filosofia opera apenas por *conceitos*, isto é, a partir do uso discursivo da razão, sendo que construir um conceito significa “apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde” (KrV B 741). O exemplo tomado por Kant é o da construção geométrica de um triângulo “*mediante a qual acrescento numa intuição pura, tanto como numa intuição empírica, o diverso que pertence ao esquema de um triângulo em geral, por consequência ao seu conceito*” (KrV B 746, grifo nosso). O exemplo ao qual Kant alude consiste na tarefa de construir um triângulo equilátero sobre uma reta, o qual é obtido fazendo-se dessa reta o raio que compreende a distância entre os centros de duas circunferências.¹⁰ O que há nesse procedimento de construção geométrica que o faz apoditicamente correto e verdadeiro *a priori*, diferentemente de quando a razão faz um uso discursivo dos conceitos? O entendimento correto do ponto de vista de Kant sobre o conhecimento geométrico envolve a doutrina kantiana da sensibilidade, na qual o filósofo define também sua concepção de espaço e tempo como formas constituintes da sensibilidade humana.

Kant define *intuição* como uma relação imediata de referência entre um conhecimento e um objeto, na medida em que este nos é dado (KrV B 31). A intuição que tem por referência uma sensação (o efeito do objeto sobre nossa capacidade de representação) é denominada *intuição empírica* (KrV B 34). Puro é aquilo que não contém nada pertencente à sensação, podendo ser um conceito, um juízo, um princípio etc. Disso se segue que uma *intuição pura* é uma relação imediata de referência entre um conhecimento e uma representação que não tem por referência uma sensação causada pelo objeto representado.¹¹ Kant se recusa a dar uma origem empírica da representação geométrica, como vimos, por adotar o ponto de vista de que não se pode atribuir a característica de necessidade a conhecimentos derivados da experiência, a qual é contingente.¹² Sob

9 Cf. KrV B 754.

10 Cf. Euclides (2009, p. 99).

11 Extensão e figura são para Kant exemplos de intuições puras (KrV B 35).

12 Não restam dúvidas de que essa concepção da característica lógica de necessidade é

esse ponto de vista, ao determinar as definições, os postulados e as noções comuns, o geômetra estabelece já as condições para que uma proposição geométrica qualquer possa ser obtida dedutivamente, garantindo assim que qualquer procedimento de construção seja consequência necessária das leis previamente estabelecidas (mais especificamente os postulados).¹³ Contudo, existe também uma contraparte da experiência na garantia da necessidade das proposições geométricas, pois é preciso que se desenhe ou se trace a figura de acordo com aquelas regras previamente estabelecidas; ou seja, existe uma *espacialização* da necessidade das regras no ato da construção das figuras. Como essas regras de construção não são derivadas de uma figura particular, e sim dão a regra para a construção de qualquer figura, infere-se daí que elas cumprem uma função *a priori*; mas a completude da relação de referência entre as proposições geométricas e os objetos que delas derivam só pode se dar no momento em que ocorre a sua representação espacial (KrV A 163).

Como bem se sabe, Kant entendia que o conhecimento humano é obtido via ação do entendimento sobre o diverso empírico oferecido pela experiência aos nossos sentidos, ou seja, sobre a intuição sensível (KrV B 75). Portanto, temos de um lado uma teoria da sensibilidade e, de outro, uma teoria do entendimento ou faculdade de conhecer. A explicação das condições de possibilidade das faculdades constitui uma tarefa à qual o filósofo se dedicou em toda a sua obra principal, de modo que a sua teoria do espaço e do tempo foi concebida conjuntamente com a sua explicação da possibilidade da sensibilidade. A concepção kantiana de espaço possui três pontos principais que integram sua posição idealista acerca da natureza do espaço: ele (1) não é um conceito empírico e, portanto, é uma representação necessária *a priori*; (2) não é um conceito discursivo; e (3) é uma grandeza infinita dada. A prova do primeiro ponto se dá dedutivamente, pela constatação da necessidade de uma representação prévia do espaço para que o sujeito seja capaz de conceber algo como exterior a ele e a separação das coisas entre si como ocupando lugares distintos do espaço. Além disso, é possível conceber um espaço vazio,

uma reação de Kant ao “ataque cético” promovido por David Hume.

13 Como afirmou Kant em KrV B 755: “A solidez da matemática repousa em definições, axiomas e demonstrações”. Note que os postulados dos *Elementos* consistem nas regras básicas para se operar com as definições.

mas não objetos que não ocupam um lugar no espaço; ou seja, todo objeto ocupa um lugar no espaço, e isso faz parte da própria possibilidade de se conceber um objeto. Disso se segue que a representação do espaço não pode ser derivada da relação entre os objetos, pois é necessária uma representação prévia do espaço para que eles sejam pensados como tais. Essa posição já era adotada por Kant no texto de 1768, a saber, “Sobre o primeiro fundamento da distinção das direções no espaço”, no qual ele apresenta uma série de argumentos baseados nas noções de simetria e direcionamento espacial contra a ideia leibniziana de que a representação do espaço seria uma ideia derivada da relação recíproca entre suas diferentes partes, mostrando que essa concepção exige previamente a noção da direção para as quais essas partes se ordenam (GUGR AA 02: 377/380/382); e igualmente na “Dissertação de 1770”, na qual o filósofo já tinha uma ideia formada da idealidade do espaço (MSI AA 02: §13). O segundo ponto é provado pela assunção de que o espaço só pode ser representado como unidade, ou seja, não é um conceito universal que reúne diversas representações de espaços particulares em uma só. Essa constatação pode ser feita se pensarmos que diferentes espaços particulares nada mais são do que limitações específicas de um mesmo espaço, isto é, medidas distintas de uma unidade (MSI AA 02: 405). A prova do segundo ponto conduz imediatamente ao terceiro, a tese de que o espaço é representado como infinitamente dado, e este constitui o ponto mais importante para se entender por que o filósofo defendeu a ideia de que o espaço é uma intuição pura.

Se pensarmos na determinação gradativa de espaços particulares de maneira crescente, isto é, do espaço no qual atualmente nos encontramos ao espaço que “contém” todo o universo, jamais existirá um termo para nossa representação, dado que esse todo deverá estar contido em algo maior; existe sempre a possibilidade de se pensar um espaço mais abrangente que abarca a representação anterior, e essa representação infinita é que constitui aquilo que Kant chamou de *intuição pura* do espaço.¹⁴ Disso se segue que a natureza do espaço diz respeito ao modo como sou capaz de representá-lo, dado ser impossível ao homem uma

14 É importante perceber aqui que qualquer espaço particular é sempre uma *limitação* do espaço absoluto que o abarca, de modo que a limitação sucessiva dos espaços sucessivos dá a representação intuitiva de um espaço infinito.

experiência do espaço como totalidade, e é por esse motivo, a meu ver, que Kant associa a possibilidade de obtenção de juízos necessários acerca das relações espaciais à forma da sensibilidade. A intuição pura do espaço, portanto, é o que possibilita qualquer representação sensível, e a geometria tem a imediaticidade da evidência de seus juízos garantida pela relação direta com essa intuição pura. Ora, se o espaço é uma intuição, ainda que pura, ele contém um diverso, isto é, um algo que se apresenta à cognição humana como um dado não empírico (puro), mas que de alguma maneira interage de maneira imediata com o entendimento, devido à própria definição de intuição que apresentamos acima. Deve haver, portanto, algum diverso, ainda que não empírico, que dê o “material” que o entendimento entra em ação para determinar.

A geometria, entendida como ciência do espaço, como domínio do conhecimento humano capaz de determinar suas propriedades de maneira objetiva, tem suas condições de possibilidade dadas via essa interação entre espontaneidade do entendimento e intuição pura, e nisso consiste o próprio procedimento de *construção na intuição pura* ao qual Kant se refere. Tomemos como exemplo a representação lata (não rigorosa) de um triângulo e de suas propriedades. A partir das *definições* e dos *postulados* dos *Elementos* de Euclides, é possível a construção de qualquer figura, tal como a do triângulo equilátero a partir do centro de dois círculos iguais, bastando para isso as definições de reta e círculo e a adoção de algumas das noções comuns. Por definição, triângulo é uma figura geométrica delimitada por três segmentos de reta unidos por suas extremidades de modo que a soma dos ângulos internos da figura formada seja igual a 180 graus. Note que tal definição é sintética *a priori*, pois é capaz de apresentar anteriormente à construção de qualquer triângulo particular as condições para que tal construção ocorra, não importa quais sejam as dimensões dos vértices, pois em nenhum momento derivou-se de uma figura já formada a origem da nova figura. Essa definição de triângulo é, portanto, um *esquema* que dá a regra para a construção de qualquer triângulo particular e é oriundo de uma função do entendimento a qual o filósofo nomeou *imaginação produtiva*:

Sobre esta síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção das figuras se funda a matemática da extensão (geometria), com seus axiomas, que exprimem as condições da intuição sensível a priori, únicas que permitem que se estabeleça, subordinado a elas, o esquema de um conceito puro do fenômeno externo [...]. (KrV B 204, 8–13, grifo nosso)

A imaginação produtiva, portanto, cumpre uma função importante no procedimento de construção na intuição pura, pois ela é a faculdade responsável por determinar *a priori* a sensibilidade (KrV B 152). Esse procedimento de determinação *a priori* da sensibilidade nada mais é do que um esforço da imaginação para fornecer a um conceito sua imagem, a qual corresponde ao esquema desse conceito. Existem triângulos isósceles, equiláteros, escalenos, obtusângulos etc., de modo que nenhuma das figuras particulares que representam esses tipos de triângulo pode ser usada como representação geral da regra de construção; disso se segue que somente a regra pode dar a universalidade da definição, e o ato de esforço da imaginação dá a indicação do conteúdo não empírico da intuição pura. Assim, a imaginação produtiva é responsável por fornecer aquilo que Kant chamou de “monograma” da imaginação pura *a priori* ou esquema da figura. O esquema nada mais é do que uma representação mediadora entre conceito e intuição sensível, dado que essas duas entidades constituintes do conhecimento possuem naturezas diferentes. O conceito confere unidade lógica ao diverso da intuição, que dá o *material* do conhecimento; daí a necessidade de uma representação mediadora que permita a aplicação desses conceitos ao diverso da experiência. Percebe-se assim que a validação apodítica dos juízos geométricos se dá pela presença imediata “*in concreto* na intuição pura” (KrV B 739) dos princípios nela presentes; isto é, eles exprimem implicitamente o caráter condicional da intuição pura do espaço e daí retiram sua objetividade e necessidade imediatas. A geometria pura, portanto, conta com a vantagem de referir-se a grandezas ou *quanta*, sem a necessidade de se referir a qualidades para a elaboração da regra; ou seja, opera de maneira absolutamente independente da experiência. Além disso e pelos mesmos motivos apontados acima, as definições matemáticas nunca podem ser falsas (KrV B 759); elas são por natureza axiomáticas por não precisarem do terceiro termo envolvido na ligação sintética de conceitos (a saber, um exemplo particular

na experiência), bem como possuem os únicos princípios suscetíveis de demonstração no sentido rigoroso do termo (KrV B 762).

2. A fundamentação do uso do cálculo diferencial na “Analítica dos princípios”: uma hipótese de interpretação

O procedimento de *construção na intuição pura* a partir do qual Kant fundamentou a necessidade e a universalidade da geometria, entendida como ciência das propriedades do espaço, é também um fator importante que orienta a análise epistemológica da aplicação da matemática à experiência de maneira geral, com a única diferença de que no caso da física o resultado dessa operação se dirige aos fenômenos empiricamente determinados, isto é, a intuições empíricas. O principal fator distintivo da geometria e da física como conhecimentos objetivos — como ciências genuínas — está na capacidade de ambas para *adiantar* a experiência, ou seja, para a explicação da possibilidade de *previsibilidade* desses domínios do conhecimento humano (KrV B 209). É justamente isto que faz um juízo sintético *a priori* um tipo peculiar de juízo presente nessas ciências: ele dá, de maneira necessária, a regra de construção na intuição de qualquer figura ou relação espacial particular que venha a ser construída na geometria, e dá a regra de determinação de fenômenos particulares que venham a acontecer igualmente de maneira necessária na física. É óbvio que qualquer triângulo ou qualquer figura geométrica particular só pode existir de maneira efetiva (ser apresentada na intuição) segundo as regras que determinam *a priori* suas propriedades, como número de lados, ângulos internos etc.; mas que um evento físico particular futuro deva acontecer segundo uma regra estabelecida igualmente *a priori* por um cientista não parece ser uma conclusão à qual se chega com o mesmo grau de evidência. É por esse motivo que a principal questão abordada pela KrV se volta para a explicação da possibilidade desse tipo de juízo, cujo resultado ajuda também a compreender como é possível que a física newtoniana tenha apresentado resultados tão efetivos no adiantamento dos fenômenos.

A resposta à questão de *como são possíveis juízos sintéticos a priori* envolve também a explicação da possibilidade de aplicação da matemática à experiência, pois somente pelo uso da matemática pode o cientista determinar com objetividade os fenômenos para os quais dirige seus estudos. O primeiro ponto é extraído da teoria da sensibilidade: os fenômenos só podem nos ser dados caso sejam espaço-temporalmente determinados. Essas duas grandezas possuem a propriedade de serem representações infinitas; portanto, qualquer fenômeno particular é já uma *limitação* do espaço em um intervalo de tempo particular. De acordo com a teoria do conhecimento kantiana, tudo se passa como se na ausência de um aparato cognitivo humano as intuições fossem um amontoado desordenado, disforme, de dados empíricos aos quais Kant se referiu algumas vezes como “algo indeterminado = x”. Estando o aparelho cognitivo humano em contato com esse diverso indeterminado, ele o determina, ou informa, segundo regras fixas (categorias e formas puras da intuição) sem as quais seria impossível conceber um “algo” como objeto. Os próprios fenômenos, portanto, podem ser vistos como limitações finitas dessas intuições puras infinitas que são sua condição formal (KrV B 206). Objetos particulares se distinguem uns dos outros justamente por estarem separados por limites espaço-temporais que determinam o lugar que cada objeto particular ocupa. Portanto, o segundo ponto é a explicação do modo como ocorre essa limitação, por parte do entendimento, das intuições infinitas do espaço e do tempo. Vimos que o esquematismo consiste num procedimento da imaginação produtiva para fornecer a um conceito a sua imagem, e que o esquema daí proveniente é uma representação mediadora que permite a aplicação homogênea dos conceitos às intuições. O tempo é o esquema dos conceitos puros, e por esse motivo é tomado por Kant como uma representação mediadora universal. O conceito de limite aparece como um fator fundamental para a explicação da possibilidade de aplicação da matemática à experiência na exposição da relação entre tempo como esquema universal e a categoria de *realidade*. A diferença entre o real e o irreal (negação) consiste no quanto uma sensação “*preenche o tempo*”:

Ora *toda a sensação possui um grau* ou quantidade pela qual pode preencher mais ou menos o mesmo tempo, isto é, o sentido interno, com respeito à

mesma representação de um objeto, até se reduzir a nada (= 0 = negado [*negatio*]). *Há pois uma relação e um encadeamento, ou antes, uma passagem da realidade para a negação, pela qual toda a realidade é susceptível de representação como quantum*, e o esquema de uma realidade como quantidade de algo, na medida em que esse algo preenche o tempo, é precisamente essa contínua e uniforme produção da realidade no tempo, em que se desce, no tempo, da sensação que tem determinado grau, até ao seu desaparecimento ou se sobe, gradualmente, da negação da sensação até à sua quantidade. (KrV B 183, grifos nossos, acréscimo nosso)

Sob esse ponto de vista, é possível concebermos a realidade de um fenômeno como potencialmente infinita numa série gradual que vai na direção tanto do infinitamente real quanto do infinitamente irreal (negação); isto é, existiria uma espécie de *intensidade* da realidade que varia de acordo com o *quanto* de sensação preenche o tempo. De fato, se pensarmos na degradação de um material qualquer com o passar do tempo, caso pudéssemos acompanhar todo o processo veríamos esse material desaparecer lentamente. Por exemplo, um cubo de gelo que derrete ao sol passa ao estado líquido e depois ao gasoso, de modo que em algum momento no tempo o objeto original não será “nada” para mim, ainda, é claro, que tenha se tornado água no estado gasoso. O fato é que a sensação que caracterizava o objeto inicial já não existe mais, ou seja, já não preenche o tempo com a mesma intensidade de outrora, sendo que o meio do processo caracteriza bem essa gradação à qual Kant se refere. Note que, no exemplo que apresentamos, no meio do processo havia uma pequena poça d’água já em vias de evaporar e uma pedra de gelo menor que a original e em vias de derretimento; ou seja, existe nesse fenômeno uma série infinita de graus de realidade entre os diferentes estados na qual só é possível fazer a distinção entre os diferentes estados particulares caso os pensemos como limitações dessa série infinita. O ponto principal aqui é que em algum momento o dado empírico do fenômeno já não estará mais disponível para a minha apreensão, pois ignoro o que possa ter ocorrido com aquela água no estado gasoso, isto é, não está ao alcance da minha

sensibilidade sabê-lo. Isso quer dizer que existe um *limite* para a realidade dos fenômenos que é dado pelos limites da capacidade do próprio aparato cognitivo humano. Sabendo-se que o tempo é o esquema de todos os conceitos puros do entendimento, e que conjuntamente com o espaço consiste em uma representação infinita, é fácil inferir das constatações acima que a realidade dos fenômenos está submetida à mesma infinitude dessas condições puras da sensibilidade e que fenômenos particulares são *limitações* dessa infinitude.

A possibilidade de limitação de um fenômeno, que nada mais é do que o ato de determiná-lo segundo regras, assenta na possibilidade de quantificação deste; isto é, qualquer fenômeno dado na intuição é passível de ser determinado como grandeza, pois, visto que tem intuições puras como sua condição de possibilidade, qualquer apreensão sua é já uma síntese do diverso que tem sua condição sensível dada pelas formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo. Nisso consiste o que Kant chamou o primeiro entre os *princípios puros do entendimento* — com os quais o filósofo fundamentou a possibilidade de aplicação objetiva dos conceitos puros do entendimento em juízos sintéticos *a priori* à experiência —, qual seja, *todas as intuições são grandezas extensivas* (KrV B 203). Uma vez que qualquer fenômeno só pode ser dado espaço-temporalmente, ele deverá já ser intuído como algo extenso, portanto composto de partes as quais são apreendidas como um todo mediante a síntese operada pela imaginação produtiva. Assim, faz sentido afirmar que de fato fenômenos são limitações, ou, se quisermos, partes discretas da intuição pura espaço-temporal obtidas pela ação do entendimento sobre o diverso das formas puras. Sendo as grandezas extensivas, não é difícil perceber que as intuições são passíveis de quantificação e, portanto, de aplicação objetiva da matemática em seus juízos sintéticos; por esse motivo os juízos da geometria são apoditicamente verdadeiros. Além dessa característica formal intrínseca derivada das intuições puras, os fenômenos possuem também *materialidade*, pois preenchem o espaço e o tempo como matéria, e não meramente como dados puros. Essa materialidade dos fenômenos dá o diverso do qual derivam as sensações experimentadas pelo aparato cognitivo humano, ou seja, correspondem ao que há de *real* nos fenômenos. Como vimos acima, o real possui uma *intensidade* que vai da ausência total de sensação até à grandeza que se lhe queira atribuir. Desse modo, se existe uma gradação que dá as diferentes intensidades daquilo que na

sensação corresponde ao real no fenômeno, então qualquer apreensão particular “fixa” de um fenômeno, isto é, quando ele é apreendido em um instante particular, é um *limite* que “recorta”, por assim dizer, o fenômeno discreto dos graus que se estendem *ad infinitum*:

Mas, toda a sensação é susceptível de decréscimo, de modo que pode diminuir e gradualmente desvanecer-se. Assim, pois, *entre a realidade no fenômeno e a negação há uma cadeia contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, separadas por um intervalo sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero ou a negação total.* (KrV B 210, 1–7, grifo nosso)

Essa noção de limite e de grandezas infinitas utilizada por Kant guarda uma peculiar semelhança com o modo como esses conceitos são utilizados na matemática, sobretudo no *cálculo diferencial e integral*, ainda que o conceito matemático de limite tenha sido formalizado somente no século XIX. Como veremos a seguir, a noção principal expressada por tais conceitos parece ser a mesma oriunda do desenvolvimento dessa técnica por Leibniz e Newton no século XVII. A história do desenvolvimento do cálculo diferencial pode ser vista como intimamente relacionada com a longa história do desenvolvimento da matemática como um todo, desde a sua origem grega.¹⁵ Isso porque alguns dos problemas aos quais o desenvolvimento do cálculo permitiu responder remontam à Antiguidade, sobretudo, como veremos, a relação entre geometria e álgebra expressada de maneira simbólica pelo teorema fundamental do cálculo, o qual proporcionou um intercâmbio entre essas duas partes da matemática de maneira ainda mais abrangente do que a geometria analítica desenvolvida por Descartes no século XVII. Existe entre os pró-

15 Como aponta Carl Boyer (1959, p. 4, tradução nossa): “O cálculo teve sua origem nas dificuldades lógicas encontradas pelos antigos matemáticos gregos em sua tentativa de expressar suas ideias intuitivas sobre as razões ou proporcionalidades entre linhas, as quais eles vagamente reconheceram como contínuas, em termos de números os quais viam como discretos”.

prios historiadores da ciência e da matemática uma falta de consenso no que diz respeito a quem teria exatamente desenvolvido o cálculo em sua forma mais fundamental, se Newton ou Leibniz.¹⁶ Contudo, como nos mostra Carl Boyer, é preciso lembrar que atribuir o desenvolvimento do cálculo a um ou dois homens não é o caminho mais adequado para se entender a história desse desenvolvimento, assim como a geometria analítica de Fermat e de Descartes não é invenção de um só matemático. Assim, sobre tal controvérsia, Carl Boyer (1959, p. 189, tradução nossa, grifo nosso) afirma que “[o]s desenvolvimentos geométricos que levaram ao cálculo fluxional de Newton não foram essencialmente outros do que aqueles que apontavam o caminho para o cálculo diferencial de Leibniz”.¹⁷ É necessário ressaltar que o reconhecimento da originalidade teórica desses dois grandes matemáticos se deve ao estabelecimento de algoritmos ou fórmulas que, guardada a diferença de notação que a teoria sofreu nos séculos seguintes¹⁸, são sem dúvida a origem do modo como hoje é ensinado e aplicado o cálculo nas escolas. Um outro fator que deve ser ressaltado é que, como aponta Tatiana Roque, o desenvolvimento do cálculo não teria se dado em ambiente exclusivamente matemático, de modo que, “[d]urante os séculos XVII e XVIII, os métodos infinitesimais se inseriam em um domínio amplo que incluía não só a matemática, mas também a filosofia e a física” (Roque, 2012, n.p., grifo nosso). Para além da controvérsia Newton-Leibniz, de qualquer modo, percebe-se que o uso dos métodos infinitesimais (como o método das fluxões de Newton, isto é, das derivadas em relação ao tempo) constitui um fator comum na elaboração individual do cálculo, o qual se voltou sobretudo para fenômenos que envolvem variação, como foi o caso do tratamento dado por Newton na descrição dos movimentos.

Diante da magnitude da história desse desenvolvimento e a fim de restringir nossa abordagem ao tema que estamos propondo, a principal característica que queremos destacar aqui é a noção de *quantidade*

16 Cf., por exemplo, Hall (1980).

17 No original: “The geometric developments leading to the fluxionary calculus of Newton were not essentially other than those pointing the way toward the differential calculus of Leibniz”.

18 Como nos mostra Carl Boyer (1959, p. 268), somente no século XIX, com Bernhard Bolzano, o cálculo ganha uma primeira formulação mais rigorosa e sistemática para os seus conceitos fundamentais.

infinitesimal; trata-se da ideia de uma quantidade que é sempre maior que zero e menor que qualquer número real — ou seja, que está mais próxima de zero que qualquer número pertencente ao conjunto dos reais e nunca é igual a zero —, presente na elaboração da teoria. Como veremos, a noção de *limite*, introduzida posteriormente por Bolzano, nos permite expressar essa quantidade infinitesimal a partir de um número real, noção que será de importância basilar para o desenvolvimento do cálculo. Essa quantidade é muito útil como ferramenta de determinação de fenômenos que envolvem *variação*, os quais compõem uma parcela muito significativa dos fenômenos determinados pela cognição humana, daí a sua relevância epistemológica fundamental. De maneira semelhante, as noções de *continuidade* e *descontinuidade* cumprem um papel central no desenvolvimento do cálculo e igualmente representam noções às quais se voltou Kant na elaboração de sua teoria do conhecimento matemático e científico. É preciso, contudo, atentar ao fato de que o que hoje se entende por cálculo diferencial e integral é produto de um desenvolvimento formal ocorrido posteriormente a Kant, de modo que nos valeremos da expressão formal utilizada atualmente, mas que carrega consigo as intenções essenciais oriundas de seus fundadores. Existem dois problemas que caracterizam bem o fio condutor que norteou as investigações dos matemáticos de maneira independente e que, assim, são bastante úteis para ilustrar a característica que queremos destacar para os fins da presente investigação, quais sejam, dar a inclinação da reta tangente ao gráfico de uma função e calcular áreas sobre os gráficos de funções.

O equivalente algébrico do primeiro desses problemas pode ser descrito da seguinte forma: dada uma função definida em um subconjunto dos números reais, é possível encontrar o valor dessa função num ponto, ainda que esse ponto não pertença ao domínio dessa função? Por exemplo, dada a função, percebe-se claramente ela não está definida para o ponto, pois para esse número ela assume um valor absurdo, uma indeterminação do tipo zero dividido por zero; ou seja, não pertence ao domínio de. A técnica consiste então em aproximar os valores da função a a partir de números cada vez mais próximos de 2; essa aproximação é feita por números infinitesimalmente menores e maiores que 2, de tal modo que pertence ao intervalo. Perceba que, quanto mais aproximamos a função pela esquerda e pela direita de 2, o que estamos fazendo na

verdade é *aproximar o denominador da função de zero*.¹⁹ Dizemos então que o número ao qual a função tende ao se aproximar de 2 é igual ao *limite* de quando tende a 2 e corresponde exatamente à inclinação da reta tangente àquele ponto.²⁰ Assim, simplificando o numerador da função que apresentamos acima, dizemos que . Essa expressão significa que a função tende ao número quando nos aproximamos do ponto ; ou seja, ainda que esse ponto não pertença ao domínio da função, é possível encontrar para a função um número ao qual ela *tende*, isto é, ao qual ela corresponde quando se aproxima do ponto desejado. Todas as secantes dessa função em intervalos arbitrariamente escolhidos dentro do seu domínio têm coeficiente angular tendente à inclinação da tangente que corta a função no ponto escolhido.²¹ Esse número nada mais é do que a *derivada* da função naquele ponto. Enfatizamos aqui que a noção de *limite* no cálculo está intimamente associada com a técnica de aproximar os valores da função ao ponto a partir de valores cada vez menores, o que consiste em aproximar o denominador da função de zero. Além da infinidade de casos particulares que essa técnica permite descrever, o número obtido, que corresponde ao limite da função, dá também a indicação de uma espécie de *representação intuitiva*, pois significa uma *tendência*, ou, se quisermos, uma *taxa de variação* da função. É importante ressaltar, abstraindo-se aqui a necessidade de prova formal rigorosa, que somente funções *contínuas* possuem derivada; ou seja, se a função possui derivada num ponto , então ela é contínua nesse ponto, de modo que, se não é contínua em , então ela não possui derivada nesse ponto.²²

Percebe-se, portanto, que a técnica matemática dos limites consiste em aproximar a função que está sendo estudada a zero, de modo a se obter um valor que representa uma tendência da função àquele ponto.

19 Como bem se sabe, basta substituírmos os valores na função para percebermos que, quanto mais próximo 'x' está de 2, mais próximo o quociente está de zero. Esse ponto será importante para a aproximação que faremos adiante com a teoria da ciência de Kant.

20 Tendo em vista o nosso objetivo para a presente pesquisa, não nos deteremos na formalização e na prova rigorosa dos teoremas, as quais podem ser facilmente acessadas em qualquer livro de cálculo a nível universitário. Cf., por exemplo, Patrão (2011, p. 21–37).

21 Cf., por exemplo, Thomas (2009, p. 130).

22 Cf., por exemplo, Patrão (2011, p. 25).

Um exemplo corriqueiro na física é a noção de velocidade instantânea de uma partícula, por exemplo um veículo ou um projétil. É fácil obtermos a velocidade média de uma partícula pela simples razão entre a variação do espaço percorrido e a variação do tempo em que ocorre o deslocamento; mas, se quisermos saber a velocidade em um dado instante particular qualquer dentro desse intervalo, precisaremos nos aproximar do ponto em questão fazendo a função assumir valores cada vez mais próximos desse ponto, por valores maiores ou menores que o ponto escolhido. Assim procedendo, nada mais estaremos fazendo do que aproximando o intervalo em que ocorre esse ponto a zero. Tomemos um exemplo concreto no âmbito da cinemática newtoniana: suponha que desejamos saber a velocidade de um veículo num instante t , por exemplo, sabendo que a função que dá a posição do veículo em um instante t é $s(t) = 4t^2$. Operando com o cálculo da velocidade média entre os instantes t e $t + \Delta t$, obteremos o seguinte resultado, substituindo os valores da função acima na razão que dá a velocidade média no movimento retilíneo uniforme: $v_{\text{média}} = \frac{s(t + \Delta t) - s(t)}{\Delta t} = \frac{4(t + \Delta t)^2 - 4t^2}{\Delta t} = 8t + 4\Delta t$. Assim, a única informação que obtivemos é que, num intervalo de duas horas, o veículo atingiu em média a velocidade de 76 km/h, mas não sabemos, por exemplo, se em algum momento ele diminuiu a velocidade ou teve que parar num sinal vermelho etc.; ou seja, a velocidade média não nos dá nenhuma informação acerca do que aconteceu em cada instante. O que podemos fazer então é diminuir o intervalo de tempo a fim de obter alguma informação que nos permita uma melhor aproximação acerca da velocidade do veículo no instante t . Por exemplo, se diminuirmos o intervalo de tempo para 1 hora, isto é, calculando a velocidade média para os instantes t e $t + 1$, temos que $v_{\text{média}} = 8t + 4$. Ora, próximo ao instante no qual queremos saber a velocidade do veículo, essa velocidade era de 76 ou 61 km/h? O simples cálculo da velocidade média não nos permite decidir. Contudo, se procedemos de modo a tomar intervalos cada vez menores, por exemplo fazendo a diferença entre t e valores de $t + \Delta t$ cada vez mais próximos de t ($4,5; 4,1; 4,01; 4,001; 4,0001$ e assim por diante) — isto é, à medida que aproximamos o denominador da função a zero —, o valor da função tende a um único valor real; a saber, para os intervalos indicados nos parêntesis acima ($54,25; 49,21; 48,12; 48,01; 48,0012$) a velocidade no instante t tende a 48 km/h. Dizemos assim que a velocidade do veículo no instante t é igual ao *limite* quando Δt *tende a zero* em t . É importante ressaltar mais uma vez que para o cálculo da velocidade instantânea podemos tomar intervalos cada vez menores indefinidamente, ou seja,

valores infinitesimalmente pequenos que aproximam a função de zero, mas nunca são iguais a zero. Essa tendência, uma espécie de progressão aritmética ao infinito, parece guardar uma familiaridade peculiar com a noção de *intuição pura*, a partir da qual Kant orientou a fundamentação da aplicação da matemática à experiência em sua analítica dos princípios. Tomemos, por exemplo, o modo como o filósofo entendeu a determinação de *grandezas intensivas*:

Dou o nome de *grandeza intensiva* àquela que *só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0*. [...] Se considerarmos esta realidade como causa [...] então, ao grau da realidade, como causa, chama-se um momento, o momento do peso, por exemplo, *porque o grau designa apenas a grandeza cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea*. (KrV B 201, 15–20, grifos nossos)

Parece ser esse o caso quando calculamos a velocidade instantânea do veículo do exemplo anterior: há uma infinidade de intervalos ao redor do ponto de interesse os quais parecem indicar uma espécie de intensidade; afinal, parece estranho falarmos em uma “quantidade fixa” de velocidade que o veículo teria atingido naquele ponto. A representação que nós nos fazemos da velocidade de um veículo se assemelha mais a uma intuição do que a uma grandeza fixa, e é nesse sentido que o filósofo parece querer apontar quando fala em *grandezas intensivas*. Os dois princípios puros do entendimento dão, portanto, a condição de possibilidade de aplicação da matemática aos fenômenos tanto do ponto de vista *quantitativo* — pela noção de que todos os fenômenos, por serem espaço-temporalmente dados, são grandezas extensivas, ou seja, passíveis de quantificação — quanto do ponto de vista *qualitativo* — pela noção de que o real dos fenômenos, isto é, aquilo que afeta materialmente a sensibilidade, possui um grau ou intensidade que varia infinitamente entre o zero (negação) e a intensidade que se dá na sensibilidade. Assim, qualquer fenômeno pode ser medido pelo quanto de espaço ocupa (por exemplo, o volume), quanto tempo dura etc., e pode ter o grau de sua intensidade obtido pela aproximação dos seus diferentes graus na intuição

ao menor grau possível, a zero. Note que grandezas como velocidade, calor e variação na energia de um sistema, de maneira geral, podem ser obtidas pela derivada das funções que dão a regra de sua variação, geralmente em relação ao tempo. Essa derivação nada mais é do que aproximar a função de zero, o mesmo procedimento que exemplificamos acima a partir da técnica de limitação. Sob o ponto de vista da epistemologia kantiana, é possível dizer que esse procedimento nos dá uma intuição da grandeza que queremos determinar, pois o limite é um número para o qual a função *tende* ao se aproximar de zero, e uma tendência não é uma grandeza “fixa”, por assim dizer. Pelo engajamento com o conhecimento científico que o filósofo demonstrou durante toda a sua vida e obra, parece-nos plausível afirmar que a principal fonte de inspiração de Kant ao erigir os princípios puros do entendimento (ao menos os dois primeiros) tenha sido o cálculo como era empregado por Newton. A seguinte passagem nos dá um forte indício de que tal interpretação seja correta:

A propriedade das grandezas, segundo a qual nenhuma das suas partes é a mínima possível, (nenhuma parte é simples) denomina-se continuidade. O espaço e o tempo são *quanta continua*, porque *nenhuma das suas partes pode ser dada sem ser encerrada entre limites* (pontos e instantes) e, por conseguinte, só de modo que essa parte seja, por sua vez, um espaço ou um tempo. O espaço é pois constituído por espaços, o tempo por tempos. *Pontos e instantes são apenas limites, simples lugares da limitação do espaço e do tempo [...]. A tais grandezas poder-se-ia também chamar fluentes*, porque a síntese (da imaginação produtiva) na sua produção, é uma progressão no tempo, cuja continuidade *se costuma particularmente designar pela expressão do fluir* (escoar-se). (KrV B 211, 9–25, grifos nossos)

Essa noção de apreensão instantânea se assemelha bastante à noção de intuição, entendida como relação imediata entre sujeito e objeto, pois ela consiste numa espécie de reunião (como o próprio significado

de “apreensão” indica) instantânea de um múltiplo em um só dado cognitivo. Perceba que a analogia que estamos fazendo aqui entre a noção intuitiva de limite no cálculo e a apreensão instantânea de grandezas intensivas apresentada no sistema dos princípios do entendimento de Kant faz sentido quando analisamos a primeira frase da citação anterior: do mesmo modo que determinamos a velocidade instantânea de um veículo aproximando a função que dá sua velocidade a zero, as grandezas intensivas só podem ser representadas por “aproximação da negação = 0”. Não parece absurdo interpretar, portanto, que Kant entendeu os fenômenos físicos de variação como grandezas intensivas e que tinha as raízes teóricas do que hoje conhecemos como *cálculo diferencial* em mente ao descrever o modo como esse tipo de grandeza pode ser representado ou determinado por meio do uso da matemática. Além disso, a noção de *continuidade*, cara ao emprego de derivadas no cálculo, aparece na teoria kantiana dos princípios como uma propriedade inerente a todos os fenômenos, continuidade essa que deriva da própria continuidade do espaço e do tempo. Contínua é a grandeza que não é composta de partes, isto é, em que nenhuma das partes pode ser pensada como a menor possível (KrV A 209). Assim, no que diz respeito à determinação dos fenômenos como grandezas ou como *quanta*, a continuidade é a única qualidade que pode ser conhecida *a priori*, assim como ter um grau (KrV B 218). Uma sensação é o produto do efeito de um objeto sobre a sensibilidade e, enquanto tal (um efeito), jamais pode ser antecipada. Nesse sentido, a capacidade de antecipar os fenômenos demonstrada pela física se deve à referência que seus juízos fazem às próprias condições da experiência, e não à experiência propriamente dita. Assim, a “Analítica dos princípios” foi concebida por Kant como o ambiente no qual essa capacidade de determinação dos fenômenos, que se mostrou tão efetiva no cálculo, pudesse ter a fundamentação de sua possibilidade realizada a partir da exposição dos princípios constitutivos e regulativos que permitem ao entendimento realizar o próprio ato de determinação quantitativa e qualitativa dos fenômenos da natureza.

Referências

BOYER, C. B. *The history of the calculus and its conceptual development*. New York: Dover Publications, 1959.

BRITTAN JR., G. G. *Kant's theory of science*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

COHEN, I. B. *The Newtonian Revolution*: with illustrations of the transformation of scientific ideas. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

EUCLIDES. *Os elementos*. Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

EWALD, W. B. *From Kant to Hilbert*: a source book in the foundations of mathematics, v. 1. New York: Oxford University Press, 1999.

FRIEDMAN, M. *Foundations of space-time theories*: relativistic physics and philosophy of science. Princeton: Princeton University Press, 1983.

FRIEDMAN, M. Kant and Newton: why gravity is essential to matter. In: BRICKER, P.; HUGHES, R. I. G. (eds.) *Philosophical perspectives on Newtonian science*. Cambridge: MIT Press, 1990. p. 185–202.

FRIEDMAN, M. Causal laws and the foundations of natural science. In: GUYER, P. (ed.) *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 161–199.

FRIEDMAN, M. *Kant and the exact sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

HALL, A. R. *Philosophers at war*: the quarrel between Newton and Leibniz. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1900.

KANT, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel.

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

KANT, I. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

KANT, I. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KANT, I. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Trad. Leonel Ribeiro dos Santos e António Marques. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2004.

KANT, I. A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas. Trad. Luciano Codato. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Trad. Jair Barboza et al. São Paulo: Editora Unesp, 2005a. p. 25–49.

KANT, I. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. Trad. Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Trad. Jair Barboza et al. São Paulo: Editora Unesp, 2005b. p. 51–99.

KANT, I. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Trad. Luciano Codato. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Trad. Jair Barboza et al. São Paulo: Editora Unesp, 2005c. p. 101–140.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KITCHER, P. Kant and the foundations of mathematics. *The Philosophical Review*, v. 84, n. 1, p. 23–50, 1975.

LOPARIĆ, Ž. *A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.

NEWTON, I. *The mathematical principles of natural philosophy and his system of the world*, v. 1 and 2. Trans. Andrew Motte. Berkeley: University of California Press, 1974.

PATRÃO, M. *Cálculo 1: derivada e integral em uma variável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

POSY, C. J. (ed.) *Kant's philosophy of mathematics: modern essays*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.

ROQUE, T. *História da matemática: uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas*. São Paulo: Zahar, 2012.

ROSSI, P. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

THOMAS JR., G. B. *Cálculo*, v. 1. Trad. Paulo Boschcov. São Paulo: Pearson Addison Wesley, 2009.

João Renato Amorim Feitosa é doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília. Tem interesse em epistemologia e filosofia contemporânea da ciência, com ênfase em filosofia moderna, filosofia kantiana e temas em filosofia da física e da química.

Para uma crítica ao oculocentrismo

Herder com Bataille

Hugo Ramos Xavier Régis

1. Introdução

Segundo Jay (1994, p. 24), em nenhum lugar o visual se manteve tão dominante quanto na notável invenção grega, isto é, na filosofia. Seja nos âmbitos mais teóricos ou nos mais práticos, a visão sempre ocupou lugar privilegiado dentre os outros sentidos do ser humano; assim, o olho e a dimensão do visível sempre se apresentaram como as formas privilegiadas de abordar a ética, a epistemologia, a estética e a metafísica. Tomemos, por exemplo, o diálogo *Timeu* de Platão, no qual Sócrates declara que “a filosofia foi o maior bem facultado pelos olhos” (*Tim.* 47a1–b7). Aristóteles, logo nas primeiras palavras de sua *Metafísica*, afirma que o ser humano conhece sobretudo através da visão, pois é este o sentido que mais oferece conhecimento²³ (*Metaph.* 1.1 980a1–25). Apesar das grandes rupturas culturais e filosóficas ocasionadas no século XVIII pelo que ficou conhecido como Esclarecimento, ou ainda Iluminismo, não se pode deixar de notar a “continuação tácita de um viés oculocêntrico durante o *siècle des lumières*”²⁴ (Jay, 1994, p. 85). É justamente aí que nos deparamos com Herder e Bataille, dois autores que, cada um à sua maneira, se contrapuseram a ideais iluministas pela via de uma crítica ao sentido da visão a partir de um paradigma rechaçado e esquecido pelo pensamento ocidental: o paradigma do sentido tátil.

23 Aqui a proeminência epistemológica do sentido da visão está intrinsecamente relacionada à capacidade dele, quando comparado com outros sentidos, de oferecer numerosas *diferenças* entre as coisas percebidas.

24 Todas as citações cuja referência está em língua estrangeira foram feitas por nós.

Como observado por Müllder-Bach (1994, p. 350), o que o filósofo alemão propõe é algo não previsto pela alegoria da caverna platônica, ou seja, uma situação em que se está livre dos grilhões, mas, mesmo assim, escolhe-se ficar na escuridão.²⁵ Caygill afirma que Herder, em sua obra *Plástica*, “derruba o paradigma visual do Iluminismo alemão da percepção clara e distinta de uma perfeição em favor de uma noção de perfeição como ‘forma’ ou proporção que é produzida e experimentada por toda a economia dos sentidos”²⁶ (Caygill, 1989, p. 180). Tal economia dos sentidos se refere à ideia herderiana de que a sensibilidade do corpo humano não recepciona o diverso sensorial de maneira primordialmente passiva, tal como em Kant, mas já é um modo de sintetizar ativamente o diverso.²⁷ A alma, para Herder, seria também um sentido: o sentido interno que sente essa síntese sensorial do diverso e faz uma síntese ulterior, garantindo unidade às sínteses dos sentidos externos. Segundo Herder, a alma, o sentido interno unificador, só se manifesta através de um corpo, fazendo com que qualquer tipo de síntese ou união do diverso tenha que se dar primeiro no registro corporal, isto é, tátil. À luz da filosofia de Herder, percebe-se uma estreita filiação no interior da tradição filosófica legada por Descartes e outros pensadores entre o ato judicativo de discernir a ideia clara e distinta e o ato visual de inspecionar e intuir; o filósofo alemão, por outro lado, procura mostrar as mediações táteis anteriores a esse juízo “visual”: “A discriminação visual repousa sobre a base de uma experiência tátil, e é nessa experiência que Herder pretende estabelecer sua filosofia da arte [...]”²⁸ (Caygill, 1989, p. 181).

25 No original: “Herders kleiner Experimentator befindet sich in einer Position, die in dem platonischen Gleichnis nicht vorgesehen war. Er ist frei — dem Gefängnis des uterinen Lebens entkommen —, und doch bleibt er im Dunkeln”.

26 No original: “he overturns the German Enlightenment’s visual paradigm of the clear and distinct perception of a perfection in favour of a notion of perfection as ‘form’ or proportion which is produced and experienced through the entire economy of the senses”.

27 Na “Estética transcendental”, Kant afirma: “A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*” (KrV B 33, grifo do autor).

28 No original: “Visual discrimination rests on a foundation of a tactile experience, and it is on this experience that Herder intends to establish his philosophy of art [...]”.

No contexto da filosofia francesa do século XX, Bataille é quem parece estar, de certa maneira, seguindo os passos de Herder na sua crítica ao oculocentrismo do Iluminismo. Basta abrirmos o seu conto *História do olho* para percebermos a transgressão operada por Bataille ao destituir esse órgão tão valorizado de sua alteza. Jay (1994, p. 221) observa que “o olho é derrubado de seu lugar privilegiado na hierarquia sensual para ser ligado a objetos e funções mais normalmente associados com o comportamento humano ‘mais vil’. Esse é, de fato, o olho mais ignóbil imaginável”.²⁹ Reconhecendo os efeitos do paradigma visual do Iluminismo na chamada sociedade homogênea, em que a heterogeneidade é expurgada e rechaçada, Bataille propõe um baixo materialismo que procura fazer surgir a alteridade radical, o outro absoluto da sociedade homogênea predominantemente visual. Nesse sentido, “ele rejeitou um materialismo baseado em uma imagem visual da matéria em favor de um [materialismo] da experiência corporal da materialidade”³⁰ (Jay, 1994, p. 228). Ora, assim como em Herder, há em Bataille a tentativa de mostrar que, por trás dos delírios megalomaníacos do paradigma visual do Iluminismo de se autointitular um senhor autocrático e independente de seu escravo, existe uma experiência corporal, tátil, possibilitando a experiência visual.³¹ “[Q]uando Bataille foi descoberto na década de 1960 por uma geração de pensadores pós-estruturalistas ansiosos por seguir sua filosofia, literatura e antropologia, sua crítica contrailuminista da visão também lhes estava disponível como uma inspiração vital para o interrogatório implacável do olho”³² (Jay, 1994, p. 231); assim, o pensamento de Herder e sua crítica ao oculocentrismo podem ser vistos como uma inspiração vital para apreendermos o próprio pensamento contrailuminista de Bataille.

