

CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

XVII

Publicação semestral do
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP

Indexado por
THE PHILOSOPHER'S INDEX E CLASE

Jan.-jun. 2011

São Paulo – SP

ISSN 1413-7860

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

Editores Responsáveis

MARIA LÚCIA MELLO E OLIVEIRA CACCIOLA
RICARDO RIBEIRO TERRA

Editora Responsável pelo Número

NATHALIE BRESSIANI

Assistente Editorial

TOMAZ SEINCMAN

Comissão Editorial

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

Conselho Editorial

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

Universidade de São Paulo

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

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: SANDRA MARGARIDA NITRINI
Vice-diretor: MODESTO FLORENZANO

Departamento de Filosofia

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

Diagramação

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

Capa

Hamilton Grimaldi e
Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

Impressão

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

©copyright Departamento de Filosofia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária
CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil
Tel: (011) 3091-3761
Fax: (011) 3031-2431
E-mail: filosofiaalema@usp.br
Nº 17 – jan.-jun. 2011
ISSN 1413-7860

Sumário

EDITORIAL	9
ARTIGOS	
Afinal, para que serve Filosofia Medieval? JOSÉ CARLOS ESTÊVÃO	13
Sobre la idea de historia en Walter Benjamin MICAELA CUESTA	31
Sobre “despertares” e revoluções LEONARDO RENNÓ R. SANTOS	53
Introdução a “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça” de Axel Honneth e Joel Anderson NATHALIE BRESSIANI	71
Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça JOEL ANDERSON E AXEL HONNETH	81
ENTREVISTA	
Lições de Giannotti sobre lógica e ontologia Por: LUCIANO CODATO	113
RESENHAS	
Pensamento político de Maquiavel, de Johann Gottlieb Fichte. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. (São Paulo: Ed. Hedra, 2010.) – Maquiavel: a política e a sua aplicação Por: FRANCISCO PRATA GASPAR	129
KANT – INDEX. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum “Naturrecht Feyerabend”. Teilband 1: Einleitung des “Naturrechts Feyerabend”. Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske, Gianluca Sadun Bordoni (eds.), frommann – holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2010. Por: FERNANDO MOLEDO	141

Sumário

ÍNDICE EM INGLÊS 147

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES 149

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

Editorial

Conforme anunciado em nosso último número, esta é primeira vez que esta revista vêem a público com o subtítulo “Crítica e Modernidade”: *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*. Trata-se de um pequeno ajuste formal a uma necessidade que vinha sendo sentida pelos editores, e a uma realidade que já vinha sendo percebida pelos leitores: a inclusão, em nossa pauta, de artigos não necessariamente vinculados à filosofia alemã, mas voltados à reflexão sobre questões que, de um modo geral, se ligam à compreensão da modernidade, entendida esta em seu sentido mais amplo.

Um bom exemplo dessa amplitude é fornecido pelo artigo que abre o presente volume: “Afinal, para que serve a Filosofia Medieval?”, de José Carlos Estêvão. Aparentemente voltado a um tema que nada tem que ver com a filosofia alemã ou a modernidade, o texto procura mostrar o quanto a filosofia moderna, em particular o pensamento de Immanuel Kant, têm suas raízes no modo como os escolásticos medievais, reelaborando as aporias da física e da metafísica dos antigos, teriam estabelecido as próprias condições de possibilidade do pensamento moderno.

Já o artigo seguinte, da argentina Micaela Cuesta, aborda um tema que, de fato, vincula diretamente a filosofia alemã e a modernidade: “Sobre la *idea* de história en Walter Benjamin”. Partindo das críticas dirigidas pelo autor alemão aos modos tradicionais de relacionar o conhecimento presente ao passado, a autora desenvolve uma análise das noções que serviriam para estabelecer um conceito dialético e materialista de história, chamando a atenção para a centralidade de conceitos como temporalidade, fim e felicidade.

O terceiro artigo deste volume, de Leonardo Rennó Santos, intitula-se “Sobre ‘despertares’ e revoluções” e propõe uma interessante reflexão sobre o quanto a atitude crítica de Kant dependeu, para constituir-se, não apenas do conhecido impacto exercido sobre ele pela leitura de David Hume, mas também, e de modo não menos importante, pela leitura de Jean-Jacques Rousseau. Somente essa dupla influência teria possibilitado, segundo Santos, o estabelecimento de tal atitude como real alternativa à postura dogmática nos assuntos metafísicos.

A seção de artigos se encerra com um texto escrito a quatro mãos por Joel Anderson, da Universidade de Utrecht, e Axel Honneth, conhecido representante da atual geração da teoria crítica. "Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça" foi traduzido do inglês para os *Cadernos* por Nathalie Bressiani, que também escreveu uma introdução ao artigo. Trata-se de um texto que, conforme sublinhado por ela, aponta para a importância das relações de reconhecimento no âmbito de uma visão geral crítica acerca das concepções liberais de autonomia, excessivamente centradas no individualismo.

A exemplo de nosso número anterior, que retomava com isso uma antiga tradição dos *Cadernos*, o presente volume inclui uma entrevista. Luciano Codato conversou com José Arthur Giannotti a respeito de seu mais recente livro, *Lições de filosofia primeira*, e o resultado da conversa é apresentado aqui, sob o título "Lições de Giannotti sobre lógica e ontologia". Quer para quem acompanha há anos a trajetória do "filósofo municipal" (tal como ele gosta de intitular-se), quer para quem está começando a ler sua obra a partir do último livro, trata-se de uma boa oportunidade para vê-lo refletir sobre algumas de suas principais ideias.

Duas resenhas complementam este número dos *Cadernos*: em "Maquiavel: a política e sua aplicação", Francisco Prata Gaspar analisa o livro de J.G. Fichte *O pensamento político de Maquiavel*, recentemente reeditado pela Hedra na clássica tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Embora reconheça o caráter datado da obra, de 1807, Gaspar salienta a possível atualidade do texto em vista dos impasses enfrentados hoje pelo direito internacional e suas instituições.

Em seguida, Fernando Moledo, da Universidade de Buenos Aires, faz um comentário à primeira parte do volume 30 do *Kant-Index*, dedicado ao *Direito Natural Feyerabend*, curso ministrado por Kant em 1784 e preservado nas anotações do aluno Feyerabend. Trata-se, no caso, dos termos que correspondem à "Introdução" desse texto – a mesma que publicamos no número XV dos *Cadernos* – e Moledo os analisa chamando a atenção tanto para o riquíssimo trabalho editorial de Hinske e Kreimendhal, responsáveis pelo *Kant-Index*, como para o quanto esses termos fornecem pistas para compreender a evolução da filosofia moral kantiana nesse período decisivo que são os anos 1780.

Esperamos que o nosso leitor tenha boas experiências no presente volume, e siga acompanhando os *Cadernos de Filosofia Alemã*,

agora *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, com o mesmo espírito crítico e reflexivo com que sempre os acompanhou. A filosofia alemã segue sendo um de nossos principais pontos de apoio para o fomento da discussão filosófica, mas deixou de ser o único, na medida em que a compreensão filosófica da modernidade exige o convívio de perspectivas que, por ventura, deitem raízes em outros solos da história filosófica.

Afinal, para que serve Filosofia Medieval?*

José Carlos Estêvão

Professor de História da Filosofia Medieval na USP.

Resumo: O estudo de Filosofia Medieval, ao contrário de um objeto de erudição, compreende-se como história das condições de possibilidade intelectuais da Filosofia Moderna. A necessidade filosófica das posições modernas, notadamente a de Kant, torna-se mais evidente pela correta apreensão das aporias da Física e da Metafísica antigas reelaboradas pelos escolásticos medievais.

Abstract: The study of Medieval Philosophy, instead of an object of erudition, understands itself as the history of the intellectual conditions of possibility of Modern Philosophy. The philosophical necessity of modern positions, particularly that of Kant, becomes more evident with the correct understanding of ancient Physics' and Metaphysics' aporias as reworked by medieval Scholastics.

Todos lembram o famoso jogo de futebol filosófico do Monty Python. Jogam os gregos e os alemães. No time grego, Platão, Aristóteles, Plotino etc. No time alemão, Kant, Hegel, Nietzsche, Beckenbauer (é, o Beckenbauer...) etc. Marx está no banco. O juiz é Confúcio e os bandeirinhas são... Santo Agostinho e São Tomás...

Pois não é apenas uma boa piada. A Filosofia Medieval é mesmo um objeto de estudos bem estranho. Aliás, inventado muito recentemente. Durante tanto tempo se duvidou que houvesse mesmo Filosofia Medieval que um bom historiador de meados do século passado, Paul Vignaux, publicou, em 1938, com grande sucesso, um livro com o título *O Pensamento na Idade Média* (aliás, rapidamente traduzido aqui, em 1941). E só 20 anos depois o rebatizou como *A Filosofia na Idade*

* Este texto foi apresentado como abertura do primeiro seminário do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME) na UFABC, no contexto das comemorações dos 20 anos do CEPAME, graças ao honroso convite da Profa. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. Mantendo seu caráter de exposição oral, abstenho-me de introduzir todas as notas e referências textuais que, de outra forma, seriam necessárias.

*Média*¹. Note-se o cuidado com que ainda evitou falar em “Filosofia Medieval”.

Com meio século de distância, em 1991, Alain de Libera jogou com o primeiro título de Vignaux, trocando o substantivo pelo verbo, ao publicar o seu *Pensar na Idade Média*² (talvez o melhor livro de De Libera), mas agora sobre como *nós* concebemos, como pensamos, o pensamento medieval. Um percurso dos mais interessantes.

Mas nosso foco aqui não é nem a definição de “Filosofia Medieval”, nem a história da História da Filosofia Medieval. É discutir algo como *para que serve* “Filosofia Medieval”. Quer dizer, por que gastar o nosso tempo com isso.

Adiantando de imediato a resposta: estuda-se Filosofia Medieval para melhor compreender a Modernidade, ou antes, para entender a *necessidade* da Modernidade.

O ponto de partida é a lição do maior dos nossos historiadores da filosofia medieval, Étienne Gilson, que, já em 1922, havia publicado a primeira versão do seu *La philosophie au Moyen Âge*, aliás, também evitando a expressão “Filosofia Medieval”.

Como se sabe, Gilson começou seus estudos lendo Descartes (outra invenção recente, mas essa do Século XIX) e é a ele que devemos a melhor edição já feita do *Discurso do Método*. Foi assim que percebeu a necessidade de deslindar a teia de referências genéricas “aos escolásticos”, na qual qualquer leitor de Descartes se embaraça desde a primeira leitura.

Tais estudos nos forneceram também dois livros insubstituíveis: o *Index scolastico-cartésien* (Paris: Vrin, 1912) e os *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris: Vrin, 1930). Como diz a última frase, programática, do prefácio do segundo destes livros, “a história do pensamento medieval inclui a de sua influência, como a histó-

-
1. Vignaux, P., *La Pensée au Moyen Âge*. Paris, Armand Collin, 1938. Vignaux, P., *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Colin, 1958. Também imediatamente traduzido. A edição mais recente, creio, é *La philosophie au Moyen Âge*. Précédé d'une *Introduction autobiographique*, et suivi de *Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains*. Ed. par R. Imbach. Paris: Vrin, 2004.
 2. De Libera, A., *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1991 (*Pensar na Idade Média*. Trad. P. Neves. São Paulo: Editora 34, 1999).

ria do pensamento moderno a de suas fontes" (o que, diga-se de passagem, está bem longe do nosso guéoutianismo de tradição...).

Mas é um pouco mais do que isso: a compreensão dos medievais permite, como disse, entender não só as fontes da Modernidade, mas, em especial, a *necessidade* da Modernidade.

Porque estranho mesmo, à primeira vista, é o projeto moderno. Nada mais contra-intuitivo. Trata-se, como diz Kant, no Prefácio à Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura*, de proceder a uma nova Revolução Copernicana: Copérnico, diz Kant, "não conseguindo avançar muito na explicação dos movimentos celestes sob a suposição de que toda a multidão de estrelas girava em torno do espectador, verificou se não daria mais certo fazer girar o espectador e, do outro lado, deixar as estrelas em repouso" (B XVII)³. Então, "até hoje se assumia que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos", mas desse modo malograram todos os esforços e a metafísica nunca pôde trilhar o caminho da ciência, como o fez, há tanto tempo, a matemática, por exemplo. "É preciso", diz Kant, "verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento" (B XVI). Repito: "os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento".

Veja-se a enormidade da coisa: desde sempre se entendeu que conhecer é adequar o conhecimento ao que é conhecido. Ou, para dizê-lo no latim bárbaro da Escolástica Medieval: *veritas est adequatio intellectus et rei* (mal traduzindo, "a verdade é a adequação do intelecto às coisas"). Aliás, esta formulação lapidar é atribuída a Isaac Israeli, um autor egípcio de língua árabe e, evidentemente, de religião judaica, do Século X. Parece do mais evidente bom senso: o conhecimento é bom, é verdadeiro, na exata medida em que melhor reproduz ou representa, digamos assim (seja lá como for ou o que isso signifique), o que se quer conhecido. Pois Kant está propondo justamente o inverso: que "os objetos a serem conhecidos sejam regulados pelo nosso conhecimento". Realmente estranho.

Mesmo a Revolução Copernicana propriamente dita, isto é, abandonar a Teoria Geocêntrica em favor da Heliocêntrica, é contrária à mais imediata evidência sensível. Basta assistir ao pôr-do-sol: *vemos* o Sol se mover e é bem difícil *provar* que é a Terra que se move

3. Cito (e creio que é a primeira vez que isso acontece) a nova tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

em torno do Sol, e não o contrário, como somos capazes de ver. Acreditamos nisso mas, de fato, prová-lo é outra história.

No entanto, sabemos, *si muove*, a Terra se move (e o Mundo também: o Prefácio à Segunda Edição da *Crítica* é de 1787, de dois anos antes da Revolução Francesa). Pois, do mesmo modo, devemos saber que não conhecemos, nem podemos conhecer *as coisas* (em si), mas tão só as coisas tais como se dão para nós: segundo as condições de possibilidade de conhecimento, transcendentais, de nossa sensibilidade e de nosso entendimento humanos, o que é longa e determinadamente mostrado por Kant na *Crítica da Razão Pura* (e, para o que mais for necessário, nas duas outras *Críticas*).

Mas, dado o caráter sistemático da obra, não há necessidade interna nem espaço teórico para expor geneticamente, historicamente, as causas do fracasso da metafísica. Ora, a História da Filosofia Medieval é justamente o nosso laboratório dos longos experimentos metafísicos fracassados que *exigem* a Revolução Copernicana, inclusive aquela preconizada por Kant.

Aliás, experimentos nem tão longos assim, pelo menos do ponto de vista histórico: o que chamamos de Filosofia Medieval (ao contrário da Longa Idade Média dos historiadores) pode muito bem caber em apenas dois séculos, de, digamos, 1142, data da morte de Pedro Abelardo, a 1347, data da morte de Guilherme de Ockham. Não é que antes ou depois disso não se tenha feito Filosofia durante a Idade Média, mas é nesse período que acontece o que foi determinante para caracterizar a produção filosófica de então como um momento específico da História da Filosofia e como um embate metafísico de novo tipo. Este período corresponde quase pontualmente ao da recepção latina de Aristóteles.

A Antiguidade sempre respeitou Aristóteles, mas ler mesmo que é bom, não leu muito, não. O número dos peripatéticos antigos é bastante reduzido em comparação com os defensores de outras, poucas, escolas filosóficas. Além disso, sua influência permaneceu fortemente confinada ao trabalho de eruditos escolares (no melhor sentido da palavra). No longo campeonato em que jogaram peripatéticos, estóicos, epicuristas e céticos de diversos matizes, a vitória coube, a partir do Século III, aos platônicos, ou melhor, como nós os designamos, aos *neoplatônicos*. Vitória das mais expressivas, pois estabeleceram uma hegemonia milenar, fosse em grego, em latim, em armênio, em

árabe, em persa, em siríaco, em hebraico, em qualquer das línguas filosóficas de então.

Se Abelardo pode servir de marco para o início de um novo período é porque foi o primeiro – cuja obra chegou até nós – a pôr em xeque essa hegemonia e, simultaneamente, a intensificar em grande escala o interesse pela leitura de Aristóteles.

Acontece que Abelardo praticamente não leu, não pôde ler, Aristóteles (da *Metafísica*, tudo o que conheceu foi o título). Após os tempos de Boécio, no Século VI, o Ocidente desaprendeu o seu grego e Aristóteles esteve virtualmente “perdido”, por seiscentos anos, para os latinos. A recepção começa com a tradução para o latim e seu início é tão veloz que um aluno de Abelardo, João de Salisbury, 37 anos mais novo do que ele, já pôde ler tudo o que Abelardo tinha que dar por “perdido”, e será o primeiro medieval latino a fazer uma crítica frontal ao neoplatonismo⁴. Mas João de Salisbury não se torna peripatético e sim cético, declaradamente cético acadêmico, probabilista, segundo a lição de Cícero⁵. Ora, não é surpreendente que a leitura de Aristóteles induza ao ceticismo?

É que o ceticismo em filosofia, inclusive sendo de carteirinha, convive facilmente com o fideísmo em religião (“como a razão não pode conhecer, a vontade pode afirmar que... etc..”). E criticar o neoplatonismo podia parecer uma crítica à religião. O platonismo tardo-antigo, isto é, o médio-platonismo e o neoplatonismo, são contemporâneos e consubstanciais à ascensão e expansão do Monoteísmo e suas três grandes ramificações, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo.

O neoplatonismo de que Abelardo e João de Salisbury se distanciam é justamente, para nos restringirmos a uma única referência, o neoplatonismo por excelência dos latinos, o de Agostinho de Hipona,

4. Boehner, Ph., e Gilson, É., *História da filosofia cristã*. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 19822, p. 332.

5. Sobre o ceticismo de João de Salisbury, ver Grellard, Ch., “Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme” In *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg, 54, 2007, pp. 16-40. Aliás, tema dos seminários com que ele brindou os membros do CEPAME, não há muito tempo, nos quadros de nosso Acordo USP-Cofecub, “Conhecimento e conhecimento de si. Contribuição das teorias do conhecimento na Antiguidade Tardia e na Idade Média a uma história do sujeito”.

isto é, bispo católico romano de Hipona, o autor das *Confissões*, do *De magistro*, do *Da Trindade*, da *Doutrina Cristã*, da *Cidade de Deus*. A própria expressão de uma ortodoxia cristã. E Abelardo, quando atacado, se apressa a dizer que nunca pretendeu trocar São Paulo por Aristóteles (literal e enfaticamente: *Nolo, nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo, nolo sic esse Aristoteles ut secludar a Christo*⁶), assim como João de Salisbury nunca pretendeu deixar de ser, ele também, cristão e, no fim de sua carreira eclesiástica, bispo de Chartres.

Aqui tocamos um dos temas que torna mais difícil a compreensão da Filosofia Medieval enquanto Filosofia propriamente dita: todos os seus autores são religiosos.

Ora, Filosofia e Religião são excludentes, metodologicamente excludentes: a Filosofia, por definição, só admite a argumentação racional e exclui qualquer concessão à autoridade (como já dizia Aristóteles paradigmaticamente: "sou amigo de Platão, mas mais amigo da verdade..."). A Religião, por sua vez, deve prescindir da razão e afirmar a autoridade (do "Livro" e/ou da hierarquia religiosa): o dogma expressa a revelação de um mistério inapreensível racionalmente e afirmado pela fé. Então, como ser simultaneamente filósofo e religioso?

Agostinho, principalmente Agostinho, elabora a questão de maneira extraordinariamente bem-sucedida. Leia-se, por exemplo (magno), o livro de Moacyr Novaes, *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*⁷.

Antes de continuar é preciso lembrar que Agostinho, um autor do Século IV, não é, claro, medieval. Mas ele e diversos outros autores da Antiguidade Tardia são referências tão imediatas para os medievais que estes não são compreensíveis sem a leitura de Agostinho⁸, ou de

6. *Confessio fidei ad Heloisam*. Ed. Ch. Burnett, *Mittellateinisches Jahrbuch*, Stuttgart, 31, 1986, pp. 147-155.

7. São Paulo: Discurso / Paulus, 20092. E, assim que possível, o recente *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana*, que, junto com o novo livro de Lorenzo Mammì, Agostinho e as artes: dos diálogos filosóficos às *Confissões*, já devem estar no prelo.

8. Veja, a título de exemplo, o artigo de Gustavo Paiva sobre como não se entende o Aristóteles de Duns Escoto sem Agostinho: "One single yet manifold soul. Augustine's *De trinitate* and Aristotle's *De anima* in John Duns Scotus' doctrine of intellection" In *Medioevo*, Padova, 38, 2012, no prelo.

Boécio, ou do Pseudo-Dionísio, entre outros. Além do que, todos são religiosos e da mesma religião (embora não do mesmo modo).

Ora, por que são religiosos? Mais ainda: por que praticamente todos (a ressalva é quase só retórica) – incluindo os que não são monoteístas, como Plotino e Porfírio – são religiosos?

O Cristianismo, sabemos (e o mesmo vale, em geral, para o Monoteísmo), não passa de platonismo para a plebe, como ensina Nietzsche. A desclassificação não é simplesmente por ser platonismo, já de si suficientemente indigno, mas porque nada é pior, para Nietzsche, do que o plebeu. No entanto, para tais autores da Antiguidade Tardia e da Idade Média – Ambrósio de Milão ou Jerônimo, Tomás de Aquino ou Ockham –, o que seduz é justamente a possibilidade de pôr a filosofia ao alcance *de todos*⁹, seja com a Filosofia completada e realizada pela Religião (como quer Agostinho), seja com a Filosofia posta a serviço da Teologia (como quer Tomás de Aquino).

Um pouquinho de História, e, neste caso, História Sagrada, para ilustrar o que é mesmo que significa aqui o “para todos”:

“O tribuno romano mandou então recolher Paulo à fortaleza, ordenando também que o interrogassem sob açoites a fim de averiguar o motivo porque gritavam tanto contra ele. Depois de o amarrarem com as correias, Paulo observou ao centurião presente: ‘Ser-vos-á licito açoitar um cidadão romano, ainda mais sem ter sido condenado?’ A estas palavras, o centurião foi ter com o tribuno para preveni-lo: ‘Que vais fazer? Este homem é cidadão romano!’ Vindo então o tribuno, perguntou a Paulo: ‘Tu és cidadão romano?’ ‘Sim’, respondeu Paulo. O tribuno retornou: ‘a mim me custou bom dinheiro comprar a cidadania’. ‘Pois eu’, disse Paulo, ‘a tenho de nascença’. Imediatamente se afastaram dele os que iam torturá-lo”. *Atos dos Apóstolos*, 22, 24-29.

Aliás, este número inteiro da revista é dedicado à Agostinho e sua recepção medieval.

9. Essa leitura, embora fuja à percepção comum, está muito longe de ser original. Citemos um único exemplo, particularmente interessante: Colish, M. L., *Ambrose's Patriarchs: Ethics for the common man*. Notre Dame: UIP, 2005. O exato contrário da ética estoica, tão aristocraticamente exigente, tal como descrita por Pierre Hadot em *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997.

Não foi a única vez que São Paulo deu esta carteirada, sempre com grande efeito cênico. E vê-se bem a extensão dos privilégios do cidadão romano de então.

Ora, menos de 200 anos depois, a *Constitutio Antoniniana* do imperador Caracala, do ano de 212, estendeu a cidadania a *todos* os habitantes do Império Romano, tornando o que era privilégio (a gosto dos aristocratas) um direito universal (como preferem os plebeus), com sucesso tão intenso que a nós parece “natural” que ninguém possa ser privado de cidadania... São coisas assim que fazem Nietzsche chorar...

Pois é este o caldo de cultura em que vicejou o Monoteísmo. Assim como o mais influente da Filosofia Medieval não foi feito por *scholars* simplesmente religiosos, mas expressamente por “mendicantes”, defensores intransigentes e argutos da pobreza, em prol da qual argumentaram abundantemente.

Há, pois, boas razões filosóficas (dei apenas um exemplo, que parece suficientemente significativo) para defender que a Filosofia, de um modo ou de outro, tenha que se haver com a Religião, malgrado a natural antipatia entre elas.

Agora, isso, sem dúvida, dificulta nossa vida de leitores modernos. Conhecemos bons professores de filosofia que confessam nunca ter conseguido ler as *Confissões*. Mas, também, em defesa deles, vejamos como começa o livro:

“Tu és grande, Senhor, e muito digno de louvor. Grande é teu poder, e tua sabedoria é inumerável. Quer te louvar o homem, pedaço qualquer de tua criação, e carrega em voltas sua mortalidade, carrega em voltas a prova de seu pecado e a prova de que tu resistes aos soberbos; no entanto, o homem quer te louvar, este pedaço qualquer de tua criação. Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste a caminho de ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti. Conceda-me, Senhor, saber e compreender se invocar-te é anterior ao louvar-te, e conhecer-te, anterior ao invocar-te. Mas quem poderia te invocar, se não te conhece? ...”¹⁰.

E etc. etc. etc. Essa lenga-lenga piedosa se arrasta por meia dúzia de páginas. Vejamos: “Tu és grande, Senhor”. *Allab arkbar!* “Deus é grande”? Ora, o leitor nem sequer acredita em Deus. Se pretendemos que Agostinho seja filósofo, não seria melhor que começasse por

10. Uso a nova tradução de Lorenzo Mammì, ainda em elaboração.

provar que Deus existe? "O homem, pedaço qualquer de tua criação"? Mas, que o mundo seja criado não passa de um dogma religioso indemonstrável. Aristóteles, ao contrário, prova que o mundo deve ser eterno, não podendo ter sido criado: por que o Agostinho filósofo não discute isso? Além disso, às voltas com o "pecado"? Francamente...

Tudo conversa fiada. Não é de estranhar que nosso professor tenha fechado as *Confissões* e voltado ao discurso claro e distinto dos modernos, em que Deus pode até ser provado, mas segundo a ordem das razões, lá pela Terceira Meditação, com direito a retorno e reforço do tema mais para frente, com a "louvação" simplesmente sugerida como um interregno extrafilosófico. Ou, que Deus seja apenas pressuposto, embora não provado (o que seria impossível), mas só mais lá adiante, na *Crítica da Razão Prática*, já agora sem louvação nenhuma, garantido que a religião esteja bem circunscrita aos limites da simples razão.

No entanto, é pena que o professor não tenha se dado ao trabalho de continuar até perceber como vão se construído desde estas páginas iniciais das *Confissões* uma vigorosa crítica (de inspiração expressamente plotiniana) da concepção aristotélica acerca das categorias, justamente tematizando a noção de "grandeza", e um pesado ataque ao materialismo estoico. As indicações de uma inédita revisão das relações entre razão e linguagem ("compreender se invocar-te é anterior ao louvar-te, e conhecer-te, anterior ao invocar-te"), e, por certo, uma primeria e complexa teoria da vontade¹¹ (sem a qual dificilmente se pode pensar em, quem diria, justo Nietzsche...).

Mas isso tudo já está aí, naqueles indigestos primeiros parágrafos que mais parecem uma litania sem muito sentido (e sem qualquer relevância filosófica)? Dê-se o tempo necessário à leitura de Agostinho¹², como aliás, o exige qualquer filósofo, que se verá que não foi nem por

11. Apenas para exemplificar: "nenhum leitor das *Confissões* negará que há sim em Agostinho um manejo inédito da noção de *voluntas*", como diz Isabelle Koch em seu texto apresentado no IV Colóquio do GT *História da Filosofia Medieval e a recepção da Filosofia Antiga*, "Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho". *Discurso*, São Paulo, 40, 2010, p. 93.

12. Não é o que faz Cristiane Ayoub ao mostrar como a boa compreensão de um único parágrafo de Agostinho pode exigir um livro inteiro? Cf. Ayoub, C. N. A., *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010.

acaso nem apenas por razões religiosas que Agostinho, este africano pardo de língua latina, veio a ser o filósofo mais lido da História...

Agora, que a religiosidade desses filósofos tardo-antigos e medievais nos incomoda, incomoda. Agostinho pelo menos escreve bem, mesmo que, às vezes, submetido a um cânon retórico que já não é o nosso, enquanto as infindáveis páginas dos escolásticos, na forma de intermináveis cadeias silogísticas, sobre, digamos, a linguagem angélica, podem, de fato, pôr à prova a paciência de qualquer um, como certos seminários recentes do CEPAME não nos deixam esquecer.

Voltemos aonde estávamos quando começamos a falar do caráter religioso dos filósofos medievais.

Repetindo: o primeiro intelectual latino medieval a ler o novo Aristóteles que chegava da Espanha (*nota benne*: da Espanha), João de Salisbury, recuou imeditamente para uma posição cética. Não era para menos: o primeiro aristotélico medieval (para usar a datação Ocidental), o espanhol de língua árabe Averróis de Córdoba, islâmico de religião, da geração imeditamente posterior a de Abelardo, percebeu claramente o quanto a perspectiva aristotélica se afastava do neoplatonismo em que se pensava o monoteísmo, o amálga filosófico-religioso de então, abrangendo universos tão distantes quanto o do cristão romano Agostinho (do Século IV) e o do mulçumano persa Avicena (do Século XI), e propôs a diferenciação entre Filosofia, para os letrados, e Religião, para os incultos.

Filosoficamente consequente, mas politicamente suicida. Diga-se de passagem, Averróis, *O Comentador* por excelência de Aristóteles, só não comentou, porque nem mesmo leu, a *Política* de Aristóteles. Carença fatal.

Quando, mais tarde, Tomás de Aquino ataca violentamente o que chama de "averroísmo", o faz, expressamente, não em nome da Religião, mas em defesa da Ética (com maiúscula, a de Aristóteles) e da *Política*.

Aristóteles é extraordinariamente sedutor por, em primeiro lugar, fornecer um paradigma científico inegavelmente superior ao do neoplatonismo, que, na prática, eliminava qualquer possibilidade de ciência, em particular de ciência natural. Não por acaso, João de Salisbury é considerado o último dos mestres da Escola de Chartres, justamente aquela que mais intensamente se empenhou na possibilidade do desenvolvimento de uma ciência de inspiração neoplatônica

antes da recepção de Aristóteles¹³. Em segundo lugar, pelo papel determinante da Ética e da Política. E mais, a obra de Aristóteles se constrói em confronto com o platonismo de primeira água, que conheceu do próprio mestre, portanto, com um arsenal crítico dos mais nutridos.

Malgrado as resistências (e as muitas proibições da censura eclesiástica, claro¹⁴), a hegemonia aristotélica se impõe *quase* completamente. Em especial quando Alberto Magno e seu grande aluno, Tomás de Aquino, lograram redefinir a compreensão intelectual do Cristianismo em chave antes aristotelizante (não exatamente aristotélica) do que neoplatônica (façanha não relizada nas duas outras grandes seitas monoteístas, apesar da excelência de seus filósofos). Note-se: *quase* se impôs completamente. O custo tanto do confronto com os neoplatônicos (cuja filosofia nasce de uma reação platônica ao aristotelismo, já armado contra ele) quanto da "conversão do Cristianismo" a uma acepção peripatética (portanto, com pretensões de ciência) exigiu uma revisão geral, inclusive do próprio aristotelismo, ou melhor, da metafísica em geral.

Enfim, estamos voltando ao nosso tema.

Pena que ainda falte uma digressão: o embate se deu na Escola. Isto é, na Universidade, portanto, entre especialistas, ambiente propício para os peripatéticos. Enquanto qualquer um (exceto alguns professores de filosofia) é capaz de ler as *Confissões*, pelo menos a parte aparentemente narrativa, certamente só um profissional é capaz de ler as mil páginas das *Questões Sutilíssimas* sobre a Metafísica, como diz o título tradicional, de João Duns Escoto¹⁵. O que não é sem consequências, porque a disputa não teve espaço para refugiar-se apenas

13. Vejam-se, por exemplo, os textos compilados em Lemoine, M., et Picard-Parra, C., eds., *Théologie et cosmologie au XII^{ème} siècle. L'École de Chartres*. Paris: Les Belles Lettres, 2005. E a tradicional coletânea de artigos organizada por Wilks, M., ed., *The World of John of Salisbury*. Oxford: Blackwell, [1984] 1997.

14. O recurso à autoridade exigido pela religião cobra seu preço: sobre a intensidade e virulência do controle exercido sobre os intelectuais medievais, consulte-se o brilhante livro de Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

15. Para quem quiser se aventurar, está até traduzido: John Duns Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle*. Transl. G. J. Etzkorn and A. B. Wolter. New York: The Franciscan Institute, 1997. 2 vols.

no terreiro religioso (como aconteceu, em particular, no caso da tradição mulçumana).

É verdade que o Cristianismo é platonismo para a plebe, e não houve jeito de inventar um "aristotelismo popular". O que se fez foi separar Filosofia e Religião, embora muito mais cuidadosamente do que na proposta de Averróis, que, afinal, tinha razão, com o seu mote de ciência para os homens de razão (*rationabilis*) e a religião para os homens apenas racionais (*rationales*)¹⁶. Separação que deu em Teologia, no caso de Tomás de Aquino, tema e termo aristotélicos que foi capturado pela Religião, mas com a contrapartida de, de certo modo, liberar tanto a metafísica de teias ontoteológicas (ou, o que é o mesmo, de evidenciá-las) quanto, em particular, afrouxar as amarras metafísicas tradicionais da física.

No caso de Guilherme de Ockham, recusando pela base o programa de Alberto Magno e Tomás, terminou em separação entre Razão e Fé. Ao custo tanto do irracionalismo da fé (que tanto tem nos custado até hoje) quanto da realidade da ciência (parece que Kant começa a assomar no horizonte...). O que traz a vantagem de desonerar ainda mais intensamente a física do lastro metafísico tradicional ("não, diz ele, a Física *não é* a ciência das *coisas* naturais"...) e, principalmente, pois foi aquilo no que melhor investiu sua vasta capacidade filosófica, desnaturalizar a ética e a política.

Não por acaso, estamos falando em *separação*, o próprio mote da Modernidade, que se define justamente pela autonomia das esferas.

Resumindo, o embate entre a recepção medieval de Aristóteles e a tradição neoplatônica se deu nos quadros profissionais da Escola, tendo como pano de fundo a relação com a Religião. Foi obra de gerações de especialistas escolásticos que, por seu fervor religioso, disputaram com enorme volume de argumentos, até as últimas consequências, acerca da concepção de metafísica.

Ao fim, nenhuma metafísica podia apresentar-se como ciência. Gradativamente, o aristotelismo perde terreno justamente para o ceticismo, como nos albores de sua recepção. De início, um ceticismo ainda não assumido, como o de Nicolau de Autrécourt ("nunca terá

16. Cf., em particular, Averróis. *Discurso decisivo. Fasl al-maqal*. Intr. A. de Libera. Tr. A. R. Hanania. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (texto que, aliás, os latinos não conheceram).

passado pela boca de Aristóteles uma proposição verdadeira”) e de Bernardo de Arezzo (ambos ainda da geração de Ockham)¹⁷. Mais tarde, então com enorme sucesso, com o ceticismo da *Douta Ignorância*, de Nicolau de Cusa. Para culminar nos *Ensaios* de Michel de Montaigne, agora não mais apenas contra a ciência, mas, principalmente, contra o fideísmo (não por acaso, no auge das Guerras de Religião, que ensanguntam a Europa por 30 anos). Note-se que o rápido “interregno” cético do Renascimento dura quase tanto quanto o período de 200 anos de floração da Escolástica medieval.

O primeiro moderno a fazer o balanço geral do resultado, o espanhol Francisco Suárez, contemporâneo um pouco mais moço do renascentista Montaigne, dá início aos seis grossos volumes de suas *Disputas Metafísicas*, apontando como a metafísica, tal como pensada até então, simplesmente carece de *sistema* (literalmente, “sistema”, este mote moderno desconhecido pelos escolásticos)¹⁸. Mas, como a minuciosa revisão dos “Três Caminhos”, o de Tomás de Aquino, o de João Duns Escoto e o de Guilherme de Ockham, não se mostrou redutível a sistema, restou que outro filósofo, este francês, propusesse começar tudo de novo, nas suas, não mais *Disputas*, mas *Meditações Metafísicas*. O método era outro.

Então, quando nos pomos a ler pela primeira vez, e pela ordem das razões, as *Meditações Metafísicas*, começo canônico dos nossos cursos de Filosofia, lá estão as referências genéricas “aos escolásticos”, nas quais qualquer leitor de Descartes se embarça desde a primeira leitura. O que é mesmo que quer dizer “realidade objetiva”?