29 No original: “the eye is toppled from its privileged place in the sensual hierarchy to be linked instead with objects and functions more normally associated with ‘baser’ human behaviour. This is, indeed, the most ignoble eye imaginable”.

30 No original: “he rejected a materialism based on a visual image of matter in favour of one derived from the bodily experience of materiality”.

31 Apesar da remissão ao senhor e ao escravo, não se trata aqui de uma relação dialética entre ambos.

32 No original: “[W]hen Bataille was discovered in the 1960s by a generation of post-structuralist thinkers eager to follow his philosophical, literary, and anthropological lead, his counter-Enlightenment critique of vision was also readily available as a vital inspiration to their own ruthless interrogation of the eye”.

Tendo em mente o projeto filosófico compartilhado pelos dois filósofos supracitados, este trabalho intenta apreender as convergências e as divergências entre Johann Gottfried Herder e Georges Bataille relativas às suas tentativas de propor, a partir da reavaliação do papel do sentido tátil, uma crítica do discurso oculocêntrico. Apresentaremos a subversão herderiana do paradigma calcado na visão em favor de um paradigma do *Gefühl* mediante a experiência estética da escultura, a qual aponta justamente para um limite do sentido visual a partir do qual se abre ao ser humano um horizonte tátil. Em seguida, tentaremos mostrar como o conceito batailliano de erotismo dos corpos subverte o papel do olho e da visão na medida em que o próprio corpo finito e limitado, sustentado pela sua consciência visual e imagética, coloca a si próprio em questão, expondo sua própria corporeidade descontínua àquele tecido informe, contínuo e tátil presente na comunicação: a carne. Por fim, articularemos possíveis aproximações entre os dois filósofos mediante uma leitura de Bataille a partir de Herder e deste a partir daquele, de modo a evidenciar os ganhos teóricos contra o oculocentrismo resultantes do diálogo proposto por nós entre esses pensadores.

2. Herder: *Gefühl*, visão e escultura

De início, antes de adentrarmos mais detidamente na rica e complexa crítica ao oculocentrismo proposta por Herder, pensamos ser de maior proveito nos familiarizarmos com um conceito subjacente a todo pensamento herderiano, a saber, o conceito de *Gefühl*. Tomando esse conceito como ponto de partida e fio condutor de nossa investigação, conseguiremos transitar pela concepção espinosana que Herder tem de Deus e pelas implicações desta na forma como o ser humano lida com uma escultura e a contempla.

No final do século XVIII, ocorre o caloroso e intenso debate entre Jacobi, Mendelssohn e Herder conhecido como *Pantheismusstreit* ou *Spinozastreit*, isto é, a querela do panteísmo ou a querela de Espinosa. Essa querela começa quando o filósofo Jacobi, que condenava veementemente o ateísmo da filosofia espinosana, afirma que Lessing, um famoso e importante dramaturgo da época, havia confessado antes de morrer sua descrença na fé cristã e sua subsequente adesão ao espinosismo. Diante

disso, Jacobi e Mendelssohn, outro filósofo da época, tentam “reparar” a memória de Lessing descolando-o daquela suposta filiação. A aversão ao espinosismo se dava em grande parte por conta da concepção espinosana de Deus, a qual retirava desse *ens realissimum* qualquer vontade ou providência divina, identificando-o com a própria natureza. Segundo Jacobi e Mendelssohn, ao identificar Deus à natureza, Espinosa estaria propondo um panteísmo que desembocaria não só num ateísmo como também num fatalismo. Herder, por outro lado, não via com maus olhos a filosofia espinosana; mais do que isso, em uma carta de 1786 ele mesmo afirma explicitamente ser um espinosano: “*Ich bin ein Spinozist*” (Herder *apud* Förster, 2012, p. 77), e, segundo Förster (2012, p. 77), “em 1787 ele publica sua declaração e defesa mais explícita e detalhada de um monismo e determinismo neoespinosista, o famoso *Deus: algumas conversações*”.³³

Esse breve apanhado do contexto filosófico de Herder é importante para reconhecermos a posição tomada pelo nosso filósofo diante da filosofia espinosana, pois, como veremos agora, a filosofia herderiana intenta ser, em certo sentido, um neoespinosismo. Ainda segundo Förster (2012, p. 78), “Herder defende a tese básica do monismo de Espinosa e, como Espinosa, iguala o princípio único e abrangente em questão com Deus [...]. Mas, enquanto Espinosa havia caracterizado esse princípio como substância, Herder o caracteriza como força, ou força primária”.³⁴ Se o monismo de Espinosa se refere à existência de uma única substância absolutamente infinita, ou seja, com infinitos atributos (E I D6) dentre os quais o ser humano conhece apenas dois — o do pensamento e o da extensão —, o monismo do neoespinosismo de Herder entende essa substância como a força primordial, a força de pensamento, da qual surgem duas forças, a de atração e a de repulsão, estas referentes à extensão. No diálogo *Deus: algumas conversações sobre o sistema de Espinosa juntamente com o de Shaftesbury*, Filolau e Teufron debatem a pertinência do sistema espinosano. Em um dado momento, quando Teufron pergunta

33 No original: “in 1787 he publishes his most explicit, detailed statement and defense of neo-Spinozistic monism and determinism, the famous *God: Some Conversations*”.

34 No original: “Herder champions Spinoza’s basic thesis of monism and, like Spinoza, equates the single, all-encompassing principle in question with God [...]. But whereas Spinoza had characterized this principle as substance, Herder instead characterizes it as force, or primal force”.

a Filolau se este sabe qual concepção intermediária entre espírito e matéria Espinosa em vão buscava, Filolau responde:

Forças substanciais. Nada é mais claro do que isso e nada confere ao próprio sistema espinosano uma unidade mais bela. Se sua divindade abarca em si infinitos atributos, cada um expressando uma essência eterna e infinita: então não temos mais que endossar a tese dos dois atributos do pensamento e da extensão que nada teriam em comum um com o outro: nós nos desfazemos completamente da escabrosa e inconveniente palavra atributo e em troca afirmamos o seguinte: que a divindade se manifesta em infinitas forças de infinitos modos.³⁵ (Herder, 1787, p. 62)

A filosofia de Espinosa estaria equivocada ao afirmar que a essência da substância, de Deus, são seus infinitos atributos; segundo Herder, mantendo a distinção entre os atributos do pensamento e da extensão Espinosa não só estaria caindo novamente em um dualismo mas também não teria como justificar a razão pela qual apenas dois desses infinitos atributos são manifestados e inteligíveis à razão humana. Com o objetivo de corrigir essa “falha” fundamental do sistema espinosano, Herder concebe Deus como uma substância cuja essência não é expressa em atributos, mas em forças: “No mundo que conhecemos, a força de pensamento é a mais alta; seguem dela, porém, milhões de outras forças de sentimento e atividades e Ele, o Independente, Ele é, no sentido mais alto e único da palavra, força, *i.e.*, a força primordial de todas forças, a alma de todas almas”³⁶ (Herder, 1787, p. 63). Nesse trecho nos deparamos com uma

35 No original: “Substanzielle Kräfte. Nichts ist deutlicher als dieses und nichts giebt dem Spinozischen System selbst eine schönere Einheit. Wenn seine Gottheit unendliche Eigenschaften in sich fasst, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt: so haben wir nicht mehr zwei Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung zu setzen, die nichts miteinander gemein hätten: wir lassen das anstößige, unpassende Word Eigenschaft (Attribut) überhaupt gar weg und setzen dafür, dass sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen offenbare”.

36 No original: “In der Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft oben an; es folgen ihr aber Millionen andre Empfindungs und Wirkungskräfte und Er, der Selbständige, er ist im höchsten, einzigen Verstande des Worts, Kraft, d.i. die Urkraft aller Kräfte, die

notável divergência entre Espinosa e Herder, pois, segundo este, Deus seria apenas constituído pela dimensão do pensamento. É da força de pensamento que surgem as outras forças, seus modos. Como veremos daqui em diante, as modificações da força de pensamento correspondem às forças de atração e repulsão.

É nos *Estudos e esboços sobre a plástica* que conseguimos observar melhor as consequências dessa apropriação crítica do monismo espinosano, a exemplo da afirmação de Herder de que o universo é o pensamento e corpo de Deus: “A força de Deus é, então, todo-poderosa; Ele se efetiva no universo, este é Seu corpo: o corpo de Seu pensamento” (Herder, 2020, p. 420). Portanto, para o filósofo, o universo, o mundo todo, é o corpo do pensamento de Deus, que se formou pelo seu próprio pensamento, pela sua força de representação, ou ainda, pela sua imaginação (*Vorstellungskraft*). Isso quer dizer que o corpo de Deus, o mundo, interage com seu pensamento, uma vez que esse corpo é a forma pela qual Deus manifesta sua força de pensamento. DeSouza nos oferece uma ótima explicação da relação entre pensamento e corpo no monismo herderiano:

Herder afirma que, para se realizar plenamente, Deus deve criar o mundo: Deus requer a manifestação externa de seu pensamento na forma do universo físico e dos seres humanos finitos que o habitam e que compartilham do pensamento divino de uma forma limitada e por cujo próprio pensamento, no sentido mais lato da palavra, em parte adquirido pelos sentidos, o mundo retorna a Deus mediante uma forma de materialismo espiritualizado.³⁷ (DeSouza, 2017, p. 53)

Seele aller Seelen”.

37 No original: “Herder maintains that, in order to fully realize himself, God must create the world: God requires the external manifestation of his thought in the form of the physical universe and the finite human beings that inhabit it and who share in the divine thought in a limited fashion and through whose own thought, in the broadest sense of the word, in part acquired via the senses, the world returns to God via a form of spiritualized materialism”.

Ora, a concepção de Herder, seguindo aqui Espinosa, é a de que Deus cria o mundo não por sua boa vontade, mas porque é a única maneira pela qual ele pode se realizar enquanto tal. Portanto, não se trata de um Deus carente e egocêntrico que criou o ser humano para que este o adorasse, pois esse Deus não necessita da adoração do ser humano, sendo a existência do pensamento humano a sua forma de se realizar. Mas que tipo de pensamento é esse que Deus confere ao ser humano? Herder nos responde em seu manuscrito *Platão disse que nossa aprendizagem é simplesmente reminiscência*, escrito um ano antes dos *Estudos*: “A alma pisa no mundo: sua essência é força de pensamento: mas ela inteira é seu *próprio* pensamento — o escuro, mas vivo conceito de seu ser a preenche completamente: este é seu mundo, nele está tudo: assim como o mundo inteiro é um pensamento no ser de Deus”³⁸ (Herder, 1994, p. 175, grifo do autor). O pensamento divino que o ser humano compartilha com Deus é justamente a força de pensamento, que é a essência da alma. E como os corpos são formados? Para responder a essa pergunta, devemos entender a criação divina do universo, pois ela ocorre pela articulação de duas forças: “as forças externas de atração e repulsão e a força interna do pensamento” (DeSouza, 2017, p. 54). A formação do universo por Deus faz com que existam esses dois tipos diferentes de força, uma interna e outra externa, que no fundo são a mesma força. A interna se refere à alma do ser humano, a externa aos corpos da natureza: “É assim que a identidade ontológica dos dois tipos de forças pode ser apreendida mais claramente, pois é aqui que vemos como Herder está interpretando as forças de atração e repulsão como modificações da força do pensamento”³⁹ (DeSouza, 2017, p. 64). Segundo DeSouza, o ser humano, assim como Deus, precisa do corpo e de seus sentidos, ambos modificações da força de pensamento, a fim de realizar-se enquanto tal. Para isso, a alma, a força de pensamento humano, constrói para si um corpo a partir das forças de atração e repulsão dos corpos da natureza, do corpo de Deus.

38 No original: “Die Seele tritt auf die Welt: Vorstellungskraft ist ihr Wesen: aber sie ist *sich selbst* ihr Gedanke — der dunkle, aber lebhafteste Begriff ihres Seyns erfüllt sie ganz: das ist ihre Welt: in dem liegt alles: so wie die ganze Welt ein Gedanke in dem Seyn Gottes ist”.

39 No original: “It is thus here that the ontological identity of the two types of forces can be grasped most clearly, for it is here that we see how Herder is construing the forces of attraction and repulsion as modifications of the thought-force”.

Desse modo, o ser humano está simultaneamente no pensamento e no corpo de Deus. Assim como Deus, a alma manifesta sua força de pensamento pelo seu corpo sensorial.

Esse corpo criado pela força de pensamento, pela alma, faz com que o conceito de ser mencionado mais acima se desenvolva e crie mais conceitos para além de si. Nesse sentido, o conceito de ser é enriquecido com as experiências do corpo; o próprio conceito de ser não pode ser conhecido ou apreendido pelo próprio pensamento, e sim pelo corpo sensorial:

A ideia central é que o conceito de ser não é suscetível a qualquer tipo de prova abstrata, racional ou filosófica, pois nosso modo fundamental de acesso a esse conceito, bem como nossa convicção a respeito dele, são sensoriais em sua origem. O conceito de ser é o primeiro, o mais sensorial (*allersinnlichste*), o mais inanalísável (*unzergliederlichste*), mas também o mais certo, aquele cuja certeza é o fundamento de todos outros conceitos.⁴⁰ (DeSouza, 2017, p. 65)

A apreensão e desenvolvimento do conceito de ser, da força de pensamento, se dá pelos sentidos humanos, e é mediante a experiência sensorial e empírica que surgem outros conceitos fundamentais ao pensamento humano. Precisamente por esse motivo, segundo nosso filósofo, a força de pensamento preenchida pelo conceito cria para si um corpo, pois assim o ser da alma pode se desenvolver e se realizar:

40 No original: “The central idea is that the concept of being is not susceptible to any kind of abstract, rational, philosophical proof, for our fundamental mode of access to this concept, and our conviction with respect to it, is sensuous in origin. The concept of being is the first, most sensuous (*allersinnlichste*), most unanalyzable (*unzergliederlichste*), but also most certain concept whose certainty is the foundation of all other concepts”.

Este pensamento (*Gedanke*) é um escuro mas único e vivaz sentimento (*Gefühl*): tão forte e fértil que todos os outros conceitos futuros, também sensíveis e ainda mais abstratos estão nele. Portanto, quando o conceito preenche poderosamente a inteireza da alma, com isso ocorre que ela prepara para si uma existência corpórea, assim como Deus cria um mundo para si a partir do conceito da sua própria onipotência e sabedoria.⁴¹ (Herder, 1994, p. 175)

É aqui que nos deparamos com o conceito central de *Gefühl*, vinculado, como podemos ver, aos conceitos de alma, força de pensamento e ser. A alma humana, a força de pensamento que é preenchida pelo conceito de ser, é no final das contas sentimento (*Gefühl*). Ora, se esse sentimento (*Gefühl*) é o mesmo que força de pensamento, e sendo esta a responsável pela criação do corpo humano, percebemos então que o corpo humano também é constituído pelo *Gefühl*, mas agora numa maneira corporal de expressar as forças de Deus. O corpo, assim como a alma, é composto por força, pelas forças de atração e repulsão. Não é à toa a grande dificuldade de tradução desse conceito, pois, quando utilizado por Herder enquanto dimensão anímica, está mais próximo da noção de um sentido interno unificador de ideias e sensações, como um sentimento de empatia; mas, enquanto dimensão corporal, se aproxima mais do sentido corporal do tato. Pedro Franceschini, ao falar sobre o uso do termo *Gefühl* em Herder, afirma:

Primeiramente entendido como o sentido estrito do tato, em passagens nas quais é colocado em oposição à visão, o termo constantemente designa certa operação feita pela visão na qual “tateia” com

41 No original: “Dieser Gedanke ist ein dunkles, aber Einziges lebhaftes Gefühl: so stark und fruchtbar, dass alle übrige künftige, auch sinnliche, und noch mehr Abstrakte Begriffe in ihm liegen. Indem er sie also ganz mächtig erfüllt: so ists eben damit dass sie sich ihr körperliches Daseyn bereitet, wie Gott sich aus dem Begriff seiner selbst <eine Welt> seiner Allmacht, Weisheit etc. eine Welt schafft”.

os olhos; mas em sentido ainda mais elementar, Herder parece utilizá-lo simplesmente como sentimento, uma receptividade fundamental, um estado de empatia originária do homem, enquanto ser sensível, que se instaura em uma relação anterior às divisões entre homem e mundo, sujeito e objeto, do mesmo modo que o tato se situa na imediatez entre aquele que toca e o que é tocado [...]. (Franceschini, 2017, p. 105)

Gefühl designa, por um lado, o sentido estrito do tato e, por outro, o sentimento, ou seja, uma empatia (*Einfühlung*) originária compartilhada pelos seres humanos. Temos, então, um aspecto anímico e mental do *Gefühl*, o sentimento, e um aspecto extenso e corporal, o sentido corporal do tato. Em última instância, *Gefühl* é uma única e mesma coisa; é uma força atuando na existência humana, é uma manifestação de Deus, é sentimento e tato:

O tato [*Gefühl*] é o primeiro, o mais profundo e quase o único sentido dos homens: a fonte da maior parte de nossos conceitos e sensações, o verdadeiro e primeiro órgão da alma a reunir representações de fora, o sentido que envolve inteiramente a alma, por assim dizer, e que contém em si os outros sentidos como tipos, partes ou abreviações; a medida de nossa sensibilidade, a verdadeira origem do verdadeiro, do bom, do belo! (Herder *apud* Franceschini, 2017, p. 106)

Gefühl é o verdadeiro e primeiro sentido humano a reunir representações de fora porque é a modificação da força de pensamento em forças de atração e repulsão, em corpo. Apesar da anterioridade da alma em relação ao corpo, existe uma dependência recíproca entre eles. Se, por um lado, a alma e seus conceitos obscuros se realizam mediante seu corpo, tal como Herder descreve em *Platão disse que...*, por outro a materialidade do corpo e sua estrutura coesa dependem da força de pensamento, uma vez que aquelas surgem desta. Assim, o sentido do *Gefühl*

não corresponde somente ao sentido corpóreo, pois este já é a expressão e modificação da alma, mas também ao órgão anímico de síntese de representações de fora. A um só tempo, *Gefühl* é tanto a força de pensamento enquanto alma como também as forças de atração e repulsão enquanto órgão corporal, isto é, um conjunto de modificações da força de pensamento. Surge, desse modo, um órgão corporal que envolve a alma e contém em si os outros sentidos. Ele subjaz até mesmo ao sentido muitas vezes tido como seu oposto, a visão. Pensando nisso, Herder afirma que “o olho é apenas um guia do caminho, apenas a razão da mão; a mão sozinha é que dá as *formas*, os conceitos daquilo que elas significam e o que nelas habita” (Herder, 2018, p. 66, grifo do autor), o que, por sua vez, significa dizer que o olho, o órgão da visão, exerce sua função em íntima interdependência com o tato; ele direciona e limita a experiência tátil, uma vez que impõe certa razão à mão.

Diante dessas coordenadas, encontramos em Herder uma maneira espinosana, isto é, monista, de pensar o sentido do *Gefühl*. É no conceito de *Gefühl* que coincidem estas duas dimensões da força. Por um lado, contemplamos o sentido do *Gefühl* a partir da perspectiva da força de pensamento, e dispomos da ideia de um sentimento de empatia constituído por forças pré-individuais oriundas da força divina de Deus; por outro, considerando esse sentido pela perspectiva das forças de atração e repulsão, modificações e expressões diferentes da mesma força divina, encontramos o sentido corporal do tato. Seja através do pensamento ou do corpo, o que encontramos no *Gefühl* é mais uma vez o conceito de força, não como uma substância que é causa de si mesma, mas como uma força que emana, no final das contas, da Natureza, de Deus. Tendo em mente essas considerações básicas acerca da origem espinosana como também da polissemia do conceito herderiano de *Gefühl*, comecemos agora nossa incursão acerca de sua relação com o sentido da visão e as artes plásticas.

Na sua obra intitulada *Plástica: algumas percepções sobre a forma e a figura a partir do sonho formador de Pigmeleão*, Herder traz importantes desdobramentos da forma como opera com o sentido da visão, o sentido do *Gefühl*, a contemplação estética da escultura e o acesso àquelas forças divinas. Como veremos, o horizonte dessa contemplação estética diz respeito a uma situação em que a atitude contemplativa do ser humano diante da escultura desencadeia um curto-circuito no sentido

visual, proporcionando-lhe uma experiência de “ver no escuro”, de ver Tateando um corpo, as forças divinas. A obra inicia distinguindo diferentes tipos de expressões artísticas no interior das chamadas artes plásticas: a pintura e a escultura. Dando ao leitor alguns exemplos de famosos casos de pessoas que nasceram cegas e por algum motivo adquiriram a visão, Herder procura embasar empiricamente as suas afirmações acerca das especificidades desses dois sentidos, quais sejam: “*a visão apenas nos mostra figuras, o tato apenas corpos: [...] tudo o que é forma pode apenas ser reconhecido por meio do sentimento tátil e, por meio da visão, apenas superfícies e, na verdade, não corporais, e sim apenas superfícies de luz*” (Herder, 2018, p. 24, grifos do autor). O que está em jogo aqui é a capacidade de cada sentido perceber fisicamente diferentes tipos de objetos. Se por um lado a visão percebe superfícies de luz, apenas o aspecto bidimensional do espaço, por outro o tato percebe objetos tridimensionais, chamados por Herder de “corpos” ou “formas”. De acordo com Irmscher (2015, p. 88), “mesmo se se tem a aparência de que o olho seja o sentido para a corporeidade, esta experiência, na verdade, tem sua origem no tato”.⁴² Apesar do costume diário de atribuir à visão a capacidade de ver corpos, o que Herder procura evidenciar nessa obra é que o sentido apropriado para a experiência corpórea é o tato. E, como vimos em seus esboços preliminares à *Plástica*, foi justamente o arranjo das forças de atração e repulsão que produziu os corpos, ou ainda, as formas. Assim, quando utiliza o termo “corpo”, o filósofo tem em mente a expressão e a incorporação da dinâmica das forças mencionadas. Em outro momento da mesma obra, Herder nos fornece as seguintes coordenadas para diferenciar os sentidos da visão, da audição e do tato:

Temos um sentido que apreende as partes *fora* de si uma *ao lado* da outra (*nebeneinander*), outro sentido que as apreende *uma depois da outra* (*nacheinander*) e um terceiro que as apreende *uma na outra* (*ineinander*). *Visão, audição e tato*. Partes *uma ao lado da outra* fornecem uma superfície; partes *uma depois da outra* fornecem mais pura e simples-

42 No original: “Auch wenn es den Anschein hat, das Auge sei der Sinn für Körperlichkeit, hat diese Erfahrung ihren Ursprung doch tatsächlich im Gefühl”.

mente os *sons*. Partes que de uma só vez estão *dentro, ao lado e junto a outras* (*in-, neben-, beieinander*) fornecem *corpos* ou *formas*. (Herder, 2018, p. 34, grifos do autor)

A visão fornece partes fora de si que estão dispostas uma ao lado da outra, superfícies; a audição, por sua vez, percebe partes uma depois da outra, sons. O tato, dentre esses sentidos, percebe um objeto excepcional, uma vez que percebe de uma só vez aquilo que está no interior das relações entre partes, ou seja, a economia das forças permeando as partes que estão ao lado e juntas de outras: o que Herder chama de “corpos” ou “formas”. Constata-se, então, a capacidade do tato de entrar em contato com uma dimensão contínua, isto é, carente de divisões e limitações, onde não há partes fora de si e depois de outra, e sim uma capacidade tátil que acessa o interior das partes de modo a perceber a união contínua entre elas. A visão e seu órgão sensorial, o olho, não dão conta da vasta experiência que o tato e a mão oferecem. Mais do que isso, o olho deturpa a riqueza da experiência tátil: “Nada deve ser meramente *visto* e tratado como superfície, mas ser tocado pelo delicado dedo do sentido interno e da simpatia (*Mitgefühl*) harmoniosa, como se viesse das mãos do criador” (Herder, 2018, p. 90, grifo nosso). Ora, é mediante o sentido do tato, ou ainda, do sentido interno e da simpatia harmoniosa, que se sentem os corpos de maneira semelhante à maneira como as mãos divinas os sentiriam:

O que eu sei é que, quanto mais nós contemplamos todas as coisas como sendo sombras, pinturas e grupos passageiros, cada vez mais longe nós permaneceremos afastados dessa *verdade corporal*. Aqui, também, nos socorrem espiritualmente o tato e a noite escura; com sua esponja ela apaga todas as cores das coisas e nos força a *possuir e conservar um único objeto*. (Herder, 2018, p. 90, grifos do autor)

Ora, essa verdade corporal pode ser alcançada quando se perde, por um momento, os empecilhos visuais que os olhos oferecem,

uma vez que estes transformam tudo em meras superfícies. Ainda sem nos dizer como tal cegueira pode ser efetivamente colocada em prática, Herder afirma apenas que o tato e a noite escura auxiliam na obtenção dessa verdade corporal, garantindo acesso a uma dimensão fundamental do objeto, a saber, a forma, a expressão da dinâmica das forças. É com a tentativa de alcançar essa verdade corporal que Herder suplica à noite: “Noite sagrada, mãe dos deuses e dos homens, venha sobre nós para nos revitalizar e reunir!” (Herder, 2018, p. 90). A noite, mãe divina que acolhe, reúne e revitaliza deuses e homens, é justamente o momento em que o ser humano enxerga na completa escuridão e faz seu sentido visual ser guiado pelo tátil. É nesse contexto que se acessa a forma proveniente do âmbito divino e noturno, a força: “A *forma corpórea* é o templo e o *espírito* da divindade que nela sopra” (Herder, 2018, p. 111, grifos do autor). Como havíamos dito acima, Herder pensa o corpo como a economia de forças pela qual Deus se expressa, chamando este de Noite. É a partir das forças divinas de Deus, ou da Noite, que a corporeidade se expressa. Assim, o corpo não é só o templo que abriga o sopro divino, a força, mas também é a própria força se expressando por meio do corpo. No entanto, durante a claridade do dia, a visão rivaliza com a maneira tátil de experienciar o mundo; “o olho é apenas um guia do caminho, apenas a razão da mão; a mão sozinha é que dá as *formas*, os conceitos daquilo que elas significam e o que nelas habita” (Herder, 2018, p. 66, grifo do autor). Isso, por sua vez, significa dizer que o olho exerce uma função de limitador da experiência tátil, uma vez que impõe à mão uma certa razão, isto é, um regime restritivo à potência expressiva do *Gefühl*.

Essa noite envolvente que reúne deuses e homens pode surgir quando nos voltamos para a contemplação estética da escultura, pois mediante ela deparamo-nos com uma forma de beleza que não é contemplável apenas pela visão e pela audição. Segundo nosso autor, na maioria das vezes é à visão e à audição que se atribui o princípio classificador das belas artes; porém, como ele aqui quer mostrar, a visão sozinha não consegue abarcar as belas formas, uma vez que só percebe belas superfícies:

Classificam-se as belas artes geralmente a partir de dois sentidos principais, a *visão* e a *audição*; e ao primeiro capitão se dá tudo o que se quer, mas que ele

não exige: *superfícies, formas, cores, figuras, estátuas, tábuas, saltos, vestimentas*. Ninguém duvida que se possam ver estátuas; mas a partir da visão se deixa determinar originalmente o que são as belas formas? (Herder, 2018, p. 29, grifos do autor)

É um fato que se vê uma estátua, mas a fruição por excelência de sua beleza não se dá pela mera visão, uma vez que a escultura é um corpo, algo que vai além de uma superfície plana. Como exemplo, Herder nos fornece a imagem de Argos, um ser mitológico que possui cem olhos e que não conseguiria perceber a beleza de uma escultura mesmo que passasse a eternidade a contemplando, porque não possui uma mão que o permita tocar algo ou a si mesmo (Herder, 2018, p. 29). Com isso, Herder não está propondo que toquemos a escultura; se assim o fizéssemos, estaríamos destruindo o potencial da arte escultórica de dar àquele que a contempla a ilusão de que o pedaço de mármore em formato humano está vivo. O que o autor propõe está mais próximo daquela noite escura em que a visão não é mais suficiente, precisando ser auxiliada e direcionada pelo sentido que a ela subjaz. É a situação do

[...] amante que anda titubeante em torno da estátua, profundamente mergulhado. O que ele não faz para transformar sua visão em tato, para *ver* como se estivesse *tateando* no escuro? Ele desliza em torno dela [...]. Por isso ele desliza: seu olhar se tornou mão, o raio de luz, um dedo, ou antes, sua alma possui um dedo muito mais apurado que uma mão e um raio de luz, para *conceber* em si a imagem dos braços e da alma do criador. Ela o tem! A ilusão aconteceu: a estátua vive e a alma sente que ela vive; e então a alma fala, não como se ela visse, mas como se *tateasse*, sentisse. (Herder, 2018, p. 30, grifos do autor)

Como se mencionou, o conceito de ser é desenvolvido e desdobrado em outros conceitos e ideias a partir do corpo, o que significa que o

conceito de belo e sua contemplação também dependem do corpo. Se um ser nunca tivesse podido ter uma noção da forma corporal, das forças, ele não conseguiria nem mesmo reconhecer o que de belo há no corpo. Esta é a lição que Herder quer nos dar: mesmo que para contemplar a beleza de uma escultura seja necessária a apreciação visual, precisamos anteriormente do corpo tátil, do *Gefühl*; caso contrário, visualizaremos uma mera superfície. Ora, uma superfície, ou ainda uma pintura, como dissemos, não possui tridimensionalidade, não expressa força e vida, não se desdobra em algo além de si mesma; ela é apenas um plano chapado e irredutível. Se as imagens possuem essas características pujantes e vitais, é porque a visão está sendo conjugada com o sentido tátil. A pintura em si, dada a sua superficialidade, não possui mais de um ponto de vista, mas apenas um, ao passo que os corpos, por expressarem força e vida, não possuem só um ponto de vista, mas infinitos. A escultura, diferentemente da pintura, “deve viver: sua carne deve animar-se”⁴³ (Herder, 1982, p. 79).

Contudo, como se pode observar na situação do amante titubeante, a experiência de contemplar esteticamente a escultura é feita na escuridão da noite, na qual a visão se depara com seu limite. É mediante o próprio ato de ver e contemplar a escultura que a visão se depara com sua insuficiência, com sua incapacidade de apreender um corpo. Não se trata de apreender a beleza da escultura meramente a olhando ou tocando, pois isso apenas acabaria com a ilusão de ser algo vivo e animado, de seu aspecto estético, de sua beleza. A beleza “é sempre apenas transparência, forma, expressão sensível da perfeição para um fim — vida borbulhante, saúde humana” (Herder, 2018, p. 86). A beleza dela, por ser forma corporal, se for meramente vista, se tornará imagem morta; se for simplesmente tocada, não será mais que um pedaço de mármore frio. A contemplação da beleza da escultura consiste no movimento do olho de cegar a si próprio, da transformação do olho em um modo especial de tatear, “para ver como se estivesse *tateando* no escuro” (Herder, 2018, p. 29, grifo nosso), fazendo assim com que a razão imposta pelo olho à mão seja interrompida pelo próprio ato de ver e uma nova forma de ver tateando seja instaurada.

É no horizonte estético da escultura que o ser humano acessa aquela verdade corporal tátil mediante uma experiência do limite

43 No original: “Eine Statue muß leben: ihr Fleisch muß sich beleben”.

visual imposto pelo próprio sentido visual, tornando a apreciação da escultura um contato com as forças divinas da noite escura. A pintura “é representação (*Repräsentation*), um mundo de magia com luz e cores para o olho; [...] ela não é exposição (*Darstellung*) corporal” (Herder, 2018, p. 47, grifo nosso). Assim, não faz sentido para Herder pensar a contemplação estética de uma escultura tal qual a contemplação de uma pintura, pois a pintura não coloca o próprio sentido visual em xeque; muito pelo contrário, a pintura reafirma a razão visual que impede a apreensão da forma corporal e das forças divinas dela. A contemplação estética da escultura, com sua disrupção do sentido visual, é a ocasião para a exposição (*Darstellung*) da forma corporal, das forças divinas que compõem o mundo. Dessa forma, Herder subverte toda uma tradição calcada na altivez da visão, mostrando que o conhecimento da essência do mundo, de Deus, ao contrário, é alcançado fundamentalmente pelo mais baixo dos sentidos, pois permite a percepção sensível de um corpo pelo tato como “um tipo de *tornar-se-um* (*Einswerdung*), de *Unio mystica*, na qual, aliás, os limites do entendimento e da criação estética diluem-se”⁴⁴ (Irmischer, 2015, p. 96, grifo nosso). Entendemos, então, que a contemplação estética da beleza escultórica, ao articular uma maneira peculiar de visão, abre o ser humano para uma dimensão tátil no seio do próprio sentido visual e, mais do que isso, o expõe a uma experiência de tornar-se-um, de *contato* com as forças divinas, por meio de uma superação do registro visual impulsionada pelos seus próprios limites diante da escultura. Em outras palavras, é como se a escultura, viva como é, provocasse a decadência do próprio olho humano, a sua cegueira, encobrindo-o com a noite, com o ver tateante.

Com esse breve apanhado das implicações epistemológicas da concepção herderiana de tato, pudemos perceber a forma pela qual o autor reavalia o papel desse sentido ao subverter a posição de centralidade da visão e evidenciar sua dependência em relação ao tato. Assim, Herder acaba por repensar o lugar baixo e indigno atribuído, pela tradição filosófica, ao sentido do tato, uma vez que é o *Gefühl* que condiciona a visão. Mais do que isso, Herder também nos fala de uma experiência estética

44 No original: “Es geht bei der Gestaltwahrnehmung durch das Gefühl also um eine Art von *Einswerdung*, um eine *Unio mystica*, in der zudem die Grenzen von Verstehen und Schaffen verschwimmen”.

na qual é possível a destituição da razão da visão mediante a vivência dos seus próprios limites; ou seja, quando, confrontada com uma escultura, a visão perde sua capacidade visual de ver e adquire a capacidade de tatear, tornando possível a apreensão da forma divina e noturna que sustenta a realidade enquanto tal: a força de Deus.

3. Bataille: olho, carne e erotismo

Antes de adentrarmos na concepção batailliana de erotismo, é lícito circundar certas matrizes teóricas subjacentes a esta e tantas outras concepções do filósofo francês, a saber, aquilo que ele entende por baixo materialismo. A partir desse baixo materialismo, Bataille propõe-se a questionar e criticar a presença, ainda que sutil, de um idealismo no seio daquilo que se entendia por materialismo no século XX. Bataille inicia seu pequeno texto chamado “Materialismo” da seguinte forma: “A maioria dos materialistas, embora tenha desejado eliminar toda entidade espiritual, acabou descrevendo uma ordem de coisas que relações hierárquicas caracterizam como especificamente idealistas” (Bataille, 2018, p. 80). Um materialismo que pretende ser genuinamente materialista deve se atentar para certas relações hierárquicas estabelecidas entre os termos que o compõem. O que o autor tem em mente aqui é o fato de as tradições materialistas terem proposto um materialismo cuja noção de matéria é formal e abstrata, isto é, ainda ideal. Contra isso, Bataille se interessa por um materialismo que compreende que

[...] tudo o que é elevado ou ideal depende na verdade de matéria básica, e [...] essa dependência significa que a pureza do ideal está contaminada. A dependência do ideal ou elevado (o “alto”) com relação à matéria básica (o “baixo”) e a contaminação que isso produz é sistematicamente negada pelo ideal, que separa a matéria básica como tudo o que é nojento, vil, sub-humano, etc.⁴⁵ (Noys, 1994, p. 500)

45 No original: “[...] whatever is elevated or ideal is actually dependent on base matter, and [...] this dependence means that the purity of the ideal is contaminated. The depen-

Seguindo as indicações de Benjamin Noys, deparamo-nos com o interessantíssimo texto de Bataille chamado “O dedão do pé”, no qual encontramos um ótimo exemplo para ilustrar o que o filósofo francês tem em mente quando pensa em um baixo materialismo. Como o próprio título já acena, o tema do texto é o dedão do pé, uma pequena parte do corpo humano que muitas vezes é tida como dispensável e inútil; contudo, é ele a parte mais humana do ser humano, já que foi o seu desenvolvimento que capacitou este a andar de maneira ereta e manter sua cabeça levantada: “Mas, qualquer que seja o papel desempenhado por seu pé na ereção, o homem, que tem a cabeça leve, isto é, elevada na direção do céu e das coisas do céu, olha para ele como um escarro sob o pretexto de que tem esse pé na lama” (Bataille, 2018, p. 119). A cabeça do ser humano, voltada para as coisas luminosas e celestiais, acaba por *ver* o que a sustenta como algo nojento e asqueroso. O que o autor quer nos passar com esse exemplo é que aquilo de mais elevado tem como condição aquilo que de mais baixo nos constitui: a cabeça que vê as belas formas precisa, no final das contas, do dedão que é sujo e imundo. Além de mostrar a dependência do alto com relação ao baixo, o baixo materialismo de Bataille acaba por fazer mais do que isso, procurando também colocar em xeque as posições essencialistas de “alto” e “baixo”:

Embora no interior do corpo o sangue corra em igual quantidade de cima para baixo e de baixo para cima, toma-se o partido do que se eleva, e a vida humana é erroneamente vista como uma elevação. A divisão do universo em inferno subterrâneo e em céu perfeitamente puro é uma concepção indelével, uma vez que a lama e as trevas são os *princípios* do mal, assim como a luz e o espaço celeste são os *princípios* do bem: com os pés na lama mas a cabeça mais ou menos na luz, os homens imaginam obsti-

dence of the ideal or elevated (the ‘high’) on base matter (the ‘low’) and the contamination this produces is systematically denied by the ideal, which splits off base matter as whatever is disgusting, vile, sub-human, etc.”.

nadamente um fluxo que os elevaria sem retorno ao espaço puro. (Bataille, 2018, p. 120, grifos do autor)

Assim, o baixo materialismo de Bataille propõe não apenas pensar unilateralmente os movimentos vulgares que se relacionam com a altura celestial, mas também mostrar a mútua relação que o baixo e o alto estabelecem entre si, ou seja, conceber o baixo como alto e o alto como baixo. Se para que o alto se expresse necessita-se de algo baixo, então pode-se dizer, seguindo-se a analogia do sangue que flui de baixo para cima e de cima para baixo, que aquilo de mais baixo é ao mesmo tempo aquilo de mais alto. Desse modo, os termos da relação entre alto e baixo são considerados na fluidez própria da existência humana. Em outras palavras, o que Bataille propõe é, seguindo a filosofia nietzschiana, ir para além do bem e do mal, minando a concepção essencialista da lama e das trevas como princípios do mal e da luz e do espaço celestial como princípios do bem, o que, por sua vez, permite pensar a lama e as trevas como princípios do bem e a luz e o espaço celestial como princípios do mal:

É a partir da posição do alto que a matéria básica é rejeitada como o baixo, quando na verdade a matéria básica é a origem do alto e se mantém para atormentar o alto e trazê-lo de volta ao baixo. Isso coloca a matéria básica na posição de ser alta e baixa, explicando a *interdependência* do alto e do baixo por ser o que eles compartilham.⁴⁶ (Noys, 1994, p. 501, grifo do autor)

É importante ressaltarmos também que aquilo que muitas vezes é entendido como o princípio do mal, isto é, as trevas, a total ausência de luz, não é senão a cegueira. A cegueira e suas consequências sempre foram tratadas sob uma perspectiva negativa, atribuindo-se a elas as ideias de ignorância e imperfeição, como se estas fossem por si só qualidades

46 No original: “This places base matter into the position of being both high and low, accounting for the *interdependence* of the high and low by being what they share”.

maléficas e prejudiciais. Nesse sentido, podemos entender que é contra a essencialização da equivalência entre a cegueira e o mal e em vista da necessidade de reconhecer a altivez da cegueira que Bataille lança mão do baixo materialismo. Então, quando ele nos fala que a cabeça levantada para coisas celestiais e luminosas é sustentada pela imundice do dedão do pé — o qual é vinculado às trevas, isto é, à cegueira —, percebemos que a cegueira é tão alta quanto a visão, pois esta é sustentada por aquela.

O tema da visão e da cegueira toma contornos mais definidos no artigo “Olho”, no qual Bataille discorre acerca da horrível e paradoxal sedução que o olho causa no ser humano: “Parece de fato impossível, em relação ao olho, pronunciar outra palavra além de ‘sedução’, já que nada é tão atraente nos corpos dos animais e dos homens. Mas a sedução extrema está provavelmente no limite do horror” (Bataille, 2018, p. 97). Ora, essa sedução se encontra no limite do horror pois, no pensamento batailliano, o ser humano encontra um excesso desprazeroso de prazer na transgressão de um interdito, de tal forma que a atração de algo está inerentemente ligada ao potencial que esse objeto apresenta de proporcionar aquele excesso ambivalente. Didi-Huberman, no capítulo “Tocar no nervo da fobia” de sua obra *A semelhança informe*, nos fornece uma interessante chave de leitura para compreender o horror atrelado ao caráter sedutor do olho: “Que horror, exatamente? *Aquele que toca no nervo da fobia comum* — a fobia do tato — de que o olho é evidentemente o objeto” (Didi-Huberman, 2015, p. 88, grifo do autor). O horror sedutor do olho se expressa na abertura que este oferece de ser tocado pelo tato. O olho, o sentido da luz e das coisas celestiais, já traz em si a própria possibilidade de ser cegado pelo tato, o sentido das trevas e das coisas carnis. No mesmo artigo, Bataille diz que o olho “chega, aliás, a ocupar uma posição extremamente elevada no *ranking* do horror, por ser, entre outras coisas, *o olho da consciência*” (Bataille, 2018, p. 98, grifo do autor). O autor pensa aqui que a sedução do olho corresponde ao fato de que ele sempre remete tanto ao anseio quanto ao desejo de ser destruído. O olho da consciência não aparece apenas nesse pequeno artigo, pois em *A experiência interior* Bataille nos mostra que existe uma semelhança estrutural entre o entendimento e o olho: “há no entendimento um ponto cego: que recorda a estrutura do olho. No entendimento, como no olho, é muito difícil discerni-lo” (Bataille, 2016, p. 150). O ponto cego do entendimento, tal como no olho, é aquele ponto a partir do qual o

entendimento não consegue exercer seu domínio. Isso significa que esse ponto cego representa não só a cegueira própria de um olho físico, mas também a cegueira intelectual, ou seja, consciente. O ponto cego do olho/entendimento é o ponto em que o ser humano perde a consciência de si.⁴⁷ Ora, segundo nosso autor, “a vontade *cega*, a ‘inocência’, só elas nos salvam dos ‘projetos’, dos erros, a que o *olho avaro do discernimento nos conduz*” (Bataille, 2016, p. 197, grifos nossos). A vontade cega, ou ainda, um olho cego e furado, é o que salva o ser humano dos projetos impostos pelo sedento olho do discernimento. A própria ação humana efetuada conforme fins tem o olho como princípio de discernimento e condução, pois o olho da consciência é também o olho da ação moral e do belo agir. O olho, “enfim, aquilo com o que vemos, era o mais nobre dos nossos instrumentos de conhecimento, o órgão por excelência de todas as nossas ‘teorias’” (Didi-Huberman, 2015, p. 90). Quando o tato toca o olho e o destrói, destrói também o órgão do conhecimento por excelência, destituindo-o de sua alteza e rebaixando-o ao *status* daquele sentido baixo, carnal e vil, o tato. O horror ao olho é a expressão da fobia do tato, ou, em outras palavras, da angústia frente à cegueira inerente ao próprio olho, angústia diante do aspecto tátil e cego próprio ao olho e à sua consciência.

É em *O erotismo* que Bataille expõe melhor como o olho e sua consciência abrigam em seu seio a força própria ao olho que impulsiona sua cegueira, e também como ocorre o movimento com que o tato toca o olho. Esses elementos são mais bem compreendidos a partir do que Bataille chama de “erotismo dos corpos”. Antes de falar desse erotismo, é importante compreendermos o que Bataille entende por erotismo em geral: “Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte” (Bataille, 2017a, p. 35). O autor, ao enunciar essa fórmula, parte da peculiaridade própria da dinâmica sexual humana, a qual não se resume apenas aos seus fins reprodutivos, tal como nos animais, pois o ser humano muitas vezes se desvia desses fins. Os desvios da finalidade reprodu-

47 Com isso não queremos dizer que pessoas cegas não possuem consciência ou que não se encontram em estado de descontinuidade. Mesmo pessoas cegas ainda veem, pois o olho, tal como é abordado por Bataille, não é um mero órgão dos sentidos, mas o olho da consciência, ou ainda, do entendimento. Uma pessoa cega tem tanta consciência quanto qualquer pessoa que vê, pois se encontra no interior de projetos e ações moralmente boas.

tiva correspondem ao erotismo; são feitos com objetivos independentes do da reprodução; expressam, de acordo com Bataille, a exuberância e o excesso da vida. E, além disso, também é na atividade erótica e exuberante de vida que Bataille pensa encontrar um intrincado e desconcertante flerte com algo semelhante à morte. Por isso o erotismo é a aprovação da vida até na morte, pois na atividade erótica encontra-se uma experiência análoga à morte: “Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os acontecimentos de sua vida podem ter para os outros algum interesse, mas ele é o único interessado diretamente. Ele só nasce. Ele só morre. Entre um ser e outro, há um abismo, há uma descontinuidade” (Bataille, 2017a, p. 36). Cada ser humano nasce e morre sozinho; isso denuncia seu estado de descontinuidade, pois quer dizer que ele não está *com* os outros. Por mais que o ser se socialize e interaja com amigos e parentes, existe um abismo que o separa de todos. Esse abismo “em certo sentido é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante” (Bataille, 2017a, p. 37). Com essas coordenadas um tanto quanto enigmáticas, o autor, partindo de dados objetivos da reprodução sexual, endossa a tese de que a morte corresponde à continuidade da qual a descontinuidade dos seres humanos surge. No processo de fecundação, os gametas feminino e masculino morrem; ou seja, dois seres descontínuos perdem as suas respectivas descontinuidades e fundem-se numa continuidade que resulta em um único ser, o embrião: “Um novo ser é, ele próprio, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, a fusão, mortal para cada um deles, dos dois seres distintos” (Bataille, 2017a, p. 38). Desse modo, Bataille faz-nos perceber que a vida também é morte e a morte também é vida.

Porém, seu objetivo não é falar de seres como o espermatozoide e o óvulo, mas do ser humano, o qual se relaciona com a vida e a morte mediante o erotismo: “Na base, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura inteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida” (Bataille, 2017a, p. 39). Eis o que o erotismo parece ter como objeto de interesse: voltar àquela continuidade que permite com que a vida se expresse, a morte. Nesse sentido, “suportamos mal a situação que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo que temos o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser” (Bataille, 2017a,

p. 39). O erotismo, portanto, é a tentativa do ser humano de se religar à continuidade do ser. Ele o faz de maneira exuberante; ou seja, é no ápice da vida (descontinuidade) que a morte (continuidade) é vivenciada.

Bataille diz existir três formas de erotismo, o dos corpos, o dos corações e o sagrado. Contudo, tal separação não é tão clara assim; ele observa: “A expressão [‘erotismo sagrado’], aliás, é ambígua, na medida em que todo erotismo é sagrado, mas encontramos os corpos e os corações sem entrar na esfera sagrada propriamente dita” (Bataille, 2017a, p. 39). O que possibilita cada uma dessas diferentes formas de erotismo é a violência presente nelas, isto é, uma certa violência contra o estado de descontinuidade em que o ser humano se encontra. No contexto do erotismo do corpo,

[...] a ação decisiva é o desnudamento. A nudez se opõe ao estado fechado, ou seja, ao estado de existência descontínua. É um estado de comunicação, que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do fechamento em si mesmo. Os corpos se abrem à continuidade através desses canais secretos que nos dão o sentimento da obscenidade. (Bataille, 2017a, p. 41)

A primeira violência presente no erotismo dos corpos é a ação de desnudar o corpo, uma ação que começa a retirar o corpo humano de sua existência descontínua, possibilitando a comunicação entre dois corpos que antes se encontravam fechados em si mesmos. Bataille observa que esse tipo de violência traz à tona o caráter geral do erotismo, o de sempre efetuar “uma dissolução das formas constituídas [...]: dessas formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos” (Bataille, 2017a, p. 42).

É nessa dissolução, nesse estado de continuidade, que Bataille aponta estar o caráter sagrado do erotismo dos corpos. Segundo ele, o erotismo dos corpos mostra primeiramente a relação entre corpos, sendo a consequente dissolução destes o seu caráter sagrado. Isso significa dizer que todo erotismo dos corpos é também um erotismo do sagrado, mas nem todo erotismo do sagrado corresponde ao erotismo dos corpos, pois

também existe o erotismo do coração, o qual, atravessando os corpos, se expressa prioritariamente na paixão. “Essencialmente, o divino é idêntico ao sagrado, reserva feita da descontinuidade relativa da pessoa de Deus. Deus é um ser compósito que tem, no plano da afetividade, mesmo de uma maneira fundamental, a continuidade do ser de que falo.” (Bataille, 2017a, p. 46) Durante o estado de continuidade que é alcançado pelo jogo dos corpos, o ser humano entra em contato com aquilo que os místicos religiosos chamam de “divino”, a perda da divisão entre sujeito e objeto; é nessa experiência mística de união com o todo que se pensa estar se relacionando diretamente com Deus. Contudo, Bataille, como o baixo materialista que é, procura no mais baixo aquilo de mais alto, ou seja, na existência terrena e corporal aquelas coisas celestiais e sagradas. A partir da concepção de Deus e do divino na tradição da teologia negativa, isto é, na tradição religiosa mística, ele interpreta a dissolução do erotismo dos corpos como uma experiência religiosa sem Deus, sem qualquer presença positiva de uma divindade. A intenção do filósofo francês é “considerar no erotismo um aspecto da *vida interior*, se quisermos, da vida religiosa do homem” (Bataille, 2017a, p. 55, grifo do autor). O caráter religioso da investigação batailliana é muito bem visualizado em um subtítulo do primeiro capítulo d’*O erotismo*: “A determinação do erotismo é primitivamente religiosa, e meu livro está mais próximo da ‘teologia’ do que da história erudita da religião” (Bataille, 2017a, p. 56).

Isso significa dizer que a expressão religiosa que Bataille encontra no erotismo não se refere a um mero estudo historiográfico da religião, como se esta fosse um objeto de estudo de uma ciência positiva, da História. Aqui ele não fala a partir do ponto de vista do historiador, e sim da posição de um teólogo: “*Eu, quanto a mim, falo de dentro da religião, como um teólogo da teologia*” (Bataille, 2017a, p. 56, grifo do autor). Porém, essa religião sobre a partir da qual Bataille fala não é uma religião específica; ela se refere ao sentimento geral de nostalgia religiosa, à vontade do ser humano de voltar ao estado de continuidade que tanto é faltoso a ele. Diante disso, ele não fala nunca sobre e a partir dos preceitos e dos dogmas de uma religião específica, mas sobre e a partir da nostalgia religiosa compartilhada pela espécie humana: “Nada me liga a qualquer tradição particular. Assim, não posso deixar de ver, no ocultismo ou no esoterismo, uma pressuposição que me interessa na medida em que responde à nostalgia religiosa, mas de que me afasto apesar de

tudo, uma vez que ela implica uma crença determinada” (Bataille, 2017a, p. 56). Seja nas formas mais ortodoxas do cristianismo, do judaísmo ou do islamismo, seja nas abordagens mais heterodoxas do misticismo e do ocultismo provenientes do seio daquelas religiões, Bataille rejeita nelas a pressuposição da existência de um Deus ou de algo que carregue seus atributos, sobrando apenas aquilo que é compartilhado por todas as religiões, a experiência interior alcançada pela nostalgia religiosa: “Exprimo, em meu livro, uma experiência, sem apelar ao que quer que seja de particular, tendo essencialmente a preocupação de comunicar a *experiência interior* — quer dizer, a meus olhos, a experiência religiosa — por fora das religiões definidas” (Bataille, 2017a, p. 58, grifo do autor).

Se o erotismo dos corpos é também o erotismo sagrado, já que naquele o ser humano passa por uma experiência religiosa carente de dogmas e preceitos de uma religião específica, ou ainda, pela experiência interior, parece mister compreender em quais condições exatamente essa experiência interior do erotismo dos corpos é desencadeada. Sobre isso, Bataille nos diz: “Tratando-se do erotismo (ou de religião em geral), sua *experiência interior* lúcida era impossível num tempo em que não despontava claramente o jogo de equilíbrio do interdito e da transgressão, que ordena a possibilidade de ambos” (Bataille, 2017a, p. 59, grifo do autor). Dito isto, Bataille endossa a tese de que a *conditio sine qua non* da experiência interior corresponde ao jogo de equilíbrio do interdito e da transgressão, no qual um medeia a possibilidade do outro de tal forma que não existe interdito sem transgressão e vice-versa. Porém, e isto deve ficar claro, a transgressão não está “para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da morada” (Foucault, 2009, p. 33). A transgressão não é algo exterior ao interdito e este exterior àquela; existe uma relação muito mais complexa aí. Não uma quebra, uma subversão ou uma destruição do interdito, a transgressão é um movimento engendrado pelo próprio interdito; ele próprio é o que impulsiona e tende para a sua destruição: “A transgressão é o ‘complemento’ do fechamento, e não sua destruição. Isso porque o limite não é um ente cujo modo de ser seria o ‘outro’ da transgressão”⁴⁸ (Libertson, 1977, p. 1013). O interdito

48 No original: “Transgression is the ‘complement’ of closure, and not its destruction. This is because the limit is not an entity whose mode of being would be transgression’s

é o que contém o excesso de fluxos e matérias em uma forma, no caso o corpo. Porém, como percebemos, ele não é algo exterior à transgressão; ele é não só o que torna possível a forma, mas também aquilo que convi-da e move o ser humano a destruí-la. Não é a transgressão que destrói o interdito, o limite, mas é o próprio interdito, enquanto excesso contido, que destrói a si mesmo.

Bataille nos fala que “o objeto fundamental dos interditos é a violência” (Bataille, 2017a, p. 65). Seguindo essa indicação acerca do objeto fundamental dos interditos, Bataille pensa que a violência, no interior do erotismo dos corpos, ocorre na *carne*: “A *carne* é esse excesso que se opõe à lei da decência. [...] Se há interdito, é, a meus olhos, de alguma violência elementar. Essa violência é dada *na carne*: na carne, que designa o jogo dos órgãos reprodutores” (Bataille, 2017a, p. 117, grifos nossos). Se o interdito tem como objeto a violência que ocorre *na* carne, e não a violência *da* carne, é porque essa violência carnal não é exterior ao interdito, mas é imanente a ele. Nesse sentido, a carne é o tecido ensanguentado que permeia os corpos. É com o jogo dos corpos descontínuos e limitados pelo olho da consciência que se desencadeia algo *no* interior desses mesmos corpos, o inchaço da carne que dilacera a descontinuidade desses corpos conscientes e orientados por um discernimento moral. O olho, nosso instrumento teórico e prático mais nobre, é o paradigma da dimensão consciente e descontínua da vida humana. Assim, quando os corpos se engendram no jogo erótico, emana deles uma violência que atinge o olho teórico e prático humano, comprometendo os limites que o entendimento humano tem da unidade e da descontinuidade de seu próprio corpo. O corpo individual desse ser, cuja consistência somática é fornecida pela centralidade da dimensão visual, cede lugar para uma carnalidade inassimilável à sua consciência. Como o autor notou, a violência se dá *na* carne, pois ela é sinônimo de desordem, indiscernimento e devir. A carne consiste fundamentalmente nesse “elemento informe que me forma, o elemento impessoal que me personaliza e que, por isto, se encontra partilhado em um sistema de partilha que une desiguais, homem e animal, morto e vivo” (Safatle, 2019, p. 60). Por esse motivo Bataille diz que, quando os corpos descontínuos são violentados na carne, a carne silencia o espírito, e “aquele que se abandona a esse movimen-

‘other’”.

to não é mais humano, é, à maneira das feras, uma *cega violência* que se reduz ao desencadeamento, que goza por ser *cega* e por ter esquecido” (Bataille, 2017a, p. 130, grifos nossos). Eis aqui o resultado desse inchaço da carne, da experiência interior do erotismo dos corpos: uma destruição do olho, do corpo unificado, e da consciência. A transgressão do interdito, no contexto do erotismo dos corpos, refere-se a colocar em questão o registro visual e imagético a partir de si próprio, abrindo os dois corpos envolvidos para o toque do tecido ensanguentado e informe no qual sempre já estão imersos. A violência que é objeto do interdito é, assim, a violência que ocorre no tecido impessoal e tátil, a carne.

Ora, essa carne não é senão o tato de que Didi-Huberman nos falava. O toque do tato do qual o olho tem fobia corresponde à comunicação, ao *contato* operado pela carne, àquele evanescente instante de comunicação entre dois seres separados pelo abismo do Nada, da finitude humana: “É um estado de comunicação, que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do fechamento em si mesmo. Os corpos se abrem à continuidade através desses canais secretos que nos dão o sentimento da obscenidade” (Bataille, 2017a, p. 41). No erotismo dos corpos, o tato, ou a comunicação, ocorre na medida em que a carne é levada a um inchaço extremo. Como se pode perceber, a comunicação em Bataille não tem a ver com um intercâmbio linguístico-verbal utilizado para nos expressarmos no dia a dia, pois a linguagem e a consciência atreladas às práticas de comunicação distanciam, em alguma medida, o ser humano da continuidade. Essa comunicação batailliana tem a ver muito mais com uma comunicação visceral e tátil, em que um ser toca o outro no momento em que eles se encontram no limite da existência, no ponto de desfalecimento. É nesse ponto que o erotismo dos corpos é também sagrado, pois os corpos antes fechados são dilacerados por um excesso carnal. Essa carne corresponde à continuidade pela qual o ser humano se sente nostálgico e à qual procura se religar. Entendemos, então, que a fobia do tato não se refere ao tato à maneira como este é comumente pensado, como se ocorresse entre dois corpos descontínuos; refere-se, sim, ao tato *na* carne, ao toque efetuado nela, comunicando dois corpos antes isolados. A carne que nos comunica nos atenta para o caráter tátil presente no momento em que um ser se comunica com outro.

“Um ser só é *tocado* no ponto onde sucumbe, uma mulher, debaixo do vestido, um deus, no pescoço do animal do sacrifício” (Bataille, 2017b, p. 47, grifo nosso). Nos dois exemplos, da mulher e do animal, trata-se de ver a tonalidade religiosa e divina do erotismo, comparado a um sacrifício. Assim como no sacrifício religioso, em que o sacrificador e a vítima se conectam num êxtase divino durante o ato de imolação encharcado de sangue e carne, também no erotismo dos corpos dois corpos se enredam num êxtase divino cuja pletora de sangue e carne os retira da descontinuidade. Erotismo e sacrifício, apesar de serem diferentes ações, são duas maneiras de trazer à tona o divino: a carne. A comunicação na carne faz com que os seres se toquem numa completa intransitividade, na qual quase não há diferença entre tocar e ser tocado. Esse toque comunicativo é ilustrado pela mulher e pelo animal pois “o que o ato de amor e o sacrifício revelam é a *carne*” (Bataille, 2017a, p. 116, grifo nosso). Na atividade erótica, o olho é furado quando é colocado em questão o corpo consciente, teórico e prático, que perde sua uniformidade e se dissolve na carne informe e divina. Esse é “o instante de violento *contato*, em que a vida desliza de um a outro, num sentimento de subversão feérica” (Bataille, 2017b, p. 179, grifo nosso).

4. Considerações finais

Levando em consideração o nosso percurso, conseguimos perceber em Herder e Bataille o esforço de conceber os limites próprios do sentido visual e reavaliar a importância da dimensão do sentido tátil para a experiência humana. Herder, ao comentar a experiência estética diante de uma escultura, nos fala de um “ver tateante” que coloca em xeque a autonomia e a autoridade da visão em apreender não só o belo como também a estrutura fundamental da realidade, a economia de forças divinas. Bataille fala de uma experiência-limite do erotismo dos corpos, na qual o corpo e sua consistência imagética e visual são subvertidos pelo próprio limite que circunscreve esse corpo, desencadeando uma abertura para a violência que ocorre naquela matéria informe denominada “carne”, capaz de comunicar e efetuar o contato entre seres antes descontínuos num êxtase divino. Tanto um quanto o outro constatarem nesse aspecto tátil o teor divino e dadivoso da realidade constituída por uma

economia transbordante de forças, sem que isso justifique uma remissão a outra realidade ou a uma dimensão transcendente.

Mediante o exercício de ler e interpretar um autor à luz do outro, temos a chance de tematizar possíveis contribuições, trocas e conversas entre eles que não se encontram propriamente em suas obras, mas que na intertextualidade proposta aqui emergem como formas interessantes de dimensionar a importância das reflexões de ambos. De imediato, é razoável pensar que, a despeito da intenção de Bataille, o seu projeto exposto acima acaba por acolher, ao seu modo, traços do projeto herderiano de crítica ao oclocentrismo. Guiando-se por seu baixo materialismo, o que Bataille faz é ensanguentar e carnalizar o conceito herderiano de corpo, isto é, abordar o estatuto do corpo e das forças que o constituem e perpassam de modo a extirpar o resquício de idealidade da materialidade do corpo tal como Herder o concebe. Assim, o corpo batailliano não é belo, limpo, uno e idêntico a si, mas fundamentalmente feio, sujo, cindido e dilacerado. Retroativamente, pode-se encontrar em Herder a apropriação de traços característicos do projeto batailliano de crítica ao oclocentrismo. Dizer, tal como o faz Herder, que o sentido tátil, o *Gefühl*, é o primeiro e mais importante dos sentidos, que ele é a base para se entender a dinâmica do sentido visual e do olho, é reavaliar e destruir a hierarquia existente entre o sentido visual e o tátil, na qual este era subjugado por aquele. No entanto, isso não implica uma inversão hierárquica, como se o sentido tátil fosse o novo dominante. Diferentemente da supremacia do sentido visual, que excluía e ignorava o tátil, a importância dada ao sentido tátil considera o papel do sentido visual, pois este é manifestação daquele, do *Gefühl*. O sentido tátil era considerado baixo, agora é alto; o sentido visual era considerado alto, agora é baixo. Diante disso, pode-se dizer que Herder, sem saber, estava dando os primeiros contornos daquilo que tempos depois seria chamado por Bataille de baixo materialismo.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

BATAILLE, G. *A experiência interior*: seguida de *Método de meditação*

e *Postscriptum* 1953: Suma ateológica, v. 1. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

BATAILLE, G. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017a.

BATAILLE, G. *O culpado*: seguido de *A aleluia*: Suma ateológica, v. 2. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017b.

BATAILLE, G. *Documents*. Trad. João Camillo Penna e Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

CAYGILL, H. *Art of judgement*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

DESOUZA, N. The metaphysical and epistemological foundations of Herder's philosophical anthropology. In: WALDOW, A.; DESOUZA, N. (eds.) *Herder: philosophy and anthropology*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 52–71.

DIDI-HUBERMAN, G. *A semelhança informe*: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille. Trad. Caio Meira e Fernando Scheibe. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

FÖRSTER, M. N. Herder and Spinoza. In: FÖRSTER, E.; MELAMED, Y. Y. (eds.) *Spinoza and German idealism*. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 59–84.

FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. In: FOUCAULT, M. *Estética*: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009. p. 28–46. (Ditos e escritos; III)

FRANCESCHINI, P. A. C. O pensamento estético e a *Plástica* de

Herder. *Discurso*, v. 47, n. 1, p. 95–125, 2017.

HERDER, J. *Gott: einige Gespräche*. Gotha: K. W. Ettinger, 1787.

HERDER, J. *Plato sagte, daß unser Lernen bloß Erinnerung sei*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

HERDER, J. *Plástica*. Trad. Pedro Augusto Franceschini e Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

HERDER, J. Sobre o sentido do tato. Trad. Hugo Ramos Xavier Régis. *Pólemos: Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 9, n. 18, p. 417–432, 2020.

IRMSCHER, H. *Johann Gottfried Herder*. Stuttgart: Reclam, 2015.

JAY, M. *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century French thought*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1994.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

LIBERTSON, J. Excess and imminence: transgression in Bataille. *MLN*, v. 92, n. 5, p. 1001–1023, 1977.

MÜLDER-BACH, I. Eine »neue Logik für den Liebhaber«: Herders Theorie der Plastik. In: SCHINGS, H. (ed.) *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1994. p. 341–370.

NOYS, B. Georges Bataille's base materialism. *Cultural Values*, v. 2, n. 24, p. 499–517, 1998.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de

Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

SAFATLE, V. *Psicologia do fascismo*. Curso oferecido na Universidade de São Paulo (Departamento de Filosofia, 2019). No prelo. Disponível em: https://www.academia.edu/39801006/Psicologias_do_fascismo_curso_completo_2019_. Acesso em: 5 jun. 2024.

Hugo Ramos Xavier Régis é psicanalista e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Sua pesquisa perpassa de maneira geral o diálogo entre idealismo alemão, marxismo, filosofia francesa contemporânea e filosofia da psicanálise.

O exercício filosófico na teoria benjaminiana

Iasmin Leiros

1. Introdução

A explicitação sobre a filosofia⁴⁹ como *exercício* (Übung) na teoria benjaminiana é motivada pela centralidade que Walter Benjamin dá ao problema da apresentação (*Darstellung*) da verdade na filosofia. O assunto exige uma reflexão sobre questões metodológicas e gnosiológicas.⁵⁰

A partir da noção de exercício filosófico, a presente reflexão assume o objetivo de uma síntese de alcance mais geral, ou seja, de uma leitura cujo tema perpassa vários textos do filósofo; porém, nem todos os textos serão analisados. Para o leitor, basta destacar que a característica do exercício filosófico da teoria benjaminiana aparece de modo indireto nos textos dos anos de 1930 sobre Baudelaire e Brecht e nos demais textos que trazem algum registro da importância do conceito de *experiência* na teoria benjaminiana, como as famosas teses *Sobre o conceito de história*.

O conceito de experiência tem, na proposta metodológica benjaminiana, a função de mobilizar reflexões sobre o *exercício presente na forma filosófica*. Nos textos de 1930, o conceito de experiência é desenvolvido sem uma dedicação mais voltada a assuntos de cunho metodoló-

49 Agradeço especialmente à professora Priscila Rossinetti Rufinoni, pela orientação e pelo companheirismo; ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília; e aos grupos de estudo que fazem parte da minha formação: o Grupo de Ética e Filosofia Política e o Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Alemão, ambos da Universidade de Brasília.

50 Nas traduções dos textos de Benjamin, as palavras “epistemologia” e “gnosiologia” aparecem como sinônimas; porém, no presente trabalho, escolho me referir aos modos metodológicos da teoria benjaminiana pela palavra “gnosiologia”, devido às críticas que Benjamin constrói à teoria do conhecimento pertencente aos estudos epistemológicos da modernidade.

gico, por isso escolhemos fazer a apresentação do método benjaminiano presente nos textos de juventude.

Neste estudo, a posição adotada pelo autor é refletida e cotejada no esforço de apresentar a forma filosófica não só em sua dimensão retórica e propriamente metodológica, mas também em sua dimensão especulativa de itinerário do pensamento filosófico. O ponto de partida é o diálogo sobre a *crítica filosófica ao método e a relação entre a verdade e o seu modo de exposição* como alternativa de sistema que dê conta dos desafios postos à tarefa do conhecimento na modernidade.

Estaremos em companhia das primeiras páginas do prefácio “Questões introdutórias de crítica do conhecimento” (doravante, “Prefácio”), do livro *Origem do drama barroco alemão*, na tradução de Sergio Paulo Rouanet.⁵¹ Segundo a apresentação de Rouanet, uma leitura que faça justiça à obra deve evidenciar “uma reflexão sobre as ideias e as coisas, sobre o nome e a palavra, sobre a origem e a gênese, e sobre a filosofia e o sistema” (Rouanet, 1984, p. 12). Percorreremos algumas dessas noções com o objetivo de apresentar as suas conexões com a proposta benjaminiana de exercício filosófico.

O estudo do Prefácio segue a recomendação de tradução da escritora Jeanne Marie Gagnebin em seu texto “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (*ou Verdade e beleza*)”. Gagnebin sugere que o conceito de *Darstellung* seja traduzido por “*apresentação*” ou “*exposição*” no lugar de “representação”, pois, em um primeiro momento, a tradução por “representação” pode induzir o leitor a uma concepção da filosofia benjaminiana como pertencente aos ideais da filosofia da representação. Veremos como Benjamin se afasta da noção de representação e como a proposta de tradução por “exposição” ou “apresentação” fundamenta o exercício filosófico ao mesmo tempo que propõe uma forma à escrita

51 Com o objetivo de enriquecer a investigação do texto, o estudo também tem como apoio a segunda tradução do Prefácio para o português — feita por João Barrento —, intitulado “Prólogo epistemológico-crítico” (Benjamin, 2013a). Além disso, tem sempre em companhia a obra em língua alemã como auxílio para diferenciar a tradução de dois conceitos fundamentais à compreensão do tema, a saber, os conceitos de apresentação (*Darstellung*) e representação (*Vorstellung*).

filosófica. O problema da tradução é acolhido por estar inteiramente conectado à interpretação da proposta gnosiológica do texto.

O segundo ponto que evidencia esse aspecto e confirma a pertinência da proposta de tradução de Gagnebin é o conteúdo semântico das palavras alemãs usadas em referência às exposições artísticas e às apresentações teatrais, conferindo sentido à epígrafe⁵² do Prefácio. Com palavras emprestadas de Goethe em *Materiais para a história da teoria das cores*, Benjamin faz a leitura de que a totalidade só é possível pela apresentação do singular visado pela verdade. O interesse de Benjamin em pensar sobre a situação da forma filosófica o leva a considerar a necessidade de vermos na ciência uma arte; isso implica a tarefa de relacionar filosofia, ciência e arte, e o uso do conceito de apresentação (ou exposição) traz o elemento da forma artística para dentro da proposta de exercício filosófico que desenvolveremos.

Trata-se de observar como as ciências modernas estudam o objeto em contraposição ao estudo que se faz do objeto artístico. O objeto artístico consegue unir a relação entre saber e reflexão; ou seja, o estudo do objeto artístico tensiona a unidade entre externo (saber) e interno (reflexão) ao estabelecer o todo manifestado em cada obra individual.

A procura da totalidade no universal é a prática das ciências modernas denunciadas por Benjamin quando tece uma crítica ao conceito de *sistema* do século XIX. Benjamin observa que, ao conceber o conceito de sistema, tal filosofia esquece que o sistema não é externo à verdade, mas que a verdade se manifesta pelo próprio sistema, sem excluir os erros e os desvios.

Veremos como isso é desenvolvido no esforço do autor em convidar a ciência e a filosofia a observar o potencial da forma artística e o seu trato com a verdade, portanto a perceber o papel da forma artística na tarefa da filosofia e da ciência comprometidas com a verdade. A rela-

52 “Posto que nem no saber nem na reflexão podemos chegar ao todo, já que falta ao primeiro a dimensão interna, e à segunda a dimensão externa, devemos ver na ciência uma arte, se esperamos dela alguma forma de totalidade. Não devemos procurar essa totalidade no universal, no excessivo, pois assim como a arte se manifesta sempre, como um todo, em cada obra individual, assim a ciência deveria manifestar-se, sempre, em cada objeto estudado.” (Goethe *apud* Benjamin, 1984, p. 49).

ção entre arte e ciência é investigada no Prefácio e exposta por Benjamin como proposta de viabilizar *o exercício da forma filosófica*, evitando que a filosofia caia na exigência de reduzir a sua forma a um valor científico referente a um sistema de verificação de um dado, e evitando também a exigência de um resultado que pressuponha regras para se obter a verdade.

Na forma filosófica do *exercício de apresentação da verdade*, a relação com o objeto e as dimensões externa e interna são movidas como elementos constituintes; portanto, não há um pressuposto metodológico que sobreponha o elemento interno ao externo, ou vice-versa.

No exercício, o objeto é estudado sempre de novo em um movimento intermitente. Essas interrupções contidas na prática filosófica exercitada configuram um caráter metodológico que consegue proporcionar os momentos de abertura de um método disposto à história; ou seja, não se trata da experiência de um tempo vazio e homogêneo. Dito de outra forma, a dimensão da história em Benjamin encontra lugar na concepção da prática do filosofar como exercício, quando essa prática de caráter singular tem como objetivo experienciar os objetos não somente a partir da sua matéria bruta, fornecida pela empiria, mas também por uma relação própria com o elemento interno da reflexão presente na experiência religiosa. O caminho identificado por Benjamin consiste em analisar outra forma de experiência que por um certo momento foi negada com a ascensão das ciências matemáticas e físicas. Essa experiência não pode ser compreendida por uma simples definição.

O presente estudo busca justamente investigar a nova concepção de experiência que parece se realizar no exercício filosófico benjaminiano. O significado de “experiência religiosa” aparece na apresentação do exercício filosófico benjaminiano principalmente quando é sinalizada a ideia de um caráter metodológico que não pretende conceber o objeto, mas entende que a verdade deste é ensaiada no pensamento, atividade que a princípio parece conseguir resguardar a imanência histórica dos objetos.

Quando falamos de apresentação da verdade, recorremos à concepção de método filosófico enquanto exercício a partir de uma relação de *jogo com a verdade*. O exercício filosófico garante que a verdade não seja fechada nem aprisionada no objeto, pois o filósofo se lança às possibilidades de exposição; já o jogo interpretativo da verdade, presente na-

quele exercício, faz com que haja um movimento constante de retorno ao objeto. Esse momento é importante para que a imanência histórica do objeto seja resguardada, como indicamos acima.

Benjamin nota que em algumas épocas a essência não delimitável do verdadeiro fez com que a doutrina filosófica não se afirmasse por uma autoridade própria. Para isso, ele destaca o caráter metodológico do *tratado*, geralmente articulado em torno de argumentos de autoridade alheios, não próprios. O método do tratado consiste na *apresentação* a partir de um caminho não direto; “o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas” (Benjamin, 1994, p. 50). O movimento se opera no exercício circular de parte-todo: a parte é iluminada pelo todo e o todo é iluminado pela parte. Portanto, em síntese, o respectivo movimento faz com que a atitude do filosofar não esteja voltada para o ato de conceber a verdade, mas sim a uma atitude de nos colocarmos em exercício com a verdade sem uma procura antecipada que busque a sua determinação *através* do objeto.

O tratado será fonte das inspirações filosóficas do autor na perspectiva de uma filosofia aberta ao *porvir*. Veremos, então, como Benjamin busca reabilitar a dimensão histórica e a dimensão estética do pensamento filosófico ao apresentar a relação intrínseca entre história, linguagem e verdade a partir da crítica às teorias do conhecimento. Isso faz com que o autor construa uma proposta de filosofia como exercício ao mesmo tempo que observa novas dimensões para o conceito de experiência (*Erfahrung*). Benjamin combina “experiência” e “verdade”, “história” e “liberdade” quando reconhece a necessidade de recuperar o potencial de transformação da realidade presente na forma filosófica. Para tanto, o exercício filosófico benjaminiano aposta no *porvir* de um modo distinto da concepção de história que tem como base a noção de progresso. Para o filósofo alemão, o *porvir* é o “Agora da possibilidade do conhecimento” (Benjamin, 2018, p. 37), ou seja, pode ser construído no exercício da forma filosófica, que em sua estrutura consegue manter a possibilidade do conhecimento sem encerrar a verdade em um conceito que dela toma posse.

2. O exercício da forma filosófica

A questão da apresentação anunciada nas primeiras linhas do Prefácio serve como preparo ao debate sobre os caminhos tomados pelo filósofo e a forma filosófica, que está inteiramente implicada no modo como se estuda o objeto. A apresentação (*Darstellung*) é característica inerente ao texto filosófico e, para Benjamin, é o que proporciona um possível confrontar-se sempre de novo na forma filosófica que exercita *a verdade do objeto* em oposição à atitude de *conhecimento do objeto*.

Um primeiro caminho a ser observado está nas críticas do autor às linhas da filosofia da representação, sejam as que correspondem a uma noção de sistema lógico-dedutivo ou as que correspondem a relações lineares-causais, ambas desenvolvidas pela concepção de sistema filosófico do século XIX. O debate levantado pelo autor busca dialogar sobre a relação entre filosofia e ciência, verdade e conhecimento.

Benjamin retoma as condições da forma filosófica ao destacar o caráter histórico como seu fundamento: “Em sua forma acabada, esse texto converte-se em doutrina, mas o simples pensamento não tem o poder de conferir tal forma. A doutrina filosófica funda-se na codificação histórica. Ela não pode ser invocada *more geometrico*” (Benjamin, 1984, p. 49). As palavras de Benjamin negam a atitude do filosofar (a questão da apresentação) como forma acabada por *meio* do texto filosófico. O texto filosófico não deve ser transformado em mero instrumento para o “conhecimento genuíno” resultante do “simples pensamento”; ou seja, a tarefa da filosofia não deve ser reduzida a uma noção de experiência que estabelece o *saber* como método possível de tomar posse da verdade.

O fato de a doutrina filosófica estabelecer seu fundamento na codificação histórica a impede de atingir uma forma acabada apenas pelo simples pensamento, como acontece na matemática. O exercício do pensamento não deve ser elemento independente, mas sim considerar a verdade histórica do objeto; portanto, a investigação filosófica não consegue se realizar suficientemente a ponto de estar próxima à verdade se não estiver sempre em exercício com o seu objeto.

A forma filosófica para a qual Benjamin constrói a noção de exercício tem como prioridade o exercício da verdade do objeto em contrapo-

sição à forma de conhecimento da ciência, que tem como tarefa o “saber” do objeto. Portanto, o estudo de Benjamin confronta a tarefa da ciência — efetivar o “saber” — que é mobilizada pela mera aplicação de um método definido e que, ao se antecipar com regras estabelecidas, consegue obter apenas os resultados de uma *experiência mecânica*.

Quando o olhar das ciências está voltado apenas para o *resultado* de um exercício do pensamento, sem considerar todos os momentos desse exercício, descartam-se os momentos da forma capazes de reunir os fragmentos da exposição em uma configuração do todo; com isso, os erros e os desvios também são descartados, e a filosofia passa a ser apenas um meio para determinado fim: o conhecimento. Logo, o texto filosófico, com sua forma acabada (resultado do pensamento), reduz a filosofia ao limite da verdade conhecida.

Benjamin busca reabilitar o conceito de apresentação junto ao conceito de experiência e os coloca no centro do problema filosófico com o propósito de lidar com o enfraquecimento da forma filosófica. O elemento responsável por esse enfraquecimento é inerente a um modo de investigação que não incorpora a apresentação da verdade e a sua principal característica: a *arte da interrupção*.⁵³ As limitações dessa forma, que nega a dimensão expositiva da verdade, pertencem ao debate construído por uma noção de *sistema* que estruturalmente defende uma verdade externa ao método filosófico.

A forma filosófica concebida pela noção de sistema se afasta da esfera da verdade visada pela linguagem ao transformar a linguagem e a filosofia em mero instrumento. A instrumentalização da linguagem faz com que a sua função esteja reduzida à mediação do conhecer, ou seja, a uma função meramente comunicativa.

53 A expressão “arte da interrupção” pode ser observada nos textos de Benjamin sobre o teatro épico de Brecht, bem como nos textos sobre cinema e sobre as vanguardas artísticas; entretanto, o texto “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” é uma das maiores referências teóricas para a introdução do leitor ou da leitora no debate sobre as formas modernas de experiência, que têm a arte da interrupção como principal característica. Além de fornecer um diagnóstico, o autor também identifica os elementos responsáveis pelo enfraquecimento da experiência em seu modo antigo, como a perda da aura e o esvaziamento do sentido referente ao conceito de originalidade das obras.

Já para Benjamin, a linguagem não comunica o objeto; ela comunica a si mesma. Dessa forma, a sua função não é a de um meio para determinado fim, mas a de um *medium* passível de ser compreendido a partir da característica do imediato na linguagem: “*A essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua, isto quer dizer que, vista do exterior, ela, a essência espiritual, não é idêntica à essência linguística*” (Benjamin, 2013b, p. 52, grifo nosso).

A teoria da linguagem benjaminiana é relevante quando nos propomos a observar o afastamento da verdade pelo método da teoria do conhecimento criticado por Benjamin. O problema da apresentação filosófica que Benjamin incorpora ao seu modo de investigação filosófica assegura as condições de um método que não é via direta para a aquisição do objeto conhecido; o método se estabelece em seu exercício e, nesse sentido, a verdade do objeto se apresenta *na* linguagem. O imediato passível de se observar na teoria da linguagem benjaminiana é contraposto a uma noção de mediato que acontece isoladamente e em uma função meramente instrumental, condicionada através da concepção de um objeto externo ao sujeito e que, portanto, precisa de um instrumento que sirva de mediação entre o sujeito e o objeto.

Para superarmos a noção de método que concebe a filosofia e a linguagem como mero instrumento, ainda nos resta investigar mais atentamente o significado da linguagem para Benjamin e o lugar que o desvio ocupa em seu método. Por que o erro e o desvio são tão importantes para o exercício filosófico de apresentação da verdade? Qual esfera da verdade é visada pela linguagem?

Para desenvolver a análise sobre esses pontos, é importante observar que, no Prefácio, outra opção de sistema filosófico é apresentada com base nos estudos de Benjamin sobre o *esoterismo* inerente aos projetos filosóficos. A dimensão esotérica da verdade ignorada pelo conceito de sistema do século XIX leva a filosofia a correr o risco de “acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro” (Benjamin, 1984, p. 50). Trata-se do risco anteriormente sinalizado de buscar o todo no universal sem que as partes sejam incorporadas. Essa noção de universalismo não alcança a “autoridade didática da doutrina”; por isso, Benjamin põe uma tarefa à filosofia e aos filósofos:

Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como representação [*Darstellung*] da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação, como um sistema. (Benjamin, 1984, p. 50, acréscimo nosso)

Benjamin defende que a validade da forma filosófica está no caráter do seu exercício. Para isso, a *verdade esotérica* representada pelos conceitos da doutrina e do ensaio esotérico é estudada pelo autor a partir da concepção de *tratado*. “*Tratado*”, termo escolástico, refere-se ao modelo de forma filosófica estudado por Benjamin por carregar como característica o exercício filosófico consciente do “Ser indefinível da verdade” (Benjamin, 1984, p. 50). O tratado toma o aspecto de uma propedêutica que pode possuir um tom didático, mas de um modo diferente da didática do método matemático, pois não assume obrigatoriamente a validade de um ensino, tampouco recorre aos “instrumentos coercitivos da demonstração matemática” (Benjamin, 1984, p. 50). A verdade no tratado “não é inerente a uma estrutura da consciência, como é o caso da metodologia do saber, mas a um Ser” (Benjamin, 1984, p. 52). Ao eliminar a pretensão da consciência de produzir a verdade por si mesma, o modelo do tratado se torna referência para a concepção benjaminiana de exercício filosófico.

Na teoria benjaminiana, são quatro as principais referências de formas filosóficas. Além do tratado, a doutrina das ideias de Platão, a *Monadologia* de Leibniz e a dialética de Hegel fazem parte da apresentação da proposta de exercício filosófico presente no Prefácio, quando Benjamin constrói o exercício da forma filosófica a partir das críticas ao modelo de sistema da filosofia moderna.

A forma do tratado que inspira Benjamin consiste em questionar o conceito de sistema que utiliza a noção grega de *methodos* (“com caminho”), noção que atribui ao método o significado de um movimento “em busca da verdade”, como se a verdade estivesse fora do método, e não no interior do exercício metodológico. A construção da alternativa de sistematicidade filosófica benjaminiana tem a forma do tratado como inspiração, como exemplo de exercício filosófico, pois implica reconhe-

cer o método como “caminho não direto”. Quando comprometido com a verdade, “método”, em Benjamin, assume o sentido da palavra alemã *Umweg* — em português, “desvio”. Trata-se da única forma possível de a filosofia estar em relação constante com a verdade. O exercício filosófico aparece como condição autoexpositiva da verdade.

3. Apresentação contemplativa, apresentação da verdade

O estudo dos objetos pelo tratado constitui-se pelo fôlego infatigável da *apresentação contemplativa*, que dá valor aos estratos desses objetos. O estímulo que a atitude filosófica recebe em seu exercício de exposição estabelece o caráter da tarefa da filosofia como uma tarefa infinita⁵⁴: a da contemplação, a de voltar sempre de novo ao objeto e assim renunciar à intenção. Nessa atitude, o método, em sua condição intermitente — ou seja, não linear —, concebe os desvios e os erros internos ao exercício do filosofar. Os erros e os desvios são parte constituinte do método no qual a forma filosófica não se afasta da verdade. A apresentação contemplativa, ao renunciar à intenção, elimina a estrutura de sistema preestabelecido à

54 Nota de João Barrento em “Fragmentos de filosofia da linguagem e epistemologia”: “A tarefa infinita’ é o título de um outro fragmento de Benjamin dessa fase, escrito, como muitos outros, à sombra de Kant. A ‘tarefa infinita’ é, neste contexto, a da própria ciência: ‘Infinita é aquela tarefa que não pode ser postulada. Mas, em que consiste a tarefa infinita, se não pode ser postulada? Na própria ciência. Melhor, ela é a ciência’ (GS VI, 51)” (Benjamin, 2018, p. 37, nota 17, grifo do autor). A filosofia enquanto tarefa infinita recorre à noção já articulada de que a verdade é apresentada no método, e não por meio dele. Com isso, podemos perceber os caminhos possíveis de entender que a infinitude da tarefa filosófica é a condição para que a história e as coisas não percam a sua condição finita, ou seja, a possibilidade de serem sempre expostas, e não encerradas em um conceito que pretende tomar posse do objeto. Dessa forma, também se possibilita a concepção de um conceito de história em que a história ou o real não sejam cristalizados no passado ou estejam sempre prestes a vir na realização de um progresso rumo ao futuro. A tarefa da filosofia se opera a partir da posição metodológica do Agora da possibilidade de conhecimento, que faz com o que o porvir se realize em sua historicidade; por isso, significa também dar valor às possibilidades de transformação da história a partir do método que compreende o todo e o particular, as ideias e as coisas.

procura de uma verdade externa ao próprio método.⁵⁵

Os desvios proporcionam o exercício contemplativo de retorno ao objeto, exercício correspondente aos momentos de “fragmentos de pensamento”. Nesses momentos, o estudo minucioso da obra em seus estratos proporciona a apresentação do todo não como um resultado, mas sim como um exercício que produz a configuração do todo pelo movimento percorrido, como no caso de um mosaico, cujos estratos fazem ver a forma do todo fulgurado. Com isso, parte e todo em Benjamin assumem um caráter imanente: “A relação entre o trabalho microscópico e a grandeza do todo plástico e intelectual demonstra que o *conteúdo de verdade* só pode ser captado pela mais exata das imersões nos pormenores do *conteúdo material*” (Benjamin, 1984, p. 51, grifos nossos).

Tal proposta tensiona o conceito de *contemplação* assinalado pela linha da filosofia da representação. Benjamin apresenta uma leitura da contemplação a qual não pressupõe que a atitude do filósofo seja a de um observador de algo externo, que produz uma *imagem mental*.⁵⁶ A apresentação da contemplação identifica que a verdade constitui o exercício da forma filosófica; portanto, a apresentação da contemplação consiste

55 Em *Sobre o programa da filosofia por vir*, Benjamin desenvolve a crítica ao conceito de *conhecimento* a partir da análise do sistema filosófico kantiano. Esse assunto está relacionado ao problema da noção de sistema que não incorpora os desvios ao método. Já no Prefácio, é possível notar como o autor dá continuidade às questões postas em sua proposta gnosiológica após a identificação dos limites do sistema kantiano e da necessidade de se construir um programa filosófico a partir de sua revisão. Benjamin desenvolve a superação de determinados limites, a exemplo da crítica à noção de sistema do século XIX: “Benjamin cita o conceito de sistema do século XIX, para o qual o sistema não diz respeito só a um objetivo da razão como condição para se elevar os conhecimentos empíricos ao nível científico, como em Kant, mas também ao fato de que a própria realidade é tomada como sistema, na medida que o todo é definido como o verdadeiro ou o real” (Machado, 2004, p. 49). É interessante notar que o primeiro texto (*Sobre o programa da filosofia por vir*) foi escrito entre 1917 e 1918; anteriormente, em 1916, o autor já havia esboçado o segundo texto (o Prefácio), que seria escrito apenas em 1925. Benjamin estava envolvido com o tema e, ao longo de seus estudos, superou algumas questões, o que mostra uma dedicação contínua passível de ser estudada a partir da leitura dos dois textos.

56 “[...] é justamente desta corrente filosófica — que concebe a representação no sentido clássico de imagem mental de objetos exteriores ao sujeito — que Benjamin toma distância.” (Gagnebin, 2014, p. 64)

na apresentação da verdade em exercício. Dito de outra forma, o momento da contemplação não faz parte de uma etapa do método rumo à verdade ou à representação da verdade, mas é o próprio método em exercício de apresentação da verdade. Como dito, a investigação filosófica não produz uma representação a partir da contemplação; pelo contrário, esta tem um fim em si mesma. A contemplação é o lugar em que a verdade se apresenta.

Falamos sobre a contemplação; agora, vale observar como a escrita filosófica, quando toma o exemplo do exercício filosófico benjaminiano, consegue dar conta das dificuldades inerentes à natureza da apresentação. A natureza da apresentação pertence à forma prosaica da ordem da fala. Nota-se que é próprio da apresentação que as articulações do pensamento sejam expressas nos modos vacilantes da fala; na escrita filosófica, porém, como a atitude contemplativa contribui para que a apresentação consiga manter a sobriedade da sua natureza?

A princípio, a escrita difere da fala, pois consiste em uma atitude de voltar a cada sentença e poder recomençar eliminando os “erros”. Até o momento, o exercício da forma filosófica e o ato contemplativo de consagrar-se à reflexão do modo de apresentação conseguem se afastar dos preceitos doutrinários de um sistema filosófico específico, constituído de um movimento ininterrupto estabelecido pela consciência, ou seja, de um movimento de apresentação do pensamento que busca ser purificado pela consciência, em busca da verdade perfeita, através de um método. Através da contemplação que volta sempre o olhar ao objeto, a escrita filosófica do exercício filosófico benjaminiano se afasta do sistema ininterrupto e consegue manter viva a relação com a natureza da fala, na medida em que a apresentação incorpora os atos vacilantes de sua forma prosaica. Portanto, a apresentação da contemplação é também a apresentação dos erros e dos desvios do exercício da verdade.