Agora, depois de acompanhar o longo e trabalhoso processo filosófico que se inicia com a recepção de Aristóteles, em meados do Século XII, e sua contraposição à tradição neoplatônica, entendemos que a dúvida com que se iniciam as *Meditações* é tudo menos retórica: entendemos a necessidade (enfaticemos “necessidade”) de cada um dos argumentos contra o conhecimento advindo dos sentidos (todos fartamente tematizados pela Escolástica¹⁹), as críticas às categorias

17. Cf. Nicholas of Autrecourt: His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo. Ed. L. M. de Rijk. Leiden: Brill, 1994.

18. Cf. Courtine, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

19. Um único e notório exemplo: o artigo 6 da questão 84 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, “Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis”, diz, nas objeções (recorrendo à autoridade de Agostinho), que “de tudo o que senti-

escolásticas (fartamente levantadas por eles mesmos, uns contra os outros), a necessidade da figura do Deus Enganador (não, ele não foi inventado por Descartes), do Cogito etc. etc. etc. Mais a necessidade de uma nova Física, cuja fundamentação, afinal, é a verdadeira pretensão de Descartes e a sua novidade, além, é claro, do método.

Da crise *simultânea* da Metafísica e da Física antigas (velha e boa tese de Alexandre Koyré²⁰) nasce, em primeiro lugar, uma nova Física, a nossa, a Física Moderna. Isto é, diz Kant, ainda no Segundo Prefácio: a Física que compreende "que a razão só entende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto, e que ela tem de colocar-se à frente, com os princípios de seus juízos segundo leis constantes, e forçar a natureza a responder às suas perguntas em vez de apenas deixar-se conduzir por ela" (B XIII).

Claro, só pode ser assim, porque, senão, incorreremos em todas as aporias tão minuciosamente disputadas pelos medievais.

Exemplifiquemos, fazendo pastiche de uma discussão "ockhamiana"²¹: "não, a Física não é a ciência das *coisas naturais*, é a ciência das *proposições* cujos termos supõem pelas coisas naturais". Como os termos supõem, substituem, na mente as coisas naturais? É que a intuição – mas que conceito é este para um aristotélico? – das coisas faz nascer, causa naturalmente no intelecto, o termo mental que é seu efeito. Sim, mas é possível, embora não provável, que se tenha intuição

mos pelo corpo, mesmo quando não estão presentes os sentidos, recebemos suas imagens, como no sono e na demência; ora, não somos capazes de distinguir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; mas nada pode ser estabelecido se não for distinguido do falso" etc. Portanto, conclui-se que "a verdade não deve ser esperada dos sentidos": *Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus*. A passagem citada por Tomás está na nona das 83 *Questões*, de Agostinho. Cito de acordo com a tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, inicialmente publicada nos *CADERNOS DE TRABALHO DO CEPAME*, São Paulo, II(2), 1993, pp. 14-27.

20. Cf. Koyré, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. D. M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense, 2001. Id., *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. M. Ramalho. Rio de Janeiro: Forense / UnB, 1982.
21. Já para uma abordagem correta, veja-se o texto de Carlos Eduardo de Oliveira, "Ockham e a teoria aristotélica da ciência", publicado nos anais do V Colóquio do GT *História da Filosofia Medieval*, por Alfredo Storck, *In Aristotelis Analytica posteriora. Estudos acerca da recepção medieval dos Segundo Analíticos*. Porto Alegre: Linus, 2009, pp. 177-206.

de coisa não existente, então não é impossível que o termo mental não seja causado por uma coisa existente. E não, não temos critério de distinção. Ademais, a relação de causa e efeito não pode ser, não é, uma relação real²², então qual o fundamento de tal física tão distante das coisas? Ela não o tem e o termo "fundamento" não faz parte do léxico filosófico (sic). Então é uma lógica, digamos, uma hipótese sustentada pela coerência interna entre pressupostos e conclusões? Não, não é uma lógica, pois... etc. Ou então, de outro lado, diziam os chamados mertonianos, o melhor é calcular proporções, tarefa do físico²³. Mas Aristóteles não proíbe misturar os gêneros? Ora, o objeto formal da matemática é distinto do da física, portanto... Sim, mas... Etc., etc.

De Averróis para frente, de meados do Século XII ao fim do Século XIV, nossas bibliotecas têm os comentários da *Física* de Aristóteles de 17 autores diferentes (podemos contar), um número bem pequeno em relação à totalidade dos comentários remanescentes (houve quem tenha contado, como Charles Lohr²⁴), e deve ser fascinante compará-los, embora tão trabalhoso que, até hoje, salvo melhor juízo, ninguém o fez²⁵. Pois foi neste embate que se reduziu a Física antiga (e medieval) às suas aporias intransponíveis (causa da percepção de Copérnico de que era necessário renunciar ao geocentrismo).

Tarefa puramente negativa? Não, porque sobrou a ideia de ciência e de ciência da natureza, uma extraordinária proeza que só vicejou nesta tradição, a nossa, a da Filosofia: sem a Física antiga e sua

22. Cf. o artigo de Carolina J. Fernández, nos anais do VI Colóquio do GT *História da Filosofia Medieval*: "Contingência e necessidade na causalidade externa segundo Ockham: argumentos para revisar a interpretação dominante", *dois pontos*, Curitiba / São Carlos, 7(1), 2010, pp. 113-135.

23. Caroti, S., et Souffrin, P., eds., *La nouvelle physique du XIV^e siècle*. Firenze: Olschki, 1997.

24. Lohr, Ch. H., "Medieval latin Aristotle commentaries", *Traditio*, New York, 1967-1974 (a mera descrição dos títulos, boa parte dos quais inéditos, se estende por quase 600 páginas).

25. Quanto a nós, só para a tradução dos prólogos (apenas dos prólogos) dos comentários filosóficos de Tomás de Aquino, fizemos um número interminável de seminários, cujo resultado, enfim está para ser publicado: Tomás de Aquino, *Prólogos dos Comentários de obras de Aristóteles*. Apresentação de Carlos E. de Oliveira. Introdução de F. Cheneval e R. Imbach. Trad. coletiva. São Paulo: Discurso / Paulus, no prelo.

crítica medieval não haveria nenhuma Física Moderna. Nem Metafísica nem crítica da Metafísica. Nem *Crítica da Razão*.

Doutro ponto de vista, tomar a Filosofia Medieval principalmente como parte das condições de possibilidade da Modernidade, portanto, distinguindo-a categorialmente da Modernidade, mas integrando-a à gênese da Modernidade, é, sim, desqualificá-la. Não é por acaso que haja quem prefira falar em "Filosofia *na* Idade Média", ao invés de "Filosofia Medieval", pretendendo preservar uma certa, alguma, perenidade da Filosofia contra sua historicidade.

A Filosofia Medieval, assim como a Filosofia Antiga, estão tão mortas quanto a própria Antiguidade ou a Idade Média. Claro que é possível atualizar a obra de seus autores, como, por exemplo, Hannah Arendt faz com Agostinho (mesmo sendo de origem judia e não-religiosa) ou como Alasdair MacIntyre faz com Aristóteles (quer dizer, na verdade, com Tomás de Aquino). Ora, ainda que o resultado tenha inegável interesse filosófico, não parece ir além do campo das críticas conservadoras da Modernidade. Ou seja, estão, tanto quanto nós, na nossa mesma insuperável arena, a do nosso tempo histórico.

Esta exposição é um sobrevoo. Nada mais incorreto, dogmático e oco. Com certeza faz pensar que, para ser levada a sério, deveria mostrar, pela análise dos textos, cada uma de suas afirmações, cada passagem, a consistência das articulações, como é mesmo que se pode sustentar a remissão à História etc. etc. etc..

É verdade, mas esta é apenas uma celebratória exposição inaugural. A tarefa de conduzir corretamente o trabalho filosófico, segundo a relojoaria dos sistemas (ou das ordens arquitetônicas), ao microscópio e não ao telescópio como foi feito aqui, é tarefa coletiva e demanda o tempo necessário. Razão pela qual o trabalho de fato começa na sequência, quando, mais uma vez, nos voltamos para o texto mesmo de Agostinho (de Boécio, de Anselmo, de Abelardo, de Averróis, de Tomás de Aquino, de Henrique de Gand, de Duns Escoto, de Ockham). Não é assim, afinal, que no CEPAME temos usado nosso tempo há já vinte anos?

Referências bibliográficas:

ABELARDO. "*Confessio fidei ad Heloisam*". Ed. Ch. Burnett, *Mittellateinisches Jahrbuch*, Suttgart, 31, 1986.

AVERRÓIS. *Discurso decisivo. Fasl al-maqal*. Intr. A. de Libera. Tr. A. R. Hanania. São Paulo: Martins Fontes, 2005

- AYOUB, C. N. A., *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BIANCHI, L. *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- BOEHNER, Ph., e GILSON, É., *História da filosofia cristã*. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CAROTI, S., et SOUFFRIN, P., eds., *La nouvelle physique du XIV^e siècle*. Firenze: Olschki, 1997.
- COLISH, M. L., *Ambrose's Patriarchs: Ethics for the common man*. Notre Dame: UP, 2005.
- COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- DE LIBERA, A., *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1991 (*Pensar na Idade Média*. Trad. P. Neves. São Paulo: Editora 34, 1999).
- FERNÁNDEZ, C. J., "Contingência e necessidade na causalidade externa segundo Ockham: argumentos para revisar a interpretação dominante", *dois pontos*, Curitiba / São Carlos, 7(1), 2010, pp. 113-135.
- GRELLARD, Ch., "Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg, 54, 2007
- HADOT, P. *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. F. Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KOCH, I. "Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho". *Discurso*, São Paulo, 40, 2010.
- KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. D. M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense, 2001.
- _____. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. M. Ramalho. Rio de Janeiro: Forense / UnB, 1982.
- LEMOINE, M., et PICARD-PARRA, C., eds., *Théologie et cosmologie au XII^e siècle. L'École de Chartres*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- LOHR, Ch. H., "Medieval latin Aristotle commentaries", *Traditio*, New York, 1967-1974.
- NICOLAU DE AUTRE COURT, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*. Ed. L. M. de Rijk. Leiden: Brill, 1994.
- NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso / Paulus, 2009.
- OLIVEIRA, C. "Ockham e a teoria aristotélica da ciência", In STORCK, A. (org.), *In Aristotelis Analytica posteriora. Estudos acerca da recepção medieval dos Segundo Analíticos*. Porto Alegre: Linus, 2009.

- PAIVA, G. V., "One single yet manifold soul. Augustine's *De trinitate* and Aristotle's *De anima* in John Duns Scotus' doctrine of intellection". In: *Medioevo*, Padova, 38, 2012.
- SCOTUS, J. D. *Questions on the Metaphysics of Aristotle*. Transl. G. J. Etzkorn and A. B. Wolter. New York: The Franciscan Institute, 1997. 2 vols.
- TOMÁS DE AQUINO, *Prólogos dos Comentários de obras de Aristóteles*. Apresentação de Carlos E. de Oliveira. Introdução de F. Cheneval e R. Imbach. Trad. coletiva. São Paulo: Discurso, no prelo.
- TOMÁS DE AQUINO, "Suma de Teologia, I^a, q. 84". Trad. C. A. R. Nascimento, *Cadernos de Trabalho do CEPAME*, São Paulo, II(2), 1993, pp. 14-27.
- VIGNAUX, P., *La Pensée au Moyen Âge*. Paris, Armand Collin, 1938.
- _____. *La philosophie au Moyen Âge*. Précédé d'une Introduction autobiographique, et suivi de *Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains*. Ed. par R. Imbach. Paris: Vrin, 2004.
- WILKS, M., ed., *The World of John of Salisbury*. Oxford: Blackwell, [1984] 1997.

Sobre la idea de historia en Walter Benjamin

Micaela Cuesta

Doutoranda em Filosofia pela Faculdade de Ciências Sociais na UBA.

Resumen: El presente artículo reflexiona en torno a la idea de historia en Walter Benjamin. El objetivo que se plantea es doble: por un lado, desarrollar las críticas que el autor dirige a los modos dominantes de mentar la relación del conocimiento con el pasado; por otro lado, procura reunir aquellas nociones que pueden contribuir al establecimiento de un concepto dialéctico y materialista de la historia. En éste marco significantes tales como temporalidad, fin, felicidad asumen un rol central.

Abstract: The present paper discusses the idea of history in Walter Benjamin. The aim intended is double: on the one hand, to develop the critiques directed by the author at the dominant ways of mentioning the relation between knowledge and past; on the other hand, it seeks to assemble those notions that can contribute to the establishment of a dialectical and materialistic concept of the history. In this framework, significant notions such as temporality, end, and happiness assume a central role.

Palabras claves: historia – felicidad – fin – temporalidad

Keywords: history – happiness – end – temporality

Consideraciones preliminares

Con mucha frecuencia los escritos de Benjamin, en lo que ellos tienen de "teología", se han prestado a lecturas que subrayan la influencia de la tradición judía, su misticismo y su formación en la cabala.¹ Sin negar la clara presencia de ciertos motivos teológicos en su pensamiento, el propio Benjamin describió su relación con la teología del siguiente modo: "Mi pensamiento se comporta respecto de la

1. Scholem, G. *Historia de una amistad*. Introducción y traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.; Löwy, M. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997 etc.

teología como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría".²

En otras palabras, si bien el pensamiento de Benjamin está empapado de elementos teológicos, su escritura no se reduce, ni exige, necesariamente, ser interpretada en clave teológica.

Dicho esto, consideramos más ajustado pensar que, en lo que respecta a la noción de historia, la relación entre teología y materialismo se construye en función de los proyectos comprometidos en ambas visiones. Materialismo y teología, en tanto órganos de inteligibilidad de distintas épocas, se disputan la partida, pues el problema fundamental al cual ambos quisieran dar respuesta es uno y el mismo: la *historia*³.

Reflexionar en torno a ella ha significado –como señala Pablo Oyarzún⁴– mentar su *fin*, entendido, en algunas ocasiones como *telos*, y en otras, como culminación. Este último modo de entender el fin –que no significa necesariamente *conocerlo* en el sentido de tener de él una *experiencia* en el presente– es el denominado *conocimiento apocalíptico*. Éste considera que el fin no está presente inmediatamente en la historia, en otras palabras, no está ofrecido en los distintos momentos presentes de la historia o en alguno de ellos en particular. El fin en la historia, luego, es concebido como trascendente a la historia misma, y es también aquello que la suprime. El conocimiento del fin, así concebido, es apocalíptico en la medida en que si bien preanuncia un

2. Benjamin, W. "Convulso N" en *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996., p. 140.

3. La relación entre teología e historia posee su propia trayectoria en el pensamiento occidental. La pregunta por el *sentido* en la historia, abrevó en fuentes teológicas. Karl Löwith, por mencionar a uno de los teóricos concernidos con el tema, en su libro *Historia del mundo y salvación*, se propone corroborar la hipótesis que afirma que "la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación que termina con la secularización de su paradigma escatológico". Löwith, K. *Historia del mundo y salvación*. Trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires: Katz, 2007, p. 14.

4. Oyarzún, P. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin". In: *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001.

final, un corte, nada podemos saber respecto de las determinaciones ya sea de sus cualidades, ya sea de la fecha de su advenimiento. Aquí fin es *término*.

Contra este modo de pensar la historia se erige el pensamiento kantiano. En su sistema "el concepto de historia queda, como concepto, circunscrito dentro de los límites de una razón (...) que desconoce el propósito inscripto en su origen, pero que puede ser consciente de la tarea inscripta en su estructura".⁵ También éste es un pensamiento del fin de la historia, sólo que concebible, ahora, como la tarea de realización de la razón en ella. Como progreso o perfeccionamiento en la historia misma mediante la labor de la razón. El fin no sería para Kant, como sí lo fuera para un conocimiento apocalíptico, el que suprime la historia y le pone término, antes bien, sería mentado como la *finalidad* que, aprehendida por la razón —una limitada— se da a la tarea de "liberar al hombre de sus tutelas"⁶, de liberarlo a través del progreso consciente en la historia. Aquí el fin equivale a *finalidad*.

Llevando este último razonamiento a su máxima expresión, en el proyecto hegeliano de una historia filosófica, el sentido de la historia se hace inteligible *filosóficamente* a partir de la categoría del fin último; él se presenta como uno de los conceptos que la razón aporta a la historia. Esta categoría existe en la conciencia como *fe* (y verdad) en la razón que rige al mundo, que posee un plan, que se ajusta a la

5. Idem, p. 224.

6. Esta expresión la formula Kant en su texto "¿Qué es la ilustración?". En la primera oración del mismo podemos leer lo siguiente: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad" y continúa: "incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro". Y ella es *culpable*, en la medida en que su causa no es otra que la falta de decisión y valor, de su pereza, pues: "Es tan cómodo no estar emancipado!". A lo anterior habría que agregar una frase más: "el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres". Kant, I. "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 25-28. Ver también "Comienzo presunto de la historia humana" en donde se afirma: "sólo aquella percepción de su historia que le haga ver al hombre que no tiene por qué echar la culpa a la Providencia de los males que lo afligen, le será provechosa y útil para su instrucción y perfeccionamiento". Kant, I. "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 88.

necesidad –interna– y que se da sus propias determinaciones. Así, el pensamiento recoge, mediante el concepto, el *fin* que en la historia se manifiesta como *tendencia* –en Hegel ésta se corresponde con la “idea de libertad”–. A partir de allí, cada presente aparecerá como la *medida* del grado de aproximación a la realización de este fin *en la historia*⁷.

Si el primer modo de relacionarse con la historia era apocalíptico, el segundo, en sus dos versiones, es *progresivo* –aunque determinado diría Hegel. En relación a estas dos modalidades, el pensamiento de Benjamin marca su diferencia. En la obstinación de pensar la relación con lo sido y con su conocimiento, Benjamin no puede escapar al pensamiento del fin aún cuando produzca sobre él un insoslayable desplazamiento: su *fin* no es uno apocalíptico, ni progresivo, antes bien, remite a la cuestión de la “felicidad” en tanto fin de una vida *biográficamente* concebida, pero también, fin como *interrupción* del calvario, de las lógicas concretas que producen la violencia, el sufrimiento y el dominio en la historia. Su modo de concebir el fin se opone de tal suerte a aquellas perspectivas que interpretan todo lo que la historia tiene de doloroso y fallido en términos de justificación, o de *sentido*. Así, una reflexión diferente en torno a la relación del conocimiento con “lo sido” reclama, primero, una interrogación crítica de los modos dominantes de concebirla.

Crítica a los modos dominantes de concebir la historia

En sus “Apuntes sobre el concepto de historia”, Walter Benjamin nombra a las posiciones que han provocado la neutralización de la fuerza destructiva del materialismo histórico del siguiente modo: la primera de ellas –dice– es “la idea de la historia universal” y su representación de la historia del género humano como una composición de la de los pueblo, en esta concepción se manifiesta, como su causa, una “pereza del pensamiento” –afirma Benjamin–; en segundo lugar, se encuentra la idea del historicismo consistente en “la representación

7. Más adelante desarrollaremos estas críticas, ahora sólo mencionemos que lo más problemático de este razonamiento consiste en reflexionar en torno a la historia como el despliegue continuo de un fin interior –e imperturbable– a la razón. En otros términos, los acontecimientos del pasado son mentados como los caminos necesarios que hubo de recorrer el *espíritu* para llegar a ser lo que, en definitiva, siempre había sido: pura interioridad, pura identidad, pura presencia.

de que la historia es algo que se deja narrar", en esto radica la consideración épica⁸ de la historia; finalmente, y la que opone más resistencias, "se presenta en la 'empatía con el vencedor'", tercer bastión del historicismo –asevera Benjamin⁹–. En forma sintética y negativa, en los mismos "Apuntes" es expresado lo anterior del siguiente modo: "Los momentos destructivos: desmontaje de la historia universal, exclusión del elemento épico, ninguna empatía con el vencedor".¹⁰

Gisela Catanzaro propone reflexionar en torno a estos blancos como una crítica dirigida al *positivismo* supuesto tanto en la idea de una "Historia universal", como en la perspectiva del "Historicismo"¹¹. Veamos primero cuáles son sus diferentes puntos de partida para después retomar los presupuestos que ambas –a su pesar– comparten.

Comencemos con la idea de "Historia universal"; podemos decir que ella se relaciona con los acontecimientos históricos en tanto manifestaciones de una *tendencia*. Consecuentemente se representa a la

-
8. Otra de las entradas a este motivo en "Apuntes sobre el concepto de historia" afirma lo siguiente: "La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria, una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. Las atribuciones del historiador dependen de su conciencia agudizada de la crisis en que ha caído, en cada caso, el sujeto de la historia. Este sujeto no es ¡de ninguna manera! un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. Sólo para ella y únicamente para ella hay conocimiento histórico en el instante histórico. Con esta determinación se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo histórico no se le presenta jamás –y esto lo diferencia del arbitrario– un decurso, sino solamente una imagen". Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", pp. 92-93. Por su parte, en el "Convulso N°" leemos: "El materialismo histórico tiene que renunciar al elemento épico en la historia. Hace saltar la época de la cósmica 'continuidad de la historia'. Pero también hace saltar la homogeneidad de la época [misma]. La satura de material explosivo, es decir, [de] presente". Benjamin, W. "Convulso N°". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996, p. 147).
 9. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 89-91.
 10. Idem, p. 88.
 11. Catanzaro, G. "Seminario de doctorado: ¿Qué significa leer? La teoría benjaminiana de la historia y su problematización de la práctica cognitiva". Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009. Texto inédito.

historia como una continuidad de acontecimientos en los que busca percibir lo que en ellos existe de común; en palabras de Hegel, podríamos formular esto del siguiente modo: su objetivo es identificar aquello que, manifestándose en los acontecimientos particulares, los continúa, "se prolonga". Recordemos que, para Hegel, la historia universal está compuesta de los *espíritus de pueblos* en una serie de fases sucesivas y *necesarias* atendiendo al *fin último* que se ha revelando en la historia como *tendencia*. Los distintos pueblos aparecen en el relato *filosófico* de la historia como elementos concatenados de un devenir. Y la concatenación de estos elementos se realiza a partir y desde, aquello que "se prolongó"; de la masa de acontecimientos la historia universal *extrae* el "hilo" —señala Catanzaro aludiendo a la metáfora de Benjamin— que conecta los acontecimientos y que permite hablar de la *tendencia*, de la Ley de desarrollo. Benjamin lo expresa en los siguientes términos:

La representación de una historia universal está vinculada a la del progreso y a la de la cultura. A fin de que todos los instantes en la historia de la humanidad puedan ser *enhebrados* en la cadena del progreso, tiene que ser puestos bajo el denominador común de la cultura, de la Ilustración, del espíritu objetivo o como quiera llamársele¹².

En otras palabras, para poder representarnos la historia universal bajo la figura de un "hilo", es preciso primero, dice Benjamin, comprender a la historia universal (a la cultura en sentido amplio) bajo el común denominador de un "espíritu objetivo", es decir, de un espíritu —el *Espíritu de Pueblo* y la idea de libertad en Hegel— que se da a sí mismo distintas *figuras concretas* en el despliegue, continuo y progresivo, de sus determinaciones. Un espíritu que, siendo siempre el mismo, es decir, siendo idéntico a sí (pura identidad y presencia)¹³, se "realiza" a lo largo de la historia. Ahora bien, si lo anterior servía para graficar el

12. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 78. Las cursivas son nuestras.

13. No olvidemos una de las frases de la "Introducción" a las *Lecciones...* de Hegel: "lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (...) para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder". Hegel, G. W. F. "Introducción general". In: *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. España: Alianza, 1982, p. 46.

"hilo", en tanto extracción de una tendencia, la mencionada idea de "figuras concretas" que sirven al despliegue de aquel espíritu idéntico a sí, puede corresponderse con la *sucesión* de cuentas que en la metáfora del "rosario" aparecen engarzadas por el hilo, pues, como afirma Benjamin:

El historiador se contenta con establecer un *nexo causal* entre los diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho, en cuanto causa, es histórico ya precisamente por eso. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que puedan estar separados de él por milenios, el historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la *sucesión* de acontecimientos le corra entre los dedos como un *rosario*¹⁴.

Cada uno de los momentos ("cuentas") puestos en *sucesión* representan las etapas históricas que conforman ("*componen*" utiliza Benjamin¹⁵) el presente o, en rigor, ellas son los momentos que el presente, o la *fuerza fuerte*¹⁶ que en él domina, reconoce como propios, como su antesala y anticipación, como su *infancia*. Cada "cuenta", a su vez, encerraría acontecimientos históricos que, en su pretendida completitud y "redondez", habilitarían visualizar, a partir de un corte transversal efectuado en ellos, el "progreso" en las distintas esferas o materiales en que el espíritu de la historia se expresa.

La "teoría de un progreso posible en todos los dominios"¹⁷ constituye otra de las caras de la crítica benjaminiana. De esta idea de progreso es solidaria su opuesta aparente, esto es, la idea de una "época de decadencia", según lo denomina Benjamin en el "Convulto N"¹⁸. Es por lo recién señalado que la crítica a la idea de historia uni-

14. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", pp. 103-4. Las cursivas son nuestras.

15. El verbo aparece en cursiva en los "Apuntes", quizás, de lo que el traductor quiera dar cuenta es de la intencionalidad implicada en el verbo componer, en el sentido de *poner* algo, proyectar, etc.

16. En las páginas que siguen abordaremos la cuestión referida a la *fuerza fuerte* y a las operaciones que esta realiza.

17. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 87.

18. En aquellos fragmentos se puede leer: "El *pathos* de este trabajo: no hay épocas de decadencia (...). Ninguna creencia en épocas de decadencia". Benjamin, W. "Convulto N", p. 121.

versal, puede ser mentada, como lo hace Oyarzún, como una crítica a la *ideología del progreso*; proveniente –según afirma el autor– de la secularización de la teología de la historia bajo el aspecto de una Filosofía de la historia. En este sentido, si para la teología, la historia se realiza en la salvación, en su versión secular, ella se inscribe en el futuro de la humanidad.

Nuevamente en la imagen del “hilo” aparecerían “enhebrados” los instantes de la historia universal como una “cadena del progreso”. De tal suerte se dice que el progresismo posee una creencia ciega en el futuro, que es un optimista empedernido, pues es esta misma creencia la que lo lleva a justificar toda violencia o mal pasado en pos de un estado de armonía y bienestar futuro. Con lo cual no sólo se justifica aquel mal, sino que también se avala y reproduce la violencia del presente.

Dirijámonos, ahora, al segundo modo –retomando el planteo de Catanzaro-, en que se manifiesta el positivismo, esto es, el *historicismo*. El objetivo de esta consideración de la historia no radica ya en extraer la ley, la tendencia (el “hilo”) de los acontecimientos históricos, antes bien, se interesa, exclusivamente, por las “cuentas”: las *épocas*. El historicismo quisiera aferrar las individualidades históricas en sí mismas, sería una especie de *anticuario* en palabras de Nietzsche,¹⁹ alguien que preserva y venera los acontecimientos pasados, sintiéndose poseído por el alma de lo ancestral. Su interés, luego, no radica en extraer el elemento universal que “se prolonga” por el conjunto, tampoco consiste en representar esos momentos como momentos de un devenir o como la infancia del presente; por el contrario, para él cada época es única e irrepetible.

El camino privilegiado de la corriente historicista en su búsqueda por aferrar la singularidad de una época, es el método de la empatía que, sumado al concepto de *vida* hace de la “presentificación”²⁰ su principal objetivo. Respecto de ello, Benjamin afirma: “La empatía con

19. Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

20. Oyarzún recurre a este término para traducir el alemán *Vergegenwärtigung* que, empleado a propósito del recuerdo, es seguido por la insistencia benjaminiana en la idea del presente (Gegenwart). Ver: Benjamin, W. “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM: 1996, p. 73.

lo sido sirve en último término a su *presentificación*. No es en vano que la tendencia a esta última se aviene muy bien con la tendencia *positivista* de la historia (tal como se muestra en Eduard Meyer)" y continúa: "La falsa vivacidad de la presentificación, el hacer a un lado todo eco del 'lamento' [que brota] de la historia, señala su definitiva sumisión al concepto moderno de la ciencia".²¹

El método de la empatía sobre el que se sostiene el objetivo de la *presentificación* realiza una operación de supresión, esto es, elimina la distancia que separa su compenetración con el pasado del momento presente de su conocimiento. El "traer" al presente un momento histórico supone la asunción del consejo de Fustel de Coulange que cita Benjamin y que nosotros reproducimos: "Si queréis revivir una época" —dice— "olvidad que sabéis lo que ha pasado después de ella".²²

Disuelto el momento de extrañeza se deshace, también, lo que diferenciaba al historicismo de la ideología del progreso. Pues en la borradura de la no contemporaneidad, del diferimiento de la historia y, en el festejo de la relatividad de las historias parciales, lejos de alejarse de la idea de *universalidad*, se aproxima a ella vertiginosamente, sólo que lo hace —según referíamos con la cita anterior— por acumulación o acopio.

Luego, progresismo e historicismo, como vimos, se diferencian en sus puntos de partida, en la enunciación de sus intenciones, pero la imagen del "rosario", una vez más, nos aproxima al lugar en que ambos se identifican. Pues como señala Gisela Catanzaro, si la ideología del progreso, bajo la forma de una "historia universal" podía ser graficada con el "hilo", el historicismo, a su turno, sería quien proporcionara a ella las "cuentas". De modo tal que, como afirma Benjamin: "El historicismo culmina, con justicia, en el concepto de una historia universal (...). Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío".²³

Así, si de un lado tenemos el peligro de la generalidad, la identificación —tan sólo— de lo "glorioso" —lo que logró prolongarse, lo "exitoso", la tendencia— en la humanidad; de otro, tenemos el detenimiento indistinto en lo fragmentario, en la singularidad, que también

21. Idem, p. 74.

22. Idem, p. 85.

23. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 107.

se traduce en la indiferenciación de las causas reales. En ambas, no obstante, se observa el mismo principio: la creencia en la accesibilidad plena, transparente y apromblemática de lo histórico (y del presente).

Esta creencia puede ser pensada en el texto de Benjamin en los siguientes términos: progresismo e historicismo comparten, además de los supuestos de un tiempo homogéneo y vacío, un último elemento: el *épico*. La idea de que la historia se “deja narrar” está presente en las dos versiones. Muchas imágenes benjaminianas van en este sentido, entre otras, la de la historia como un hilo “liso y terso”, y no como otro áspero, de “mil greñas”; la del “rosario” que se escurre entre las manos. En las dos versiones del positivismo –en la idea de una historia universal y en el historicismo– el material histórico se menta como docilidad, como cuerpo a manipular, como algo que está ahí, “a la mano”.

En este marco tanto para el historicismo como para el progresismo la verdad de la historia no es en sí misma histórica, sino intemporal, “eterna”, ya sea que se la ubique en la eternidad del pretérito, como es el caso del historicismo, ya en la eternidad del futuro, como hace el progresismo. En todo caso, lo que subyace a ambas, es la postulación de un presente apromblemático, idéntico a sí mismo y recortado sobre el telón de fondo de un tiempo homogéneo y vacío.

Pablo Oyarzún traduce en términos filosóficos esta operación como una *ontologización* del presente.²⁴ En otras palabras, la operación de volver coincidentes ser y tiempo, en primer lugar y, en segundo lugar, la suposición de la historia como el despliegue de un ser que no es más que la proyección de un “es”, es decir, de un ser pleno que se *prolongó* en la historia, y que “es” en el presente, reconociendo en el pasado su infancia, o bien reconociéndose en todos los momentos del pasado como etapas de *su* devenir, de *su* crecimiento, manteniéndose él siempre uno y el mismo. En virtud de esta *ontologización* el presente ya no es percibido como problema, es un presente a-problemático, que se tiene a sí mismo como posesión, y que conserva, a su vez, en él, todo el pasado. El “es”, luego, remite al supuesto sobre el cual descansa tanto la ideología del progreso como el concepto tradicional de

24. Oyarzún, P. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”.

historia, un supuesto –decíamos– de tipo *ontológico* que vuelve coincidentes ser y tiempo²⁵.

Distinto a ello habrá de ser una idea crítica de historia, una que problematice tanto el pasado como el presente, reconociendo, en ambos, su no identidad, su falta de contemporaneidad consigo mismos, su ausencia de plenitud.

Cuestiones preliminares a otra *idea* de historia

Hasta aquí dirigimos nuestra mirada a los diferentes enunciados que subyacen, por un lado, a la idea de una historia universal –y su ideología del progreso– y, por otro, al historicismo. Hicimos hincapié en los puntos en que ambas perspectivas se superponen, pero aún nos resta reflexionar en torno a ciertos momentos de verdad que cada una de ellas –según Benjamin– contendrían.

En primer lugar, respecto de la ideología del progreso y su idea de "historia universal", podríamos afirmar que su verdad –aunque negativa– se muestra en uno de sus postulados: la *continuidad* en la historia, lo que *se* continúa –la *tendencia*.

La *continuidad* es verdadera –podemos afirmar con Benjamin– en tanto lo que se ha continuado, efectivamente, en la historia, *es* el dominio. Esta *continuidad* efectiva del dominio es solidaria con ciertos modos en que el conocimiento se relaciona con lo sido. Consecuentemente, realizar una crítica al dominio, a la violencia real (efectivamente existente) supone, en el ámbito del conocimiento, producir un modo distinto de vincularnos con lo sido, una modalidad diferente de concebir los acontecimientos y fenómenos históricos, en su propia relación, y en su relación con el presente (ninguno de los dos concebidos como identidad o presencia plena).

25. Con el afán de echar claridad sobre este término, agreguemos que la producción de esta coincidencia implica la reducción de la historicidad de lo histórico y el control sobre la diferencia tempórea del ser consigo mismo. A este propósito dice Oyarzún: "Para esta concepción el "es" designa la coincidencia –falsamente feliz– de ser y tiempo, el instante en el que el "es" coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teórico de una tal coincidencia es una *ontología del presente*". Oyarzún, *Idem*, p. 231).

En la búsqueda por evidenciar el modo en que los supuestos de la *continuidad* y *homogeneidad* operan en el conocimiento, Benjamin realiza una distinción entre, por un lado, la denominada *fuerza fuerte* que representa aquel "es", la fuerza de la presencia (como identidad, como coincidencia de ser y tiempo), de lo presente (lo que domina en él); y por otro lado, menta la llamada *fuerza débil*²⁶ que, no descansando sobre una tal coincidencia, tampoco domina en el presente, ni pretende hacerlo. La diferencia más relevante se sitúa en el modo en que cada una de ellas se relaciona con el pasado.

El movimiento que lleva a cabo la *fuerza fuerte* es aquel de *traer* el pasado al presente. Uno de los ropajes que este accionar viste es el de la *tradición*. La tradición, en Benjamin, presenta dos características: en primer lugar, no admite la preterición de lo sido (la irremisibilidad del pasado), y en segundo lugar, es selectiva en cuanto a lo que recoge de él, pues sólo opta por destacar aquellos elementos en los que se reconoce *en* el presente.

Una de las metáforas con la cual puede ilustrarse la continuidad del pasado –su prolongación– en el presente, es la del *baz de luz*: una delgada pero fuerte proyección del presente sobre el pasado, que destaca, sobre un fondo que produce como oscuro u opaco, aquellos perfiles que mejor reflejan su momento presente, en los cuales éste se reconoce. En función del comportamiento descrito, la *fuerza fuerte* se corresponde con la dominación, pues no sólo domina el pasado en tanto selecciona aquello que ha de traer al presente, sino que domina también, *en* el presente; es esta condición la que abre la posibilidad de aquella acción, pues la coincidencia entre ser y tiempo que esta *fuerza* ostenta es *producida* por una *fuerte* capacidad para intervenir *continuamente* en el presente expresando la violencia de una dominación que quiere hacer de lo sido patrimonio de su identidad y motivo de su presencia presente –valga la redundancia.