4. Diferença entre conhecimento e apresentação

Analisamos anteriormente a sistematicidade fechada da busca pelo conhecimento da verdade concebida pelo método; analisamos também a diferença entre essa forma e a proposta de exposição da verdade do exercício filosófico benjaminiano. A atitude filosófica do conhecer essencializa a verdade em uma estrutura metodológica; mas, como vimos, a unidade da verdade se encontra em seu “Ser indefinível”, e não no método. A estrutura do método que visa ao conhecer é estabelecida pela prerrogativa do “saber” como posse da verdade; com a intenção de apropriar-se do objeto, ela toma a exposição como secundária, ou seja, apenas como um meio para um fim: o conhecimento.

Se por um lado vimos o método como via para a aquisição do objeto, por outro lado também vimos, com Benjamin, a alternativa da forma filosófica como exercício da verdade a partir do tratado; portanto, vimos a concepção de método que tem a verdade exposta em si mesma e o método dado junto a ela como forma.

Segundo a tese de Benjamin, o objeto do saber não coincide com a verdade, pois, diferentemente da verdade, ele não se autoapresenta. A apresentação da verdade tem na *ideia* o principal objeto da exposição. Em oposição à posse do objeto, a verdade é exposta no “bailado das ideias” contemplativas. Nesse sentido, é necessário diferenciar o *particular* da *unidade do particular*.

Retomemos a relação do estudo minucioso do *conteúdo material* responsável por captar o *conteúdo de verdade* para uma melhor compreensão do exercício da forma filosófica na apresentação do todo. Dito de outra forma, trata-se da participação do particular na apresentação da verdade, que em Benjamin consiste no movimento de “salvar os fenômenos e [apresentar] as ideias” (Benjamin, 1984, p. 57).

A verdade só pode existir quando se apresenta. O caráter da verdade imanente aos fenômenos — já sinalizado quando falamos do copertencimento do conteúdo material ao conteúdo de verdade — só é exposto a partir dos pormenores extraídos do conteúdo material. A apresentação da verdade como forma filosófica não resulta em que a ver-

dade exista como autoridade ou como uma forma preestabelecida; pelo contrário, ela é apresentada nas artes e na linguagem no movimento do exercício filosófico.

A possibilidade de questionamento da verdade é algo a ser superado no exercício da forma filosófica, diferentemente do que ocorre com o saber, que é passível de questionamento. Isso, contudo, não se pode confundir com a compreensão da verdade como autoridade soberana. Para entendermos esse aspecto, precisamos analisar a relação entre a coisa mediata e o caráter imediato da verdade:

A unidade do saber, se é que ela existe, consiste apenas numa coerência mediata, produzida pelos conhecimentos parciais e de certa forma por seu equilíbrio, ao passo que na essência da verdade a unidade é uma determinação direta e imediata. O próprio dessa determinação direta é não poder ser questionada. [...] Como unidade no Ser, e não como unidade no Conceito, a verdade resiste a qualquer interrogação. Enquanto o conceito emerge da espontaneidade, as ideias se oferecem à contemplação. As ideias são preexistentes. A distinção entre a verdade e a coerência do saber define a ideia como Ser. (Benjamin, 1984, p. 52)⁵⁷

57 Em “Simbolismo do conhecimento”, Benjamin escreve uma passagem sobre o “Ser indefinível da verdade” muito parecida com esta última citação. Com a seguinte passagem, é possível perceber que, quando Benjamin fala da verdade em seu aspecto singular, ele não quer dizer que existe apenas uma verdade única e absoluta, mas busca a sua distinção da verdade que é vista na relação cindida entre sujeito e objeto. Para isso, ele diferencia a verdade das verdades, assim como diferencia a verdade em seu exercício na exposição contemplativa da verdade que é conhecida: “A ontologia de modo nenhum serve para conhecer a verdade, se é que existe alguma coisa no espaço dessa ontologia ou no espaço de um mundo exterior que possa corresponder a uma noção de verdade. Para esclarecer essa ideia, é fundamental entender a diferença radical que existe entre a verdade e as verdades, ou melhor, conhecimentos. A verdade não é algo que esteja preso e encerrado na ontologia, mas depende da relação entre a ontologia e os outros dois elos do sistema” (Benjamin, 2018, p. 32).

O exercício do filosofar precisa estar consciente do papel do conhecimento, da prática do saber, pois o saber exerce a função importante de atitude de questionamento. Quando dizemos que a verdade não pertence à ordem do questionamento e que mesmo assim ela não representa uma autoridade soberana, dizemos que ela só é possível quando em companhia dos questionamentos provocados pelo saber. A diferença entre a verdade e o conhecer sustenta a proposta do conceito benjaminiano de “iluminação profana”. Segundo essa proposta, a dimensão ontológica da verdade precisa da iluminação dos saberes para a apresentação das ideias, embora nem verdade nem saber possam ser confundidos nem vistos como práticas isoladas. Trata-se do estudo dos objetos em seus fragmentos, que fazem com que a filosofia esteja disposta à configuração do todo. Dessa forma, o saber, próprio do método científico, une-se no exercício filosófico à forma artística (apresentação ou exposição).⁵⁸

5. Entre o ter da verdade e o ser da verdade

Uma das referências que Benjamin utiliza para dar legitimidade à autoapresentação da verdade é a doutrina das ideias de Platão. Essa referência é desenvolvida a partir da tese presente em *O banquete*: “A verdade é bela”. Em consonância com a nossa reflexão sobre o exercício da forma filosófica, veremos como em Benjamin a relação entre a *verdade* e a *beleza* é a chave para toda filosofia que tenha um compromisso com a verdade, da mesma forma que proporciona a base para o conceito de verdade.

A leitura que Benjamin faz do belo em Platão é singular, pois não estabelece uma hierarquia ontológica presente na relação gradativa do belo, como alguns leitores e leitoras de Platão comumente apresentam:

58 A relação entre a verdade e o conhecimento é apresentada como forma de aprofundar os aspectos do exercício filosófico na teoria benjaminiana. Sabemos que o assunto é mais extenso e que oportunamente continuará como aspecto de aprofundamento do estudo da filosofia de Benjamin.

Benjamin lê o *Banquete* de maneira muito mais ousada. Se se pode dizer da verdade que ela é o “teor essencial da beleza” (“*Wesensgehalt der Schönheit*”), isso também significa que o *Banquete* “declara que a verdade é bela” (“*erklärt die Wahrheit für schön*”). A beleza não é apenas redimida — pela sua última ligação à verdade — de sua tendência a somente pertencer ao domínio do brilho (*Schein*) e da aparência (*Erscheinung, Schein*); mas é também evocada como critério imprescindível à verdade, que precisa da beleza para ser verdadeira: a verdade não pode realmente existir sem se apresentar, se mostrar e, portanto, aparecer na história e na linguagem. Não há, então, sujeição da beleza à verdade numa hierarquia ontológica que submete o sensível ao inteligível e o aparecer ao ser. Entre verdade e beleza haveria uma relação de copertencimento constitutivo como entre essência e forma: como forma da verdade, a beleza não pode se contentar em brilhar e aparecer, se quiser ser fiel à sua essência, à verdade. (Gagnebin, 2014, p. 72).

Para elucidar a questão, o contexto d’*O banquete* é utilizado por Benjamin para pensar a figura de Eros. Eros busca a verdade na posição de amante, não de perseguidor, ou seja, não de alguém que pretende ter posse da verdade. A sua busca não tem fim, assim como é infinita a tarefa da filosofia. A busca infinita da verdade é o que garante o Ser do belo na beleza; portanto, a beleza tem a tarefa de apresentar o belo, pois a verdade não é bela em si mesma, mas sim para aquele que a busca. Nesse sentido, a hierarquia ontológica de Platão toma outra forma na leitura de Benjamin. O belo não existe *por meio* da beleza, nem a beleza é a representação do belo, mas os dois existem simultaneamente. A beleza é potencialmente o exercício de apresentação do belo, como um lampejo. Esse é o movimento praticado pelo amante na figura de Eros.

A verdade é o conteúdo essencial da beleza; a beleza é o que possibilita a forma do belo, e essa relação representa também a verdade enquanto essência da forma filosófica. A metáfora faz jus à proposta gnosis-

lógica de Benjamin ao estabelecer as condições de existência da verdade, que só pode ser real enquanto exposta e só pode ser exposta pelo refúgio da verdade na beleza. A beleza faz justiça à verdade pela revelação, momento proporcionado pela apresentação da verdade na beleza, e não pelo desvelamento da verdade como um mistério desvendado ou conhecido por meio do método.

A tarefa infinita da filosofia é tomada por mais uma metáfora benjaminiana: ao lidar com a aparência do objeto, ela “incendeia o seu invólucro”, quando penetrado na esfera das ideias. Com essa metáfora, retomamos a renúncia à intenção no exercício da forma filosófica. A verdade não tem a intenção voltada para o saber, mas para a dissolução dessa forma, assim como está disposta à dissolução da relação que separa sujeito e objeto. Em Benjamin (1984, p. 58), “[a] verdade é a morte da intenção”. O mundo empírico, ao penetrar no mundo das ideias, é ordenado pelo filósofo em um exercício de exposição da verdade:

[...] os fenômenos não entram integralmente no reino das ideias em sua existência bruta, empírica, e parcialmente ilusória, mas apenas em seus elementos, que se salvam. Eles são depurados de sua falsa unidade, para que possam participar, divididos, da unidade autêntica da verdade. (Benjamin, 1984, p. 55–56)

Os fenômenos têm sua interpretação objetiva a partir da ordenação das ideias, e os conceitos, ao cumprirem o papel mediador, possibilitam aos fenômenos que participem das ideias. Cabe aqui mais uma metáfora benjaminiana: a de constelação, em que as ideias são como constelações intemporais.⁵⁹ Na configuração da ideia, a relação estabelecida com as coisas é a mesma relação da constelação com as estrelas.

59 A condição intemporal da ideia não implica que não haja história no exercício filosófico benjaminiano; pelo contrário, o fato de as ideias não serem cristalizadas pela temporalidade das coisas ou da história faz com que outras constelações, em tempos diferentes, possam existir e ao mesmo transformar a história.

O brilho das estrelas (o conceito que parte dos extremos) dá forma ao universal (à ideia) em configuração do todo.

Já a pergunta de como se dão as ideias pode ser respondida quando Benjamin busca expor a condição de liberdade da fenomenalidade a partir da forma apresentadora da verdade em constante renúncia da intenção. A verdade não é determinada através do fenômeno, mas sim através da força que apresenta a essência da fenomenalidade. A força apresentadora que expressa essa liberdade é a do *Nome*. Como o conceito não é a verdade, mas sim seu lampejo, a palavra não perde sua liberdade nomeadora, pois a força apresentadora move a possibilidade de transformação em um constante ordenamento das ideias na linguagem.

Com isso, reforça-se a tarefa do filósofo e da escrita filosófica: “As ideias se dão, de forma não intencional, no ato nomeador, e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica. Nessa renovação, a percepção original das palavras é restaurada” (Benjamin, 1984, p. 59). O comentário de Benjamin ao modo da apresentação contemplativa enquanto tarefa filosófica consiste em uma observação que busca justificar a insistência da filosofia em lutar pela apresentação das ideias.

A condição infinita da tarefa filosófica exerce uma função que está em sintonia com o caráter finito das coisas. O caráter infinito da tarefa filosófica está na multiplicidade nomeada, que encontra lugar na descontinuidade, na finitude das “essências”, como quando se buscam minuciosamente os estratos do objeto e se observa que o movimento não linear garante que a verdade do objeto esteja na condição do porvir.

6. Conclusão

Para se pensar sobre o exercício filosófico, a teoria da linguagem é expressiva nos textos de Benjamin. O caráter instrumental da linguagem é posto ao lado da noção de método como instrumento e contribui na reflexão das formas possíveis para se superar tal concepção. Esta é motivo de esvaziamento da tarefa da filosofia, pois afasta a dimensão histórica da filosofia responsável pela participação das ideias no real, afastando também a dimensão estética ao perder de vista uma experiência aproveitável

no exercício da forma filosófica.

O presente estudo faz parte do desenvolvimento das dimensões gnosiológicas e metodológicas de Walter Benjamin para uma melhor fundamentação da investigação do seu *conceito de experiência*, que mais tarde fundamentará também seu *conceito de história*.⁶⁰ O caráter intrínseco de linguagem, história e verdade é apresentado de modo vacilante, como um exercício filosófico.

Referências

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-

60 O estudo da relação entre linguagem e história em Benjamin é algo frequente e invoca a não separação entre a tarefa do filósofo e a do historiador, assim como a tarefa do cientista e a do artista. Isso se deve ao caráter metodológico que compreende a relação entre o universal e o particular. Nota-se que a dimensão esotérica da verdade é lida como o caráter metafísico da filosofia capaz de lidar com os assuntos históricos: “O historiador está noutra situação: os seus poderes educativos têm um fundamento muito mais instável, porque o campo da sua observação não tem limites, e nem de longe se limita a ser o húmus de um crescimento pacífico, é, antes, uma esfera onde se tomam decisões sangrentas. Não é possível ignorar essa esfera específica, nela estamos perante uma daquelas regiões cuja supremacia territorial própria o pensamento moderno já não foi capaz de fixar nas suas categorias específicas, para não falar já da sua incapacidade de sustentar, na ordem das suas esferas, todo o firmamento da história. Muita coisa se desmoronou e ficou soterrada na perspectiva ‘orgânica’. Mas acaba por denunciar as suas próprias limitações ao abandonar o âmbito de uma perspectiva verdadeiramente histórica, isto é, religiosa e pragmática, e ao adotar ostensivamente o ideal de um estado natural incólume e a medida de uma ‘bela’ evolução dos povos; cede assim a uma atitude que oscila, desorientada, entre o ponto de vista ético e o estético, um erro a que não escapa nenhuma intuição à qual falta a capacidade de reconhecer o mundo através dos seus estratos. A teologia pode iluminar esse contexto apenas sob condição de a sua tensão natural não ser dissolvida por filosofemas mediadores” (Benjamin, 2020, p. 32–33).

1921). Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013b. p. 49–73.

BENJAMIN, W. *Linguagem, tradução, literatura* (filosofia, teoria e crítica). Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.

BENJAMIN, W. Fragmentos (filosofia da História e política). In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020. p. 25–38.

GAGNEBIN, J. M. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (ou Verdade e beleza). In: GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração*: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 63–73.

MACHADO, F. A. P. *Imanência e história*: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ROUANET, S. P. Apresentação. In: BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 11–47.

Iasmin Leiros é mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília. Desenvolve, desde 2017, pesquisa em companhia das obras de Walter Benjamin no domínio de estética e filosofia da arte, e tem o debate filosófico sobre o conceito de experiência como principal eixo de investigação.

Micrológica e fragmentária

A proposta metodológica de Walter Benjamin

Maria Clara Rocha

Para quem quiser pincelar⁶¹, mesmo que por cima, não é surpresa que Walter Benjamin tenha se tornado um autor muito visitado na academia. Dentro dos cursos de humanas, das letras às artes, da pedagogia à comunicação social, da arquitetura às ciências sociais, ele está presente como epígrafe, como citação ou mesmo como objeto privilegiado de estudo. O autor é, de fato, instigante, e é possível convocá-lo às diversas discussões dos domínios acima mencionados, mesmo porque o limiar entre eles nunca é necessariamente postulado pelo autor. Todavia, uma indagação se faz necessária e talvez fundamente o interesse que nos leva ao nosso recorte e empenho reflexivo, a saber: instrumentalizar Benjamin, usá-lo ao nosso bel-prazer, seria interessante para a compreensão das tensões que interessavam ao autor, sobretudo no que diz respeito à sua aproximação para com o marxismo “tardio”? Há ainda uma outra dimensão a ser apresentada em relação ao “uso” desse autor, dimensão que nos impele a uma pergunta fundamental: existiria um método benjaminiano?

Para dialogar com a primeira pergunta, que nos leva consequentemente às intenções da segunda, Beatriz Sarlo, autora argentina e estudiosa dos textos benjaminianos, busca problematizar a recepção de Benjamin na Argentina por meio dos textos do final da década de 1920 e dos anos de 1930 em diante, chamando atenção para certa “conexão sem escalas de Benjamin com os estudos culturais” (Sarlo, 2016, p. 104). Essa leitura de Sarlo, já apontada por Adorno como um possível problema para os receptores da obra de Benjamin, pode nos introduzir em um dos nossos propósitos para a presente reflexão:

61 Agradeço à professora Priscila Rossinetti Rufinoni pelo olhar sempre atento e pelas conversas instigantes sobre Benjamin. Agradeço também à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF) pelo apoio no decorrer do mestrado.

[...] nem o *flâneur*, nem o colecionador, nem os espelhos, nem a moda, nem os panoramas são categorias plenas. Trata-se, antes, de *descobertas sob a forma da imagem, da construção narrativa ou poética do histórico*. Trabalhar com essas noções implica um processo de fixação que os próprios textos de Benjamin sobre Paris não comportam. (Sarlo, 2016, p. 103, grifo nosso)

Se os textos sobre Paris não comportam o processo de fixação, ou seja, se se esgotam na imagem que o autor buscava criar sobre “Paris, capital do século XIX”, nas cartas em resposta a Benjamin Adorno aponta algo que lembra o posterior incômodo de Sarlo. (Não queremos dizer que esse é o ponto de partida da autora, mas sim apontar a semelhança do incômodo.) O apontamento seria o caminho e as arestas legadas por Benjamin ao “deixar para o leitor” a *mediação*. Adorno evoca a “falta de mediação” presente nos textos sobre Paris, formulando duras críticas a Benjamin, dentre elas a de que o texto que lhe enviara era um trabalho para “iniciados” em filosofia — Adorno se referia à *forma* escolhida, não sem motivo, por Benjamin. Sobre esta última acusação, não cabe aqui polemizar ou mesmo comparar os dois autores, mas é importante indicar que, talvez, um dos maiores desafios para a filosofia e para aqueles que se aventuram pelo campo do pensamento e da reflexão filosófica seja a lida com a apresentação de nossas ideias. Nesse caso, e no que interessa à nossa pesquisa, Adorno e Benjamin certamente escolhem caminhos diferentes de *apresentação*.

Ao se justificar pela demora de resposta ao texto que lhe fora enviado, Adorno explica que considerava a proposta de Benjamin um grande empenho: “é essa admiração que torna tanto mais difícil falar daquilo que se interpôs entre as minhas apaixonadas expectativas e o próprio texto” (Adorno, 2012, p. 399), diz Adorno, referindo-se à ideia de fazer do ensaio sobre Baudelaire um modelo para as *Passagens*, texto em que Benjamin vinha trabalhando simultaneamente ao de Baudelaire. A carta que citamos há pouco tem como teor principal a “encruzilhada entre magia e positivismo” apontada por Adorno e relacionada às figuras parisienses que aparecem por meio de ilações imediatas em torno de Baudelaire. Ele

destaca, em sua resposta, que as figuras apresentadas por Benjamin — o *flâneur*, o colecionador, os espelhos, a moda — deixavam indeterminado o processo entre as imagens e o que as assegura enquanto algo além da imagem, ou seja, aquilo que, para além de causa e efeito, aparece via mediação dialética entre as imagens e a relação com o capital. A falta de mediação estaria jogando Benjamin no lugar em que confluem magia e positivismo, e que Adorno aponta como fantasmagoria imagética.

A magia, ou melhor, evocações mágicas, apresentadas como um problema na resposta de Adorno, seriam responsáveis por reafirmar a ideia de imediação presente nas imagens e nos tipos benjaminianos, sem que delas fosse possível extrair a “determinação materialística” presente na relação entre estrutura e superestrutura. Segundo Adorno, essa determinação de “caracteres culturais só é possível se mediada através do processo global” (Adorno, 2012, p. 401–403). O que queremos, ao trazer essa discussão, não é legitimar um ponto de vista em detrimento do outro; as dissonâncias aqui apresentadas tendem muito mais a clarear os caminhos tomados por Benjamin. Por meio da crítica adorniana, é possível captar elementos metodológicos presentes em Benjamin; ou, dito de outro modo, ir pelo avesso da crítica adorniana possibilita apreender algo sobre o método benjaminiano.

Um caminho para entender o método que dá título ao nosso texto, a saber, o de fragmento, é retomar o “jovem” Benjamin pela leitura de sua tese de doutorado — poderíamos acrescentar mil aspas à palavra “jovem”, com o devido cuidado para não cairmos no equívoco de pensar que os textos de juventude possuem primazia em relação aos textos de 1930, algo apontado por Adorno ao dizer que aqueles textos eram mais alinhados ao método materialista dialético.

Com os apontamentos de Adorno, podemos indicar algo que aparece como consequência tardia mesmo nas leituras especializadas de Benjamin, a saber, a *reificação* do próprio Benjamin. O que com Sarlo fica claro é que tal reificação se deu, por exemplo, na transposição das figuras benjaminianas para as possíveis figuras de um olhar materialista nos trópicos do mundo, que claramente nada têm a ver com o *flâneur* benjaminiano. Poderíamos indagar: será que a “falta de mediação” apontada por Adorno teria causado isso? Arrisco, todavia, tomar um outro caminho. Não apostaremos na falta de mediação do texto, mas em um

problema que acreditamos anteceder-lá: o reconhecimento de que talvez, para que se faça uma leitura de Benjamin, seja preciso recuperar certa coerência interna de suas reflexões, não como mera continuidade “vazia e homogênea”, mas como forma de abrir mais uma lacuna no vasto campo de interpretações benjaminianas — entendendo que, sim, alguns textos oferecem imagens lacunares, mas que é nessa lacuna que poderemos propor uma visada capaz de contribuir com os estudos do autor. A incompreensão sobre o método pode ter causado tais efeitos na recepção de seus textos na América Latina. Certamente outros elementos também influenciaram a reificação apontada por Sarlo; um deles é o fato de a tradução dos textos voltados para os estudos culturais anteceder a tradução dos chamados “textos de juventude”.

Essa *reificação*, ou, como apontamos, a transposição dos termos e dos conceitos benjaminianos sem o cuidado e o olhar para as experiências históricas particulares — mesmo que estas por certo estejam ligadas ao fio do capitalismo global —, é algo a ser questionado. Tal questionamento passa pela necessidade de se repensar a apropriação do autor. Sarlo, ao levantar a questão, apresenta, por meio de um imperativo com certo tom de ironia, a ideia de um “esquecimento”. Esquecer Benjamin, nesse sentido, é na verdade olhar para além dos textos de “estudos culturais”, justamente porque estes retiram certo teor epistemológico que fundamenta os textos do autor. Entender os limites de sua apropriação, sobretudo na América Latina, passa por um processo que torne possível fazer justiça ao filósofo, o qual, segundo Sarlo, passava pela mesma lógica de apropriação de Foucault ou Derrida. No Brasil, ao nos depararmos com o texto de Gunter Karl Pressler intitulado *Benjamin, Brasil*, somos notificados dessa recepção em terras brasileiras, em que também prevaleceram os textos dedicados ao que Sarlo denomina de “estudos culturais”.

Sobre o método, podemos ainda acrescentar que ele existe nos limites do que Benjamin entende a respeito do conceito de experiência, tanto no nível de formação individual como no nível de um exercício no qual “[c]ada época sonha a seguinte”⁶² (Benjamin, 2018, p. 55); portanto, existe no que há de experiência histórica possível ou no que podemos

62 Formulação de Michelet usada como epígrafe por Benjamin e problematizada por Adorno nas correspondências.

salvar em vista da transmissão, no que reafirme nossas possibilidades de “salvar os fenômenos” através das ideias. Talvez nesse ponto possamos dizer que Benjamin está preocupado com uma forma que abarque tanto a necessidade da formação intelectual como o papel por ele exercido socialmente, que nos textos tardios é sobretudo o papel revolucionário, ou, se quisermos, uma preocupação revolucionária.

O “método como desvio”, anunciado por Benjamin no “Prólogo epistemológico-crítico” de *Origem do drama barroco alemão*, requer a mesma visita que ficou no mais das vezes reservada aos textos dos anos de 1930, aqueles em que o autor se põe a escrever sobre a arte na era da reprodução técnica. Nos “textos de juventude”, em que o autor se volta aos temas da linguagem, é possível compreender como ele entende e constrói sua relação com o *método* do qual falamos, que culmina nos estudos sobre o *Trauerspiel*. Benjamin não abandona esse método no decorrer de sua vida intelectual, como parece difundido em algumas leituras que veem um corte epistemológico em sua obra. O “corte” que se faz entre um jovem Benjamin e um outro da “maturidade” não é o caminho escolhido aqui, salvo nas vezes em que demarco a temporalidade de sua vida em relação à escrita, quando da necessidade de apresentar alguns elementos biográficos. Por esse motivo, a intenção é, além de recuperar um desses textos de juventude, pensar como os temas desenvolvidos antes e durante os anos de 1920 não são apenas um prelúdio a questões que irão ainda aparecer nos textos posteriores, mas fundamentam a forma como o autor constrói a sua leitura de mundo (Seligmann-Silva, 1999). Por isso a necessidade de pensar o que dos textos iniciais pode não apenas aclarar a leitura dos textos dos anos de 1930 até a morte de Benjamin, mas fundamentá-los. Por certo, os seus objetos de pesquisa mudam — já que a *história* é o terreno privilegiado para a escolha desses objetos —, mas não o interesse que move o autor. Este parece apenas se deslocar.

No fim das contas, é a própria história como palco das tensões do tempo (passado, presente, porvir) que leva o autor a “novos” objetos de pesquisa. O conceito de história é central e distendido a todo e qualquer estudo em Benjamin: tradução (*Übersetzung*), crítica (*Kritik*), linguagem (*Sprache*), alegoria (*Alegorie*) e origem (*Ursprung*); e as nuances desses conceitos centrais sempre estarão referidas a uma historicidade sem a qual não poderíamos falar de um método a partir da experiência

reflexiva e transformadora, justamente porque é ela o método, e por isso é desviante, efêmera, de acordo com o reconhecimento de cada fenômeno visado no aqui-e-agora.

Foi ao lidar com os temas da ideia de *Denkbild*, ou “imagem de pensamento”, e na companhia dos textos de Willi Bolle, sobretudo seu monumental *Fisiognomia da metrópole moderna*, que aprofundei meus estudos em Benjamin. No texto que abre o livro, Bolle faz uma leitura benjaminiana do *Macunaíma* de Mário de Andrade; o restante é pautado pela aprofundada leitura dos textos de Benjamin, mais especificamente do trabalho das *Passagens*. O primeiro contato da pesquisa se deu, portanto, nos estudos culturais. Diria que podemos aproximar a crítica de Sarlo não ao texto de Bolle, mas ao que ele produz se for considerado de forma nuclear — a aproximação das figuras benjaminianas com as figuras da literatura brasileira, por exemplo. Como esperado no trajeto dos estudos, uma intuição de leitura foi propiciada por uma lacuna, pela falta de algo; e talvez, ao observar os limites postos por minha incompreensão divertida mas formuladora de associações muito apressadas, esse reconhecimento tenha progressivamente endereçado a pesquisa para o lugar em que se encontra hoje, às voltas com os estudos sobre o método.

Como sabemos, a falta é congênita; porém, ter notícia disso não nos poupa de um incômodo interminável. Na companhia dos estudos em psicanálise esse debate é extenso, e o elo lancinante entre inconsciente e fala só pode ser atravessado através da linguagem, apesar de nunca ser esgotado por ela. Atravessá-la significa tornar conhecida a angústia e permitir que a linguagem a dissipe em novidade. Esse recôndito, que às vezes não conseguimos trazer à fala, vai sendo elaborado com o tempo e o *exercício*. Digamos que a angústia nos apresenta a falta e, se bem aproveitada, nos coloca no impasse de querer tamponar esse espaço; daí o desejo de buscar alguma coisa que não se sabe dizer bem. Tamanhas foram a importância do *método*⁶³ e a falta deixada por ele nas leituras, que

63 “Darstellung ist der Inbegriff ihrer [der Philosophie] Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg — das ist der methodische Charakter des Traktats. Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention ist sein erstes Kennzeichen. Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Form der Kontemplation.” Em português: “Exposição é o princípio conceitual de seu [da filosofia] método. Método é

foi possível buscá-lo na obra de Benjamin. Acrescento, entretanto, que meu incômodo não é algo novo, mas pode sê-lo para o leitor inicial, já que tudo isso se esconde por trás da poesia e do encantamento mágico da leitura dos textos de Benjamin, mesmo porque essas características lhes são imanentes, enquanto forma de exposição. O mais interessante é que o próprio método, por se pautar na ideia de *experiência*, já começa quando vamos adentrando os textos; o exercício da leitura nos coloca sempre a falta, e então a completude é posta para fora do jogo. A incompletude se apresenta enquanto condição sem a qual não teríamos o desejo de buscar. É a partir dela que o conceito de reflexão aparece também em nossas formulações.

Portanto, refletir é possibilitar o desenrolar e a transmissão da “tradição dos oprimidos”, numa relação em que o jovem e o velho Benjamin são frutos de um desenvolvimento intelectual. A epistemologia dá o tom da relação com a política, uma vez que a revolução, interrupção do *continuum* da história, é a condição de existência para todos; para Benjamin, como para os românticos em sua primeira “fase” (no caso do primeiro romantismo, devemos apontar fases)⁶⁴, ela era muito valorosa. A experiência da leitura como *medium de reflexão* já anunciava o papel do materialista das teses *Sobre o conceito de história* e a potencialidade de se implodir o *continuum* da história por meio das ruínas de nosso presente. Só esse olhar atento ao mundo e às suas contradições poderia ser o sujeito da frase “[c]ada época sonha a seguinte”. Podemos repetir ainda, para fixar, a tarefa da “filosofia por vir”, que se assemelha em larga medida ao “materialista dialético” do último texto de Benjamin.

desvio. Exposição como desvio, eis então o caráter metódico do tratado. Renúncia ao curso ininterrupto da intenção é sua primeira característica. Incansavelmente o pensamento começa sempre de novo, minuciosamente ele retorna à coisa mesma. Esse incessante tomar fôlego é a forma de existência mais própria da contemplação”. (Benjamin *apud* Gagnebin, 2005, p. 188, nota 10, acréscimo da autora).

64 O romantismo de Jena se coloca no primeiro momento como um movimento libertário, apesar da característica pequeno-burguesa que dá o tom material de suas motivações. Em um segundo momento, esses românticos tornam-se conservadores, haja vista a decadência do mundo moderno e a vontade de conservar o que consideravam a essência do humano. Sobre a análise sociológica do romantismo, cf. LÖWY, M.; SAYRE, R. *Revolta e melancolia*. São Paulo: Boitempo, 2015.

Para parafrasear Benjamin em sua tese de doutorado, a função da crítica e da experiência reflexiva entre os primeiros românticos é, sobretudo, “formar o leitor” — que, segundo a mesma leitura, nunca será “formado”. Cabe in-formar o leitor como alguém que suporte a incompletude do método, justamente porque ele se inscreve na história e no exercício de atualização da visada de mundo. Para isso, o autor nos oferece um ferramental por meio de sua obra.

O sistema filosófico, durante uma boa parcela da história da filosofia, foi a maior idealização. Lidar com a tópica da incompletude não é recusar a tradição, mas entender o que nela nos coloca de novo no início — para os românticos, a reflexão. Talvez o primeiro romantismo tenha interessado a Benjamin porque ali a figura do filósofo “desce à terra”. Um sistema, antes de tudo, é o empenho reflexivo que no interior de um emaranhado de ideias busca perpetuar alguma contribuição, siga ela na esteira de Kant, na tentativa de propor que nada escape ao sistema, siga ela tal como quis Benjamin e, por que não, os românticos: *um processo de form(ação) descontínuo e fragmentário, tanto quanto possibilitado pela história e pelo sujeito que é atravessado por aquela temporalidade*.

Aqui, quero representar a dualidade de interesses que deixo em aberto para o leitor como chave de leitura da obra de Benjamin. Em um primeiro plano está uma reflexão que consiga captar interesses que vão permanecer e se alargar na teoria benjaminiana da linguagem, tentando identificar quais eram as nuances do debate para então poder indicar não uma amarração entre os temas de juventude e os de maturidade, mas a nuance própria da obra de Benjamin, em que *a história é sempre um campo aberto*⁶⁵ — e o é não apenas em sua intenção formadora, mas também em seu aspecto inacabado, experiencial.

Resta ainda dar vazão à escolha feita pelo autor como tema de sua tese de doutoramento. De saída, é interessante notar como o texto que nos acompanhará difere da maior parte dos textos de Benjamin, que são em larga medida *ensaios*. Podemos dizer que a tese é o texto mais “aca-

65 Em referência ao texto de Jeanne Marie Gagnebin: “Walter Benjamin ou a história aberta”. GAGNEBIN, J. M. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 7–19.

dêmico” de Benjamin, que naquela época ainda se esforçava para uma inserção no mundo universitário; talvez por isso a organização do texto tenha como pano de fundo esse interesse. Após a tentativa de habilitação para livre-docência com *Origem do drama barroco alemão* e o conselho da banca pela retirada de seu texto, Benjamin acabou se frustrando na tentativa acadêmica.⁶⁶ Daí em diante, sua produção textual, que já visava a um caráter ensaístico, assumiu uma forma cada vez mais *fragmentária*. Dos textos de 1930 em diante, observa-se uma forma de escrita peculiar, uma construção em constelação, como defendido por ele no próprio *Trauerspiel*.

Isso é sinal de que a escrita fragmentária, tema central do romantismo, não só está presente mas tem um lugar formulador na obra de Benjamin: no trabalho das *Passagens*, escrito em fragmentos que inclusive não se dão na divisão entre autor e leitor, uma vez que Benjamin mescla citações que reuniu nos seus intensos estudos na Biblioteca Nacional de Paris. Na obra extensa e *inacabada*, apenas o livro “N” possui um texto que chamaríamos, segundo o senso comum, autoral. Nossa hipótese é tentar perscrutar em que esse modo de apresentação das ideias se deve à herança do primeiro romantismo alemão. Qual a importância da reflexão, por exemplo, em uma obra construída através da montagem? Que efeito essa obra procura produzir?

São perguntas como essas que não apenas norteiam e ecoam o que interessa na relação de nosso autor com o romantismo, mas também demonstram os motivos políticos pelos quais ele recorreu a elementos do círculo romântico, sabendo reconhecer e separar o joio do trigo, sobretudo ao apontar o caráter positivo (progressivo) do conceito de reflexão.⁶⁷ Não há escape à compreensão de que o leitor tem um papel, e

66 “Pressionado por dificuldades econômicas, ele decidira concorrer a uma livre-docência na Universidade de Frankfurt, apresentando como dissertação (*Habilitationsschrift*) seu ensaio sobre o drama barroco alemão. Submetida inicialmente ao Departamento de Literatura Alemã, a tese foi recusada, e encaminhada ao Departamento de Estética. Os dois professores que examinaram o texto, por sua vez, rejeitaram o trabalho, e Benjamin foi aconselhado a retirar a tese. Assim terminou, antes de começar, a carreira universitária de Walter Benjamin.” (Rouanet, 1984, p. 11)

67 Aqui cabe apontar que a relação entre “positividade” e “negatividade” rende o debate conduzido um pouco mais tarde por Hegel, debate que é de extrema importância para o conceito de história. Hegel enxerga no idealismo transcendental e no roman-

esse papel, como idealizado pelo romantismo de Jena, era formular uma postura que não admitisse uma leitura passiva. O fragmento é sempre uma abertura à conexão das coisas, das palavras, das imagens. Lá onde há falta há um pedido de continuidade mediada pela reflexão. Por esse motivo, Benjamin espera algo de seus leitores, o que fica claro na forma como constrói seus textos-imagem e, sobretudo, em seu entendimento do que pode vir a ser o conhecimento e seu processo de transmissão.

O interesse pelo primeiro romantismo⁶⁸ reside justamente na relação daqueles autores com a teoria do conhecimento que, a partir dali, tem a obra de arte como *organon* da filosofia. As duas coisas não se separam, uma vez que a “boa obra” é aquela que admite desdobramentos reflexivos; para os românticos, esse desdobramento é o que chamamos de “crítica”. Se assim quisermos, somente aos objetos criticáveis pertence o selo de obra de arte. É importante, todavia, ter em mente que a obra de que fala o romantismo é sobretudo a *poesia*; o elemento poético possibilita uma linguagem criativa, aberta (Seligmann-Silva, 1999, p. 23).

Dito isso, podemos nos indagar por que um texto tão importante, que anuncia a relação dos interesses benjaminianos, não dá sinal de vida em muitos dos textos que estão tratando justamente das obras de arte como *medium* de reflexão — sejam os textos de reflexão sobre as vanguardas, sejam os textos posteriores. Podemos arriscar dizer que *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* foi relegado ao recorte de um Benjamin esotérico, místico, quase impenetrável, como observado por intérpretes e filósofos de peso que conversam com sua obra. Essa relação é sempre retomada por autores que não corroboram a separação ou corte epistemológico e antidialético que se faz das obras de Benjamin. Ao apresentar a tradução da tese de Benjamin, Seligmann-Silva (1993, p.

tismo uma reprodução de vícios ainda ligados ao *more geometrico*. Benjamin comenta o caráter positivo corroborando, na leitura que faço, a leitura hegeliana, no entanto fazendo a apropriação necessária para o seu interesse no conceito de *crítica* apresentado pelos filósofos de Jena. Sobre isso, cf. NOLASCO, F. M. A Reflexão como termo-médio entre *more geometrico* e dialética. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n. 4, 2012.

68 Sempre que nos referirmos ao romantismo, estaremos falando do primeiro romantismo, ou romantismo de Jena — em referência à cidade da Alemanha na qual se formou o círculo —, sobretudo os autores que Benjamin prioriza em sua tese de doutorado: Friedrich Schlegel e Novalis.

9) comenta: “A tese de doutorado de Benjamin encontra-se entre as suas obras que, até o momento, tem recebido quase exclusivamente desprezo da crítica especializada”. É importante lembrar que esse texto foi traduzido em 1993, portanto cerca de trinta anos atrás. Ainda assim, Seligmann-Silva aponta que a “obra de juventude” estava começando a ser considerada àquela época na Alemanha. A consequência disso é que, sobretudo no Brasil, a recepção de Benjamin ficou ainda mais marcada pela tópica dos “estudos culturais” e, em consequência, também da instrumentalização. Quando começamos a enfrentar as páginas, o texto tem em alguma medida as características citadas, já que consistia da leitura de autores que assim construía o pensamento⁶⁹; mas junto dessas características há também camadas importantes para a compreensão dos sentidos no interior de sua obra e de cujo trato e exercício não podemos nos furtar.

Em uma passagem, Jeanne Marie Gagnebin apresenta a dimensão de uma disputa interpretativa. Esta me parece uma das interpretações mais felizes para delinear o que acabamos de apresentar:

Se todos os comentadores concordam em reconhecer no pensamento benjaminiano uma oposição, até mesmo uma contradição insuperável entre os aspectos nostálgico e vanguardista, ou ainda teológico e materialista, ou então conservador e revolucionário, estas tensões são reconhecidas como fruto de contradições pessoais [...].

[...]

*Ora, uma outra leitura da filosofia da história benjaminiana parece-me possível e até mesmo necessária.*⁷⁰
Ela parte de uma definição da noção de *Ursprung* que certos intérpretes se arriscaram a aproximar da

69 A construção e os elementos da “obra de juventude” não são abandonados por Benjamin conceitual e formalmente, inclusive na fase que marcamos aqui, através do recorte de Sarlo, como de “estudos culturais”. Basta lermos algumas de suas obras tardias e encontraremos um Benjamin que lança mão de aforismos e metáforas, por exemplo.

70 Uma leitura do conceito de história em Benjamin não pode ser feita em vista de suas contradições pessoais, mesmo que elas existam.

estrutura para melhor opô-la ao desenrolar cronológico; [...] tentaremos mostrar, depois, que o movimento constitutivo da origem, ao mesmo tempo de restauração e de dispersão, caracteriza vários momentos essenciais da reflexão de Benjamin, em particular sua teoria da alegoria, sua teoria da tradução e sua teoria da reprodutibilidade das obras de arte. Tal recorrência da dinâmica do *Ursprung* nestes contextos tão diversos deveria permitir situar o pensamento além das alternativas habituais — e, igualmente, do romantismo revolucionário — e ler a filosofia da história e a filosofia da linguagem de Benjamin como uma reflexão centrada na modernidade e no profundo copertencimento do eterno e do efêmero. (Gagnebin, 1999, p. 8–9)

Enfrentar algumas dificuldades postas na tese de doutorado de Benjamin, que busca entender como o primeiro romantismo formula uma ideia de crítica de arte que só pode ser crítica no sentido filosófico, é dar conta de uma dimensão importante da obra do autor. Esse enfrentamento foi por vezes limitado pela recepção, sendo mesmo atribuído à obra o selo já apontado que a relega ao lugar do impenetrável. Se o método de Benjamin foi durante toda a sua vida micrológico e fragmentário, precisamos recuperar ainda a dimensão epistemológica que resguarda essa posição.

A leitura benjaminiana do romantismo: as duas pontas do método

Apresentamos a dimensão da recepção de Benjamin e como sua tese de doutorado foi por vezes deixada de lado pela crítica especializada. É impossível falar do método benjaminiano sem passar pelas tópicos do romantismo, sobretudo pela noção de fragmento de reflexão, ou *medium* de reflexão, responsável por tornar o conceito de crítica dos românticos o elemento mais interessante para Benjamin, ao menos no tocante à ideia

de experiência cíclica, inacabada.

O lugar do inacabamento é representado através do papel da infinitude no conceito de reflexão: a *ideia* de arte apresentada pelos românticos se fundamenta na infinitude da reflexão. A infinitude, para Schlegel e Novalis, antes de corresponder à ideia de indeterminado, não poderia se dar como percurso infindável e vazio de progressão. O ponto decisivo aqui é que há um elemento sobreposto à noção de continuidade para esse conceito, o que Benjamin reconhece como “mais original”, chamando “infinitude da conexão” à filosofia romântica.

A infinitude para o romantismo deve ser compreendida em conjunto com seu caráter temporal, fazendo referência a reflexões que se conectam através de uma “mediação por imediatez”. Isso acontece porque, segundo a leitura de Benjamin, o simples pensar com o algo pensado é a matéria da reflexão, o *sentido*; mas, para o romantismo, “a reflexão propriamente dita” nasce apenas na correlação entre reflexões, “no pensar aquele primeiro pensar”, e é nesse retorno do conectar de um pensamento com outro que surge uma terceira forma. A reflexão é a transformação do pensamento em algo que nem ele próprio disse ainda sobre si; então, “o sentido que vê a si mesmo torna-se espírito” (Schlegel *apud* Benjamin, 1993, p. 37).

Benjamin está preocupado em compreender como o conceito de reflexão passa a fundamentar a ideia de obra de arte no romantismo, ideia que vai guiar seu conceito de crítica de arte mas também fundar uma nova ideia de obra de arte.

Interessa então ressaltar a ocorrência dessa infinitude, que fora tomada de empréstimo de Fichte e alargada pelo romantismo em favor de novos rumos; isso porque não podemos saber em que medida esses autores compreenderam a recusa fichtiana da infinitude da reflexão.⁷¹

71 Quando Fichte elabora seu conceito de reflexão, que teria como mola propulsora a ideia de um ir-e-vir entre Eu e Não-Eu – ou a ideia da contra-posição que, a partir da diferença, geraria uma representação no sujeito –, ele atribui à atividade reflexiva um caráter infinito, uma vez que esta estaria sempre retornando a si mesma; a partir dessa operação entre a posição do Eu e a contra-posição do Não-Eu, seria possível caracterizar teoricamente o conceito de reflexão.

Essa atividade progressiva, que se desdobra em graus mais avançados de si mesma, como nos mostra Benjamin⁷², seria o ponto de partida para a formulação do que os românticos entendem como crítica e sobretudo, como a formuladora da ideia de obra:

A reflexão é o tipo de pensamento mais frequente nos primeiros românticos; sustentar esta tese implica remeter a seus fragmentos. Imitação, maneira e estilo, três formas que se deixam de bom grado aplicar aos românticos, encontram-se cunhadas no conceito de reflexão. Ora ele é imitação de Fichte (como sobretudo no primeiro Novalis), ora maneira (por exemplo, quando Schlegel dirige a seu público a exigência “de compreender a compreensão”), mas é reflexão em especial o estilo do pensamento, no qual os primeiros românticos pronunciam suas mais profundas concepções, não de maneira arbitrária, mas necessária. (Benjamin, 1993, p. 29)

O interesse em fundamentar a arte por um conceito filosófico se dá devido a uma distância histórica da ideia de arte como artefato na Antiguidade, ou mesmo à ideia de uma harmonia entre homem e natureza, que para os românticos estaria perdida. Podemos recorrer ao debate, feito por Schiller, em que a noção de *obra de reflexão*, estendendo-se a novas formas de fazer arte, estaria contraposta à “poesia ingênua”.⁷³ Esse ele-

72 Benjamin, no primeiro capítulo do texto sobre o romantismo de Jena, apresenta o conceito-base que acredita ter inspirado o romantismo – como demarcamos, o conceito de reflexão –, iniciando também seu percurso em retomada a Fichte (Benjamin, 1993, p. 29).

73 Uma forma de entender as distinções entre arte antiga e moderna, sobretudo o debate feito um pouco antes da formação do círculo dos primeiros românticos, está nos textos de Schiller, principalmente em sua distinção entre poesia ingênua e poesia sentimental. A primeira aparece como representante de uma forma de fazer arte mais ligada a uma relação harmônica com a natureza; a segunda aparece como processo em que a comoção passa pelas ideias, mediada pela reflexão, e não mais por uma relação em que predomina a sensação sobre o pensamento. Cf. SCHILLER, F. *Poesia ingênua e senti-*

mento histórico manifesto na arte moderna seria a pedra de toque para a atitude romântica em relação às obras de arte. Estas não são mais perpassadas pela harmonia apontada há pouco; são perpassadas pela reflexão criativa, e não de artefatos, mas de *ideias*. Reflexão e crítica coincidem nos autores pois fundamentam essa nova visada.

Devemos ter por norte que essas ideias eram puramente formais, porque o alargamento romântico do conceito de reflexão tinha vistas à imediatez produzida pela mediação reflexiva. Não preciso, portanto, para produzir uma obra de arte, da compreensão mediada necessariamente pela experiência material, mas da imediatez reflexiva e dos desdobramentos de “níveis infinitamente numerosos da reflexão”. A ideia de graus de reflexão toma como seu primeiro ato a razão, o sentido:

Indubitavelmente, do ponto de vista do segundo grau, o simples pensar é matéria, e o pensar do pensar, a sua forma. Para a teoria do conhecimento, a forma normativa do pensar é então — e isso é fundamental para a concepção do primeiro romantismo — não a lógica — essa pertence muito mais ao pensar de primeiro grau, ao pensar material —, antes, esta forma é o pensar do pensar. (Benjamin, 1993, p. 38)

Para os românticos, esse “conhecer o pensar” que seria dado apenas no segundo grau, ou seja, na reflexão, seria “a forma básica de todo conhecer intuitivo” (Benjamin, 1993, p. 38) que se assegura como método e forma um sistema. É curioso notar que por vezes vigora o imaginário de uma figura assistemática no romantismo. Benjamin não corrobora esse imaginário, já que observa nos filósofos de Jena tanto uma teoria do conhecimento como um sistema, mas um sistema de pretensões diferentes, já que não se antecipa nessa caracterização sistemática primordialmente, mas num *exercício reflexivo* que antecede a própria noção de sistema.

Visto que para Schlegel a intuição intelectual não pode ser limi-

tada por um processo reflexivo — ou seja, o Eu reflexivo não se finda ao se conhecer —, e visto que para Fichte ela está dada, conseguimos agora diferenciar mais categoricamente as duas elaborações. Nos românticos, a intuição permitiria não apenas o conhecimento imediato, mas a reflexão como forma autóctone dessa intuição do Eu que não poderia ser uma garantia. Enquanto Fichte, nos escritos posteriores, baseava todo o desdobrar do conhecimento na intuição do Eu, Schlegel rebatia: “Não podemos intuir a nós mesmos, neste ponto o Eu sempre nos escapa. Podemos, no entanto, certamente pensar a nós mesmos. Para nosso espanto, parecemos a nós mesmos, então, infinitos, posto que na vida cotidiana sentimo-nos tão inteiramente finitos” (Schlegel *apud* Benjamin, p. 41–42).

Benjamin vai caracterizar a filosofia teórica de Schlegel como uma filosofia do *medium de reflexão*, como contraponto à determinação do Eu na tese absoluta de Fichte. Com relação a esse problema, Benjamin cita:

Onde o pensamento do Eu não está unificado com o conceito de mundo, pode-se dizer que este pensar puro do pensamento do Eu só conduz a um eterno espelhar-se-a-si-mesmo, a uma série infinita de imagens-reflexo que contém sempre o mesmo e nunca algo novo. (Schlegel *apud* Benjamin, 1999, p. 44)

Essa relação com o conhecimento imediato, para Benjamin o “lampejo”, é o elemento que consegue demonstrar a herança dos românticos no próprio exercício feito enquanto pesquisa em sua tese, enquanto empenho para dar conta de seu conceito de reflexão e de sua relação com uma filosofia que se pretende aberta e fragmentária. Os elementos dessa aproximação deixam entrever o nexos epistemológico que Benjamin busca para construir seu método micrológico e fragmentário. Dessa edificação o romantismo é um dos tijolinhos, ou, como em um mosaico, é uma parte dos vitrais e da constelação benjaminiana em sua característica mais emblemática: *ser uma obra aberta*.

Referências

ADORNO, T. W. *Correspondência 1928-1940 Adorno-Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1993.

BENJAMIN, W. *Passagens*. Trad. do alemão Irene Aron; trad. do francês Cleonice Paes Barreto Mourão. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2018.

BOLLE, W. *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

DURÃO, F. A. A imagem de pensamento como forma. *Pandaemonium Germanicum*, v. 20, n. 32, p. 21–34, 2017.

GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GAGNEBIN, J. M. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou Verdade e beleza. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 46, n. 112, 2005.

GAGNEBIN, J. M. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 7–19.

LÖWY, M.; SAYRE, R. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

NOLASCO, F. M. A Reflexão como termo-médio entre *more geometrico* e dialética. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n. 4, 2012.

PRESSLER, G. K. *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005: um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*. São Paulo: Annablume, 2006.

ROUANET, S. P. Apresentação. In: BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 11–47.

SARLO, B. Esquecer Benjamin. In: SARLO, B. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. Trad. Rubia Prates Goldoni e Sérgio Molina. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016. p. 97–106.

SCHILLER, F. *Poesia ingênua e sentimental*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SELIGMANN-SILVA. A redescoberta do idealismo mágico. In: BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1993. p. 9–14.

SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo: Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1999.

Maria Clara Rocha é mestre, bacharel e licenciada em Filosofia pela Universidade de Brasília. Desenvolve pesquisa voltada a estética e filosofia política a partir dos textos de Walter Benjamin.

Metacrítica da razão prática

Uma teoria da sublimação

Alan David dos Santos Tórma

1. Introdução: eixos norteadores

*Adorno foi veementemente anti-hegeliano. Foi também um dos pensadores mais minuciosamente hegelianos do século.*⁷⁴

Whitebook, 2006, p. 51,

tradução nossa

A relação da primeira geração da teoria crítica com a psicanálise não era apenas, na primeira metade do século XX, de interação em um contexto comum de discussão, mas era também institucional (Adorno, 2015, p. 192–193). Um de seus intuitos era corrigir os desvios teóricos do materialismo marxista e preencher as lacunas deixadas na interpretação do conceito de sujeito, sua restrição do âmbito psicológico a fatores socioeconômicos, principalmente no que tange a sua *gênese* e desenvolvimento. A situação social e política pressionava para que a teoria se reorganizasse conceitualmente. Esse entrelaçamento teórico deu origem a vários trabalhos sobre autoridade, família, indivíduo e cultura, assim como sobre os próprios fenômenos políticos, no amplo espectro do processo civilizatório, e foi o que mais tarde serviu de base para a “análise meta-histórica” contida obra *Dialética do esclarecimento*. Nesse sentido, a partir de uma teoria social analiticamente orientada que Adorno desdobra do texto freudiano, abordaremos a questão em torno da gênese

⁷⁴ No original: “Adorno was vehemently anti-Hegelian. He was also one of the most thoroughly Hegelian thinkers of the century”.

psicossomática do eu, em meio à discussão epistemológica entre gênese e validade objetiva; e o esboço de uma teoria da *sublimação*, na defesa de um conceito pós-convencional de integração psíquica.

2. Esboço de uma teoria da sublimação

Adorno foi anti-hegeliano na medida em que se opôs ao fechamento final do conceito ou do sistema, expresso em sua orientação final à reconciliação⁷⁵, na atividade do conhecimento humano e na sua interação exterior com o mundo ou interior com o si. O fio condutor de sua crítica imanente ao idealismo alemão tinha por base uma abordagem munida de considerações teóricas e antropológicas, cuja intenção se orientava por uma “antropogênese do conceito”, segundo a expressão de Whitebook (2006, p. 51, tradução nossa). É importante nos determos nesse modo de abordagem, que tem em vista a gênese antropológica dos conceitos, pois para Adorno o pensamento conceitual é fruto da necessidade humana de adaptação e de autoconservação da espécie, que se manifestou cada vez mais e sobretudo, ao longo do processo civilizatório, no assenhoreamento da natureza interior e exterior por meio de uma racionalidade reduzida à instrumentalidade. Adorno se põe contra o pensamento sistematizador da dialética hegeliana, que — apesar de ter em si a negatividade e a contradição como motor interno — guarda resquícios do idealismo alemão, sobretudo o kantiano — ainda que especialmente este tenha elementos contra Hegel —, no que espelha a sociedade moderna como um sistema total e antagônico, uma sociedade que tem por núcleo a sociedade civil burguesa, isto é, mediada objetiva e subjetivamente pela estrutura das mercadorias. Assim, a objeção de Adorno se deve ao diagnóstico de que “a dominação na esfera material era reflexo da dominação na esfera conceitual” (Whitebook, 2006, p. 51, tradução nossa). Tal diagnóstico tem

75 Para Adorno, problemática porque constituída pelo movimento de superação ou “suprassunção” de etapas anteriores, a *Aufhebung*, cuja primazia é dada ao espírito contra o momento material que o constitui. Como diz Hegel, na *Fenomenologia do espírito*: “O *suprassumir* [*Das Aufheben*] apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*. O nada, como *nada disto*, conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal” (Hegel, 2002, p. 96, grifos do autor, acréscimo nosso).

em conta a “análise meta-histórica” do desenvolvimento e da formação social do “intelecto autocrático”, uma “teoria da antropogênese negativa” contida na *Dialética do esclarecimento* (Whitebook, 1995, p. 2), ou seja, uma forma de subjetividade humana que se pôs como senhora frente à natureza escrava, dominando a sensibilidade empírica por meio de seu aparato instrumental e conceitual (Bernstein, 2006a, p. 25):

A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 24)

Para realizar o desencantamento desse verdadeiro “fetichismo conceitual”⁷⁶, de sua hipóstase sobre o que o defronta como um “objeto” ou “coisa” disponível, Adorno reverte a dialética entre senhor e escravo da racionalidade humana com a natureza, afastando qualquer tendência a uma “síntese final” (Whitebook, 2006, p. 51) e reivindicando o direito do objeto em seu momento de não identidade com o conceito, mas, mais do que isso, o *reconhecimento* de sua primazia na constituição do conhecimento.⁷⁷ Essa maneira de abordar se manifesta também na seção da *Dialética negativa* intitulada “Liberdade: para a metacrítica da razão prática”, em que Adorno traz a confrontação entre Kant e Freud por meio de uma dialética aberta, isto é, que não se detém em sínteses conceituais e que vem à tona através de aporias. Para Whitebook, uma maior ênfase no conceito psicanalítico de *sublimação*⁴ poderia lhe permitir ir além dessa situação paradoxal:

E, embora implicitamente faça uso do conceito, ele não pode adotá-lo; aparentemente falta a negatividade requerida à sublimação, e esta se aproxima demais de uma noção hegeliana de reconciliação —

76 Como formula Adorno na introdução à *Dialética negativa* (Adorno, 2009, p. 18–19).

77 Essa é a tese explicitada no artigo “Sobre sujeito e objeto” (Adorno, 1995, p. 188).

que, na sociedade contemporânea, para Adorno, significa sempre falsa reconciliação.⁷⁸ (Whitebook, 2006, p. 52, tradução nossa)

Para realizar essa tarefa, é necessário avaliar a relação epistemológica existente entre *gênese* e *validade*. Segundo Whitebook, a suspeita dirigida ao conceito de sublimação já gerou dissidências teóricas e acusações, até certo ponto, com alguma justificativa. Mas sua tese é que uma teoria social analiticamente orientada não pode passar sem uma teoria da sublimação, sob pena de incorrer em uma “autofagia conceitual e prática”; por exemplo, considerar a própria psicanálise como um produto da realização cultural é possibilitar a visualização de sua gênese histórica e social, mas corre-se o risco de reduzir ou mesmo afastar o âmbito de sua validade objetiva (Whitebook, 2006, p. 52):

Isso requereria investigar como o material genético — seja ele econômico, psicosexual, sociológico, político ou o que for —, com toda a sua contingência histórica e particularidade, é transformado em objetos culturais que reivindicam o tipo de validade apropriada a seu domínio particular. De novo, apesar de ser radicalmente pouco desenvolvido, o conceito de sublimação é um indicador para essa elucidação.⁷⁹ (Whitebook, 2006, p. 54, tradução nossa)

78 No original: “And although he implicitly makes use of the concept he cannot embrace it; sublimation apparently lacks the requisite negativity and comes too close to a Hegelian notion of reconciliation — which, in contemporary society, for Adorno, always means false reconciliation”.

79 No original: “This would require investigating how genetic material — whether it be economic, psychosexual, sociological, political, or what have you — with all its historical contingency and particularity, gets transformed into cultural objects that can claim the type of value appropriate to their particular domain. Again, though it is radically undeveloped, the concept of sublimation is a marker for that elucidation”.

Na referida seção da *Dialética negativa*, Adorno provê uma *mediação* entre o âmbito da gênese e o da validade, como considera Whitebook, através de um esboço de teoria da sublimação. Para Adorno, algo que se aproxima de um “desiderato positivo”, a partir da *Dialética do esclarecimento*, é a “consciência da natureza no sujeito” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 44), através da qual se abre uma possibilidade de autorreflexão que intervenha no desenvolvimento irrefreável da racionalidade instrumental, ou ainda, como anuncia Adorno na dedicatória de *Minima moralia*, algo que possibilite explorar a dialética entre o particular e o universal.

3. A defesa de um conceito pós-convencional de integração psíquica

Em sua obra *Teoria crítica e psicanálise*, de início Rouanet procura mostrar aspectos esquecidos dos primeiros esforços de conjugação conceitual entre Marx e Freud que vários autores realizaram nas décadas de 20 e 30 do século XX, sobretudo Wilhelm Reich e Erich Fromm, a quem Rouanet chama de “freudo-marxistas”. Esses esforços teóricos eram uma resposta ao contexto de acirramento político, movimentos de massa e autoritarismo tanto na Rússia, após a morte de Lênin, quanto na Alemanha, em meio à ascensão do nazismo. Nesse momento, vemos a dialética materialista ser transformada em materialismo dialético, uma ciência afeita à lógica das ciências naturais; e vemos a psicanálise, que fora nos anos iniciais da revolução bem aceita e utilizada em experimentos institucionais, ser banida como “idealismo burguês”. Em resposta a essa situação, tais autores empreenderam o esforço de defender a psicanálise como ciência materialista — ainda que seguindo o “positivismo radical” (Rouanet, 2001, p. 18) ditado nas resoluções burocráticas do momento, nas palavras de ordem da Terceira Internacional — a fim de conjugá-la com o marxismo como parte da crítica à ideologia. A questão àquele momento era entender como a classe operária podia se submeter a situações contrárias a seus interesses — em termos psicanalíticos, como a ideologia burguesa era internalizada a ponto de ser o sustentáculo da dominação do próprio operariado.

Assim, a internalização seria o conceito-chave para se entenderem processos de regressão social, mesmo quando a situação material permitisse a organização revolucionária do proletariado, como era o caso da Alemanha dos anos 1930. Através da teoria psicanalítica, seria possível entender como a autoridade se internaliza durante o processo de socialização de cada indivíduo e como “a libido, quando não é recalçada, é sublimada” (Rouanet, 2001, p. 24). Processos complementares na sociedade burguesa, ambos contribuem para a sustentação em nível intrapsíquico da dominação social da classe dominada; ambos contribuem para o enfraquecimento do eu e para sua vulnerabilidade à ideologia ao canalizarem as energias pulsionais através de sua repressão e através de sua sublimação, processo que possibilita o surgimento da cultura e dos valores morais os quais gratificam de maneira compensatória aquela repressão. Fica claro por que Adorno e Horkheimer irão seguir uma chave de leitura semelhante em sua crítica à ideologia, isto é, em sua crítica à indústria cultural. Como nos lembra Lisa Yun Lee (2015, p. 15), para Adorno a repressão funciona como a forma de mediação social entre o psíquico e o somático vigente no mundo reificado, a que, defendemos, deve ser contraposta outra forma de mediação que signifique a sua superação, isto é, a *sublimação*.

Em seus ensaios voltados à psicologia social e à psicanálise, Adorno deixa claro que para ele a sublimação foi tornada pretexto para se evitar o caráter antagônico da sociedade contemporânea, indo-se na direção de uma falsa reconciliação. Diz ele em “Sobre a relação entre sociologia e psicologia” que, em um mundo da vida totalmente administrado, “toda imagem de ser humano é ideologia, exceto a negativa”, assim como qualquer tentativa de antecipação de um “estado humanamente mais elevado”, partindo das condições sociais contemporâneas, se erige em vistas de uma vida danificada, não harmônica (Adorno, 2015, p. 103). Por conta desse estado de coisas, ter por objetivo político ou cultural e primar pela realização de um eu bem-integrado — que seria a atual motivação da sublimação — é correr o risco de defender a coerção e a violência social, com a síntese dos elementos difusos da natureza interior do si. Na sociedade contemporânea, há uma contenção ou retraimento da esfera sociopolítica à esfera privada; os conflitos do todo social contraditório, irreconciliáveis, são impostos à estrutura pulsional psíquica, que é incapaz de resolvê-los: “em uma sociedade irracional, [...] [n]ecessariamente, o eu

é incumbido de tarefas psíquicas que são incompatíveis com a concepção psicanalítica do eu” (Adorno, 2015, p. 108).

Adorno manteve essa posição porque estava diante do revisionismo teórico da psicanálise⁸⁰, efetuado sobretudo pela chamada “psicologia do eu”, que defendia o ponto de vista adaptativo da metapsicologia freudiana, relegando o desenvolvimento psíquico à adesão imediata, acrítica, ao *status quo*. Nesse sentido, Adorno ainda considerava o conceito de sublimação⁸¹ sob a sua comparação com a reprodução de obras de arte em meio a uma totalidade cultural ideológica, produzidas industrialmente pela medida padronizada da estrutura das mercadorias. No lado subjetivo, essa estrutura também havia coisificado a psique e o modo de agir humano, ocasionando a dissolução do sujeito clássico burguês. Assim, Adorno defendia como legítimas somente formas de expressão cultural que revelassem uma autorreflexão sobre o estilhamento histórico do mundo da vida, o que se vincularia a formas alternativas de subjetividade. O que Whitebook argumenta é que Adorno não se debruçou mais detidamente, a partir desse diagnóstico, sobre novas possibilidades de síntese psíquica e de integração do si, possibilidades de identidade pós-convencional implícitas em passagens como a seguinte:

[...] o cerne do individual seria comparável com aquelas obras de arte individuadas até o extremo que recusam todo esquema e cuja análise reencontra no extremo de sua individuação os momentos do universal, a sua participação dissimulada para si mesma no típico. (Adorno, 2009, p. 140)

Mas, para Adorno, o fim do indivíduo burguês significava o fim do indivíduo enquanto tal, e é por essa razão que ele não se direcionaria à sanção de imagens de individualidade pós-burguesa. Isso porque, como aponta Whitebook, diante do predomínio teórico da psicologia adapta-

80 Cf., por exemplo, o ensaio “A psicanálise revisada”, presente nos *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*.

81 Cf. o aforismo 136 de *Mínima moralia*.

tiva do eu, sobretudo em seu monopólio do conceito de integração como identidade imediata à sociedade, Adorno não dispunha de recursos conceituais para analisar formas alternativas de psicossíntese. Entretanto, é possível defender formas menos violentas e mais espontâneas de integração psíquica pós-convencional, o que envolveria outro modo de relação entre o âmbito consciente e o inconsciente, outro modo de agir do sujeito em relação a si. Pois, do contrário, se apenas rejeitarmos o eu bem-integrado, identitário, adaptado da psicologia do eu, e não propusermos outra possibilidade, abriremos brecha para insuficiências teóricas do lado da não identidade e da dissolução do eu, o que Adorno claramente critica na *Dialética negativa*.⁸²

Segundo Whitebook, em sua metacrítica da razão prática Adorno se utiliza implicitamente do conceito de sublimação. Isso porque ele começa por afirmar que o resultado antinômico a que Kant chega na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática* é fruto da cisão entre a filosofia transcendental e a psicologia empírica. O motivo para a insistência de Kant nesse formalismo era resguardar a autonomia do sujeito moral e a racionalidade da lei moral longe da contingência empírica e corpórea:

Já em Kant, e, em seguida, nos idealistas, se contrapõe a ideia de liberdade à pesquisa científica especializada, sobretudo à pesquisa psicológica. Os objetos dessa pesquisa são banidos por Kant para o reino da não liberdade; a ciência positiva deve ter seu lugar sob a égide da especulação — em Kant: na doutrina dos *noumenos*. (Adorno, 2009, p. 181)

Em meio à primazia conferida na modernidade ao racional separado do empírico, o “transcendental” contribuiu para o empobrecimento das ciências positivas e das ciências sociais. Nesse ínterim, a questão da gênese em geral e inclusive, nos termos kantianos, da “gênese do caráter” foi “confiscada” pela psicologia, cujo escopo foi com isso bastante reduzido:

82 “A utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.” (Adorno, 2009, p. 17)

Uma teoria adequada — que estaria em algum lugar entre “a filosofia e a ciência” — deve integrar o que a moderna divisão do trabalho separou e levar em conta a unidade psicobiológica da pessoa. Em outras palavras, tem que levar em conta tanto o momento da autonomia quanto o do determinismo — o momento da liberdade e o momento da natureza — na existência individual e social.⁸³ (Whitebook, 2006, p. 61, tradução nossa)

Por outro lado, segundo a interpretação de Brian O’Connor⁸⁴, Kant oferece a Adorno a passagem para seu materialismo crítico, sobretudo em momentos da *Crítica da razão pura* em que submete, como condição de possibilidade da experiência, a constituição da consciência-de-si a seu momento objetivo externo, sendo ela mesma um objeto, como é o caso da seção “Refutação do idealismo” (O’Connor, 2005, p. 24):

Em virtude da disparidade no interior do conceito de mediação, o sujeito se abate sobre o objeto de maneira totalmente diferente do que este sobre o sujeito. O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto. [...] Mesmo Kant não se deixou dissuadir do pri-

83 No original: “An adequate theory — which would lie somewhere ‘between philosophy and science’ — must integrate what the modern theoretical division of labor has separated and account for the psychobiological unity of the person. In other words, it has to account for both the moment of autonomy and the moment of determinism — the moment of freedom and the moment of nature — in individual and social existence”.

84 Em seu livro *Adorno’s negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. Cf. também o artigo de Jay Bernstein: “Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel”. In: HONNETH, A.; MENKE, C. (eds.) *Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006. p. 89–118.

mado da objetividade. Na *Crítica da razão pura*, a partir de uma intenção objetiva, ele tanto conduziu a análise subjetiva da faculdade do conhecimento quanto defendeu obstinadamente a coisa em si transcendental. (Adorno, 2009, p. 158)

Esse é o ponto de vista genético do eu, resultado de sua defesa de uma primazia do objeto, cuja intenção é a reinterpretação do materialismo de Marx e de Freud. Um dos meios utilizados por Adorno para levar à frente o materialismo em sua crítica ao idealismo é o conceito de *espontaneidade*. Na seção sobre a metacrítica da razão prática, Adorno se dedica a desenvolver um dilema central à doutrina kantiana da vontade, isto é, como a razão pode se efetivar praticamente no mundo empírico, regido pela causalidade física e natural, ou seja, por sua *determinação*, se ela foi purificada, abstraída de seu conteúdo empírico e sensível com o intuito de salvaguardar sua autonomia e universalidade, sua *liberdade*, que, por isso, deve estar como que “acima” da causalidade natural. Na concepção kantiana, a vontade é formalizada racionalmente de modo a garantir a sua distância para com a contingência do mundo sensível, cujo correlato é a faculdade do desejo, e torná-la condizente à forma coercitiva da lei, a lei moral. “Enquanto puro λόγος, a vontade torna-se uma terra de ninguém entre sujeito e objeto, antinômica de um modo diverso do que tinha sido visado pela crítica da razão.” (Adorno, 2009, p. 193)

Para Adorno, é preciso reverter essa predominância e reintroduzir o momento da natureza que “foi exterminado por essa abstração [da realidade empírica]” (Adorno, 2009, p. 193, acréscimo nosso). Esse momento que foi abstraído é chamado de “elemento suplementar”, o adendo ou resíduo que sobra do momento de identificação, ao qual a psicanálise se volta em sua abordagem genética da psique; esta, então, possibilita visualizar o modo de atuação da configuração do sistema de Kant. “Aquilo que Kant transformou em *a priori*, conferindo-lhe uma majestade terrificante, os analistas o reportam a condições psicológicas.” (Adorno, 2009, p. 196)

Esse elemento suplementar, para Adorno, é o “impulso arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo” (Adorno, 2009, p. 187), e

é esse impulso que move a dialética da espontaneidade. A tese explicitada é a seguinte:

No conceito filosófico que eleva ao máximo a liberdade, enquanto modo de comportamento, sobre a existência empírica, ou seja, no conceito de espontaneidade, ressoa o eco daquilo que o eu da filosofia idealista, devendo controlar até a aniquilação, toma como prova de sua liberdade. (Adorno, 2009, p. 187)

Isto é, ressoa o eco das pulsões, porque o eu é formado em sua origem, nas fases primárias do desenvolvimento psicossexual infantil, como oposição à espontaneidade imediata dos impulsos. A unidade e a autonomia egoicas são garantidas e firmadas, como assegurou o curso da civilização, através da expulsão dos impulsos à “zona da sujeição à natureza sem liberdade” (Adorno, 2009, p. 187). Estabelecendo-se o limite entre o si mesmo e a natureza interna, esta enquanto pulsão inconsciente se torna um território interno estrangeiro. A noção de espontaneidade é, ela mesma, também cindida: (1) na perspectiva do eu unificado, a espontaneidade imediata do impulso arcaico é relegada aos fenômenos inconscientes, isto é, involuntários, do âmbito da natureza ou da não liberdade; (2) a partir do eu como diferenciado da natureza, a espontaneidade é considerada puramente sob o aspecto intramental e, assim, é considerada como o verdadeiro momento da liberdade, isto é, como a capacidade do eu de agir e pensar sem estar determinado por condições prévias exteriores a ele. Essa é justamente a concepção de espontaneidade defendida pelo idealismo transcendental (Whitebook, 2006, p. 66–67). Entretanto, Adorno consegue apontar traços da primeira concepção de espontaneidade, a natural, na constituição da segunda, a transcendental, rompendo com a ambígua exegese do formalismo kantiano; nisso, ele segue a crítica de Hegel, principalmente no que tange à dialética do desejo na *Fenomenologia do espírito* (O'Connor, 2005, p. 38).

(2a) A espontaneidade intramental mostra um modo de unificação “inconsciente e involuntário” da subjetividade transcendental de nossa experiência, ou seja, que não pode se tornar um objeto da experiência (Adorno, 2009, p. 194). Ela preserva, ao deixar intacto o substrato fisiológico da psique, algo de análogo à natureza. Assim, a unidade trans-

centental do sujeito, preservando esse aspecto, também é parte da natureza, pois evoluiu segundo a necessidade de autoconservação. A capacidade do ser humano de unificação e organização da experiência, segundo uma regularidade conforme a leis, possibilita-lhe o assenhoreamento da natureza externa através do assenhoreamento de si, em meio à luta pela vida. Sua atividade sintética inconsciente é uma das adaptações mais importantes desenvolvidas pela espécie humana no decorrer da evolução. A unidade transcendental do sujeito só pode ser considerada formalmente “fora” da natureza enquanto é sua organizadora. Para Adorno, portanto, a natureza interna deve ser tida como fruto da necessidade orgânica da adaptação, não podendo prescrever fins para além da autoconservação.

(2b) A espontaneidade intramental também abrange a capacidade da consciência empírica pensante de livremente pôr em ação encaideamentos de pensamento. Correlata da consciência teórica, a “conduta contemplativa” e lógica é fruto de atos de abstração, não um fenômeno originário, abstração que necessita de uma “negação da vontade” (Adorno, 2009, p. 194). Kant evita esse momento genético ao supor um pensamento puro conforme à lógica.⁸⁵ O ponto central e alicerce da teoria moral kantiana é sua defesa de que, em certo grau — com a transcendência em relação à natureza através da organização e unificação dos impulsos difusos em uma identidade pessoal, de caracterização específica —, a ideia de liberdade não faria sentido. Os sujeitos são livres, então, na medida em que são conscientes e idênticos a si mesmos, o que implica, do mesmo modo, que são “não livres” enquanto natureza difusa e não idêntica. Desse modo, a negligência de Kant para com a gênese de tal transcendentalidade e unificação, para Adorno a “sublimação” dos “impulsos singulares” através da unidade e permanência do si, implica uma inconsistência fatal ao sistema; isto é, sem o elemento suplementar não é possível a mediação entre teoria e prática, e a unidade do si tem que ser coercitiva. Ao evitar a questão da gênese, a heteronomia da vontade deve

85 “A própria consciência pura — ‘a lógica’ — é algo que veio a ser e algo válido no qual sua gênese sucumbiu. Ela tem essa gênese no momento escamoteado pela doutrina kantiana, no momento da negação da vontade que, de acordo com Kant, seria consciência pura. A lógica é uma prática isolada em relação a si mesma. O comportamento contemplativo, correlato subjetivo da lógica, é um comportamento que não quer nada. Inversamente, todo ato da vontade rompe o mecanismo autárquico da lógica; isso faz com que teoria e prática entrem em oposição.” (Adorno, 2009, p. 194)

ser definida em termos meramente formais, o que supostamente isolaria o âmbito da temporalidade e do devir. Mas, se é formal, a unidade do si é coercitiva, pois é atingida pela restrição aos impulsos e aos conflitos da natureza interna, exigida pelas demandas externas do “princípio do eu”. Assim, os sujeitos continuam a não ser livres. Whitebook argumenta que Adorno não leva à frente os resultados de seu diagnóstico:

O máximo que Adorno pode dizer sobre a relação entre o passado arcaico e um futuro possível, entretanto, é que o elemento suplementar é “um lampejo de luz” entre eles. Não tivesse sido tão desconfiado acerca do conceito de sublimação, ele poderia ter desvendado aquela metáfora e providenciado uma iluminação conceitual maior sobre a possível realização de “um estado que não seria nem natureza cega, nem natureza reprimida”.⁸⁶ (Whitebook, 2006, p. 70, tradução nossa)

Segundo Whitebook, Adorno se aproxima minimamente de uma especulação utópica, pois ao menos apontou o modelo de “lógica” para orientar uma concepção possível de integração em uma sociedade não reificada.

86 No original: “The best that Adorno can say about the relation between the archaic past and a possible future, however, is that the addendum is a ‘flash of light’ between them. Had he not been so leery about the concept of sublimation he could have unpacked that metaphor and provided more conceptual illumination about possibly achieving ‘a state that would no more be blind nature than it would be oppressed nature’”.

Referências

ADORNO, T. W. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

ADORNO, T. W. *Palavras e sinais*: modelos críticos 2. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, T. W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaïne Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, D. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

BERNSTEIN, J. M. *Adorno*: disenchantment and ethics. New York: Cambridge University Press, 2001.

BERNSTEIN, J. M. Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel. In: HUHNS, T. (ed.) *The Cambridge companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2006a. p. 19–50.

BERNSTEIN, J. M. Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel. In: HONNETH, A.; MENKE, C. (eds.) *Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006b. p. 89–118.

HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830 (v. 1: A ciência da lógica). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

HONNETH, A.; MENKE, C. (eds.) *Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os pensadores)

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEE, L. Y. *Dialectics of the body: corporeality in the philosophy of T. W. Adorno*. New York: Routledge, 2005.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

O'CONNOR, B. (ed.) *The Adorno reader*. New York: Wiley-Blackwell, 2000.

O'CONNOR, B. *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. New York: The MIT Press, 2005.

ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 2001.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

WHITEBOOK, J. *Perversion and utopia: studies in psychoanalysis and critical theory*. Cambridge: MIT Press, 1995.

WHITEBOOK, J. Weighty objects: on Adorno's Kant-Freud interpretation. In: HUHN, T. (ed.) *The Cambridge companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 51–78.

Alan David dos Santos Tórma possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de Brasília. Sua pesquisa tem foco na obra de Adorno e no legado da teoria crítica e da psicanálise. É autor do livro *Dialética negativa como lógica do reconhecimento*, publicado em 2022 pela Editora Bordô-Grená.

Uma introdução à leitura de Robert Brandom sobre a *Fenomenologia* de Hegel

A experiência do erro e o caminho do desespero

Artur L. N. Braga

A filosofia analítica produzida no mundo anglófono ⁸⁷durante pelo menos os últimos cem anos tem sido, em grande parte, hostil a Hegel e aos debates que envolvem o chamado idealismo alemão, assim como ao debate que vai de Kant a Hegel. Isso se deve, segundo Brandom (2011, p. 80), a que o “princípio essencial e fundante da filosofia analítica é de fato o atomismo”⁸⁸ semântico, lógico e metafísico”, enquanto Hegel, pelo

87 Este trabalho é fruto da elaboração e de discussões do meu mestrado em Filosofia, mas também envolve grupos de estudo e vários cursos da graduação que foram fundamentais. Agradeço especialmente ao meu orientador, o professor Erick Calheiros de Lima; agradeço ainda ao Grupo Hegel e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ambos da Universidade de Brasília.

88 A expressão “atomismo semântico” pode ser caracterizada, de maneira preliminar e geral, como o ideal de que o mundo se constituiria por entes discretos e os significados das palavras se dariam pela referência a tais entes. As palavras geralmente são consideradas, da mesma forma que os entes, independentes entre si, e estariam em um âmbito mental cindido do mundo das referências, das coisas. Pressupõe-se, assim, que as coisas não são linguísticas ou históricas e que os sujeitos detentores de mentes, que possuem e formulam os conceitos, são capazes de denominar os entes sem muito esforço. Dessa forma, quando há dúvida sobre o que seja o significado de alguma palavra, basta buscar sua referência no âmbito das coisas, acessadas imediatamente como entes discretos, verificados no “mundo”.

contrário, é um holista⁸⁹ semântico e lógico. Dessa forma, buscaremos desenvolver a tese de que esse atomismo semântico possui base intrínseca no pensamento fundacionalista⁹⁰ cartesiano, mais especificamente na maneira mentalista⁹¹ de se compreenderem a constituição e o desenvolvimento de conceitos.

89 A expressão “holismo semântico” pode ser definida, de maneira meramente preliminar, como o processo em que o uso de um conceito requer outros conceitos, e em que isso ocorre por um encadeamento necessário, e não por uma contingência ou aleatoriedade na conexão entre os conceitos. Sendo assim, o significado de um conceito envolve necessariamente outros conceitos, assim como o modo pelo qual se usa tal conceito, em suas consequências materiais e em suas responsabilidades intrínsecas. Pode-se ilustrar esse posicionamento teórico com o Wittgenstein das *Investigações filosóficas*, quando abandona os comprometimentos com o atomismo semântico de sua obra anterior, o *Tractatus logico-philosophicus*. Nesse sentido, Wittgenstein radicaliza uma postura contextualista sobre o significado linguístico e afirma: “Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (Wittgenstein, 1989, p. 87). O significado de uma frase envolve, então, um contexto maior da própria linguagem, além de envolver o domínio prático e os papéis sociais em que uma frase está implicada, inserida, e em que se formula.

90 O termo “fundacionalismo” é usado neste trabalho fazendo referência a um saber que se pretende independente de qualquer tipo de mediação ou de contexto histórico, sendo geralmente considerado como um saber imediato, dado. Tal saber pode ser visto como um dado empírico acessado de maneira intuitiva, por exemplo; mas também pode ser considerado um saber lógico imediatamente concebido pelo sujeito cognoscente, ou seja, que dispensa qualquer tipo de processo de aprendizagem.

91 “Mentalismo” é o termo que busca designar um âmbito estritamente subjetivo no qual os conceitos são constituídos e que tende a desconsiderar a estrutura conceitual ou pelo menos protoconceitual do mundo. Nesse sentido, teorias que admitem conceitos mentais tendem a desenvolver uma cisão com o mundo, sendo este considerado não conceitual ou uma realidade que não expressa conceitos e, portanto, um âmbito extralinguístico. Um exemplo de teórico que leva em conta conceitos mentais é Locke, compreendendo-os a partir de experiências sensíveis com o mundo e de maneira mental e imediata: “não duvido que, se pudéssemos investigá-las [as palavras] até suas fontes, descobriríamos, em todas as linguagens, que os nomes que significam coisas e não se encontram sob nossos sentidos derivaram inicialmente de ideias sensíveis” (Locke, 1999, p. 144, acréscimo nosso). Locke está afirmando que até os conceitos tradicionais da metafísica, como “alma” e “mundo”, ou mesmo os conceitos lógicos derivam, na verdade, de ideias sensíveis, portanto de conteúdos que se constituem na mente através de um acesso imediato ao mundo pela sensibilidade. Assim, trata-se de uma articulação direta entre uma ideia ou palavra e sensações que se dão sem mediação sobre coisas. Observa-se que Locke desconsidera o âmbito prático, social, histórico enquanto constitutivo

Importantes filósofos da corrente analítica, como Russell, Carnap e o Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus*, possuem em comum a tendência de considerarem, e mesmo de postularem, uma cisão entre a linguagem e o mundo, entre a mente e a realidade. Essa cisão possui a aparente vantagem de levar em conta um âmbito que seja completamente independente do mundo linguístico, do mundo conceitual, do mundo histórico e do sistema político, o que poderia dar a impressão de que se trata de um âmbito no qual as discussões e as polêmicas não se fazem mais necessárias, de um âmbito que se pretende livre de determinações e mediações e que é, em última instância, fato indiscutível. Tal mundo de fatos se constitui por uma variedade de entes os quais podem ser eventualmente nomeados, conceituados. O atomismo semântico ganha força e sentido quando afirmamos que o significado de um conceito está em um âmbito que vai para além do próprio conceito, para um algo, um ente ou, pode-se dizer, um átomo encontrado em âmbito extralinguístico. Sellars denominou esse âmbito de “mito do dado”.⁹²

Bertrand Russell, por exemplo, considera esses fatos enquanto entes discretos, que não necessariamente possuem relações entre si. Assim, existe uma conexão entre referencialismo e atomismo, na medida em que há uma tentativa de captar o significado linguístico a partir da análise lógica da linguagem. Isso nos leva a identificar as referências de cada termo linguístico aos seus entes discretos correspondentes, o que nos permite verificar a veracidade ou não de um juízo a partir desse mundo de referenciais. Newstadt e Cutrofello afirmam que Russell tem como propósito, com

para a formação de palavras e conceitos, pois a fonte e fundamento da linguagem está em ideias no âmbito subjetivo, que se constituem por uma experiência sensível com o mundo, sem a necessidade de processos de aprendizagem.

92 Richard Rorty (2008) afirma que Brandom, em seus trabalhos, tenta levar a filosofia analítica de seu estágio kantiano para um estágio hegeliano. Contudo, tal transição não surge tecnicamente com Brandom, já que é renunciada por Sellars em seu livro *Empirismo e filosofia da mente*. Sellars, assim como Peirce, sofreu forte influência de Kant ao considerar que o conhecimento envolve mediação conceitual; isso foi determinante em suas críticas acerca do acesso ao dado e, portanto, na formulação da tese do mito do dado. Sellars criticou a ideia de que exista um conhecimento imediato e direto (*knowledge by acquaintance*), como defendido por Russell. Portanto, considerando-se esses primeiros esforços de Peirce e Sellars, a “guinada hegeliana” na filosofia analítica começa com a influência de Kant, e não diretamente com a de Hegel.

sua análise lógica, “garantir acesso à estrutura ontológica do mundo”⁹³

93 A frase completa diz: “Um significante, ainda que negligenciado, aspecto dessa conexão é o elo entre as concepções iniciais de lógica tanto de Hegel quanto de Russell — qual seja, que o propósito da lógica é garantir acesso à estrutura ontológica do mundo” (Newstadt; Cutroffello, 2021, p. 217). A formulação é boa para compreendermos a posição de Russell, porém não é adequada para Hegel, pois essa estrutura ontológica, segundo Hegel, é uma pressuposição não consciente; nesse sentido, ele percebe que os empiristas modernos assumem uma “metafísica ingênua”, justamente por não notarem que assumem o postulado de um mundo ontológico no qual se pode confiar. Afirma Hegel (1995a, p. 90, grifo do autor): “A pressuposição da antiga metafísica era a crença ingênua, em geral, de que o pensar captava o *Em-si* das coisas, de que as coisas só são o que são verdadeiramente, enquanto pensadas”. Essa antiga metafísica só é “antiga” no sentido de ser pré-kantiana, pois Hegel (1995a, p. 90) a considera “em geral sempre presente”. Dessa forma, Hegel qualifica como ingênua a crença de que “o pensar vai direto aos objetos, reproduz de si mesmo o conteúdo das sensações e intuições, fazendo-o conteúdo do pensamento, e nele se satisfaz como na verdade” (Hegel, 1995a, p. 89). A ingenuidade está em considerar possível um acesso imediato à coisa a partir de uma consciência que está, desde já, fora da coisa ela mesma. Nessa direção encontra-se uma crítica de Hegel aos empiristas que pode ser constatada no final do parágrafo 109 da *Fenomenologia*, no capítulo da certeza sensível. Hegel se dirige aos empiristas modernos, que tratam as coisas sensíveis como entes prontos e acabados, sem história, e afirma: “Nesse sentido pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola primária da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero” (Hegel, 2012, p. 93). Hegel está sugerindo que mesmo uma experiência banal como tomar uma taça de vinho já na Grécia Antiga envolvia ritos, símbolos e significados que mediavam tal experiência com uma coisa. Assim, não há possibilidade de encontrar onde começa a coisa ou onde termina o conceito, pois não há um conceito que possa capturar definitivamente aquela experiência. A estrutura simbólica da experiência descrita por Hegel estará sempre presente no acesso à coisa, fazendo emergir desta vários outros conceitos e contextos que contêm a simples ação ou percepção sobre ela. Isso leva a consciência que busca captar tal objeto ao “desespero”; ou seja, não há para ela um apoio; não há um ponto fixo no qual o entendimento possa se apoiar. Hegel não está defendendo a lógica enquanto estrutura para o acesso aos alicerces ontológicos do mundo, pois a *lógica* tem mais a ver com a liberdade dos objetos do que com uma substancialidade que visa a defini-los. A Hegel interessa mais o pensar livre que emana das próprias coisas do que a captação das coisas a partir de uma consciência que se pressupõe fora delas. O pensar que emana das coisas pode ser visto como a negatividade presente em cada ente, em sua história, e não como algo positivo que pode ser capturado. Conforme afirma Hegel (1995a, p. 94): “Essa metafísica não era um pensar livre e objetivo, pois não deixava o objeto determinar-se

(Newstadt; Cutrofello, 2021, p. 217). Russell considera que essa estrutura ontológica se dá por um conjunto de fatos que podem ser verificáveis ou não; considera, ainda, entes que existem e que não existem (como um ente imaginário). Afirmam Newstadt e Cutrofello (2021, p. 220):

Na época em que publicou seu revolucionário *Principia Mathematica* (1903), [Russell] repudiara a lógica dialética em favor de uma concepção de análise conceitual proposta inicialmente por Moore. A análise seria chamada para ponderar, igualmente, coisas e pensamentos: as primeiras poderiam ser analisadas como partes constituintes ou propriedades, nenhuma das quais dependentes de qualquer outra para ser o tipo de conceito que era. [...] A análise conceitual tornou possível demonstrar que as contradições derivadas dos lógicos dialéticos eram meramente aparentes.

Em todo caso, vigora na filosofia analítica a tendência de sustentar uma noção de “verdade” enquanto um tipo de saber imediato, por *acquaintance*, ou a perspectiva segundo a qual a filosofia deveria se tornar “a análise lógica da linguagem”, de modo a verificar, mediante uma postura referencialista para com o mundo discretamente dado, a veracidade ou não de juízos. Trata-se de sustentar um *ideal de determinabilidade do sentido*⁹⁴, que busca um parâmetro para que um conhecimento seja seguro; dessa forma, todos os pensamentos e as categorias descompromissados com aquele âmbito de referência são tratados como disparates

livremente a partir de si mesmo, mas o pressupunha como já pronto”.

94 Trata-se da pretensão de determinar o significado de algo de maneira relativamente imediata. O Wittgenstein do *Tractatus*, por exemplo, assume esse ideal, na medida em que assume uma versão do atomismo semântico. Nesse contexto, ele parece sofrer uma forte influência de Russell, comprometendo-se com uma noção de verdade baseada na teoria da correspondência e sustentando, certamente, uma formulação dessa teoria ao considerar a possibilidade de adequação entre o pensar e o real. Wittgenstein (2001, p. 139) afirma: “2.0211 Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição.

2.0212 Seria então impossível traçar uma figuração do mundo (verdadeira ou falsa)”.

ou como caminhos a serem evitados. Isso levou Russell e a *mainstream* da filosofia analítica a desvalorizar processos contraditórios como constitutivos para a construção da “verdade”, o que, por sua vez, os levou a rejeitar a dialética hegeliana. Para Russell, o holismo dialético e lógico de Hegel deveria ser desprezado em favor da análise proposicional.