Veamos, ahora, cómo aparecen sugeridas ciertas proposiciones críticas de esta idea de historia universal –y también su posible reformulación– en los fragmentos de Benjamin que reproducimos a continuación:

26. Sobre los motivos de la debilidad de esta fuerza volveremos en el siguiente apartado.

No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. La historia universal *sin* principio constructivo lo es. El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial. Es, en otras palabras, un [principio] monadológico. Existe en la historia de la salvación.²⁷

Y, en otro fragmento, el autor agrega:

La multiplicidad de las 'historias' está estrechamente emparentada, si no es idéntica, con la multiplicidad de las lenguas. La historia universal, en el sentido de hoy sigue siendo sólo una suerte de *esperanto*.²⁸

Empecemos por la última cita. ¿Qué significa que la "historia universal" –tal como existía en el momento en que Benjamin escribía las "Tesis"– fuera equivalente al *esperanto*? Una respuesta posible consistiría en afirmar que, en tanto *promesa* basada en la voluntad de darle forma a la esperanza de la especie humana, historia universal y *esperanto* son homologables. Asimismo, historia universal y *esperanto* se equivalen en la medida en que ambas representan, en cuanto forma escrita, la transposición de la multiplicidad de lenguas (vivas o muertas) a un único lenguaje universal. Lo cual presupone "que ha de traducirse sin menoscabo cada texto de un [idioma] vivo o muerto".²⁹ Lo que el *esperanto* realizaría con las lenguas, la historia universal lo haría con la vida de los pueblos (vivos y muertos), esto es, los reduciría a un principio común y unitario, a un principio homogéneo, a la expresión de un mismo *Logos*.

Otra historia universal –insinúa Benjamin–, una distinta al *esperanto*, sería posible. Una, luego, que no transpusiera la multiplicidad de las lenguas a un lenguaje común, una que resguardara las lenguas en su singularidad. Benjamin perseguiría, consecuentemente, elaborar una historia universal que *no* produjera, o mejor, que no redujera las historias singulares a momentos de una continuidad, a transiciones de unos momentos a otros –como indicamos en nuestro apartado anterior–. En suma, a Benjamin lo que le inquita es producir una crítica a los modos de relacionarse con el pasado como con algo inmóvil, pacien-

27. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 79.

28. Idem, p. 81.

29. Idem, p. 88.

te, dócil; como el lugar al cual nos podemos dirigir para extraer de él el "hilo" de la continuidad (la tendencia) o la verdad eterna de una época (las "cuentas" del rosario).

Examinemos, ahora, la primera cita. En ella se afirma la posibilidad de una historia universal, una no reaccionaria –dice Benjamin-, una que explicita su principio constructivo, pues "la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío".³⁰ Este principio constructivo *destruye* el elemento épico que aquella presupone, pues no restituye su objeto a la continuidad y linealidad de la historia, sino que, por el contrario: "Hace que la época salte fuera de la *continuidad histórica* cosificada, que la vida salte fuera de la época, la obra de la obra de una vida".³¹

En este principio constructivo, opuesto al relato épico, radica uno de los elementos de la investigación materialista de la historia. Del siguiente modo lo expresa Benjamin en sus "Apuntes": "En una investigación materialista, se quiebra la continuidad épica a favor de la resolución constructiva".³² En esta resolución constructiva, los "momentos" son construidos por el historiador materialista como piezas "cortantes y tajantes" que no se dejan pasar lisas y sedosas entre los dedos. Como en Nietzsche³³, pero también como luego lo será para Adorno, la investigación materialista de la historia que Benjamin propone es una que se entrega a la tarea de glosar, comentar, interpretar, fragmentos despojos, ruinas. De este modo:

La primera etapa de este camino será acoger el principio del montaje en la historia. Erigir, entonces, las grandes construcciones a partir de las más pequeñas piezas de construcción, confeccionadas de manera *cortante y tajante*. Y en el análisis del pequeño momento singular, descubrir el cristal del acontecer total. Aprender la

30. Idem, p. 105.

31. Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs". In: *Ensayos IV*. Trad. Roberto J. Vernengo. Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 9.

32. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 109.

33. Nietzsche opone a la historia hegeliana, su propia concepción que toma en consideración lo conocido, lo corriente, lo cotidiano; una historia cuya tarea consiste en *parafrasear* fragmentos dispares de modo tal de elevarlos a rango universal, de mostrar que ellos contienen "un mundo entero de profundidad, poder y belleza". Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida* [II *Intempestiva*].

construcción de la historia como tal. En estructura de comentario. *Desechos de la historia*³⁴.

Lo que el intérprete materialista hace es *discontinuar* los materiales, es decir, no los devuelve a un tiempo homogéneo y vacío, esto es, hace saltar la diferencia, la disonancia, la plétora de tensiones que anidan en él, ya sea que se trate de materiales pertenecientes a distintos momentos de la historia, ya sea que se trate de materiales de "una misma época".

Pero también el *historicismo* contiene en su punto de partida, en su enunciación, un momento de verdad. Nos referimos a la frase que dice:

"La verdad no ha de escapársenos" –esta sentencia, que proviene de Gottfried Keller, designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es *traspasada* por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella.³⁵

En esta frase de Gottfried Keller puede leerse –dice Benjamin– el lugar preciso en el que el historicismo es *traspasado*, "atravesado" –según leemos en la tesis V– por el materialismo. ¿Qué quiere decir aquí "traspasado", "atravesado"? ¿Qué es lo que se atraviesa? Quisiéramos detenernos en dos puntos. En primer lugar, en el punto de partida del historicismo podría estar contenido un elemento de verdad, esto es, existiría una *genuina* voluntad de hacer justicia a la singularidad de una "época" en la intención historicista de mostrar la irreductibilidad de aquella. Empero, este momento de verdad se malograría cuando –como ya desarrollamos– se niega, vía la empatía y la presentificación, lo que el propio historicismo había anunciado, esto es, la distancia que separa a esa "época" de las condiciones presentes de su conocimiento.

34. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 119. Las cursivas son nuestras.

35. Idem, pp. 99-100. Frase presente no sólo en las "Tesis" y en los "Apuntes", sino también en un texto contemporáneo a aquellas titulado "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940) en Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs".

Por otro lado, de lo que la cita da cuenta es de la noción de *verdad* mentada por el historicismo y *atravesada*, rota, partida, por el materialismo. Pues para el historicismo la verdad es algo que está ahí, a la espera de ser recogida. A este respecto, en la versión francesa de las tesis, Benjamin dice: "La verdad *inmóvil* que no hace más que esperar al investigador no corresponde en absoluto a este concepto de la verdad en materia histórica".³⁶ El materialista no renuncia a la verdad, pero sí *atraviesa* aquella concepción según la cual la verdad es algo inmóvil, "a aferrar", eterno, pues para él la verdad, por el contrario, *pasa fugazmente*, no espera, fulgura y amenaza con desaparecer: "Sería una imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con desaparecer con cualquier presente porque éste no se reconoce mentado en él".³⁷ Es precisamente esta imagen que se resiste a ser integrada y administrada por el presente y que nos sale fugazmente al paso, la que ha de captar el historiador materialista para que entregue su sentido, para que estalle, haciendo que sus esquirlas impacten en el presente. Sólo a partir de estas reflexiones podemos leer en otro sentido la sentencia que reza "la verdad no ha de escapársenos", pues únicamente concibiendo a la verdad como algo que se resiste a ser aferrado, como algo móvil y fluido, distinto a una *cosa* que se posee, como algo en constante movimiento, que pasa fugazmente, que aparece y desaparece, en suma, como algo que se muestra para luego *irremisiblemente* volver a perderse, es que podemos enunciar aquella intención de *rodearla*³⁸. Sólo

36. Benjamin, W. "Sobre el concepto de historia", p. 50.

37. Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", p. 9.

38. El *rodeo*, es decir, la suspensión del curso ininterrumpido de la intención, es una de las características que Benjamin atribuye a una concepción crítica de la verdad en el estudio sobre el *Trauerspiel*. A este respecto afirma: "Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma. Este incesante tomar aliento constituye el más auténtico modo de existencia de la contemplación". En su inacabable volver sobre las cosas, en su incansable detenerse para retomarlas con mayor fuerza, se comunican o entrelazan el tratado —una de las formas de la *exposición* de la verdad— y la contemplación. Benjamin propone una segunda analogía para aproximarnos al tratado y también a la contemplación: el *mosaico*. Tanto uno como otro, está compuesto por fragmentos aislados y heterogéneos entre sí, mas la distancia que separa su contigüidad lejos de disolver el sentido, lo resalta con mayor y potente fuerza. Las tres figuras, aluden a lo trascendental, ya sea de una imagen sagrada, ya sea, en rigor, de la verdad. Ver: Benjamin,

reconociendo su *inaprehensibilidad* podemos erigir la voluntad de que no se nos "escape".

Así, respecto del historicismo que se limita a exponer la imagen eterna del pasado, el materialista se preocupa por establecer una experiencia única con él. Y en esta tarea: "La eliminación del momento épico a cargo del constructivo se comprueba" —una vez más— "como condición de esa experiencia. En ella se liberan las fuerzas poderosas que en el *érase-una-vez*, del historicismo permanecen atadas".³⁹

Luego, la *idea*⁴⁰ de historia en Benjamin señalaría dos momentos de verdad contenidos —y malogrados— en dos perspectivas opuestas y extremas referidas a la historia: la posibilidad de una historia universal no reaccionaria, una con principio "cons(des)tructivo", por un lado; y la idea historicista de una verdad que "no ha de escapársenos", pero precisamente porque ella se encuentra siempre en constante huída, porque ella es algo que *no* se posee. La puesta en relación de ambas perspectivas produciría el correctivo mutuo de dichas nociones haciendo surgir la *idea* benjaminiana de historia. Veamos, entonces, en qué consiste esta *idea*.

Sobre la felicidad

La idea de historia que un pensamiento crítico reclama es una que sea capaz de romper con la matriz de la continuidad —del dominio. Walter Benjamin, movido por este impulso, introdujo la noción de *discontinuidad* en la historia con el objeto de hacer valer la eficacia absolutamente singular del pasado como tal. Ello es posible mediante la desarticulación del presente como dimensión dominante de la temporalidad histórica. Lo anterior exige poner en evidencia una fisura que, constituida por el pasado, produzca una grieta en el "es" de la fuerza fuerte, en esa presencia en donde el dominio legitima su reinado histórico. En Benjamin la dimensión del pasado posee una carga fundamental. Entendido como lo que está *irremediabilmente* perdi-

W. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid: Taurus, 1990, p. 10.

39. Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", pp. 9-10.

40. Recordemos que, para el Benjamin del *Trauerspiel*: "La *idea* puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante" Benjamin, W. *El origen del drama barroco alemán*, p. 17.

do, como aquello que quedó trunco, el pasado guarda un índice de fe, una potencialidad que irrumpe a la manera de relámpago y que, a modo de *promesa*, exige en el presente su *redención*. La *débil fuerza* –mesiánica– guarda este índice de fe. En oposición a la fuerza fuerte –de la que ya dimos cuenta– esta *fuerza débil* se construye a partir de su particular relación con el pasado, en el cual no se proyecta, sino que, por el contrario, por quien es conmovido. En otras palabras, la fuerza débil es permeable al pasado, de algún modo, él lo afecta, lo pone en una situación crítica; en su falta de fuerza en el presente para citar al pasado como linaje, radica su debilidad. Mas es fuerte precisamente porque resiste la inversión y capitalización del pasado en el presente.

La aceptación del pasado como tal, de lo sido *qua* sido, se complementa con una rememoración, una evocación o escucha. Lo que se escucha es el eco de las voces muertas de un pasado abortado. Así, la *irremisibilidad* del pasado postulada por Benjamin significa, por un lado, afirmar que aquello que quedó trunco no puede ya ser justificado por la dicha o justicia venidera y, por otro, supone la resistencia a hacerse cómplice de las fuerzas que anulan la posibilidad del advenimiento de una justicia *en* el presente, y la obligación de no renunciar a pensar lo histórico en su doble carácter de *sido*, en primer lugar y de lo que, aquello sido inscribe en el presente, marcando su propia falta de plenitud e identidad, en segundo lugar.

En este marco, la promesa de redención que guarda aquella débil fuerza mesiánica se vincula con un *fin*, pero no con un *fin de* la historia –no importa si apocalíptico o progresivo– sino, antes bien, con el fin *en* la historia. Lo que se pretende es la realización en la historia de la *felicidad* como fin vivido, o bien como fin que invita a ser vivido. Esta invitación proviene de las expectativas, de la esperanza que –como señala, una vez más, Pablo Oyarzún– asume el cuerpo de una *imagen-de-experiencia*; su objeto está, así, contenido en una imagen. Ahora bien, si lo propio de la imagen es mantenerse y si se mantiene en base a su incumplimiento, el modo de hacerlo es anticipando aquello que espera. A este respecto el filósofo chileno afirma: “Y es justamente esta anticipación lo que, como rasgo fundamental de la esperanza, tiene el carácter de imagen a condición de que entendamos a ésta como una *promesa de presencia*”.⁴¹

41. Oyarzún, P. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”, p. 226.

Si el objeto de la esperanza es una *imagen-de-experiencia*, ella proviene, para Benjamin, del pretérito, de cierta posibilidad pasada. Esta aproximación no se reduce a la afirmación de una eficacia del pasado sobre el presente, refiere, por el contrario, al grado en que el pasado determina al presente en el sentido de abrir en él una diferencia. Lo que el pasado produce en el presente es un hiato, una diferencia constitutiva que rompe la identidad del presente consigo mismo. El presente, así, no teniendo su origen en sí mismo se encuentra hendido por lo que el pasado (tampoco concebido como plenitud) inscribe en él. El presente, luego, no teniendo origen en sí mismo, no siendo pleno, es conmovido por lo que el pasado abre o inscribe en él.

La relación entre la idea de felicidad y la historia, aparece en un texto –de fecha desconocida– que lleva por título “Fragmento teológico-político”⁴². Allí Benjamin afirma que el Reino de Dios no es el *telos*, es decir, no es la finalidad que orienta el devenir histórico, sino, afirma: “Históricamente visto, [el Reino de Dios] no es meta [*Ziel*], sino fin [*Ende*]”.⁴³ ¿Qué significa *fin* en esta frase? Como lo establece el vocablo alemán *Ende*, el Reino de Dios no es “fin” (*Ziel*) en el sentido del objetivo, de la finalidad o *meta* a la que la historia debería aspirar, antes bien, de lo que se trata es de *poner fin*, es decir, dar término a la aspiración al Reino de Dios, *interrumpirla*.

No es sobre esta idea de Reino sobre lo que la historia humana, profana, ha de erigirse. Por el contrario: “El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad”.⁴⁴ Es esta idea que ha sido excluida del pensamiento filosófico dominante sobre la historia –recordemos que para Hegel la felicidad sólo representaba en ella páginas vacías– la que Benjamin resitúa sugerentemente en el debate.

42. El nombre del fragmento fue propuesto por Theodor Adorno, se desconoce si fue aceptado o no por Benjamin. Respecto de la datación del mismo tampoco existen acuerdos. Los editores de la obra completa de Walter Benjamin, Tiedemann y Schweppenhäuser, lo sitúan alrededor de 1920/21. Adorno, por su parte asegura que Benjamin mismo se lo leyó en 1938. Scholem, amigo y confidente de Benjamin señala que fue también por aquella fecha cuando Benjamin lo redactó. Ver: Benjamin, W. “Fragmento teológico-político”. In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996, p. 183.

43. Idem p.181.

44. Idem, ibídem.

En el "Fragmento" que venimos glosando, se acompañan estas reflexiones con la oposición de dos nociones referidas a la muerte: una corresponde a la "*resitutio in integrum* religioso-espiritual" bajo el concepto de inmortalidad; la otra alude a la mundanidad que bajo el concepto de eternidad remite a la caducidad:

y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad.⁴⁵

La relación del conocimiento con la historia –sugiere Benjamin– no puede consistir en la justificación de la caducidad de lo singular a partir de su incorporación en la inmortalidad, no puede ser una "*resitutio in integrum* religioso-espiritual" al estilo hegeliano. Ella, por el contrario, ha de atender a esta eterna caducidad, pues sólo acogiendo y reconociendo esta condición podemos ser justos no sólo con lo *sido* sino también con la precariedad de lo que "es".

La introducción de esta idea de felicidad en un pensamiento sobre la historia nos enfrenta, de este modo, no sólo a la tarea de ponderar la dimensión afectiva, sensible, material involucrada en la consideración de la experiencia de la vida en común, sino también al desafío de reflexionar sobre una articulación posible entre la dimensión singularísima que este significante porta y el componente universal que en su reunión con el vocablo *historia* hace saltar.

Referências bibliográficas:

BENJAMIN, W. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid: Taurus, 1990.

_____. "Sobre el concepto de historia". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM: 1996.

_____. "Apuntes sobre el concepto de historia". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM: 1996.

45. Idem, p. 182.

- _____. "Convulto N". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.
- _____. "Fragmento teológico-político". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.
- _____. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940). In: *Ensayos IV*. Trad. Roberto J. Vernengo. Madrid, Editora Nacional, 2002.
- CATANZARO, G. "Seminario de doctorado: ¿Qué significa leer? La teoría benjaminiana de la historia y su problematización de la práctica cognitiva" Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009. Texto inédito.
- HEGEL, G. W. F. "Introducción general" en *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. España: Alianza, 1982.
- KANT, I. "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- LÖWITH, K. *Historia del mundo y salvación*. Trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires: Katz, 2007.
- LÖWY, M. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- OYARZÚN R., P. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin". In: *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001.
- SCHOLEM, Gershom (2008): *Historia de una amistad*. Introducción y traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.

Sobre “despertares” e revoluções*

Leonardo Rennó R. Santos

Mestre em Filosofia pela FFLCH-USP.

Resumo: O artigo aponta para a pertinência de uma leitura da *Revolução na maneira de pensar*, tema maior do *Segundo Prefácio da Crítica da razão pura*, à luz do duplo despertar do sono dogmático, confessado por Kant nos seus *Prolegômenos* a respeito de David Hume e similarmente indicado em nota manuscrita sobre o seu encontro com a obra de J.-J. Rousseau. Defende-se com isto que as questões postas pela obra do escocês não só não puderam ser plenamente elucidadas por Kant sem que este ao mesmo tempo considerasse com diligência o pensamento rousseauísta, como também, e sobretudo, que tal esforço exegético redundou precisamente na proposição da *atitude crítica* como solucionadora dos problemas continuamente reiterados pela *postura dogmática* em metafísica.

Palavras-chave: Kant, despertar, revolução, modo de pensar

Abstract: The article points to the relevance of a reading of the *Revolution in the way of thinking*, major theme of the *Second Preface to the Critique of Pure Reason*, in the light of the *awakening of dogmatic slumber*, confessed by Kant in his *Prolegomena* about David Hume and similarly indicated in a handwritten note about his encounter with the works of J.-J. Rousseau. It is argued therefore that the questions posed by Hume’s works not only could not be fully elucidated by Kant before Rousseau’s works were considered, but also and above all, that this exegetical effort resulted precisely in the proposition of the *critical attitude* as a solver of the problems continually repeated by *dogmatism* in metaphysics.

Keywords: Kant, awakening, revolution, way of thinking

Um dos tópicos mais consagrados de exegese do *corpus crítico* é a influência do pensamento de David Hume na revolução crítica encetada por Kant a partir da *Crítica da Razão Pura* (CRP), sendo uma boa medida desta influência a expressão *despertar do sono dogmático*, tal como é encontrada nas páginas iniciais dos *Prolegômenos*. Essa obra, vindo a

* Versão condensada do capítulo primeiro, “A destinação moral da Razão”, da dissertação defendida em 2011 no departamento de Filosofia da FFLCH-USP, *O aprimoramento moral na Antropologia pragmática de Kant*.

público dois anos após a estréia da *Crítica*, tem por função desfazer as incompreensões interpretativas dos acadêmicos de então, exemplificadas na resenha anônima, hoje sabemos escrita a quatro mãos, publicada nos *Göttingische gelehrten Anzeigen* em 19 de janeiro de 1782.

Recebida ali como uma espécie de teoria do conhecimento, a CRP é acusada de refazer o percurso da filosofia empirista¹ sem, no entanto, oferecer conclusões novas afora usos esdrúxulos do vocabulário filosófico institucionalizado; recepção que Kant, ao que parece, já vaticinava, tal como Lebrun alega no artigo *Os duzentos anos desta Crítica*. Aqui, esta acolhida é assim justificada:

Por isso era necessário, como faria um anatomista consciencioso, expor *inteiramente* o sistema da razão e dar ao leitor a certeza de que a análise era *exaustiva*. Assim, era forçoso preferir o rigor aos artifícios pedagógicos, a lição penosa ao ensaio. A 'nova língua' que desconcertava os primeiros leitores era o preço, deliberadamente aceito, que a nova ciência devia pagar para nascer.²

Lebrun esclarece que a acusação apresentada pelos primeiros críticos da obra kantiana era de fato uma reação prevista frente à *redefinição completa* do aparato conceitual disponível nos manuais de filosofia da época³, necessária segundo o julgamento de Kant para o renascimento da metafísica a partir dali como ciência. Com efeito, preço pago e ambiente de incompreensões formado, este é o cenário a partir do qual emerge a famosa passagem do despartar:

1. "One basic pillar of the Kantian system rests on these concepts of sensations as mere modifications of ourselves (on which Berkeley, too, principally builds his idealism), and of space and time". Feder, J.; Garver, C. The Göttingen Review. In: Sassen, B. *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 53.
2. Lebrun, G. Os Duzentos Anos desta Crítica. In: _____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 17.
3. "When the Kantian results were translated back into the language of these handbooks [of metaphysics stemming from the Wolffian school of thought], they seemed at first to shed their strangeness and to be incorporated into the circle of accepted ideas. But surprise was growing at what strange forms and formulas the transcendental philosophy, taken as result already known in its essential points, had been tricked out in". Cassirer, E. *Kant's Life and Thought*. New Haven & London: Yale University Press, 1981, p. 369.

Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa. Eu estava muito longe de admitir as suas conclusões, que resultavam simplesmente de ele não ter representado o problema em toda a sua amplitude, mas de o ter abordado apenas por um lado que, se não se tiver em conta o conjunto, nada pode explicar.⁴

Embora encontremos aqui a afirmação do *despertar do sono dogmático*, este é matizado pela recusa do tratamento humiano da questão. Kant, primeiramente, não se coloca como partidário do âmbito investigativo pretendido por Hume, por entender que ele assumiu como totalidade da questão aquilo que constituía apenas um dos seus componentes. Em seguida, devido a este equívoco, Kant rejeita as inferências a que Hume foi necessariamente conduzido. Em relação ao primeiro ponto, comenta:

A questão não era se o conceito de causa era exato, prático, indispensável relativamente a todo o conhecimento da natureza, coisa de que *Hume* jamais duvidara; mas de se ele era concebido pela razão *a priori* e se, deste modo, possuía uma verdade interna independente de toda a experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla, que não se limitasse simplesmente a objetos da experiência: era a este respeito que *Hume* aguardava uma informação. Tratava-se apenas da origem desse conceito, não da sua utilidade indispensável: se essa origem estivesse determinada, as condições do seu emprego e o âmbito da sua validade ter-se-iam espontaneamente apresentado.⁵

Sua *atenção* se volta para o fato de Hume, identificando acertadamente uma parte do problema, qual seja, a impossibilidade do conceito de causalidade decorrer da própria experiência, não ter-se indagado conseqüentemente por sua condição de possibilidade, proposição que segundo Kant cobriria todo o espectro da questão. Grosso modo, uma vez delimitado o desacordo tanto pela recolocação da forma como o problema do conceito de causalidade pode ser satisfatoriamente resolvido pela *Crítica*, quanto pela recusa da conclusão a que as inferências mal colocadas conduziram o escocês, torna-se claro o *modo* deste despertar de que Hume é dignitário.

4. Kant, I. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 17.

5. *Idem*, p. 15.

A diferença em relação a Hume ficará evidente com a explicitação kantiana de que o caráter de *universalidade* da lei de causalidade jamais poderia ser derivado de uma associação contingente reiterada, outro título para o hábito; que, portanto, seu fundamento não pode ser regulado pela empiria, mas, antes, que essa tem de ser regulada pela universalidade daquela, caso contrário, "esse conceito de causa totalmente se perderia"⁶. Encontramos na *CRP*, assim, a inversão da formulação humiana com o objetivo de estabelecer corretamente a sua proposição, reparo que Kant ressentiu, nos *Prolegômenos*, sua ausência na conduta de Hume.

Com efeito, foi esta falta específica de Hume aquilo que pôs Kant na pista da descoberta da verdade; por isso fazia sentido a reintegração de suas inferências impróprias a partir deste primeiro equívoco, tanto para que a originalidade da nova proposição pudesse ser destacada, quanto para que esta incorreção fosse estimada como benefício fortuito à Razão. Daí porque já na *Introdução* da *CRP*, Kant recuperava da seguinte maneira as imprecisões de Hume a respeito do âmbito completo da questão:

(...) segundo o seu raciocínio [de Hume], tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretensão conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade (...).⁷

Esta reprimenda de Kant a Hume se baseia na correção anterior do problema sobre a lei de causalidade, ou seja, por não decorrer da própria empiria, perde o sentido toda a crítica que pretende ver apenas nela seu fio condutor. Neste sentido, já que não se trata de extrair do escocês nem suas proposições nem suas conclusões a esse respeito, resta a Kant a gratidão pelo *lampejo* obtido com a proposição de um *problema*, de cuja solução adequada dependia a sua *delimitação* completa, como também da *invenção* de um método capaz de resolvê-lo; o que se observa na seguinte avaliação dos *Prolegômenos*: "era, pois, aquilo de que precisa a metafísica para construir o seu sistema segundo um plano certo"⁸.

6. Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 2a ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, B 5.

7. Idem, B 20.

8. Kant, I. *Prolegômenos*, p. 18.

Compreende-se, assim, como a advertência humiana no plano do conhecimento *possibilita* a Kant a execução segura do sistema da metafísica. Tal empreitada é possível porque a resposta sobre o fundamento da lei de causalidade *descortina* aos seus olhos o âmbito completo da *razão pura*. Dizendo de outro modo, o fato de a condição de possibilidade da causalidade estar assentada exteriormente à experiência é justamente aquilo que dá ensejo à reflexão kantiana sobre a maneira como são possíveis os conhecimentos *independentes* desta. E, ademais, responder desta maneira à advertência de Hume é estar sempre *alerta* para o perigo do avanço sem crítica num espaço constituído fora “do campo de todas as experiências possíveis”⁹; é, por isso também, ultrapassar – *atentamente* – o horizonte epistemológico transigido pela postura cética.

Contudo, a posição de Kant contrária aos desmandos das metafísicas pré-críticas é de algum modo fraterna ao *espírito cético* de Hume. Malgrado as falsas inferências humianas deduzidas de sua colocação inadequada do problema da causalidade, o *sentido* da atitude de ambos converge para o mesmo ponto: obstem-se a assumir como existente aquilo que *sem crítica* não passa de uma “simples ilusão de um pretense conhecimento racional”¹⁰. Esclarece-se, assim, a importância peculiar de Hume segundo a interpretação de Kant; foi o escocês aquele que alertou Kant para os métodos abusivos empregados pelas *Escolas metafísicas*, com os quais era pretendido estender a capacidade de conhecimento para além de toda possibilidade de comprovação ou refutação pela experiência. Mas, se para Hume a metafísica simplesmente adquiria pelo hábito a sua aparência de necessidade, bastando, portanto, para desfazê-la, refutá-la pela confrontação com a empiria, Kant toma uma outra rota, postulando a sua naturalidade de origem:

(...) a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples validade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência.¹¹

9. Kant, I. *CRP*, B 6.

10. Idem, B 20.

11. Idem, B 21.

O que à primeira vista pode passar despercebido nessa passagem, mais do que a postulação expressa da naturalidade da metafísica é, antes, a questão de sua *destinação*. Ou seja, afirmar que a razão humana é impelida não pelo simples *acúmulo de conhecimento*, "validade de saber muito", e sim por "exigências próprias", é declarar de outra maneira que ela está destinada¹² à realização daquilo ao qual ela se reserva. O que por sua vez não significa depreciar, doravante, o aprendizado kantiano da advertência apresentada por Hume. Muito pelo contrário. Principalmente com a postulação do *impulso* para a metafísica, Kant sempre se orientará no plano do conhecimento segundo o *espírito* humiano, recuperando assim a postura cética como "*preliminar*"¹³ à atitude crítica no tocante a "uma ciência imprescindível à razão humana, a que se podem cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes"¹⁴.

Indica-se, pois, a latitude daquele alerta longamente meditado. A partir dele Kant soluciona o problema da singularidade do conhecimento *a priori* em resposta à *advertência* lançada por Hume e, com isto, redefine a origem e as incumbências da disciplina de metafísica em seu todo. Igualmente, não se tratou para Kant de tão-só corrigi-lo, mas antes de também honrar – mediante a exposição da "marcha dos seus raciocínios e [d]os erros de um homem tão penetrante e tão estimável, erros estes que, porém, tiveram nascimento na pista da verdade"¹⁵ – aquele que descerrou os seus olhos para os desmandos da *postura acrítica* a respeito da possibilidade efetiva do conhecimento *a priori*. É esta a chave para se compreender o *despertar do sono dogmático* kantiano, como se lê nos *Prolegômenos*.

Chave por certo polêmica, caso se tenha no horizonte o artigo *Hume e a astúcia de Kant*. Neste, ao investigar o *diagnóstico* de Kant sobre o problema subjacente à lei de causalidade¹⁶, Lebrun concluirá tanto pelo equívoco kantiano de tomar Hume como um detrator da ciência

12. "(...) é [a metafísica], porém, a mais antiga de todas as ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse". Idem, B XIV.

13. Idem, B 797.

14. Idem, B 24.

15. Idem, B 792.

16. "É preciso responder a Hume. Mostrar que Hume pecou, por precipitação, ao proclamar a total impotência da razão. E, para começar, é preciso retomar a sua análise do conhecimento do sensível", em Lebrun, G. Hume e a Astúcia

moderna, quanto pela assunção *crítica*, aos seus olhos errônea, da "razão universal" como sendo um "sistema de segurança ideológica"¹⁷, que teria refreado momentaneamente a marcha do pensamento ocidental. Segundo esta leitura, Kant se tornava a última, e a mais brilhante, figura do Iluminismo. Com suas palavras:

A partir daí, como dizer que ele [Kant] salvou a ciência contra Hume? O que Kant salvou por um tempo, deslocando audazmente – e genialmente – o platonismo, foi a razão universal, essa figura derradeira de Deus, a mais sorradeira – que os procedimentos científicos, na realidade, podem perfeitamente dispensar.¹⁸

Contrariamente ao que se observa neste julgamento de Lebrun, Kant não se propunha como objetivo o salvamento da ciência moderna pelo simples motivo de que, para ele, não havia de quê ela ser salva. E nisto Hume também assentia. O objetivo de Kant foi o de, ao analisar o que tornava o conhecimento científico *universal* e *necessário*, indagar-se sobre a viabilidade de também a metafísica se beneficiar, ainda que à sua maneira, dos procedimentos próprios à ciência moderna, o que significaria tornar exequível a sua reinscrição como ciência [*Wissenschaft*].

O que fica apontado, pois, é a impossibilidade desta identificação ligeira entre as ciências e a possibilidade da metafísica *como ciência*, tal como Lebrun supõe. Não é uma e mesma questão¹⁹ a pesquisa kantiana sobre as razões da autonomia da ciência moderna, e a ulterior investigação do que são os conceitos tais como "razão universal" e "Deus", ainda que sejam agrupadas a partir da pergunta "como são possíveis

de Kant. In: _____; Torres Filho, R. (org.). *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras e EdUSP, 1993, p. 10.

17. *Idem*, p. 13.

18. *Idem*, *ibidem*.

19. "Relendo a *Crítica do Juízo*, desta vez aproximando-a da *Crítica da razão prática*, [Lebrun] acusa Kant de ter propiciado à 'velha senhora' um derradeiro suspiro, oferecendo assim aos metafísicos futuros as bases de um novo e inabalável dogmatismo, cuja finalidade suprema é a edificação de uma teologia racional (chame-se a ela 'sentido da vida', 'sentido da história' etc.), fundada no uso prático da razão e, portanto, ao abrigo de toda tentativa de refutação a partir da experiência". Pimenta, P. A Arte de Ler Kant. *Jornal de Resenhas*. Discurso Editorial, n. 8, pp. 20-1, março de 2010, p. 20.

os juízos sintéticos *a priori*?²⁰. Não é, portanto, devida uma perspectiva que pretenda ler de uma só tacada aquilo que Kant "lenta e seguramente" pretendeu realizar.

Agora, se retomarmos o primeiro artigo de Lebrun de que nos servimos, veremos lá a sua validação do *rigor demonstrativo* de Kant face aos "artifícios pedagógicos" danosos no tocante ao método expositivo adequado à CRP, com a conseqüente incompreensão do projeto crítico. Foi neste âmbito que a primeira utilização da obra humiana ganhou relevo. Entretanto os *Prolegômenos* assumem um novo tom. Já não é mais o da análise exaustiva, mas sim o da instrução, da condução mais adequada para a compreensão da problemática subjacente. Se na CRP os *artifícios pedagógicos* eram dispensáveis, mesmo nocivos, já nos *Prolegômenos* a atitude professoral torna-se a pedra angular. E, manifestamente, também uma apresentação específica da obra humiana. Inflexão que Lebrun infelizmente não considera. Portanto, caso seja razoável esta suspeita de que o acento aqui se matiza tanto pela *atitude magisterial* em relação ao ensino de um *outro modo de pensar* inaugurado pela CRP, quanto pela *defesa arguta* frente àquela *recepção empirista*, então é a abordagem de Lebrun no artigo a respeito da astúcia de Kant – e não a utilização estratégica da obra humiana por Kant – aquilo que perde sustentação.

Neste sentido, seria imprudente a conclusão igualmente apresada de que Kant teria sido despertado *apenas* por Hume, abordagem que propicia equívocos tais como o cometido por Lebrun. Ou ainda, que a nova *maneira de pensar* oferecida pela *Crítica* fosse devedora somente do impacto da obra humiana. Reformular a questão do conhecimento *a priori*, bem como estar sempre atento aos "ramos que se vão erguendo" não foi tudo o que Kant pôde dizer a respeito do "destino da metafísica". A indicação de que tais ramos surgem de uma disposição natural da razão humana para a metafísica não se esgota, sequer é satisfatoriamente elucidada, mediante o cotejo Kant-Hume.

Desde então, faz sentido, na busca por este esclarecimento, voltarmos para outro filósofo pelo qual Kant reconhece possuir uma dívida de gratidão: Jean-Jacques Rousseau. Este reconhecimento, encontrado numa nota feita de próprio punho à margem do seu exemplar pessoal das *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*, possui uma forma de redação bastante próxima daquela encontrada nos *Prolegômenos* a respeito de Hume, o que sugere ter sido escrita sob o mesmo *espírito*.

20. Kant, I. CRP, B 19.

Eu mesmo sou por inclinação um pesquisador [*Forscher*]. Eu sinto inteiramente a sede do conhecimento e a inquietação desejosa de nele avançar ou ainda o contentamento em cada aquisição. Houve um tempo no qual eu acreditava que apenas este conhecimento podia constituir a honra da humanidade e eu desdenhava o povo que não sabe de nada. Rousseau me endireitou [*zurecht bringen*]. Esta primazia que me ofuscava se dissipa; eu aprendo a honrar os homens e me julgaria mais inútil que o trabalhador comum se eu não acreditasse que essa consideração pudesse conferir um valor a todas as restantes, estabelecer os direitos da humanidade.²¹

Com esta nota, Kant reconhece possuir a natureza de um *investigador* que, de início, equivocara-se ao identificar o *valor* do conhecimento com o progresso da ciência; logo, faltava-lhe antes *método*, orientação de pensamento do que *motivação*. O que, então, está verdadeiramente posto em questão não é o valor particular do conhecimento, pois disto Kant nunca duvidará, mas sim o equívoco de ver tão-somente nesta aquisição toda “a honra da humanidade”, prejudgando ser seu fim último. Portanto, foi esse *engano* de assumir como valor derradeiro o simples progresso da ciência, aquilo que o manteve *adormecido* durante tanto tempo; o que Kant pensava ser apenas “a sede do conhecimento e a inquietação desejosa de nele avançar” era tão-só a vocação para a metafísica, que a sua *razão* não reconhecia possuir. Neste sentido, o problema se volta para a compreensão do que consistiu para Kant esta tomada de consciência, este seu *despertar do sono dogmático* tanto no universo teórico, como vimos com Hume, quanto agora no prático, cuja dívida inegável para com aquele que *descerrou seus olhos* para a dimensão moral dos homens, ensinando-o a honrar a humanidade, sugere a sua medida inteira.