No linguajar de Hegel, na introdução da *Fenomenologia*, o ideal que busca determinar o significado das palavras e que é considerado como fora do conceito, em um ambiente extralinguístico, é tratado como “representação natural”. Hegel está criticando toda e qualquer teoria que tenha como fundamento ou pressuposição um saber natural, imediato e dado à consciência sem esforço enquanto algo evidente e presumidamente seguro; está criticando, assim, uma construção do saber em última instância baseada em uma *consciência natural*.⁹⁵ Afirma Brandom (2015, p. 10, tradução nossa):

Quero dizer que é esse modelo epistemológico que Hegel toma como alvo em suas primeiras observações na “Introdução” da *Fenomenologia*. O que ele está fazendo é a objeção às teorias de representação em dois estágios que estão comprometidas com uma diferença fundamental de inteligibilidade entre os fenômenos (representações, como as coisas são para a consciência) e a realidade (representados, como as coisas são em si mesmas), segundo as quais as primeiras são imediata e intrinsecamente inteligí-

95 Afirma Hegel (2012, p. 74): “A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas enquanto toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade”. Nota-se nessa passagem que, para Hegel, a consciência natural funciona como uma instância aparentemente estável e dada à consciência; porém, ela é um saber não real, justamente por se colocar como cristalizada e fora do mundo, fora da história. Dessa forma, o saber real ocorre justamente quando se é sensível à formação e ao processo que constitui uma dada consciência natural ou uma conceitualidade naturalizada que rege as práticas de uma comunidade; por isso, esse processo possui “significação negativa”, e a realização do saber naturalizado está “na perda de si mesmo”, na percepção de que seu processo não está fora da história e das contingências, mas possui sua própria história e caminho até seu resultado naturalizado.

veis, e os últimos não. [...] Sua crítica é que qualquer teoria dessa forma está condenada a produzir resultados céticos.⁹⁶

Na visão de Brandom, Hegel critica teorias que partem de uma cisão entre fenômeno e realidade ou entre linguagem e mundo. Isso significa que tais teorias pressupõem⁹⁷ categorias utilizadas como se estivessem fora dos processos históricos e de sua própria constituição pelo uso intersubjetivo da linguagem — como se fosse possível acessar tais conceitos em um âmbito mental de maneira imediata e acertada —, não reconhecendo porém que o uso de um conceito aciona sempre uma série de outros conceitos, assim como responsabilidades práticas, o que gera um caminho intrínseco ao uso de um conceito e independente da capacidade mental do ser humano de emitir opiniões (*Meinungen*) ou colocações subjetivas. A crítica de Hegel se direciona para a aposta da epistemologia moderna em considerar conceitos mentais, de acesso privilegiado pela mente, pois nesse ambiente a epistemologia moderna busca a vantagem de articular representações por categorias próprias e imediatas à mente; trata-se de uma busca por um método infalível. Apenas após se estabelecer o acesso imediato aos conceitos, verifica-se na realidade (as representações por elas mesmas) se os juízos formados pela mente humana condizem com as coisas ou não. Hegel está acusando essa maneira mental de lidar com os conceitos como uma postura acrítica e inconsequente, pois

96 No original: “I want to say that it is this epistemological model that Hegel takes as his target in his opening remarks in the *Introduction* to the *Phenomenology*. What he is objecting to is two-stage, representational theories that are committed to a fundamental difference in intelligibility between appearances (representings, how things are for consciousness) and reality (represented, how things are in themselves), according to which the former are immediately and intrinsically intelligible, and the latter are not. [...] His critical claim is that any theory of this form is doomed to yield skeptical results”.

97 “A ilusão-básica no empirismo científico é sempre esta: utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc., e além disso avançar por silogismos na linha de tais categorias, ali pressupondo e aplicando as formas do silogismo; e não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e pratica metafísica; e usa essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente.” (Hegel, 1995a, p. 104)

não nota que as categorias possuem sua própria dinâmica e inferências e não são encontradas nem formadas pela mente humana, mas sim em um ambiente intersubjetivo, social, histórico e de processos contraditórios.

No primeiro parágrafo da introdução à *Fenomenologia*, Hegel (2012, p. 71) afirma:

Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma — ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade —, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado.

Nesse contexto, nota-se que Hegel caracteriza a filosofia moderna como mais preocupada em buscar apoio em uma noção de representação natural, para estabelecer um acesso seguro à coisa efetiva, do que em promover uma filosofia concomitante ao próprio exercício filosófico com a coisa ela mesma; portanto, mais preocupada com o sujeito do que com o objeto. A filosofia moderna reduz-se a uma busca por autocertificação⁹⁸, e a aposta mais comum é em uma noção de conceito psicológico

98 Descartes inaugura uma noção de representação enquanto objeto para a consciência. Nesse sentido, todo ato consciente é acompanhado por uma representação. Porém, segundo Brandom, Descartes assume uma noção de saber imediato; trata-se de um saber apodítico, por ser simplesmente não inferencial. Descartes recorre a essa ideia justamente para encontrar um ponto de vista que se autocertifique. Afirma Brandom sobre o pensamento de Descartes: “Tudo o que importa é a correlação entre as regras que manipulam e governam as representações e as possibilidades reais que permitem caracterizar os representados. Inspirado pelas formas emergentes de compreensão científica moderna, Descartes concluiu que essa relação representacional [...] é a chave para compreender as relações entre mente e mundo, aparência e realidade, de maneira bastante geral.

Essa foi uma ideia fabulosa, que transformou a tradição, e tudo o que os filósofos ocidentais têm pensado desde então (não menos no âmbito prático do que no âmbito teórico) é derivado disso, conceitualmente, e não apenas temporalmente — quer nós ou eles percebam ou não. Mas Descartes combinou essa ideia com outra, mais problemática. Esta é a ideia de que, se alguma coisa deve ser conhecida ou compreendida representacionalmente (seja correta ou não), por ser representada, então deve haver algumas coi-

ou de representação natural, pronta e estabelecida: uma esfera que se pretende inquestionável, sem história de formação e constituição. A partir desse saber dito apodítico, a filosofia moderna sente-se pronta, segura para adentrar na coisa ela mesma. Trata-se de um saber instrumental para acessar o objeto, o outro, ou ainda, na linguagem de Hegel, o absoluto.⁹⁹

Hegel está antecipando, com a crítica à representação natural e ao conceito psicologizado, o movimento pragmatista¹⁰⁰ norte-americano

sas que são conhecidas ou compreendidas não representacionalmente, imediatamente, não por meio da mediação de representações. Se as representações pudessem ser conhecidas apenas representacionalmente, sendo elas mesmas, por sua vez, representadas, o resultado seria uma regressão infinita viciosa. Pois seríamos capazes de saber sobre uma coisa representada apenas por conhecer sua representação, e só poderíamos considerar que sabemos algo sobre ela se já soubéssemos sobre uma representação dela, e assim por diante” (Brandom, 2019, p. 40, tradução nossa). Dessa forma, pode-se dizer que Descartes inaugura um modo de pensar que busca uma autocertificação e que esta se dá por um saber dado, imediato, pronto, como um conceito psicológico, mental, algo que não provoca estranhamento justamente por ser “natural”. Posto isto, não há mais chances de se estar perdido em um caos de representações sem fim, pois esse saber imediato regula e oferece parâmetros para um conhecimento científico que se estabelece na certeza, por um conceito psicológico e de acesso imediato à mente.

99 “Absoluto” para Hegel tem menos o sentido de encerramento, acabamento ou plenitude e mais o sentido de solto, livre, independente, em si e por si. Pode-se dizer que o saber absoluto, em direção ao qual a *Fenomenologia* se dirige — ou seja, do saber natural para o saber filosófico e absoluto —, é um saber que está “livre” das amarras do subjetivismo e das opiniões do entendimento (*Verstand*), da consciência epistemológica moderna que pressupõe estar fora e cindida do mundo, da história, das contingências.

100 William James, o grande divulgador do pragmatismo, caracterizava tal movimento a partir da palavra grega “*pragma*”, que significa “ação”. Influenciado por Peirce, James afirmava, em uma palestra em 1906, que conteúdos mentais como as crenças poderiam ser pensados alternativamente como regras para ação; dessa forma, questionar o sentido de um pensamento seria questionar a “conduta que [ele] está destinado a produzir” (James, 1995, p. 4, tradução nossa, acréscimo nosso). Nota-se que o pragmatismo busca perceber a articulação originária entre ação e teoria. Brandom afirma que o pragmatismo sobre normas implícitas na atividade cognitiva acabou tomando três direções diferentes: “a partir dos pragmatistas clássicos americanos, que culminam em Dewey; a partir de Heidegger em *Ser e tempo*; e a partir do Wittgenstein das *Investigações filosóficas*” (Brandom, 2013, p. 47). Brandom, admitindo a influência que recebe desses três desenvolvimentos do pragmatismo, percebe seus pontos compartilhados e suas complementaridades. Nesse sentido, ele investiga a filosofia da linguagem e a filosofia da mente contemporânea, porém afirma que se considera como “retrocedendo à

no, do qual Brandom faz parte. Esses filósofos pragmatistas também podem ser caracterizados por, justamente, criticarem a postura cartesiana de apoiar-se no âmbito subjetivo ou mental, em detrimento da ação e da intersubjetividade, para fundamentar seu saber. Rockmore assim resume o caráter crítico do movimento pragmatista para com a postura da filosofia moderna, quando esta se apoia em um modo imediato e seguro para conhecer:

A primeira geração de pragmatistas americanos e os posteriores neopragmatistas analíticos compartilham de uma preocupação com a teoria do conhecimento ao passo que rompem decisivamente com o fundacionalismo cartesiano. O fundacionalismo, que se originou na filosofia grega antiga, e que foi reformulado de forma influente por Descartes, tem sido a estratégia epistemológica dominante nos tempos modernos. A virada para a efetividade prática, que é frequentemente citada como a doutrina central nos primórdios do pragmatismo americano, só se torna significativa após a crítica pragmatista generalizada a Descartes iniciada por Peirce, levando à rejeição do fundacionalismo epistemológico e de doutrinas cartesianas relacionadas, como a abordagem do espectador para o conhecimento, a preocupação em conhecer o real, a certeza como critério da verdade e assim por diante.¹⁰¹ (Rockmore, 2005, p. 66, tradução nossa)

versão original de Hegel. Diferentemente de todos os três tipos mais recentes de teoria da prática social, o pragmatismo de Hegel é *racionalista*” (Brandom, 2013, p. 47, grifo do autor). Brandom lê em Hegel a promoção de uma ideia de pragmatismo, na medida em que este parte de uma noção de conceito de modo não psicológico, o que é operado pela *negação determinada*. Isso significa que os conceitos possuem sua própria dinâmica e negatividade imanente, de maneira independente das crenças subjetivas; portanto, o ambiente originário dos conceitos se dá pela objetividade. Nesse sentido, as crenças e as opiniões não são simplesmente descartadas, mas antes recolocadas em seu ambiente mais originário, qual seja, o ambiente objetivo, social.

101 No original: “The first generation of American pragmatists and later analytic neopragmatists share a concern with theory of knowledge while decisively breaking with Cartesian foundationalism. Foundationalism, which originated in ancient Greek phi-

A crítica de Hegel à postura cartesiana na verdade atinge praticamente toda a epistemologia moderna, de Descartes a Kant¹⁰², pois Hegel está questionando o modelo epistemológico de adequação entre realidade e fenômeno, entre âmbito objetivo e âmbito subjetivo, entre fenômeno e coisa em si ou, ainda, entre o em-si e o para-si. Nesse sentido, ele buscará trazer, como critério para o processo de conhecimento, uma proposta alternativa à representação, cujo “modelo escava um abismo que separa a consciência daquilo de que ela é consciente” (Brandom, 2015, p. 3, tradução nossa). Ele busca, então, um modelo que consiga abarcar o saber efetivo. Tal saber efetivo (*Wirklichkeit*) possui sua base em uma concepção de *realismo conceitual* — no linguajar de Brandom —, o que significa um tipo de saber que se funda em uma noção não psicológica sobre o conceitual; portanto, não se trata de crenças e pensamentos aleatórios, mas de um processo expressivo sobre a realidade objetiva que se dá

losophy, and which was influentially reformulated by Descartes, has been the dominant epistemological strategy in modern times. The turn to practical efficacy, which is often cited as the central doctrine in early American pragmatism, only becomes meaningful after the general pragmatic critique of Descartes initiated by Peirce leading to the rejection of epistemological foundationalism, and of such related Cartesian doctrines as the spectator approach to knowledge, the concern to know the real, certainty as the criterion of truth, and so on”.

102 Na *Enciclopédia*, parágrafo 41, Hegel afirma, de maneira crítica, que a postura da filosofia de Kant e da filosofia moderna é “examinar a faculdade-de-conhecimento antes do [ato de] conhecer” e completa afirmando que isso é o mesmo que “querer entrar n’água antes de ter aprendido a nadar” (Hegel, 1995a, p. 109). Kant, apesar de ser um autor ambíguo para Hegel, está incluído nas críticas feitas por este, pois busca desenvolver uma *filosofia transcendental* e com isso possui a tendência, já presente em Descartes e em Locke, de fundamentar o saber que tem como ponto de partida mais o sujeito que está conhecendo do que o objeto ele mesmo; em outras palavras, Kant busca investigar as condições que possibilitam o acesso aos objetos, ou qual seria o melhor método ou instrumento para acessar tal objeto. Ele afirma: “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (Kant, 2001, n.p.). Locke, uma influência para Kant, nos trechos da “Carta ao leitor” do *Ensaio acerca do entendimento humano* ilustra bem essa atitude da filosofia moderna, também presente em Kant, ao afirmar: “O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo a distância e fazê-lo seu próprio objeto” (Locke, 1999, p. 29).

por procedimentos falibilistas, contingentes e contraditórios. Portanto, a objetividade tem sua própria racionalidade. Brandom quer levar a sério, com a ideia de realismo conceitual, a famosa frase de Hegel: “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional”¹⁰³ (Hegel, 2022, p. 138). Nesse sentido, a objetividade se expressa pela efetividade e diz suas razões, assim como as razões podem converter-se em efetividade.¹⁰⁴

103 Marcos Müller nos lembra, em nota, que “a efetividade é um momento da ideia e o resultado da autodeterminação e da efetivação do conceito. Essa relação articula ao mesmo tempo a efetivação do conceito na realidade fenomenal e a correlata correspondência dessa realidade ao conceito, que define, aliás, o conceito hegeliano de verdade” (Hegel, 2022, p. 139, nota 28). Nesse sentido, Hegel está indicando, como afirma Müller, que a autodeterminação é o resultado da efetividade do conceito, e isso inclui o ambiente fenomenal, falibilista e mundano como ponto de partida no qual a negatividade imanente age e permite a consciência-de-si. Portanto, a consciência-de-si não ocorre de maneira individualista, mas envolve práticas compartilhadas e cotidianas.

104 A dinâmica entre efetividade e racionalidade pode ser apresentada também, em uma de suas várias facetas, com a relação entre *descrições* e *performances*. Austin nos lembra que o primeiro a perceber, no ambiente moderno de discussão, que uma descrição gera prescrições e vice-versa foi Kant, e não Hegel. Em seu livro *Quando dizer é fazer*, Austin descreve bem essa crítica ao empirismo britânico e mostra como Kant é fundamental na descoberta de que fatos ou declarações estão em conexão com performances e comprometimentos práticos: “Por mais tempo que o necessário, os filósofos acreditaram que o papel de uma declaração era tão somente o de ‘descrever’ um estado de coisas, ou declarar um fato, o que deveria fazer de um modo verdadeiro ou falso. Os gramáticos, na realidade, indicaram com frequência que nem todas as sentenças são (usadas para fazer) declarações, há tradicionalmente, além das declarações (dos gramáticos), perguntas e exclamações, e sentenças que expressam ordens, desejos ou concessões” (Austin, 1990, p. 21). O descritivismo tende a não levar em conta elementos constitutivos e implícitos em suas afirmações, ou seja, o jogo inferencial que compromete e responsabiliza quem afirma. Assim como Brandom, Austin considera que Kant foi pioneiro em considerar uma articulação interna entre descrever fatos e os inevitáveis comprometimentos práticos aos quais aderimos ao fazê-lo. Assim, Kant constata a existência de afirmações que expressam atos, e não somente descrições ou informações “inocentes”. Afirma Austin (1990, p. 22): “Em um primeiro momento [...], mostrou-se que muitas ‘declarações’, como Kant primeiro sustentou de maneira sistemática, eram estritamente sem sentido [...]. Passou-se geralmente a considerar que muitos proferimentos que parecem declarações não têm, ou têm apenas em parte, o propósito de registrar ou transmitir informação direta acerca de fatos. Por exemplo, as ‘proposições éticas’ talvez tenham propósito, no todo ou em parte, de manifestar emoção ou prescrever comportamento, ou influenciá-lo de modo especial”. Essas críticas atingem a concepção mentalista do conceito, própria de teorias que consideram uma

Hegel indica que as teorias do *instrumento* e do *meio* baseiam-se em *representações naturais*, o que significa que estão imersas em pressupostos não examinados ou avaliados que, porém, as constituem. Afirma Hegel:

De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e consequências; — verdade que deveria antes ser examinada. Pressupõe, por exemplo, *representações* sobre o conhecer como *instrumento* e *meio*, e também *uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer*; mas sobretudo, que o absoluto esteja de *um lado* e o *conhecer de outro lado* — para si e separado do absoluto — e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; — suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade. (Hegel, 2012, p. 72, grifos do autor)

Há um contrassenso, pensa Hegel, em se considerar a cisão entre o conhecer e o absoluto e se assumir, ainda assim, a pretensão de acesso ao absoluto, à verdade ou ao que Brandom chama de “conhecimento genuíno”. As teorias que visam ao absoluto por meio do exame do conhecer, que se fundam em um ceticismo unilateral, deixam de lado a verdade, o absoluto, em favor da certeza, gerando uma contradição. Como afirma Hegel (2012, p. 73): “vemos que no final esse falatório vai acabar numa distinção obscura entre um Verdadeiro absoluto e um Verdadeiro ordinário”. Para que haja uma subjetividade que se pense enquanto padrão e

cisão entre a linguagem e o mundo e a noção de linguagem como mero instrumento. Tais críticas se direcionam, ainda, à perspectiva segundo a qual a filosofia deveria se limitar apenas “à análise lógica da linguagem”, atingindo os pensamentos de Carnap, de Russell e do Wittgenstein do *Tractatus*. Isso certamente não deixa de fora David Hume e, portanto, a crítica de Kant a este é pioneira ao perceber que declarações não apenas descrevem, mas também prescrevem. Indicam-se, assim, uma crítica ao atomismo semântico e uma aproximação ao inferencialismo.

critério, alerta Hegel, primeiro deve haver uma linguagem ordinária que a esteja embasando; ou seja, as teorias do instrumento pressupõem conteúdos que possuem história e tensões inferenciais: “[vemos também] que o absoluto, o conhecer, etc., são palavras que pressupõem uma significação [*Bedeutung*]; e há que esforçar-se por adquiri-la primeiro” (Hegel, 2012, p. 73). As teorias epistemológicas modernas da *representação natural* e do *temor de errar* não reconhecem o *esforço* considerado necessário por Hegel para que seja possível, assim, adquirir significação; ou seja, o significado dos fatores cognitivos não está *dado* de maneira imediata. Ao contrário do que pensa a tradição fundada na representação natural, não há um saber indubitável acessado isoladamente, sem a participação do âmbito social e ordinário, tendo-se em vista que esse saber está por ser alcançado mediante *esforço* e trabalho e por um processo que requer práticas e justificações, em um atrito da *verdade absoluta* e da *verdade ordinária*.

Nesse sentido, o *cuidado*, o *medo de errar* e o consequente *ceticismo* característico do pensamento moderno possuem uma base comum, qual seja, o privilégio do âmbito mental em detrimento do âmbito ordinário, público, prático, linguístico ou conceitual. Afirmar Brandom (2013, p. 15, grifo do autor):

A tradição filosófica, de Descartes a Kant, assumiu como garantida uma ordem *mentalista* de explicação que privilegiou a mente como lócus nativo e original do uso de conceitos, relegando à linguagem um papel secundário e meramente instrumental, de comunicar aos outros pensamentos já completamente formados em um espaço mental anterior, dentro do indivíduo.

Ou seja, a epistemologia moderna, que possui como base as teorias do *instrumento* e do *meio*, procura seu fundamento ou critério para conhecimento no âmbito subjetivo, e possui tendências *reificantes*, pois apela a instâncias pressupostas e, por isso, inexplicadas. Portanto, o ceticismo metodológico acaba por parar no momento em que é encontrado o saber mental apodítico ou de alguma forma inexplicável. Nesse

âmbito, não há possibilidade de questionar, de reivindicar justificativas além daquelas estabelecidas previamente à experiência. Isso ocorre pois a epistemologia moderna tende a se apoiar em um âmbito que desconsidera a possibilidade de se encontrarem novas inferências no campo da representação de um *fato*; este estaria em algum sentido desconectado de responsabilidades consequentes de se assumir um fato, assim como da linguagem e, de maneira ampla, do âmbito prático que o constitui. Por esse motivo, é possível encontrar em Hegel uma antecipação à crítica da filosofia proposta por Russell, por exemplo, que tende a considerar fatos enquanto uma espécie de estrutura ontológica verificacional, porém com tendências atômicas e, por isso, sem implicações práticas. Trata-se de decorrências típicas de teorias *mentalistas*, que, quando acionam uma noção psicologizada de conceito, tomam como fundamental uma “inexplicada instância explicadora” (Brandom, 2013, p. 60) ou, ainda, se apoiam em “informes não inferenciais” (Brandom, 2013, p. 63). Wittgenstein, por exemplo, percebe os modelos mentalistas de linguagem como paradigmas que mistificam o uso desta, pois tendem a desconsiderar a prática na qual ela se forma. Afirma Wittgenstein n’*O livro azul*:

O signo (a frase) obtém o seu significado do sistema de signos, da linguagem à qual pertence. Numa palavra: compreender uma frase significa compreender uma linguagem. A frase tem vida, pode dizer-se, enquanto parte integrante do sistema da linguagem. Mas é-se tentado a imaginar o que dá vida à frase como algo que, numa esfera misteriosa, com ela coexiste. Mas, seja o que for que com ela coexista, será para nós apenas um outro signo. (Wittgenstein, 2008, p. 29)

Nesse sentido, a concepção mentalista sobre o conceitual não deixa de ser uma abstração sobre a linguagem e o mundo. Hegel, pelo contrário, propõe como ponto de partida não uma instância mental es-

pecial, mas a própria concretude da objetividade, no sentido de se dar voz ao objeto.¹⁰⁵

105 A temática de dar liberdade e voz ao objeto, tema por excelência da dialética hegeliana, certamente possui influência do pensamento, das pesquisas científicas e da metodologia desenvolvida por Goethe. Este fez parte ativa da formação de uma sensibilidade científica, estética e política que ocorria no espírito da época e que foi revolucionária, além de profunda, refinada e impactante para as gerações futuras. Apesar de Goethe ser mundialmente conhecido como poeta, seus interesses também estavam direcionados a discussões científicas; ele afirma: “Desde mais de meio século eu sou conhecido, na pátria e também no exterior, como poeta, e em geral permitem-me que eu valha como um tal; que eu tenha, todavia, com ainda maior atenção me dedicado diligentemente à natureza em seus fenômenos universais, físicos e orgânicos, que eu tenha perseguido silenciosamente, de maneira contínua e passional, observações seriamente arranjadas, isso não é tão universalmente conhecido e muito menos foi considerado com atenção” (Goethe, 2019, p. 82). Pouco tempo depois de ter escrito seu ensaio sobre plantas, Goethe escreve um texto intitulado “O experimento como mediador entre objeto e sujeito”, que pode funcionar como referência para se compreender a experiência científica goethiana. Nota-se que ele coloca no título “objeto” em primeiro lugar, indicando uma atitude menos intervencionista do sujeito em suas opiniões, sentimentos e intenções na relação com o objeto. Nesse sentido, afirma o autor: “Tão logo consideramos um objeto com respeito a si mesmo e em relação a outros, quando não imediatamente o desejamos ou detestamos, poderemos, com uma atenção fixa, em pouco tempo fazer dele, de suas partes e relações, um conceito razoavelmente distinto” (Goethe, 2019, p. 86). As conexões e as relações são encontradas no próprio sujeito, e não previamente colocadas por ele; dessa forma, o conceito se dá no processo e é expresso pelo objeto em suas conexões implícitas. Em outro momento, na introdução a *A metamorfose das plantas*, Goethe afirma: “O que está formado será logo de novo transformado; se quisermos alcançar em alguma medida uma intuição viva da natureza, teremos de nos manter de fato tão móveis e formáveis quanto o exemplo com que ela se nos apresenta” (Goethe, 2019, p. 24). Percebe-se nessa passagem que as metamorfoses ocorrem a partir do próprio ritmo do objeto que se desdobra. O objeto não é visto, nesse sentido, como algo estático e apreendido em sua totalidade em um único instante, mas como algo vivo em suas metamorfoses e processos. Depreende-se ainda que é o sujeito que se adapta ao ritmo do objeto, e não o contrário. Goethe sugere que um processo científico e de produção de conhecimento seja colocado em teste em todas as suas etapas, pois são possíveis erros advindos do sujeito em todas elas, como intervenções e antecipações indevidas. Assim, trata-se de um modo diferente do processo de produção do artista, já que este “faz bem em não deixar ver publicamente sua obra de arte antes de tê-la terminado [...]”. Nas coisas científicas, ao contrário, é bem útil compartilhar publicamente cada experiência singular e até mesmo cada opinião. Sim, é altamente aconselhável não construir um edifício científico antes que o plano e os materiais sejam universalmente conhecidos, julgados e selecionados” (Goethe, 2019, p. 88). Goethe alerta contra as opiniões, sugerindo que

Hegel compreende que já estamos no *absoluto*, no *em-si*, no objeto (*Sache*). Isso traz por consequência um saber efetivo e intrínseco à comunicação, à práxis social e ao objeto em todas as suas mediações, não havendo necessidade de instrumentos e meios deficientes, que acarretam distorções na relação entre sujeito e objeto.

Habermas comenta como a modernidade deu *status* secundário às “mediações”, à práxis, ao agir e à comunicação, conferindo primado ao mental, ao privado, ao abstrato:

estas sejam constantemente selecionadas e testadas justamente para serem colocadas à prova em um ambiente intersubjetivo. Em outra passagem de “O experimento como mediador entre objeto e sujeito”, Goethe faz mais alertas sobre qualquer tipo de intervenção externa sobre o objeto, como opiniões e sentimentos subjetivos que possam impedir a captação deste em sua própria metamorfose, e afirma: “Não se pode, portanto, estar bastante precavido para que não se deduza dos experimentos muito rapidamente, para que não se queira demonstrar algo imediatamente dos experimentos, tampouco confirmar uma qualquer teoria por experimentos; pois é aqui neste portal, na passagem da experiência ao juízo, do conhecimento à aplicação, onde todos os inimigos interiores do ser humano lhe armam cilada, na imaginação, que já com suas asas eleva-o às alturas quando ele acredita ainda sempre tocar o chão, na impaciência, precipitação, autocomplacência, rigidez, forma de pensamento, preconceito, conveniência, leviandade, inconsistência e, tal como se queira chamar, o rebanho inteiro e sua procissão, todas essas coisas jazem aqui na coxia e, sem se darem à vista, dominam tanto o observador agente quanto o quieto, que parecem estar seguros de todas as paixões” (Goethe, 2019, p. 89). Vale lembrar que Goethe faz então parte de um movimento revolucionário, pode-se dizer, de crítica à fria doutrina iluminista a qual prega o progresso europeu-ocidental e que tem como modelo em âmbito epistemológico Newton e, em âmbito político, a “tirania” de Frederico II. Goethe, além de suas discussões sobre cores (travadas inclusive com Newton) e de *A metamorfose das plantas* (em que se envolve em um debate com Lineu), possui pesquisas sobre ossos humanos. Apesar de pouco notado em suas contribuições científicas e epistemológicas, a partir de sua metodologia de dar liberdade ao objeto Goethe foi capaz de antecipar em quarenta anos Darwin, pois percebeu os ossos em suas metamorfoses e em sua própria história. Em uma época na qual os anatomistas se contentavam em perceber os ossos humanos em seus aspectos *positivos*, em seus números e nomes, Goethe, com um olhar que buscava acompanhar as mutações e as *negatividades*, notou um processo pelo qual partes do osso intermaxilar se fizeram ausentes, deixando rastros de um desenvolvimento e concomitantemente uma história a ser contada.

Seguindo de perto as pegadas do platonismo, a filosofia da consciência privilegiara o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A teoria do conhecimento tomara o lugar de uma Filosofia Primeira, enquanto a comunicação e o agir caíram na esfera dos fenômenos, ou seja, ficaram com um *status* derivado. (Habermas, 2004, p. 9)

Nesse sentido, Hegel percebe a noção de consciência-de-si¹⁰⁶ ou

106 A *autodeterminação* é um processo de nível intersubjetivo pelo qual é possível um alinhamento com a realidade, quando há um movimento crítico e de correção de erros. A autoconsciência surge, em Hegel, justamente da suspensão (*Aufhebung*) da identidade do sujeito consigo mesmo, segundo a fórmula $Eu = Eu$, ou pela *suspensão* da *vaidade* de uma autodeterminação subjetiva (tal como Rousseau, Kant e Fichte a compreenderam), pois essa vaidade se refere, na perspectiva de Hegel, a uma negatividade abstrata. Seguindo Herder, em seu livro *Tratado sobre a origem da linguagem* (Herder, 1770), Hegel está promovendo uma crítica imanente à perspectiva antropológica de Kant que dá espaço a uma *antropologia fisiológica* e acaba permitindo uma perspectiva de *liberdade limitada*, considerando um âmbito sobre “o que a natureza faz do homem” (Kant, 2006, p. 14). Hegel percebe a *linguagem* enquanto ponto de mediação de toda experiência imediata, permitindo a análise das línguas, dos ritos e das estruturas simbólicas no ser humano, assim como pesquisas sobre a expressividade normativa em modos de vida, práticas e objetos, sem a necessidade de se recorrer a estruturas fisiológicas para fundamentar a *experiência* de fazer ciência. Pode-se dizer que Fichte inicia o caminho que busca acessar um âmbito mais originário em relação ao *eu penso* e ao *eu transcendental* em Kant. Busquemos compreender um pouco desse debate. Kant inicia uma “revolução copernicana”, pois antes “nosso conhecimento se devia regular pelos objetos” (KrV B XVI); desta vez, ele nos propõe “experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos deveriam se regular pelo nosso conhecimento” (KrV B XVI). Kant tem em mente, como contrapartida, a posição de Aristóteles em relação aos objetos, na qual estes eram considerados como portadores materiais de “forma” e de “essência”. Portanto, Aristóteles “pensou a percepção como um processo no qual a forma da coisa conhecida passa para a mente do conhecedor” (Redding, 2021, p. 206) sem a necessidade de uma mediação de um *eu transcendental*, como é a inovação de Kant. Entretanto, Kant inaugura um novo desafio, pois, em havendo a mediação do *eu penso*, que “deve poder acompanhar todas as minhas representações” (KrV B 132), aquilo que conhecemos deve ser dividido em *fenômeno* (que se faz

de apercepção dentro da concretude do conteúdo conceitual, na efetivi-

pela mediação do *eu penso* articulado a representações empíricas) e *noumenon*, “a coisa em si mesma”, que não pode ser acessada pela cognição humana. Pós-kantianos tentaram reunir o reino dos “fenômenos” e o das “coisas em si mesmas”; nesse ponto entra Fichte — figura importante para o pensamento de Hegel —, que busca fundamentar o *eu penso* em um *eu* que se *autodeclara* a partir de um *ato originário*. Isso significa que Fichte busca fundamentar a “unidade transcendental da consciência-de-si” (KrV B 132) de maneira tal que a cisão entre *fenômeno* e *noumenon* seja relativizada. Kant considerou uma cisão entre o *eu* e o *não eu*, entre o sujeito consciente e o objeto, ou ainda entre uma antropologia pragmática e outra fisiológica. Em todo caso, Kant considera um “não eu” que acaba por determinar o eu enquanto aquilo que a *natureza* faz do homem. Isso coloca em jogo a *autoidentidade abstrata* do *eu penso*. Afirma Redding (2021, p. 209, grifos do autor): “Precisa-se então de um terceiro princípio, que reconcilie os dois primeiros [quais sejam: o princípio do Eu = Eu e o princípio da oposição entre eu e não eu]: o eu [agora, pela articulação dos dois primeiros] precisa declarar-se *tanto* a si mesmo *quanto* ao não eu como opostos”. Fichte propõe como solução um eu “auto-declarado”; reagindo a ele, Hölderlin e Schelling buscam criticar essa unidade inicial de que os opostos eu e não eu emergem. Eles propõem, então, uma unidade originária asentada no panteísmo de Espinosa. Disso resulta não ser mais necessário nos apoiarmos em algum tipo de antropologia; porém, postula-se uma identidade indiferenciada entre o eu e o não eu enquanto *unidade primal*. Diante desse cenário, Hegel concorda com Fichte sobre a necessidade de uma mediação entre o eu e o não eu em Kant. Porém, ele não se filia a alguma noção de *eu intuitivo* que fundamenta e medeia a relação eu-objeto; além disso, distancia-se da posição de Schelling (a proposta de um naturalismo do tipo espinosano), que considera uma unidade originária acessada somente pela *fé* ou pelo *sentimento*, na qual a substância da consciência é indiferenciada e o trabalho do conceito, praticamente dispensado para se alcançar tal resultado. A posição de Hegel chama atenção para as pré-condições sociais da consciência-de-si, como na famosa dialética do senhor e do escravo. Nesse sentido, o contexto de emergência do eu está menos no reino do objeto (enquanto algum tipo de substância espinosana) e mais em um reino “espiritual”, histórico-social. Hegel está criticando propostas que desconsideram o trabalho da mediação e optam por afirmações abstratas como Eu = Eu ou pela identidade indiferenciada sujeito-objeto; ele afirma: “A consciência-de-si imediata não tem ainda por objeto o EU = EU, mas somente o Eu; por esse motivo é livre *para nós*, não *para si mesma*, ainda não sabe de sua liberdade; tem somente em si a *base* dessa liberdade, mas ainda não a liberdade verdadeiramente *efetiva*” (Hegel, 1995b, p. 195, grifos do autor). Somente com o reconhecimento recíproco, como a dialética do senhor e do escravo nos mostra, é possível a verdadeira liberdade: “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (Hegel, 2012, p. 142). Hegel reconhece uma cooriginalidade e mútua implicação entre a autoconsciência individual e a intersubjetividade social. Trata-se de estar junto a si e ao mesmo tempo no outro. Isso implica que o *eu* somente se constitui mediante a aquisição de práticas e dos papéis sociais, com base no mútuo reconhecimento; tal processo não se dá de maneira imediata, mas pela experiência do erro, por lutas, contradições. Afirma

dade, e não mais em um processo de autocertificação que ocorre de maneira mental. Esse saber efetivo se dá pelas mediações, o que implica levar em conta todos os tipos de aparências, representações e saberes falíveis. Não se trata de elencar algum tipo de saber independente e imediato para abordar o objeto ou a efetividade; pelo contrário, trata-se de considerar o saber falível como lócus inevitável, pois já estamos na totalidade, no absoluto, e isso inclui o âmbito relativo, fenomênico e aparente. Hegel chama o lugar de onde sempre partimos e que constitui a experiência imediata de “consciência natural”: “A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real” (Hegel, 2012, p. 74). Essa consciência é natural pois toda a historicidade e os momentos que a formam estão naturalizados no imediato em que ela se encontra; ou seja, por mais que esteja naturalizada, a consciência se constitui por mediações conceituais, em um âmbito intersubjetivo, e pela vida ética. Para Hegel, a ciência em seu entrar-em-cena é ela mesma fenômeno, por ser um saber naturalizado; contudo, Hegel afirma que é apenas pela consciência natural que se abre passagem para o saber verdadeiro, para uma consciência filosófica. O fato de já estarmos na consciência natural implica a possibilidade de que o conteúdo inferencial implícito nessa consciência seja expresso, desdobrado em justificativas, razões.

O saber da consciência natural é um saber não real, um fenômeno que, quando se percebe enquanto tal, ou seja, enquanto falível, se abre para a possibilidade do processo de sua realização na direção de um saber real ou efetivo. Dessa forma, “o que é a realização do conceito vale para [a consciência natural] antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade” (Hegel, 2012, p. 74). Hegel radicaliza o ceticismo, levando-o aos seus próprios limites. Para que o saber se realize, é necessário antes que ele se perca completamente, inclusive o saber imediato e aparente que o manifestou. “Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Verzweiflung*]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida [...]” (Hegel, 2012, p. 74) “O que se costuma entender por dúvida”, aqui, pode se referir à maneira unilateral como

Lima (2014, p. 455): “Esta luta [por reconhecimento] tem seu sentido ético-normativo no descentramento da afirmação egocêntrica de modos próprios de condução da vida e em sua elevação ao ser-reconhecido universal das pretensões normativas”.

Descartes aciona o ceticismo, tornando-o um meio, um instrumento para se alcançar um tipo de saber indubitável ou apodítico: “um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes” (Hegel, 2012, p. 74–75). Ora, não é o caso de ser cético unilateralmente ou por conveniência; Hegel percebe a necessidade de radicalizar o ceticismo, ou seja, de reconhecer que já estamos na consciência natural, que sempre estamos entremeados por saberes imediatos, mesmo quando a consciência empírica ou o “visar” não percebe isso. Portanto, é inútil ser cético em um primeiro momento, se em seguida se assume algum saber pretensamente indubitável.

O ceticismo radical em Hegel considera que toda experiência possui, mesmo que minimamente, alguma mediação conceitual. Tendo em vista que todo conceito possui uma relatividade tal que não há um fundamento último encontrado em algum conceito isolado, isso se direciona a um caráter radicalmente inferencial sobre a experiência da consciência, pois todos os conceitos são dependentes e requerem outros conceitos, em um sentido holístico. O saber, sendo relativo a conceitos naturalizados e se sabendo enquanto tal, em sua inverdade abre espaço e dá condições para sua realização efetiva, pois reconhece seu outro ao reavaliar suas razões e justificativas: “o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado” (Hegel, 2012, p. 75).

Vale ressaltar que, segundo Brandom (2015), o caminho da consciência natural para o saber efetivo em Hegel cumpre a “condição de conhecimento genuíno”¹⁰⁷, pois rompe com a tradição moderna que leva

107 Hegel, nos primeiros parágrafos da introdução à *Fenomenologia* em que Brandom (2015) se detém, está criticando, como vimos, o dualismo epistemológico que busca apoio em *instrumentos* e em *meios* — nesse sentido, está criticando filósofos “tão diversos quanto Descartes, Locke e Kant” (Brandom, 2015, p. 67, tradução nossa), bem como identificando na epistemologia moderna tradicional pressupostos semânticos que tornam impossível o que Brandom denomina “condição de conhecimento genuíno” (Brandom, 2015, p. 29, tradução nossa). O que sustenta e dá vida a esse saber genuíno advém do reconhecimento, como se dá em Hegel, de que “precisamos sair dos limites dessa maneira ‘natural’ de pensar sobre o conhecimento” (Brandom, 2015, p. 67, tradução nossa, grifo nosso), ou seja, um modo de pensar não fundacionalista ou unilateral. Isso significa uma semântica sem embasamento psicológico ou mentalista, na qual não é preciso postular um saber imediato, cabal e independente de inferências.

em consideração “aparências representativas” interpretadas como conceitualmente articuladas, porém constituídas a partir de uma distinção estrutural com respeito às “realidades representadas” (Brandom, 2015, p. 64, tradução nossa), que se pretendem independentes da articulação conceitual. Hegel recusa a ideia de uma realidade representada que se constitua independentemente da articulação conceitual, assim como recusa a ideia de que haja um âmbito que funcione fora do conteúdo conceitual e que sirva de referência e parâmetro extrínseco para orientar a articulação conceitual. Em outros termos, ao rejeitar a ideia de se considerar um âmbito completamente desvinculado da linguagem, Hegel promove uma crítica interna à noção de realidade representada.

Percebe-se que não é com uma consciência individual que Hegel está lidando quando desenvolve a noção de consciência natural, mas sim com uma consciência estruturada pela eticidade enquanto espírito (*Geist*)¹⁰⁸, ou seja, com uma consciência natural que surge a partir da vida ética em seu conteúdo normativo. Não se trata, portanto, do caminho da consciência individual que se eleva das aparências ao saber real, mas da consciência que é tanto um eu quanto um nós e que já possui em germe sua elevação enquanto consciência-de-si, enquanto um saber efetivo. Brandom afirma:

Embora, é claro, atividades culturais surjam dentro da estrutura de um mundo natural, concentro-me, sobretudo, naquilo que torna possível a emergência da constelação particular dos comportamentos conceitualmente articulados que Hegel chamou de *Geist*. (Brandom, 2013, p. 46)

Hegel endossa uma noção não mentalista ou subjetivista de conceito, na compreensão de Brandom; este afirma, em um artigo intitulado “Para a reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel”, o seguinte:

108 O termo “espírito” (*Geist*) aparece no capítulo VI da *Fenomenologia* e designa o mundo em sua unidade, sem a cisão entre substância e consciência ou entre mundo ético e consciência-de-si. O espírito pode ser compreendido como práticas compartilhadas e estruturadas conceitualmente.

Uma questão surge daquilo que considero uma má leitura de Hegel e que é evidente em algumas interpretações alemãs recentes, que compreendem o *Geist* hegeliano como uma espécie de mente divina, um sujeito social que seria autoconsciente em um sentido próximo ao cartesiano. Trata-se de um desdobramento da visão da direita hegeliana do Absoluto como uma espécie de pensador superindividual [...]. [...] uma das descobertas decisivas de Hegel é expressa em sua concepção normativa não mentalista, e mesmo não psicológica, da autoconsciência como um acontecimento social que, em grande medida, tem lugar fora do crânio do organismo particular que se torna um indivíduo autoconsciente ao entrar em relações de reconhecimento com outros indivíduos cujas atitudes práticas são igualmente essenciais para a instituição desse estatuto. (Brandom, 2013, p. 134–135)

Hegel está se encaminhando para uma nova concepção de empirismo, para uma espécie de empirismo enriquecido. Ele não adere à divisão proposta por Kant, na *Crítica da razão pura*, entre sensibilidade e entendimento, ou entre uma realidade sem acesso à articulação conceitual e outra cujo acesso é dependente da articulação conceitual. A sensibilidade, para Kant, funciona como porta de entrada para o mundo, como capacidade de receber representações. Kant, aos olhos de Hegel, abre espaço para se considerar a realidade em algum nível passível de acesso imediato por um sujeito, de uma maneira tal (e este parece ser o problema visualizado por Hegel) que não se expressam consequências e desdobramentos desse acesso imediato pelo sujeito, gerando a tendência a tomá-lo como uma experiência acabada, completa, definitiva. Hegel está mais interessado no Kant que anuncia a espontaneidade do entendimento, em que há sempre a mediação conceitual, porém com a diferença de que a noção de conteúdo conceitual não possui mais parâmetro e fundamentação na noção de sujeito transcendental, mas sim em uma noção de holismo semântico que, em termos hegelianos, pode ser compreendida

como o horizonte no qual nós, o espírito, já nos encontramos na eticidade. Portanto, o âmbito da sensibilidade, para Hegel, não se resume a juízos de percepção¹⁰⁹, ou seja, subjetivos, mesmo que estes sejam incrementados a partir do âmbito público, do espaço social, ético, em que há um saber prático, ou seja, um conceito enquanto norma que rege as práticas. Por isso, Brandom afirma que Hegel sustenta uma inescotabilidade conceitual, na medida em que reconhece no âmbito sensorial a mediação conceitual. A sensibilidade em Hegel possui uma mediação conceitual do tipo modal e que se explicita pelo próprio conteúdo conceitual na

109 Kant afirma: “Devemos, pois, observar primeiro que, embora todos os juízos de experiência sejam empíricos, isto é, tenham o seu fundamento na percepção imediata dos sentidos, no entanto, nem por isso todos os juízos empíricos são inversamente juízos de experiência, mas que ao elemento empírico e, em geral, ao que é dado à intuição sensível devem ainda acrescentar-se conceitos particulares, que têm a sua origem inteiramente *a priori* no entendimento puro, nos quais cada percepção deve primeiramente ser subsumida e, em seguida, por seu intermédio ser transformada em experiência” (Kant, 2008, p. 70). Para Kant, um juízo de experiência envolve a sensibilidade assim como as categorias do entendimento; nesse sentido, há processos de autocorreção, de transformação, de mediação na produção de um juízo “científico”. Tudo isso ocorre através do juízo que opera a partir do conteúdo dado pela sensibilidade para que seja organizado pelo entendimento. Como afirma Kant: “Se se analisarem todos os juízos sintéticos, enquanto possuem valor objectivo, descobre-se que eles nunca consistem em simples intuições que, como comumente se pensa, apenas foram unidas por comparação num juízo, mas que seriam impossíveis se aos conceitos abstraídos da intuição não viesse acrescentar-se um conceito puro do entendimento no qual aqueles conceitos foram subsumidos e assim fossem ligados primeiramente num juízo objectivamente válido” (Kant, 2008, p. 75). Dessa forma, Kant aponta que um saber objetivamente válido não se dá por simples comparações de eventos isolados e que formariam, assim, um juízo. Um juízo não se forma a partir de uma somatória crescente de elementos isolados que se fazem aleatoriamente, mas sim por uma dinâmica que requer conceitualidade e regras estruturantes de funcionamento, o que permite processos de autocorreção e, portanto, recorrentes ajustes de compromissos. Tais conceitos são para Kant condições *a priori* dadas pelo entendimento para um saber objetivo. Dessa forma, ele reconhece que todo conhecimento começa pela experiência e que isso se dá a partir de um conteúdo subjetivamente válido, como intuições sensíveis. A experiência em Kant, portanto, origina-se em juízos empíricos que são meramente subjetivos, desencadeados pelo acesso intuitivo aos conteúdos empíricos. Daí que afirmações que queiram explicar “que o quarto seja quente, o açúcar doce, o absinto desagradável” (Kant, 2008, p. 72) sejam meros juízos de percepção, com validade apenas subjetiva, ou seja, pressuponham um saber válido apenas para o sujeito, sem a possibilidade de correção em âmbito objetivo.

experiência empírica, desenvolvendo, assim, um novo empirismo.¹¹⁰ Trata-se de articulações modais “deônticas” e de relações modais “aléticas” que se complementam e constituem a experiência empírica. Brandom comenta sobre esse ponto ao afirmar:

O empirismo considerado por Hegel é um empirismo modal especificamente enriquecido. [...] em contraste com Kant, para Hegel a articulação

110 Segundo Brandom, em sua leitura dos primeiros capítulos da *Fenomenologia*, Hegel reconhece na objetividade uma racionalidade que se expressa de modo necessário ou que expressa incompatibilidades incontornáveis; por exemplo, o cobre possui a característica de ser condutor, excluindo a possibilidade de ser um isolante elétrico. Para que tais qualidades intrínsecas ao cobre se expressem, diz Brandom, é necessária uma articulação pelo lado subjetivo que funcione por relações modais deônticas, pois é necessário que manipulemos o cobre, o usemos, nos comprometamos acerca dele, o que inclui erros, e encaremos suas incompatibilidades materiais. Brandom está indicando aqui uma conexão interna entre comunicação bem-sucedida e representações de fatos. Assim, tornam-se possíveis estados de coisas intrínsecos e que podem ser expressos pelo cobre, como a qualidade de ser condutor elétrico e de, em temperatura ambiente, se manter em estado sólido. Porém, isso é resultado de um processo prático e preenchido de falibilidades em um ambiente intersubjetivo. Na perspectiva de Brandom, a negação determinada hegeliana possui dois modos de expressão que não são absolutamente ambíguos, mas, pelo contrário, complementares. No formato subjetivo operam conceitos modais por normatividade deôntica; pelo lado objetivo se expressa o vocabulário modal alético. Segundo Brandom, o vocabulário modal alético só pode ser compreendido quando se tenham dominado as práticas normativas orientadas pela explicitação do vocabulário deôntico; ou seja, “o vocabulário normativo deôntico é um metavocabulário pragmático para o vocabulário normativo modal alético” (Brandom, 2015, p. 60, tradução nossa). À medida que o sujeito domina as práticas que são mediadas por relações normativas deônticas — isso significa expressar as incompatibilidades incontornáveis que surgem pela prática e ao se assumirem compromissos —, abre-se o caminho de aplicabilidade e explicitação do vocabulário modal alético. Brandom está afirmando que o empirismo enriquecido de Hegel nos leva a considerar que, caso alguém não compreenda praticamente o que é dito pelo vocabulário normativo, engajando-se nas práticas, não poderá tampouco compreender o que é dito pelo vocabulário modal alético. O compromisso de um agente/falante nas diversas relações normativas faculta a possibilidade de dizer o que é preciso fazer para formular afirmações acerca daquilo que é objetivamente impossível e necessário, permitindo, assim, usar de forma legítima e justificável o vocabulário modal alético.

modal essencial daquilo que é determinado não se restringe a pensamentos ou experiências subjetivas. Ela também caracteriza estados determinados e objetivos, sejam eles objetos passíveis de experiência sensorial ou não.¹¹¹ (Brandom, 2015, p. 139–140, tradução nossa)

O ambiente no qual esse empirismo está sendo desenvolvido é o que leva em consideração as mediações inevitáveis nas quais todos se encontram, isto é, como se dão as coisas pela consciência natural, na medida em que nossa consciência está eivada de saberes fenomênicos, representações. Hegel rejeita critérios advindos de um ceticismo unilateral, ou seja, que não abarque de alguma forma o processo da experiência; isso significa que Hegel não admite como padrão ou critério para o saber autêntico nem a “autoridade alheia”, nem a “própria convicção” (Hegel, 2012, p. 75), quando estas estão desconectadas uma da outra. O fundamento da semântica em Hegel não se dá na pretensão de acesso a um dado imediato e cabal, nem no âmbito subjetivo ou mental; ele não está nem no em-si, nem no para-si; nem em um referencialismo, nem em uma metafísica da subjetividade. Tal padrão ou critério para o saber, em Hegel, só tem apoio na própria prática, e tem condições de operar na medida em que se sustenta pelo ceticismo radical. Isso significa um tipo de saber que não se fixa em determinações esvaziadas de conteúdo, mas que, incansavelmente, opera a partir da tensão entre o subjetivo e o objetivo, entre o particular e o público, ou entre o para-si e o em-si. Ou seja, o ceticismo radical, esse *nada*¹¹², esse não pressupor nada, desencadeia a práxis de pedir

111 No original: “The empiricism Hegel is considering is a specifically modally enriched empiricism. [...] by contrast to Kant, for Hegel the essentially modal articulation of what is determinate is not restricted to subjective thoughts or experiencings. It also characterizes objective determinate states of affairs, whether possible objects of sensory experience or not”.

112 Não se trata de um nada que termina na abstração do nada privativo ou em um esvaziamento: “quando o resultado é apreendido como em verdade é — como negação determinada —, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo” (Hegel, 2012, p. 76). A negação determinada, apesar de partir da imanência do objeto e do desespero da consciência subjetiva, permite a expressão do

e oferecer argumentos, o que ocorre pela negação determinada; portanto, trata-se de uma negatividade que parte do conteúdo. Esse conteúdo é prático e expressivista ao mesmo tempo; ele se expressa pela pragmática, por aquilo que está implícito e articulado inferencialmente quando se está fazendo ou pensando algo. Tal *negatividade determinada* reconhece esse nada como a condição que possibilita a prática de pedir justificativas, de pedir e dar razões, e é nesse sentido que ela permite a determinação, uma determinação que surge pela radicalização daquele nada que pode ser compreendido como um espaço das razões. Por outro lado, um ceticismo unilateral ou metodológico possui seu fundamento em um tipo de determinação abstrata, não articulada inferencialmente, em uma negatividade desprovida de conteúdo e, portanto, marcada por tendências mentalistas. Fica impedida a prática de pedir e oferecer razões, pois tal negatividade já está completamente justificada e, portanto, encontra-se em um âmbito fora da prática de pedir e oferecer razões.

Pelo fato de o conceito não possuir um limite externo e mediar o âmbito subjetivo e o objetivo, não há de imediato qualquer tipo de parâmetro fundacional nem no sujeito, nem no objeto. Afirma Hegel (2012, p. 75): “A diferença entre apoiar-se em uma autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção — no sistema do ‘visar’ e do preconceito — está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira”. Tentar se apoiar em um âmbito objetivo ou subjetivo é já considerar uma cisão estrutural entre tais âmbitos, o que significa que se trata sempre de um saber unilateral ou abstrato, pois o concreto está no todo; “[o] verdadeiro é o todo” (Hegel, 2012, p. 36), e esse todo ao qual Hegel se refere indica a articulação originária entre sujeito e objeto. O saber que se pretende padrão natural recai ao nível de opiniões ou preconceitos; nesse sentido, “[é] irrelevante chamá-los próprios ou alheios” (Hegel, 2012, p. 75), afirma Hegel sobre as inúmeras representações, pensamentos ou opiniões que se pretendem fundacionais.

Um saber cindido, ou seja, que encontre seu padrão unilateralmente em âmbito subjetivo ou em âmbito objetivo, não reconhece seu

objeto em uma configuração mais definida; o conceito, então, encontra um relato mais adequado.

outro, que lhe dá conteúdo, nem sua estrutura histórica, que o constitui; tampouco percebe que, desde sempre, tais opiniões (*Meinen*) são mediadas por um sistema de outras muitas opiniões, preconceitos e justificativas. O ceticismo radical significa a implosão de qualquer tipo de opinião travestida de conceito efetivo, assim como o desmascaramento dessa opinião ao se apresentar como absoluta e natural. Afirma Hegel (2012, p. 75):

[...] o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais.

O ceticismo radical de Hegel revela que a tendência à naturalização provinha de perspectivas privadas ou unilaterais, enquanto maneiras de agir com base em opiniões. Isso significa que a perspectiva subjetiva que se pretende desconectada do seu outro, do público, da comunicação e da interação, tem a forma de uma representação natural; por ser natural — como característica de saber puro, imediato, *a priori* —, ela não pode ser questionada e requerida em suas justificativas e razões ou avaliada quanto a nosso uso de tais conceitos.

Brandom identifica a experiência da consciência como um processo em que não há um fundamento prévio que forneça segurança, não há nenhuma estrutura com a qual se possam determinar previamente os objetos. Pelo contrário, parte-se de um ceticismo radical e autêntico, conduzindo-se a consciência a um “caminho do desespero” e à aceitação de que se trata de uma experiência falha, contingente e sem garantias. Trata-se de um processo de “dar à contingência a forma da necessidade” (Brandom, 2019, p. 660, tradução nossa). Brandom percebe a noção de *experiência* em Hegel como um processo que torna a noção de história uma articulação intrínseca à noção de razão, fazendo com que os fenômenos e as contingências possuam um papel fundamental na expressão de uma racionalidade que se desenvolve pela prática de avaliação e reflexão dessa história. Nessa forma reflexiva de vida, gera-se a própria negatividade, pois as falhas que surgem exigem um movimento e uma narrativa que expressam novas possibilidades, novas razões.

Brandom lê Hegel em sua própria terminologia e declara se fundamentar nas ideias “semânticas pragmáticas” (Brandom, 2019, p. 636, tradução nossa). Para Brandom, Hegel deve ser lido com a consideração de um movimento de baixo para cima, que parte das experiências com os objetos, em uma dinâmica não psicológica ou mentalista. O aspecto pragmático identificado em Hegel por Brandom se dá por uma compressão social da normatividade que se expressa na experiência da consciência com o objeto em termos de reconhecimento mútuo. Além disso, Brandom identifica em Hegel um processo de rememoração (*process of recollection*) no qual uma compreensão histórica está em jogo, uma história sobre o que se deve fazer para que seja possível explicitar algo que estava implícito. Trata-se de ações e atitudes que instituem normas, respondem por elas e podem ser relatadas, expressas; suas histórias podem ser contadas por uma “reconstrução racional retrospectiva” (Brandom, 2019, p. 637, tradução nossa) — um caminho que vai da cognição ao reconhecimento.

Pinkard¹¹³ (1994) esclarece que a consciência, para Hegel, não é uma esfera fechada em si mesma, e só pode ser compreendida quando manifesta em formações de consciência. Tais formações de consciência se dão em comunidades historicamente determinadas que tomam para si certas práticas e autoridades para determinar suas experiências (embora a consciência passe por um longo processo negativo, na *Fenomenologia*, para chegar a esse ponto). Pinkard destaca que Hegel possui uma narrativa dialética e histórica da comunidade europeia e moderna, assim como relatos do espírito que envolvem a arte, a política, a religião, a ciência. Ele também afirma que Hegel possui, em paralelo, preocupações e uma narrativa sobre questões empíricas, sobre evidências, fatos, reivindicações epistêmicas. Porém, uma peculiaridade de como Brandom lê a *Fenomenologia* se deixa ver nas ênfases diferenciadas que confere. Brandom se guia por aquilo que denomina de “*descenso semântico*”. Isso significa que ele procura abordar as formações da consciência do ponto de vista dos conceitos de nível superior, mas especialmente do ponto de vista dos conceitos mundanos, funcionais na experiência cotidiana. Brandom pa-

113 Pinkard nos oferece uma leitura sobre a *Fenomenologia* de Hegel rente ao texto. Nós o citamos aqui de modo a deixar mais claro que, apesar de haver várias concordâncias entre sua leitura e a de Brandom, esta apresenta ainda uma peculiaridade — mesmo em relação à leitura de Pinkard —, qual seja, seu método crítico do *descenso semântico*.

rece promover uma leitura que não perde de vista esses dois níveis de desenvolvimento nas formações da consciência presentes na *Fenomenologia* de Hegel, e procede de tal forma que o nível dos metaconceitos se deixa interpretar sobretudo pelo registro dos conceitos empíricos.

Brandom percebe a *Fenomenologia* de Hegel como uma história do desenvolvimento de conceitos. Ele identifica dois níveis de desenvolvimento: um nível “superior”, que Hegel chama de “conceitos especulativos, lógicos ou filosóficos” (*begrifflich, begreifend*); e um outro nível, destacado por Brandom, que opera em nível básico (*ground-level*): trata-se de experiências conceituais mundanas, práticas e empíricas. Brandom afirma que Hegel tem o costume de manter seu olhar direcionado aos conceitos “superiores”, lógicos, e que ocasionalmente “desce” para discutir juízos empíricos e práticos determinados em nível básico. A maneira pela qual Brandom lê a *Fenomenologia* parte dessa narrativa binocular, ao mesmo tempo dando destaque às lições hegelianas sobre o uso e o conteúdo de conceitos práticos e empíricos comuns. Dessa forma, ele pretende “melhorar o poder expressivo dos conceitos que articulam nossa própria autoconsciência semântica e pragmática. É para esse fim que busco aqui uma leitura crítica guiada pelo preceito do descenso semântico”¹¹⁴ (Brandom, 2019, p. 8, tradução nossa).

Brandom propõe essa leitura crítica na medida em que identifica — nas entrelinhas da introdução e nos capítulos iniciais do livro, voltados à consciência — formas de consciência e de autoconsciência que se expressam no uso e no desdobramento desses conceitos na *experiência do erro*, na lida com elementos corriqueiros. Ele pretende, assim, aprender tanto sobre conceitos comuns quanto sobre conceitos filosóficos especulativos. Portanto, trata-se de uma leitura imanente:

Um dos princípios mais básicos que estruturam a leitura de Hegel que apresento — a estratégia de “descenso semântico” — é que esse recurso da metodologia de Hegel para abordar conceitos filosó-

114 No original: “to improve the expressive power of the metaconcepts that articulate our own semantic and pragmatic self-consciousness. It is to that end that I pursue here a critical reading that is guided by the precept of semantic descent”.

ficos espelha a visão que devemos alcançar sobre a maneira como conceitos comuns, de nível básico e empírico-práticos funcionam.¹¹⁵ (Brandom, 2019, p. 424–425, tradução nossa)

Isso pode ser exemplificado desde a introdução e os primeiros três capítulos da *Fenomenologia*, argumenta Brandom ao propor uma leitura semântica dessa célebre obra filosófica. Um exemplo é o parágrafo 86 da introdução, em que Hegel busca definir a noção de *movimento dialético*, assim como a de *experiência*. Hegel descreve a consciência diante de um objeto, uma essência ou um *em-si*. Podemos considerar esse primeiro objeto como uma representação naturalizada; contudo, isso é, desde já, considerar esse objeto como um *em-si* para a consciência, alerta Hegel, produzindo assim uma contradição interna à consciência. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um primeiro, o *em-si*, e um segundo, o *ser-para-ela* desse *em-si*. Brandom ilustra tal experiência quando, por exemplo, uma consciência se depara com um graveto parcialmente submerso em água e que surge como um graveto torto ou dobrado. À medida que se compromete com esse primeiro fenômeno, tal consciência terá de colocar à prova as consequências de assumir tal perspectiva até então única, de assumir compromissos, possíveis promessas etc. Ao se colocar em prática, ao se usar a noção de graveto torto, surge imanentemente um segundo objeto para a consciência. Brandom nota que tal exemplo empírico e cotidiano se encaixa na mesma descrição feita por Hegel, quando a consciência lida com uma ambiguidade fazendo assim uma experiência dela mesma. No exemplo dado por Brandom, há um primeiro comprometimento com um graveto torto, e a ação gerada direciona a consciência a um engano, a um erro; é justamente desse engano, a partir do comprometimento, que há uma reconfiguração para uma noção de graveto reto.¹¹⁶ Brandom vê aí um refinamento conceitual que parte da

115 No original: “One of the most basic principles structuring the reading of Hegel that I have been presenting—the strategy of ‘semantic descent’—is that this feature of Hegel’s methodology for approaching philosophical concepts mirrors the view we are ultimately to achieve of the way ordinary, ground-level empirical-practical concepts work”.

116 Da mesma forma como se pode considerar uma subjetividade no próprio objeto

enquanto expressão de uma negatividade imanente (o que pode soar estranho para a racionalidade moderna), pode-se fazer um paralelo na dialética do senhor e do escravo em Hegel, havendo nesse processo o reconhecimento de que o escravo também possui normatividade em suas práticas. Tal dialética antecipou temas do pragmatismo, segundo Redding (2021). Hegel (2012, p. 132) afirma: “Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência — cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas — exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras”. Hegel está indicando que a consciência-de-si depende da relação com o outro em todos os seus momentos evanescentes na relação com esse outro. Levando-se em conta que a dialética do senhor e do escravo se dá após as experiências da consciência na certeza sensível, na percepção e no entendimento, pode-se considerar que todos esses momentos da consciência são fundamentais para a constituição da consciência-de-si — tendo-se em vista ainda que, em um primeiro momento, apenas a consciência em sua vaidade acha que possui normatividade, e não o objeto. As experiências da consciência promovem nela o processo paulatino de reconhecimento de que sua própria constituição depende da expressividade normativa do objeto (mediante a experiência do erro). Isso a tira da perspectiva de buscar satisfação somente no consumo do objeto. O modelo de consciência-de-si subsistente é para Hegel autocontraditório; dessa forma, a verdadeira realização da consciência não está no domínio completo sobre o objeto, pois “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (Hegel, 2012, p. 141). De maneira similar, o senhor entra em um processo de reconhecer que é dependente do escravo, o que se dá em um sentido pragmático. Levando em conta as experiências da consciência desde a certeza sensível (primeiro capítulo da *Fenomenologia*), o escravo é conduzido a obedecer a ordens, o que o leva a lidar com questões de nível do solo, como aquelas que envolvem o exemplo do graveto, no sentido de ter de pescar com um graveto adequado para cumprir uma ordem do senhor. Trata-se de práticas, ações e performances exercidas pelo escravo. São questões como a da “lajota”, no exemplo dos construtores de Wittgenstein, que se aproximam das discussões sobre a relação entre o senhor que ordena e o escravo que executa ações. No exemplo, um construtor grita apenas esta palavra: “Lajota!”, e a partir daí executa-se uma ação em um contexto. Dessa forma, “lajota” significa mais as ações e o contexto normativo do que uma coisa. Como afirma Wittgenstein: “Na práxis do uso da linguagem (2), um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; na lição de linguagem, porém, encontrar-se-á este processo: o que aprende denomina os objetos. Isto é, fala a palavra, quando o professor aponta para a pedra. [...] Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras em (2) é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de ‘jogos de linguagem’, e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem” (Wittgenstein, 1989, p. 16). Por esses termos, o senhor dita as normas, por mais simples que sejam, como no exemplo de Wittgenstein; e, por

contradição e caminha do torto para o reto. Tal refinamento se faz por uma experiência do erro e do engano sobre o primeiro objeto para a consciência; aquele primeiro fenômeno não é mais natural, mas contém uma ambiguidade, e isso também gera uma modificação na própria consciência. Por isso, como afirma Hegel (2012, p. 80), o “novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele”. Justamente por aquilo que era natural no objeto e pela maneira com que nos comprometemos com ele, a consciência se expressa enquanto conceito, fazendo com que tenha, como ponto de partida, o próprio objeto. Com o engajamento e os possíveis enganos, a consciência é obrigada a reconhecer uma expressividade própria ao objeto, em compatibilidades possíveis assim como em incompatibilidades. Isso promove um processo de reparação de anomalias e de harmonização racional. Em todo caso, Brandom se questiona: por que estou falando sobre o papel de conceitos mundanos na experiência, como vara dobrada e vara reta, quando o livro que Hegel está nos apresentando se concentra exclusivamente em conceitos como consciência, autoconsciência e ação (ou seja, autoridade cognitiva, instituição social de autoridade e autoridade prática)? Ele mesmo responde em seguida: “o que tenho feito é um exercício da ‘ciência da experiência da consciência’. Pois essa ‘ciência’ é a compreensão explícita e autoconsciente da ‘experiência da consciência’”¹¹⁷ (Brandom, 2019, p.

mais que o senhor veja o escravo como apenas em uma linguagem primitiva, em um estado meramente pré-verbal, em verdade, como Wittgenstein também indica, este já está em um jogo de linguagem. Portanto, o escravo, assim como o construtor, está envolvido em ações mediadas por regras e normas. Esse processo é fundamental para a construção de uma relação mais simétrica entre o senhor e o escravo, pois aquele reconhece que este domina as técnicas e, portanto, a normatividade implícita em tais ações; desse modo, não é só o senhor o portador da normatividade. Afirma Redding (2021, p. 213): “Relações sociais mais simétricas, pensemos, poderiam envolver interações que não mais se assentassem em outras assimétricas, como a força ou a dominação (ou o hábito jamais questionado, que seja), mas a aceitação racional do interlocutor do discurso do outro quando lhe são dadas razões para aceitá-lo”; caso contrário, “[a]o não reconhecer a independência do seu escravo, o senhor está, portanto, privando a si mesmo das condições pelas quais ele pode ser propriamente autoconsciente. Como uma forma de espírito objetivo, tal sociedade não pode efetivar as características essenciais à consciência-de-si: razão e liberdade” (Redding, 2021, p. 212).

117 No original: “what I have been doing is an exercise of the ‘science of the experience of consciousness.’ For that ‘science’ is the explicit, self-conscious understanding of the ‘experience of consciousness’”.

103, tradução nossa).

Brandom compreende a noção de descenso semântico como uma abordagem metodológica que se apresenta pela experiência da consciência. Esse método é resultado, e não ponto de partida do processo da experiência (*Erfahrung*). Afirma Brandom (2019, p. 103–104, tradução nossa, grifos do autor):

Somente quando nos esclarecemos sobre as relações da história do uso e do conteúdo dos conceitos básicos com os metaconceitos que Hegel usa para explicar esses usos e conteúdos é que podemos considerar o que é apresentar o desenvolvimento de *qualquer* tipo de conceito em termos *científicos*, no sentido de Hegel para esse termo. Fazê-lo é contar um certo tipo de história retrospectiva e racionalmente reconstrutiva sobre o desenvolvimento deles — uma que exhibe uma *história* expressivamente progressiva, feita a partir do *passado*.¹¹⁸

Brandom está levando a sério a ideia segundo a qual a negatividade de si mesmo, que é exaustivamente negatividade, atua tanto na esfera do puro pensar¹¹⁹, no interior da *Ciência da lógica*, quanto nas “experiên-

118 No original: “It is only when we are clear about the relations between the story about the use and content of ground-level concepts and the metaconcepts that Hegel uses to explain those uses and contents that we can consider what it is to render the development of *either* kind of concept in *scientific* terms, in Hegel’s sense of that term. To do that is to tell a certain kind of retrospective, rationally reconstructive story about their development—one that displays an expressively progressive *history*, made out of the *past*”.

119 Trata-se da *Ciência da lógica* como um “sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro” (Hegel, 2019, p. 52). Esse “puro” não se refere de maneira alguma a algum tipo de saber *a priori*, ou anterior à experiência; pelo contrário, é justamente um resultado que se dá pelo caminho da consciência na *Fenomenologia do espírito*, de maneira tal que o pensar, o conceito se tornam livres das interferências do entendimento (*Verstand*) ou de qualquer tipo de saber psicológico. Por isso, “a exposição do que unicamente pode ser o método verdadeiro da ciência filosófica cai no tratamento da

cias comuns”, como busca enfatizar, que se dão pela experiência da consciência. Mesmo nas experiências cotidianas isso não se faz por meras reflexões externas sobre as coisas, mas em uma dialética real, no movimento da própria realidade efetiva. Nesse sentido, a semântica se constitui pela experiência; o significado das coisas não pode ser pressuposto, e sua determinação se dá pelo comprometimento, pelo envolvimento prático e pela ação com tais coisas. Só a partir de um comprometimento em nível imanente é que a consciência faz a experiência. Trata-se de um processo de abandono da perspectiva do entendimento (*Verstand*) ou de uma perspectiva mentalista pelo que Brandom denomina como “processo de rememoração” (*process of recollection*). Essa anamnese, esse reconhecer se torna possível pela negatividade, pelos enganos e pelos erros de contradições performáticas que permitem uma reavaliação, um adentrar-em-si (*Insichgehen*) na dinâmica da própria coisa, uma rememoração (*Er-in-nerung*) que permite uma reflexão a partir da própria coisa, sendo, como afirma Hegel (2012, p. 81), “um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro”. Nessa direção, afirma Brandom (2019, p. 675, tradução nossa):

A principal estratégia que anima esta leitura de Hegel (e de Kant) é a de descenso semântico: a ideia de que a instância última do estudo desses metaconceitos é o que seu uso pode nos ensinar sobre o completo desenvolvimento do conteúdo semântico dos conceitos básicos, então a melhor maneira de entender os metaconceitos categoriais é usá-los para falar sobre o uso e o conteúdo de conceitos comuns. É por direcionar-se a extrair tais lições que aqui se oferece uma leitura semântica da *Fenomenologia*. Tra-

própria lógica, pois o método é a consciência sobre a forma do automovimento interior do seu conteúdo” (Hegel, 2019, p. 56). Hegel está indicando que o pensamento puro é a consciência do automovimento do conceito, o conceito livre das perspectivas psicológicas. Essa consciência não é mais a consciência de um sujeito, mas algo que se dá no mundo, no espírito, na história de constituição do próprio pensar e de que os sujeitos participam, não como seus proprietários ou construtores. Pode-se dizer que essa consciência é e não é o sujeito, é e não é o espírito; trata-se do caminho do próprio conceito em seu próprio movimento e vida, sendo que o conceito permite a participação e o reconhecimento recíproco do eu e do nós.

ta-se de uma leitura semântica pragmatista porque a chave para a compreensão do conteúdo conceitual comum no mundo empírico objetivo, dos fatos relacionados mediante regras dos objetos e de suas propriedades, assim como da atividade subjetiva normativa de pensamento (assumindo compromissos ao inferir e reivindicar, referenciar e classificar), encontra apoio na prática discursiva e no processo de experiência. O papel principal no relato de Hegel sobre a experiência como instituição de relações semânticas é desempenhado pela rememoração [*recollection*].¹²⁰

A experiência da consciência é um processo pelo qual o conceito se desenvolve, no qual as determinações se expressam. Do ponto de vista pragmático, a realidade não é algo a ser retratado a partir de um conjunto de categorias prévias aplicadas a ela; a realidade se faz notar performativamente, assim como pelas limitações e pelos erros a que estão submetidas nossas soluções de problemas e nossos processos de aprendizagem. Isso significa que se trata de uma experiência prática, falibilista, de uma experiência do erro ou ainda, como o próprio Hegel o chama, de um *caminho do desespero*. Dessa forma, trata-se de uma leitura semântico-pragmática, pois a chave para se compreender o conteúdo conceitual comum, intramundano, empírico, objetivo de fatos relacionados aos objetos e a suas propriedades, e ao mesmo tempo a atividade subjetiva normativa

120 No original: “The master strategy animating this reading of Hegel (and of Kant) is *semantic descent*: the idea that the ultimate point of studying these metaconcepts is what their use can teach us about the semantic contentfulness of ground-level concepts, so the best way to understand the categorical metaconcepts is to use them to talk about the use and content of ordinary concepts. It is because it is aimed at extracting such lessons that what is being offered is a semantic reading of the *Phenomenology*. It is a pragmatist semantic reading because the key to understanding the conceptual contentfulness common to the objective empirical world of lawfully related facts about objects and their properties and the normative subjective activity of thinking (undertaking commitments by inferring and claiming, referring and classifying) is found to lie in the discursive practice and process of experience. The lead role in Hegel’s account of experience as instituting semantic relations is played by recollection”.

do pensamento, é encontrada nas práticas discursivas e no processo de experiência. Esse processo de experiência possui como papel principal algo que Brandom chama de *recollection*, pois, tendo-se em vista que a experiência do erro nos leva a processos de aprendizagem que demandam uma lida prática com o conteúdo conceitual, é a partir deles que surge a necessidade de “olhar retrospectivamente” para o caminho pelo qual nossos conceitos se desenvolveram e se selecionaram mutuamente. À medida que os conceitos se expressam e se selecionam em sua retrospectação, estabelece-se uma trajetória marcadamente progressiva que culmina na atual posição, que é aparentemente um resultado, como um objeto dado, mas que contém essa história de desenvolvimentos e a pode expressar. Os conceitos, então, se expressam de maneira a revelar as compatibilidades e as incompatibilidades materiais e suas consequências por uma reconstrução racional.

A *rememoração* à qual Brandom se refere é racional e expressivamente progressiva, imanente à própria Coisa (*Sache*). Isso está relacionado intrinsecamente ao que Brandom chama de “realismo conceitual”, pois os conceitos não são fornecidos definitivamente e previamente pelo sujeito cognoscente; além disso, eles independem, em última instância, da atividade imaginativa e mental dos sujeitos pensantes, apesar de o processo da experiência da consciência não excluir aparências e crenças, mas, pelo contrário, revelar seus possíveis desdobramentos em novas formas de consciência na direção de uma realidade do conceito. A experiência do erro promove que os erros revelem, pela rememoração racional e expressiva, as dependências e as independências imanentes ao objeto, suas compatibilidades e incompatibilidades materiais, permitindo que a própria *Coisa* possa se expressar.

Referências

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BRANDOM, R. B. *Animating ideas of idealism: a semantic sonata in Kant and Hegel*. [s.d.]. Disponível em: <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Woodbridge%20Lectures.pdf>. Acesso em: 27 maio 2024.

BRANDOM, R. B. Hegel e filosofia analítica. Trad. Italo Lins Lemos *et al.* *Veritas*, v. 56, n. 1, p. 78–94, 2011.

BRANDOM, R. B. *Articulando razões*: uma introdução ao inferencialismo. Trad. Agemir Bavaresco *et al.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013a.

BRANDOM, R. B. Para a reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel. Trad. Fernando Costa Mattos. *Novos Estudos*, n. 95, p. 123–141, 2013b.

BRANDOM, R. B. *Hegel on consciousness*. 2015. Disponível em: <https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/02/HegelonConsciousness14-10-19b.doc.pdf>. Acesso em: 27 maio 2024.

BRANDOM, R. B. *A spirit of trust*: a reading of Hegel's *Phenomenology*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

GOETHE, J. W. *A metamorfose das plantas*. Trad. Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

HABERMAS, J. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830 (v. 1: A ciência da lógica). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830 (v. 3: A filosofia do espírito). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995b.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*: 1. A doutrina do Ser. Trad. Chris-

tian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HERDER, G. J. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Berlin: Urheberrechtsfreie Ausgabe, 1770.

JAMES, W. What pragmatism means. In: JAMES, W. *Selected writings*. London: J. M. Dent, 1995. p. 3–19.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

LIMA, E. C. *Direito e intersubjetividade em Fichte e Hegel*. São Paulo: Editora Phi, 2014.

LOCKE, J. Ensaio acerca do entendimento humano. Trad. Anoar Aiex. In: LOCKE, J. *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p. 139–350. (Os pensadores)

NEUSTADT, R.; CUTROFELLO, A. Hegel e a filosofia analítica. In: BAUR, M. (ed.) *G. W. F. Hegel: conceitos fundamentais*. Trad. José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 216–230.

PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

REDDING, P. Hegel e o pragmatismo. In: BAUR, M. (ed.) *G. W. F. Hegel: conceitos fundamentais*. Trad. José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 204–215.

ROCKMORE, T. *Hegel, idealism, and analytic philosophy*. New Haven: Yale University Press, 2005.

SELLARS, W. *Empirismo e filosofia da mente*. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Os pensadores)

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WITTGENSTEIN, L. *O livro azul*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2008.

Artur L. N. Braga possui graduação em Psicologia pela Universidade Católica de Brasília e em Filosofia pela Universidade de Brasília. Em 2022, obteve o título de mestre em Filosofia, também pela Universidade de Brasília. Atualmente, é candidato a analista no Instituto C. G. Jung, em Zurique.

Modernidade e esclarecimento

O debate entre Habermas e Foucault

Gabriel Martins Ferreira

1. Considerações iniciais

Habermas, em uma homenagem póstuma a Foucault, relata¹²¹ que o filósofo francês teria proposto que os dois, ao lado de Hubert Dreyfus, Richard Rorty e Charles Taylor, se reunissem para discutir o opúsculo “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?”, de Immanuel Kant. Embora reconheça que àquela altura desconhecesse as intenções de Foucault, Habermas ressalta que no ano seguinte, com a publicação do curso ministrado por Foucault no Collège de France, se descortinaria a motivação contida no convite: apresentar as diferentes interpretações acerca da modernidade “partindo de um texto que inaugura de certa maneira o discurso filosófico da modernidade” (Habermas *apud* Segatto, 2016, p. 60).

Conforme apresentaremos, as considerações de Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* sobre a obra de Foucault nos permitem compreender que as divergências entre os filósofos não se reduzem simplesmente a uma retomada sobre os sentidos do esclarecimento, e nos permitem compreender, especialmente, os parâmetros críticos que balizam as interpretações de Habermas e Foucault acerca do projeto filosófico da modernidade. Ainda que reconheça os méritos de Foucault — cuja filosofia se dedicou a trazer à luz as práticas políticas e os jogos de poder ligados ao surgimento dos modernos saberes científicos —, Habermas sustenta que Foucault não consegue escapar de um relativismo, na medida em que, ao procurar trazer à luz as relações de poder que legitimam certas práticas discursivas, ele não teria sido capaz de apresentar critérios

121 O presente trabalho foi realizado durante o mestrado do autor e contou com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por intermédio de bolsa de pesquisa.

racionais capazes de legitimar suas posições, bem como seus contradiscursos. Sob tal aspecto, o presente artigo pretende explorar o debate entre Habermas e Foucault no que tange às objeções formais levantadas por Habermas aos procedimentos metodológicos adotados pelo discurso genealógico de Foucault, além da apropriação da filosofia kantiana por ambos, que acarreta significações distintas de “modernidade” e “esclarecimento”. Para cumprir tal desiderato, tomaremos por objetos de análise privilegiados os capítulos IX e X de *O discurso filosófico da modernidade*.

Outro ponto importante: assumir a posição de acordo com a qual haveria um *debate* entre Habermas e Foucault pode suscitar certo desagrado entre alguns, e até mesmo posições mais radicais de que seria um erro falar em debate entre os dois pensadores, pois eles jamais estiveram frente a frente no mesmo recinto. Todavia, o equívoco está em se assumir uma posição tão reducionista em filosofia, pois um debate filosófico não se estabelece pelo fato de dois pensadores se encontrarem em um programa de televisão para discutir determinado conjunto de problemas (como é o caso de Foucault e Chomsky). Um debate filosófico se mede pela capacidade que tem de suscitar problemas, despertar questões, apresentar impasses para reflexão e buscar estabelecer novas diretrizes para o pensar filosófico. Tomar a ideia de um debate filosófico como sendo factível somente se dois ou mais pensadores se encontrem em um programa de auditório, congresso ou colóquio e se ponham a falar diante de um público qualquer é uma concepção arbitrária. Não há nenhum motivo válido que autorize alguém a dizer que somente haveria debate filosófico nessas condições, pois daí seríamos forçados a dizer que jamais houve um debate Kant e Hume; entre Hegel e Kant; entre Marx e os economistas clássicos, como Adam Smith, etc. Um debate filosófico diz respeito, antes de qualquer coisa, ao modo pelo qual ele nos auxilia a aprender como se deve argumentar, problematizar e transmitir conhecimento em filosofia. Nesse sentido, é pouco profícuo — até mesmo inócuo — buscar estabelecer “prós” ou “contras”, de maneira que o presente artigo não tem por intuito tomar partido de Habermas ou Foucault; ao contrário, queremos apresentar as tensões e os problemas que se desenvolvem a partir do contraste entre os dois filósofos naquilo que concerne à compreensão da modernidade cultural, política e filosófica.

2. As objeções de Habermas à história genealógica de Foucault

Em *O discurso filosófico da modernidade* (doravante DM), publicado em 1985, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas buscou restabelecer a filosofia como saber universal, todavia não mais centrado em uma subjetividade metafísica, mas em uma racionalidade comunicativa fundamentada numa ética do discurso e numa pragmática de ação comunicativa que busca abandonar o paradigma clássico da representação. Sob tal aspecto, Habermas considera o ingresso de Nietzsche no cenário moderno como um ponto de inflexão que alterou de maneira dramática, por assim dizer, o eixo de órbita do moderno discurso filosófico. A partir desse horizonte, Habermas sustenta:

Por um lado, Nietzsche sugere a possibilidade de uma observação artística do mundo levada a cabo com meios científicos, mas em uma atitude antime tafísica, antirromântica, pessimista e cética. Uma ciência histórica dessa espécie, por estar a serviço da filosofia da vontade de poder, poderia escapar da ilusão da fé na verdade. Mas seria preciso, então, pressupor a validade dessa mesma filosofia. Daí Nietzsche ter de afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia. Declara Dioniso filósofo e a si próprio o último discípulo e iniciado desse deus filosofante.

A crítica nietzschiana da modernidade prosseguiu por essas duas vias. O cientista cético, que deseja desvelar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault; o crítico iniciado da metafísica, que reivindica um saber especial e persegue a origem da filosofia do sujeito até os começos pré-socráticos, tem

seus sucessores em Heidegger e Derrida. (Habermas, 2000, p. 140–141)

Evidentemente, para os propósitos deste trabalho interessa-nos sobremaneira a segunda vertente apontada por Habermas. Os nomes por ele elencados remontam ao pós-estruturalismo e à pós-modernidade, duas tradições filosóficas de pensamento contemporâneo que, com suas respectivas estratégias metodológicas, esforçaram-se por trazer à luz os jogos de poder e dominação ligados ao surgimento dos saberes científicos modernos; esses saberes, por sua vez, buscam realizar uma autotransformação do humano na história através de formas contemporâneas de racionalidade presentes nas pesquisas tecnocientíficas em bioquímica, biologia molecular, genética, dentre outros domínios. Todavia, apesar de estar de acordo com a prática das tradições de pensamento acima, Habermas supõe que essas filosofias (pós-estruturalista, pós-moderna) não escapam de certo relativismo, uma vez que não podem sustentar as razões de seus fundamentos normativos.¹²² Essa é a chave de leitura, parece-nos, para se entender a crítica de Habermas a Foucault em DM. Sob o olhar de Habermas, a genealogia e a arqueologia de Foucault se apresentam como “uma pseudociência presentista, relativista e criptonormativa” que culmina em um “subjativismo irremediável” (Habermas, 2000, p. 387).

Para entendermos propriamente o significado dessas afirmações, tentaremos perseguir, dentro do espaço de um trabalho como este, as diretrizes da objeção habermasiana ao discurso genealógico de Foucault. O primeiro passo que deve ser considerado por nós é a crítica de Habermas ao afastamento de Foucault em relação à hermenêutica, que data do final de 1960.¹²³ Habermas sustenta:

122 Cf. Giacoia Junior (2013, p. 21).

123 Esse distanciamento é admitido por Foucault no prefácio a *O nascimento da clínica*, em que afirma: “Não seria possível uma análise do discurso que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu aparecimento histórico? Seria preciso, então, tratar os fatos de discursos não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e segmentos funcionais formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro de intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas pela diferença que o articula com os outros enunciados reais e

[...] Foucault se chama à ordem. Pretende de agora em diante renunciar ao comentário, a essa hermenêutica que submerge tão profundamente sob a superfície do texto. Não busca mais, atrás do discurso sobre a loucura, a própria loucura, atrás da arqueologia do olhar clínico, aquele contato silencioso do corpo com os olhos que parecia preceder todo discurso [...]. Uma hermenêutica, ainda que desmascaradora, sempre vincula à sua crítica uma promessa; uma arqueologia desenganada deve livrar-se disso [...]. (Habermas, 2000, p. 338)

O afastamento de Foucault para com a hermenêutica, segundo Habermas, se dá pela influência do pensamento de Nietzsche. Habermas sustenta que, ao se afastar da hermenêutica, “Foucault acerta as contas com o presentismo de uma historiografia que não supera sua situação hermenêutica inicial e que se coloca a serviço da certificação estabilizadora de uma identidade há muito estilhaçada” (Habermas, 2000, p. 350). É a partir dessa constatação, segundo Habermas, que Foucault adere a uma prática genealógica com vistas à busca dos começos contingentes de formações discursivas.¹²⁴ Ao contrário do hermeneuta, que busca a “apropriação de sentido, pressente em cada documento uma voz silenciada que deve ser novamente despertada para a vida”, o genealogista “aproxima-se dos monumentos arqueologicamente desenterrados para explicar sua proveniência dos altos e baixos contingentes de lutas, vitórias e derrotas” (Habermas, 2000, p. 351). Como consequência dessa virada

possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear no tempo. Apareceria, então, a história sistemática dos discursos” (Foucault, 1977, p. XVI).

124 No texto “Nietzsche, a genealogia e a história”, Foucault sustenta com respeito à genealogia: “Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo — dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (Foucault, 1979, p. 20).

metodológica, por assim dizer, Habermas quer sustentar que a intenção de Foucault a partir de agora é a de “anular a função de fundador do sujeito cognoscente” (Habermas, 2000, p. 351).

Foucault, sob a perspectiva habermasiana, estendeu sua crítica não somente ao campo epistemológico, mas também ao campo filosófico-histórico. Com isso, ele quis “acabar com uma historiografia global que concebe secretamente a história como macroconsciência”, convertendo-se em um historiador crítico, que observa “as falsas continuidades, voltando sua atenção para as rupturas, os limiares e as mudanças de rumo” (Habermas, 2000, p. 352). Com o advento da genealogia foucaultiana, surgiria a destruição de uma historiografia presa ao pensamento antropológico e às convicções humanistas; disso, surgiria um historicismo transcendental. Habermas argumenta:

A historiografia radical de Foucault permanece “transcendental”, no sentido mais brando do termo, visto que concebe os objetos da compreensão histórico-hermenêutica do sentido como constituídos, como objetivações de uma práxis do discurso sempre subjacente e apreensível em termos estruturalistas. (Habermas, 2000, p. 353)

E prossegue dizendo:

Mas o importante em nosso contexto é como Foucault *funde* esses significados tangíveis do poder e o sentido transcendental das operações sintéticas que Kant havia atribuído a um sujeito e que o estruturalismo compreende como um acontecer anônimo, isto é, como uma operação descentrada pura, regida por regras, com elementos ordenados de um sistema construído de maneira suprassubjetiva. Na genealogia de Foucault o “poder” é, antes de tudo, um sinônimo dessa *pura atividade estruturalista* [...]. Mas esse poder constitutivo do discurso deve ser simultaneamente um poder transcendental de

criação e um poder empírico de autoafirmação.
(Habermas, 2000, p. 358, grifos do autor)

Assim, o conceito de poder tal como assumido pela genealogia de Foucault parece ser o único que perdura de modo espaço-temporal em todas as épocas e em todas as novas sociedades. Com isso Foucault, na perspectiva de Habermas, estaria fazendo convergir a ideia de que uma vontade de saber é convertida em uma vontade de poder em *todas* as práticas discursivas.¹²⁵ Com essa generalização espaço-temporal do conceito de poder, “Foucault efetua uma neutralização objetiva” (Habermas, 2000, p. 378), tornando a vontade de saber não mais uma vontade inerente apenas aos discursos especializados na verdade — às ciências humanas, por exemplo. Os dispositivos da verdade aparecem agora como um entre muitos outros dispositivos de poder.¹²⁶ Assim, esse “ocultamento” da proveniência do conceito de poder gera um uso ambíguo, pois por um lado a categoria de poder se preserva enquanto “um conceito descritivo, servindo para uma *análise empírica* das tecnologias de poder”, e por outro lado é capaz de se apresentar como “um conceito teórico-constitutivo fundamental, que confere à análise empírica das tecnologias de poder o seu significado de crítica da razão” (Habermas, 2000, p. 378–379, grifo do autor).

125 Em “Verdade e poder”, Foucault sustenta: “O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é — não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções — a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. [...] Há um combate ‘pela verdade’ ou, ao menos, ‘em torno da verdade’ — entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer ‘o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar’, mas o ‘conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder’” (Foucault, 1979, p. 12–13).