Numa outra anotação marginal, Kant revela:

É uma sobrecarga para o entendimento ter gosto. Eu tenho de ler Rousseau a fio até não mais me perturbar a beleza da expressão e, então, posso primeiro investigá-lo com razão [*mit Vernunft*].²²

21. Kant, I. Kant's Handschriftlicher Nachlass, Band VII. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Band XX. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter, 1942, p. 44. Consultou-se a tradução francesa, cuja paginação segue entre chaves, de Geonget, B. In: Kant, I. *Remarques touchant les Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime*. Paris: Vrin, 1994, [p. 127].

22. Idem, p. 30 [114].

De início, nota-se aqui o reconhecimento de Kant a respeito da força da eloquência aliada ao estilo persuasivo do genebrino. Depois, o fato de que esta novidade de tratamento das questões filosóficas é o que perturba o trabalho de análise, da compreensão daquilo *contra o quê*, ou *contra quem*, o escrito se destina. Interromper a interpretação nessa altura acarretaria ver na letra rousseauísta apenas paradoxos e proposições descabidas, como foi bem o caso dos seus contemporâneos²³. Em contrapartida, algo distinto deste tipo de recepção diz respeito à perturbação inevitável que a leitura de sua obra causa no *entendimento* do leitor em decorrência de um contínuo apelo à *capacidade de imaginação*²⁴, a fim de que suas proposições originais possam ser compreendidas. Rousseau, de fato, exige de sua audiência uma acolhida inteiramente oposta à ortodoxia dos problemas filosóficos.

A partir daí, pode-se supor que “ler Rousseau a fio” afigurou o esforço kantiano de contrapor-se à maneira tradicional de receber a filosofia rousseauísta na busca pela unidade da obra, sem que isto precisasse significar a desqualificação da beleza e da força expressiva. Por isto mesmo, a “sobrecarga para o entendimento” nesta perspectiva parece mais aventar o embaraço causado por uma *recepção ortodoxa* de um pensamento que impõe um público diverso – da mesma maneira como a CRP também imporá ao seu tempo e, em seguida, a destinação dos *Prolegômenos* ao futuro –, do que um veto inflexível e apressado de Kant a respeito do que constituiria o trabalho filosófico correto.

O que se prova, caso seja dada a atenção devida ao despertar proporcionado por Rousseau, pois não é justamente daquele grupo de pensadores, *cegamente* crentes no acúmulo de conhecimento e no progresso científico, do qual Kant reconheceu ser participante dileto, a ponto de desprezar “o povo que não sabe de nada”? E não é deste

23. “Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, qui sont une défense de l’*Émile* et du *Contrat social*, Rousseau répondait ironiquement à ses ennemis, qui distinguaient dans ses ouvrages un style ‘enchanteur’, diaboliquement persuasif, et des idées fausses et dangereuses, des paradoxes outrés et contradictoires”. Launay, M. Introduction. In: Rousseau, J.-J. *Émile ou de l’Éducation*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 20.

24. “Kant insiste souvent sur l’importance de l’imagination chez Rousseau : ‘Rousseau est un rêveur digne d’attention’. S’il peut paraître à beaucoup chimérique, et si ses idées sont moquées par les puissants et les doctes, il est selon Kant ‘un sage qui pense justement’”. Ferrari, J. *Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant*. Paris: Librairie Klincksieck, 1979, p. 176.

mesmo grupo que Kant se afasta ao aprender com o genebrino a honrar os homens, bem como, por meio deste aprendizado, a esboçar uma maneira *heterodoxa* de pensar sua problematização? Tal como Suzuki avalia:

As questões inusitadas e intrigantes que Rousseau apresenta não somente levam Kant a pôr em dúvida a importância do saber especulativo e a ver abalada sua presunção de homem de ciência, mas também o fazem perceber quão pobres são os meios de que a escola dogmática dispõe para compreender sua escrita.²⁵

Suzuki comenta aqui a necessidade percebida por Kant de inventar um *aparato interpretativo* capaz de dar conta da forma *invulgar* com a qual Rousseau, ao aliar a eloquência à força expressiva, faz frente ao *lugar-comum* que se tornara em sua época a apologia da modernidade. Da mesma maneira, a solução deste *método* precisa estar consonante àquela também singular da advertência proposta por Hume. Em decorrência disto, Kant precisará arquitetar uma *estratégia* na qual consiga *coordenar* a dimensão teórica do conhecimento *a priori* com as exigências da realidade moral dos homens descoberta pela leitura da obra rousseauísta.

Entretanto, seria temerária a postulação, no itinerário do pensamento kantiano, de *dois* 'despertares' diferentes do sono dogmático, um para a dimensão teórica do conhecimento e devedor de Hume, do qual a filosofia especulativa enquanto pesquisa dos primeiros princípios da filosofia da natureza seria sua medida mais ajustada, e outro para a dimensão moral do gênero humano, devedor de Rousseau, do qual a filosofia prática enquanto investigação dos fundamentos de determinação dos princípios da moral seria sua marca privilegiada. Tal leitura, por pressupor uma cisão de princípio entre as condutas investigativas de Kant, chocar-se-ia com os desdobramentos da empresa crítica, como se vê no seguinte resultado:

Portanto, na vinculação da razão especulativa pura com a razão prática pura em vista de um conhecimento, a última toma o *primado*, pressupondo-se que essa vinculação não seja porventura contingente.

25. Suzuki, M. *O Gênio Romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras & Fapesp, 1998, p. 48.

te e arbitrária mas fundada *a priori* sobre a própria razão, por conseguinte seja *necessária*.²⁶

Esta solução extraída da *Crítica da Razão Prática* se mostra preciosa não só por legitimar a *vinculação necessária* entre os planos da razão, a *razão especulativa pura* e a *razão prática pura*, com a consequente primazia desta última sobre a primeira, mas principalmente por validar a suposição de que os dois, à primeira vista, *despertaes distintos* podem estar na verdade conciliados²⁷, sem que isso signifique a supressão de suas especificidades. Por conseguinte, mostra-se autorizada a suposição de sua *complementaridade* decorrente de uma e mesma *atitude*, qual seja, a da *Revolução na maneira de pensar*, tal como exprimida no âmbito do *Segundo Prefácio* da CRP. Resta, portanto, demonstrá-la.

Sobre a segunda apresentação da *Crítica*, é elementar a indicação de que esta tomará como ponto de partida a elucidação das características descritoras da parte pura das ciências. A partir deste recorte, Kant mostra que são duas as vias possíveis do conhecimento *a priori*; ou *determinando* o objeto, e isso diz respeito ao "*conhecimento teórico*", ou *realizando* seu conceito, tratando-se, pois, do "*conhecimento prático da razão*"²⁸. Contudo, ambas estas vias apenas serão *estabelecidas* acertadamente caso se respeite o ensinamento crítico acerca da independência de qualquer referência empírica para a determinação da possibilidade do conhecimento *a priori*. A rigor, colocar-se *para além* desta referência no tocante à justificativa de seus fundamentos implicará a determinação das ciências como sendo causa de si mesmas; é neste sentido que a perquirição sobre suas partes *a priori* se esclarece. Compreender como cada ciência é capaz desta forma de conhecimento equivalerá a mostrar como cada uma delas se *auto-legitima* em relação à antiga necessi-

26. Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 197.

27. A sugestão de Beiser, de que o primeiro contato de Kant com as obras de Hume e Rousseau teria ocorrido no mesmo segundo semestre de 1759, por intermédio da correspondência trocada com Hamann, apenas reforça esta hipótese, visto que os problemas postos pela obra do escocês não poderiam ser resolvidos sem que os ensinamentos oferecidos pela do genebrino fossem seriamente considerados. Cf. Beiser, F. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge & London: Cambridge University Press, 1987, pp. 24 e 33.

28. Kant, I. CRP, B IX.

dade de justificativas exteriores, ou superiores, que avalizavam os seus procedimentos cognitivos²⁹.

Ao observar então o sucesso da Lógica, Matemática e Física, Kant proporá um *experimento* com o objetivo de oferecer à Metafísica os mesmos benefícios daquelas. Para tanto, a proposição deste experimento deverá indicar as duas matrizes conceituais das ciências modernas, "cujo fundamento está bem assente"³⁰. A primeira, a partir do "ensaio do arguto Bacon de Verulâmio"³¹, exprimirá a necessidade de *inventário*³² das variáveis envolvidas num dado experimento científico. Já a segunda, à luz da "primeira ideia de Copérnico"³³, indicará a compreensão de que este experimento não é distinto do encontro formado tanto pela *imposição* do sujeito do conhecimento de regularidades determinadas *a priori*, quanto pelos elementos constitutivos da empiria, com a ulterior confirmação ou refutação, pela natureza, do experimento proposto.

Em ambos os casos, por conseguinte, uma e mesma atividade peculiar a operar esta construção conceitual: a da *razão*. Kant concluirá que a atividade da razão – sendo a da ciência moderna apenas um caso exemplar – é, do lado dos princípios, *independente da empiria*, conhecedora de seus fenômenos na medida em que tanto supõe suas regularidades quanto as contrasta com a natureza, não produzindo tais regularidades nem por simples observação (como pretenderiam os empiristas) e nem por mera elucidação conceitual (tal como se vê nos racionalistas). Com esta mudança de perspectiva, então, a relação

29. "Where traditional philosophy assumed its methods and authority in raising skeptical questions about experience and science, Kant's primary intention is to be skeptical about those philosophical methods and authority. This is one striking way in which his revolutionary aims reverse the order of previous philosophical thinking". Bird, G. *The Revolutionary Kant: a Commentary on the Critique of Pure Reason*. Illinois: Open Court, 2006, p. 36. Grifo nosso.

30. Kant, I. *CRP*, A XI.

31. *Idem*, B XII.

32. Kant, aqui, se refere às tabula de Bacon, o cerne do método experimental indutivo, construído com o objetivo de extrair dos fatos particulares as leis gerais da natureza, ou as formas. Toda a exposição de Bacon a respeito do sentido e funcionamento da indução mediante as tabula se encontra no livro II do *Novum Organum*.

33. Kant, I. *CRP*, B XVI.

estabelecida entre *razão* e *natureza* será representada por meio de uma nova configuração. Ou seja, sendo determinada exteriormente ao âmbito da empiria, a legalidade dos juízos emitidos pela razão sobre os eventos empíricos tanto garantirá a sua *ação autônoma*, quanto será a natureza, enquanto conceito sintetizador de todos estes eventos, aquilo que validará ou refutará a adequação destes mesmos juízos.

Decorrerá desta *conquista* da razão de sua maioria face ao seu antigo mestre, portanto, a possibilidade de se colocar criticamente em relação ao seu percurso traçado na busca por esta emancipação, sugerindo assim o seu *aprimoramento*. Isto fica evidente quando Kant, ao assumir que não seguirá "o fio da história do método experimental"³⁴, pode afirmar "que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos"³⁵. Assim, tal abordagem nos parece sugerir, antes, por intermédio de sua *reconstrução* racional, uma *história racional da razão*³⁶, descontinua em relação aos seus momentos de transição e, exatamente por isso, debruçando-se sobre os *elementos inovadores* obtidos a partir de suas *revoluções*. Não haverá no *Segundo Prefácio* a suposição de um princípio objetivo destas transições, já que Kant entende a *Revolução na maneira de pensar* justamente como um *rompimento* com o passado³⁷ e, por conseguinte, com o tipo de perspectiva que pretende supor um princípio engendrador de um avanço *natural porque cumulativo* da razão.

Pelo contrário, há nesta ideia de reconstrução a indicação de que o fio condutor da história será eleito a partir de um *ponto de vista a priori* – neste caso do *Segundo Prefácio*, a conquista da autonomia da razão –, a partir do qual os eventos se iluminarão. Daí o emprego da noção de "lampejo" tencionando a observação dos *ensaios redirecionado-*

34. Idem, B XIII.

35. Idem, ibidem.

36. "É por isso que a história da filosofia não é uma história como as outras: ela não nos convida a prolongá-la, mas a reencontrar o ponto a partir do qual ela se extraviou; nós sabemos que houve desvio desde a origem – resta-nos encontrar 'o compasso' que o medirá". Lebrun, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. 2a ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 27.

37. "There is indeed clear evidence in his repeated claim to provide a revolutionary new direction for philosophy, in its detailed specification of the Copernican experiment at Bxvi, and in his vehement response to Garve that Kant quite consciously wished not merely to change previous philosophy but to reverse it, to turn it completely round". Bird, G. *The Revolutionary Kant*, p. 12.

res³⁸ dos rumos da história que deram azo ao seu autogoverno. Insiste-se neste particular porque, de acordo com o ponto de vista escolhido para essa reconstrução histórica do *Segundo Prefácio*, é a razão em Bacon e em Copérnico que é despertada e, depois, é a razão em Galileu quem descobre as primeiras leis da natureza etc. Igualmente, se é Kant quem desperta do *sono dogmático*, é antes a razão em Kant quem recoloca a questão do conhecimento para além da regulação da empiria, como também é a razão em Kant quem se dá conta tanto do seu pendor para a metafísica quanto da justificação moral necessária dos seus *fins últimos*.

Entende-se daí decorrer a relevância específica que as leituras das obras de Hume e Rousseau tiveram para a circunscrição, mediante esta tomada de consciência, de sua *Revolução na maneira de pensar*, pois se é Kant quem a propõe, é a própria razão a beneficiária, e com ela todos os seus produtos concebidos *naturalmente*, cabendo, dali em diante, a aplicação ajustada do "compasso" com o qual será possível a mensuração de suas peripécias.

É este, pois, o ambiente que Kant constitui para legitimar o seu experimento: "tentar imitá-las [as ciências], tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica"³⁹. Por conseguinte, fica claro que este ensaio crítico só poderá render frutos caso se respeite o *limite* para os usos do método analógico. Kant, então, alerta para o perigo metafísico de transformar analogias em identidades, já que os experimentos probatórios da *Metafísica* não podem ser corroborados ou refutados pela experiência da Física. Logo, caberá ao investigador da metafísica, antes de propor um experimento, realizar o *exame completo e exaustivo* da capacidade de conhecer "*independentemente de toda a experiência*"⁴⁰, sendo este o sentido exato da CRP enquanto um tratado sobre o *método*, e não uma doutrina.

Fiando assim no resultado de seu experimento, Kant conclui da seguinte forma sobre a *Revolução na maneira de pensar* proposta pela *Crítica*:

Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se *progre-*

38. "Nossa era é a era da crítica e é preciso ver o que, dos experimentos críticos de nossa época, há de resultar para a Metafísica e a Filosofia em particular". Kant, I. *Lógica*. 3a ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 49. Negrito nosso.

39. Kant, I. CRP, B XVI.

40. Idem, A XII.

dir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática.⁴¹

"Suprimir o saber" confirma doravante a reinscrição do âmbito prático da metafísica sem o ônus de pretensões *cognitivas* em suas incumbências, como foi o caso das *Escolas dogmáticas* que por meio de procedimentos dialéticos e, destes, com suas conseguintes antinomias, pulverizavam a *crença racional* na moralidade. A rigor, "suprimir o saber" também denota, na delimitação do plano legítimo do conhecimento, a compreensão do que possibilita à ciência moderna cumprir a sua promessa de produtora de conhecimento.

Desta maneira, uma vez que se limite a esfera do saber "aos simples objetos da *experiência*"⁴², espaço de ação dos procedimentos peculiares à metafísica especulativa, prova-se legítimo o "uso moral"⁴³ da razão pura e, sobretudo, a indicação do *caráter distintivo* da disciplina de metafísica em seu conjunto, com o qual as perspectivas teórica e prática se entrelaçam. Numa jogada magistral, lentamente preparada, Kant então consegue responder tanto ao ceticismo radical do desconfiado Hume frente à legitimidade da disciplina de metafísica, quanto à novidade encontrada nos entusiásticos ensinamentos rousseauístas acerca da dignidade humana; e ainda, afirmar que a razão de nada padece com esta revolução. Bem ao contrário, Kant compreende que "a perda atingiu apenas o *monopólio das escolas*; de modo algum, porém, o *interesse dos homens*".⁴⁴

Por conseguinte, se quem sofre com esta reinscrição é tão-somente o *modus operandi* da tradição, aquele que efetivamente ganha é o gênero humano, finalmente capacitado a compreender, para além das contendas epistemológicas, que o impulso para a metafísica sempre esteve no centro da questão e, pois, que doravante cabe *adestrá-lo* para a efetivação dos seus fins últimos descobertos. Atitude esta, portanto, justificada quando se entende que do despertar kantiano de sua vã pretensão de homem de ciência – ao aprender com Rousseau a *honrar os homens* e a *estabelecer os direitos da humanidade* sem os quais todos

41. Idem, B XXX. Negrito nosso.

42. Idem, B XXVI.

43. Idem, B XXV.

44. Idem, B XXXII.

os seus bens não passariam de “pura aparência e cintilante miséria”⁴⁵ – não decorre absolutamente o descrédito, nem o arredamento, de sua resposta à advertência humiana sobre os desmandos de um avanço sem crítica em terreno não refutável pela empiria. E, sobretudo, descortina-se por fim a complementaridade deste duplo despertar, sob a forma de uma atitude crítica decorrente da *Revolução na maneira de pensar*.

Referências bibliográficas:

- BEISER, F. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge & London: Cambridge University Press, 1987
- BIRD, G. *The Revolutionary Kant: a Commentary on the Critique of Pure Reason*. Illinois: Open Court, 2006
- CASSIRER, E. *Kant's Life and Thought*. New Haven & London: Yale University Press, 1981
- FEDER, J.; GARVER, C. The Göttingen Review. In: SASSEN, B. *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2000,
- FERRARI, J. *Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant*. Paris: Librairie Klincksieck, 1979
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2a ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989
- _____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. 2a ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003
- _____. Kant's Handschriftlicher Nachlass, Band VII. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Band XX. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter, 1942
- _____. *Lógica*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003
- _____. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1982
- _____. *Remarques touchant les Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime*. Paris: VRIN, 1994
- LAUNAY, M. Introduction. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'Éducation*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966

45. Kant, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. 2a ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 16.

Leonardo Rennó R. Santos

- LEBRUN, G. Hume e a Astúcia de Kant. In: TORRES FILHO, R. (org.). *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras e EdUSP, 1993
- _____. *Kant e o Fim da Metafísica*. 2a ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. Os Duzentos Anos desta Crítica. In: _____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983
- PIMENTA, P. "A Arte de Ler Kant". In: *Jornal de Resenhas*. Discurso Editorial, n. 8, pp. 20-1, março de 2010.
- SUZUKI, M. *O Gênio Romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras & Fapesp, 1998.

Introdução a “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça” de Axel Honneth e Joel Anderson

Nathalie Bressiani

Doutoranda em Filosofia na USP.

Resumo: O desenvolvimento de uma concepção alternativa de autonomia que aponte para a importância das relações de reconhecimento e problematize de forma original o viés individualista de concepções liberais de autonomia já é, por si só, uma empreitada teórica que justifica a tradução de “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça” para o português. Nosso objetivo com essa introdução é, contudo, ressaltar que a importância do artigo de Axel Honneth e Joel Anderson extrapola estes objetivos, pois explicita o posicionamento de seus autores frente a outras questões de grande relevância no interior do debate contemporâneo sobre filosofia política e teoria crítica.

Abstract: The development of an alternative account of autonomy that points to the importance of recognition relations and originally problematizes the individualist bias of liberal accounts of autonomy is, by itself, a theoretical undertaking that justifies the translation of “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice” into Portuguese. This brief introduction, however, aims to pinpoint that the relevance of this paper goes beyond that, once it helps to clarify the position of its authors on important issues within contemporary political philosophy and critical theory.

O artigo de Axel Honneth e Joel Anderson, “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça”, traduzido para esse volume dos *Cadernos de Filosofia Alemã*, foi originalmente publicado em 2005 numa coletânea de artigos organizada por John Christman e Joel Anderson, *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*,¹ em que diversos autores discutem elementos que consideraram problemáticos

1. Anderson, J.; Christman, J.; *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 127-149.

na tradição do liberalismo. Nesse contexto, o artigo de Anderson e Honneth tem como objetivo apontar para o viés individualista das concepções liberais de autonomia, em que a não interferência é tomada como condição suficiente para a proteção da autonomia individual. De acordo com os autores, partindo de uma idealização enganosa, segundo a qual os indivíduos seriam autossuficientes e precisariam apenas obter independência de seus parceiros de interação para conseguirem se empenhar em sua própria busca pela felicidade, as concepções liberais de autonomia não dariam conta de abarcar as vulnerabilidades e carências dos seres humanos. Como afirmam,

os principais compromissos do liberalismo, salvaguardar a autonomia e proteger os vulneráveis, quando combinados com a ideia de que a autonomia é um conjunto adquirido de capacidades para conduzir a própria vida, exigem que a sociedade esteja preocupada em garantir não só a não interferência, como também as relações sociais que asseguram a autonomia.²

Honneth e Anderson assumem, portanto, um compromisso com a realização da autonomia individual, mas procuram mostrar que os autores liberais – e Rawls em particular – não a teriam levado às últimas consequências, pois ignoram algo que se coloca como central para sua efetivação: as relações sociais de reconhecimento. Os dois autores questionam, assim, a limitação das compreensões liberais de autonomia, que não conceitualizariam adequadamente a interdependência dos indivíduos, mas o fazem sem abrir mão do próprio compromisso liberal com a autonomia, entendida por eles como a capacidade de um indivíduo de conduzir a vida que determinou como digna de valor. Nesse sentido, ambos afirmam que as condições sociais para a realização da liberdade individual ultrapassam a mera não interferência e exigem a elaboração de uma concepção distinta e mais abrangente de autonomia do que aquelas defendidas pelos liberais.

Tendo isso em vista, Honneth e Anderson se colocam o objetivo de desenvolver uma concepção de autonomia que abarque as várias condições sociais necessárias para sua realização e para a proteção dos vulneráveis. Ao fazerem isso, eles se aproximam de autores que os

2. Honneth, A., Anderson, J., "Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça". In: *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, v. 17, jan-jun de 2011, p. 82.

antecederam na tentativa de dar um maior conteúdo às exigências ligadas à autonomia pessoal, isto é, de autores que defendem que, além de não interferência, a realização da autonomia requer que os indivíduos disponham de um mínimo de recursos materiais e/ou condições institucionais adequadas.³ Honneth e Anderson procuram seguir o caminho aberto por esses autores, mas de outra forma: para ambos, ao defenderem a necessidade de que o rol das condições sociais requeridas para a realização da autonomia fosse ampliado, esses autores teriam explicitado os limites das concepções liberais de autonomia e de sua defesa da liberdade negativa, mas não os teriam superado.

Segundo Honneth e Anderson, nem os liberais nem os defensores de uma maior distribuição material teriam conceitualizado adequadamente a importância das relações sociais de reconhecimento recíproco para o desenvolvimento de formas positivas de autorrelação prática, sem as quais o indivíduo não tem condições para ser verdadeiramente autônomo. Para os dois autores, a realização da autonomia não exige apenas a não interferência ou mesmo direitos civis, políticos e sociais. Para que possam ser autônomos, afirmam, os indivíduos têm de ser reconhecidos por seus parceiros de interação em três diferentes esferas, regidas pelos princípios do amor, do respeito e da estima. Seria, de acordo com eles, apenas por meio da obtenção do reconhecimento nessas três esferas que os sujeitos seriam capazes de desenvolver sentimentos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, indispensáveis para que conduzam a vida que determinaram como digna de valor. Como afirmam Honneth e Anderson:

uma abordagem particularmente promissora situa a vulnerabilidade social dos agentes nos modos pelos quais estar apto a conduzir a própria vida depende de estar amparado por relações de reconhecimento. Resumidamente, a ideia central é a de que as competências

3. Essa empreitada se aproximaria, de certo modo, àquela assumida por Thomas Marshall, que mostra – a partir de uma reconstrução histórica da ampliação dos direitos na Inglaterra – como a efetivação dos direitos civis levou à criação de direitos político e sociais. Marshall, T. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969. Contudo, ela pode ser também pensada a partir dos trabalhos de John Rawls, autor que ressalta a importância da distribuição de recursos para que todos possam viver a vida que estabeleceram como boa. Cf. Rawls, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

relativas a agentes e que compreendem a autonomia requerem que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes frente a si mesmas (em particular, autoconfiança, autorrespeito e autoestima) e que essas autoconcepções afetivamente preenchidas – ou, para usar a linguagem hegeliana, “autorrelações práticas” – são, por sua vez, dependentes das atitudes adotadas por outros.⁴

Contra-pondo-se, dessa forma, tanto às concepções liberais de autonomia como àquelas desenvolvidas por autores que reforçam suas condições materiais ou institucionais, Honneth e Anderson ressaltam a importância da intersubjetividade para a realização da autonomia pessoal e procuram mostrar como sua abordagem, que parte das vulnerabilidades associadas às relações de reconhecimento, é mais adequada que as demais. Eles procuram, assim, elaborar uma concepção de autonomia baseada no reconhecimento, que conseguiria dar conta das carências, vulnerabilidades e interdependência dos indivíduos, até então negligenciadas.

Para elaborarem essa concepção relacional de autonomia, os autores retomam explicitamente algumas das principais teses da teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth. Eles se voltam, nesse sentido, a *Luta por Reconhecimento*⁵ e procuram partir da violação das relações de reconhecimento para mostrar, com base em seus efeitos negativos, o quão importantes elas realmente são para a autonomia. Analisando, nas partes III a V do artigo, os diferentes prejuízos causados à autonomia pelos rompimentos das relações sociais nas três esferas do reconhecimento, os autores procuram demonstrar a pretensão normativa da qual partem, a saber, “a de que a autonomia de um indivíduo é vulnerável a rompimentos em seus relacionamentos com os outros”.⁶ Eles exploram, assim, um elemento que já se encontra em *Luta por Reconhecimento*, o desrespeito gerado pela violação de relações de reconhecimento, mas o fazem ressaltando um aspecto antes apenas indicado: a relação entre a garantia das três formas de reconhecimento e a realização da autonomia individual, isto é, de metas individuais

4. Honneth, A., Anderson, J., “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça”, p. 88.

5. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

6. Honneth, A., Anderson, J., “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça”, p. 87.

de vida. Desenvolvimento que até então havia sido apenas sugerido por Honneth, que afirma, em *Luta por Reconhecimento*:

A "espontaneidade" ou "liberdade" não pode referir-se (...) simplesmente à ausência de coerção ou influência externa, ela significa ao mesmo tempo a falta de bloqueios internos, de inibições psíquicas e de angústias; mas, num sentido positivo, essa segunda forma de liberdade deve ser compreendida como uma espécie de confiança dirigida para fora, que oferece ao indivíduo segurança tanto na expressão das carências como na aplicação de suas capacidades. (...) As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida.⁷

O artigo "Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça" representa, nesse sentido, um desenvolvimento de consequências ainda não amplamente exploradas de teses já contidas no modelo crítico de Honneth, principalmente em *Luta por Reconhecimento*. Nos dois textos, o ponto de partida é o mesmo: os efeitos negativos gerados pelo rompimento das relações de reconhecimento. Porém, enquanto em *Luta por Reconhecimento* tais rompimentos eram explorados no intuito de mostrar que eles geram um sentimento de desrespeito naqueles que têm suas expectativas morais de reconhecimento frustradas, sentimento que pode por sua vez desencadear lutas por reconhecimento, nesse artigo o objetivo é mostrar que tais rompimentos geram bloqueios à realização da autonomia, algo que permite aos autores a explicitação da dependência, dos indivíduos, de relações de reconhecimento.

Neste artigo, portanto, Honneth e Anderson tiram o foco da motivação moral dos conflitos sociais e o colocam na explicitação das vulnerabilidades associadas ao rompimento das relações de reconhecimento. Com isso, eles enfatizam também a importância de atentar para as vulnerabilidades dos indivíduos, conceito que até então tinha sido usado por Honneth apenas esporadicamente para designar de modo mais amplo a dependência que todos possuem de relações de

7. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, p. 273-4.

reconhecimento.⁸ Partindo então dos prejuízos à autonomia individual gerados pelo rompimento de relações de reconhecimento, Honneth e Anderson procuram reconstruir as três formas de reconhecimento intersubjetivo que têm de ser socialmente garantidas para que os indivíduos sejam autônomos, cada qual vinculada a um tipo específico de vulnerabilidade. Eles buscam, assim, explicitar as vulnerabilidades dos indivíduos contemporâneos e chegar, a partir delas, à estrutura básica de reconhecimento, de cuja efetivação depende a possibilidade de realização da autonomia individual. Ao fazerem isso, os autores visam ressaltar a importância das relações de reconhecimento para a autonomia e reconstruir o que chamam provocativamente de estrutura básica de reconhecimento das sociedades contemporâneas.

Vemos, assim, que embora recusem o escopo limitado das teorias liberais sobre as condições necessárias para a realização da autonomia – dentre as quais a proposta por Rawls –, Honneth e Anderson se apropriam de um conceito utilizado por ele: o de estrutura básica da sociedade. Ao fazerem isso, contudo, os autores procuram pensá-lo de outra forma. Isto é, procuram pensá-lo não a partir de princípios que regulariam uma distribuição justa de bens e de respeito, mas como uma estrutura básica de relações intersubjetivas de reconhecimento. Com base nas três formas de reconhecimento das quais depende a autonomia dos indivíduos, Honneth e Anderson desenvolvem, então, uma teoria normativa da estrutura básica de reconhecimento, a partir da qual explicitam as exigências sociais para a realização de uma sociedade justa, com indivíduos autônomos. Como afirmam os autores:

da perspectiva da pergunta por quais são as condições que garantem igualmente a autonomia pessoal de todos os membros da sociedade e que os protegem igualmente em sua vulnerabilidade intersubjetiva, o principal foco da aplicação dos princípios de justiça passa a ser a estrutura e a qualidade de relações sociais de reconhecimento.

8. Como afirma Honneth em *Luta por Reconhecimento*, "É do entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento, esclarecido por Hegel e Mead, que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de 'desrespeito': visto que a autoimagem normativa de cada ser humano, de seu 'Me', como havia dito Mead, depende da possibilidade de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira." *Idem*, p. 213-4.

Como resultado, essa concepção liberal de justiça perde seu caráter de teoria de *distribuição*. Ela se torna, pelo contrário, – para colocar de uma forma *um tanto provocativa* – uma teoria normativa da *estrutura básica de reconhecimento* de uma sociedade. O que vem, então, tomar o lugar dos princípios de distribuição justa são os princípios que governam o modo pelo qual as instituições básicas da sociedade garantem as condições sociais para o reconhecimento recíproco.⁹

De acordo com Honneth e Anderson, portanto, mesmo um autor sofisticado como Rawls teria negligenciado a importância das relações de reconhecimento em sua teoria da justiça. Rawls não procura incluir conhecimentos acerca de necessidades e características humanas básicas, nem trata de “considerações empíricas sobre as vulnerabilidades humanas”.¹⁰ A única das três formas de reconhecimento que Rawls leva em conta é a do respeito, um dos bens sociais que teriam de ser distribuídos. Na busca pela imparcialidade e pela universalidade, Rawls desenvolve uma teoria que acaba deixando de lado as particularidades dos seres humanos – algo que, para eles, não é necessariamente “incompatível com um comprometimento com formas inclusivas e universalistas de liberalismo”.¹¹

Segundo Honneth e Anderson, “a caracterização rawlsiana do véu da ignorância acaba permitindo que o fato da intersubjetividade humana desapareça de vista mais do que o necessário”.¹² Isso o teria impedido de ver quão essenciais as relações de reconhecimento são para a autonomia. Como os liberais em geral, portanto, Rawls acaba não tratando da importância das relações de reconhecimento para o estabelecimento de autorrelações práticas positivas, além de impedir – com o artifício do “véu da ignorância” – que elas sejam tematizadas. Limitações que, segundo Honneth e Anderson, só podem ser superadas com concepções de autonomia e de estrutura básica da sociedade atentas às vulnerabilidades relacionais dos indivíduos. Nesse sentido, somente a abordagem baseada no reconhecimento desenvolvida por eles daria conta de sanar as dificuldades geradas pelas concepções liberais de autonomia.

9. Honneth, A., Anderson, J., “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça”, p. 107-8.

10. Idem, p. 103.

11. Idem, p. 105.

12. Idem, p. 102.

Ao procurarem resolver as dificuldades que identificam no interior do liberalismo, contudo, os autores acabam se aproximando mais do modelo liberal do que parecem, num primeiro momento, assumir. Afinal, ainda que se afastem do individualismo típico do liberalismo, eles pensam as condições sociais requeridas para a autonomia e para a justiça a partir de pressupostos liberais. Nesse artigo, o ponto de partida de Honneth e Anderson parece ser o de que, tendo em vista a pluralidade de metas individuais, o único fim unânime e, portanto, legítimo a ser perseguido é o de garantir que cada um possa seguir suas próprias metas individuais. Eles constroem seu argumento com base no pressuposto liberal de que uma sociedade justa é aquela que garante ao indivíduo "o direito de perseguir seus objetivos livremente, protegido contra a interferência dos outros".¹³ A divergência entre o liberalismo, assim caracterizado, e a posição defendida por Honneth e Anderson está em quais são as condições sociais requeridas pela autonomia, mais do que no significado da própria autonomia, entendida por ambos como a possibilidade de perseguir metas individuais de vida.

A normatividade da teoria de Honneth e Anderson não é, portanto, extraída das lutas político-democráticas, mas sim das carências – vinculadas a relações intersubjetivas de reconhecimento – que têm de ser sanadas para que os indivíduos possam escolher quais caminhos trilhar. Ainda que explicitem a importância da intersubjetividade e enfatizem, contra os liberais, que a própria formação da individualidade depende diretamente de relações sociais de reconhecimento, essa intersubjetividade é pensada a partir de um "âmbito privado" e não, por exemplo, a partir de procedimentos democráticos de justificação. O foco de "Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça" parece, assim, recair sobre a garantia da autonomia privada dos cidadãos.

As críticas que Honneth e Anderson procuram desferir ao viés individualista do liberalismo têm em vista o debate que se estabeleceu entre liberais e comunitaristas sobre a importância da comunidade e das interações sociais para a formação do indivíduo. Se tomamos, contudo, as consequências da posição defendida por eles, tendo agora no horizonte o debate entre liberais e republicanos, Honneth e

13. Manin, B. "Legitimidade e Deliberação Política". In: Melo, R., Werle, D. (orgs.) *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007, pp. 16-7.

Anderson parecem, ao contrário, se aproximar dos primeiros. Afinal, ainda que as lutas políticas desempenhem um importante papel no interior da teoria do reconhecimento de Honneth, como *Luta por Reconhecimento* deixa bastante claro, elas são centrais na medida em que garantem a expansão de relações de reconhecimento, das quais depende a formação não distorcida da identidade do indivíduo e sua capacidade de conduzir a vida que determinou como digna de valor. É a partir de uma preocupação com a autonomia privada e não com a autonomia pública que Honneth e Anderson reconstróem aquilo que tomam, nesse artigo, como as condições sociais para a autonomia e para a própria justiça.

Como consequência, parece possível afirmar que as próprias lutas por reconhecimento possuem, para esses autores, um caráter pré-político. Elas não decorrem da divergência pré-política entre interesses privados distintos, como em muitas teorias liberais da democracia,¹⁴ mas estão diretamente vinculadas à necessidade pré-política dos indivíduos de estarem amparados por relações recíprocas de reconhecimento em três diferentes esferas. A garantia da autonomia pessoal e da própria justiça são pensadas a partir das condições sociais que permitem ao indivíduo conduzir a vida que determinou como boa. Com isso, os autores relegam à autonomia pública, atrelada a processos deliberativos de formação política da opinião e da vontade, um papel secundário. Consequência que acaba por explicitar alguns dos pontos em que a posição de Honneth e Anderson se distingue daquela sustentada pelos defensores de um modelo deliberativo de democracia, como Habermas, para quem autonomia pública e privada são cooriginárias.¹⁵ O artigo aqui traduzido acaba, nesse sentido, explicitando a proximidade da posição de seus autores com o liberalismo.

Referências bibliográficas:

ANDERSON, J., CHRISTMAN, J. *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

14. Cf. Nobre, M. "Participação e Deliberação na Teoria Democrática: uma Introdução". In: Nobre, M., Coelho, V. (org). *Participação e Deliberação*. São Paulo: Editora 34, 2004, pp. 31-40.
15. Habermas, J. *A Inclusão do Outro. Estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2007, caps. 9 e 10. Habermas, J. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, cap. 3.

Nathalie Bressiani

- HABERMAS, J. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro. Estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2007.
- HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, A., ANDERSON, J., "Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça". In: *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, v. 17, jan-jun de 2011.
- MANIN, B. "Legitimidade e Deliberação Política". In: MELO, R., WERLE, D. (orgs.) *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- MARSHALL, T. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.
- NOBRE, M. "Participação e Deliberação na Teoria Democrática: uma Introdução". In: NOBRE, M., COELHO, V. (orgs.) *Participação e Deliberação*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça***

Joel Anderson

Pesquisador do departamento de Filosofia da Universidade de Utrecht na Holanda.

Axel Honneth

Professor de Filosofia da Universidade de Frankfurt e diretor do *Institut für Sozialforschung*.

Resumo: Neste artigo, desenvolvemos uma concepção do que significaria para uma sociedade levar a sério a obrigação de reduzir as vulnerabilidades relacionadas à autonomia dos indivíduos a um mínimo aceitável. Sustentamos, em particular, que as concepções liberais típicas subestimam o escopo dessa obrigação porque não conseguem levar em conta as várias ameaças à autonomia. A concepção alternativa de autonomia que esboçamos aqui ressalta os modos pelos quais a autonomia dos indivíduos pode ser reduzida ou prejudicada por meio de danos causados às relações sociais que asseguram a autonomia. Ao articularmos uma concepção de autonomia nos termos, mais específicos, de uma teoria do reconhecimento recíproco, procuramos explicitar o viés individualista presente nas concepções liberais e a concomitante desconsideração de nossa dependência de relações de respeito, cuidado e estima. Concluiremos antecipando algumas implicações mais amplas disso para como concepções procedimentais de justiça social devem ser revistas.

Abstract: In this paper, we develop an account of what it would mean for a society to take seriously the obligation to reduce individuals' autonomy-related vulnerabilities to an acceptable minimum. In particular, we argue that standard liberal accounts underestimate the scope of this obligation because they fail to appreciate various threats to autonomy. The alternative account of autonomy we sketch here highlights the ways in which individuals' autonomy can be diminished or impaired through damage to the social relations that support autonomy. By articulating a conception of autonomy in terms of, more specifically, a theory of mutual recognition, we aim to pinpoint the individualistic bias in liberal accounts and the concomitant underestimation of our dependence on relationships of respect, care, and esteem. We conclude by anticipating some broader implications of this for how proceduralist accounts of social justice ought to be revised.

* Traduzido do original em inglês: Anderson, Joel., Honneth, Axel. "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice". In: John Christman, Joel Anderson (eds), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 127-149. Agradecemos à *Cambridge University Press* por ter cedido gentilmente os direitos de tradução do texto.

** Gostaríamos de agradecer Bert van den Brink, Pauline Kleingeld e Chris Zurn pelos comentários sobre uma versão preliminar deste capítulo.

Um dos principais compromissos do liberalismo é o de salvar a autonomia dos indivíduos. E, um aspecto central da justiça social liberal é o compromisso de proteger os vulneráveis. Tomados conjuntamente e combinados com uma compreensão de autonomia como um conjunto adquirido de capacidades para conduzir a própria vida, esses compromissos sugerem que as sociedades liberais deveriam estar particularmente preocupadas em lidar com as vulnerabilidades dos indivíduos no que diz respeito ao desenvolvimento e à manutenção de sua autonomia. Neste artigo, desenvolvemos uma concepção do que significaria para uma sociedade levar a sério a obrigação de reduzir as vulnerabilidades relacionadas à autonomia dos indivíduos a um mínimo aceitável. Sustentamos, em particular, que as concepções liberais típicas subestimam o escopo dessa obrigação porque não conseguem levar em conta as várias ameaças à autonomia.

Acreditamos que a razão pela qual essas vulnerabilidades foram subestimadas é a de que a autonomia foi, em geral, entendida de maneira essencialmente individualista. A concepção alternativa de autonomia que esboçamos aqui ressalta os modos pelos quais a autonomia dos indivíduos pode ser reduzida ou prejudicada por meio de danos causados às relações sociais que asseguram a autonomia. Ao articularmos uma concepção de autonomia nos termos, mais específicos, de uma teoria do reconhecimento recíproco, procuramos explicitar o viés individualista presente nas concepções liberais e a concomitante desconsideração de nossa dependência de relações de respeito, cuidado e estima. Concluiremos antecipando algumas implicações mais amplas disso para como concepções procedimentais de justiça social devem ser revistas.

I – Do individualismo clássico às proteções dos direitos de bem-estar social

Antes de questionarmos o individualismo das formas tradicionais do liberalismo (e suas concepções subjacentes de autonomia), é importante entendermos esse compromisso de um ponto de vista histórico. A partir do início do período moderno, uma concepção de liberdade e autonomia, que moldou decisivamente nossa compreensão atual de justiça social, obteve prevalência na Europa, tanto na filosofia quanto na vida cotidiana. À medida que indivíduos perseguiram, cada vez mais, seus caminhos independentes no decorrer da vida, ocorreu uma tendência crescente de extrair a consequência normativa de que

liberdade pessoal e autonomia eram uma questão de permitir aos indivíduos desenvolver tranquilamente seus objetivos pessoalmente escolhidos. Surgiu, assim, a intuição norteadora de que quanto menos os outros constriam as ações de alguém, maior é a capacidade deste de agir de acordo com suas próprias preferências. Desde o início, é claro, teóricos liberais reconheceram que essa liberdade era limitada. Kant, por exemplo, insistiu que liberdade e autonomia deveriam ser restringidas pela exigência moral de que os objetivos escolhidos sejam compatíveis com a autonomia de todos os outros.¹ Mas essas ressalvas nada fazem para alterar a ideia central de que a autonomia dos indivíduos aumenta com a redução das restrições.

Essa concepção individualista de autonomia possui não somente uma linhagem histórica; para muitos, ela também se tornou simplesmente óbvia. Mais uma vez, esse desenvolvimento é compreensível. Ele reflete o importante processo histórico por meio do qual, no interior do contexto social da modernidade, indivíduos se desprenderam de laços sociais e atribuições de papéis tradicionais para se empenharem em sua própria "busca pela felicidade". Mas, na verdade, essa concepção moderna de autonomia introduz sorrateiramente um componente adicional – a saber, a ideia de que indivíduos realizam sua autonomia ao obterem independência de seus parceiros. Isso não é o mesmo que dizer que essa concepção *igual* autonomia e isolamento. Mas, no interior da cultura em geral, as imagens que acompanham o surgimento dessa concepção de autonomia sugerem que *quaisquer* constrições reduzem a autonomia de um indivíduo. Como parte desse desenvolvimento, contudo, uma concepção individualista de autonomia pessoal entranhou-se em teorias modernas de justiça social. A finalidade de criar uma sociedade justa passou a ser entendida como a de permitir que as pessoas que sejam dependentes o mínimo possível de outros. As consequências conceituais dessa tendência individualista foram maciças. Elas incluem não somente a ideia, por exemplo, de que a autonomia aumenta com a riqueza, mas também a ideia de que o pertencimento não escolhido a uma comunidade representa uma ameaça à autonomia pessoal.

1. Kant, I. "Groundwork for a Metaphysics of Morals". In: Gregor, Mary (Trad. e Ed.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 43-108.

Essa caracterização do liberalismo como individualista é familiar à filosofia política comunitarista e a algumas teorias feministas de autonomia e foi, em muitos casos, admitida pelos próprios teóricos liberais. Mesmo concepções de justiça que se concentram na redução da interferência não assumem, de fato, que todo mundo *seja* realmente um individualista inflexível. Mas concepções individualistas são certamente mais apropriadas para aqueles que não necessitam dos benefícios da cooperação social ou de outras formas de amparo. A pressão para maximizar a liberdade negativa parece se basear, portanto, em uma idealização enganosa dos indivíduos como autossuficientes e autoconfiantes. Esse foco na eliminação da interferência, portanto, interpreta equivocadamente as exigências da justiça social ao não conseguir conceitualizar adequadamente a carência, a vulnerabilidade e a interdependência dos indivíduos. Se, em contraposição, reconhecemos que indivíduos – incluindo indivíduos *autônomos* – são muito mais vulneráveis e carentes do que como o modelo liberal tradicionalmente os representou, surge uma concepção bastante distinta das exigências da justiça social.

O primeiro passo nessa direção vem de teóricos que ressaltam o quanto a autonomia pessoal requer os recursos e circunstâncias necessários para que um indivíduo seja realmente capaz de conduzir a vida que determinou como digna de valor.² Isso normalmente substitui a noção de direitos liberais por uma concepção mais positiva, uma que inclui especialmente direitos socioeconômicos. Essa “materialização” do modo pelo qual os esquemas de direitos liberais garantem a autonomia (e a justiça) nos distancia de um individualismo inflexível, com limites bem definidos. Ela acrescenta um conteúdo significativo ao conceito de autonomia, ao enfatizar algumas das condições sociais para a possibilidade da autonomia, incluindo a necessidade de educação, comida e abrigo adequados, oportunidades reais à participação na cultura (minoritária) e assim por dian-

-
2. Uma amostragem distinta dessas posições poderia incluir Young, R. *Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. New York: St. Martin's Press, 1986; Oshana, M. "Personal Autonomy and Society," In: *The Journal of Social Philosophy*, 29 1998, pp. 81–102; Sen, A. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999; Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon, 1986; Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971; Pogge, T. W. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989; e Habermas, J. *Between Facts and Norms*, Trad. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

te. Considere, por exemplo, a autonomia de pessoas com deficiências que limitam a mobilidade. A menos que adaptações físicas sejam feitas para tais pessoas – rampas para cadeiras de rodas, veículos acessíveis etc. –, sua aptidão para exercerem suas capacidades básicas será restringida de modo a constituir uma perda de autonomia. Em geral, o argumento aqui é de que o compromisso de promover a autonomia – particularmente a dos vulneráveis – conduz a um compromisso de garantir, como questão de justiça social, aquilo que se pode denominar de *circunstâncias materiais e institucionais da autonomia*. Vemos isso como um importante passo na direção correta, mas ele não é nosso foco aqui.

Ao contrário, nos propomos a assumir e a desenvolver outra ampliação das exigências da justiça social segundo uma concepção de autonomia que pode ser designada por vários nomes – relacional, social, intersubjetiva, situada ou baseada no reconhecimento –, mas pode ser sintetizada na afirmação de que: "Autonomia é uma capacidade que existe somente no contexto das relações sociais que a asseguram e somente em conjunção com o sentido interno do que significa ser autônomo".³ Embora tais teorias sejam elaboradas em resposta a uma variedade de preocupações, para nossos propósitos aqui elas servem para ressaltar vulnerabilidades que são negligenciadas mesmo por aquelas concepções de justiça social e autonomia que abarcam as circunstâncias materiais e institucionais da autonomia. Nas próximas quatro seções, esboçaremos nossa versão de tal concepção, uma teoria da autonomia baseada no reconhecimento.⁴ Nas seções VI e VII,

3. Nedelsky, J. "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities". In: *Yale Journal of Law and Feminism*, 1:7 (Primavera de 1989): 25. Cf., também, por exemplo, Mackenzie, C. e Stoljar, N. "Autonomy Refigured". In: Mackenzie, C. e Stoljar, N. (Eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 3–31. Friedman, M. "Autonomy in Social Context". In: Peden, C. e Sterba, J. P. (Eds.), *Freedom, Equality, and Social Change*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1989, pp. 158–69. Christman, J. "Autonomy and Feminism". Meyers, *Self, Society, and Personal Choice*. Anderson, J. "Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity". In: *Philosophical Explorations* 6, 2003, pp. 90–108
4. Estamos usando "*basead(a) no reconhecimento*" (*recognitional*) para denotar atitudes, experiências, vulnerabilidades etc. que estão relacionadas a exigências de reconhecimento. Em alguns casos, a expressão também serve para designar

voltaremos-nos às consequências que isso possui para a teoria política e para a justiça social.

II – Uma concepção de autonomia baseada no reconhecimento

O *insight* chave inicial das concepções sociais ou relacionais de autonomia é o de que a autonomia plena – a capacidade real e efetiva de desenvolver e perseguir a própria concepção de vida digna de valor – só pode ser alcançada sob condições socialmente favoráveis. É um feito impressionante que no caminho da infância desamparada para a autonomia madura nós nos tornemos capazes de confiar em nossos próprios sentimentos e intuições, de defendermos aquilo em que acreditamos e de considerarmos nossos projetos e realizações como dignos de valor. Não podemos trilhar esse caminho sozinhos, e somos, em cada passo dessa trajetória, vulneráveis a injustiças que reduzem nossa autonomia – não somente à intervenção ou à privação material, mas também ao rompimento dos nexos sociais que são necessários à autonomia. Ao desenvolverem uma abordagem mais “social”, a maioria dos teóricos tende a enfatizar um dos dois pontos. Alguns teóricos criticam aproximações ao liberalismo ou à autonomia como “individualistas” por não conseguirem acomodar adequadamente a centralidade dos relacionamentos nas vidas de agentes autônomos, especificamente por não conseguirem reconhecer que vidas significativas podem incluir (e geralmente incluem) formas de vinculação que são autênticas mesmo que não possam ser facilmente compartilhadas, tais como os vínculos dos pais com seus filhos.⁵ Alternativamente, defensores de abordagens “sociais” criticam concepções individualistas de

nar uma abordagem baseada no reconhecimento (como equivalente de *anerkenntnugtheoretisch*).

5. Sobre a importância de tais vínculos “indispensáveis”, cf. Christman, J. “Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves”. In: *Philosophical Studies*, 117, 2004, pp. 143–64. Frankfurt, H. *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press, 1999. Buss, S. “Autonomy Reconsidered”. In: *Midwest Studies*, 9, 1994, pp. 95–121. Kittay, E. F. *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge, 1999. Cf também, no entanto, a discussão de Marilyn Friedman sobre a desconsideração da sensibilidade para a abordagem relacional no interior de interpretações liberais de autonomia em, “Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique”. In: *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 81–97.

autonomia por não conseguirem valorizar a importância do diálogo no interior de uma concepção adequada da reflexão crítica central à autonomia.⁶

Essas são considerações muito importantes. Mas elas não são suficientes para sustentar o núcleo do argumento a partir do qual uma concepção mais social adquire sua pretensão normativa – a saber, a de que a autonomia de um indivíduo é vulnerável a rompimentos em seus relacionamentos com os outros. Se esta ideia precisa ser ajustada, então existem razões para buscar uma abordagem diferente.⁷ A nosso ver, uma abordagem particularmente promissora situa a vulnerabilidade social dos agentes nos modos pelos quais estar apto a conduzir a própria vida depende de estar amparado por relações de reconhecimento.⁸ Resumidamente, a ideia central é a de que as competências

6. Ver: Meyers, D. T. *Self, Society and Personal Choice*. New York: Columbia University Press, 1989. Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992. Taylor, C. "The Dialogical Self" In: Hiley, D. R., Bohmann, J. F. e Shusterman R. (Eds.) *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, pp. 304–14. Anderson, J. "A Social Conception of Personal Autonomy: Volitional Identity, Strong Evaluation, and Intersubjective Accountability". (Tese de Doutorado, Northwestern University, 1996). Habermas, J. "Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity". In: *Postmetaphysical Thinking*. William Hohengarten (Trad.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 149–204.
7. Certamente, nem todos estão interessados em desenvolver uma abordagem social, e muitos teóricos podem muito bem achar esse passo *equivocado*. Para mostrar, contra eles, que a abordagem baseada no reconhecimento é a correta, seria necessário um argumento distinto deste que damos aqui. Nossos objetivos explícitos são, porém, mais limitados: primeiro, mostrar que a abordagem baseada no reconhecimento tem apelo e plausibilidade iniciais; e, segundo, mostrar que se alguém adota essa abordagem, então há consequências interessantes que se seguem disso.
8. Para um desenvolvimento ulterior dessas ideias – assim como para referências à evidência empírica a favor delas – cf. Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Joel Anderson (Trad.) Cambridge: Polity Press, 1995; "Invisibility: The Moral Epistemology of 'Recognition'". In: *The Aristotelian Society*, v. LXXV, 2001, pp. 111–26; "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions". Joel Anderson (Trad.), In: *Inquiry*, 45, 2002, pp. 499–519; *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen: Van Gorcum, 2000; e, com Nancy Fraser, *Redistri-*

relativas a agentes e que compreendem a autonomia requerem que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes frente a si mesmas (em particular, autoconfiança, autorrespeito e autoestima) e que essas autoconcepções afetivamente preenchidas – ou, para usar a linguagem hegeliana, “autorrelações práticas” – são, por sua vez, dependentes das atitudes adotadas por outros. Em uma tradição que retorna a Hegel e a George Hebert Mead,⁹ esses três modos de “autorrelação prática” podem ser vistos como aqueles que são adquiridos e mantidos somente quando se é reconhecido por aqueles que também se reconhece. Autoconfiança, autorrespeito e autoestima não são, portanto, meramente crenças sobre si mesmo ou estados emocionais, mas propriedades que emergem de um processo dinâmico no qual indivíduos passam a experienciar a si mesmos como possuidores um certo *status*, seja como um objeto de preocupação, como um agente responsável, como um contribuinte valorizado de projetos compartilhados ou como o que quer que seja. A autorrelação de alguém não é, então, uma questão de um ego solitário refletindo sobre si mesmo, mas o resultado de um processo *intersubjetivo* contínuo, no qual sua atitude frente a si mesmo emerge em seu encontro com a atitude do outro frente a ele.

A importância do reconhecimento recíproco é frequentemente mais clara no rompimento das relações. Considere, por exemplo, práticas e instituições que expressam atitudes de denigração e de humilhação. Elas põem em risco a autoestima dos indivíduos ao fazerem com que seja muito mais difícil (e, em casos limites, mesmo impossível) pensar a si mesmo como digno de valor. Os sentimentos de vergonha e de ausência de valor resultantes ameaçam a percepção de que as próprias realizações possuem algum sentido. E, sem aquela percepção de que suas aspirações são dignas de serem perseguidas, seu modo de agir é tolhido. Essa afirmação não é exclusivamente conceitual nem exclusivamente empírica. É, sem dúvida, psicologicamente *possível* manter uma percepção de valor próprio face a atitudes deni-

bution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange. J. Golb, J. Ingram, and C. Wilke, (Trad.). New York: Verso, 2003.

9. Sobre as fontes históricas, cf., especialmente, Hegel, G. W. F. “Jena Lectures on the Philosophy of Spirit.” In: Leo Rauch (Ed. e Trad.), *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit, 1805–06*, ed. comentada, Detroit: Wayne State University Press, 1983; Mead, G. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1955; e sua discussão: Honneth, A. *Struggle for Recognition*, capítulos 1–4.

grantes e humilhantes, mas é mais difícil fazê-lo, e existem custos significativos associados à necessidade de proteção diante dessas atitudes negativas e à necessidade de amparo encontrado nas subculturas. E, mesmo que os esforços para manter a autoestima face a um tratamento denigrante seja bem sucedido, a questão de justiça é se este fardo é justo.¹⁰

Se essa caracterização inicial dos efeitos de denigração que prejudicam à autonomia é plausível, torna-se claro quão importante é o ambiente social de um indivíduo, uma vez que as condições para conduzir a própria vida autonomamente se mostraram dependentes do estabelecimento de relações de reconhecimento mútuo. Proeminentes dentre essas relações são (1) relações legalmente institucionalizadas de respeito universal pela autonomia e pela dignidade das pessoas (central ao autorrespeito); (2) relações próximas de amor e amizade (centrais para a autoconfiança); (3) e redes de solidariedade e de valores compartilhados em que a importância particular dos membros de uma comunidade pode ser reconhecida (centrais para a autoestima).¹¹ Para ilustrar e tornar plausível os contornos daquilo que

10. Observe que nosso argumento é apenas que *parte* daquilo que faz com que práticas de denigração, desrespeito e violação íntima sejam injustas é que elas prejudicam a autonomia ou colocam essa autonomia em risco significativo. Obviamente, essas práticas podem ser também diretamente criticadas como subordinadoras e dolorosas.

11. Dois pontos sobre essa divisão tripartida de "esferas" de relações de reconhecimento precisam ser observados, uma vez que elas foram fonte de controvérsia em discussões sobre a abordagem baseada no reconhecimento. (Cf., por exemplo, a contribuição de Nancy Fraser a *Redistribution or Recognition?*). Primeiro, esses três domínios não são "dados" trans-historicamente, mas são, ao contrário, estabelecidos e expandidos por meio de lutas sociais incentivadas por sentimentos de ultraje e indignação frente à negação ou à recusa do reconhecimento. Para nossos propósitos aqui, nem mesmo precisamos pressupor que essas sejam as únicas três relações de reconhecimento, uma vez que estamos defendendo que somos vulneráveis ao menos ao longo dessas três dimensões. Segundo, uma vez que permitir a contingência histórica dessas esferas (e das exigências correspondentes de autoconfiança, autorrespeito e autoestima como necessárias à autonomia) abre potenciais problemas de normatividade, é importante observar que a concepção que estamos apresentando aqui tem de ser complementada por uma concepção de como o surgimento histórico de demandas normativas por reconhecimento pode, todavia, ter autoridade crítica. Em razão da limitação de espaço, o

estamos chamando de “abordagem baseada no reconhecimento” será útil examinar cada um desses três modos de autorrelação, seu significado para a autonomia e os contextos sociais que as asseguram. Além disso, porém, para mostrar que acomodar esta alteração exige um afastamento de abordagens liberais típicas, precisamos mostrar que o individualismo baseado em direitos de tais abordagens é inadequado para acomodar as vulnerabilidades relacionadas à autonomia que a abordagem baseada no reconhecimento traz à luz.

III – Autorrespeito

Começamos com o autorrespeito e com a familiar ideia liberal de que autonomia e autorrespeito andam lado a lado. Rawls, por exemplo, considera o autorrespeito como uma condição básica para a busca da vida boa. Sen defende a inclusão da capacidade de “aparecer em público sem vergonha” como parte do conjunto básico de capacidades que os indivíduos devem, fundamentalmente, poder reivindicar. E, Joel Feinberg sugere que “... aquilo que é denominado ‘dignidade humana’ pode ser simplesmente a capacidade recognoscível de levantar pretensões”.¹² Se é preciso ter respeito (inclusive autorrespeito) para possuir, enquanto objeto, uma autoridade de agente para levantar e defender pretensões como uma pessoa de igual posição social, então o autorrespeito pode ser visto como a autoconcepção afetivamente preenchida que exige uma visão de si mesmo como a fonte legítima de razões para agir. Se uma pessoa não consegue ver a si mesma como deliberadora competente e como co-autora legítima de decisões, é difícil ver como ela se levaria a sério em seu próprio raciocínio prático sobre o que fazer. Aqueles com autorrespeito reduzido – com um senso menor de autoridade pessoal – têm, portanto, menos chance de se verem como autores plenos de suas vidas. Sem autorrespeito, a autonomia é, então, prejudicada.

leitor terá de procurar por essa interpretação em outro lugar – por exemplo, Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, capítulo 9; “Grounding Recognition” e “The Point of Recognition”. In: Fraser, N. Honneth, A. *Redistribution or Recognition?*, pp. 256–65.

12. Rawls, J. *A Theory of Justice*, §67; Sen, A. “Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny”. In: *Social Development Papers No. 1* (Asian Development Bank); e Feinberg, J. “The Nature and Value of Rights”. In: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 143.

Se pudermos identificar fatores que reduzem o autorrespeito, teremos então identificado os modos por meio dos quais a autonomia dos indivíduos é vulnerável e requer proteção. Sem entrarmos numa lista exaustiva daquilo que reduz o autorrespeito, podemos dizer que qualquer uma destas listas teria de incluir subordinação, marginalização e exclusão. Pois estas são formas por meio das quais a posição social de co-legisladores legítimos é negada aos indivíduos. A eles é dito, efetivamente, que não são capazes de tomar decisões e, a menos que tenham recursos internos excepcionalmente fortes para resistirem a essa mensagem, será difícil para eles pensar a si mesmos como pessoas livres e iguais. Nesse sentido, a autonomia dos indivíduos está vulnerável a ser reduzida por subordinação, marginalização e exclusão.¹³

É essa vulnerabilidade particular que fez com que garantir direitos individuais se tornasse uma tarefa central da justiça social.¹⁴ Ao garantir direitos, um quadro jurídico justo protege os indivíduos dessas formas de desrespeito. De fato, no interior da cultura liberal contemporânea, ser um portador de direitos quase se tornou sinônimo de ter o autorrespeito de uma pessoa plena. Esse vínculo estreito é um excelente exemplo da pretensão central da abordagem baseada no reconhecimento que estamos defendendo: é em virtude de padrões de reconhecimento – nesse caso, de padrões legalmente institucionalizados – que a relevante autorrelação prática é assegurada.

O compromisso do liberalismo de proteger os indivíduos de ameaças a sua autonomia acarreta, claramente, um compromisso de assegurar direitos individuais. Mas a abordagem baseada no reconhecimento dá uma interpretação ligeiramente diferente a esta conclusão do que aquelas dadas por abordagens liberais típicas. Pois, na abordagem baseada no reconhecimento, garantir direitos não assegura diretamente a autonomia (no sentido negativo de bloquear a interferência),

-
13. Cf., também, o desenvolvimento de Avishai Margalit da ideia de que “uma sociedade decente é aquela cujas instituições não humilham pessoas”. In: *The Decent Society*. Naomi Goldblum (Trad.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
 14. Ver, por exemplo, a discussão de Rainer Forst sobre “autonomia legal” em “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy,”. *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005, pp. 226-242.

mas garante a autonomia *por meio* da garantia do autorrespeito.¹⁵ Como procuraremos mostrar posteriormente, essa mudança requer que as abordagens liberais típicas sejam repensadas, mesmo aquelas tão sofisticadas como a de Rawls.¹⁶

Antes de enfrentarmos essa questão, delinearemos as outras duas autorrelações práticas que, de acordo com a teoria do reconhecimento que estamos defendendo aqui, são vitais para garantir a autonomia: autoconfiança e autoestima. Ambos os casos apresentam a mesma estrutura argumentativa discutida em conexão com o autorrespeito: uma autorrelação prática é crucialmente importante para um componente da autonomia plena; o desenvolvimento e a manutenção daquela autorrelação prática é, por sua vez, dependente de padrões de reconhecimento; e, portanto, a autonomia dos indivíduos é vulnerável a ameaças a esses padrões. O compromisso da sociedade de proteger a autonomia dos indivíduos acarreta, portanto, o compromisso de proteger a infraestrutura de reconhecimento relacionada a ela: as relações de reconhecimento mais ou menos institucionalizadas que garantem não apenas o autorrespeito, mas também a autoconfiança e a autoestima.

IV – Autoconfiança

Ao falarmos de autoconfiança, ou "autoconfiança básica" (*self-confidence*), temos em mente a característica de um(a) agente que possui uma relação aberta e confiante frente a seus próprios sentimentos, desejos, impulsos, emoções e assim por diante. Assim, enquanto

15. Wildt, A. "Recht und Selbstachtung, im Anschluss an der Anerkennungslehren von Fichte und Hegel". In: Michael Kahlo, Ernst A. Wolf e Rainer Zaczky (Eds.), *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*. Frankfurt am Main: Klosterman, 1992, pp. 127ss.

16. Ao falarmos de abordagens liberais "típicas", pretendemos deixar de lado abordagens "perfeccionistas", muitas das quais compartilham nossa visão, de que garantir direitos é uma questão de garantir acesso a práticas sociais valorosas, das quais muitas pressupõem, por sua vez, que o indivíduo seja capaz de agir autonomamente. Cf., por exemplo, Raz, J. *The Morality of Freedom*; Sher, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; e Wall, S. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. New York: Cambridge University Press, 1998. Para uma excelente discussão cf. Bert van den Brink, *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition*. Albany: SUNY Press, 2000, capítulo 4.

autorrespeito tem a ver com as capacidades do indivíduo para processar várias considerações ao deliberar sobre o que fazer, autoconfiança tem a ver com as capacidades perceptivas afetivamente mediadas por meio das quais aquilo que é sentido subjetivamente se torna, primeiramente, material para a deliberação. Pense, novamente, no que acontece com o rompimento dessa relação. Há forte evidência clínica de que vários tipos de trauma – aqueles resultantes de estupro ou tortura, por exemplo – fazem com que indivíduos vejam seus próprios sentimentos com desconfiança, e não confiem em seus próprios desejos.¹⁷ A relevância disso para a autonomia é clara: aqueles que perderam essa confiança básica, perderam a base para conduzir suas vidas de acordo com suas convicções mais básicas, já que não mais confiam que seus desejos sejam autenticamente seus.¹⁸

Independentemente de quão distante muitos de nós podem estar dos efeitos debilitantes de tais maus tratos traumáticos, todos mantemos um padrão comum no que refere à capacidade particular envolvida e ao grau em que ela é promovida pelo nosso contexto social. Autoconfiança é um componente vital da autonomia de qualquer pessoa em razão da complexidade de nosso acesso a nossos sentimentos, anseios, medos, arrependimentos e assim por diante. A importância da autoconfiança provém, em parte, da dificuldade do trabalho interpretativo que precisa ser realizado para compreender a si mesmo – e da intangibilidade de relatos de autoridade em primeira pessoa.¹⁹

-
17. Scarry, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985; Govier, T. "Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem". In: *Hypatia* 8, 1993, pp. 99–120; Brothers, D. *Falling Backwards: An Exploration of Trust and Self-Experience*. New York: Norton, 1995; e Brison, S. J. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
 18. É claro que a habilidade de *questionar* se os desejos de alguém são "dele mesmo" é um importante componente da autonomia, de modo mais geral. Mas, normalmente, quando desejos são questionados, eles o são frente a um horizonte de uma rede de desejos e valores convincentes. A dificuldade enfrentada por aquele que tem pouca autoconfiança é a de que são tantos os seus desejos mais básicos que estão sendo colocados em dúvida, que o processo de reflexão não consegue se firmar.
 19. Cf., por exemplo: Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, parte 1; Moran, R. *Authenticity and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001; Anderson, J. "Competent Need-Interpretation and Discourse

Mas mesmo essas dificuldades são radicalizadas por um *insight* adicional, associado à “crítica do sujeito” – a saber, a descoberta do inconsciente. Uma das contribuições duradouras da teoria psicanalítica reside na exposição tanto da ilusão da completa transparência acerca de nossos motivos, como da perfeita harmonia entre nossos desejos, mesmo no caso de agentes perfeitamente autônomos. Essa vida interior inevitavelmente incipiente, sombria e conflituosa sugere a necessidade de uma concepção mais *polivocal* de como indivíduos autônomos se relacionam com seus desejos, impulsos, fantasias e outras dimensões da subjetividade.²⁰

É claro, a autonomia evidentemente requer que o indivíduo seja constituído de tal forma que a abertura para ambos os impulsos criativos não signifique que estes simplesmente assumam o controle sobre o *self*. Mas o objetivo de enfatizar a polivocalidade é sublinhar o fato de que é também crucial evitar a rigidez psicológica. E, para estimar o quanto a autoconfiança contribui para a autonomia, é importante ver que ela não é consequência das condições padrão de ser racional e responsivo a razões, que é a maneira pela qual se costuma lidar com a rigidez psicológica na literatura filosófica.²¹ Além de serem flexíveis o suficiente para responderem apropriadamente a mudanças de vida, agentes autônomos são também abertos para aquelas fontes da identidade e da escolha que estão na base de razões práticas, nos primiti-

Ethics”. In: James Bohman and William Rehg (Eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, pp. 193–224; e Christman, J. “Autonomy, Self Knowledge, and Liberal Legitimacy”. In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005.

20. Cf., a discussão de Diana T. Meyer sobre a subjetividade “polivocal” em *Subjectivity and Subjectation: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy*. New York: Routledge, 1994, capítulos 4–5; cf, também, sua discussão sobre a habilidade de autodescoberta em, “Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood”. In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005. A relação entre essa concepção de autonomia e a “crítica do sujeito” é mais elaborada em Axel Honneth, “Decentered Autonomy: The Subject After the Fall,” In: Charles Wright (Ed.) *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1995, pp. 261–72.
21. Cf., por exemplo: Mele, A. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 131–43.

vos e incipientes ímpetos, impulsos, aspirações e desesperos que podem vir a ser transformados em razões. Nesse sentido, portanto, o modelo de agente autônomo que se forma quando levamos a sério o caráter polivocal do *self* é o de uma pessoa que está não apenas livre de padrões de comportamento compulsivo, como também aberta a novos desejos, ainda não descobertos. Essa ideia está refletida na mudança no interior da concepção psicanalítica de maturidade, de uma capacidade para controlar seus ímpetos interiores (isto é, a “força do ego”) para o potencial ao diálogo interno e à abertura tanto para uma multiplicidade de vozes internas quanto para uma variedade de relações comunicativas com elas.²²

Assim como o autorrespeito, contudo, a autoconfiança não é uma conquista individual. Sua obtenção e manutenção dependem de relações interpessoais por meio das quais os indivíduos adquirem e mantêm a capacidade de se relacionarem com essa vida interior dinâmica. E, no caso da autoconfiança em particular, existe forte evidência, provinda da teoria das relações de objeto e de abordagens intersubjetivistas da psicologia social, de que a autoconfiança se forma especialmente no interior de relacionamentos íntimos.²³ Devido, especialmente, à natureza ambivalente e conflituosa de grande parte de nossa vida interior, a *abertura genuína*, característica de reflexões e deliberações plenamente livres e autônomas, pode ser arriscada. A coragem para se envolver aberta e criticamente com os mais profundos sentimentos de alguém é facilitada pelo amor certo de outros e pela autoconfiança que ele garante. E, na medida em que estar confortável e confiante ao fazer isso é essencial à autocompreensão, à reflexão crítica e, portanto, à autonomia, torna-se claro que há uma conexão interna entre a abertura e a liberdade da vida interior de um indivíduo e a abertura e a liberdade de seu contexto social.

A consequência crucial dessa discussão é a de que a *autonomia* dos indivíduos é também vulnerável, em princípio, a tudo aquilo que reduz a autoconfiança, direta ou indiretamente. Com respeito a efeitos di-

22. Para um desenvolvimento ulterior desta ideia, cf. Honneth, A. “Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis”. In: *Philosophical Explorations* 3, 1999, pp. 225–42.

23. Cf., especialmente Winnicott, D. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press, 1965; cf., também, Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, pp. 95–107.

retos, podemos observar que em razão de “violações íntimas”, tais como estupro e tortura, serem tão prejudiciais à autoconfiança dos agentes e consequentemente à sua autonomia, uma sociedade comprometida com a proteção dos indivíduos tem uma razão adicional para se comprometer a evitar tais violações. Com respeito a efeitos indiretos, o resultado fundamental, para nossos propósitos, é o de que o compromisso de uma sociedade com a proteção das condições para a autonomia também pode ser entendida como capaz de engendrar um compromisso com a proteção dos tipos de relacionamento no interior dos quais a autoconfiança é desenvolvida e promovida. Assim, políticas de trabalho/família (tais como licença maternidade/paternidade), por exemplo, podem ser vistas como parte do compromisso com a proteção e promoção de um importante componente das capacidades constitutivas da autonomia.²⁴

V – Autoestima: Vulnerabilidade Semântica

Alguém que tenha sido protegido das exclusões que reduzem o autorrespeito e das ameaças que reduzem a autoconfiança, contudo, ainda poderia ter sua autonomia colocada em risco de outra forma (já mencionada na seção II): as condições para o desenvolvimento de um senso de valor próprio e de autoestima podem ser prejudicadas devido a padrões de humilhação e denigração e de um modo que torna uma pessoa menos apta a se autodeterminar com respeito a seus projetos. Essa potencial ameaça à autonomia levanta, por sua vez, mais questões sobre justiça social e a garantia da autonomia.

Para tornar clara a importância da autoestima para a autonomia, podemos começar com uma ampliação do argumento da seção anterior. Pois a atividade autointerpretativa, central para a reflexão autônoma, pressupõe não somente um certo grau de abertura quase afetiva, mas também certos recursos *semânticos*. Mais uma vez, isso provém de um

24. De modo semelhante, Christopher Beckett defendeu recentemente que o compromisso do liberalismo com a promoção da autonomia exige políticas que incentivam relacionamentos semelhantes ao casamento. “Autonomy, Liberalism, and Conjugal Love”. In: *Res Publica*, 9, 2003, pp. 285–301. Também crucialmente importante para a proteção de contextos que nutrem a autoconfiança é o domínio da privacidade, que deve não ser compreendido exclusivamente em termos de direitos. Cf. Rössler, B. *Der Wert des Privatens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

dos *insights* genuínos das críticas do século vinte às concepções modernas – “cartesianas” – do sujeito: indivíduos não podem decidir por si mesmos o que seus atos (de fala) significam. Mais especificamente, a determinação do valor e do significado das atividades de um indivíduo é fundamentalmente moldada pelos campos semântico e simbólico nos quais aquela reflexão ocorre – o que é designado de formas variadas: “espaço das razões” (McDowell), “horizonte de significados” (Taylor), “regime de verdade/conhecimento” (Foucault) ou “meios socio-culturais de interpretação de necessidades” (Fraser).²⁵ Dessa maneira, a própria possibilidade de ser “abertamente lésbica” ou um “pai que fica em casa”, por exemplo, é moldada por toda uma constelação de modos de falar valorativamente carregados.

É o caráter inevitavelmente *valorativo* desse campo simbólico-semântico que possui implicações cruciais no que diz respeito à autonomia. Pois, se os recursos semânticos disponíveis para pensar sobre a forma de vida de alguém são carregados negativamente – se, por exemplo, “pai que fica em casa” é tomado como um eufemismo para “desempregado” – então se torna difícil vê-lo como digno de valor. Mesmo que, talvez, não impossível. Contudo, sem um nível particularmente alto de confiança pessoal, apoio subcultural e empenho constante – isto é, sem outras fontes (frequentemente limitadas) de autoestima – modos de vida marginalizados deixam de ser opções genuínas para indivíduos.

Nela mesma, essa restrição de opções pode não ser vista como uma ameaça à autonomia. Porém, um dos pontos fortes da tradição liberal sempre foi ressaltar o quanto essas restrições representam uma ameaça à individualidade das pessoas. Pense, por exemplo, no *Sobre a Liberdade* de J. S. Mill. Mas, uma vez que admitimos que esses estilos de vida individuais fornecem a base para um sentido do que significa ser digno de valor, como consequência da obtenção de uma certa “aprovação” confirmadora no interior do mundo social, então a riqueza

25. Cf., respectivamente, McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994; Taylor, T. *Sources of the Self*; Foucault, M. *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Sheridan Smith, A. M. (Trad.). New York: Pantheon Books, 1970, e Fraser, N. “Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture”. In: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp. 161–87.

za da identidade disponível para qualquer indivíduo pode vir a ser restringida com limitações à riqueza do campo semântico disponível. Na medida em que a forma de vida de alguém não somente não consegue obter aprovação, como é um alvo constante de denigração e humilhação, a tarefa de perseguir sua forma de vida como significativa é ainda mais repleta de dificuldade.

Em relação à autonomia, podemos adicionar um ponto sobre os efeitos que tal denigração tem sobre a percepção do modo de agir e de efetividade pessoal de uma pessoa. Esta é uma consideração mais formal: na medida em que alguém não percebe um sentido expressivo e significativo naquilo que faz, se torna difícil persegui-lo sinceramente. Há ao menos uma tensão entre perseguir aquela forma de vida e pensar a si mesmo como alguém que faz algo que tem sentido. Como afirma David Velleman, estar apto a dar sentido àquilo que estamos fazendo está intimamente ligado a fazê-lo realmente.²⁶ Assim, um ambiente socio-cultural que seja hostil a considerar aquilo que as pessoas fazem como expressivo é *desmoralizante*. Em razão do modo pelo qual podem reduzir a autoestima, padrões sistemáticos de denigração representam uma ameaça não apenas à felicidade ou à identidade, como também ao *modo de agir* daqueles afetados.

Resumindo, para o exercício da autonomia, os indivíduos não são somente dependentes de um ambiente semântico-simbólico que “os aproxime”, permitindo assim que uma autointerpretação rica seja possível; eles são também vulneráveis a ambientes semântico-simbólicos hostis e denigrantes que violam ou limitam sua ação autônoma mais diretamente. Dessa maneira, uma noção de justiça social que esteja seriamente comprometida com a proteção da autonomia dos indivíduos tem de incluir uma proteção contra ameaças de denigração.²⁷

Reunindo os elementos das três últimas seções, temos o esboço de um modelo baseado no reconhecimento de acordo com o qual a autonomia representa uma propriedade emergente dos indivíduos como os portadores de certas capacidades socialmente situadas. Esse deslocamento teórico faz com que seja muito mais fácil articular e teorizar o vínculo entre reciprocidade e capacitação individual. Auto-

26. Cf., por exemplo, Velleman, J. D. *Practical Reflection*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

27. Cf. Margalit, A. *The Decent Society*; e Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

nomia plena – a capacidade real e efetiva de desenvolver e perseguir a própria concepção de vida digna de valor – é facilitada pelos modos de autorrelação (autorrespeito, autoconfiança e autoestima) que são, eles mesmos, ligados a redes de reconhecimento social. Mas autoconfiança, autorrespeito e autoestima permanecem conquistas mais ou menos frágeis e sua vulnerabilidade a várias formas de injúria, violação e denigração faz com que proteger os contextos sociais nos quais essas conquistas emergem seja uma questão central da justiça.

VI – Reconhecimento e a Linguagem dos Direitos

Retornando a questões de justiça social e liberalismo político, enfrentaremos agora a questão acerca de até que ponto essa abordagem baseada no reconhecimento da autonomia levanta desafios ao liberalismo. Vamos considerar, em particular, duas tentativas de acomodar as vulnerabilidades que discutimos, tentativas que vemos como não inteiramente bem sucedidas. Discutiremos primeiramente, de modo rápido, as limitações da tentativa de articular, na linguagem de direitos, os imperativos gerados por essas vulnerabilidades. Depois, na próxima seção, discutiremos um pouco mais extensamente se a teoria da justiça de Rawls consegue acomodar essas considerações adequadamente.

Inicialmente, uma abordagem baseada em direitos pode parecer perfeitamente apropriada para articular a ideia de que um compromisso com a justiça social requer que a sociedade proteja os indivíduos contra vulnerabilidades relacionadas à autonomia. Como notamos anteriormente, abordagens baseadas em direitos tenderam a enfatizar as condições para o autorrespeito – tais como direitos à participação plena – e a excluir autoconfiança e autoestima. Poderiam, no entanto, afirmar que ainda não mostramos que as exigências por condições que favoreçam a obtenção e a manutenção da autoestima e da autoconfiança não podem ser acomodadas no interior da linguagem de direitos, ao menos como reivindicações por direitos frente às circunstâncias da justiça. Isso foi o que se tentou fazer, por exemplo, com as políticas de identidade, nas quais grupos buscaram exigir um direito a serem reconhecidos, como indivíduos, por suas necessidades culturais. Mas a ideia de tratar dessas carências por reconhecimento no vernáculo dos direitos se mostrou problemática. O problema central é que ela erra seu alvo, pois o que o indivíduo necessita é ser amado ou estimado – e, precisamente, não porque tem uma pretensão jurídica a isso. Além disso, tentativas de conceitualizar carências e vulnerabilidades

humanas nos domínios que sustentam a autoconfiança e a autoestima em termos de direitos que podem ser portados *individualmente* se estendem para além da plausibilidade: está particularmente claro aqui que estas são circunstâncias fundamentalmente relacionais. Saber a si mesmo como o objeto de consideração muito pessoal ou ter a percepção de que suas contribuições são consideradas dignas de valor – estas não são questões que uma pessoa tem *independentemente* de um relacionamento. Elas são propriedades que surgem de um certo tipo de relacionamento.

Uma vez admitido esse ponto, se torna atrativo reconsiderar, mais radicalmente, também a compreensão individualista de *direitos*. Afinal, direitos também possuem essa estrutura intersubjetiva geral. Esses direitos – assim como o poder e a liberdade que eles conferem aos indivíduos – são, na verdade, o resultado dos membros de uma comunidade reconhecendo uns aos outros como livres e iguais. Vê-los como autossuficientes é confundir uma propriedade em surgimento por algo que existe de forma independente. De acordo com essa concepção não individualista do modo pelo qual direitos asseguram a autonomia pessoal, desenvolvido primeiramente por Hegel, ganhos em liberdade e poder veem de fazer com que outros vejam as carências e aspirações de um indivíduo como legítimas. Estes ganhos são bem-vindos no nível individual, é claro, e é nele que eles são experienciados subjetivamente: eu posso fazer coisas que não podia fazer antes. Mas eles permanecem, essencialmente, o produto de relações sociais com uma característica decisiva: indivíduos reconhecem, admitem e aceitam mutuamente uns aos outros como parceiros. É nesse sentido que a linguagem tradicional de direitos é problematicamente individualista, na medida em que conceitualiza relações que asseguram direitos como uma questão de poderes específicos que podem ser distribuídos entre indivíduos como se fossem propriedades individuais.

Direitos têm, é claro, uma posição central em qualquer concepção plausível de como uma sociedade justa protege e possibilita a autonomia individual. A questão é se eles podem fazê-lo sozinhos. Sem negarmos sua importância, achamos que é evidente que o *medium* do direito é inadequado para lidar com toda a vulnerabilidade dos seres humanos. Relações legais são um meio inábil para assegurar muitos dos aspectos da habilidade dos indivíduos de desenvolverem e perseguirem suas próprias concepções de vida digna de valor. Uma abordagem adequada tem de começar de um âmbito mais amplo de

instituições sociais e contextos interpessoais no interior dos quais um indivíduo encontra relações de reconhecimento cruciais à autonomia.

VII – Repensando a Justiça Procedimental à Luz do Modelo Baseado no Reconhecimento

Até hoje ainda não consideramos como as várias proteções às vulnerabilidades relacionadas à autonomia devem ser ajustadas ou como se deve estabelecer prioridades entre essas várias vulnerabilidades. Responder a essas questões envolve desenvolver uma teoria normativa substantiva. Aqui, no entanto, nossa preocupação é com a questão anterior mais do que com o procedimento de justificação de *qualquer uma* dessas respostas. Essa é a tarefa de especificar a perspectiva a partir da qual se determina o conteúdo da justiça social.

No interior da teoria política hoje, há um acordo muito difundido acerca da pressuposição procedimental de que a justificação normativa deve ser situada nos contextos deliberativos nos quais os membros em potencial da sociedade em questão chegam a um entendimento, sob condições reais ou fictícias de imparcialidade, sobre os princípios que devem regular sua cooperação futura. Essa demanda subjacente por imparcialidade pretende tanto garantir a aceitabilidade geral dos resultados quanto fornecer um princípio de inclusão de todos os membros da sociedade. Os princípios com os quais todos os participantes desse contrato social deliberativo concordariam servem para regular as relações entre as pessoas, representadas como interessadas na realização mais autônoma possível de seus planos de vida individuais.

A teoria da justiça como equidade de Rawls representa a versão mais influente desse procedimentalismo. A questão que gostaríamos de colocar agora é se uma compreensão baseada no reconhecimento das vulnerabilidades relevantes à autonomia requer que a versão rawlsiana desse procedimentalismo seja repensada. Devemos assumir que, em certa medida, ela requer que isso seja feito. Isso deixa em aberto a questão de se a melhor maneira de acomodar os *insights* baseados no reconhecimento sobre essas vulnerabilidades é através da modificação do procedimentalismo ou da adoção de uma abordagem não-procedimental.²⁸

28. Para um desenvolvimento mais histórico do argumento seguinte, focado em Hegel, cf. Honneth, A. "Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Über-

Partindo da ideia de que um contexto deliberativo fictício é a melhor maneira de operacionalizar os *insights* sobre princípios de justiça universalmente aceitáveis, a primeira tarefa é determinar as pressuposições normativas de um ponto de vista imparcial, um que inclua todos os participantes. A ideia é garantir que nenhuma das partes das deliberações endosse uma proposta particular apenas porque ela poderia se beneficiar dela. Esse objetivo de gerar um ponto de vista imparcial através de meios puramente procedimentais foi o que levou Rawls a introduzir a ideia do “véu da ignorância”, como uma forma de garantir que aqueles que procuram chegar a um acordo sobre princípios que governam sua cooperação equitativa não tenham qualquer conhecimento sobre seus talentos ou posição social.²⁹ Essa mudança tênue proporciona uma maneira de garantir que as partes desse experimento mental tenham de ser pensadas como legisladoras neutras, uma vez que não podem ter quaisquer interesses com respeito a si mesmas. Quanto ao restante, Rawls (assim como quase todos os teóricos contratualistas antes dele) atribui às partes capacidades meramente instrumentais para o raciocínio prático, a fim de evitar ter de enfrentar afirmações complexas e controversas sobre o caráter moral dos humanos.

No presente contexto, não estamos interessados em discutir essa parte da teoria de Rawls, embora do ponto de vista de Hegel e de outros pensadores intersubjetivistas este seja um passo extremamente problemático, na medida em que faz com que seja muito difícil explicar porque, ulteriormente, as partes devem estar motivadas a agir de acordo com os princípios acordados.³⁰ Antes disso, estamos interessados no quanto a caracterização rawlsiana do véu da ignorância acaba permitindo que o fato da intersubjetividade humana desapareça de vista mais do que o necessário. Não precisariam as partes ter algum conhecimento – mesmo dentro das restrições procedimentais que

legungen im Anschluss an Hegel”. In: B. Merker, G. Mohr, and M. Quante (eds.) *Subjektivität und Anerkennung: Festschrift Ludwig Siep*. Paderborn: Mentis Verlag, 2003.

29. Ver especialmente: Rawls, J. *Theory of Justice e Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

30. Ver, por exemplo, Bert van den Brink. “Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship”. In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. (Joel Anderson e John Christman Eds.).

devem gerar a imparcialidade – de sua vulnerabilidade intersubjetiva, se elas devem se qualificar como humanas, como o tipo de criaturas para as quais as instituições de justiça são tão essenciais?³¹

O que faz com que isso seja mais do que uma questão artificial é a forma pela qual ela revela a impossibilidade de determinar os procedimentos justificatórios em completa independência de suposições sobre as características definidoras da pessoa humana. Rawls insiste que, na posição original, as partes não devem ter conhecimento sobre como são as pessoas na sociedade, exceto sobre os traços mais característicos de sua racionalidade instrumental.³² Dado o que dissemos até aqui, isso sugere que Rawls permite que o véu da ignorância caia um pouco baixo demais. Pois, se a justiça liberal preocupou-se principalmente com a proteção dos indivíduos nas áreas em que eles são vulneráveis – especialmente quando ela diz respeito às ameaças a sua autonomia –, então pareceria ser de vital importância que as partes, na posição original, tivessem uma compreensão clara das carências relativas ao reconhecimento que têm de ser satisfeitas se a autonomia dos indivíduos deve ser adequadamente protegida e tornada possível. A menos que as partes compartilhem essa compreensão, é difícil ver como os princípios que elas desenvolvem podem fazer justiça a essas vulnerabilidades e carências.

Existem várias possíveis respostas abertas para Rawls. Ele poderia insistir que na posição original as partes deveriam de fato desconhecer as considerações empíricas que dizem respeito às vulnerabilidades humanas, mas que essas questões podem ser tratadas no nível “legislativo”. Este é o passo que ele dá, por exemplo, com questões de políticas de assistência médica, sobre as quais afirma que embora considerações relativas à ocorrência de várias doenças sejam excluídas das deliberações na posição original, elas podem ser enfrentadas posteriormente, no estágio legislativo.³³ Semelhantemente, pode ser que a especificação dos bens primários, na posição original, não deva admitir considerações sobre a natureza de nossa vulnerabilidade a injúrias a nossa autoconfiança, autorrespeito e autoestima, mas que essas considerações poderiam ser enfrentadas no estágio legislativo,

31. MacIntyre, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

32. Rawls, J. *A Theory of Justice*. §24.

33. Rawls, J. *Justice as Fairness*, pp. 171–3.

sem que precisem estar incorporadas nos princípios fundamentais da justiça. O problema disso não é apenas que se a abordagem baseada no reconhecimento está na pista certa, as capacidades em questão são mais amplas do que a faculdade ou a "capacidade moral" que Rawls discute por terem "uma capacidade para formar uma concepção do bem".³⁴ Mais diretamente, as capacidades relacionadas à autonomia, que são vulneráveis à injustiça, estão tão ampla e profundamente entrelaçadas a aspectos centrais da deliberação, que seria imprudente confiar isso a um estágio legislativo subsequente.

Mas talvez a questão mais fundamental em jogo aqui tenha a ver com até que ponto devemos apelar para aspectos quase empíricos da pessoa humana para desenvolvermos uma concepção de justiça para sociedades liberais. De fato, Rawls insiste que a noção de "pessoa", essencial para sua concepção de justiça como equidade, é "normativa e política, não metafísica ou psicológica".³⁵ Desse modo, o fato de que somos vulneráveis deve ser acomodado no interior da justiça como equidade por meio da afirmação de que a estrutura básica precisa proteger as pessoas das ameaças à sua "capacidade moral" de formar uma concepção de plano de vida digno de valor e precisa, portanto, assegurar os bens primários necessários para isso. E isso é bastante amplo, pois o que está em discussão é uma questão relativa às capacidades requeridas pelas pessoas morais e outras capacidades que permitem que tais pessoas sejam membros normais e plenamente cooperativos da sociedade durante toda a sua vida.³⁶ Não é implausível, por exemplo, que ela possa incluir as mesmas condições para o desenvolvimento da autonomia que especificamos aqui – autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Os detalhes ainda precisariam ser trabalhados, é claro, mas Rawls realmente tem recursos impressionantes para acomodar os tipos de argumentos que defendemos aqui. De fato, a discussão de Rawls sobre o autorrespeito já sugere que as partes na posição original têm de estar cientes de algumas de suas carências por reconhecimento. Afinal, só faz sentido que as partes incluam o bem intersubjetivo básico do autorrespeito em suas deliberações sobre a estrutura básica de uma sociedade justa, se eles já compreenderam que a concepção e a persecução de seus planos de vida dependem

34. Idem, p. 19.

35. Idem, ibidem.

36. Idem, p. 18; Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

fundamentalmente da estima de outros. Talvez, então, a concepção de autonomia baseada no reconhecimento que desenvolvemos identifique uma área na qual ainda é preciso fazer um importante trabalho, mas mais como uma elaboração da abordagem básica de Rawls do que como um afastamento significativo dela.

Se isso fosse tudo o que realizássemos aqui, já seria uma contribuição substantiva. Vemos, no entanto, três razões para pensar que o modelo de Rawls ainda precisa ser revisto para acomodar a concepção de autonomia baseada no reconhecimento: (1) ele precisa ser mais aberto a considerações baseadas naquilo que sabemos sobre pessoas humanas; (2) ele precisa tratar mais extensamente dos modos pelos quais a infraestrutura de reconhecimento da sociedade pode deixar a autonomia dos indivíduos inaceitavelmente vulnerável; e (3) é preciso admitir que a acentuada relevância das condições de reconhecimento requer um afastamento de questões exclusivamente *distributivas*. No restante desse capítulo, faremos um esboço desses três argumentos e afirmaremos que eles realmente sugerem a necessidade de revisões significativas dos compromissos básicos do liberalismo (rawlsiano).

Considere, primeiro, a questão de quão relevantes devem ser considerações psicológicas em deliberações sobre princípios de justiça. Existem, sem dúvida, boas razões para não basear uma concepção de justiça em uma concepção de natureza humana. Quanto mais fundo se entra em pretensões relativas ao que significa ser “verdadeiramente humano”, maior é o perigo de que a agenda para o estabelecimento da justiça seja dada por pretensões (sub)culturalmente enviesadas acerca daquilo que constitui uma forma de vida apropriada. Mas, em seu esforço para acomodar o fato do pluralismo razoável, a separação rígida feita por Rawls entre pretensões políticas e “metafísicas” sobre a natureza das pessoas humanas não é necessária nem, em última análise, defensável. Ela não é necessária porque pretensões sobre qualidades humanas não precisam ser paroquiais: algumas necessidades básicas são mais ou menos universais e, como “abordagens de capacidades” defenderam recentemente, um recurso a necessidades e características humanas básicas não são obviamente incompatíveis com um comprometimento com formas inclusivas e universalistas de liberalismo.³⁷ Não vemos nenhuma razão de porque uma teoria da justiça deva ser vista como um desrespeito ao pluralismo simplesmente por incor-

37. Cf., por exemplo: Nussbaum, M. *Women and Human Development: A Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.

porar considerações empíricas sobre as vulnerabilidades humanas, tais como o efeito que certas formas de negligência têm no potencial de formação de relacionamentos pessoais gratificantes. O ônus da prova, ao contrário, recai sobre aqueles que diriam que efeitos iliberais decorrem necessariamente da aceitação de que um dado conjunto de considerações tenha peso nas deliberações na posição original. Além disso, a separação supostamente rígida entre pretensões “metafísicas” e “políticas” sobre a personalidade tende a sucumbir a um exame mais detido. Afinal, tudo que sabemos sobre as condições necessárias para a aquisição das duas capacidades morais vêm da experiência com pessoas humanas. Esse conhecimento é claramente relevante para questões de justiça, mas é completamente obscuro como isso pode ser algo que não um conhecimento “psicológico” sobre a natureza de humanos.

Mas mesmo que fossemos seguir Rawls, nos limitando a uma concepção “normativa/política” de pessoa (e nos privássemos de levantar pretensões sobre a natureza de pessoas humanas), há uma segunda razão para pensarmos que a abordagem baseada no reconhecimento que esboçamos aqui requereria mais uma transformação do que uma ampliação de sua abordagem: ela limita inadequadamente o escopo do que entra na noção de “capacidade moral” para conceber e perseguir uma forma de vida, ou mesmo do que entra nas condições para a aquisição da disposição positiva frente a si mesmo, a qual Rawls se refere como “autorrespeito (ou autoestima)”.³⁸ Em parte, isso é uma questão de não dar muita atenção às condições de reconhecimento para a aquisição e a preservação da autoconfiança (e, portanto, à associada abertura aos impulsos criativos provindos de dinâmicas interiores). De fato, quando Rawls diz que, na posição original, as partes podem ser pensadas como “chefes de família”,³⁹ ele está preocupado com a ideia de responsabilidade pelo bem-estar de outros membros da família e de descendentes, mais do que com a importância de manter relações íntimas cruciais para a autoconfiança. Semelhantemente, quando Rawls discute a autoestima, as relações sociais enfatizadas por ele estão limitadas a clubes e a associações voluntárias.⁴⁰ Mas isso atribui um papel deveras restrito a fatores de alcance muito mais am-

38. Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 440.

39. *Idem*, p. 128.

40. *Idem*, § 67.

plo, tais como recursos simbólico-semânticos e o modo pelo qual esses padrões culturais delimitam o conjunto de opções disponíveis. Mas, mais fundamentalmente, o ponto é que as partes na posição original precisam de uma compreensão muito melhor sobre essas condições para a obtenção de autorrespeito e autoestima do que a compreensão concedida a elas por Rawls. E, incluir esse conhecimento – mesmo que ele não seja centralmente sobre psicologia humana – vai, inevitavelmente, introduzir na discussão dos princípios de justiça questões sobre quais qualidades promover, tanto como aspectos essenciais às autorrelações que asseguram a autonomia *quanto* como condições indiretas para a obtenção daquelas capacidades.⁴¹

Finalmente, e de um ponto de vista mais especulativo, o intersubjetivismo da abordagem baseada no reconhecimento parece exigir uma reconceitualização da natureza da justiça. Como vimos, a típica combinação liberal de liberdades legalmente protegidas e recursos materiais não esgota as condições necessárias para o fomento e para a proteção da autonomia dos indivíduos, dadas as dimensões adicionais da autonomia e as vulnerabilidades associadas a elas. Uma vez que se admite, além disso, que mesmo essas condições preliminares à autonomia não são um recurso que pode ser distribuído à vontade, então, torna-se claro que nós – assim como as partes na posição original – temos de repensar qual é o objeto de uma teoria da justiça. Da perspectiva da pergunta por quais são as condições que garantem igualmente a autonomia pessoal de todos os membros da sociedade e que os protegem igualmente em sua vulnerabilidade intersubjetiva, o principal foco da aplicação dos princípios de justiça passa a ser a estrutura e a qualidade de relações sociais de reconhecimento. Como resultado, essa concepção liberal de justiça perde seu caráter de teoria de *distribuição*. Ela se torna, pelo contrário, – para colocar de uma forma *um tanto provocativa* – uma teoria normativa da *estrutura básica de reconhecimento* de uma sociedade. O que vem, então,

41. Um ponto relacionado a este é defendido na discussão sobre se o liberalismo pode insistir justificadamente que as sociedades podem abrir mão inteiramente do compromisso (perfeccionista) de fomentar em seus cidadãos diversas qualidades e disposições, tais como "virtudes cívicas". Cf., por exemplo, Raz, J. *Morality as Freedom*, e Dagger, R. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York: Oxford University Press, 1997; e Dagger, R. "Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism". *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005, pp. 177-203.

tomar o lugar dos princípios de distribuição justa são os princípios que governam o modo pelo qual as instituições básicas da sociedade garantem as condições sociais para o reconhecimento recíproco. E, essa é uma forma profundamente diferente – e largamente inexplorada – de pensar sobre justiça social.

VIII – Conclusão

Propusemos aqui um modelo de autonomia *baseado no reconhecimento* que enfatiza as condições intersubjetivas para o estar apto a conduzir a própria vida como sua e esboçamos algumas consequências que isso pode ter para repensar as características básicas da ordem política liberal. Central a esse modelo de autonomia é a ideia de que a aquisição, a manutenção e o exercício do rol de competências que constituem a autonomia, dependem do estabelecimento de modos particulares de “se autorrelacionar praticamente”, especialmente autorrespeito, autoconfiança e autoestima. E, porque estes estão, por sua vez, vinculados a várias relações sociais de reconhecimento, a autonomia acaba tendo, como condição de possibilidade, uma infraestrutura de reconhecimento que a sustente. Porque os agentes são amplamente dependentes dessa infraestrutura de reconhecimento para sua autonomia, eles estão sujeitos a vulnerabilidades relacionadas à autonomia: danos e negligências a essas relações de reconhecimento põem em risco a autonomia dos indivíduos.

Essa concepção ampliada dos modos pelos quais a autonomia dos indivíduos pode ser reduzida sugere um campo de ação mais amplo para a obrigação liberal fundamental de garantir a autonomia individual. Existem, sem dúvida, recursos no interior do liberalismo para a incorporação desse campo ampliado. Se nosso argumento aqui está correto, contudo, esses recursos não são inteiramente adequados. O liberalismo enfrenta um novo desafio, fazer justiça à natureza profundamente intersubjetiva da autonomia.

Tradução de Nathalie Bressiani

Referências bibliográficas

ANDERSON, J. *A Social Conception of Personal Autonomy: Volitional Identity, Strong Evaluation, and Intersubjective Accountability*. Tese de Doutorado, Northwestern University, 1996.

- _____. "Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity". In: *Philosophical Explorations* 6, 2003, pp. 90–108.
- _____. "Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics". In: BOHMAN, J. E REHG, W. (Eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- BECKETT, C. "Autonomy, Liberalism, and Conjugal Love". In: *Res Publica*, 9, 2003, pp. 285–301.
- BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- BRISON, S. J. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- BROTHERS, D. *Falling Backwards: An Exploration of Trust and Self-Experience*. New York: Norton, 1995.
- CHRISTMAN, J. "Autonomy, Self Knowledge, and Liberal Legitimacy". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. CHRISTMAN, J. & ANDERSON, J. (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005.
- _____. "Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves". In: *Philosophical Studies*, 117, 2004, pp. 143–64.
- DAGGER, R. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York: Oxford University Press, 1997.
- _____. "Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism". *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge UP, 2005, pp. 177-203.
- FEINBERG, J. "The Nature and Value of Rights". In: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- FORST, R. "Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy,". *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005, pp. 226-242.
- FOUCAULT, M. *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Sheridan Smith, A. M. (Trad.). New York: Pantheon Books, 1970.
- FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press, 1999. Buss, S. "Autonomy Reconsidered". In: *Midwest Studies*, 9, 1994, pp. 95–121.
- FRASER, N. "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture". In: _____. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp. 161–87.

- FRIEDMAN, M. "Autonomy in Social Context". In: PEDEN, C. e STERBA, J. P. (Eds.), *Freedom, Equality, and Social Change*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1989.
- _____. "Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique". In: *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 81–97.
- GOVIER, T. "Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem". In: *Hypatia* 8, 1993, pp. 99–120.
- HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*, Trad. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- _____. "Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity". In: *Postmetaphysical Thinking*. William Hohengarten (Trad.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 149–204.
- HEGEL, G. W. F. "Jena Lectures on the Philosophy of Spirit." In: RAUSCH (Ed. e Trad.), *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit, 1805–06*, ed. comentada, Detroit: Wayne State University Press, 1983.
- HONNETH, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Joel Anderson (Trad.) Cambridge: Polity Press, 1995.
- _____. "Decentered Autonomy: The Subject After the Fall," In: Charles Wright (Ed.) *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1995, pp. 261–72.
- _____. "Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis". In: *Philosophical Explorations* 3, 1999, pp. 225–42.
- _____. *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen: Van Gorcum, 2000.
- _____. "Invisibility: The Moral Epistemology of 'Recognition'". In: *The Aristotelian Society*, v. LXXV, 2001, pp. 111–26.
- _____. "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions". Joel Anderson (Trad.), In: *Inquiry*, 45, 2002, pp. 499–519.
- _____. "Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel". In: B. Merker, G. Mohr, and M. Quante (eds.) *Subjektivität und Anerkennung: Festschrift Ludwig Siep*. Paderborn: Mentis Verlag, 2003.
- _____. FRASER, N. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. J. Golb, J. Ingram, and C. Wilke, (Trad.). New York: Verso, 2003.

- KANT, I. "Groundwork for a Metaphysics of Morals". In: Gregor, Mary (Trad. e Ed.). *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KITTAY, E. F. *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge, 1999.
- MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- MACKENZIE, C. e STOLJAR, N. "Autonomy Refigured". In: MACKENZIE, C. e STOLJAR, N. (Eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press, 2000.
- MARGALIT, A. *The Decent Society*; e Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MCDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- MELE, A. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995.
- MERKER, B.; MORH, G.; QUANTE, M. (eds.) *Subjektivität und Anerkennung: Festschrift Ludwig Siep*. Paderborn: Mentis Verlag, 2003.
- MEYERS, D. T. *Self, Society and Personal Choice*. New York: Columbia University Press, 1989.
- _____. *Subjectivity and Subjection: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy*. New York: Routledge, 1994.
- _____. "Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005.
- MORAN, R. *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- NEDELSKY, J. "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities". In: *Yale Journal of Law and Feminism*, 1:7 (Primavera de 1989).
- NUSSBAUM, M. *Women and Human Development: A Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- OSHANA, M. "Personal Autonomy and Society," In: *The Journal of Social Philosophy*, 29 1998, pp. 81–102; Sen, A. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999.

- POGGE, T. W. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon, 1986.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- _____. *Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- RÖSSLER, B. *Der Wert des Privaten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- SCARRY, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- SEN, A. "Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny". In: *Social Development Papers No. 1* (Asian Development Bank).
- SHER, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- TAYLOR, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- _____. "The Dialogical Self" In: Hiley, D. R., Bohmann, J. F. e Shusterman R. (Eds.) *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, pp. 304–14.
- VELLEMAN, J. D. *Practical Reflection*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- VAN DEN BRINK, B. *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition*. Albany: SUNY Press, 2000.
- _____. "Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge UP, 2005.
- WALL, S. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- WILDT, A. "Recht und Selbstachtung, im Anschluss an der Anerkennungslehren von Fichte und Hegel". In: KAHLO, M.; WOLF, E. A.; ZACZYK, R. (Eds.), *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*. Frankfurt am Main: Klosterman, 1992.
- WINNICOTT, D. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press, 1965.
- YOUNG, R. *Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. New York: St. Martin's Press, 1986.

ENTREVISTA

Lições de Giannotti sobre lógica e ontologia

Luciano Codato

Professor de História da Filosofia Moderna na UNIFESP.

Luciano Codato – O livro *Lições de filosofia primeira* se apresenta como uma “introdução à filosofia” (p. 9). Não oferece um panorama da “história da metafísica” (p. 12), nem é um manual. Trata-se de uma introdução à “investigação filosófica” e, por isso, embora pretenda servir a iniciantes, é uma introdução que “não pode ser facilitada” (p. 17). O livro remete o leitor às origens da filosofia e – registre-se – “é inútil àqueles que não se prestam a se pôr em xeque”, àqueles que nunca experimentaram a falta dos amparos mundanos, técnicos, sociais etc. Se voltarmos à tradição, talvez a concepção de filosofia contida nas páginas iniciais não esteja tão distante destas indicações de Merleau-Ponty: “O filósofo é alguém que perpetuamente começa. Isso significa que não considera como adquirido nada que os homens ou os cientistas acreditam saber. Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever esse começo e, por fim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida, que é sua situação inicial, constante e final”. Embora você não se comprometa, Giannotti, com a noção fenomenológica de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), implícita nessa passagem do prefácio à *Fenomenologia da percepção*, não se poderia retomar o ponto de partida das *Lições* com a idéia de que a filosofia começa com certa inquietação sobre o sentido de nossas condutas, com o questionamento provocado pelo “estar no mundo”, experiência visada por Merleau-Ponty nas palavras *epoché* ou “redução”? Não se impõe à filosofia um interesse pela teoria e, ao mesmo tempo, pela prática, uma vocação, desde o início, teórico-prática? Que nos separa, nesse caso,

do *thaumazein*, aquela espécie de admiração ou espanto a que Aristóteles se referia?

José Arthur Giannotti – O *thaumazein* é reinterpretado em cada momento da história. Hoje, mais do que estar no mundo de maneira inautêntica, parece que é a própria estrutura inteiriça do mundo que explode. Estamos em muitos mundos. Além disso, espanta mais o poder construtivo e destrutivo da tecnociência. Nunca se tinha pensado que o mundo poderia ser totalmente destruído por guerras insanas e por um sistema produtivo que está esgotando suas possibilidades de reposição. Mas também nunca se tinha imaginado que a vida poderia ser prolongada quase indefinidamente. É uma espécie de vingança contra a finitude da morte. A questão da linguagem também espanta. Depois que os biólogos traduziram os movimentos vitais em códigos, depois que os neurocientistas são capazes de transferir a linguagem do pensamento para aparelhos quase pensantes, essa tradução da vida em linguagens específicas dá muito que pensar. O *logos* se fez linguagem e, assim, perdemos as bóias salva-vidas dos princípios racionais. Endosso o texto de Merleau-Ponty, embora não pudesse escrevê-lo com sua elegância. A filosofia é sempre uma experiência de avaliações dos marcos de nossa existência.

Luciano Codato – Seu livro destina-se a iniciantes e iniciados. Não é uma introdução à filosofia como as convencionais, que dispõem os autores na sucessão de uma história linear e opõem as teses filosóficas como se fossem proposições sobre fatos, à maneira das proposições científicas. Os manuais desconsideram que a filosofia mantém uma relação muito especial com o tempo, que sua história exhibe a figura, por assim dizer, de uma espiral, para retomar uma imagem utilizada por Luiz Henrique Lopes dos Santos na discussão das *Lições* no Centro Maria Antonia. Prova dessa temporalidade própria da filosofia são os significados de certas palavras que só à primeira vista são as mesmas, aquelas mutações de sentido que perpassam os conceitos na tradição. As introduções convencionais também desconsideram que as teses filosóficas são respostas a perguntas elaboradas em um plano distinto daquele da ciência e avessas aos comportamentos condicionados do senso comum, embora em conexão com ambos. Em todo caso, isto é decisivo: na medida em que sempre dá lugar a uma nova experiência de suas origens, na medida em que a tradição se reafirma mesmo quando é negada por um discurso que pretende opor-se a ela, a filosofia não é, diferentemente das ciências positivas, um “corpo de co-

nhecimentos que possa ser resumido num manual” (p. 16). Que concepção da história da filosofia se acha implícita em suas *Lições*?

José Arthur Giannotti – Não creio que se possa escrever “A” história da filosofia. Recebemos como herança uma boa quantidade de textos ditos filosóficos que podem ser atravessados por várias linhas, cada uma explorando torções de certos conceitos básicos. Tentei demarcar algumas etapas de conceitos como “proposição”, “bipolaridade”, “monopolaridade”, “algo”, “ver como”, “dizer” etc. procurando mostrar como foram pensados de várias maneiras. Nada impediria de seguir outras trilhas, aquela dos conceitos morais, por exemplo. Minha escolha, porém, continua meus esforços de fazer um balanço dos *a priori* das ações, do *logos* prático, como gostava de dizer. Agora no sentido de liberar a lógico-ontologia da exigência de unidade e assim permitir que ontologias e gramáticas regionais ganhem suas respectivas legitimidades. Por exemplo, em vez de subordinar toda a análise do modo de produção capitalista aos meandros de uma dialética materialista – algo que até agora ninguém foi capaz de dizer o que é –, procuro centrar o estudo na própria gramática do capital.

Não duvido de que cada grande filosofia seja fruto de seu tempo, mas também ela serve para que esse tempo seja compreendido e ampliado. Também um fruto a mais na cesta do mundo. Mas que significa ser “fruto de seu tempo”? Se uma filosofia é fruto de seu tempo, esse tempo também é fruto dela na medida em que ela esclarece o próprio sentido do tempo e de seu existir. O tempo do racionalismo clássico não é o mesmo da escolástica e ambos são muito mais rápidos, abrem mais veredas, que o tempo da patrística. Mas também nossa experiência deles é mais lenta, porque demoramos mais para ler e refletir sobre essa fantástica família de filosofias. Existem épocas mais propícias ao desenvolvimento da filosofia, mas o curso dela depende de como os filósofos se entendem e se desentendem. Nem tudo está pré-configurado na matriz do mundo. E lembremos que nem todos os povos possuem filosofia. Se todos desenvolvem uma cosmologia, somente alguns a colocam à prova na discussão pública.

Se a dispersão dos sistemas filosóficos, a *diafonia*, é a primeira experiência que temos deles, logo essa diferença é contrabalançada pela descoberta de semelhanças de família. Depois da inauguração grega, os filósofos criam novas travações discursivas a partir de outras travações discursivas, mas sempre tratando de torcer uma corda com as curtas fibras que possuem. É evidente que sofrem, nesse processo,

incidentes favoráveis e desfavoráveis ao curso de seus trabalhos, mas essas condições de seu vir a ser, quando aparecem repensadas na filosofia escrita, são levadas por uma nova historicidade, aquela de seu próprio desdobrar. Talvez valesse a pena distinguir entre as experiências com a filosofia e o museu imaginário de suas obras. Um museu pode ser percorrido pelos mais variados caminhos, mas a cada um de nós somente nos é dado um deles.

Até o século XX, a filosofia era equiparada à ciência. Kant, por exemplo, achava que estava resolvendo problemas que outros eram incapazes de resolver. Não há filósofo, contudo, que não parta de pressupostos que não possam ser postos em dúvida. Wittgenstein considera que os sistemas filosóficos nascem de erros gramaticais. Mas esses erros têm origem na gramática defeituosa de certos jogos de linguagem que esse filósofo considera corretos. A noção de jogo de linguagem, de gramática, a explicação de como regras são seguidas de forma impessoal, são momentos altamente integrados do álbum filosófico que ele escreveu. Sua terapia das filosofias anteriores é uma filosofia como outra qualquer. Com uma diferença radical: abandona suas pretensões de trilhar o campo das ciências, não demanda o mesmo tipo de consenso que se estabelece entre os cientistas. Se hoje me aproximo dele, é porque, de um lado, a história de meus escritos convergiu para seus pensamentos, mas também porque, de outro, a história da minha vida me ensinou a ser mais atento às diferenças.

Luciano Codato – O leitor poderia ficar com a impressão de que a tradição se reduz a um vasto comentário a Platão e Aristóteles. Mas essa impressão é ilusória e resulta de uma leitura irrefletida. Os conceitos filosóficos, lemos em suas *Lições*, “não possuem matrizes universais que reencarnariam em diferentes momentos da história” (p. 16). Em outras palavras, não se trata, para os grandes autores, de fornecer novas soluções para velhos problemas. Husserl, por exemplo, que publicou um curso com o título de *Filosofia primeira* e que se refere aos temas indelévels da história, não incorre nesse tipo de equívoco. Quando apresenta, anos antes, o conceito de redução e insiste na questão da transcendência, Husserl argumenta que Descartes e Kant permaneceram, assim como Hume, aquém da fenomenologia por terem confundido a postura filosófica com a postura natural, que é pertinente às ciências positivas e ao senso comum. Os modernos deram uma resposta psicologista, biologista e antropologista, respectivamente, à pergunta: *como podemos ir além da esfera das representações a fim de*

representar objetos, se só temos acesso a eles mediante representações? Só que Husserl não pretende, por sua vez, oferecer uma nova solução para o mesmo problema, não pretende substituir aquelas respostas, supostamente falsas, pela resposta verdadeira. Sua objeção às filosofias da representação é a de que “jamais se chegou com clareza ao sentido próprio do problema” (*Husserliana*, v. II, p. 39), a questão é apenas nominalmente a mesma. Não se trata, portanto, de opor uma verdade a outras “verdades”, mas de pensar aquilo que o tempo presente deve reconhecer como problema. Daí a pergunta: por que “filosofia primeira” e “filosofia perene” não designam, no seu entender, conceitos recíprocos?

José Arthur Giannotti – No final do posfácio da *Crítica da economia política*, Marx trata de explicar como certas obras de arte se nos apresentam com uma beleza perene. Há produções artísticas, como as gregas, que nos fascinam porque nasceram em situações precárias que não mais tornaram a ocorrer. Quanto aos grandes sistemas filosóficos, eles não nos fascinam, então, porque possuem um conteúdo parcial de verdade que encontramos quando exploramos a enorme diversidade das verdades em nossas vidas cotidianas? Nesse sentido, se não há filosofia perene, há um perene filosofar.

Não é porque as produções dos homens se parecem que elas são perenes, como se fossem instâncias de uma mesma forma. A filosofia primeira estuda o ser, mas, como sabemos desde Aristóteles, o ser é dito de várias maneiras. E a maneira pela qual a substância foi dita por Aristóteles não é a mesma pela qual é dita por Agostinho. Um dos ganhos da filosofia no século XX é mostrar que os verbos “dizer” e “ser” estão ligados pelos usos do que está sendo dito e sendo. Para Heidegger, já que o ser-aí do homem está no mundo, os sentidos dos entes que formam este mundo são travados segundo os modos pelos quais esses entes se vinculam segundo seus respectivos usos. Por exemplo, o lápis que tenho na mão serve para escrever e se reporta, então, a folhas de papel e outras superfícies onde posso traçar minha escrita. Esse “para quê”, na circunvisão de suas ações articulando o mundo, transforma-se no “sobre o que” quando dito por uma proposição. Por isso, se a proposição é “Este lápis é comprido”, cuja forma é “algo como algo”, ela depende da conjunção do “para quê” num “como lápis”. A madeira e o grafite estão unidos numa atividade de escrever “como lápis”, de sorte que a forma da proposição apofântica, “algo como algo”, depende de um como que confere unidade significativa ao objeto.

Desse ponto de vista, a significância do mundo está ligada aos usos dos entes. Em contrapartida, para Wittgenstein, o sentido de “lápiz” é como essa palavra funciona em seus jogos de linguagem. O sentido está ligado ao uso da palavra, e não ao ente que ela diz. Mas, então, o significante “lápiz” é tão ambíguo como a conhecida figura do pato/lebre: caracteres são juntados para que sejam vistos apenas como se referindo ao lápis. Para os dois filósofos, o sentido das palavras está ligado ao uso, mas um caminha na direção inversa do outro. É nossa tarefa encontrar os pressupostos, quase sempre impensados, desses caminhos. Pelo simples fato de serem diversos esses caminhos, não dá para se fundar num deles. O que vai para o brejo é o princípio do fundamento enquanto princípio único. E aprendemos a ver a filosofia também como se fosse uma figura ambígua, a alteração de aspectos quando se passa de um sistema para outro.

Luciano Codato – Você recorre à distinção entre uma “história do vir a ser” e uma “história categorial” para caracterizar as relações da filosofia com o tempo, distinção que se verifica nos *Grundrisse*, de Marx. Há uma passagem sobre o sentido da filosofia, no início de suas *Lições*, que parece significativa para o modo pelo qual você repensa certos problemas de Marx e também de Wittgenstein: “Decretar simplesmente que a filosofia nasce de erros gramaticais sem examinar como esses erros se entranham no próprio funcionamento da linguagem, ou ainda, que se reduz a uma falsa consciência de conflitos radicais sem explicitar os procedimentos estruturais que levam a esse encobrimento do real, tão só denota ignorância do próprio sentido da filosofia” (p. 16). Essas linhas sugerem até que ponto você pode acompanhar Wittgenstein e onde tem que abandoná-lo, precisando repensar por conta própria o problema marxiano da “ilusão necessária”, uma teoria da alienação etc. que não foram pensados por ele. Essa mesma passagem também se volta contra uma espécie de marxismo, há décadas repudiado por você, com o seguinte argumento: “antes de armar um novo discurso sobre a ‘emancipação’, a ‘democracia radical’ e outras palavras de ordem... é preciso não perder de vista certas escolhas teóricas que Marx fez” (p. 15). Quer dizer, antes de se engajar na retórica libertária da Revolução, a tarefa é explicitar os processos estruturais que, na sociedade capitalista, tornam as relações entre os indivíduos inevitavelmente alienadas. Daí o interesse da investigação filosófica por uma política emancipadora, uma vez que se trata de contribuir para tornar tanto mais democráticas aquelas instituições que regulam a vida social. Sua geração leu Marx como filósofo contemporâneo e você o entendeu

como autor de uma obra inacabada, cuja herança deixa o desafio de repensar a lógica do capital, sem as ilusões do fim da História. Se as escolhas teóricas de Marx não mais podem ser feitas, se uma dialética materialista precisa ser reinventada, então se trata de repensar a lógica de Hegel e sua reviravolta marxiana mediante os “questionamentos da lógica contemporânea” (p. 15). Entender o conceito de contradição real – você faz questão de ressaltar – “foi uma tarefa que me propus desde o começo de minha carreira e alguns de seus germes ainda permanecem nos veios destas lições” (p. 15). Tendo em vista seu percurso intelectual, como você compreende *Lições de filosofia primeira*?

José Arthur Giannotti – Em primeiro lugar, não me basta afirmar simplesmente que os escritos filosóficos nascem de erros gramaticais, que devem ser tratados de um ponto de vista terapêutico, quando os textos de Wittgenstein são obras-primas na tradição de escritos filosóficos. Há mais que isso. As filosofias são invenções que enriquecem o mundo, alargam seu âmbito e nos deixam mais cientes de nossas escolhas e de nossas deficiências. Vamos deixar de sempre pressupor uma matriz identitária. Por que a gramática do capital não teria suas velas próprias? Por que imaginar que depende de uma teoria geral da ilusão necessária ou de uma teoria do discurso como *Setzung*? Em contrapartida, note-se que o discurso da identidade do capital todo-devorador, do sentido unitário da contradição e da crise, quando repetido incansavelmente, resulta no niilismo. Nada poderíamos fazer que nos permitisse escapar dele. A primeira tradição, uma espécie de marxismo universitário, que faz da idéia de emancipação o *passé-partout* de qualquer ação política, esgota-se nos comentários dos textos sagrados, sem levar em conta que se assentam em fundamentos questionáveis. A segunda tradição reafirma a necessidade de se criticar “a modernidade” a partir das contradições do capital. Mas nenhuma delas estuda exatamente como essas contradições se travam no presente e quais são suas forças transformadoras. Um capital global, na sua diversidade, não está criando uma miséria global, mas refratária a qualquer unidade? Daí a importância da política e do aprofundamento da democracia.

Luciano Codato – A ausência de Hegel e Kant em seu livro merece comentário. A conferência “Dialética *versus* analítica”, que você apresentou no Encontro da Anpof em 2008 e publicou na revista *Analytica*, oferece um esboço da tese que, de modo mais desenvolvido, é sustentada nas *Lições*. Assim começa o texto: “Vou defender a tese de

que existe uma correspondência ligando, de um lado, as estruturas de uma lógica e a ontologia que as pensa, de outro, a maneira pela qual o conhecimento é repartido entre analítica e dialética. É somente nesse contexto que ‘dialética’ e ‘analítica’ ganham sentido filosófico. Mas, no âmbito desta minha apresentação, somente poderei aludir a alguns textos, indicando a direção em que poderiam ser lidos para que minha tese possa ser compreendida. Indicarei apenas como a cristalização da lógica formal em Aristóteles se dá no contexto de sua metafísica, mas nada mais farei que ler as primeiras linhas do tratado das *Categorias*. Indicarei como Kant retoma essa questão e como Hegel relê esse texto de Aristóteles. Finalmente, tentarei mostrar como a nova lógica formal elaborada a partir de Frege subverte inteiramente a questão. Aqui não me interessam as opiniões dos filósofos, o acerto delas, mas unicamente as torções que sofrem quando os filósofos refletem sobre problemas já pensados por outros”. Se pudermos voltar a seu livro *Apresentação do mundo* (1995), uma das teses básicas é a de que toda lógica termina se comprometendo com certos pressupostos ontológicos, tudo que é formal já manifesta seu caráter transcendental. Talvez se possa compreender a lacuna de Marx em suas *Lições*, visto que você já publicou o livro introdutório *Marx além do marxismo* (20001, 20102). Mas a não inclusão de Kant e Hegel parece uma escolha estratégica. É uma opção para evitar as fontes conceituais da Teoria crítica e prevenir o leitor da influência de Adorno, Habermas e Cia., que lhe parece indevida. O circuito idealismo alemão, marxismo e Teoria crítica – você observa – “não amplia o âmbito do relacionamento do *logos* e do ser... além de uma lógica formal incapaz de compreender o novo estatuto lógico das estruturas matemáticas” (p. 11). Outras objeções suas à Teoria crítica já se observam em alguns artigos publicados na imprensa e reunidos no livro *Notícias no espelho* (2011). A questão é a seguinte: Você decidiu omitir autores como Kant e Hegel, importantes para seu trabalho, para dissuadir as novas gerações da relevância que se atribui à Teoria crítica? Em outras palavras, para prevenir os mais jovens de que é possível pensar a política e a moral a partir de um conceito de racionalidade muito mais consistente do ponto de vista lógico-ontológico? Seja como for, suas objeções a essa tradição do “eclipse da razão” não atingem também o discurso de Heidegger sobre a técnica?

José Arthur Giannotti – Do ponto de vista de meu trabalho, as *Lições* simplesmente mostram que a fragmentação de meus textos anteriores era inevitável. Não preciso entender o que é a “dialética materialista”

para entender a dialética do capital, que possui uma dialética própria. Não é por isso que essa dialética não tem reflexos noutras esferas da prática e do saber, simplesmente estou recusando o pressuposto da matriz de todas as idéias de uma época. Por isso não poderia nem deveria falar de Marx, a não ser de modo alusivo. Por que não incluir o estudo de Kant ou de Hegel? Mas por que não incluir também todos os outros grandes sistemas em que o cruzamento da lógica e da ontologia seja intrínseco? Simplesmente porque não pretendi escrever uma história da filosofia que comportasse uma análise dos grandes sistemas. Nem tenho competência para tanto. Mais ainda na minha idade, quando tendo a esquecer o que estou lendo.

Há também um motivo estratégico para deixar Kant e Hegel de lado. Ambos terminam pensando o juízo como reflexão. Kant aceita uma lógica formal de manual que termina viciando toda sua Analítica. Por que isso não diminui o valor extraordinário dessa filosofia? Esta afirmação pode provocar *frisson* nos kantianos. Até mesmo, creio eu, em você, kantiano matizado. Cabe a vocês explicarem como um juízo singular pode ser tomado como se fosse um universal, sem as descrições definidas de Russell.

O que me importa agora, no entanto, é mostrar como um juízo, por ser sempre prático, depende, na sua prática, de outros juízos. É a própria noção de juízo que se altera, visto que o exercício de sua bipolaridade depende do exercício de proposições monopolares que, contudo, não estão inteiramente tematizadas. Por isso precisei caminhar rapidamente até alcançar Wittgenstein, passando pelo seu inverso, Heidegger. E se pulo de Agostinho para alcançar Nietzsche, não é simplesmente porque passo do primeiro grande filósofo cristão para o primeiro grande não-cristão. Interessa-me também uma unidade que vem a ser trina porque a verdade assim o é, para então ir desde logo para um pensamento onde a falsidade bate no nervo do pensar.

Desse ponto de vista, a Teoria crítica é irrelevante, porque lida com categorias muito estreitas do juízo. A meu ver, o esforço de Habermas em renová-la, acolhendo os resultados das teorias performativas, não chega a tocar nas raízes dos problemas postos pelas análises de Wittgenstein, em particular no seu texto *Sobre a certeza*, nem nas investidas de Heidegger sobre a predicação na constituição do *logos*. O estudo de algo como algo, antes de qualquer predicação, é mais amplo e sugestivo que uma análise do ato da fala feita por Searle. A meu ver, Heidegger é muito mais amplo que o pragmatismo lingüís-

tico. Que se estude com cuidado um curso de 1923, repetido em 1944, intitulado *Logik: die Frage nach der Wahrheit*, no volume 21 das Obras.

No que respeita a sua pergunta pela técnica, tenho a maior admiração pela tecnociência contemporânea. Aliás, se ainda estou vivo, é por causa de seus progressos. Uma coisa, porém, é liberar a energia do átomo, outra, a construção da bomba atômica. Não é a política de extermínio que está errada? Além do mais, o progresso da ciência depende de grandes investimentos, onde as escolhas do capital aparecem. Nosso maior problema não é o crescimento explosivo da ciência e da técnica que se fundem num mesmo movimento, mas como isso é usado na promoção de uma economia política que visa antes de tudo seu auto-crescimento. A ameaça vem do capital, não da tecnologia e, menos ainda, de qualquer forma de racionalidade.

Luciano Codato – A maioria dos filósofos influenciados pela tradição analítica insiste na mesma provocação: Kant pensa os problemas lógicos a partir do psicologismo de Port-Royal, além de recorrer a *Vernunftlehre*, de Meier, uma lógica de manual. Mas não lhe parece uma interpretação frágil considerar as três *Críticas* um monumento na história da metafísica e supor que Kant considera os problemas lógicos sem a devida profundidade? Convenhamos, Kant deixa a lógica para os lógicos e dela extrai o que diz respeito à metafísica. Está preocupado não em descobrir relações formais entre os juízos, mas em reinterpretar a noção de forma lógica para que se possa evitar o logicismo de Leibniz e resistir à interpretação essencialista do mundo. Hegel pondera que a crítica da razão já converte a metafísica em lógica, pois é a partir do “poder de julgar” que têm origem as categorias, na Analítica, e as idéias sobre o eu, o mundo e Deus, na Dialética. Não se poderia dizer que essa é uma problemática exclusiva da *Crítica da razão pura*, pois as divisões da tábua dos juízos servem de fundamento ao sistema por inteiro, seu valor arquitetônico encontra-se também na segunda e na terceira *Críticas*. Portanto, se o conceito kantiano de razão é extraído da lógica, fica difícil optar pelas alternativas neokantianas e justificar o *logos* pelos fatos, quer pela ciência matemática da natureza, quer pela divisão das esferas normativas dos valores da modernidade.

Devemos desqualificar uma lógica que caracteriza os juízos singulares a partir dos juízos universais? Em todo caso, não é a partir daí, no âmbito dessa mesma lógica, que se tem acesso aos juízos reflexionantes? A essa espécie de pensamento cuja forma é sempre

singular e cuja validade intersubjetiva se deve à produção de um universal, mesmo sem conceitos? Não podemos nos esquecer de que a reflexão “desaparece nos resultados”, como insistia Rubens Rodrigues Torres Filho. O sujeito do juízo singular não precisa de nenhuma descrição definida, é a reflexão que descobre o universal como representação parcial na representação do singular. Na origem dos conceitos empíricos encontra-se uma operação que passa do ver “algo em algo” para o pensar “algo sob algo”, mediante a consciência da universalidade, isto é, da validade comum.

Devolvendo a provocação, a pergunta é a seguinte: não seria o caso de admitir, em vista da descoberta dos juízos reflexionantes, a herança kantiana do segundo Wittgenstein, tal como você o interpreta? E, no caso, não se costuma subestimar essa herança provavelmente pelo fascínio que Leibniz exerce na tradição analítica? Ponderemos: não há dúvida de que o formalismo leibniziano é muito mais profícuo ao desenvolvimento do cálculo contemporâneo e que as objeções de Frege a Kant, sobretudo a tese da analiticidade da aritmética, estão nas origens da revolução que o século XIX promove na lógica. Mas há também um pressuposto da concepção kantiana da síntese *a priori*, do argumento contra o caráter analítico dos juízos aritméticos, que frequentemente é obliterado pelos filósofos da lógica. Se é preciso uma operação para se chegar à verdade “ $7+5 = 12$ ”, se a identidade verificável em uma simples equação exige uma atividade do pensar, Kant não parece mais próximo do segundo Wittgenstein, então, que qualquer ideal de formalização da linguagem mediante conceitos aritméticos?

José Arthur Giannotti – Mas Kant, ao aceitar a lógica escolar de seu tempo, não está transpondo para sua própria filosofia soluções lógicas que passaram a ser insuficientes para nós? Um século depois a lógica formal era outra. A predicção aristotélica é uma atribuição de um predicado (para Frege, um conceito) a um *hypokeimenon*, a um *subiectum*, indicado pelo nome. Desse ponto de vista, o predicado reporta-se ao objeto, e não ao nome. Daí a necessidade da quantificação de ser interna a essa relação. Depois de Frege, a predicção é formalizada como uma função, a relação se dá entre uma função proposicional e dois valores de verdade. É paralela, vamos dizer assim, ao curso do enunciado. Segue-se que a variável precisa ter seu campo de variação, os quantificadores visam esse campo, e não o *hypokeimenon*. Não é a mesma coisa dizer “alguns homens” e “dada $h(x)$ existe um x ”. Neste

caso a classe precisa ser posta como existente enquanto classe, do contrário teremos paradoxos. Não é à toa que os lógicos do início do século XX se ocupavam dos objetos simples e Russell precisou da noção de descrição definida para chegar ao indivíduo.

Ora, na medida em que sujeito e predicado funcionam no mesmo plano, a predicação pode ser entendida como imagem (*Bild*), como no *Tractatus*, ou ainda, reportando-se às significâncias tecidas pelos jogos dos instrumentos, como em *Ser e tempo*. Mais tarde, no jogo de linguagem, a predicação surge como um método de projeção muito pobre. É como se um plano rico de figuras fosse projetado noutra em que só haveria círculos. A partir desse segundo plano pouco se pode conhecer sobre o primeiro. Não há mais, nessas condições, uma forma elementar da proposição. Só podemos encontrar semelhanças de família entre as proposições, os próprios jogos de linguagem não possuem uma forma, mas apenas semelhanças. Some o problema da forma lógica que tanto preocupou Wittgenstein no início da carreira e que você mesmo evoca para penetrar na filosofia de Kant. Agora, se falta uma peça essencial ao sistema, como poderemos ser kantianos? Isso não diminui o valor dessa filosofia, já que filosofia e ciência não dividem mais um mesmo campo do conhecimento. Kant continua me inspirando, mas não penso dentro de seu sistema. Meu interesse se dirige mais para Heidegger, principalmente para *Ser e tempo*, em que a linguagem se articula tendo em vista o discurso (*Rede*) sem palavras que se constitui, enquanto modo de ser do *Dasein*, no jogo instrumental das significâncias.

Enfim, para concluir, há juízos que são imutáveis enquanto jogados. Não é o que acontece com os lances, por exemplo, do futebol, na medida em que sempre seguem as mesmas regras? Mas, no jogo de medir um comprimento, o padrão de medida varia conforme os resultados convenientes da mensuração. Nesse caso, a reflexão é cabal, mas não é predicativa, nem circunscreve um indivíduo, a não ser cada individualidade, cada lance, do processo de mensuração.

Luciano Codato – Pensando em seus interlocutores, seria possível supor de que modo alguns de seus mestres receberiam as *Lições*, por exemplo, Gilles-Gaston Granger e Jules Vuillemin? Ou que objeções faria um colega como Gérard Lebrun? Ainda entre os franceses, os seguintes comentários a um livro de Jean Hyppolite, *Logique et existence* (1953), cujo tema é também a ontologia, podem servir para observarmos algumas opções que você fez em seus trabalhos: “Hyp-

polite questiona a *Lógica*, a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia* a partir de uma idéia precisa e sobre um ponto preciso. *A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; não há, porém, ontologia da essência, só há ontologia do sentido.* (...) O ser não é, segundo Hyppolite, a *essência*, mas o *sentido*. Dizer que basta este mundo é dizer não apenas que ele nos basta, mas que basta a si mesmo e que remete ao ser, não à essência além da aparência, não a um segundo mundo, que seria o mundo inteligível, mas ao ser como sentido deste mundo... Que não exista um segundo mundo é, segundo Hyppolite, a principal proposição da *Lógica* de Hegel, pois ela é a razão para transformar a metafísica em lógica... Meu discurso é lógico ou propriamente filosófico quando digo o sentido daquilo que digo e, dessa maneira, o próprio ser se diz. (...) E há um ponto nisso tudo em que Hyppolite se mostra inteiramente hegeliano: o ser só pode ser idêntico à diferença na medida em que a diferença é levada ao absoluto, isto é, à contradição. A diferença especulativa é o ser que se autocontradiz. A coisa se autocontradiz porque, ao ser diferente de *tudo* que ela não é, encontra seu ser nessa própria diferença, só se reflete a si mesma ao refletir-se no outro, uma vez que o outro é *seu* outro. Eis o tema que Hyppolite desenvolve ao analisar os três momentos da *Lógica*, o ser, a essência e o conceito”. Esses comentários são de Gilles Deleuze, autor da mesma geração que você, mas tão distante que parece curioso poder medir as posições de ambos a partir de Hegel. Como você insiste, por exemplo, em *Certa herança marxista* (2000), não há como explicitar o *logos* de nossas ações sem explorar a noção de contradição real, o sentido irracional da racionalidade que determina nossas condutas. Deve-se reconstituir o sentido da ontologia depois dos avanços da lógica fregiana e, sobretudo, a partir do segundo Wittgenstein. De todo modo, por que não privilegiar a noção de diferença, mas a de contradição real?

José Arthur Giannotti – Continuo a amar meus mestres. Mas Granger afirmou que eu o tinha traído e, se ainda pudesse ler, teria provavelmente apenas folheado as *Lições*. Vuillemin terminaria por me dizer que continuo um “filho da terra”. Lebrun? Talvez continuasse a nos olhar de viés, mas com carinho.

Sobre a questão da ontologia, é preciso compreender que, com Wittgenstein, a noção de sentido se amplia. Não cabe mais perguntar o que é o sentido de “lápiz”, mas como essa palavra é usada. E se a linguagem é uma trama de jogos de linguagem, é porque essa trama possui uma unidade ampliadora, tal como uma grande cidade vem a

ser uma unidade. Falamos fazendo funcionar jogos de linguagem que se integram e supõem outros jogos. Construímos jogos de linguagem por meio de jogos de linguagem. Entre eles existem jogos de linguagem não-verbais como, a meu ver, a gramática do capital, cujas contradições lhe são próprias. Não sei o que é "a" essência, "a" contradição, "a" diferença e assim por diante. Cada um desses conceitos adquire significado no contexto do jogo de linguagem onde estão sendo empregados. E por essência entendo, como em Wittgenstein, a descrição monopolar das regras de um jogo de linguagem.

Considere-se, ainda, que uma regra de um jogo de linguagem é sempre bipolar quando está sendo seguida, mas é monopolar quando aprendida, quando é dita para que alguém venha a entender o que seja um jogo de linguagem. Nesse sentido, uma contradição é o limite que consome *certa* alteridade, vindo a ser simplesmente um cruzamento de sentidos que se esgotam em si mesmos quando se fala dela. Estamos vendo como o capital financeiro contradiz o capital produtivo, porquanto o inviabiliza, mas ao mesmo tempo como o Estado tenta juntar os dois termos contrários de modo que transformem uma contradição, pelo menos, numa contrariedade colaborativa. Mas às custas de quem? Que outras contradições se conformam, sem que sejam claramente expostas pela política? Lembremos, a política se faz sempre separando aliados de adversários e, quando essa oposição se converte numa contradição, quando não há terreno comum entre eles, a solução só pode ser a guerra. A política, numa sociedade capitalista, só pode impedir a guerra quando a democracia construir um terreno comum em que os interlocutores possam dialogar. Mas, para isso, os termos da questão precisam ser reconfigurados.

Luciano Codato – A exposição de Platão nas *Lições*, especialmente da teoria das formas, procura menos fazer jus às interpretações recentes sobre o tema, que aos pressupostos necessários à compreensão do “ver algo como algo” no segundo Wittgenstein. Durante a discussão do livro na Unifesp, você procurou esclarecer essa estratégia respondendo às questões de Maurício Marsola, que tira partido da literatura das últimas décadas sobre o platonismo. As *Lições* tendem para os escritos daquele autor contemporâneo cujo legado à história da filosofia lhe parece definitivo. Pode-se desconfiar de que mesmo Heidegger desempenha um papel secundário no livro, aparecendo, sobretudo, como contraponto a Wittgenstein. Depois da primeira parte, “A conquista do terreno”, você abre a segunda, “O terreno minado”, com

o tema da crise dos fundamentos da aritmética. É fácil reconhecer essa problemática nas origens da filosofia analítica, mas, quanto à tradição fenomenológica, há quem aponte mais dificuldades. A caracterização do conceito de número, por exemplo, é indispensável a Frege, Russell e Wittgenstein, mas talvez se quisesse alegar que essa noção não adquire a mesma relevância em *Ser e tempo*. À parte a formação matemática de Husserl, dando menos ênfase a seus primeiros escritos, à polêmica com Frege sobre o psicologismo etc. parece o caso de perguntar, então, se os problemas lógicos da aritmética não traduzem certo privilégio das *Lições* a Wittgenstein e à tradição analítica, em detrimento da fenomenologia? Em que sentido Heidegger herda, ele também, as questões do século XIX sobre os fundamentos da aritmética?

José Arthur Giannotti – Não estou a par de todas as interpretações modernas sobre Platão. Mas me parece óbvio que até os mais atuais comentadores continuem a considerar por que a forma é pensada como um *eidós*, o mais visível. Assim como não posso examinar as interpretações de um autor, cabe-me apenas sublinhar algum tema que possa ter eco posteriormente. E o mais visível não ecoa na problemática do ver o aspecto, em particular naquele da figura ambígua?

Também não posso acompanhar todos os pensamentos do jovem Heidegger. Apenas me interessa que ele também se identificava, então, como um “matemático anistórico”. É óbvio que sua formação era diferente, que a teologia o ocupava muito, mas o que me importa é mostrar que a crise dos fundamentos da aritmética provoca uma revolução na lógica formal, a nova lógica matemática, que obriga a uma nova reflexão sobre o *logos*. E tanto os analíticos como os fenomenólogos terminam identificando o *logos* com a linguagem.

Não virei partidário de Wittgenstein. Mas tanto ele como Heidegger nos permitem reler as filosofias do passado salientando pontos que os historiadores do passado não viam. Não é essa, hoje em dia, nossa experiência mais ampla? Experiência que os filósofos que se casam com um ou dois sistemas não acabam deixando de lado? O debate entre os dois não é um jogo em que um deles sairia vencedor, mas um contraponto que poderá servir para explicitar melhor como se dá hoje uma experiência da filosofia, que não seja deste ou daquele autor, mas procure certa unidade diferente.

Se compararmos os textos de Heidegger e de Wittgenstein, percebemos que eles se esclarecem mutuamente na medida em que

optam por caminhos diferentes. Este último afirma que não há fenomenologia, mas problemas fenomenológicos. Ora, a fenomenologia se ocupa com fenômenos, isto é, com o que aparece (e desaparece, no caso de Heidegger). Fenômeno, para Heidegger, não é o evidente, mas o que se desvela, o que sempre implica velamento. Em contrapartida, se no *Tractatus* a proposição elementar colocava problemas fenomenológicos, a partir dos anos 30, a evidência se ramifica em dois caminhos: de um lado, a regra é evidente enquanto seguida, o que sempre implica erro; de outro, esse seguir a regra depende de uma *Weltbild* pressuposta como certeza invisível. Como a experiência se cria, então, pelo jogo da certeza?

Luciano Codato – Você está escrevendo um novo livro, complementar a essa introdução à filosofia, que consiste num contraponto entre Heidegger e Wittgenstein. Mas há também um antigo projeto sobre a moralidade pública e a moralidade privada. Em alguns ensaios do livro *Notícias no espelho* (2011) e noutros textos de caráter mais técnico, já se podem observar algumas indicações sobre sua problemática. O critério lógico, por exemplo, e não apenas empírico, da diferenciação dos juízos práticos nas esferas da intimidade, da amizade e da vida regulada por instituições sociais. Que dificuldades têm feito você adiar a publicação desse livro, cujo projeto já tem, pelo menos, vinte anos? Que problemas ainda não foram suficientemente resolvidos ou se impuseram depois do projeto inicial?

José Arthur Giannotti – Os caminhos do pensamento não são lineares. Quase sempre o começo não nos leva ao fim. *Holzwege?* Do mesmo modo como tratei do juízo estético, espero tratar do juízo moral. Mas este depende de certos pressupostos, relativos ao que os homens são e devem ser, que são difíceis de configurar. O texto que tenho no computador sobre esse juízo já foi refeito várias vezes e ainda não pode ser publicado como está, porque contém erros que somente agora me aparecem. Depois do “Contraponto”, se estiver vivo e lúcido, espero poder dedicar todo meu tempo livre para enfrentar esse problema. Mas o “Contraponto” está difícil de ser pensado e redigido.

RESENHA

Pensamento político de Maquiavel, de Johann Gottlieb Fichte. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. (São Paulo: Ed. Hedra, 2010.)

Maquiavel: a política e a sua aplicação

Francisco Prata Gaspar

Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo.

Mãos se encontrando, cantando,
esperando servir-se de justiça.
Impaciência de gerar
outra carne, outra polícia
diferente destas armas
sempre justas para o crime.¹

Publicado originalmente no número 1 da revista *Vesta*, de Königsberg, em 1807, o ensaio de Fichte sobre a obra de Maquiavel é, decerto, um texto de divulgação e elogio da obra do “nobre florentino” para o leitor alemão da época. Retomando o texto-homenagem de Goethe escrito como um monumento erigido a Winckelmann, o propósito inicial de Fichte é o de recuperar a obra de Maquiavel, dando-lhe a sua devida importância – o que significa pretender menos que Goethe, afinal, se no caso do historiador da arte antiga se trata de alguém já com perfeita honra e dignidade, no caso de Maquiavel, embora haja alguns simpatizantes de sua obra, ele se encontra também “totalmente mal-compreendido e medido segundo uma medida que ele expressamente proíbe, depois caluniado, ultrajado, seu nome usa-

1. Torres Filho. “Poema desmontável”. In: *Novolume*, São Paulo, 1997, p. 146.

do como pejorativo². Mas, ao mesmo tempo, o ensaio é também um texto de intervenção política, no qual é o próprio Fichte que, através de Maquiavel, toma posição diante do rumo equivocado dado pelo governo prussiano para a sua política externa, e cujo desfecho tinha sido então a ocupação francesa de parte do território prussiano. Na sombra, Maquiavel ainda pede um sepultamento com honra, e é para isso que Fichte pretende contribuir; sob a ocupação francesa, é Fichte e a sua filosofia que, perturbados, não querem se calar.

Assim como um texto de divulgação, o ensaio é composto de duas partes: uma primeira parte introdutória, em que Fichte, ao fazer uma apresentação geral do autor e de suas obras, procura não só propor uma nova interpretação da obra de Maquiavel, a fim de tirá-lo dessa sombra em que se encontra, mas também se pergunta qual aplicação a política de Maquiavel teria no tempo presente (de Fichte); e então uma segunda parte, que consiste em uma seleção de passagens traduzidas pelo próprio Fichte do *Príncipe* e acrescidas de alguns adendos seus. De início, é preciso afastar a má-compreensão e, com ela, por conseguinte, todos os seus preconceitos subjacentes. E Fichte o fará justamente, por incrível que pareça, como um historiador moderno da filosofia: através de uma leitura imanente de Maquiavel, a compreensão da obra é dada pela própria obra, e o leitor não deve vir com prévios conceitos ou prévios juízos, mas produzir o conceito da obra, isto é, julgar a obra, a partir das medidas que ela própria lhe fornece³. E é desse modo, pois, que na mesma medida em que critica as leituras enviesadas de Maquiavel e suas respectivas incompreensões, Fichte pode apresentar um Maquiavel despido de preconceitos, não mais aquele autor imoral, tomado pelo paganismo e autor partidário e parcial, mas aquele que, insuflado pelo suprassensível e por uma natureza ética superior, formula uma filosofia política de alto alcance.

2. Fichte, J. *Pensamento político de Maquiavel*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hedra, 2010, p. 18.

3. Coisa que o próprio Fichte exigia dos leitores da sua doutrina-da-ciência, dado o seu caráter radicalmente reflexionante. Aqui, com Maquiavel, ele apenas faz a um outro filósofo o que ele exige para si. Sobre o princípio de leitura da doutrina-da-ciência, vale a pena ver a obra filosófica do tradutor, notadamente: Torres Filho., R. R. *O espírito e a letra: crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, cap. 1.

Com efeito, para bem julgar a obra maquiaveliana, é preciso situar Maquiavel naquilo que ele tem em vista e não naquilo que nós temos em vista. Maquiavel, diz Fichte, se circunscreve à vida efetiva e à história, e é daqueles que formula seu pensamento a partir da vida, tudo *introduzindo e extraindo* da história – trata-se, pois, diz Fichte, de uma “sabedoria prática da vida e do governo (*Lebens- und Regierungsweisheit*)”. Por isso, quando escreve, Maquiavel não tem em vista “as perspectivas superiores da vida humana e do Estado do ponto de vista da razão”⁴; ele chega mesmo a ter aversão aos ideais, ao “dever ser”, mas circunscreve-se às coisas como são, procurando sempre a eficácia das ações políticas. Não exigir de Maquiavel, portanto, o que ele próprio não exigia dele, funciona aqui como chave de leitura de sua obra, e “a maior das perversões, assevera Fichte, é julgá-lo como se ele tivesse querido escrever um Direito de Estado transcendental e obrigá-lo, séculos depois de sua morte, a entrar numa escola que mesmo em vida ele não teve ocasião de frequentar”⁵.

O *Príncipe*, por exemplo, não é um livro para ser lido como a exposição de uma moral ou de um direito puros, mas um livro em que Maquiavel, na medida em que procurou dar alguma firmeza e duração à relação dos Estados da Itália, apresenta um conjunto de regras e medidas políticas a serem tomadas conforme a situação, seguido sempre também de um conjunto de exemplos – que podem valer como regras, “modelos” – de como homens do passado agiram em determinadas situações. E se o que se busca é a consolidação de relações estáveis na Itália, o dever de todo príncipe não será um dever moral, mas o dever político de auto-conservação (*Selbsterhaltung*), e a sua suprema e única virtude será, em função desse dever, a consequência (*Konsequenz*), isto é, a coerência e sensatez em suas ações. Assim, não é a ação mais correta do ponto de vista moral que tem validade aqui, mas a ação mais eficaz de acordo com esse fim superior que Maquiavel se coloca. Várias virtudes, ao contrário, como a generosidade ilimitada e insensata ou a clemência, são nefastas para o bom governo, e pecam em eficácia na conservação da nação e do poder político do príncipe. Aliás, é também nessa chave de leitura que é preciso interpretar a linguagem de Maquiavel: quando ele fala em “avareza, crueldade e assim por diante”, ele o faz apenas utilizando a linguagem popular da

4. Fichte, J. *Pensamento político de Maquiavel*, p. 19.

5. *Idem*, p. 21.

época, pois sob essas palavras o que se visa são virtudes efetivas do governar e não vícios: "uma sábia parcimônia, um rigor que se mantém inexorável na execução da lei e assim por diante"⁶. Se Maquiavel faz uso dessa linguagem, diz Fichte, a culpa não está totalmente nele, pois nisso ele apenas partilhava a linguagem da época, de modo que a culpa tem de ser partilhada com ela.

Não querendo escrever uma doutrina transcendental da moral ou do direito, mas procurando formular, a partir da vida e da história, regras eficazes para a conduta política dos príncipes para um governo estável e sólido, Maquiavel não é, portanto, um autor imoral. Ao contrário, pensa Fichte: a sensatez e coerência que ele busca nos príncipes, o raciocínio rigoroso e bem ordenado e a finalidade geral de uma nação italiana unificada são os índices claros de que a obra de Maquiavel não só é uma leitura atraente, como de uma natureza ética da qual ninguém "se afastará sem amor e respeito, mas também, ao mesmo tempo, não sem lamentar que a esse soberbo espírito não tenha sido dado um palco mais regozijante para as suas observações"⁷.

Isso em relação ao suposto caráter imoral de Maquiavel como escritor. Mas a mesma operação de dissolução de incompreensões e preconceitos que se imiscuem na leitura consagrada da obra do nobre florentino é também realizada em relação ao paganismo de Maquiavel, à sua indecisão entre republicanismo e monarquismo e ao seu partidarismo. Tais dissoluções, contudo, não vêm ao caso aqui. Pois é de interesse maior entender o trecho final da parte introdutória do ensaio, exatamente na medida em que, ao se perguntar pela *aplicação* da política de Maquiavel aos tempos presentes, começa a expor ainda mais claramente todo o caráter de intervenção política do ensaio, fazendo assim a transição para a sua segunda parte, na qual se apresentam algumas passagens do *Príncipe*, que, enquanto tais, foram traduzidas e selecionadas, como se tentará mostrar, não sem razão.

Mas já de início é de se perguntar, entretanto, como é possível a Fichte retomar a política de Maquiavel a fim de aplicá-la ao seu tempo presente? Isso porque se, por um lado, Fichte compartilha o "princípio capital" da política de Maquiavel, a saber, a ideia de que todo Estado pressupõe a guerra de todos contra todos, sendo sua finalidade, então, produzir a paz comum, mesmo que seja apenas como

6. Idem, *ibidem*.

7. Idem, p. 23.

fenômeno exterior⁸ – pressuposição inevitável e inquestionável, já que, dado o Estado como instituição de coerção, é necessário pressupor essa guerra de todos contra todos –, por outro lado, todavia, enquanto Maquiavel introduz e extrai tudo da vida e da história, Fichte, ao contrário, é aquele que tem em vista o Estado de razão e o direito transcendental; mais que isso, Maquiavel parece ser justamente aquele “político especulativo meramente empírico” que é tão criticado por Fichte no *Estado comercial fechado*, o apêndice à Doutrina do Direito. É ali, pois, no *Estado comercial fechado*, que Fichte começa a delinear o estatuto da política no interior da doutrina-da-ciência como a ciência mediadora entre o puro direito público (*das reine Staatsrecht*) e a realidade efetiva⁹. Afinal, na medida em que desse puro direito público nasce um Estado de razão que, por sua vez, não é imediatamente aplicável à realidade efetiva – já que em parte alguma os homens são encontrados sob uma constituição oriunda da razão e de conceitos, mas antes do acaso e providência – se faz necessária uma mediação, que faça a passagem entre o Estado de razão e o Estado efetivo dado, do contrário, a destruição repentina da constituição efetiva em proveito da constituição do Estado de razão resultaria na própria destruição dos homens, tornando-os selvagens. Em outros termos, o puro direito público fornece as regras (*Regeln*) universais necessárias a toda constituição fundada na razão e nessa “sua suprema universalidade elas convêm a tudo e, justamente por isso, não convêm a nada determinado”, donde a sua imediata inexecutabilidade – ou inaplicabilidade – na realidade efetiva; ora, para serem aplicadas, diz Fichte, elas “teriam somente de ser mais determinadas para um estado (*Zustand*) efetivo dado”, e essa determinação a mais da regra universal estabelecida no puro di-

8. Para isso, Fichte cita o próprio Maquiavel: “todo aquele que funda uma república (ou, em geral, um Estado) e lhe dá leis tem de pressupor que todos os homens são malignos e que, sem exceção nenhuma, darão vazão a sua malignidade intrínseca tão logo encontrem para isso uma ocasião segura”, *idem*, p. 40.

9. Toda essa discussão sobre a política em Fichte e, depois, a comparação com a imaginação em Kant, foi sugerida pela nota 18 do Tradutor, onde, depois de uma citação do *Estado comercial fechado*, na qual aparece a definição de política, o Tradutor comenta: “Tão central quanto a imaginação como mediadora entre o sensível e o inteligível, ela [a política] é, para Fichte, o meio-termo entre ‘história’ e ‘filosofia’”, *idem*, p. 42 – nota 18 da tradução.

reito público ocorre na ciência que "eu denomino *Política*"¹⁰. Assim, dada esta certa heterogeneidade entre o Estado de razão e um Estado efetivo dado, entre a regra universal do direito e uma situação efetiva dada, torna-se necessária uma mediação, ou um termo médio, que permita a passagem dos dois mundos.

A política enquanto ciência, e não enquanto prática, é uma ciência do governo que, portanto, partindo não de uma situação totalmente determinada, mas da avaliação de um estado geral de coisas, fornecerá como determinação a mais da regra universal as *medidas* (*Maßregeln*) a serem tomadas para que o Estado efetivo dado nessa situação geral se aproxime do Estado de razão; medidas que, enquanto determinação a mais das regras universais, se referem não a um caso particular, mas a um estado geral de coisas e possuem, por isso, ainda uma certa universalidade. – Traçando um paralelo ilustrativo, sugerido pela nota 18 do Tradutor¹¹, a política, como mediadora que torna possível a aplicação do puro direito à mera experiência, funciona aqui aproximadamente ao modo como o esquematismo da imaginação funciona na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Lá, como aqui, está em questão a aplicação das regras, e lá, como aqui, entre as regras e aquilo sobre o que elas serão aplicadas há uma heterogeneidade que exige uma mediação, um terceiro termo homogêneo aos dois mundos; lá, essa mediação é dada pelos *esquemas* que, lembremos, enquanto efeito do entendimento (as regras) sobre a sensibilidade (um diverso em

10. Fichte, J. *Der geschlossene Handelsstaat*. In: *Werke*, III, Berlin, Walter der Gruyter, 1971, p. 390-1. No apêndice à Doutrina dos Costumes, Fichte escreve: "O que medeia (*das Vermittelnde*) a aplicação da pura Doutrina do Direito às determinadas constituições públicas existentes chama-se *Política*", *Asctetik als Anhang zur Moral*, *Werke*, XI, p. 123.

11. A propósito, alguém poderia dizer que o paralelo da nota 18 feito pelo tradutor é de Fichte com ele mesmo, e não da política em Fichte com a imaginação em Kant. Não adentraremos nessa discussão, mas apenas apontaremos para as relações estabelecidas pelo próprio Torres Filho, em sua referida obra filosófica, entre o esquematismo como *meio* da *Crítica* e a imaginação como *centro* da doutrina-da-ciência (ver: Torres Filho., R. R. *O espírito e a letra*, cap. 2). E a isso acrescentaremos que, aqui, Fichte não se encontra no nível transcendental originário das exposições da doutrina-da-ciência, mas em um nível derivado em que ao *a priori* se opõe o *a posteriori*, nível semelhante àquele da *Crítica*, pois a questão aqui é como introduzir na vida a ciência (ver: Fichte, J. *Asctetik als anhang zur Moral*, *Werke*, XI, p. 122).

geral da sensibilidade), não “têm em vista uma intuição singular, mas só a unidade na determinação da sensibilidade”¹², aqui, essa mediação é dada pelas *medidas*, que ainda permanecem universais sob um certo ponto de vista, já que a política, como ciência do governo, não pode ser a política para a França ou Alemanha, nem a política para a França ou Alemanha no ano de 1800, mas tem de ser uma política comum a um certo estado geral de coisas¹³.

Ora, se é assim, se a política é a ciência do governo que fornece, através das medidas, a determinação a mais que as regras do puro direito público exigem para a sua possível aplicação a um Estado existente, ela, então, se tem um elemento que provém da realidade efetiva, toma, na verdade, a sua substância das regras universais do direito transcendental, de modo que parece ser incompatível a Fichte utilizar a política de Maquiavel, aquele que introduz e extrai tudo da história, para aplicá-la ao seu presente histórico – e não se trata nem mesmo de saber se ela é aplicável ou não, já que de início ela parece ser incompatível com a concepção fichteana de política. E na crítica de Fichte ao que ele chama de “político especulativo meramente empírico” talvez seja o próprio Maquiavel que é ali encontrado: aquele é um político que, não confiando em nenhum conceito ou cálculo, mas apenas na experiência imediata, “rejeitaria esta política [a de Fichte], porque ela não conteria fatos, mas apenas conceitos e cálculos de fatos, em suma, porque ela não seria história. Um tal político tem em sua memória como uma reserva um número de casos e medidas (*Maßregeln*) exitosas, que outros antes dele tomaram nesses casos. O que aparece a ele, ele pensa em um daqueles casos e procede como um dos políticos que o precederam”¹⁴ – afinal, não é também Maquiavel, a partir da própria leitura de Fichte, que deliberadamente circunscrito à vida, formula suas regras e medidas a partir dos exemplos que encontra na história? E no entanto, Fichte não só se pergunta em que medida a política de Maquiavel é aplicável aos seus tempos, como antes já o havia elogiado profundamente – sendo o seu propósito, aliás, dar-lhe um sepultamento digno.

12. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, v. III, p. 189 (A140/B179).

13. Fichte, J. *Der geschlossene Handelsstaat*, *Werke*, III, p. 391.

14. Idem, *ibidem*.

É que aqui dois pontos precisam ser considerados, e que, juntos, permitem entender a pergunta pela aplicação da política de Maquiavel e, com isso, a dimensão política do ensaio de Fichte. Em primeiro lugar, quando Fichte se pergunta pela aplicabilidade da política de Maquiavel é preciso entender que ele já não se encontra no terreno da política como ciência, mas já passou para o terreno da aplicação mesma da política, isto é, para a aplicação das medidas a um determinado caso dado, isto é, para a prática da política. Ora, como a medida é algo ainda geral, ela exige uma capacidade do político para saber se ela deve ser aplicada naquele caso e como ela o deve ser – como diz Fichte: “o político em exercício (*ausübender Politiker*) tem sempre ainda de aplicar uma regra, de certo ponto de vista sempre ainda universal, a um caso particular, e para cada caso particular um pouco diferentemente”¹⁵, embora a aplicação não possa se afastar da regra. Essa capacidade para aplicar a regra pode ser denominada, mantendo-se o paralelo com Kant, de capacidade de julgar, isto é, aquele talento para distinguir se algo está ou não sob a regra dada¹⁶. E é o próprio Fichte que assim explica a aplicação da regra a partir de uma ciência mediadora: “sempre resta ao julgamento daquele que pratica (*Beurteilung des Praktikers*) um vasto campo; a ciência mediadora apenas o encaminha e indica a ponte dos dois mundos diferentes. Como a lacuna permanece, ele tem de se ajudar a si mesmo pelo julgamento (*Beurteilung*)”¹⁷. Quer dizer, no momento em que é preciso aplicar a regra ou medida à realidade, o político prático, em exercício, necessita ter uma capacidade de inventividade e discernimento para que mesmo a distância entre a medida da política, enquanto ciência mediadora, e a realidade seja acomodada¹⁸. – E isso ele o fará pelo seu talento próprio em julgar e simultaneamente, caso este não seja suficiente, a partir de exemplos passados que mostrem como a medida foi aplicada – e é Kant quem diz que os exemplos aguçam a faculdade de juízo¹⁹. É aqui, pois, que

15. Idem, *ibidem*.

16. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, p. 184 (A132/B171).

17. Fichte, J. *Ascetik als Anhang zur Moral, Werke*, XI, p. 122-3.

18. Talvez seja possível dizer que a política como ciência fornece uma estratégia para a política e a política como prática, ao procurar aplicar essa estratégia, precisará formular uma *tática*.

19. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A134/B173. Não é curioso que o próprio Kant, quando fale da faculdade transcendental de juízo se refira à necessidade de

Maquiavel entra em cena, afinal, ao se situar no terreno da vida e da história e formular a partir delas regras para a boa conduta dos príncipes, ele acaba também por fornecer uma série de exemplos de como políticos do passado se portaram, isto é, como aplicaram as regras – em alguns casos, virtuosamente, em outros, de modo vicioso. O próprio *Príncipe*, aliás, é um livro escrito para Lorenzo de Médicis, para que, com a instrução do livro, possa unificar a Itália e bem governá-la, “pressuposto sempre que vos atenhais à maneira daqueles que vos apresentei como *modelos*”²⁰ – aqui, o exemplo vale como medida, um pouco como no juízo reflexionante kantiano.

Em segundo lugar, com efeito, é preciso considerar também que quando Fichte se pergunta pela aplicabilidade da política de Maquiavel, ele não tem em vista a relação do príncipe com os seus súditos – que era a questão que movia Maquiavel ao escrever o *Príncipe* –, pois em geral os príncipes da Europa do século XIX já estão em paz com os seus súditos e não necessitam de uma política para isso, mas o que o move é a relação do príncipe com as outras nações. Ora, nessa relação entre os Estados não há nenhum direito superior, nem nenhuma lei, a não ser a lei do mais forte, e neste caso, não havendo direito, a relação de permanente volúpia da guerra é ainda mais forte e necessária. Como então formular uma política se não há um direito para lhe dar as regras universais que ela deverá determinar? É aqui, enfim, que a política de Maquiavel é aplicável, justamente porque, sem nenhum direito que lhe dê a regra, ele formula, com exemplos da história e tendo em vista a eficácia das ações, um conjunto de regras para dar estabilidade e duração à relação dos Estados da Itália. Assim como Maquiavel, Fichte procura agora formular regras para os príncipes para que haja

um político de ter o talento do juízo e diga: “Um médico, um juiz ou um estadista (*Staatskundiger*) podem ter na cabeça excelentes regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de cada um poder ser um importante professor nelas, e no entanto, facilmente se equivocar na sua aplicação (*Anwendung*), ou porque falte a ele o juízo natural (embora entendimento, não), e ele pode compreender o universal *in abstracto*, mas não pode distinguir se um caso pertence a ele *in concreto*, ou também porque ele não foi preparado o suficiente para esse juízo com exemplos e ocupações concretas” (Idem, p. 185, A134/B173).

20. Fichte, J. *Pensamento político de Maquiavel*, p. 55 (passagem selecionada do *Príncipe*).

estabilidade na relação entre os Estados, que justamente se encontram em guerra naquele momento.

Com efeito, no caso presente, em que não há nenhum direito superior que reja a relação entre os Estados e em que a volúpia de guerra de todos contra todos se intensifica ainda mais, cada nação procurando continuamente se engrandecer às custas da outra, a estabilidade entre os Estados não será estabelecida por qualquer confiança ou relação de tipo moral entre as nações, mas tão somente se cada nação conservar-se forte em seus limites, estiver bem preparada para a guerra, sempre atenta a qualquer tentativa de seu vizinho em mudar a situação em seu proveito – pois se ele puder, ele o fará necessariamente, mesmo que seja seu irmão – e em não confiando de modo algum nas palavras, mas sempre procurando forçar uma garantia – “e absolutamente não abrir mão dessa condição da garantia e, estando em armas, não as depor, a todo risco, antes de ter chegado a ela”²¹. Desse modo somente, nesse estado de permanente atenção e tensão, nenhuma nação encontrará uma ocasião segura para se lançar contra o seu vizinho e “uma espada manterá a outra em repouso e sucederá uma paz crônica”²². Por sua vez, essa perspectiva política, diz Fichte, se não decorre do direito, está porém de acordo com o ponto de vista da razão, pois, na medida em que os povos não são uma propriedade do príncipe, ele não pode os considerar como um assunto privado seu: ele não pode, como o faz um cidadão privado, acreditar na humanidade, na honestidade dos homens, afinal, quando o cidadão privado é lesado, é apenas ele que é lesado e ele ainda pode recorrer à justiça de sua nação, enquanto o príncipe, se assim o fizer, é toda a nação que será prejudicada e ele não pode arriscar, em nome dessa crença, a sua nação, o seu povo e todo os seus bens. Nesse sentido, aliás, a moral não tem validade na política, o príncipe está vinculado à lei moral somente em sua vida privada, pois, em relação aos seus súditos, é ao direito de sua nação que ele está vinculado e, em relação aos outros Estados, são por essas regras e política de força que Fichte formula que ele deve se guiar, sempre tendo em vista o bem-estar e a dignidade de seu povo.

Ora, é essa perspectiva “mais séria e vigorosa” que, afirma Fichte, foi deixada de lado em seu presente, e a filosofia do tempo que então

21. Idem, p. 46.

22. Idem, p. 47.

vigora, “enamorada da paz perpétua”, oferece como bem somente uma certa “humanidade, liberalidade e popularidade, suplicando que simplesmente se seja bom e então tudo também será bom, por toda parte recomendando a áurea via média, isto é, o amálgama de todas as contradições em um surdo caos”. E o pior é que essa filosofia do tempo tem entrada nos gabinetes e cortes dos governos, e é a ela basicamente que Fichte concederá a honra de todas as desastrosas decisões políticas do governo prussiano no cenário internacional, principalmente na relação com a França de Napoleão. Decerto, a liberdade, a igualdade e a fraternidade, mostra Fichte, são os “alicerces eternos e inabaláveis de toda ordem social”, mas exclusivamente com eles não é possível construir e gerir um Estado²³. Aliás, é de se perguntar se não é essa mesma ingênua filosofia do tempo a raiz daquela leitura moralizante da obra de Maquiavel, de modo que em um só lance a obra de Maquiavel é recuperada e a filosofia política da época criticada.

Assim, considerados esses dois pontos diante da pergunta pela aplicação da política de Maquiavel ao tempo presente, a saber, que essa aplicação já se dá no terreno da prática e que o seu campo são as relações entre os Estados nas quais não há nenhum direito que as reja, é possível então compreender todo o caráter de intervenção política do ensaio de Fichte sobre Maquiavel e, nessa chave de leitura, passar aos trechos traduzidos selecionados por Fichte. Imagine agora, portanto, leitor, um prussiano letrado em 1807 que vive desgostoso sob a ocupação francesa e, depois de ter lido a parte introdutória do ensaio, lê na primeira passagem selecionada do *Príncipe* – a *Exortação a Libertar a Itália* –: “Jamais, na verdade, o tempo foi mais favorável a um príncipe capaz de tornar-se o criador de uma nova ordem de coisas na Itália do que justamente agora”²⁴; que, diante da vacilação e adiamento do governo prussiano para declarar guerra contra a França de Napoleão, lê que os romanos não adiavam uma guerra se isso significasse adiar problemas que uma vez certamente virão, “pois bem sabiam que com isso a guerra não é sustada, mas meramente, e aliás para vantagem do outro, adiada para mais adiante”²⁵; imagine leitor, quando esse prussiano ainda lê as passagens do *Príncipe* sobre a arte da guerra, sobre como a neutralidade em uma disputa é sempre um equívoco – neutra-

23. Idem, p. 51.

24. Idem, p. 53 (passagem selecionada do *Príncipe*).

25. Idem, p. 61 (passagem selecionada do *Príncipe*).

lidade pregada pelo governo prussiano – ou quando, enfim, lê sobre os secretários dos príncipes. Todas são passagens do punho de Maquiavel, mas é da política da época que elas falam também. E Fichte tem consciência disso: ele quer despertar – ou não seria vivificar? – em seu leitor um estado de coisas que poderia ter sido diferente²⁶. O texto é datado, mas hoje, em que o direito internacional e as suas instâncias são pouco respeitados, ainda dá muito o que pensar e imaginar. Imagine, pois, leitor, porque, de certa forma, também é disso que se trata, nessa confluência entre história da filosofia, filosofia e intervenção política, contida no ensaio de Fichte sobre Maquiavel, cuja já consagrada tradução de Rubens Rodrigues Torre Filho foi ano passado reeditada, depois de ter sua primeira publicação em 1979, no número 9 da revista *Almanaque*.

Bibliografia

- FICHTE, J. *Pensamento político de Maquiavel*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hedra, 2010.
- _____. *Der geschlossene Handelsstaat, Werke, III*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Asetik als Anhang zur Moral*. In: _____, *Werke*, vol. XI. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- TORRES Filho. *O espírito e a letra: crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

26. Fichte escreve: “Assim dizem que o avestruz fecha os olhos ante os caçadores que vêm ao seu encontro, também como se o perigo que não lhe é mais visível simplesmente não existisse mais. Não seria nenhum inimigo do avestruz quem lhe gritasse: – Abre teus olhos, vê, ali vem o caçador, foge para aquele lado para que lhe escapes”. Idem, p. 85.

**KANT – INDEX. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum
“Naturrecht Feyerabend”. Teilband 1: Einleitung des
“Naturrechts Feyerabend”. Heinrich P. Delfosse, Norbert
Hinske, Gianluca Sadun Bordoni (eds.), frommann –
holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2010.**

Fernando Moledo

Doutor em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires.

Se acaba de publicar la primera parte del volumen n° 30 del *Kant – Index*. Este volumen está dedicado a la lección *Naturrecht Feyerabend* y su primera parte – que reseñamos aquí – se ocupa específicamente de indexar los términos correspondientes al texto de la introducción a la lección.

El *Kant – Index* es un vasto proyecto editorial dirigido por Norbert Hinske y Lothar Kreimendhal. Su objetivo es indexar la obra de Kant y de otros autores de la filosofía de la ilustración alemana (Wolff, Meier, Lambert, etc.). Cada volumen se compone esencialmente de un gran índice de los términos empleados en una obra determinada y reproduce dichos términos en el contexto textual de la obra en el que aparecen. Además, al trabajo de indexación de los términos se suma el cálculo de la frecuencia relativa de su aparición en la obra. Esta frecuencia se establece teniendo en cuenta los radicales de cada uno de los términos (lemas), no las formas declinadas. El *Kant – Index* permite conocer de ese modo, por ejemplo, la evolución de un concepto determinado en la obra de Kant y establecer en base a ello cuándo comienza a ser utilizado, cuando se acentúa su uso, y cuando éste por fin decae.

Kant dictó lecciones sobre filosofía del derecho desde 1767 hasta 1788. De ellas, la única lección que se conserva en la actualidad es la lección del semestre de verano de 1784, conocida como *Naturrecht Feyerabend*. La lección fue editada originalmente por Gerhard Lehmann en 1979 en la *Akademie Ausgabe* (donde fue incluida como anexo al tomo 27, correspondiente a lecciones sobre filosofía moral). A ella está dedicado el volumen n° 30 del *Kant – Index*. La primera parte de

este volumen, recientemente publicada, cuenta con un índice principal del texto de la *Einleitung*; reproduce los términos en el contexto textual de la obra en el que estos términos aparecen e indica la frecuencia relativa de su aparición. Pero el dato más significativo de esta entrega del *Kant – Index* no es tanto la valiosa presencia de los índices, como el hecho de que traiga una edición integralmente nueva del texto mismo de la *Einleitung*. Esta valiosísima edición corrige y amplía (en base al trabajo con las fuentes manuscritas originales) la versión de Lehmann, contenida en la *Akademie – Ausgabe*.

De acuerdo a lo que señalan los editores del volumen (Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske y Gianluca Sadun Bordoni), la decisión de reeditar de manera integral el texto de la Introducción se debió a que la edición de Lehmann plantea más problemas de los que se pueden resolver con una lista de erratas y enmiendas (p. ix); se registran inclusive algunos casos en los cuales el texto de la *Akademie Ausgabe* omite directamente oraciones enteras de la lección (cfr. xi n.). Pero además del valor que de por sí supone contar con una nueva edición mejorada de un texto kantiano, la nueva edición de la *Einleitung* es en sí misma un llamado de atención sobre la enorme importancia científica que tiene esta fuente – relativamente poco conocida en el contexto de la investigación kantiana – para la comprensión de la filosofía práctica de Kant. En efecto, contra lo que sería esperable debido a la temática de la lección, la *Einleitung* no está orientada a la filosofía del derecho, sino precisamente a temáticas propias de la fundamentación crítica de la moralidad. Este no es un dato menor y su importancia queda clara cuando se presta atención al año en el que Kant sostiene la lección, 1784, porque a la luz de esta fecha se advierte que la lección pertenece al contexto temporal en el que tiene lugar la redacción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*). Los editores tienen razón, pues, cuando afirman que la *Einleitung* constituye uno de los elementos fundamentales a los que cabe recurrir a la hora de establecer el cuadro completo del estado de las investigaciones de Kant en el campo de la fundamentación de la moral para el año 1784 (junto con la *Moral – Mrongovius II* y la misma *GMS*). Reseñemos (muy brevemente) algunos de los aspectos en los que esto se hace visible.

El primer aporte del texto de la *Einleitung* respecto de la *GMS* es de índole sistemático. Tanto la *Einleitung* como la *GMS* están dedicadas a la filosofía práctica y provienen de un contexto temporal similar; sin embargo, mientras que la *GMS* comienza tematizando la noción de una buena voluntad (AA 4: 393), la introducción a la lección gira en

torno a la determinación kantiana del Hombre como un fin en sí mismo (cfr. ix). La determinación del Hombre como un fin en sí mismo tiene un rol argumental destacado en la *GMS*: Kant se sirve de esta determinación para dar la conocida fórmula del imperativo categórico en la que se afirma el deber de tratar a la humanidad en la persona siempre como un fin y nunca sólo como un medio (AA 4: 429). Sin embargo, a pesar de la importancia que le otorga a la determinación del Hombre como un fin en sí mismo, Kant no ofrece en la *GMS* ninguna explicación clara que permita entender con exactitud qué es aquello que hace que se deba considerar al Hombre de ese modo. La *Einleitung* enmienda este punto oscuro.

El hombre, como un ser racional, es un fin en sí mismo – sostiene Kant en la *Einleitung* al igual que en la *GMS* –. Ahora bien el Hombre no es un fin en sí mismo porque sea un ser racional. El texto de la *Einleitung* es muy claro al respecto (y desmiente de ese modo el punto de vista de algunos intérpretes que pasan por alto esta fuente). El Hombre es un fin en sí mismo, sí; pero lo es debido expresa y únicamente a la libertad de la voluntad: "Si únicamente seres racionales pueden ser [un] fin en sí mismo, no es que puedan esto porque tengan razón, sino libertad". (*Naturrecht Feyerabend* p. 8). De acuerdo con el texto de la *Einleitung*, poseer una voluntad libre es lo que hace que el Hombre nunca pueda estar enteramente sometido al poder de una voluntad ajena y a ello se debe que no se lo pueda considerar solamente como un medio y que se lo deba tratar por eso siempre, al mismo tiempo, como un fin (Cfr. *Naturrecht Feyerabend* p. 7). Así queda aclarada la cuestión del fundamento de la determinación del Hombre como un fin en sí mismo que no se encontraba suficientemente explicada en la *GMS*.

Otro aspecto del contenido de la *Einleitung* que vale la pena resaltar en relación con la comprensión del estadio de las investigaciones de Kant sobre filosofía práctica para 1784 tiene que ver con el análisis histórico – evolutivo del pensamiento kantiano. Se trata, concretamente, de la posibilidad de detectar en el texto de la *Einleitung* el vínculo entre el concepto de un *fin en sí mismo* y el concepto del *fin de la creación*, un vínculo que no se encuentra desarrollado en la *GMS* y que le sirve a Kant en la introducción a la lección para determinar al Hombre como el fin de la creación por medio de un argumento al que recurrirá nuevamente, seis años después, en la *Crítica del Juicio* (*KU*).

De acuerdo con el texto de la *Einleitung*, cuando la razón se dirige a la naturaleza y la considera como una serie de medios y fines, debe representarse a su vez algo como un fin incondicionado – un fin *en sí mismo* – que permita poner término a la serie de los medios y los fines. En ello – explica Kant a sus alumnos – ocurre algo similar a lo que sucede cuando la razón considera la naturaleza como una serie de causas y efectos y debe poner al comienzo de la serie una primera causa incondicionada. La necesidad de la representación de un fin en sí mismo como término en la serie de los medios y los fines tiene, según las palabras de Kant en la *Einleitung*, el mismo origen que la necesidad de la representación de una causa primera: la exigencia de la razón de conectar toda serie de condiciones con lo incondicionado en una totalidad.

Del texto de la *Einleitung* se sigue, pues, que la representación de un fin en sí mismo es una necesidad originada en la razón y que dicha representación es al mismo tiempo la representación de un fin último al cual todo, en la serie de los medios y los fines, se encuentra subordinado. Ahora bien, dado que el Hombre, en virtud de la libertad, es un fin en sí mismo, la conclusión que se sigue de todo esto es que el Hombre no sólo debe ser considerado un fin en sí mismo, sino también, precisamente por el hecho de ser un fin en sí mismo, como el fin para el cual existen todas las cosas *i. e.* como el fin de la creación misma: "el Hombre es, así pues, el fin de la creación; puede ser usado a su vez como medio por otro ser racional, pero nunca es sólo un medio; sino siempre al mismo tiempo fin". (*Naturrecht Feyerabend* p. 5).

Con este argumento la *Einleitung* ofrece un importante testimonio sobre la evolución del pensamiento kantiano, pues se trata del mismo argumento que será recogido seis años más tarde en el párrafo 84 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (*KU*). En efecto, en este párrafo el Hombre es definido como el fin final (*Endzweck*) de la creación en virtud de que se lo deba considerar (debido a su determinación moral *i. e.* a su libertad) como un fin en sí mismo (*KU AA 5: 435 s.*). La *Einleitung* permite concluir que dicho argumento, a pesar de no estar presente en la *GMS*, se encontraba formulado al menos desde el semestre de verano de 1784.

Además de las consideraciones de naturaleza sistemática relativas a la determinación del Hombre como un fin en sí mismo y de las consideraciones de índole histórico – evolutivas sobre la determinación del Hombre como el fin de la creación, la primera parte del vo-

lumen del *Kant – Index* dedicado a la *Naturrecht Feyerabend* aporta también elementos de naturaleza filológica, relevantes para el estudio del contexto en el que tiene lugar la redacción de la *GMS*. El más importante es probablemente la constatación de que Kant no utiliza en la *Einleitung* el término *Grundlegung* que da título a la *GMS* ni se refiere en ninguna oportunidad a una *fundamentación de la moralidad*. Dado que tampoco lo hace en la *Moral – Mrongovius II* y que en la *GMS* el término *Grundlegung* aparece únicamente en el título de la obra y en el prólogo, los editores del volumen n° 30 del *Kant – Index* llegaron a la conclusión de que Kant debió haber encontrado el título de la *GMS* "sólo en el último minuto, después de haber sopesado una serie de otras posibilidades primero" (p. xi.)

Por último, además del índice general, entre los diversos recursos que componen el índice de la *Einleitung*, cabe señalar la presencia de índices especiales (de terminología en latín, de nombres de personas, de nombres mitológicos, de nombres tomados de la literatura, y de nombres topográficos), un catálogo de lugares paralelos relativos a la *GMS*, una sección dedicada a aclaraciones y lugares paralelos en general, un registro comparado de la terminología de la *Einleitung*, la *GMS* y la *Moral Mrongovius II* y reproducciones facsimilares de dos manuscritos de la Introducción indexada.

Por todo lo dicho, la edición de este nuevo volumen del *Kant – Index* es una excelente noticia para todo investigador de la filosofía kantiana.

Summary

EDITORIAL	9
ARTICLES	
After all, what is the use of medieval philosophy? JOSÉ CARLOS ESTÊVÃO	13
On Walter Benjamin's <i>idea</i> of history MICAELA CUESTA	31
On "awakenings" and revolutions LEONARDO RENNÓ R. SANTOS	53
Introduction to "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice" by Axel Honneth and Joel Anderson NATHALIE BRESSIANI	71
Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice JOEL ANDERSON e AXEL HONNETH	81
INTERVIEW	
Giannotti's lectures on logic and ontology By: LUCIANO CODATO	113
REVIEWS	
Maquiavelli's Political Thought, by Johann Gottlieb Fichte. Translation by Rubens Rodrigues Torres Filho. (São Paulo: Ed. Hedra, 2010.) – Maquiavelli: politics and its application By: FRANCISCO PRATA GASPAR	129
KANT – INDEX. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum "Naturrecht Feyerabend". Teilband 1: Einleitung des "Naturrechts Feyerabend". Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske, Gianluca Sadun Bordoni (eds.), frommann – holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2010. By: FERNANDO MOLEDO	141
SUMMARY	147
INSTRUCTIONS	149
	147

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

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

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