126 Cf. Habermas (2000, p. 378).

Tal ambiguidade sistemática, segundo Habermas, é a marca distintiva dos trabalhos de Foucault nos anos 1970, levando-o a uma oscilação entre uma atitude positivista e uma pretensão crítica. Tal oscilação estaria presente em *Vigiar e punir*, de 1976, em que, amparando-se especialmente em dados franceses, Foucault pretende examinar as tecnologias de dominação que surgiram na época clássica e na modernidade. As formas de execução penal funcionam na obra como fio condutor a com o qual seria possível traçar o “nascimento da prisão”, conforme o subtítulo da obra, a partir do complexo de poder concentrado no Estado. Este funcionaria como único detentor legítimo da violência, operando a partir de conceitos como os de contrato e lei, que balizam o direito natural moderno. Todavia, essa não é uma justificação dos direitos humanos; antes, é uma fundamentação da violência nas mãos do soberano, uma vez que para ele trata-se de construir um aparelho de administração pública, e, a fim de cumprir tal desiderato, é necessário encontrar tecnologias (saberes) úteis para uma administração organizada e funcional. O súdito, por seu turno, com seu corpo e sua vida, é o objeto sobre o qual essas tecnologias atuarão com vistas a satisfazer a vontade de saber aí inerente, com o surgimento de conhecimentos fiscais, estatísticas acerca de taxas de nascimento e morte etc. Foucault já enxerga aqui o nascimento de um biopoder, portanto de uma biopolítica, que gradualmente se desenvolveria a partir dos discursos jurídicos referidos à soberania nacional. Com isso surgiria uma nova forma de poder disciplinar, que atua sobre os corpos das pessoas e permite o controle dos corpos subjugados e da alma objetivada. Assim sustenta Foucault:

Essas ciências com que nossa “humanidade” se encanta há mais de um século têm sua matriz técnica na minúcia tateante e maldosa das disciplinas e de suas investigações. Estas são talvez para a psicologia, a pedagogia, a psiquiatria, a criminologia, e para tantos outros estranhos conhecimentos, o que foi o terrível poder de inquérito para o saber calmo dos animais, das plantas ou da terra. Outro poder, outro saber. No limiar da era clássica, Bacon, o homem da lei e do Estado, tentou fazer para as ciências empíricas a metodologia do inquérito. Quem será o

Grande Vigia que fará a do exame, para as ciências humanas? Tal não sucederá apenas se não for possível. Pois, se é verdade que o inquérito, ao se tornar uma técnica para as ciências empíricas, se destacou do processo inquisitorial em que tinha suas raízes históricas, já o exame permaneceu o mais próximo do poder disciplinar que o formou. É ainda e sempre uma peça intrínseca das disciplinas. É claro, ele parece ter sofrido uma depuração especulativa, ao se integrar em ciências como a psiquiatria, a psicologia. E efetivamente, sob a forma de testes, de entrevistas, de interrogatórios, de consultas, o vemos retificar aparentemente os mecanismos da disciplina: a psicologia é encarregada de corrigir os rigores da escola, como a entrevista médica ou psiquiátrica é encarregada de retificar os efeitos da disciplina de trabalho. Mas não devemos nos enganar: essas técnicas apenas mandam os indivíduos de uma instância disciplinar a outra, e reproduzem, de uma forma concentrada, ou formalizada, o esquema de poder saber próprio a toda disciplina. (Foucault, 2007, p. 186)

Assim, as ciências humanas seriam os meios pelos quais os efeitos normativos dessas disciplinas (*i.e.*, a psicologia, a pedagogia, a psiquiatria, a criminologia etc.) são interiorizados pelas pessoas e populações. As ciências humanas, em sua forma, representam uma fusão indissociável de poder e saber. Embora reconheça aqui uma poderosa tese, Habermas a rebate sustentando que “Foucault mostra apenas como os resultados disciplinadores, semelhantes aos efeitos das tecnologias de poder, podem ser alcançados com a aplicação dos conhecimentos das ciências humanas na forma de terapias ou técnicas sociais” (Habermas, 2000, p. 382). A ambiguidade entre o papel empírico e o papel transcendental do conceito de poder coloca a história genealógica de Foucault em uma posição delicada.¹²⁷ Diante dessa confusão na qual se encontra a história genealó-

127 Assim sustenta Habermas: “Em suma, a genealogia das ciências humanas de Foucault apresenta-se em um papel duplo desconcertante. Por um lado, desempenha o *papel empírico* de uma análise das tecnologias de poder que devem explicar o contexto

gica de Foucault, Habermas sustenta que o conceito de poder é forjado a partir de uma fusão entre a noção idealista de síntese transcendental e os pressupostos de uma ontologia empírica. Sob esse aspecto, Foucault não seria capaz de romper com uma filosofia do sujeito; o conceito de poder é retirado justamente da lógica de funcionamento, por assim dizer, dessa filosofia do sujeito, segundo a qual o sujeito pode estabelecer apenas duas relações com o mundo de objetos representados, a saber, (1) relações cognitivas reguladas pela verdade dos juízos ou (2) relações práticas reguladas pelo sucesso das ações. Estando Foucault preso à filosofia do sujeito, resta-lhe apenas inverter a relação entre poder e verdade.¹²⁸

Depois deste excursus, necessário para recuperar alguns pressupostos argumentativos e conceituais que direcionam a visão de Habermas em relação à história genealógica de Foucault, podemos avaliar de modo mais esmerado as já aludidas três objeções formais que Habermas dirige àquela história genealógica: (a) seu “presentismo”, (b) seu “relativismo” e (c) seu “criptonormativismo”.

a) O “presentismo”¹²⁹ da história genealógica

funcional social da ciência do homem; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de nascimento e enquanto efeitos sociais do saber científico. Essa mesma genealogia desempenha, por outro lado, o *papel transcendental* de uma análise das tecnologias de poder, que devem explicar como os discursos científicos sobre o homem são de modo geral possíveis; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de constituição do saber científico” (Habermas, 2000, p. 384, grifos do autor).

128 Habermas argumenta: “Foucault inverte de pronto essa dependência do poder em relação à verdade em uma dependência da verdade em relação ao poder. Consequentemente, o poder fundante não precisa mais estar vinculado às competências dos sujeitos que agem e atuam: o poder torna-se sem sujeito. Contudo, ninguém escapa às pressões de estratégia conceitual da filosofia do sujeito recorrendo a operações de inversão em seus conceitos fundamentais. Foucault não pode fazer desaparecer todas aquelas aporias que atribui à filosofia do sujeito em um conceito de poder tomado de empréstimo da própria filosofia do sujeito” (Habermas, 2000, p. 385).

129 “Presentismo” é o termo empregado por Habermas para designar uma prática de Foucault que consistiria em projetar nossa visão de modo retrospectivo a eventos que não podem ser explicados nem pelo apelo a valores eternos, nem pelo apelo aos nossos

Conforme já tivemos oportunidade de explicar, Foucault abandona o método de análise hermenêutica em favor da história genealógica, pois, contrariamente ao hermeneuta, que buscaria “tornar compreensível o que os atores em cada caso fazem e pensam a partir de um contexto de tradição entretido com a autocompreensão dos atores”, a história genealógica buscaria explicar “o horizonte dentro do qual tais manifestações podem em geral aparecer como dotadas de sentido, com base nas práticas subjacentes” (Habermas, 2000, p. 388). Todavia, como fonte de sentido, essas práticas são elas próprias sem sentido, e o historiador genealogista deve abordá-las a partir do exterior, com vistas à apreensão de sua estrutura. Não é preciso nenhum tipo de pré-compreensão hermenêutica dessas estruturas, mas sim uma concepção que conceba a história como um caleidoscópio de universos e discursos inteiramente desprovidos de sentido, que mudam incessantemente e cujo único ponto em comum é o fato de serem “protuberâncias do poder em geral” (Habermas, 2000, p. 388).

A investigação genealógica de Foucault, seja sobre a sexualidade, a história da loucura, a execução penal ou as formas de poder na Idade Média, está sempre atrelada à concepção de biopolítica. Esta é considerada por ele como o destino da época presente, uma vez que o genealogista e arqueólogo somente é capaz de explicar tecnologias de poder e práticas de dominação a partir de uma comparação entre as práticas que estão sendo por ele analisadas. Isso se mostraria, segundo Habermas, no fato de Foucault realizar divisões em épocas fazendo sempre referência ao presente, ainda que implicitamente. A história genealógica de Foucault enreda-se em um irracionalismo presentista, porque,

sentimentos atuais. É nesse sentido que Habermas argumenta: “De encontro a essa autocompreensão apegada à objetividade, o primeiro golpe de vista em qualquer um dos livros de Foucault ensina, entretanto, que mesmo o historiador radical só pode explicar tecnologias de poder e práticas de dominação comparando-as — e, de modo algum, explicando cada uma delas como uma totalidade a partir de si mesma. Desse modo, os pontos de vista a partir dos quais efetua comparações permanecem inevitavelmente ligados à própria situação hermenêutica inicial. Isso se mostra, em meio a outras coisas, no fato de Foucault não poder escapar à necessidade de efetuar uma divisão em épocas por meio de uma referência implícita ao presente” (Habermas, 2000, p. 389).

[...] se ela se interroga e se de uma maneira mais geral interroga toda consciência científica em sua história, ela descobre, então, as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquiridora, refinamento cruel, maldade; ela descobre a violência das opiniões preconcebidas: contra a felicidade ignorante, contra as ilusões vigorosas através das quais a humanidade se protege, opiniões preconcebidas com relação a tudo aquilo que há de perigoso na pesquisa e de inquietante na descoberta. A análise histórica deste grande querer-saber que percorre a humanidade faz portanto aparecer tanto que todo o conhecimento repousa sobre a injustiça (que não há, pois, no conhecimento mesmo um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro), quanto que o instinto de conhecimento é mau (que há nele alguma coisa de assassino e que ele não pode, que ele não quer fazer nada para a felicidade dos homens). Tomando, como ele o faz hoje, suas maiores dimensões, o querer-saber não se aproxima de uma verdade universal; ele não dá ao homem um exato e sereno controle da natureza; ao contrário, ele não cessa de multiplicar os riscos; ele sempre faz nascer os perigos; abate as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; libera nele tudo o que se obstina a dissociá-lo e a destruí-lo. (Foucault, 1979, p. 35–36)

Assim, sob o julgamento de Habermas, “[o] desmascaramento das ilusões objetivistas de *tudo* querer-saber leva ao consentimento com uma historiografia narcisisticamente orientada ao posicionamento do historiador, que instrumentaliza a consideração do passado para as necessidades do presente [...]” (Habermas, 2000, p. 390, grifo do autor).

b) O “relativismo” da história genealógica

Talvez a história genealógica de Foucault pudesse escapar da autorreferencialidade de seu discurso através de um tratamento naturalista do problema da validade, uma vez que a história genealógica deveria tor-

nar acessíveis a uma análise empírica as operações constitutivas de discurso que originam as práticas de poder. Sob tal aspecto, as pretensões de verdade não estariam restritas apenas aos discursos nos quais se apresentam, mas adquiririam sua significação na autoafirmação de um universo correspondente ao discurso. Desse modo, as pretensões de validade adquiririam sentido nos efeitos de poder que possuem, o que exigiria que a história genealógica pudesse destruir as bases de validade das pesquisas por ela iniciadas. Todavia, se a pretensão de verdade reivindicada por Foucault para sua genealogia fosse ilusória e se esgotasse apenas nos efeitos que fosse capaz de gerar, então a genealogia enquanto desmascaramento das ciências humanas perderia por completo seu alcance crítico.¹³⁰

A intenção de Foucault em apresentar a história genealógica como alternativa às ciências humanas, porém, parece ser legítima, o que o leva a aplicar a história genealógica sobre si mesma, na tentativa de examinar sua própria história de surgimento e, assim, encontrar elementos capazes de comprovar a sua diferença em relação às ciências humanas. Sustenta Foucault:

Chamemos provisoriamente genealogia o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais. Nesta atividade, que se pode chamar genealógica, não se trata, de modo algum, de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de cientificismo, o rigor de um conhecimento sistemático. Não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo, que permeiam o projeto genealógico. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em

130 Cf. Habermas (2000, p. 391).

nome dos direitos de uma ciência detida por alguns.
(Foucault, 1979, p. 171)

Ao ativar esses saberes locais, a história genealógica luta ao lado dos que resistem às práticas de poder, estabelecendo-se assim como um contrapoder que deve se estender para além da perspectiva dos discursos dominantes. A partir da perspectiva desse contrapoder, portanto, dever-se-iam transcender as pretensões de validade constituídas dentro dos discursos dominantes. O vínculo com os saberes desqualificados pelos discursos dominantes é o que propriamente conferiria ao trabalho do genealogista sua superioridade; todavia, na concepção de poder mobilizada por Foucault, todo contrapoder se move apenas no horizonte de um poder dominante, combatendo-o até que um deles seja subjugado. Tão logo saia vitorioso, o contrapoder se transforma em poder dominante, gerando um novo complexo de poder a ser combatido por outros contrapoderes, e assim *ad infinitum*. A genealogia é incapaz de romper com esse círculo, pois quem “vence” um determinado paradigma teórico hoje e supera suas hierarquias representa ele mesmo o paradigma teórico de amanhã, com uma nova hierarquização do saber. Dentro desse círculo vicioso, a história genealógica de Foucault não pode requerer nenhuma superioridade em relação ao discurso estabelecido das ciências humanas, uma vez que suas pretensões de validade são apenas “convenções locais”.¹³¹ Então sustenta Habermas que, ao tomar consciência de que é fruto da união do saber erudito com os saberes desqualificados, a história genealógica apenas confirma que “as pretensões de validade dos contradiscursos não contam nem mais nem menos que os discursos detentores de poder — também elas não *são* outra coisa que os efeitos de poder que desencadeiam” (Habermas, 2000, p. 394, grifo do autor).

c) O “criptonormativismo” da história genealógica

A história genealógica de Foucault, quando tomada *rigorosamente*, deveria “remontar para trás” nas práticas discursivas, furtando-se a pretensões normativas de validade, bem como a pretensões de verdade

131 Cf. Habermas (2000, p. 393).

proposicional que respondessem se determinadas práticas de poder e formações discursivas poderiam ser mais justificáveis que outras. Por isso, Foucault resiste à exigência de “tomar partido”; para ele, não existe um “lado certo”.¹³² É com esse mote, por assim dizer, que Foucault pensa poder reprovar nas ciências humanas sua neutralidade axiológica. Foucault se autocompreende como um dissidente que resiste ao discurso propalado pela modernidade e ao poder dissimulado pelo humanismo. Ele não busca desmascarar o humanismo moderno cobrando-lhe o conteúdo normativo das ideias burguesas como faz Marx, por exemplo, tampouco quer recuperar o vocabulário da teoria política moderna, com conceitos como autonomia e heteronomia, moralidade e legalidade, emancipação e repressão; ele antes deseja confrontar a modernidade e seu vocabulário. Sua resistência ao discurso humanista não deve ser encarada como “uma imagem especular do poder existente” (Habermas, 2000, p. 396); ao contrário, ela deve ser coextensiva e contemporânea ao poder a que ela se opõe.¹³³

132 Ao ser questionado, em entrevista a Bernard-Henri Lévy, sobre a existência de um lado correto, Foucault responde: “É preciso passar para o outro lado — o ‘lado correto’ — mas para procurar se desprender destes mecanismos que fazem aparecer dois lados, para dissolver esta falsa unidade, a ‘natureza’ ilusória deste outro lado de que tomamos o partido. É aí que começa o verdadeiro trabalho, o do historiador do presente” (Foucault, 1979, p. 239).

133 Na mencionada entrevista, Bernard-Henri Lévy traz a discussão à baila e Foucault se posiciona: “B.-H. L.: Voltemos à sua política, àquela que você consignou em *A Vontade de Saber*. Você diz: ‘Onde existe poder, existe resistência’. Você não restabelece esta natureza que há pouco você queria descartar?

M. F.: Não acredito. Esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea.

B.-H. L.: A imagem invertida do poder? Daria no mesmo... Os paralelepípedos debaixo da natureza em festa...

M. F.: Também não é isto. Se fosse apenas isto, não haveria resistência. Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de ‘baixo’ e se distribua estrategicamente.

B.-H. L.: ‘Onde existe poder, existe resistência’ é, por conseguinte, quase uma tautologia...

M. F.: Absolutamente. Não coloco uma substância da resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (Foucault, 1979, p. 240–241).

A dissidência foucaultiana alcança sua justificação no fato de colocar “armadilhas no discurso humanista”, sem que para isso se envolva nele. Foucault baseia sua análise nas propriedades inerentes à formação moderna de poder como poder disciplinar que se fixa nos corpos, como biopoder que os submete a uma pressão normalizadora. O poder disciplinar funciona sem a aprovação de uma consciência falsa que teria se constituído nos discursos humanistas e que seria alvo dos contradiscursos. As críticas de Marx e Freud, estando apoiadas em oposições como poder legítimo e ilegítimo ou motivos conscientes e inconscientes, e lutando contra as instâncias de opressão, recalcamento etc., seriam apenas formas de retroalimentar o discurso humanista que se configurou como violência normalizadora.¹³⁴ Sob tal aspecto, a história genealógica de Foucault, na visão de Habermas, estaria rejeitando o humanismo (e também o projeto emancipatório da modernidade) de modo integral como algo intrinsecamente indesejável.¹³⁵

Habermas então argumenta que a história genealógica de Foucault deixa de funcionar como crítica e passa a figurar “como tática, como meio de liderar a guerra contra uma formação de poder normativamente intocável” (Habermas, 2000, p. 397). Todavia, mais uma vez a história genealógica se vê em maus lençóis, porque, ao concebê-la como oposta aos modelos axiológicos das ciências humanas, Foucault é incapaz de oferecer respostas satisfatórias para questões como “por que se deve lutar contra o poder estabelecido?” e “por que a luta é preferível à submissão?”. Somente introduzindo noções normativas de alguma natureza é

134 Cf. Habermas (2000, p. 396).

135 “There is yet another way of reading Foucault that remains to be considered. This way takes him to be rejecting humanism not simply on conceptual and/or strategic grounds but, rather, on substantive normative grounds. It holds that Foucault believes that humanism is intrinsically undesirable, that the conception of freedom as autonomy is a formula for domination *tout court*. [...] This reading is or ought to be the real target of Habermas’s attack, for it denies that his pragmatic, dialogic reconceptualization of autonomy meets Foucault’s objections. Habermas’s point would have weight, it is claimed, if Foucault were merely arguing that discipline is the use of social science in utilitarian programs aimed at normalizing deviancy in contexts of asymmetrical or hierarchical power and that humanism is inefficacious against it. In fact, however, he is arguing a much stronger thesis. Foucault is claiming that even a perfectly realized autonomous subjectivity would be a form of normalizing, disciplinary domination.” (Fraser, 1994, p. 201)

que Foucault poderia nos dizer (1) o que há de errado com os regimes modernos de poder e conhecimento, e (2) por que deveríamos nos opor a eles. E já que Foucault não apresenta tais noções, segundo Habermas, a história genealógica é incapaz de sustentar “as razões de seus fundamentos normativos”, o que a converte em simples “partidarismo arbitrário” (Giacioia Junior, 2013, p. 21).

3. Esclarecimento e modernidade: apropriações distintas da filosofia de Kant

O opúsculo kantiano “Resposta à pergunta: que é esclarecimento¹³⁶?” (doravante WA)¹³⁷ é certamente um dos textos mais conhecidos e citados da história da filosofia, bem como um dos textos mais conhecidos do *corpus* kantiano. Publicado em 1783 no *Berlinische Monatsschrift*, o opúsculo respondia a uma querela iniciada por Friedrich Zöllner acerca da necessidade do sacramento religioso para o matrimônio, constando a pergunta: “Que é esclarecimento?”. Não é nossa intenção aqui recuperar todo o pano de fundo do debate acerca do esclarecimento na Alemanha setecentista, tampouco discutir em quais aspectos a resposta de Kant é diferente das oferecidas por Mendelssohn e Reinhold; é nossa intenção apresentar as linhas gerais que balizam a definição kantiana de esclarecimento. Sob tal aspecto, convém citar o parágrafo de abertura do opúsculo, que é certamente uma das passagens mais conhecidas do *corpus* kantiano:

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem cora-

136 “Esclarecimento” traduz o termo “*Aufklärung*” em todo o presente texto.

137 As referências às obras de Kant seguem a paginação original dos escritos completos de Kant e têm por objetivo orientar o cotejamento dos trechos citados ao longo do presente trabalho conforme a edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften* (AA). As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia.

gem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (WA AA 08, p. 35)

Convém aqui esclarecer o uso do dito “*sapere aude*” feito por Kant. Originalmente essas palavras pertenciam a uma obra do poeta latino Horácio (sua tradução literal seria “ousa saber”), e foram posteriormente adotadas em 1736 como o lema da recém-formada “Sociedade dos Amigos da Verdade”, de viés wolffiano.¹³⁸ Ao interpretar o dito de Horácio como a coragem de fazer uso do próprio entendimento, Kant desloca a questão do esclarecimento de uma simples busca por aquisição de conhecimento para a busca por independência intelectual.

Ao postular a covardia e a preguiça como causas da permanência do homem em seu estado de menoridade, Kant trata de estabelecer a condição através da qual se pode estabelecer o esclarecimento, e esta é “o uso público” da razão. “Público” aqui diz respeito tão somente a uma discussão que pode ser publicamente conduzida; é a esfera dialógica na qual todos podem “fazer uso da palavra”, por assim dizer. Com isso Kant está colocando o debate acerca dos limites e do significado do esclarecimento em bases completamente novas, pois, ao propor que a condição fundamental para o esclarecimento é o caráter dialógico e público que deve ter a racionalidade, ele contesta incisivamente os modelos segundo os quais o esclarecimento seria uma introspecção que permite ao indivíduo por si só ter uma “intuição” de conceitos. Outra faceta da reflexão kantiana acerca do esclarecimento é a busca por termos que possam validar o debate realizado nessa esfera pública de discussão.¹³⁹ É somente com base nesse caráter público que a racionalidade pode buscar estabelecer as condições para a emancipação do gênero humano. É precisamente ante tal reivindicação de uma instância intersubjetiva que se insere a concepção

138 Cf. Deligiorgi (2005, p. 55).

139 A expressão “esfera pública” não é empregada aqui inconscientemente. Em um opúsculo de 1786 intitulado “Que significa orientar-se no pensamento?” (WDO), Kant argumenta: “Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles!” (WDO AA 08, p. 144, grifos do autor). Esse caráter *intersubjetivo* é condição necessária para a configuração de uma liberdade efetiva de pensar e, portanto, de um uso público da razão.

kantiana de crítica. As palavras de Kant no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* (doravante KrV) são taxativas a esse respeito

Nossa época é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pode suportar o seu livre e público teste. (KrV A XI, grifos do autor)

Para Kant, seu próprio método crítico seria a resposta adequada à pergunta sobre como a razão poderia estabelecer os princípios e as regras capazes de fornecer as condições para o esclarecimento. Diante disso, não é surpreendente que nos deparemos em WA com uma posição desfavorável de Kant no que se refere à revolução, pois esta é incapaz de levar a uma “verdadeira reforma do modo de pensar”, e terminará apenas por produzir “novos preconceitos [que], assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento” (WAA AA 08, p. 36). Em consonância com a ideia de que o esclarecimento diz respeito a pensar segundo as regras que a razão impõe, podemos perceber claramente que Kant não está interessado no conteúdo dos livros, dos mandamentos morais e dos conselhos dos clérigos ou mesmo em qual dieta deveria ser seguida; ele está preocupado com o modo pelo qual os indivíduos assumem para si tais discursos e conteúdos como crenças. Desse modo, não está em questão para Kant a modificação pura e simples das crenças, pois poder-se-iam substituir determinadas crenças e preconceitos por outros quaisquer; portanto, o esclarecimento diz respeito não a ter tais e tais crenças, mas à atitude dos indivíduos diante delas. A preocupação de Kant dirige-se ao esforço feito na avaliação de tais crenças. Dessa forma, esclarecer-se não é estar de posse de determinado número de conhecimentos; a justificação de uma crença deve ser fruto de uma atitude ativa e crítica por parte dos indivíduos.

Essa caracterização geral das linhas-mestras da concepção kan-

tiana nos fornece elementos para pensar em que medida se justificam as considerações tecidas por Foucault sobre a posição de Kant em relação à crítica e ao esclarecimento. Em uma reunião ocorrida em 27 de maio de 1978, Foucault proferiu uma conferência cujo título era “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”, na qual buscou estabelecer as raízes daquilo que foi por ele designado de “atitude crítica”, identificando suas origens e traços distintivos por volta dos séculos XV e XVI. A respeito do foco dessa atitude crítica, Foucault sustenta:

[...] vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (Foucault, s.d., p. 5)

E prossegue:

A história do século XIX deu bem mais engrenagens à continuação do empreendimento crítico tal como Kant o havia situado de algum modo em recuo em relação a *Aufklärung*, que a alguma coisa como a *Aufklärung* ele mesmo. Dito de outra forma, a história do século XIX — e, claro, a história do século XX, mais ainda — parecia dever, senão dar razão a Kant ao menos oferecer uma solidificação, a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica em retirada por relação a *Aufklärung* e que Kant abriu a possibilidade. (Foucault, s.d., p. 7)

A partir dessas posições, é-nos possível inferir que Foucault enxerga em Kant uma decalagem entre crítica e esclarecimento na qual a primeira ocuparia uma posição secundária em relação ao segundo. Para Foucault, Kant teria fixado como tarefa precípua do esclarecimento, tanto em seu presente como para o futuro, “fazer a crítica do próprio conhecimento, ou seja, conhecer o conhecimento, empreender a autocrítica do saber como sua autorreflexão” (Giacóia Junior, 2013, p. 28). Cinco anos depois dessa conferência, em 1983, em seu curso no Collège de France, Foucault retomaria a interpretação de WA, recolocando o problema do destino da filosofia ocidental com mudanças consideráveis. No curso de 1983, Foucault vislumbra duas grandes tradições no quadro da filosofia contemporânea que estariam fundadas na obra de Kant: uma analítica da verdade, que se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro; e uma corrente que nasceria da conexão kantiana entre esclarecimento e revolução:

Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos.

E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso. (Foucault, 2010, p. 21–22)

Foucault pode, dessa forma, se vincular de algum modo à Escola de Frankfurt, uma vez que se pensa como herdeiro da filosofia de Kant no que tange ao diagnóstico de época e à crítica do presente engendrados por aquilo que ele chamou de “ontologia do presente”. Habermas também se dedica a um diagnóstico de época e a uma crítica do presente, tal como Foucault e os membros da primeira geração da Escola de Frankfurt, porém sua abordagem é deveras distinta da de ambos.

Habermas reconhece a situação aporética na qual a filosofia se enredou graças a uma crítica da razão. A uma crítica totalizante da razão (aquela que se volta contra os fundamentos da própria razão) compartilhada tanto pelos filósofos da teoria crítica quanto pelos herdeiros de Nietzsche, Habermas pretende opor uma crítica à crítica totalizante da razão. Não se trata de um mero jogo de oposições entre duas filosofias, pois isso significaria não uma solução, e sim uma afirmação da aporia; trata-se de buscar uma solução que não represente ela mesma uma corrosão da razão, sem com isso anular o próprio projeto de uma crítica da razão. Uma crítica totalizante reconhece a razão apenas como *genitivus objectivus*, isto é, toma-a apenas como objeto de crítica, sendo incapaz de determinar “quem ou o que deve ocupar o *genitivus subjectivus* (se já não é mais a própria razão)” (Habermas, 2015, p. 202). Habermas pretende recuperar potenciais inscritos no próprio projeto filosófico da modernidade. Em DM, ao procurar reconstruir os caminhos e os descaminhos do discurso filosófico moderno, ele pondera que tanto os filósofos que se encontravam no início de tal discurso quanto aqueles que buscaram rejeitá-lo anteviram e ao mesmo tempo deixaram escapar algo em suas reflexões. Schiller e o jovem Hegel, por exemplo, anteviram a possibilidade de saída de uma filosofia do sujeito, mas não conseguiram elaborar um paradigma filosófico que escapasse às aporias interpostas por uma tal filosofia.¹⁴⁰

Habermas, evidentemente, tem consciência de que tal diagnóstico carece de uma precisão, e ele próprio tem o cuidado de providenciá-la. Com relação aos membros da assim chamada “primeira geração” da teoria crítica, Habermas mostra que a aporia reconhecida por Adorno e Horkheimer no prefácio à *Dialética do esclarecimento* se recoloca

140 Cf. Segatto (2016, p. 71).

no próprio plano da crítica.¹⁴¹ Habermas sustenta que a investigação da aporia não pode ser feita se implicar a destruição da razão mesma, que é a encarregada de realizar a investigação. Longe de reprovar Adorno e Horkheimer, o que Habermas pretende é tornar clara a tensão que atravessa a obra de ambos. Se de fato é verossímil a ideia de acordo com a qual Adorno e Horkheimer, seguindo os passos de Nietzsche, teriam radicalizado a crítica da razão a ponto de corroer a própria razão, é forçoso admitir — pensa Habermas — que não se pode comparar Adorno seja a Heidegger, seja a Foucault. A esse respeito, ele sustenta:

Ele não quer mais escapular dos paradoxos dessa crítica da razão que se tornou como que sem sujeito — ele quer persistir na contradição performativa de uma dialética negativa que dirige os meios incontornáveis do pensamento identificante e objetificante contra ele próprio. (Habermas, 2015, p. 312)

Nesse sentido, torna-se claro o lugar em que Habermas situa Foucault: a partir do contraste com Adorno, ele situa Foucault no outro extremo da crítica totalizante da razão, uma vez que parece enxergar em Foucault este problema: ao mesmo tempo que pretende fazer uma onto-

141 Assim lemos no prefácio à *Dialética do esclarecimento*: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma — e nisso reside nossa *petitio principii* — de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranoia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 13).

logia do presente enquanto uma reativação da atitude da modernidade filosófica, Foucault parece não ter consciência da dialética do esclarecimento que baliza essa atitude.¹⁴²

Ao comentar a versão francesa de WA, Habermas aponta para o fato de que “Foucault descobre em Kant o *primeiro filósofo* que, como um arqueiro, dirige a flecha ao coração de um presente condensado na atualidade e, com isso, inaugura o discurso da modernidade” (Habermas, 2015, p. 182, grifo do autor). Conforme já expusemos, Foucault enxerga na obra de Kant o espírito inaugurador da modernidade, já que na visão de Foucault o pensamento kantiano teria estabelecido uma equivalência entre as perguntas sobre o que é propriamente o pensamento filosófico moderno e sobre o que é o esclarecimento. Ao estabelecer essa equivalência, Kant estaria apresentando uma das características centrais do discurso filosófico da modernidade, qual seja: sua necessidade de autocertificação. Todavia, ao mesmo tempo que imputa a Kant a criação de uma ontologia do presente, Habermas aponta para o fato de que Foucault se traiu ao não perceber as contradições da obra kantiana. Sobre isso, ele é incisivo:

É instrutiva a contradição em que Kant incorre quando declara o entusiasmo revolucionário como um sinal histórico que faz vir à tona uma disposição inteligível do gênero humano no mundo do fenomênico. Em igual medida, é instrutiva a contradição em que Foucault incorre quando coloca em oposição sua crítica do poder afetada pela atualidade com a analítica da verdade, de tal sorte que escapam daquela os critérios normativos que ela deveria tomar de empréstimo desta. Talvez seja a força dessa contradição que Foucault reconduziu, nesse último de seus textos, à esfera de influência do discurso filosófico da modernidade, o qual ele quis, no entanto, explodir. (Habermas, 2015, p. 198)

142 Cf. Segatto (2016, p. 72).

É por isso que Foucault pôde tranquilamente se colocar como partícipe da tradição filosófica que vai de “Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche [e] Max Weber” (Foucault, 2010, p. 22). Nesse sentido, a resposta de Habermas vai além da de Foucault, já que Habermas sustenta não somente que sejamos herdeiros do esclarecimento, mas também que enfrentemos a dialética do esclarecimento. Sob esse aspecto, para Habermas, a oposição entre analítica da verdade e ontologia do presente estabelecida por Foucault repete o mesmo movimento de autonomização da crítica que se volta contra os fundamentos da própria razão, tal como se encontrava na obra de Adorno e Horkheimer.

Sabe-se que a saída de Habermas para as aporias da filosofia do sujeito é a elaboração de um conceito de racionalidade comunicativa; como forma de encaminhar o presente artigo para seu desfecho, gostaria de apresentar as linhas-mestras que balizam essa concepção. Habermas tem a pretensão de fazer jus aos ganhos obtidos, por um lado, de uma teoria da função representacional da linguagem, desenvolvida amplamente pela tradição analítica, e, por outro lado, da capacidade de diagnóstico histórico explorada pela tradição hermenêutica. Ao tomar a filosofia da linguagem de Wilhelm von Humboldt, Habermas dirige sua atenção para o fato de que Humboldt destacara três níveis analíticos da linguagem. No primeiro nível está o caráter formador do mundo; no segundo nível encontra-se a estrutura pragmática da fala e do entendimento; e no terceiro nível está a representação dos fatos. Segundo Habermas, a tradição analítica estaria restrita somente ao terceiro nível, o representacional, enquanto a hermenêutica estaria restrita ao primeiro, o de caráter formador do mundo. Porém, ambas representam emancipações dos pressupostos da filosofia da consciência ou do sujeito.

Como exemplo de restrição da filosofia analítica a apenas uma das esferas da linguagem, Habermas aponta o *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, que sacramenta a “virada linguística” ao ratificar as conquistas do pensamento de Frege. Segundo Habermas, “[s]omente Wittgenstein, com sua tese de que a estrutura da proposição enunciativa determina a estrutura de fatos possíveis, toca as premissas da filosofia da consciência” (Habermas, 2004, p. 78).

Heidegger, símbolo da tradição hermenêutica na perspectiva de Habermas, também teria alcançado uma crítica à filosofia da consciên-

cia, porém por um caminho distinto daquele de Wittgenstein. Segundo Habermas, a filosofia da linguagem de Heidegger se encontraria aquém da concepção de referência das filosofias de Frege e Wittgenstein, e por isso Heidegger contesta a suposta independência da função representacional da linguagem, o que faz com que acabe por se juntar às posições assumidas pelo Wittgenstein tardio. De acordo com Habermas, Heidegger teria subordinado o “como predicativo” ao “como hermenêutico”, o que significaria retirar a autonomia da função representacional da linguagem, uma vez que, ao fazer isso, estaria afirmando que todo nosso entendimento daquilo que é um objeto, ou as possibilidades da predicação de um objeto, já estaria previamente compreendido em um âmbito pré-predicativo; ou seja, todos os predicados que podem ser atribuídos a um objeto estariam previamente pré-articulados em um contexto que provém da relação do *Dasein* com o mundo historicamente determinado e compartilhado. Em resumo, Habermas conclui que,

Assim como Heidegger, Wittgenstein conta com o pano de fundo de uma compreensão do mundo que, sem poder, ela mesma, ser verdadeira ou falsa, fixa de antemão os critérios para enunciados verdadeiros e falsos. (Habermas, 2004, p. 82)

Dessa forma, as tradições analítica e hermenêutica possuem diferenças de compreensão do fenômeno linguístico: para a filosofia analítica, falta a “sensibilidade para questões de diagnóstico temporal e a correta apreensão deles” (Habermas, 2004, p. 95); a hermenêutica, por sua vez, possui forte tendência a um relativismo epistemológico, devido a seu “caráter homogeneizador e, a um só tempo, fatídico do destino da modernidade” (Habermas, 2004, p. 96). Porém, ambas as tradições pecam no mesmo aspecto, qual seja, o de abstrair a pragmática da fala que teria sido descoberta por Humboldt. Conforme Habermas:

Assim, partindo de pontos contrários, as filosofias analítica e hermenêutica limitam-se a aspectos semânticos, a saber, de um lado à relação entre proposição e fato, de outro à articulação categorial do mundo inscrita na totalidade de uma língua natural. [...] Ambas tratam a pragmática da fala como algo derivado; em todo caso, elas não pensam que as propriedades estruturais da fala discursiva possam dar uma contribuição *própria* à racionalidade do entendimento mútuo. (Habermas, 2004, p. 75, grifo do autor)

Portanto, na perspectiva de Habermas os conceitos de representação (o falar sobre algo no mundo) e de comunicação (o falar com outra pessoa) são complementares, de modo que as funções de representação e comunicação se pressupõem mutuamente. Nas palavras do próprio Habermas, conferir primazia a uma função sobre a outra é limitar a análise da linguagem, seja na forma da semântica da proposição à maneira de Frege e de Wittgenstein (especialmente no *Tractatus*), seja na forma de uma hermenêutica à maneira de Heidegger. A relação entre as funções representacional e comunicativa da linguagem é pensada por Habermas com um argumento dividido em dois momentos. No primeiro momento, Habermas pretende mostrar a pretensão do falante de que o destinatário aceite sua asserção como válida, supondo a existência de uma conexão entre a comunicação e a representação dos fatos¹⁴³; no segundo momento, Habermas visa a apresentar o modo pelo qual somos capazes de compreender uma sentença, ou as condições de sua assertibilidade. Ele sustenta:

143 Habermas sustenta: “O falante persegue o objetivo ilocucionário de que o ouvinte não só tome conhecimento de sua opinião, mas que chegue à mesma concepção, que compartilhe, portanto, sua opinião. Mas isso só é possível na base do reconhecimento intersubjetivo da pretensão de verdade levantada para ‘p’. O falante só pode alcançar seu fim ilocucionário preenchendo a função cognitiva do ato de fala, ou seja, quando o destinatário aceita como válida sua asserção. Nesse sentido, há uma conexão interna entre comunicação bem-sucedida e representação de fatos” (Habermas, 2004, p. 10–11).

O conhecimento das condições de assertibilidade de uma oração diz respeito ao tipo de razões que podem ser alegadas em favor de sua verdade. Compreender uma expressão significa saber como alguém *poderia* se servir dela para se entender com outra pessoa sobre alguma coisa. Ora, se podemos compreender uma oração apenas em relação com as condições de seu emprego em proferimentos racionalmente aceitáveis, deve haver uma conexão *interna* entre a função representativa da linguagem e as condições de sucesso da comunicação. (Habermas, 2004, p. 11, grifos do autor)

A importância interna ao pensamento de Habermas de considerar a linguagem nesses dois registros é o que arvora a sua pragmática formal, pois, segundo ele, a pragmática formal surge da necessidade de uma teoria sociológica da ação que possa

[...] explicar as forças de determinação, favoráveis à integração social, inerentes aos atos de fala pelos quais os falantes levantam pretensões de validade criticáveis e levam seus ouvintes a tomadas de posição racionalmente motivadas. (Habermas, 2004, p. 14)

Em um outro contexto, Habermas nota que Humboldt também promoveu uma transformação que pretendeu recuperar a “transformação pragmática da filosofia kantiana” (Habermas, 2004, p. 73). Ainda que a filosofia kantiana esteja situada no paradigma da filosofia do sujeito, isso por si só não constitui um motivo para que ela seja rejeitada em sua integralidade. Nessa direção, Habermas argumenta:

Pode ser antiquado, mas creio que também hoje nos encontramos ainda, como Kant, diante do problema de explicar onde o conhecimento objetivante, o

discernimento moral e a força do juízo estético encontram sua unidade procedimental. (Habermas, 2015, p. 205)

Assim, seguindo os passos de Kant, Habermas também procura — a seu modo — conceituar os diferentes complexos de racionalidade. Todavia, ele não o faz a partir de uma teoria das faculdades subjetivas, mas com base nos meios fornecidos por uma teoria da linguagem. Além disso, essas diferenciações não são realizadas a partir de algum tipo de relação de representação que possa ser estabelecida entre sujeito e objeto, mas a partir das relações entre os sujeitos, que, por meio de seus enunciados, podem fazer referências verdadeiras ou não a um mundo de fatos; a um mundo de normas compartilhadas sobre o qual eles podem proferir enunciados justos ou adequados; e a um mundo de experiências subjetivas acerca do qual podem proferir discursos autênticos ou não.¹⁴⁴

4. Considerações finais

É curioso o fato de que, ao mesmo tempo que se coloca ao lado da Escola de Frankfurt no que diz respeito ao diagnóstico e à crítica do presente, Foucault distancie-se dos autores vinculados a essa tradição filosófica, com especial destaque para Habermas. Em uma entrevista concedida à *Concordia: Revista Internacional de Filosofia* com o título de “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, Foucault se pronuncia sobre Habermas nos seguintes termos:

Tenho muito interesse no que faz Habermas, sei que ele não está absolutamente de acordo com o que digo — concordo um pouco mais com o que ele diz —, mas há contudo alguma coisa que sempre foi para mim um problema: quando ele dá às relações de comunicação esse lugar tão importante e, sobretudo, uma função que eu diria “utópica”. A ideia de que poderia haver um tal estado de co-

144 Cf. Segatto (2016, p. 76).

municação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. (Foucault, 2004, p. 284)

Atribuindo ao conceito habermasiano de racionalidade comunicativa o caráter de “utopia”, Foucault quer marcar a posição de sua ontologia do presente. Segundo seu método, essa ontologia é arqueológica, o que significa que seu propósito é o de apreender não um *a priori* transcendental¹⁴⁵, mas aquilo que fora designado por ele em *As palavras e as coisas* de “*a priori* histórico”.¹⁴⁶ Adicionalmente, Foucault é bastante sugestivo,

145 Sobre esse ponto, diz-nos Foucault: “En ce sens, cette critique n’est pas transcendante, et n’a pas pour fin de rendre possible une métaphysique : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique — et non pas transcendante — en ce sens qu’elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d’événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu’elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu’il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons” (Foucault, 1994, p. 574).

146 Diz Foucault no prefácio a *As palavras e as coisas*: “Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encardos fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve apa-

na passagem acima citada, sobre um caráter transgressor da ontologia do presente. Ela não guardaria nenhuma semelhança com o programa emancipatório de Habermas, calcado em um paradigma de racionalidade comunicativa que pretende ser fiel aos ganhos da virada linguística sobre a teoria social, a partir da compreensão de um mundo da vida linguística e simbolicamente mediado, e à sua conexão com a teoria da ação social.

Habermas, por seu turno, sustenta uma posição de acordo com a qual à dialética do esclarecimento não pode se seguir uma crítica totalizante da razão, que não é capaz de se libertar das aporias criadas por si mesma. Enfrentar a dialética do esclarecimento significa recuperar os potenciais não desenvolvidos do discurso filosófico da modernidade, como é o caso do conceito de racionalidade comunicativa. Somente por essa via é possível realizar uma crítica imanente do esclarecimento, uma vez que o critério da crítica se situa dentro do mesmo discurso crítico. A reconstrução desse conceito específico de crítica é o que propriamente baliza o argumento de Habermas sobre aqueles que incorreram na crítica totalizante da razão, além de servir como antídoto ao paradigma da filosofia da consciência.

Nesse sentido, a acusação de Foucault a Habermas, segundo a qual seu conceito de racionalidade comunicativa seria utópico, não parece verossímil, uma vez que Habermas não pretende estabelecer uma sociedade ideal, mas buscar as condições ideais nas práticas comunicativas concretas. A não correspondência entre as condições ideais de comunicação e as práticas de comunicação concretas é o elemento que permitiria a Habermas estabelecer um parâmetro para a crítica do presente. Todavia, as objeções levantadas por Habermas nos capítulos IX e X de DM também não respondem de modo integral à posição definitiva de Foucault naquilo que concerne ao sentido da modernidade cultural, política e filosófica. Nesse sentido, resta-nos apenas a possibilidade de imaginar como Foucault poderia ter respondido às objeções feitas em DM e como Habermas poderia responder a Foucault.¹⁴⁷

recer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’” (Foucault, 2006, p. XVII–XVIII).

147 Concordamos aqui com Nancy Love, que sustenta: “Yet Foucault and Habermas also began to disagree. Habermas portrayed Foucault as ‘anti-modern,’ arguing that he

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

DELIGIORGI, K. *Kant and the culture of enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.

FOUCAULT, M. O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]. Trad. de Gabriela Lafetá Borges; rev. Wanderson Flor do Nascimento. *Espaço Michel Foucault*, [s.d.].

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: 1977.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 261–287. (Ditos e escritos; V)

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Trad. Raquel

rejected much form which should be saved from the still uncompleted modern project. Foucault did say that ‘man would be erased, like a face drawn in the sand at the edge of the sea,’ but regarded the choice ‘for’ or ‘against’ modernity as ‘intellectual blackmail.’ As these remarks suggest, Foucault and Habermas frequently talked past one another. In their debate, they often missed opportunities for dialogue” (Love, 1989, p. 269).

Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*: curso no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRASER, N. Michel Foucault: a “young conservative”? In: KELLY, M. (ed.) *Critique and power*: recasting the Foucault/Habermas debate. Cambridge: MIT Press, 1994. p. 185–210.

GIACCOIA JUNIOR, O. Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, v. 36, n. esp., p. 19–32, 2013.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, J. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? Trad. Floriano de Souza Fernandes. In: KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011a. p. 63–71.

KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? Trad. Floriano de Souza Fernandes. In: KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011b. p. 46–62.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

KELLY, M. (ed.) *Critique and power*: recasting the Foucault/Habermas

debate. Cambridge: MIT Press, 1994.

LOVE, N. S. Foucault & Habermas on discourse & democracy. *Polity*, v. 22, n. 2, p. 269–293, 1989.

SEGATTO, A. I. O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte? Considerações sobre o diálogo entre Habermas e Foucault. *Ideias*, v. 7, n. 2, p. 59–80, 2016.

Gabriel Martins Ferreira é graduado e mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente, é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade, sob a orientação do professor Alexandre Hahn.



caliandra

NEPA Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Alemão



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO

