

# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE





CADERNOS de  
**FILOSOFIA ALEMÃ**

---

CRÍTICA E MODERNIDADE

**XIX**

Publicação semestral do  
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP

*Indexado por*  
THE PHILOSOPHER'S INDEX E CLASE

Jan.-jun. 2012

São Paulo – SP

ISSN 1413-7860

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

www.ficem.fflch.usp.br  
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

*Editores Responsáveis*

MARIA LÚCIA MELLO E OLIVEIRA CACCIOLA  
RICARDO RIBEIRO TERRA

*Editora Responsável pelo Número*

MONIQUE HULSHOF

*Assistente Editorial*

TOMAZ SEINCMAN

*Comissão Editorial*

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

*Conselho Editorial*

ALESSANDRO PINZANI (UFSC), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), DANIEL TOURNHO PERES (UFBA), DENILSON LUÍS WERLE (UFSC/CEBRAP), EDUARDO BRANDÃO (USP), ERNANI PINHEIRO CHAVES (UFPA), GERSON LUIZ LOUZADO (UFRGS), HANS CHRISTIAN KLOTZ (UFSM), IVAN RAMOS ESTÉVÃO (USP), 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), VINICIUS 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:* MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

*Vice-chefe:* CAETANO ERNESTO PLASTINO

*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 19 – jan.-jun. 2011

ISSN 1413-7860

# Sumário

EDITORIAL	9
ARTIGOS	
Da “formação” às “redes”: Filosofia e cultura depois da modernização	13
MARCOS NOBRE	
Reflexões iniciais sobre as diversas narrativas de uma história da filosofia	37
GUSTAVO BARRETO VILHENA DE PAIVA	
Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer	61
ANA CAROLINA SOLIVA SORIA	
Retorno à querela do Trieb: por uma tradução freudiana	79
IVAN RAMOS ESTÊVÃO	
O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena	107
MARCO AURÉLIO WERLE	
TRADUÇÃO	
Reflexões sobre filosofia moral da década de 1770, de Immanuel Kant.	127
INTRODUÇÃO, NOTAS E TRADUÇÃO DE DIEGO KOSBIAU TREVISAN	
RESENHA	
<i>Oeuvres complètes</i> , de Destutt de Tracy	159
PEDRO PAULO PIMENTA	
ÍNDICE EM INGLÊS	173
INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES	175



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

O presente número dos *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade* se abre com duas reflexões sobre a história do labor filosófico. A primeira, de Marcos Nobre, discute a implantação e a evolução da filosofia universitária brasileira, dos anos 1930 até hoje. Em seu artigo, intitulado “Da ‘formação’ às ‘redes’: filosofia e cultura depois da modernização”, Nobre propõe interpretar essa recente história da filosofia no Brasil sob a percepção de que o paradigma da formação teria naufragado, dando lugar a uma certa falta de rumo que, hoje, seria enfrentada com a formação de redes de pesquisa, seja no âmbito nacional, seja no internacional.

O segundo artigo, de Gustavo Paiva, segue um caminho de outra natureza para pensar as “narrativas de uma história da filosofia”. Tomando por base as considerações de Richard Rorty a respeito da importância decisiva da história para compreender as noções filosóficas – em oposição, portanto, à ideia de uma análise a-histórica dos conceitos, tão cara à filosofia analítica –, Paiva propõe então que essa história tem de ser a história documental, isto é, a história dessas noções nos textos filosóficos (não, portanto, em sua relação com os acontecimentos históricos desta ou daquela época).

Desse ponto de vista, poderíamos dizer que o terceiro artigo deste número XIX colabora para pensar historicamente a antiquíssima questão da relação entre indivíduo e mundo. Ana Carolina Soria, em artigo intitulado “Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer”, propõe-se a refletir sobre o quanto o corpo do sujeito seria, no pensamento do filósofo alemão, o ponto de contato entre essas duas dimensões do indivíduo e do mundo, ou, nos termos de Schopenhauer, entre o físico e o metafísico.

O artigo seguinte, de Ivan Ramos Estêvão, também traz uma importante contribuição para uma reflexão sobre a história dos conceitos

filosóficos, tendo em vista a sua aclimatação em diferentes línguas. Numa linha de trabalho que também é cara aos *Cadernos* desde os seus primeiros números – o estudo da tradução de termos-chave do alemão para o português –, o artigo de Estêvão, intitulado “Retorno à querela do *Trieb*: por uma tradução freudiana”, propõe repensar as opções de tradução desse termo alemão nas edições brasileiras das obras de Freud, tendo em vista as importantes consequências interpretativas que delas decorrem.

Encerrando a seção de artigos, temos então o texto de Marco Aurélio Werle, “O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena”. Nele, Werle se propõe a pensar o modo como o pensamento antinômico se constitui em Hegel, a partir do início de seu *Differenzschrift*, e rediscutir assim o impacto exercido pela obra de Kant nas origens do pensamento hegeliano.

Na seção de tradução, os *Cadernos* retomam no presente número um projeto que vem sendo levado a cabo pelo grupo de tradução kantiana coordenado por Ricardo Terra: Diego Kosbiau Trevisan nos oferece algumas *Reflexionen* de Kant que, inéditas em português, colaboram para compreender o processo de constituição dos conceitos de liberdade e autonomia da vontade nos anos 1770, a chamada “década silenciosa”. Antecedida por uma apresentação assinada pelo tradutor, esta seleção de excertos constitui também uma oportunidade para incentivar a discussão de questões relativas à tradução dos textos kantianos para o português, outra iniciativa que os *Cadernos* sempre acolheram com grande interesse.

Fechando o número, por fim, temos uma resenha de Pedro Paulo Pimenta sobre os dois primeiros volumes de uma coleção, coordenada pela Editora Vrin em Paris, com as obras de Destutt de Tracy, cuja filosofia, auto-intitulada “Ideologia”, teria sido dominante no cenário intelectual francês entre os anos seguintes à Revolução e o começo do século XIX. Embora reconheça alguns problemas na edição (como o fato de esses volumes

dividirem um texto único), Pimenta chama a atenção para a importância de uma publicação assim para o conhecimento adequado de um período tão importante da história ocidental – tanto a factual como a conceitual.

Como sempre, esperamos que este novo número dos *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade* desperte o interesse intelectual de nosso leitor e siga colaborando para o desenvolvimento dessa rica discussão em “redes” (para usar a expressão de Marcos Nobre no artigo de abertura), cuja força é certamente crescente no panorama filosófico brasileiro e mundial.



## Da “formação” às “redes”: Filosofia e cultura depois da modernização<sup>1</sup>

*Marcos Nobre*

Professor de Filosofia na UNICAMP e  
Coordenador do Núcleo de Direito e Democracia do CEBRAP

*(Dedicado à memória de Balthazar Barbosa Filho)*

**Resumo:** A implantação da filosofia universitária no Brasil tem de ser entendida no contexto mais amplo da implantação da universidade no projeto de modernização nacional-desenvolvimentista, iniciado na década de 1930. Contando com uma variedade de dinâmicas regionais que não podem ser reduzidas a um único modelo ou padrão, esse projeto progressivamente encontrou um elemento comum na luta por democracia e justiça social, gravado no paradigma da “formação”. Ainda que seja influente até hoje, esse paradigma foi estruturalmente minado pelas transformações do capitalismo a partir do início dos anos 1980, que inviabilizaram a continuidade de qualquer projeto de modernização no formato do “nacional-desenvolvimentismo”. Como conclusão, aponta-se para a necessidade de superar o paradigma da “formação” rumo a um novo entendimento do país e de sua posição no contexto global.

**Abstract:** To reconstruct how academic philosophy became implanted in Brazil means foremost to present the process as that of the modernization of the country from the 1930s on, specially through the position that the university progressively acquired in this project. Not only in the case of philosophy, the main determinant was the social struggle for this project to be tied to democratic and justice claims. This was a common ground for a multitude of different regional dynamics that cannot be reduced to a single pattern or model, a ground that outlasted even the military dictatorship (1964-1985). This progressively built common ground, the “formation” paradigm, although still very influential until today, was theoretically and politically undermined – as was the national-developmental project to which it was tied – by the global transformations of capitalism since the early 1980s. To conclude, it is argued that the “formation” paradigm must accordingly be overcome by a new way of understanding the country and its new position in the global context.

---

1. Texto originalmente produzido por encomenda da revista francesa *Rue Descartes* e apresentado aqui em versão reduzida e modificada. Também a revista *piuí* (2012) publicou um extrato, do qual foram excluídos os desen-

**Palavras-chave:** Filosofia universitária, Brasil, Nacional-desenvolvimentismo, Formação, Ditadura militar, Redemocratização  
**Keywords:** Academic philosophy, Brazil, National-developmentalism, Formation, Military dictatorship, Redemocratization

Tinha um caminho no meio da pedra. Ou pelo menos assim se pensou e agiu durante muito tempo, dos anos 1930 à década de 1980. As dúvidas ficaram no mais das vezes por conta da poesia.

A engenharia que traçou esse caminho pode ser resumida mais ou menos assim: desde 1822, o país tinha conquistado sua independência formal, mas não tinha se constituído efetivamente em nação – em unidade de território, população e soberania que se expressa em uma cultura própria e autêntica. O déficit teria se agravado ainda mais com a continuada exclusão de quem legitimamente reivindicava cidadania plena, quer dizer, depois da abolição da escravatura, das sucessivas ondas imigratórias em massa (especialmente relevantes no período entre 1890 e 1930), da visibilidade inédita dos povos indígenas (cujos “direitos” apareceram na Constituição de 1934), e de uma população e de um proletariado urbanos de importância. Nesse diagnóstico, a Primeira República – não obstante as greves gerais, as ações da vanguarda modernista e os levantes tenentistas – não tinha sido mais do que um acordo de elites, sem nenhum interesse efetivo na realização desse projeto nacional.

Entre muitas razões, também porque a produção da nacionalidade, segundo esse diagnóstico, dependia fundamentalmente de um desenvolvimento o quanto possível autônomo, na criação de um mercado interno de relevo, capaz de mitigar e eventualmente superar a condição de completa subordinação que caracteriza um país cuja economia está fundada unicamente na exportação de bens primários.

---

volvimentos relativos à implantação da universidade e à institucionalização da filosofia universitária no Brasil. Em suas diferentes versões, as ideias deste texto foram debatidas com muitas pessoas. Que não têm, evidentemente, qualquer responsabilidade pelas formulações apresentadas aqui. Mas o texto não seria o que é sem suas críticas e sugestões, razão pela qual agradeço a: Ricardo Terra, Flávio Moura, Sérgio Costa, Rodrigo Naves, Fernando de Barros e Silva, José Carlos Estêvão, Rafael Cariello, Fernando Rugitsky, Vinicius Figueiredo, Marisa Lopes, Joaquim Toledo Jr., Marcio Sattin, Yara Frateschi, Daniel Tourinho Peres, Fernando Costa Mattos, Maria Isabel Limongi, Adriano Januário, Luiz Repa, Bianca Tavolari.

Coisa que era justamente o ganha-pão da política do café com leite da Primeira República. Política esta, para completar o quadro de crise generalizada, que tinha sido minada em suas bases pela depressão iniciada em 1929 e nem precisou aguardar os bloqueios de circulação de mercadorias impostos pela Segunda Guerra Mundial para receber seu golpe de misericórdia.

Ao longo dos anos 1930, foi se firmando (por variadas razões) um modelo de desenvolvimento e de construção da nacionalidade que, durante décadas, foi sinônimo de "moderno" e de "modernidade"; um projeto de modernização do país que se convencionou chamar de "nacional-desenvolvimentismo". De acordo com a imagem mais divulgada, os objetivos econômicos primordiais do projeto nacional-desenvolvimentista brasileiro estiveram ancorados em um tripé composto por empresas estatais, transnacionais e familiares nacionais. Sua meta fundamental era a de promover um desenvolvimento econômico o quanto possível autônomo, realizado sob forma de um projeto de industrialização capaz de criar um mercado interno de importância, de maneira a mitigar e eventualmente superar a condição de completa dependência de um país cuja economia está fundada na exportação de bens primários. A principal estratégia para tanto foi a chamada "substituição de importações", em que as áreas consideradas estratégicas eram estimuladas e protegidas da competição de produtos importados por meio de barreiras tarifárias e generosos subsídios estatais.

O amplo consenso nacional-desenvolvimentista que vigorou no país não se limitou, entretanto, à necessidade de um desenvolvimento autônomo apenas no sentido econômico, mas também em sentido social, político, cultural. Criar um país moderno significava criar instituições que ao mesmo tempo estimulassem e fossem compatíveis com esse desenvolvimento econômico. E a criação da universidade era um momento decisivo desse projeto.

Ainda que muito genéricas, essas referências iniciais são suficientes para ver que a criação de cursos de filosofia se deu no quadro de uma universidade implantada tardiamente em relação não apenas à Europa, mas também em relação à América Latina e à América do Norte, e que se inseriu em um amplo projeto de modernização dirigido pelo Estado. Um projeto no qual a filosofia era entendida essencialmente como uma atividade acadêmico-universitária que deveria tomar parte no esforço interdisciplinar de autocompreensão nacional-desenvolvimentista do país, fundada na oposição entre "arcaico" e

"moderno". Nesse projeto, "modernização" significava, de um lado, o combate às diferentes formas de "arcaísmo" e, de outro, a criação das condições para a emergência da nação em sentido autêntico. Foi longa a hegemonia da oposição entre "arcaico" e "moderno", e ela moldou como nenhuma outra a autocompreensão do país.

A universidade vinculou-se a esse projeto de modernização em duas frentes. Primeiramente, como lugar privilegiado da produção da autocompreensão moderna do país, como instituição capaz de identificar em suas raízes os "arcaísmos" a serem superados e os meios "modernos" para tanto – não por último fornecendo ao Estado os quadros capazes de planejar e administrar o próprio processo de modernização. Em segundo lugar, como centro de formação de profissionais qualificados em todas as áreas, capazes de responder à altura às exigências do processo de complexificação social resultante da própria modernização.

Essa posição ocupada pela universidade no projeto nacional-desenvolvimentista fez com que fosse atravessada de ponta a ponta por duas tensões fundamentais. A primeira delas se estabeleceu entre, de um lado, o padrão de universidade presente no modelo europeu importado – um modelo humboldtiano, cuja atividade deve idealmente ser independente de injunções religiosas, políticas, ou morais diretas – e, de outro lado, o dirigismo estatal que pretendia submetê-la aos imperativos de um projeto político de modernização. Quando democraticamente regrada, essa primeira tensão pode mostrar-se produtiva – tanto quanto pode ser produtiva a tensão entre a lógica moderna da autonomização das esferas de valor e o controle social desse processo. O que significa ainda que, ao menos nesse sentido muito amplo, essa tensão não é característica exclusiva da universidade brasileira.

Mas nem sempre essa primeira tensão foi democraticamente regulada ao longo do período nacional-desenvolvimentista, pelo contrário. Daí que a segunda tensão fundamental tenha se dado entre projetos conflitantes de implementação do projeto modernizador, entre uma versão autoritária e outra democrática do projeto nacional-desenvolvimentista. Tendo certamente caráter bem mais amplo do que o espaço universitário, foi essa tensão que moldou como nenhuma outra o desenvolvimento da universidade e, em particular, da filosofia no país.

Do ponto de vista da conquista do poder de Estado, a versão autoritária foi largamente vitoriosa durante a maior parte do tempo de vigência do nacional-desenvolvimentismo. Apesar de iniciativas isoladas durante as décadas de 1930 e 1940, a *democracia* como elemento por excelência no qual esse projeto de construção nacional deveria se desenvolver consolidou-se apenas no curto interstício entre a ditadura de Getúlio Vargas (1937-1945) e a ditadura militar (1964-1985). Foi também entre as duas ditaduras que surgiu uma vertente no interior do campo mais amplo da versão democrática do projeto nacional-desenvolvimentista que acabou por se estabelecer como hegemônica – em termos acadêmico-institucionais, pelo menos – durante o período da ditadura militar e cuja súmula pode ser encontrada em sua palavra de ordem mais saliente: "formação".

Mais de uma década depois da publicação de *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, em 1942, dois títulos máximos da cultura contemporânea do país funcionaram como emblemas desse paradigma: *Formação da literatura brasileira* (1957), de Antonio Candido de Mello e Souza, e *Formação econômica do Brasil* (1959), de Celso Furtado<sup>2</sup>. Tratava-se aí não apenas de vincular de maneira indissolúvel "modernização" e "democracia", modernidade e justiça social, mas também de denunciar o caráter autoritário da versão do projeto modernizador tal como implementado até 1945.

Um dos paradoxos marcantes do período da ditadura militar foi a cisão entre uma implementação concreta autoritária e conservadora do projeto modernizador e, ao mesmo tempo, uma hegemonia universitária da vertente teórica da "formação". Além disso, foi em boa medida a universidade a responsável por manter vivo o que era possível haver de debate público durante o período mais truculento da repressão: de fins da década de 1960 até meados da década de 1970,

---

2. Não se trata aqui de maneira de alguma de ignorar a importância de Gilberto Freire, ou, ainda mais especialmente, a estatura dificilmente igualável de Sérgio Buarque de Holanda. Trata-se apenas de indicar duas coisas. Em primeiro lugar, que essas duas elaborações teóricas, em suas primeiras versões, na década de 1930, foram formuladas *antes* de se firmar a vaga nacional-desenvolvimentista. Em segundo lugar, busca-se indicar que, durante algumas décadas (até a década de 1980, a bem dizer), também as formulações posteriores desses autores foram no mais das vezes produzidas e interpretadas segundo os termos de uma hegemonia acadêmico-institucional do paradigma da "formação", sendo então integradas ou excluídas, conforme o caso.

acabou por trazer para seus muros boa parte das energias de resistência ao regime, adquirindo com isso um vulto social inesperado, como uma espécie de ilha de debate cercada de repressão e de ditadura por todos os lados – mesmo com severas restrições, o que incluía a presença constante de informantes dos órgãos de repressão do regime nas salas de aula, por exemplo. Isso foi possível também porque, comparativamente, a universidade foi a instituição menos atingida pelo desmantelamento organizativo promovido durante os períodos autoritários, tanto em relação ao movimento social organizado como em relação a órgãos de Estado. Diga-se mesmo que, durante a ditadura militar, apesar das severas restrições ao seu funcionamento em termos do exercício de direitos políticos e associativos, a universidade teve uma notável expansão quantitativa e qualitativa.

Se, pelo menos durante certo período, coube à universidade o papel de fiel depositária, por assim dizer, de um projeto democrático de modernização abruptamente interrompido pelo golpe de 1964, a filosofia se institucionaliza mais tardiamente do que muitas outras disciplinas, consolidando-se apenas ao longo da década de 1970. Não por acaso, portanto, tentar contar a história da implantação da filosofia desde a década de 1930 exige a referência a textos habitualmente classificados como pertencentes a outras disciplinas: à sociologia, à crítica literária, à economia, à história. O papel da filosofia na moldagem da cultura e da universidade modernas no país foi relativamente secundário; mas nem por isso menos exemplar, quando pensado no contexto mais amplo do nacional-desenvolvimentismo. Pelo menos até a década de 1980, quando adquiriu um destaque inédito e ainda por ser devidamente estudado. Aliás, um dos pontos de partida necessários das análises apresentadas aqui é a constatação de que os estudos sobre a implantação da filosofia no Brasil são ainda muito escassos e episódicos<sup>3</sup>.

- 
3. À ausência de estudos de âmbito nacional vai de par com a escassez de estudos detalhados sobre dinâmicas regionais de implantação da filosofia universitária no Brasil, essenciais – não só determinantes do conjunto, mas igualmente muito variadas – para a compreensão do processo como um todo. Com a preeminência progressiva das universidades do Estado de São Paulo – que, diz a lenda, respondem por metade da produção científica nacional – cria-se muitas vezes a ilusão retrospectiva (e claramente ideológica, portanto) de que o próprio projeto nacional de universidade se confunde com sua dinâmica de implantação nesse Estado. O que se pretende aqui é formu-

Do ponto de vista da primeira tensão apontada, entre produção autônoma de conhecimento e dirigismo estatal, a filosofia surge, de um lado, como disciplina universitária destinada a ensinar e a prospectar um fundo de reserva intelectual europeu milenar, e, de outro lado, como integrante de um consórcio de disciplinas e/ou artes que tinha por tarefa produzir uma imagem coerente do próprio processo de modernização em curso. Essa dupla tarefa se refletiu, de um lado, em uma variedade de projetos pedagógicos e de pesquisa – mas que tinham como denominador comum o combate aos "arcaísmos" – e, de outro, na criação de consórcios intelectuais que deveriam produzir uma imagem do processo de modernização em suas diferentes dimensões. Em um caso como em outro, essa dupla tarefa tinha tanto uma faceta acadêmica quanto uma faceta pública de sentido mais amplo, em que intelectuais procuraram traduzir para a esfera pública – aquela que se encontrasse disponível nas diferentes conjunturas políticas do país – a lógica concreta de desenvolvimento do projeto de modernização, com seus potenciais e seus entraves.

E, no entanto, como já mencionado, foi a segunda tensão, aquela entre uma versão autoritária e outra democrática do projeto nacional-desenvolvimentista que acabou por se impor como determinante, recobrando mesmo a primeira tensão. Separá-las rigidamente significaria nada menos do que ignorar o elemento decisivo da prevalência de governos autoritários no período compreendido entre as décadas de 1930 e 1980. Ainda assim, a distinção analítica entre as duas classes de tensões permite trazer à tona dimensões do projeto nacional-desenvolvimentista que aparecem habitualmente amalgamadas. Ao insistir em decompor seus diferentes elementos ao mesmo tempo em que procede a uma apresentação unitária, pode-se não apenas alcançar

---

lar hipóteses que possam ser testadas em âmbito nacional. O que de modo algum deve obscurecer o fato de que a ação destrutiva da ditadura militar, de um lado, e o quadro institucional privilegiado em que se desenvolveram as universidades em São Paulo (que, entre outras coisas, contam com uma agência própria de financiamento à pesquisa, com bom orçamento, e eficiente, por exemplo), de outro lado, acabou por atrair intelectuais de todas as regiões do país, concentrando nesse Estado, de fato, parte significativa da produção intelectual. Especialmente a partir da implantação do sistema de pós-graduação, ao longo da década de 1970. Concentração que se reflete, aliás, em muitas das referências bibliográficas apresentadas adiante neste texto.

uma compreensão mais complexa do processo, mas também uma visão mais clara da situação atual, em que elementos antes amalgamados sob o tacho da modernização autoritária emergem em sua especificidade. Uma reconstrução relativamente longa do período 1930-1980 constitui-se no pano de fundo que poderá permitir apresentar em seguida, por contraste, os desenvolvimentos dos anos 1990 e 2000, bem como as possíveis tendências que se delineiam no momento presente.

### **A vitória acadêmico-institucional da versão democrática do nacional-desenvolvimentismo**

No quadro mais amplo da universidade nacional-desenvolvimentista, a primeira tarefa de qualquer disciplina era a de identificar os "arcaísmos" por combater. Não cabe aqui reconstruir, no caso da filosofia, a disputa entre a versão autoritária (representada exemplarmente por Miguel Reale, em São Paulo) e a versão democrática na determinação dos "arcaísmos" entre as décadas de 1930 e 1960, mas antes apresentar o processo do ponto de vista de seu resultado, que foi o da vitória acadêmico-institucional da versão democrática, de grande importância para manter vivo e atuante o projeto democrático na adversidade ditatorial iniciada em 1964.

No campo da filosofia, é possível dizer que a versão autoritária encontrou suas principais bases de sustentação em instituições pré-existentes ao projeto nacional-desenvolvimentista, ou seja, nas faculdades de direito e nas instituições de ensino religiosas. Apesar de considerar que a prática filosófica estava ali marcada por um "arcaísmo" a ser superado, a tática da versão autoritária era a de progressivamente ganhar a direção e o controle dessas instituições e de, à sua maneira, reformá-las segundo a sua concepção de modernização. De um lado, tomar por base essas instituições conferiu à versão autoritária uma posição de saída mais vantajosa na disputa dos rumos do projeto. De outro lado, porém, essa vantagem inicial se transformou em fardo no momento em que a disputa pela identificação das fontes dos "arcaísmos" foi decidida – pelo menos em nível acadêmico-universitário – em favor da versão democrática. E a tática vitoriosa da versão democrática foi a de amalgamar sob a rubrica comum do "arcaísmo" o projeto moderno da versão autoritária e as instituições "arcaicas" que lhe serviram de plataforma estratégica.

Do ponto de vista paulatinamente vitorioso do paradigma da "formação", intelectualmente hegemônico no campo democrático do

nacional-desenvolvimentismo, o "arcaísmo" era representado pelos diferentes "filosofismos". O "filosofismo" resume aqui uma série de práticas teóricas dominantes até a década de 1930 pelo menos, em que a filosofia ou bem se tornava serva de outra disciplina (sendo aqui o caso exemplar os dos seminários de teologia), ou bem era praticada sem qualquer preocupação de rigor conceitual (sendo aqui o caso exemplar a filosofia tal como praticada nas faculdades de direito).

Representantes da modernidade nacional-desenvolvimentista contrapunham a essas duas práticas já existentes a defesa do ensino da filosofia como um ofício laico e em bases conceituais e exegéticas rigorosas. Em acordo com a variedade das dinâmicas regionais de implantação da filosofia, a nova prática filosófica podia se desenvolver como discurso rigoroso de diferentes maneiras. Podia ser como defesa de uma determinada posição filosófica, como o heideggerianismo que Gerd Bornheim desenvolveu primeiramente em Porto Alegre e, posteriormente, no Rio de Janeiro; como o heideggerianismo que desenvolveu, em Belém do Pará, Benedito Nunes; ou ainda, como o hegelianismo que Henrique Cláudio de Lima Vaz animou, em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte. Como podia ser sob forma de um projeto intelectual coletivo: como a peculiar versão do projeto da Filosofia Analítica dada por Oswaldo Porchat na cidade de Campinas, mesmo lugar onde Bento Prado Jr., tendo recuperado o direito de lecionar que lhe tido sido cassado em 1969, introduziu e animou toda uma nova linhagem de estudos em filosofia da psicologia e da psicanálise. Ou ainda sob a forma da investigação lógica original, como a criação e desenvolvimento, por Newton da Costa, de sistemas formais de "lógica paraconsistente", primeiramente em Curitiba, depois em São Paulo. Para não falar nos vários e diferentes projetos departamentais de institucionalização da filosofia, entre os quais se poderia lembrar os da Universidade Federal de Minas Gerais (com Arthur Versiani Velloso), da Universidade de São Paulo (com João Cruz Costa e Lívio Teixeira), ou ainda aquele da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (com Ernani Maria Fiori). Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas o relevante é que todas essas diferentes vertentes combatiam a seu modo os diferentes "filosofismos" então dominantes.

Outro traço comum distintivo de todas essas vertentes foi o de que nenhuma delas defendeu uma concepção em que o ensino de história da filosofia bastava, em que a filosofia deveria se reduzir meramente ao ensino de regras rigorosas de exegese de texto. Esse ades-

tramento profissional era considerado como condição necessária, mas não suficiente, em todas as variadas tentativas de estabelecer um discurso rigoroso contra o que tinha sido a filosofia até então no Brasil. E o projeto de produção de um pensamento filosófico autônomo e filosoficamente instruído, como se verá a seguir, tem muito que ver com a própria posição que a filosofia ocupou no interior dos consórcios das ciências e das artes próprios da nova universidade nacional-desenvolvimentista.

Se essa concepção de filosofia obteve sua primeira vitória como modelo de ensino universitário no curto interstício democrático do nacional-desenvolvimentismo, sua hegemonia – paradoxalmente, como já sublinhado – só se consolidou em definitivo durante a ditadura militar, quando conquistou a direção da pós-graduação no Brasil. Nesse momento, não só o ensino, mas também a concepção de pesquisa em filosofia lastreada na versão democrática do nacional-desenvolvimentismo derrota sua oponente autoritária, e, sob a égide do paradigma da “formação”, impôs-se como modelo de pesquisa conceitual rigorosa em filosofia. Em um quadro, entretanto, em que variadas orientações filosóficas se encontram representadas, em consonância, por sua vez, com as diferentes dinâmicas regionais. Isso permitiu a instauração de um pluralismo teórico que dificilmente teria sido alcançado caso tivesse sido vitoriosa a versão autoritária da universidade nacional-desenvolvimentista. Ou mesmo se uma das diferentes dinâmicas regionais tivesse tido prevalência e imposto sua concepção particular de rigor filosófico sobre as demais.

Esse segundo movimento de institucionalização do projeto da nova filosofia se realizou ao longo das décadas de 1970 e 1980, com destacada participação de Oswaldo Porchat Pereira e Balthazar Barbosa Filho. Nesse momento, a ditadura militar já tinha afastado da universidade, nos Estados, grande parte das figuras fundadoras do projeto democrático da universidade nacional-desenvolvimentista. Mas não conseguiu eliminar o projeto enquanto tal, que continuou a ser implantado, de diferentes maneiras, nos anos seguintes. Por nomes como os de Raul Landim Filho e Guido Antônio de Almeida (no Rio de Janeiro), Manfredo Araújo de Oliveira (no Ceará), José Henrique Santos (em Minas Gerais), ou Rubens Rodrigues Torres Filho (em São Paulo), apenas para citar alguns modelos de pensamento rigoroso e instigante.

Nos anos 1970, inicia-se de fato uma articulação nacional da filosofia no país, que coincide, portanto, com a organização do sistema de pós-graduação. Multiplicam-se as revistas científicas em filosofia, que passam a ter circulação efetivamente nacional, acontecem os primeiros encontros nacionais. Esse desenvolvimento vai se consolidar na década de 1980, com os grandes encontros nacionais de filosofia. Nesse momento, representantes da nova filosofia passam também a ocupar o debate público de uma maneira nova. Com a consolidação da nova concepção de filosofia também se consolida a figura pública de intelectuais que intervêm no debate público de uma perspectiva completamente diferente da que se tinha anteriormente, quando da hegemonia do "filosofismo".

Surgem no cenário nacional nomes como os de Leandro Konder, Sérgio Paulo Rouanet, Marilena Chauí, José Guilherme Merquior, José Arthur Giannotti, Roberto Machado, Carlos Nelson Coutinho, José Américo Motta Pessanha. A mídia passa a procurar esse tipo de profissional como alguém que pode dar opiniões informadas sobre determinados temas. O que, por sua vez, está ligado igualmente ao fato de que uma nova geração de jornalistas já ter sido formada em uma nova universidade, na qual a filosofia já não era mais identificada ao "filosofismo". A filosofia começa a se fazer presente na discussão pública tanto pelo viés dito cultural, em que intelectuais assinam artigos em cadernos culturais sobre filosofia e questões de fronteira, quanto pela intervenção mais diretamente política, nos debates sobre democracia, sobre o processo de democratização em curso. A partir de então, a filosofia ganhou relevância inédita no debate público brasileiro.

Mas há que considerar ainda que, na universidade nacional-desenvolvimentista, a filosofia fazia parte do consórcio de disciplinas e/ou artes encarregado de produzir uma imagem coerente do próprio processo de modernização do país. E, se já estava claro qual era o adversário (o "filosofismo") e qual era o projeto (o de uma prática conceitual rigorosa e laica, sob variadas formas), do ponto de vista da estrutura interna do campo da filosofia no interior do projeto mais amplo de universidade faltava ainda encontrar o devido lugar para a nova disciplina, adequado também ao objetivo de não apenas ensinar história da filosofia, mas de ser capaz de produzir um pensamento filosófico autônomo e próprio.

A prática dos consórcios intelectuais – no interior da universidade, ou à sua margem, mas sempre vinculados a ela de alguma ma-

neira – tem que ver tanto com uma exigência do projeto modernizador liderado pelo Estado como pela própria dinâmica de implantação desse projeto. Porque também no caso da universidade prevaleceu a ideia-força do projeto nacional-desenvolvimentista, a da “substituição de importações”. Segundo essa lógica, a consolidação de uns poucos núcleos de excelência em ensino e pesquisa deveria permitir com o tempo a formação autônoma de novos quadros, permitindo uma expansão progressiva tal que deixaria de ser necessário realizar essa formação em grande parte no exterior. Com isso, entretanto, os quadros primeiramente formados eram escassos, uma escassez agravada pelo fato de que a dinâmica de implantação dos cursos universitários seguia em boa medida uma lógica regional, permanecendo por muitas décadas sem articulação e intercâmbio em nível nacional.

Essa conjunção de fatores fez com que cada disciplina tomada isoladamente não fosse capaz de produzir, em seus estritos limites disciplinares, a massa crítica necessária para realizar os saltos qualitativos requeridos. O que levou à já mencionada criação de consórcios intelectuais compostos por diferentes disciplinas e/ou artes, em que o trabalho coletivo pudesse servir tanto à produção de uma interpretação de conjunto do país quanto ao avanço teórico na implantação de cada uma das disciplinas em particular. Ou seja, uma prática interdisciplinar em que as especialidades são reforçadas, e não o contrário. Essa lógica e essa necessidade fizeram com que consórcios como esses se multiplicassem pelo Brasil, dentro da universidade, ou em aliança com quadros pertencentes a ela. Apenas para dar alguns exemplos: na primeira metade da década de 1940, encontra-se, em São Paulo, o grupo reunido em torno da revista *Clima*; no início da década de 1950, é possível encontrar consórcios como o reunido em torno da revista *Norte*, em Belém do Pará; de meados dos anos 1950 até meados dos anos 1960, há experiências como a do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), no Rio de Janeiro, ou como a do chamado “Seminário Marx”, em São Paulo.

Nesse quadro, praticar filosofia significava ter como objeto de estudo os diferentes produtos das ciências e das artes, os diversos resultados da cultura. Em consonância com o papel que adquire na modernidade, a prática filosófica cumpre um papel tanto de tradução entre diferentes áreas e disciplinas como de sistematização dos conhecimentos. É assim que a filosofia, nesse ambiente de consórcio, muitas vezes desempenhou o papel de traduzir em um nível de abstração comum, por assim dizer, dificuldades e impasses teóricos que se colo-

cavam entre disciplinas consorciadas. Ao mesmo tempo, indicava caminhos de convergência em que a tradução em termos de um estoque comum de problemas poderia se transformar também em convergências sistemáticas entre as disciplinas assim consteladas.

Não por acaso, a prática dos consórcios preparou também a figura da filosofia na esfera pública, já que moldou uma figura de intelectual particularmente aberta ao diálogo entre especialidades e atenta às particularidades das diferentes lógicas dos diferentes domínios sociais. Essa tendência foi reforçada ainda pelo fato de que, na lógica de economia fechada típica da segunda revolução industrial que caracteriza o nacional-desenvolvimentismo, o acesso à produção cultural mundial é altamente excludente. Nesse contexto, como os representantes da academia fazem parte da pequena elite que dispõe do privilégio de um acesso ao debate internacional em primeira mão, é fácil notar que esse acesso coincide com a preeminência, ao longo de toda a segunda metade do século XX, de figuras públicas de destaque identificadas não apenas com a filosofia, mas com diferentes consórcios de ciências e/ou artes, como foi o caso de Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, ou Michel Foucault.

### **Interregno: o "momento reflexivo" do paradigma da "formação"**

Publicados depois de pelo menos vinte anos de vigência do nacional-desenvolvimentismo e em ambiente de incipiente, mas existente democracia, *Formação da literatura brasileira* e *Formação econômica do Brasil* apresentavam já um grau de complexidade muito superior ao fornecido pelo par antitético original "arcaico" e "moderno". Tratava-se ali antes de recolocar os problemas em termos de um processo de formação em curso, já parcialmente realizado, cujo sentido permitiria, por sua vez, delinear tendências de desenvolvimento e mesmo de continuidade. É assim que, nesses dois livros, a ênfase recai não sobre o diagnóstico dos "arcaísmos", mas sobre a lenta, porém progressiva cristalização de instituições sociais que representavam realizações, mesmo que parciais e incompletas, do "moderno brasileiro" (para dizer em uma palavra: o "sistema literário", para Antonio Candido; o "mercado interno", para Celso Furtado).

Ocorre que uma tal positividade e progressividade não poderia mais ser sustentada nesses termos depois do golpe militar de 1964, muito menos em pleno "milagre econômico" da década de 1970. A partir daí, passou a ser necessário entender como era possível que a

acelerada modernização de então fosse realizada por forças políticas autoritárias<sup>4</sup>. Em outros termos: era necessário abandonar a perspectiva por demais "positiva" dos pensadores de referência do paradigma da "formação" e produzir um novo diagnóstico, ainda mais complexo e, sobretudo, permeado por uma "negatividade" que ficou em segundo plano nos modelos originais de Candido e Furtado.

É certo que, segundo o esquema do paradigma da "formação", a "modernização" dos militares não era uma autêntica modernização. Mas, não obstante, era preciso entender em sua estrutura o sentido e o significado de uma modernização capaz de suprimir o vínculo entre "modernização" e "democracia". Em outros termos: era necessário abandonar a perspectiva por demais "positiva" dos livros de referência do paradigma da "formação" e produzir um novo diagnóstico, ainda mais complexo e, sobretudo, permeado por uma "negatividade" que faltava aos modelos originais do paradigma.

Foi justamente nesse seu momento de "autocrítica", nesse seu momento "reflexivo", que o paradigma da "formação" firmou definitivamente sua hegemonia. Teve nisso grande destaque o já mencionado consórcio intelectual do "Seminário Marx", significativamente ampliado e institucionalizado, a partir de 1969, no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), sediado em São Paulo. O destaque se deve em grande medida ao fato do CEBRAP ter representado provavelmente o único consórcio intelectual que a ditadura militar não conseguiu dismantelar, razão pela qual acorreram para este centro jovens intelectuais de todas as partes do país. Incluindo aquele que produziu o texto emblemático desse "momento reflexivo" do paradigma da "formação": Francisco de Oliveira e seu *Crítica à razão dualista* (ensaio de 1972, recolhido em livro em 1981). Fernando Henrique Cardoso já tinha mostrado cinco anos antes (*Dependência e desenvolvimento na América Latina*, de 1967, escrito em parceria com Enzo Faletto), que a opção por um desenvolvimento "dependente associado" se apresentava como um entrave estrutural, impondo severas limitações às pretensões do projeto de desenvolvimento autônomo e soberano do nacional-desenvolvimentismo (a não ser na hipótese de uma revo-

---

4. Uma reorientação teórica configurada também, em mais de um sentido, no extraordinário livro de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, de 1969 (originalmente, uma tese de doutorado defendida em 1964).

lução socialista). Francisco de Oliveira foi além: mostrou que esse é apenas um caso de uma gramática do desenvolvimento em que "arcaico" e "moderno" não estão em oposição, mas em amálgama: longe de se oporem, imbricam-se de maneira necessária, o que, não por último, mostra o caráter ideológico da sua própria lógica dualista.

Coube ao que se classifica burocraticamente como crítica literária, a Roberto Schwarz, em seu breve ensaio "As ideias fora do lugar" (de 1973, recolhido no livro *Ao vencedor as batatas*, de 1977), dar indicações de como o movimento ideológico identificado por Francisco de Oliveira poderia ser pensado em um quadro sistemático ainda mais amplo. Tratava-se ainda apenas de indicações, já que o texto tem marcado caráter de esboço. Mas foi um texto certeiro ao indicar que não apenas "moderno" e "arcaico" se encontram amalgamados, que não apenas o dualismo desse par conceitual é ideológico: indica que o "moderno" ele mesmo serve de legitimação ideológica para o "atraso" ao qual se imbrica necessariamente. Tal como se dá na história do país, o "moderno" tal como se apresenta no abstrato e etéreo modelo europeu importado não é efetiva alavanca de progresso, não serve à modernização autêntica que o paradigma da formação tem em vista. Entretanto, esse aparente completo deslocamento do "moderno" tal como se apresenta – as "ideias fora do lugar" – cumpre papel de fundamental importância nessa lógica de dominação periférica, ou seja, está, de fato, em seu devido lugar. O "moderno" serve a uma forma de dominação em que sua promessa de realização é uma quimera e, no limite, deboche.

Esse grau de sofisticação teórica só apareceu desenvolvido na filosofia de forma sistemática em 1983, quando José Arthur Giannotti publicou *Trabalho e reflexão. Ensaio para uma dialética da sociabilidade*. E, mesmo assim, em alto grau de abstração, de maneira que, se o Brasil e o projeto de modernização certamente estavam no horizonte, é preciso escavar essa referência fundamental nas entrelinhas. Colocando-se como mediador de uma conversa interdisciplinar, Giannotti reuniu o que havia de mais avançado e mais interessante nas ciências sociais naquele momento para propor, a partir da filosofia, um esquema teórico em que cada uma das diferentes disciplinas se tornava capaz de apresentar um aspecto da sociabilidade capitalista, à maneira de um perspectivismo crítico inédito.

Nesse esquema, animado pelo consórcio intelectual constituído no CEBRAP, a contraposição entre "arcaico" e "moderno" é sublimada

por um recurso à noção marxiana de “formações pré-capitalistas” em que o conhecimento mais refinado em antropologia desempenha um papel decisivo, por exemplo. Assim como apresenta uma “crítica do poder” segundo uma teoria da representação que lhe permite mostrar as facetas ideológicas das formulações presentes tanto na ciência política como da sociologia do momento, chegando mesmo a conceituar de maneira inovadora formulações as mais avançadas, como as de Michel Foucault. Não é de espantar, portanto, que *Trabalho e reflexão* permaneça até hoje o ensaio de filosofia social mais poderoso de que se dispõe no país.

Mas esse momento de maturidade da filosofia coincidiu também com mudanças estruturais do capitalismo que simplesmente inviabilizaram a continuidade de qualquer projeto de tipo nacional-desenvolvimentista. Entre outras coisas, porque esse projeto político dependia de um padrão tecnológico de produção relativamente estável nos países centrais e do poderio de um Estado indutor do desenvolvimento, dois pilares minados pela revolução da microeletrônica e pela crise de crédito de fins da década de 1970, respectivamente. Um projeto de desenvolvimento em situação de subdesenvolvimento não afastava a necessidade de atualização tecnológica permanente, mesmo que uma atualização retardada quando comparada com os países centrais. Mas o que garantia essa atualização retardada era não apenas o fato de que ela se dava em patamares de inovação meramente incrementais, mas também a capacidade de financiamento e de investimento do Estado, motor por excelência desse desenvolvimento subordinado. Foram essas condições que desapareceram já desde o início dos anos 1980.

Mais que isso, essas mudanças estruturais coincidem ainda, no caso do Brasil, com a saída da ditadura e com a redemocratização do país. A conjunção desses dois movimentos tectônicos tornou caduco não apenas o paradigma da “formação”: tornou inviável qualquer ideia de “projeto de país” nos termos em que o nacional-desenvolvimentismo (em suas variadas formas) cunhou essa expressão. Pois, em condições democráticas, um “projeto de país” – ou, em termos mais largos: um padrão de desenvolvimento – é o resultado de uma ampla luta social e política, travada ao longo de décadas, dentro e fora do poder de Estado, conflito moldado por diferentes correlações de forças e por diferentes constelações hegemônicas. Não obstante, o longo declínio do paradigma da “formação” resultou ainda em realizações tardias de impacto, como foi o caso de *Um mestre na periferia do capitalismo* (1990),

de Roberto Schwarz. A partir dos anos 1990, o paradigma passou a ter em Paulo Arantes<sup>5</sup> seu teórico de referência e encontrou em *O Ornitórrinco* (2003), de Francisco de Oliveira, aquele que talvez seja o caso exemplar de sua configuração atual.

### **A obsolescência do paradigma da "formação" e a nova "lógica de redes"**

Entre o início da década de 1970 e meados da década de 1990, o capitalismo internacional adquiriu contornos inteiramente novos – o que inclui o elemento decisivo da queda do bloco soviético, entre 1989 e 1991. A partir do início dos anos 1980, as exigências de adaptação feitas aos países periféricos tornaram-se exorbitantes. Muitos deles, como era o caso do Brasil, encontravam-se já em situação falimentar (sem crédito internacional, com altíssimas taxas de inflação e uma dívida externa de proporções paralisantes). Nesse quadro, mesmo quem não defendia então uma ruptura definitiva com esse ultimato por meio de uma revolução socialista assistia impotente a uma paralisia do sistema político que parecia insuperável, um travamento em que se encontravam crise econômica profunda e redemocratização. Não por acaso, portanto, durante pelo menos quinze anos o projeto nacional-desenvolvimentista arrastou ainda seu espectro na política e na economia do país, apesar de já estarem minadas as bases estruturais para sua continuidade.

A mudança veio definitivamente a partir de meados da década de 1990 com o Plano Real – destinado não apenas a controlar a inflação e produzir estabilidade econômica em sentido mais amplo, mas igualmente a estabelecer um bloco hegemônico no poder, capaz de superar a paralisia do sistema político. Um dos primeiros movimentos de então foi o de realizar uma significativa abertura econômica do país, tanto para consumo como para investimento. O Plano Real, entretanto, não foi um "projeto de país" no estilo do anterior, nacional-desenvolvimentista. Foi antes e em primeira linha o desmonte das

---

5. Principalmente nos livros: *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz* (1992), *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)* (1994), e (em coautoria com Otília Beatriz Fiori Arantes), *O sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda Mello e Souza e Lúcio Costa*, 1997.

instituições nacional-desenvolvimentistas e, paulatinamente, a produção de instituições "flexíveis", capazes de se ajustar rapidamente às condições cambiantes do novo sistema econômico mundial.

A partir de meados da década de 1990, os sucessivos governos se empenharam na construção de estratégias defensivas em momentos de crise econômica e no aproveitamento de oportunidades de crescimento econômico em momentos favoráveis do cenário internacional. A nova lógica da integração econômica já não segue o padrão *inter-nacional*: os Estados Nacionais são "atores" decisivos, certamente, mas o mero fato de passarem a ser designados como "atores" (entre outros, portanto) já mostra muito da mudança estrutural ocorrida, dificilmente pensável até a década de 1980, por exemplo. Se a conversa de que "não há mais centro nem periferia" desempenha papel ideológico nada desprezível, também ela, como todo dispositivo ideológico, tem seu momento de verdade: a subordinação já não se organiza mais primordialmente em termos de nações, países ou Estados.

Essa reviravolta estrutural foi registrada em primeira mão em termos teóricos em dois dos mais instigantes livros da segunda metade da década de 1990. Em *A forma difícil. Ensaios sobre arte brasileira* (1996), Rodrigo Naves dá pistas importantes sobre o esgotamento do paradigma da "formação". Significativamente, em terreno explorado até então de maneira apenas episódica, irregular: o da crítica e da história da arte. Ou seja, é aquela que é talvez a mais tardia das disciplinas universitárias a se consolidar no país que surge uma constelação que não apenas escapa ao paradigma da formação, mas produz mesmo algo como sua crítica imanente. O que é, por sua vez, compatível com uma produção em artes plásticas que, como registra Naves, "ao menos até meados da década de 1970 – talvez com exceção do período do barroco mineiro – foi de fato irregular e esparsa, dificultando por ela mesma a constituição de um meio mais rigoroso e enriquecedor".

Nesse livro, é a própria "forma" – aquela mesma da "formação" – que se tornou "difícil". Traduzindo as análises de Naves para a periodização apresentada aqui, é possível dizer que toda a arte moderna brasileira até a década de 1980 reproduz, de variadas maneiras, o desafio nacional-desenvolvimentista segundo uma gramática artística da "dificuldade de forma" – que pode ser um "ideal meigo", em artistas como Volpi e Guignard, ou uma "plenitude drástica", como em Hélio Oiticica e Lygia Clark. Ou seja, mesmo se a melhor arte nunca se joga sem reservas no projeto da "formação", é ele o seu pano de fundo

inafastável. Não é acaso, portanto, que Naves tenha visto nos quadros de Iberê Camargo da década de 1980, no momento de crise estrutural do nacional-desenvolvimentismo, o ponto transição fundamental entre a "relutância formal" própria do modernismo brasileiro e sua já nova condição, a da "forma difícil", transição gravada no "expressionismo paradoxal" desse artista e que encontrou seu emblema na escultura de Amílcar de Castro.

Essa mudança estrutural ficou gravada também em outro livro de exceção, pertencente, ao contrário do primeiro, a uma das disciplinas universitárias de consolidação mais antiga, a história. Em *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul* (2000), Luiz Felipe de Alencastro desliga a ideia de formação da ideia-força da "nacionalidade", com seu vínculo pretensamente intrínseco a um determinado território, a uma determinada população e a uma forma específica e exclusiva de soberania. Se a "formação" está ainda estampada no subtítulo do livro, Alencastro mostra, entretanto, que "o Brasil se formou fora do Brasil", em um espaço transcontinental, sul-atlântico. Não por acaso, a variável determinante dessa formação fora do espaço territorial em sentido estrito, a reprodução ampliada da força de trabalho, só vai passar a ocorrer "inteiramente no interior do território nacional", segundo Alencastro, nos "anos 1930-1940". Ou, nos termos da interpretação que se propõe aqui, coincide com o momento em que se cristalizou o "nacional-desenvolvimentismo". Na situação de hoje, a relação umbilical entre o "dentro" e o "fora" volta a se mostrar, sob nova configuração, como determinante da formação do país. Ou seja, como quer se tome a partir de agora a "formação", ela já não pode ter o sentido que lhe deu Candido ou Furtado.

Entretanto, a longa hegemonia do nacional-desenvolvimentismo – e, no seu interior, do paradigma da "formação" em particular – produziu algo como um carecimento de um "projeto de país" exposto em seu conjunto, e o não preenchimento dessa falta não faz senão reforçar a própria lógica do carecimento. Dito em uma frase, em um momento em que as condições para a produção de um sucedâneo estão inteiramente ausentes, a continuidade da defesa (implícita ou explícita) do paradigma da "formação" cumpre uma função primordialmente ideológica – e retrógrada. Também no caso da filosofia.

A sobrevida do paradigma da "formação" é solidária, por outro lado, de sua necessária contrapartida ideológica "neomoderna", consubstanciada nos novos paradigmas que se infiltraram pela "abertura

teórica” que correspondeu à abertura econômica de meados dos anos 1990. Também aqui, mais uma vez a conjunção de linhas de força históricas não foi favorável, já que o momento de estabilização e de abertura da economia brasileira coincide com um dos mais poderosos massacres ideológicos de que se tem notícia, um vagalhão que se costuma chamar de “neoliberal” e que varreu o planeta de cabo a rabo.

O momento de “abertura teórica” brasileiro na segunda metade dos anos 1990 coincide com a esmagadora hegemonia de um *aggiornamento* das teorias tradicionais da modernização segundo o metro neoliberal. Em um período em que instituições como o Fundo Monetário Internacional ou o Banco Mundial tiveram enorme protagonismo, variados cardápios de “reformas estruturais” foram propostos e impostos sob forma de “teorias da globalização”, incluindo receitas de desregulação de mercados, desenvolvimento de “vocações regionais”, *currency board* e mesmo caricaturas sintomáticas, como foi o caso do então chamado “Consenso de Washington”. A face mais “elevada” desse movimento se materializou na hegemonia de um determinado “cosmopolitismo” que, não por acaso, encontrou naquele momento a sua expressão mais saliente no projeto de uma “ampla reforma da ONU” e na ideia da “terceira via”.

Nesse momento, como não podia deixar de ser, também a universidade perdeu seu lastro nacional-desenvolvimentista e mudou radicalmente de orientação<sup>6</sup>.

Ambos os lados da medalha ideológica respondem também a uma nova “lógica de redes” que se impôs a partir daí como princípio organizador da produção cultural em geral e do conhecimento acadê-

---

6. Em filosofia, esse movimento mais amplo se consubstanciou na hegemonia de um determinado “kantismo”, visível em vertentes prático-teóricas influentes – não apenas no já mencionado “cosmopolitismo”, mas também em muitas “teorias da justiça”. Do outro lado da medalha, as tentativas de contrarrestar esse novo alinhamento ideológico não ficaram atrás em cruzeza e superficialidade. Variaram do voluntarismo pop-bolchevique de um Žizek ao esquerdismo filológico de um Agamben. Encontraram seu ápice ao longo (e por causa) do sinistro governo de George W. Bush e com ele declinaram – da mesma forma, aliás, como o próprio “cosmopolitismo”, que perdeu o lustro dos anos 1990. Ainda assim, prolongamentos dessas posições encontram até hoje ressonância e público. E, como não são poucos os paradoxos nacionais, são posições que costumam ser reivindicadas pelo caduco, mas ainda vivo paradigma da “formação”.

mico universitário em particular. Sem prejuízo da sua perfeita compatibilidade ideológica com a imposição de uma agenda externa aceita de maneira quase sempre acrítica, essa reorganização não é passageira. Ou seja, mesmo que a agenda teórica conservadora dos anos 90 tenha perdido força após a crise econômica mundial iniciada em 2007-2008, a lógica de redes veio para ficar.

A rede se compõe de pontos que podem estar em qualquer parte do planeta ou do mundo virtual. Pontos que podem ser movimentos sociais, empresas, Estados, indivíduos, pesquisadoras e pesquisadores e que são tanto mais ricos quanto mais numerosas forem suas conexões. São pontos que não estão em uma cultura específica, em uma universidade, em um país, em uma nação; estão em algum lugar de uma rede que eles têm de construir por si mesmos para alcançar consagração. Não constroem um país à medida que produzem bens, cultura, ações, conhecimento; estão construindo uma rede.

Acrescente-se a esse quadro, por fim, o fato de que, também no Brasil, a própria lógica da produção acadêmica no campo da filosofia (e das ciências humanas de maneira mais ampla) passou a seguir um padrão que já vigorava nas ciências naturais. Passou-se a privilegiar amplamente a produção de *papers* e de artigos científicos padronizados. Com isso, apesar de permanecer na área o privilégio de publicações em forma de livro, os volumes publicados são habitualmente coletâneas ou coleções de artigos reorganizados em forma de capítulos. É cada vez mais rara a produção de livros de maior fôlego, pensados do começo ao fim em um formato que não seja o da reunião de artigos.

### **Balanco e tendências**

A partir da década de 1990, o debate brasileiro passa a se estruturar segundo a alternativa entre um paradigma da "formação" caduco e um neomodernismo internacional acrítico, sendo que ambos os termos da alternativa se organizam hoje segundo a específica "lógica de redes" em vigor. Trata-se de uma alternativa que esteriliza e emperna o debate público. Destruar o debate e deixar para trás essa alternativa estéril significa hoje formar redes que não fiquem à mercê de pautas teóricas e políticas provenientes de uma agenda neomodernizadora que perdeu sua hegemonia nem se aferrem ao saudosismo do que não foi, a um "projeto de país" que não tem mais qualquer base real para se efetivar.

Mas, se já não é mais da "formação da nação", com sua unidade e homogeneidade, que se trata, é do sedimento virtuoso de seus desenvolvimentos intelectuais e políticos a partir da década de 1950 que se deve alimentar essa nova prática crítica de compreensão do momento atual. E esse sedimento virtuoso não pode ser outro senão o da união dos dois momentos fundamentais do paradigma da "formação" em novo patamar. Não se constrói um país decente fazendo terra arrasada, mas reconhecendo uma série de pequenos avanços ao longo de décadas. O projeto da "formação" se ancorou em processos sociais e históricos reais, e não na tábula rasa das pranchetas planejadoras.

Ao mesmo tempo, sem deixar de lado a positividade e o sentido progressista próprios dessas primeiras formulações, o momento "reflexivo" do paradigma da "formação", nos anos 1960 e 1970, insistiu na negatividade que também deve necessariamente lhe pertencer, afiando o gume crítico. E, como no caso do momento anterior, com uma originalidade de amplas consequências: formulou esse "negativo" e essa "negatividade" não como *falta* ou como *carência*, mas em termos de *elementos constitutivos* de uma *modernização forçada em condições de subdesenvolvimento*.

O fato de a situação atual não ser mais, nem de longe, aquela da regulação internacional que prevaleceu até os anos 1980, abre justamente as brechas por onde podem se infiltrar redes de tipo inteiramente novo, capazes de preservar o potencial crítico que um dia teve o paradigma da "formação". Um capitalismo hoje pela primeira vez planetário ainda parece longe de encontrar (se é que encontrará) um novo ponto de equilíbrio (mesmo que instável) entre economia e política, como se viu em pelo menos dois distintos momentos do cenário mundial pós-1945. Ao mesmo tempo, e ao contrário da década de 1990, estão vigorosamente abalados os padrões de modernização que, em situações de relativo equilíbrio, são impostos sem mais aos países periféricos. Por último, mas não menos importante, o desequilíbrio do momento atual se reflete também em uma correlação de forças nova, na qual o vínculo tradicional entre "centro" e "periferia" mudou de caráter.

Esse é o momento de reconhecer que o Brasil é hoje uma combinação de subordinação (a um capitalismo mundial bastante instável e desorganizado) e de inédita autonomia decisória (em que ao menos a margem de manobra é a mais ampla de que se já se dispôs). De certa maneira, não somos a realização nem do sonho nem do pesadelo do projeto "nacional-desenvolvimentista", mas uma combinação de

ambos. Entretanto – e isso é o decisivo –, a proporção em que se dá a cada vez a composição dos dois elementos não é mais obra primordial de Estados, mas de alianças de diferentes forças políticas e econômicas que se organizam em rede, nas quais Estados são um dos componentes. Dependem, portanto, de correlações de forças mais amplas e mais capilarizadas, que não se explicam sem mais nem por um determinismo econômico nem por uma primazia da política.

Com a crise das receitas tradicionais de modernização, em um ambiente de relativo desequilíbrio do capitalismo mundial, um certo padrão de modernização está sendo efetivamente gestado e implementado à brasileira – e não somente dentro do território e das fronteiras nacionais, basta olhar para alguns países da África e da América Latina. E essa nova "realidade brasileira" – exemplarmente presente nos debates sobre a chamada "nova classe média" – está sendo produzida sem discussão pública e sem elaboração teórica minimamente satisfatórias. As explicações disponíveis não conseguem alcançar esse novo padrão de modernização, limitadas que estão por paradigmas obsoletos, fixados seja na construção da "nacionalidade", seja em modelos de sociedade a copiar, que existem apenas nos manuais.

Enquanto não formos capazes de deixar para trás velhos fantasmas teóricos e práticos, os processos reais vão continuar opacos, bloqueando tanto o efetivo exercício da inteligência e da crítica em relação à nova modernização como o conflito aberto e produtivo em torno da maneira mais progressista de utilizar a margem de manobra inédita de que dispomos. O destravamento da inteligência e da crítica só virá com o reconhecimento de que um processo de "formação" se encerrou – ainda que não tenha se completado da maneira como esperava o paradigma. Iniciar uma nova etapa exige reconhecer que não mudou apenas o caminho. Mudou a pedra. Também na filosofia.

### Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, L. F. de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul – Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARANTES, P. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

- ARANTES, P.; ARANTES, O. B. F. *O sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda Mello e Souza e Lúcio Costa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- CARDOSO, F. H.; FALETTTO, E.. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- FRANCO, M. S. de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, 1969.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1959.
- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e reflexão. Ensaio para uma dialética da sociabilidade*, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- NAVES, R.. *A forma difícil. Ensaio sobre arte brasileira*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- OLIVEIRA, F. de. *O Ornitórrinco*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A economia brasileira: crítica à razão dualista*. Petrópolis: Editora Vozes/CEBRAP, 1981.
- PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1942.
- SCHWARZ, R. "As ideias fora do lugar". In: *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1990.
- SOUZA, A. C. de M.. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1957.

# Reflexões iniciais sobre as diversas narrativas de uma história da filosofia

*Gustavo Barreto Vilhena de Paiva*

Doutorando em Filosofia pela USP

**Resumo:** Discuto aqui a necessidade de se estabelecer uma história da filosofia que recorra unicamente ao estudo de documentos de interesse filosófico, caso essa história nos deva ser útil para a compreensão de determinadas noções filosóficas a partir de seu desenvolvimento histórico. Para tanto, mostro primeiramente que, no momento em que uma narrativa histórica pressupõe um nível lógico além do seu nível documental, ela perde essa sua utilidade. Em seguida, aponto a maneira pela qual podemos narrar uma história da filosofia exclusivamente documental.

**Palavras-chave:** História da filosofia; narrativa; influência; texto; evento histórico.

**Abstract:** Here I discuss the necessity of establishing a history of philosophy which resorts only to the study of documents of philosophical interest, if this history is supposed to be useful for our understanding certain philosophical notions according to their historical development. To do so, I first show that in the very moment in which a historical narrative presupposes a logical level besides its documental level, it loses its usefulness. After that, I point out the way in which we can narrate an exclusively documental history of philosophy.

**Keywords:** History of philosophy; narrative; influence; text; historical event.

*L'historien qui a reçu une formation philosophique doit craindre de trop unifier, de systématiser, il faut qu'il laisse voir la diversité rebelle.\*<sup>1</sup>*  
Paul Vignaux – *Pars destruens*

---

\* Agradeço ao prof. José Carlos Estêvão (USP), sob cuja orientação venho desenvolvendo meu doutorado, e à CAPES, pelo financiamento da minha pesquisa.

1. VIGNAUX, P. *Philosophie au Moyen Age*. Albeuve: Castella, 1987, p. 64.

Em um determinado ponto do seu *Philosophy and the Mirror of Nature*, ainda no início do livro, Richard Rorty vê a necessidade de esclarecer o chamado 'problema mente-corpo' (*mind-body problem*). De acordo com ele, para compreender a construção desse problema de nada serve dissolvê-lo analiticamente, de maneira que só há uma opção para o filósofo que pretenda a ele escapar: compreender a sua história. Logo em seguida, essa história do 'problema mente-corpo' se torna a história da própria noção de 'mente'<sup>2</sup>. Assim, ao estabelecer o caminho a ser seguido para se chegar a uma melhor compreensão dessa noção, Rorty considera que analisar o termo 'mente' não o explica, pois a única maneira de compreendê-lo é pela narrativa de uma história da concepção de 'mente' que se desdobra, em seu livro, na descrição da maneira pela qual vários autores entenderam essa mesma noção. Ao optar pela história como explicação filosófica de um conceito em detrimento da análise, Rorty adere a uma concepção de filosofia que já vinha sendo elaborada havia anos – em particular, nas discussões sobre filosofia da ciência. Nesse campo, cada vez mais se tornava patente uma recusa da distinção entre a fundamentação lógica de uma teoria e a narrativa histórica da sua gênese. Antes tida como fundamental, essa distinção encontrou uma forte oposição nas obras seminais de Thomas Kuhn<sup>3</sup> ou Paul Feyerabend<sup>4</sup> e se vê totalmente superada na fórmula de Imre Lakatos: "filosofia da ciência sem história da ciência é vazia; história da ciência sem filosofia da ciência é cega"<sup>5</sup>. Nesse ponto, a fundamentação lógica de uma teoria só ganha significado quando inserida em uma narrativa histórica da gênese dessa teoria, de maneira que a filosofia da ciência e a história da ciência se confundem. Com efeito, se acompanharmos Rorty, filosofia e história da filosofia se confundem. O grande problema está na pergunta: de que história estamos falando aqui?

---

2. RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 2009 (1979), pp. 32-8.

3. KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*. 4th ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2012 (1962).

4. FEYERABEND, P. *Against method*. 4th ed. London-New York: Verso, 2010 (1975).

5. LAKATOS, I. "History of science and its rational reconstructions". *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (1970), p. 91: "Philosophy of science without history of science is empty; history of science without philosophy of science is blind".

Começemos pela consideração da utilidade de uma tal história: qual é o seu objetivo? Se seguirmos os autores que vimos até agora, essa história parece nos servir para explicar teorias. Assim, se queremos saber o que é o heliocentrismo, fazemos a história do seu desenvolvimento desde os seus primeiros defensores gregos (como faz Pierre Duhem<sup>6</sup>), passando pela adoção geral do geocentrismo e atingindo os grandes debates dos séculos XVI e XVII (as discussões que, de fato, animam os livros de Kuhn e Feyerabend supracitados). Porém, se prestarmos atenção, é possível ser ainda mais preciso do que fomos aqui. Com efeito, se pensarmos bem, notamos que Rorty não está preocupado exatamente com o estudo de toda uma teoria, mas somente com a compreensão de uma única noção – no caso dele, a noção de ‘mente’. Para elucidá-la, podemos seguir um caminho histórico semelhante àquele citado há pouco, destacando as principais discussões em que a noção de ‘mente’ esteve em jogo (atentando, por exemplo, também para as diversas traduções que o termo ganhou no decorrer dos debates filosóficos) e, assim, finalmente, compreender com que sentido essa concepção chegou a um determinado período visado – no caso de Rorty, o nosso próprio. Pois bem, temos aqui clara a utilidade mais imediata dessa nossa história, a saber, ela deve explicar o significado de uma noção a partir da narrativa do desenvolvimento histórico dessa noção cuja compreensão pretendemos alcançar. Como vemos, a nossa história tem um objetivo claro: esclarecer aquelas noções que visamos compreender. E, no entanto, isso ainda não responde a nossa pergunta.

A mera declaração da utilidade que atribuímos à história da filosofia não basta para explicitar o tipo de história a que nos referimos, porque a explicação do objetivo da narrativa histórica (nesse caso, o esclarecimento de certas noções) não é ainda uma descrição do que seria essa narrativa histórica. Porém, nós já temos uma pista: se pretendemos explicar determinadas noções historicamente, deveremos adotar uma narrativa histórica que nos seja útil para atingir esse nosso objetivo. E é justamente aqui que começam os problemas, pois parece haver duas maneiras de narrar a história de uma noção qualquer e, muitas vezes, ambas surgem mescladas. Uma primeira possibilidade é a elaboração de uma narrativa histórica que se dá, de fato, em um

---

6. DUHEM, P. *Sauver les apparences: sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. 2e éd. Paris: Vrin, 2003 (1908).

nível puramente lógico, uma vez que, nela, a remissão a textos ou autores individuais é meramente acessória. Um exemplo muito claro desse tipo de narrativa histórica pode ser encontrado em *Le point de départ de la métaphysique*, de Joseph Maréchal, quando, em certo momento, ele nota que talvez “não seja supérfluo lembrar ao leitor que os itinerários traçados neste Caderno, de sistema em sistema, são antes de tudo itinerários lógicos: se eles respeitam a sucessão temporal, eles não traduzem necessariamente dependências literárias”<sup>7</sup>. Como se vê, o itinerário seguido por Maréchal em seu curso sobre metafísica é, antes de tudo, lógico e as remissões aos autores individuais que compõem a história narrada não têm nenhum comprometimento com alguma relação palpável que se possa estabelecer entre os autores comparados. Assim, a história de Maréchal se reduz a uma sucessão cronológica na qual os atores respeitam um itinerário lógico pré-estabelecido, não cabendo a eles qualquer participação na elaboração do caminho que trilharam. Agora, Maréchal só está em posição de propor uma história tão esvaziada porque ela, de fato, não é, para ele, senão um método de exposição de uma tese já estabelecida. Em outras palavras, Maréchal não busca construir sua tese filosófica com base na história narrada; antes, essa história meramente expõe de maneira palatável uma tese filosófica pré-concebida. Ele nos diz, “não fazemos trabalho de historiador. Uma história integral e exaustiva – supondo mesmo que nós teríamos a competência de escrevê-la – apresentaria sinuosidades demais para que pudesse servir utilmente como ilustração da nossa demonstração teórica, pois o movimento concreto das ideias, se ele obedece no conjunto ao impulso regular de algumas correntes principais, escapa sempre, ao largo, em desvios e recomeços”<sup>8</sup>. Como

---

7. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. Cahier I. De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de la Connaissance. 2e éd. Bruges: Charles Beyart, 1927, p. 94: “Peut-être ne sera-t-il pas superflu de rappeler au lecteur que les itinéraires tracés, dans ce Cahier, de système à système, sont avant tout des itinéraires logiques: s'ils respectent la succession temporelle des doctrines, ils ne traduisent pas nécessairement des dépendances littéraires”.

8. Idem, p. 6: “Nous ne faisons pas oeuvre d'historien. Une histoire intégrale et exhaustive – à supposer même que nous ayons la compétence pour l'écrire – présenterait trop de sinuosités pour servir utilement d'illustration à notre démonstration théorique: car le mouvement concret des idées, s'il obéit pour

se vê, quando acreditamos partir de uma demonstração teórica produzida em um nível lógico superior e anterior à própria história, esta última, se for desenvolvida em seus mínimos detalhes, pode chegar até mesmo a atrapalhar a exposição da demonstração, uma vez que nos desviaria para as minúcias do desenvolvimento histórico dos temas estudados.

O curioso é que, ao que parece, a mesma história que possibilitaria para Rorty o esclarecimento da noção de 'mente' corria o risco de atrapalhar Maréchal em sua exposição filosófica – como isso é possível? A resposta está no fato de que eles não estão fazendo história de uma mesma maneira. Com efeito, se atentarmos para a última passagem citada de Maréchal, ele nos diz que a história só é útil como ilustração de uma demonstração teórica. Ou seja, a história só é útil na medida em que distinguimos cuidadosamente o plano da narrativa histórica daquele outro plano da demonstração lógica; o primeiro pode até servir para ilustrar o segundo, mas ambos não devem ser confundidos. Como vimos acima, Rorty, ao contrário, já está no limiar do ultrapassamento dessa distinção e, para ele, o esclarecimento lógico de uma noção só pode ser compreendido quando esta última é inserida em um contexto histórico. Ou seja, se temos por objetivo compreender um conceito a partir da sua história, certamente não podemos nos valer de uma história ao modo de Maréchal, pois esta última já pressuporia a determinação lógica do conceito enquanto que, para nós, essa determinação só pode ser estabelecida na própria história. Mas, se era dito acima que parece haver duas maneiras de se fazer história, tendo excluído essa história que pressupõe um itinerário lógico, resta que façamos uma história na qual a explicação do conceito se torne patente pelo próprio desenvolvimento histórico narrado, sem qualquer recurso a um pretense plano lógico anterior à própria história. Mas, como seria uma história desse tipo?

A grande dificuldade aqui é que este último tipo de história não parece ter sido claramente descrito. Porém, há pouco era dito que há certas narrativas que parecem mesclar essa duas concepções de história que estamos estudando e, para tanto, elas pretendem trabalhar, ao mesmo tempo, em dois níveis de narrativa: um lógico (ou seja, *puramente* lógico) e outro que denominarei 'documental', uma vez que se

---

l'ensemble à l'entraînement régulier de quelques courants principaux, s'échappe toujours, à côté, en détours et en recommencements".

volta muito diligentemente para os documentos que dizem respeito à história da filosofia, a saber, os textos de interesse filosófico<sup>9</sup>. Um exemplo claro desse tipo de mescla é Étienne Gilson, por exemplo, no seu *The unity of philosophical experience*. Nesse conjunto de conferências, Gilson inicia a discussão sobre o que ele denomina de 'projeto cartesiano' (*Cartesian project*), de maneira bem impactante, ao citar Eaton, quando este último afirma que "René Descartes, mais do que qualquer outra figura no século XVII, marca a transição da Idade Média para o mundo moderno"<sup>10</sup>. Logo após citá-lo, Gilson se apressa a dizer que "ainda que seja um lugar comum, essa afirmação possui um núcleo sólido de verdade histórica"<sup>11</sup>. Ainda assim, não precisamos seguir muito adiante a leitura para notarmos que Gilson não aceita a fórmula de Eaton senão com certas 'qualificações', como ele as chama. A primeira qualificação é que "Descartes marca a transição mais do Renascimento, do que da Idade Média, para o mundo moderno". A segunda qualificação é que, para ser ainda mais preciso, é necessário dizer que "ele nem mesmo marca a transição de todo o Renascimento para o mundo moderno, mas, mais exatamente, do ceticismo de Montaigne, para o período moderno de pensamento construtivo"<sup>12</sup>.

- 
9. Aqui não devemos confundir, dentre outros, dois sentidos do termo 'lógico'. De uma maneira, podemos dizer que toda argumentação que se pretenda ordenada por uma metodologia explicitável é 'lógica'. Nesse sentido, uma narrativa histórica documental certamente também é lógica. No entanto, não se deve confundir essa ordenação metodológica com uma teoria pressuposta que seja anterior à consulta dos documentos e, por sua anterioridade, seja denominada 'lógica' (no sentido que vimos em Maréchal) ou 'puramente lógica', em um sentido próximo a 'a priori'. Quando me refiro neste texto a um nível lógico de narrativa em oposição ao nível documental, estou utilizando somente esse segundo sentido do termo lógico. Isso porque, no primeiro sentido, o nível documental também pode ser dito lógico.
  10. DESCARTES, R. *Selections*. Ed. R. M. Eaton. New York: Scribner's, 1927, p. v: "René Descartes, more than any other figure in the seventeenth century, marks the transition from Middle Ages to the modern world". Gilson cita a passagem de Eaton em *The unity of philosophical experience*. 3rd ed. San Francisco: Ignatius Press, 1999 (1937), p. 99.
  11. Idem, *ibidem*: "Commonplace as it may be, the statement contains a solid nucleus of historical truth (...)".
  12. Idem, *ibidem*: "That statement needs, however, to be qualified. In the first place, Descartes marks the transition from the Renaissance, rather than from the Middle Ages, to the modern world. In the second place, he does not even

Seguindo esse caminho, Gilson finalmente nos diz que “a longa lista de passagens do *Discurso do Método* que não são mais do que ecos dos *Ensaio*s mostram claramente como Descartes estava em diálogo com o trabalho de Montaigne”<sup>13</sup>. O interessante nessas ‘qualificações’ é que elas permitem a Gilson passar daquele plano histórico totalmente lógico, no qual Eaton opõe ‘a Idade Média’ ao ‘mundo moderno’ tomando como ponto de inflexão essa gigantesca figura de Descartes, para um plano histórico documental em que não podemos nem mesmo notar que Descartes e Montaigne se enfrentam, a não ser que façamos um estudo detalhado de todas aquelas passagens do *Discurso do método* que são, de fato, citações dos *Ensaio*s. Em outras palavras, Gilson nos faz ir e vir, em poucas linhas, entre uma história lógica e uma história documental. O mais interessante, no entanto, é que ele aceita as duas como verdadeiras e como coexistentes. É como se a história, por um lado, tivesse um plano lógico e, por outro, um plano documental. E, é bom lembrar, Gilson levava esses dois planos muito a sério: quanto ao nível lógico da história, o ceticismo de fins do Renascimento “estava fadado a se seguir como conclusão necessária” das doutrinas escolásticas<sup>14</sup>; quanto ao seu nível documental, citemos que Gilson de fato faz uma minuciosa comparação entre o *Discurso do método* e os *Ensaio*s na sua magistral edição do *Discurso* de Descartes<sup>15</sup>. Enfim, na narrativa histórica de Gilson, convivem – ao que parece, pacificamente, lado a lado – o nível lógico e o nível documental da história. Mas, resta ainda um elemento da história narrada por Gilson: os dois níveis parecem se comunicar de alguma maneira, pois, como vimos nos trechos citados, o fato de que há citações dos *Ensaio*s no *Discurso do método* aponta para o diálogo que Descartes trava com Montaigne. Seria possível igualmente extrapolar esse exemplo e dizer que o fato

---

mark the transition from the whole Renaissance to the modern world, but, quite exactly, from the skepticism of Montaigne to the modern period of constructive thinking in philosophy”.

13. Idem, p. 100: “The long list of passages of the *Discourse on Method* that are but an echo of the *Essays*, clearly shows how conversant Descartes was with the work of Montaigne”.
14. Idem, p. 94: “The generalized scepticism of the Renaissance was bound to follow from such doctrines [a saber, as doutrinas escolásticas do século XIV] as their necessary conclusion”.
15. Ver DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. 6e éd. Paris: Vrin, 1987 (1925).

de Descartes estar em diálogo com Montaigne aponta, em última instância, para a conclusão de que o mundo moderno (pretensamente inaugurado por Descartes) se opõe necessariamente à Idade Média (quicá, encerrada, já no Renascimento, por Montaigne)? Seria a garantia da coexistência entre os níveis lógico e documental da história de Gilson o fato de que este último nos guia àquele primeiro? Antes de responder, vale a pena fazer um pequeno excuroso que nos mostra a atualidade do problema aqui abordado.

Longe de ser ultrapassada, a narrativa histórica de Gilson – na qual, como vimos, há uma constante passagem entre dois níveis de história, um lógico e outro documental – é ainda hoje largamente utilizada como padrão de narrativa histórica. Com efeito, em um número recente deste mesmo periódico, foi publicado o artigo "Afinal, para que serve a Filosofia Medieval?", de autoria de José Carlos Estêvão. Notemos, de início, que o caráter imediatamente polêmico do artigo estava não tanto em uma discussão sobre concepções distintas de história da filosofia, mas na defesa de que o estudo da filosofia medieval deve servir para algo, isto é, de que a narrativa da história da filosofia medieval deve ter uma serventia. Acredito que aquilo que estou denominando aqui de 'utilidade da história da filosofia' se aproxima bastante dessa exigência de uma 'serventia' da história da filosofia feita por Estêvão. Assim, em momento algum discordo de que a história da filosofia deva ter uma serventia ou uma utilidade, pois, caso contrário, como estabelecer um caminho ou uma metodologia para a narrativa histórica, sem termos um objetivo definido? E, no entanto, esse é o exato ponto em que me afasto do artigo de Estêvão, pois ali ele diz que se estuda "Filosofia Medieval para melhor compreender a Modernidade, ou antes, para entender a *necessidade* da Modernidade"<sup>16</sup>. A princípio, aquilo que Estêvão busca com a história da filosofia medieval não parece muito distinto daquilo que Rorty busca ou que nós aqui, baseados neste último, buscamos – ele procura compreender algo pela história, em especial, ele deseja compreender o que é a Modernidade pela história da filosofia medieval. O problema está na explicação que Estêvão propõe à sua própria formulação, pois para ele compreender a Modernidade não é compreender historicamente a

---

16. ESTÊVÃO, J. C. "Afinal, para que serve a Filosofia Medieval?". *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XVII, 2011, pp. 13-30, jan.-jun. 2011 (o trecho citado se encontra na p. 14).

noção de 'Modernidade', mas estabelecer a necessidade de uma Modernidade enquanto elemento da história. Mas, se estamos falando em necessidade, adentramos claramente o campo da narrativa lógica da história, de maneira que o objetivo da história proposta por Estêvão está não no nível documental da história e, isso sim, no seu nível lógico. Essa Modernidade de Estêvão, que necessariamente se segue à Idade Média, é gêmea daquele ceticismo de Gilson, que necessariamente se segue às doutrinas escolásticas – ambos estão em um nível lógico da narrativa histórica.

No entanto, tal como ocorre em Gilson, essa afirmação de necessidade (relativa ao nível lógico da história) tem por base um interessante estudo histórico de diversos autores individuais e, para ser mais exato, do corpo documental formado pelas obras desses autores. Assim, a ida ao documento é, para o texto de Estêvão, imprescindível, pois ela própria é a base das afirmações de necessidade histórica – portanto, o caso parece ser aqui totalmente distinto do que ocorria em Maréchal, onde a história em nada diz respeito à elaboração lógica do argumento filosófico. E, ainda assim, o artigo de Estêvão é sintomático da grande dificuldade de uma narrativa histórica ao modo de Gilson: ela pressupõe a própria conclusão! De fato, desde o início do artigo já está claro que a Filosofia Medieval estabelece a necessidade da Modernidade, sendo a ida aos documentos somente em pretensão um argumento, mas de fato um mero encaixe de documentos históricos em uma ordem (já preestabelecida, diga-se de passagem) que permita a reafirmação da tese inicial que, ademais, já estava de saída dada. Sendo assim, vemos que o historiador da filosofia ao modo de Gilson cai em petição de princípio ao pressupor a própria tese que ele pretende provar. No caso de Estêvão, se recorre aos documentos para provar que a Modernidade é necessária quando essa necessidade já está de saída estabelecida. Se voltarmos ao próprio Gilson, vemos que esse é exatamente o caminho que ele segue, pois estabelece desde o começo que Descartes abre o mundo moderno ao encerrar a Idade Média e, só em seguida, recorre aos textos filosóficos, para pretensamente provar algo que já estava de início afirmado.

Ora, daí fica claro como o próprio objetivo original de Estêvão se vê frustrado, uma vez que a história da filosofia medieval acabou não servindo para nada, pois se o fato que ela provaria – a *necessidade* da Modernidade – já está no início estabelecido, para que fazer história da filosofia? E a mesma pergunta valeria para a história, narrada por Gilson, da passagem da Idade Média para o mundo moderno: se

a contraposição entre Descartes e Montaigne já está estabelecida antes do estudo minucioso do texto do *Discurso do método* em comparação aos *Ensaio*s, para que fazer esse estudo? E, agora, podemos voltar àquela pergunta que fazíamos mais acima: como voltar do nível documental ao nível lógico da história em uma narrativa ao modo de Gilson? A resposta é fácil: não há como fazê-lo! Pois, como universalizamos um fato histórico – por definição, singular e irreproduzível? Para partir da afirmação “o início do *Discurso do método* é uma citação quase que literal dos *Ensaio*s Montaigne” e chegar àquela outra “o mundo moderno se opõe à Idade Média”, é preciso já pressupor que Descartes e Montaigne são, respectivamente, moderno e medieval. O problema é que tudo o que podemos fazer para compreender o lugar dos *Ensaio*s de Montaigne na história da filosofia é, igualmente, ressaltar as remissões que ele faz a outros textos e assim por diante. Igualmente, de nada valeria dizer que “Descartes afirma que está fazendo algo novo, portanto ele rompe com a Idade Média”, pois isso seria somente uma confusão entre a linguagem-objeto (no caso, o texto de Descartes em estudo) e a linguagem da narrativa histórica. Assim, no nível da narrativa histórica documental, do fato de Descartes afirmar “estou fazendo algo novo” se segue somente que “Descartes afirma estar fazendo algo novo”, mas não que ele *de fato* esteja fazendo algo novo. Além disso, não podemos chegar àquela asserção geral sobre a oposição entre mundo moderno e Idade Média, ao dizer que há várias instâncias dessa oposição, pois o fato de Hobbes, em um texto, dizer que se opõe à universalidade e o fato de Descartes, em outro, afirmar que se opõe às escolas são historicamente eventos individuais e, portanto, completamente distintos. Eles não possibilitam nenhuma generalização. Se, por outro lado, insistirmos em tomá-los como fatos idênticos (e, portanto, que permitiriam uma generalização), vemos a pobre história que terminaríamos por narrar, na qual todos os eventos são um único.

Dessa maneira, não há como pular de um certo momento desses fatos históricos individuais que lemos nos documentos para esse almejado e, vemos agora, inatingível nível lógico da história da filosofia. Por fim, vemos que aquele equilíbrio na narrativa histórica de Gilson não é senão aparente, pois o preço dele é que sempre a narrativa histórica em nível lógico antecede e inutiliza a narrativa histórica documental, se sobrepondo a ela. Se inserirmos um nível lógico na nossa narrativa histórica, não há alternativa: estamos, sem dúvida, pressupondo algo que não pode ser provado pelo estudo dos documentos.

Assim, em última instância, recaímos irremediavelmente em uma narrativa ao modo de Maréchal e, portanto, a nossa história perde qualquer utilidade explicativa com respeito à determinação do significado das noções filosóficas, não sendo mais do que uma ferramenta que torna a exposição dessa nossa tese preconcebida mais palatável para o público.

Sendo assim, proponho: deixemos de lado essa oscilação tensa – que, como vimos, não se sustenta – entre o nível lógico e o nível documental da história. Devemos escolher um ou outro. Ora, tomar a posição de Maréchal é retirar à história da filosofia qualquer utilidade no que diz respeito à explicação das noções filosóficas, pois nesse caso ela seria somente uma maneira de expor uma tese já produzida por meios alheios à narrativa histórica. Portanto, se pretendemos fazer uma história que explique noções filosóficas, nos resta fazer a narrativa de uma história da filosofia exclusivamente documental, que lide unicamente com fatos singulares e, portanto, com textos. O preço que pagamos é a impossibilidade de recurso a qualquer generalização de nossas conclusões e, dessa maneira, o total abandono até mesmo de qualquer pretensão à narrativa da história em um nível lógico. Como veremos, entretanto, essa aparente perda é, antes, um ganho, porque ela nos libera para fazer o que Maréchal não podia, já que agora estamos em posição de estudar todos os documentos históricos acessíveis e a complexidade que obtivermos, longe de atrapalhar a exposição, nos permitirá compreender cada vez mais detalhadamente as noções filosóficas que nos interessam<sup>17</sup>.

- 
17. Um modo de narrativa histórica que tenta escapar às críticas aqui formuladas é aquele esboçado por Alain de Libera em *L'art des généralités: théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999, pp. 6-9. Nesse começo de seu livro, de Libera argumenta que a história por ele narrada diz respeito antes à descontinuidade, a qual se manifesta historicamente na forma de diversas épistémés que surgem na medida em que o 'preenchimento' de uma série de invariantes estruturais se modifica. Essas invariantes estruturais, por sua vez, são lugares em um dispositivo em rede, de maneira que a mudança de preenchimento em um ponto da rede necessariamente afete o preenchimento de outro lugar. Ao que parece, para de Libera, cada modo distinto de preenchimento dessa rede estrutural constitui uma épistémé. O que ele quer dizer exatamente com isso é um problema que deixaremos em aberto. Por outro lado, vale a pena notar que essa concepção de história permite a ele defender que o objeto histórico que ele busca é "la mémoire: la mémoire matérielle, la mémoire inconscien-

### *Pars construens*

Surpreendentemente, um dos efeitos mais claros de qualquer concepção de história da filosofia que pressuponha um nível lógico de narrativa é o talento para excluir de tal narrativa, com a base nas pré-concepções estabelecidas nesse nível lógico, corpos textuais inteiros. Acima notamos o quanto Maréchal é explícito sobre a necessidade de 'simplificar' sua narrativa, mas o próprio Gilson afirma com segurança que "apesar dos seus grandes resultados em outros campos, o século XVI conta muito pouco no que diz respeito à própria história da filosofia"<sup>18</sup> e isso simplesmente porque, por alguma razão (que certamente não é estabelecida em documentos textuais), para Gilson, a história da filosofia deve atentar, principalmente, para aqueles períodos, como o mundo moderno ou a Idade Média, em que houve um 'pensamento construtivo', distinto daquele ceticismo disseminado no século XVI. Um dos resultados mais dramáticos dessa concepção de história foi a exclusão quase que completa do gigantesco corpo de

---

te, la mémoire sans sujet, bref la mémoire des textes" (p. 8). Ora, como vemos, o importante para de Libera é antes uma 'memória', de maneira que o corpo textual da sua pesquisa só se forma na medida em que diz respeito a essa 'memória'. Assim, aquela tentativa de distinguir as várias épistémés singulares é em vão, pois todas elas terminam sendo englobadas pela 'memória' que, determinando a leitura dos textos, determina o próprio modo de acesso às épistémés. Daí que a história narrada por de Libera aponta somente aquela 'memória' que *ele* diz encontrar no texto, sem qualquer compromisso com uma interpretação não enviesada dos documentos. Um resultado marcante desse modo de narrativa pode ser visto no seu livro *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, onde a filosofia produzida do século V ao XV se transforma em uma épica batalha entre Platão e Aristóteles que, curiosamente, exclui qualquer influência de Agostinho sobre os autores. Notemos bem, a história narrada por de Libera simplesmente exclui Agostinho, aquele que é o autor mais citado nos textos filosóficos latinos durante esses mil anos ao lado de Aristóteles! Assim, nossa crítica vale também contra essa posição, uma vez que, ao recorrer a um nível lógico (que ele denomina 'estrutural'), de Libera se desvencilha de qualquer compromisso com uma narrativa histórica a partir do próprio documento. Também ele reaparece como continuador de Maréchal.

18. GILSON, *The unity of philosophical experience*, p. 94: "Despite its great achievements in other fields, the sixteenth century counts for very little in the history of philosophy itself".

estudos filosóficos produzidos nas universidades entre os séculos XVI e XVIII<sup>19</sup>, justificada simplesmente pelo fato de os mestres universitários desse período trabalharem com a produção de comentários aos autores dos séculos XIII e XIV (em particular, das obras de Tomás de Aquino, João Duns Escoto e Guilherme de Ockham). Ora, como vimos em Gilson, a 'Modernidade' se opõe à 'Idade Média' se seguindo necessariamente a ela, como Estêvão completa. Assim, não importa que Bartolomeu Mástrio e João Pôncio sejam contemporâneos de Descartes e Espinosa, pois estes últimos são modernos e aqueles primeiros não! Enfim, até mesmo o resultado cronológico da manutenção de um nível lógico na história é desastroso. Assim, como ademais já foi dito, abandonarmos qualquer pretensão de uma narrativa histórica em um nível lógico, mais do que um preço a pagar, é um ganho inestimável. Mas, deixados a sós com nossa história documental, vários problemas se nos impõem, os quais podem ser reduzidos às duas dificuldades principais formuladas a seguir:

(1) Se a nossa história dispensa qualquer meio (e, mais, qualquer exigência) de generalização, cada narrativa dirá respeito a um corpo reduzido de textos, uma vez que a leitura desse corpo exigirá atenção aos mínimos detalhes dos documentos, pois não são as generalidades que nos atraem e, sim, as idiosincrasias. Nesse caso, como selecionar o corpo sem recorrer a um itinerário lógico preconcebido? Ou, para pôr o problema positivamente, como selecionar o corpo de textos unicamente a partir dos próprios documentos?

(2) Estabelecido um corpo de textos, decerto é preciso fazer uma leitura atenta de cada texto individualmente com o fim de compreender a argumentação nele exposta. Ainda assim, isso é somente um primeiro passo rumo à narrativa histórica, já que esta última só terá lugar quando pudermos relacionar entre si os diversos textos que formam nosso corpo documental. Ora, como relacionar os textos entre si sem recorrer a generalizações? Ou melhor, como relacionar os documentos entre si unicamente a partir dos próprios documentos?

Começemos pela segunda questão, pois a sua resposta nos indicará o caminho para a solução da primeira. O que temos que notar de saída é que, não desejando recorrer a conceitos gerais ou universais

---

19. Para um estudo introdutório sobre os autores universitários desse período, ver SCHMUTZ, J. "L'héritage des subtils: cartographie du scotisme de l'âge classique". *Les études philosophique* 60 (2002), pp. 51-81.

preconcebidos, o que nos resta são os próprios documentos estudados que, no caso da história da filosofia, não são senão textos particulares. Porém, já aqui, enfrentamos o sério problema do acesso aos textos, uma vez que a leitura que deles fazemos depende, antes de tudo, da maneira como eles são estabelecidos. Assim, simplesmente para estabelecer o nosso documento, devemos lidar com diversas questões ligadas: à língua em que o texto deve ser lido por nós (pois lembremos que nem sempre é o caso de ler o texto na sua língua original – por exemplo, se queremos estudar a recepção dos *Analectos* de Confúcio na Europa do século XVII, é mais útil ler sua tradução latina do que o original chinês e, por outro lado, se quisermos compreender o próprio poema de Parmênides teremos, sem dúvidas, que estudá-lo em grego); à própria metodologia de edição crítica, que envolve todos os problemas típicos de qualquer atividade edótica, nos pondo, por vezes, em face de dúvidas complexas (seria mais interessante, no trabalho de edição crítica das obras de Aristóteles, ter como um fim, ainda que inatingível, chegar à reprodução fiel do original tal como o autor o escreveu, ou estabelecer criticamente a versão do texto que mais circulou, mesmo que ela seja distinta do original?); bem como a muitos outros problemas que surgem esporadicamente na consideração de um texto em particular.

Pois bem, estabelecido clara e diligentemente o texto a ser lido de acordo com o nosso interesse de estudo, o problema agora é ler o próprio texto. No entanto, como não possuímos nenhuma elaboração universal ou lógica pré-concebida, não podemos saber o que é dito, por exemplo, no *Discurso do método* a não ser que o leiamos. Em outras palavras, eu não leio o *Discurso do método* porque ele rompe com a *Idade Média* ou com o Renascimento e nem porque ele inaugura o mundo moderno, mas simplesmente leio o *Discurso do método*. Agora, como eu cheguei até ele? Isto é, por que seria interessante ler esse texto ainda que ele não inaugure um período ou encerre algum outro? Ora, simplesmente porque alguma noção filosófica que buscamos compreender é utilizada no *Discurso do método*. Voltando ao início, se quisermos, como Rorty, compreender o que é *mind* (e aceitarmos que *âme* pode ser tomada como uma palavra correlata em francês para o inglês *mind*), então se torna muito interessante para nós compreender como a palavra *âme* é utilizada no *Discurso do método*. E podemos fazê-lo pelo estudo cuidadoso dos argumentos formulados nesse documento que envolvam o termo *âme*, de maneira a que o significado de '*âme*' aceito neste texto em particular possa ser determinado pelo modo como

esse termo é utilizado, ou melhor, pela minuciosa descrição da maneira como essa palavra individual se relaciona com outras no texto em estudo. Feito isso, teremos realizado um estudo acurado da noção de *âme* tal como a encontramos no *Discurso do método*. E, não obstante, isso não basta para o estabelecimento de uma história dessa noção e, portanto, não é o suficiente para a sua compreensão, a que almejamos.

Para, a partir desse estudo inicial, escrevermos uma história é necessário mostrarmos como o uso da noção de *'âme'* no texto já estudado pode ser comparado a outros usos dessa noção em outros documentos, atentando para o que há de semelhante e de distinto entre esses usos, isto é, para as diferentes maneiras nas quais, em cada texto, o termo em estudo se relaciona a outros termos<sup>20</sup>. No presente caso, estamos com sorte, pois há uma obra publicada em uma data muito próxima à do *Discurso do método*, na qual o termo *'âme'* é utilizado de maneira particularmente parecida com o seu uso no *Discurso do método* – por exemplo, no que diz respeito à relação estabelecida, nos textos, entre as palavras *'âme'* e *'penser'*. Esse texto possui uma versão em latim, *Meditationes de prima philosophia*, e outra francesa, *Méditations métaphysique* (o que nos faria, decerto, permanecer um tempo na consideração sobre o uso do termo *âme* como correlato do latim *mens* em alguns trechos dos textos). Agora, o interessante no uso conjunto desses dois textos é que eles podem ser relacionados de uma maneira bem característica, já que muitos documentos (inclusive, nesse caso, as próprias obras) nos fornecem informações que tornam atualmente unânime a atribuição de ambos ao mesmo autor, a saber, René Descartes. Porém, nem sempre temos essa sorte... O corpo de textos anônimos a que temos acesso atualmente é gigantesco e, não obstante, podemos produzir estudos filosóficos bem interessantes com base neles<sup>21</sup>. Com isso eu quero somente lembrar que a autoria, isto é, a atribuição do nome de uma pessoa a uma obra como determinação de seu autor não é o principal na história que estamos fazendo. Sem

---

20. Lembremos como Foucault aponta, em *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966, pp. 36-7, para o fato de que o uso das mesmas expressões por autores distintos não expõe necessariamente um mesmo uso dos termos, sendo antes frequentemente sinal da atribuição de significados distintos, em cada caso, a esses mesmos termos.

21. É o caso de GIELE, M., VAN STEENBERGHEN, F., BAZÁN, B. (ed.). *Trois Commentaires Anonymes sur le Traité de l'Âme d'Aristote*. Louvain – Paris: Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1971.

dúvida, muitas vezes poder atribuir vários textos a um único autor nos ajuda a compreender a relação e a sucessão cronológica desses textos, em especial no caso de um autor como Descartes, cuja biografia é detalhadamente estabelecida a partir de diversos documentos. Em outros casos, porém, a atribuição da mesma autoria a vários textos não faz mais do que apontar de maneira bem obscura que provavelmente há alguma relação entre eles. De fato, frequentemente é mais fácil determinar a autoria do texto a partir do estudo desse próprio texto com relação a algum outro, do que compreender o texto a partir da atribuição a um autor. Para dar um exemplo, podemos pensar no caso do *Sobre o princípio das coisas*, atribuído desde o século XVII a João Duns Escoto. Com efeito, essa atribuição atrapalhava em muito a compreensão tanto do *Sobre o princípio das coisas* como dos outros textos atribuídos a Duns Escoto. A solução foi argumentar, a partir de diversos documentos (inclusive ele próprio), que esse texto em particular deveria ser atribuído a outro autor, a saber, Vital de Furno. Como vemos, não foi a autoria que determinou a interpretação do texto. Pelo contrário, a dificuldade de fazer o *Sobre o princípio das coisas* e o restante dos *Opera omnia* atribuídos a Duns Escoto concordarem foi tamanha, que se preferiu dar um maior peso a documentos e leituras desses documentos que permitissem atribuir aquele texto a um autor com cujas obras o *Sobre o princípio das coisas* parece concordar mais<sup>22</sup>. Ou seja, uma comparação puramente textual determina a autoria e não o contrário. Dessa maneira, ainda que inclua a referência a autores, a nossa história é antes de tudo uma história de textos alguns dos quais podem ser agrupados sob determinadas rubricas a que denominamos 'autores', enquanto outros não podem. Nesse caso, a comparação entre o uso de um mesmo termo em textos atribuídos a autores diferentes é, em geral, tida por mais difícil, porque é esperado que a diferença no uso de um mesmo termo em dois textos de autores distintos seja maior do que aquela que ocorre entre dois textos de um mesmo autor. Porém, como o caso de Duns Escoto e Vital de Furno nos mostra, não há nenhuma necessidade nessa expectativa.

Nesse ponto começamos a perceber que a única maneira pela qual podemos relacionar dois textos distintos na nossa história é pela

---

22. Para uma introdução a toda a discussão sobre a autoria do *Sobre o princípio das coisas*, ver LYNCH, J. E. *Theory of knowledge of Vital du Four*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1972, pp. 1-10.

remissão que um texto faça a um outro e, portanto, há que se organizar cronologicamente os documentos que compõem essa história, pois um documento só pode remeter textualmente a um outro documento que já esteja acessível quando da sua produção, ou seja, a um outro documento que lhe seja anterior cronologicamente<sup>23</sup>. Porém, essa remissão não pode ser algo como: "Descartes se opõe à Idade Média, portanto ele deve estar se referindo aqui a Tomás de Aquino", pois essas teses gerais não se sustentam nos textos, como vimos longamente, e nós não temos nada senão textos. Dessa maneira, essas remissões textuais devem ser: citações claras (com referência explícita ou não ao texto de onde ela é retirada), o uso de um mesmo termo (como vimos acima, no caso do termo *âme*) e demais ocorrências desse tipo. Por outro lado, a mera referência a um nome não é evidência de uma remissão direta. Por exemplo, quando Hobbes, ao fim do capítulo 1 do seu *Leviatã*, se refere aos '*Texts of Aristotle*' lidos nas universidades, ele está de fato remetendo a algum texto atribuído em sua época a Aristóteles? Se sim, em que edição ou cópia manuscrita e língua ele o leu? Se não, que texto lido por ele poderia ter servido de fundamento para essa referência ao nome '*Aristóteles*'? Como vemos, a referência a um nome não nos diz nada sobre as remissões textuais e nossa história se compõe somente destas últimas tal como elas podem ser organizadas cronologicamente. Assim, nos propomos aqui a seguir uma cronologia – e isso, porque as relações históricas são sempre pensadas em termos de remissões entre textos, de maneira que precisamos tomar o texto que apresenta a remissão como posterior àquele a que ele remete. Em outras palavras, as remissões intertextuais encontradas em nossa pesquisa nos permitem o estabelecimento de uma cronologia.

Portanto, e para tomar uma expressão emprestada de Michel Foucault, a nossa história é uma *série de eventos*<sup>24</sup> maximamente com-

- 
23. Isto é, na nossa história não há espaço para que Anselmo se guarde contra uma crítica de Tomás de Aquino ou de Kant – como Jean-Luc Marion propõe que ocorra em "*L'argument relève-t-il de l'ontologie?*". *Archivio di Filosofia* 58 (1990), p. 53 – ou para que possamos ler os autores sem nos preocuparmos com o fato de que eles são de épocas diferentes da nossa – como Paul Ricoeur afirma fazer, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. iii.
24. Aqui me refiro não ao Michel Foucault de *Les mots et les choses*, que inspira Alain de Libera (ver nota 17) ao buscar aquilo que está sob ou para além do discurso (pois isso equivale à busca de um nível lógico da história a partir do

plexificável, isto é, cujos elementos e cuja formulação das remissões entre seus elementos pode sempre ser ainda mais detalhada do que já era. Dessa maneira, essa é uma história que pretende compor uma sucessão cronológica entre eventos e, como já está claro nesse ponto, os eventos de uma história da filosofia não são senão os textos de interesse filosófico – isto é, aqueles textos que em alguma medida contribuem para a narrativa da história que nos levará à compreensão de alguma noção filosófica que pretendemos melhor conhecer. Agora, todos esses eventos só formam uma série porque eles se relacionam por meio de remissões, pelas quais os textos tidos como posteriores na série cronológica (uma vez que eles fazem a citação) remetem a textos tidos como anteriores nessa mesma série (dado que eles são os documentos citados). Assim, a única maneira de relacionar os eventos daquela série é o estabelecimento de relações de remissão entre os textos e, portanto, é pela explicação do débito de cada evento na série para com os outros eventos, tal que estes sejam anteriores àqueles. Em outras palavras, a série cronológica só pode ser estabelecida na medida em que for possível apontar a que outros textos cada um dos textos remete. A essa relação, pela qual um texto posterior na série remete a outro anterior, darei o nome de *influência*, tomando por base os estudos de crítica literária de Harold Bloom<sup>25</sup>. Dessa maneira, quando dizemos que, em fins do século XIII, uma *Questão disputada* sobre a vontade atribuída a Gonçalvo de Espanha apresenta diversas citações de uma outra *Questão disputada* sobre o mesmo tema atribuída a João, o Sábio<sup>26</sup>, podemos igualmente dizer

---

seu nível documental, o que vimos ser impraticável), mas àquele de *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971, p. 55 e sg., que pretende compreender cada evento unicamente como inserido em uma série de eventos, sem apontar qualquer substrato arqueológico abaixo da própria história.

25. A importância de Harold Bloom está principalmente em chamar a atenção para o fato de que a influência percebida em uma obra literária diz respeito unicamente ao próprio texto e não ao autor: "Influence anxiety, in literature, need not be an effect in the writer who arrives late in a tradition. It always is anxiety *achieved* in a literary work, whether or not its author ever felt it". BLOOM, H. *The Anatomy of Influence. Literature as a Way of Life*. New Haven – London: Yale University Press, 2011, p. 6.
26. Sobre as remissões mútuas nas obras de Gonçalvo de Espanha e João, o Sábio, ver DUMONT, S. D. "Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?". In:

que aquele texto de Gonçalvo de Espanha sofre influência deste texto de João, o Sábio<sup>27</sup>.

Enfim, temos aqui respondida a nossa segunda pergunta: como relacionar os documentos entre si unicamente a partir dos próprios documentos? Podemos fazê-lo organizando os textos de interesse filosófico para a nossa narrativa histórica em uma série cronológica de eventos, formada a partir do estabelecimento das relações de influência entre os textos, tal como propusemos acima. Com isso, não será muito difícil responder àquela nossa primeira pergunta, a saber: como selecionar o corpo de textos unicamente a partir dos próprios documentos? Na nossa narrativa histórica, a leitura de cada documento nos remete a outros e, portanto, os documentos a que o texto em estudo remete mais claramente são os principais candidatos a também servirem como documentos em nossa narrativa histórica. Ou seja, a própria leitura de um documento aponta para os outros documentos que poderão compor a história que buscamos narrar com o intuito de esclarecer uma determinada noção filosófica. Portanto, aquilo que nos aponta os componentes da série cronológica de eventos são as próprias relações de influência. Seguindo esse caminho, podemos estabelecer um certo conjunto principal de obras, determinado a partir do estudo dos próprios textos, cuja leitura seja mais urgente para o estabelecimento da narrativa histórica. Por exemplo, ao lermos o início da *Suma* de Henrique de Gand, na qual ele discute o que é o conhecimento, são notáveis as várias vezes em que ele cita diretamente obras de Agostinho, Cícero e do Aristóteles latino, de maneira que a influência desses textos sobre Henrique se torna marcadamente patente. Assim, está claro que o retorno aos textos desses autores que este último cita é urgente, caso desejemos compreender a concepção de conhecimento em fins do século XIII pela narrativa da sua história. Por outro lado, em algumas passagens, Henrique se utiliza do termo latino *illabi* de uma maneira muito parecida com o uso desse mesmo termo que encontramos n'Os *dogmas*

---

AERTSEN, J. A., EMERY, Jr. K., SPEER, A. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, pp. 774-6.

27. Por metonímia, poderíamos até afirmar simplesmente que Gonçalvo de Espanha sofre influência de João, o Sábio, mas, ao fazê-lo, sempre correremos o risco de nos enredarmos nas confusões provocadas pelo uso de figuras de linguagem em discussões filosóficas.

*eclesiásticos* de Genádio de Marselha<sup>28</sup>. Podemos dizer que, por sua citação ser um tanto esporádica no texto de Henrique, a obra de Genádio exerce menos influência sobre a *Suma* do que, digamos, o *Sobre a trindade* de Agostinho. Dessa maneira, sem dúvida, a leitura desta última obra é mais urgente na nossa narrativa histórica; e, no entanto, o texto de Genádio não deve ser excluído. Pelo contrário, por ser citado em momentos centrais do trabalho de Henrique, tão logo seja possível, ele também deve ser incluído em nossa narrativa, de modo a aumentar a complexidade da série de eventos narrada e, assim, a complexidade da nossa própria compreensão da noção de 'conhecimento' em fins do século XIII. Seguindo esse caminho, devemos avançar pelo estudo de todas as influências do texto estudado, ainda que elas sejam cada vez mais tênues.

Dito isso, vemos que não há uma seleção canônica de textos relevantes para cada narrativa histórica, porque os eventos considerados em cada série dependerão do objetivo que possuímos com o estabelecimento daquela série. Assim, o estudo cuidadoso daquelas remissões mútuas entre os textos de Gonçalvo de Espanha e João, o Sábio, podem ser um elemento de suma importância em uma narrativa histórica elaborada com o intuito de se compreender a noção de 'vontade' em fins do século XIII e início do XIV<sup>29</sup>, porém ela não será tão relevante quando tivermos por objetivo compreender historicamente o que se tomava por 'ciência' nessa mesma época. Portanto, podemos dizer, para responder àquela primeira pergunta, que a seleção do corpo de textos a serem considerados em uma narrativa histórica deve ocorrer pela consideração das relações de influência que se podem encontrar única e exclusivamente nos próprios textos estudados, da maneira como viemos descrevendo pausadamente. Essa seleção não será fixa em dois sentidos: primeiramente, porque ela poderá ser sempre mais complexificada, nos levando a uma compreensão cada vez mais completa da noção filosófica que pretendemos compreender pela nossa narrativa histórica; e, em segundo lugar, porque cada narrativa,

---

28. Sobre o uso do termo *illabi* no início da *Suma* de Henrique de Gand como uma referência a *Os dogmas eclesiásticos*, ver EMERY JR., K. "The Image of God Deep in the Mind: the Continuity of Cognition according to Henry of Ghent". In: AERTSEN, J.A., EMERY, Jr. K., SPEER, A. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, p. 79.

29. Ver nota 26, acima.

dependendo do seu objetivo, nos guiará em direção a um certo corpo textual que caracterizará aquela narrativa. Voltemos a Paul Vignaux, pois é preciso deixar ver a diversidade rebelde!

### **Coda**

Uma última palavra sobre o que proponho aqui. Em primeiro lugar, não afirmo que a concepção de história que proponho na segunda parte do artigo seja 'verdadeira' em oposição às outras que critico na primeira e que seriam 'falsas'. Não possuo de maneira alguma essa presunção. Também, decerto, não proponho que abandonemos certas maneiras de falar sobre a história, mas somente que tenhamos claro o que queremos dizer quando utilizamos cada expressão em uma narrativa histórica, para não correremos o risco de incorrer em confusões desnecessárias – já nos bastam os problemas que surgem na própria elaboração da narrativa! Assim, não digo que termos como 'Modernidade' ou 'Idade Média' sejam completamente inúteis, pois se lhes for dado um significado bem simples (como, por exemplo, uma extensão cronológica precisa) eles podem servir muito bem para a organização didática de grades curriculares. Por outro lado, utilizados em frases como "Descartes inaugura a Modernidade e encerra a Idade Média" eles levam a confusões sem fim. Portanto, o nosso problema aqui não diz respeito à verdade ou falsidade de certa narrativa histórica, mas à sua utilidade. Afirmo que, ao estabelecermos o objetivo de compreender certas noções filosóficas pela narrativa histórica do seu desenvolvimento, precisamos escolher uma história que nos sirva para tanto, isto é, que de fato tenha essa utilidade. Como vimos acima, o único modo de explicar um conceito historicamente é pela narrativa de uma história estritamente documental<sup>30</sup>.

---

30. Acrescento que vários dos temas abordados aqui mereceriam um tratamento à parte para que fossem corretamente expostos. Em particular, três elementos deste artigo deveriam ser cuidadosamente elaborados: (i) o que se está tomando aqui por 'termo' ou 'noção filosófica'; (ii) a formulação e justificação das metodologias de estabelecimento e de leitura dos textos; e (iii) a viabilidade de se tomar um texto por um evento histórico. Esses três itens deveriam ser cuidadosamente considerados para que nossa tese fosse suficientemente desenvolvida.

## Referências bibliográficas

- BLOOM, H. *The Anatomy of Influence. Literature as a Way of Life*. New Haven – London: Yale University Press, 2011.
- DESCARTES, R. *Selections*. Ed. R. M. Eaton. New York: Scribner's, 1927.
- \_\_\_\_\_. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. 6e éd. Paris: Vrin, 1987 (1925).
- DUHEM, P. *Sauver les apparences: sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. 2e éd. Paris: Vrin, 2003 (1908).
- DUMONT, S. D. "Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?". In: AERTSEN, J.A., EMERY, Jr. K., SPEER, A. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, pp. 719-94.
- EMERY JR., K.. "The Image of God Deep in the Mind: the Continuity of Cognition according to Henry of Ghent". In: AERTSEN, J.A., EMERY, Jr. K., SPEER, A. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, pp. 59-124.
- ESTÊVÃO, J. C. "Afinal, para que serve a Filosofia Medieval?". *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XVII, 2011, pp. 13-30, jan.-jun. 2011.
- FEYERABEND, P. *Against method*. 4th ed. London-New York: Verso, 2010 (1975).
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- GIELE, M., VAN STEENBERGHEN, F., BAZÁN, B. (ed.). *Trois Commentaires Anonymes sur le Traité de l'Ame d'Aristote*. Louvain – Paris: Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1971.
- GILSON, É. *The unity of philosophical experience*. 3rd ed. San Francisco: Ignatius Press, 1999 (1937).
- KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*. 4th ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2012 (1962).
- LAKATOS, I. "History of science and its rational reconstructions". *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (1970), pp. 91-136.
- LIBERA, A. de. *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'art des généralités: théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
- LYNCH, J. E. *Theory of knowledge of Vital du Four*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1972.

- MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. Cahier I. De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de la Connaissance. 2e éd. Bruges: Charles Beyart, 1927
- MARION, J.-L. "L'argument relève-t-il de l'ontologie?". *Archivio di Filosofia* 58 (1990), pp. 43-69.
- RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. 2<sup>nd</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 2009 (1979).
- SCHMUTZ, J. "L'héritage des subtils: cartographie du scotisme de l'âge classique". *Les études philosophique* 60 (2002), pp. 51-81.
- VIGNAUX, P. *Philosophie au Moyen Age*. Albeuve: Castella, 1987.



## Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer

*Ana Carolina Soliva Soria*

Pós-doutoranda em Filosofia pela USP

**Resumo:** O presente estudo pretende analisar, na obra de Schopenhauer, em que medida o próprio corpo do sujeito pode ser entendido como o ponto de contato entre os domínios físico e metafísico do mundo, e a importância das noções de verdade e ilusão para a construção das concepções de corpo e de mundo.

**Palavras-chave:** Corpo, Mundo, Verdade, Ilusão, Vontade

**Abstract:** The present study has the purpose of analyzing, in Schopenhauer's work, in which measure the own body can be understood as the contact point between the physical realms of the and metaphysical world, and the importance of the notions of truth and illusion to the building of the conceptions of body and world.

**Key words:** Body, World, Truth, Illusion, Will

Segundo Schopenhauer, o conhecimento do mundo se fundamenta sobre as diferentes classes do princípio de razão suficiente, a saber: a do *dever*, que rege as representações intuitivas dadas pelo entendimento; a do *ser*, dado pelas formas *a priori* do espaço e do tempo; a do *conhecer*, que dirige as representações abstratas dadas pela razão; e a do *agir*, que rege a motivação. O princípio de razão, tomado em seu conjunto, pode ser entendido como a condição de possibilidade de todo objeto. Contudo, tal princípio não se encontra nos próprios objetos, considerados independentes do sujeito. Eles são as condições de relação que o sujeito aplica aos objetos de sua representação em suas determinações recíprocas. Um objeto não pode ser representado independentemente de certas relações. Ele está, em primeiro lugar, em relação a um *sujeito* que, como tal, é a condição de toda representação. Além disso, os objetos estão em relação de *determinação recíproca*, que permite as suas mais diversas apresentações. Todas as alterações

e mudanças que aparecem na representação devem ser previstas e regidas pelas classes do princípio de razão.

O devir é a modalidade que rege as representações dos objetos empíricos. Na apreensão destes, ele aparece como lei da causalidade, pela qual cada novo estado do objeto deve ser precedido de outro. A temporalidade não pode ser desconsiderada da sucessão que se estabelece entre o primeiro e o segundo estados, os quais Schopenhauer denomina causa e efeito (*Ursache und Wirkung*). A apreensão do mundo efetivo (*wirklichen Welt*), em seus elementos formal (espaço e tempo) e material (atividade), é feita mediante o conhecimento do efeito pela causa, e esta relação apenas pode ser estabelecida "pelo" (*durch*) e "para" (*für*) o entendimento. No homem, os simples dados dos sentidos, subtraídos da lei da causalidade (*Kausalität*), são sensações vagas e confusas das modificações do objeto imediato (corpo). O fato, por exemplo, de recebermos dos olhos duas impressões visuais e unificarmos essas informações em uma representação única ou de reinvertermos a imagem dos objetos que é invertida no fundo do olho nos mostra que a intuição (*Anschauung*) "não é meramente sensual, mas intelectual, isto é, conhecimento puro do entendimento da causa pelo efeito; por conseguinte, supõe a lei da causalidade"<sup>1</sup>. A intuição é intelectual, pois, tal como escreve o filósofo, depende sempre da determinação da seqüência causal que é dada pelo entendimento.

É pela lei da causalidade que se pode mostrar como a realidade empírica concorre para um sujeito que a concebe. A efetividade (*Wirklichkeit*) que se atribui ao mundo exterior funda-se sobre o sujeito, e, com isso, todo o universo da representação é reduzido à condição de objeto para um sujeito. A lei da causalidade condiciona a intuição dos objetos; daí, temos que no âmbito da representação, o ser do objeto é o seu agir (*Wirken*) – que consiste em ser causa e efeito – e que nessa atividade encontra-se a sua efetividade. Procurar a existência dos objetos fora da representação do sujeito, ou em algo diferente de seu agir, escreve Schopenhauer, "não tem nenhum sentido e é uma contradição" (*keinen Sinn hat und ein Widerspruch ist*)<sup>2</sup>.

1. SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke*. Vol. I. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a, § 4, p. 43
2. Idem, § 5, p. 45.

Sendo assim, podemos nos perguntar se o agir (*Wirken*) que confere efetividade (*Wirklichkeit*) ao mundo não seria, em primeiro lugar, a própria atividade sintética do entendimento, que une o espaço e o tempo – condições formais – na representação da matéria, dando *sentido* (*Sinn*) às representações. A essa atividade não poderíamos denominar também *criação* (*schaffen*)<sup>3</sup> e entender todo o universo da intuição como uma produção do sujeito? Se a efetividade está na ação e toda representação se remete a um sujeito que conhece, como estar seguro de que o mundo não seja mera aparência destituída de um fundamento objetivo? Se o mundo depende da criação do sujeito, como garantir a distinção entre *verdade* e *ilusão*? Nas palavras de Schopenhauer:

Queremos saber a significação daquelas representações: perguntamos se esse mundo não é nada mais que representação, em qual caso teria de se apresentar a nós como um sonho sem substância ou uma forma etérea de fantasmas, não merecendo nossa atenção; ou, ao contrário, se é ainda outra coisa, algo fora dela, e então o que é?<sup>4</sup>

Tal como nos indica a citação acima, os problemas levantados até aqui (sobre o conhecimento da essência dos fenômenos) referem-se à possibilidade de o mundo ser mais do que aquilo que é dado na representação do sujeito e à de se apreender o outro da representação como fundamento objetivo do mundo. Ao invés de simplesmente apontar no universo fenomênico sua essência e aparência, a solução schopenhaueriana será a de examinar a duplicidade de um objeto especial, dado de maneira mediata e imediata, a saber: o próprio corpo em ação.

Para Schopenhauer, se há uma essência verdadeira e indestrutível do mundo, ela tem de ser buscada, tal como dissemos acima, no agir dos corpos que o constituem. O único ponto que pode unir os atos corporais e o conhecimento é o próprio corpo do sujeito que conhece. A intersecção entre o que está fora da representação e o que é construído no conhecimento formal se dá na relação que cada um tem com o seu corpo. O problema da realidade objetiva do *mundo* pode assim ser posto sob estes termos: como é possível chegar à essência universal e verdadeira de todas as coisas partindo de um âmbito tão

---

3. Cf. *Idem*, § 4, p. 42.

4. *Idem*, § 17, p. 156

próprio e subjetivo a cada indivíduo – o do próprio corpo? A experiência subjetiva que cada um tem com o seu corpo permitiria a decifração do enigma do mundo e revelaria a sua verdade. Mas se tomarmos o corpo como único fenômeno da vontade, não estaríamos reduzindo o restante do mundo a uma mera fantasmagoria? Perguntamo-nos ainda: como garantir que o corpo não seja um objeto privilegiado, diferente dos demais? O que permite estender a vontade, como essência verdadeira e indestrutível do corpo (*Leib*), ao mundo corpóreo (*Weltkörper*) e atribuir também a este a mesma verdade e indestrutibilidade daquele?

### O corpo como vontade e representação

O conhecimento do corpo se caracteriza por um duplo aspecto: ou é dado mediatamente como representação, ou imediatamente (isto é, sem a mediação do entendimento), como vontade. No que concerne ao primeiro aspecto, o corpo é um objeto como outro qualquer, subordinado ao princípio de razão. Seus atos e movimentos são tomados como modificações que ocorrem em qualquer objeto do sentido externo, isto é, como efeito que se liga a uma causa. O corpo assim entendido está submetido às formas da representação. Por outro lado, como afirma Schopenhauer no § 18 de *O Mundo como vontade e representação*, o conhecimento não se dá numa "cabeça de anjo alada, sem corpo", e não pode ser separado deste. Ao lado do exercício do entendimento no conhecimento do fenômeno (que o condiciona às formas da representação), o corpo pode ser conhecido como objeto<sup>5</sup> imediato (*unmittelbar*<sup>6</sup>), sem a interposição das formas do entendimento, identificando-se assim com a vontade, isto é, com a essência íntima que fundamenta a existência e o conhecimento do corpo. É nesse sentido que o corpo permite conhecer algo essencialmente diferente da representação, cujas formas e leis lhe são completamente estranhas.

5. Schopenhauer nos adverte que não toma a palavra "objeto" em sua acepção estrita, isto é, como uma representação que existe apenas por e para o entendimento (Cf. Idem, § 6, p.52) e, com isso, possibilita o emprego do termo "objeto" para casos em que ele se refere à vontade.
6. *Unmittelbar* pode também ser traduzido por incomunicável, inaudito. Nesse sentido, é apenas por intermédio do entendimento que a tal objeto pode ser atribuído um nome e tornar-se comunicável.

A essência dos fenômenos somente pode ser conhecida nos atos corporais<sup>7</sup>.

O corpo, considerado como vontade, não pode estar condicionado à relação de causa e efeito, isto é, ser tomado como o efeito de uma causa anterior. Todo ato verdadeiro (*wahre Akt*) da vontade é ação do corpo (*Aktion des Leibes*) e não há entre eles relação de sucessão<sup>8</sup>. Visto que a vontade manifesta-se no ato corporal, a verdade deste é a verdade daquela. As quatro classes do princípio de razão oferecem apenas relações externas ao ser íntimo das representações. Jamais se atingirá o interior das próprias coisas a partir do que é externo à sua essência<sup>9</sup>. A busca da essência das coisas a partir daquilo que lhe é externo oferece, segundo Schopenhauer, apenas imagens e nomes (*Bilder und Namen*) que nada revelam sobre o seu verdadeiro significado.

Para o filósofo, esse foi o erro cometido por todos os pensadores que o precederam: estes submeteram a vontade a leis e princípios que regem as representações e acabaram por criar um hiato entre a experiência e os resultados de seus pensamentos. A razão desse equívoco estaria na exclusão do conhecimento *imediato* de seus sistemas de pensamento, por duas razões: ou porque se subtrai da base desses sistemas a experiência imediata que se tem com o corpo ou porque essa experiência é submetida às condições formais dadas pelo intelecto. Em ambos os casos, os filósofos se ocuparam de meras relações formais entre as representações e o conhecimento não apreende nada mais do que uma imagem sem conteúdo. Falta aos sistemas desses pensadores a referência à realidade objetiva do mundo.

Ao contrário dos anteriores, o caminho proposto por Schopenhauer para o conhecimento da essência verdadeira e indestrutível de todas as coisas é dar positividade à metafísica desconstruída por Kant. Tal como nos mostra Cacciola em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*<sup>10</sup>, a fim de não ferir as proibições instituídas pela crítica kantiana, Schopenhauer vê no corpo a possibilidade de erguer uma nova metafísica, que se remete em primeiro lugar à percepção interna da vanta-

---

7. Desse conhecimento deve-se abstrair o tempo, forma do sentido interno e véu intransponível da aparência.

8. Cf. *Idem*, § 18.

9. *Idem*, § 17, p. 156.

10. CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 35 et seq.

de em cada ser humano. A metafísica de Schopenhauer não recorre a qualquer princípio transcendente para explicar a relação entre sujeito e objeto que fizesse do conhecimento uma mera abstração sem conteúdo. Fundamentar seu sistema sob tal base levaria certamente o filósofo ao mesmo erro cometido pelos seus antecessores, a saber: transportar o princípio de razão que afeta as representações abstratas para o fundamento das representações. Em *Fragmentos para a história da filosofia*<sup>11</sup>, Schopenhauer escreve que a falha de seus antecessores, a saber: tomar como ponto de partida de seus sistemas uma essência inteligente do sujeito, subordinada às leis que regem a representação, impediu a consideração do seguinte problema: ao proporem um conhecimento do sujeito mediado por conceitos, esqueceram-se de que sujeito e objeto são coisas diferentes e que o sujeito que conhece jamais pode tornar-se objeto de conhecimento<sup>12</sup>.

Toda representação pressupõe a separação entre sujeito e objeto. Como vimos, a ela se aplicam os conceitos de espaço, tempo e causalidade, que nada valem para além do campo da representação. É uma vez que sujeito e objeto do conhecimento devem ser distintos, para que o segundo ganhe representação, o primeiro deve estar fora do campo fenomênico, isto é, não estar condicionado às formas da representação. Se Schopenhauer pretende conhecer a essência do mundo, isto é, torná-la objeto para um sujeito, encontra, como já foi dito, no corpo a possibilidade de união entre a parte que conhece e a que é conhecida. Ao contrário dos objetos do sentido externo, que são dados apenas como representação (isto é, de modo mediato), o corpo permite conhecer imediatamente (isto é, sem a aplicação do princípio de razão – *Satz vom Grunde*) o infundado ou sem fundamento (*Grundlos*), que vai além das formas da representação. É a esse fundo do conhecimento destituído de razão que Schopenhauer dará o nome de *vontade*.

Se todo conhecimento pressupõe a separação entre sujeito e objeto, também a consciência de si, na medida em que é conhecimento, deve ser pensada segundo essa divisão (mas, ao contrário dos objetos do sentido externo, de modo imediato). Unem-se, assim, sujeito e objeto e, se aqui ainda falamos em um sujeito, não é senão em sua

---

11. SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 58 et seq.

12. Cf. CACCIOLA, M. L. M. O. Schopenhauer e a questão do dogmatismo, p. 120.

junção com o objeto do conhecimento. A vontade se dá para o sujeito somente na *identidade* entre a parte que conhece e a que é conhecida. A essa unidade, Schopenhauer denomina "indivíduo" ou "eu". Segundo Ciamarra, a crítica schopenhaueriana da concepção tradicional de intelecto converte o *eu* em um milagre metafisicamente descrito "como o ponto de fusão do sujeito do conhecimento e sujeito da vontade, e intuitivamente como o ponto de indiferença entre a afecção do corpo e a atividade do intelecto"<sup>13</sup>. O indivíduo é o lugar privilegiado de contato entre o elemento essencial (primitivo) e o secundário, onde ambos são dados numa mesma coisa. Escreve Schopenhauer em sua obra principal:

Ao sujeito do conhecimento, que por sua identidade com o corpo apresenta-se como indivíduo, é dado esse corpo de dois modos totalmente diferentes: um, como representação na intuição intelectual, como objeto dentre objetos e submetido a suas leis; e, ao mesmo tempo, de um modo totalmente outro, a saber: como o conhecimento imediato de cada um, que designa a palavra *vontade*.<sup>14</sup>

Na consciência de si, o sujeito se torna conhecido para si mesmo; ele tem assim de estar dividido em uma parte que conhece e outra que é conhecida. A primeira, Schopenhauer denomina sujeito do conhecimento; a segunda, sujeito do querer. O sujeito do conhecimento, como a parte que conhece, é desconhecido para si mesmo, pois se se tornasse coisa conhecida, deixaria de ser sujeito que conhece. A autoconsciência é definida pelo filósofo como um conhecimento relativo: nele, o que é conhecido é o querer, manifesto no corpo em ação, isto é, em seus apetites e impulsos que são dados como bem-estar e mal-estar, ou ainda, prazer e desprazer (o primeiro como satisfação da vontade, o segundo como impedimento para sua satisfação). Esses apetites e impulsos dão ao sujeito do conhecimento a ocasião de conhecer o sujeito do querer como um ímpeto sem consciência, enraizado no corpo. O eu é o ponto de contato e indiferenciação entre ambos os lados do sujeito, mediante o qual o sujeito se conhece como um impulso que quer cegamente, sem finalidade. Essa identidade é definida por Schopenhauer como um mistério, pois encontra nessa coincidência entre sujeito do querer e do conhecer o limite da própria consciência.

13. CIAMARRA, L. P. *L'antropologia di Schopenhauer*. Loffredo: Napoli, 1996, p. 69.

14. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 18, p. 157

A vontade é definida como o elemento originário em relação à parte que conhece. E uma vez que ela é conhecida nas *ações* do corpo, toda sua atividade intelectual deve estar fundamentada sobre a atividade do querer, não consciente. A vontade é assim o fundamento da consciência de si e do restante das representações produzidas pelo intelecto, estando todo o conhecimento arraigado nela. É por esse motivo que o corpo é posto na filosofia schopenhaueriana não apenas como a chave para o conhecimento de si, mas também como a solução para o enigma do mundo. Uma vez que o sujeito do conhecer enraíza-se no sujeito do querer, toda *atividade intelectual* deve ser também *ato corporal* e ocorrer em um lugar especial, a saber, no cérebro. Para que o corpo possa ser considerado de modo duplo, é preciso que o próprio entendimento ganhe uma dimensão fisiológica: além de estabelecer a intuição como intelectual, as representações criadas pelo entendimento devem ser o resultado de uma atividade do próprio corpo (do cérebro), e esta, por sua vez, inconsciente em sua essência.

Surge, assim, o seguinte problema: se, por um lado, todo o mundo que nos aparece (do qual o cérebro, por sua natureza corporal, não pode ser excluído) é mera representação do sujeito; por outro lado, o conhecimento do mundo fenomênico é um produto da atividade cerebral. O pensamento de Schopenhauer parece cair em uma contradição, pois, tal como acabamos de expressar, o cérebro teria sua fonte na representação e a representação sua fonte no cérebro. Como as representações podem ter sua origem na própria representação? Esse problema, classicamente conhecido como "paradoxo de Zeller", aponta para um impasse no interior da teoria da representação schopenhaueriana, ou ainda, tal como denomina o filósofo, para uma *antinomia* da faculdade de conhecer<sup>15</sup>. A intenção de Schopenhauer não é a de eliminar o paradoxo, mas a de ressaltar a sua necessidade no campo fenomênico e oferecer uma saída para ele fora do campo da representação. Para isso, adota o mesmo procedimento de Kant na resolução das antinomias da razão, a saber, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Ao se levar em conta o mundo fenomênico, o sujeito do conhecimento é sua causa e seu resultado e o paradoxo torna-se insolúvel; ao tomarmos o mundo como vontade, fora do espaço, tempo e causalidade, desaparecem a particularidade, a sucessão e a diferença entre sujeito e objeto, pondo um fim à relação de causa e

---

15. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. § 7, p. 66.

efeito que ocasionava o impasse à teoria representacional. A vontade, entendida como coisa-em-si, encontra-se fora dessa contradição radical e insolúvel do mundo fenomênico<sup>16</sup>.

Ora, e o que legitima estender as conclusões a que Schopenhauer chega a partir do corpo para o restante do mundo da representação? Não seria o próprio corpo um objeto privilegiado dentre os demais, e o restante do mundo fenomênico mera fantasmagoria, destituída de qualquer verdade?

### **Da duplicidade do corpo à duplicidade do mundo**

A identidade do sujeito do querer com o sujeito que conhece permite descobrir a vontade como a essência verdadeira e indestrutível do homem. A subordinação do intelecto à atividade volitiva inconsciente não faz do homem um ser incapaz de atividade consciente. A ação mediada pelo conhecimento é o efeito que tem no *motivo* a sua causa. O motivo é para Schopenhauer a causalidade intermediada pelo conhecimento. A ausência deste tem por consequência a anulação do motivo.

As representações produzidas pela consciência de si estão subordinadas à quarta classe do princípio de razão suficiente, a saber, a do agir, caracterizada pela lei da motivação. A identidade do sujeito do querer com o do conhecimento dada ao sentido interno permite que Schopenhauer passe das representações da consciência de si às da consciência externa e estabeleça uma *analogia* entre o corpo e o mundo. Isso é feito com a remissão da quarta classe à primeira, da seguinte maneira: o sujeito do querer (apreendido pelo sentido interno e submetido à quarta classe) é objeto do conhecimento e, enquanto tal, tem de estar subordinado também à primeira classe que rege as representações intuitivas em geral e que na apreensão dos objetos externos aparece como o encadeamento necessário entre causa e efeito. A lei da motivação é um desdobramento da lei da causalidade: *causa* e *efeito* se traduzem nela por *motivo* e *ação*. A diferença entre causa e motivo está no fato do motivo ser a causa da ação mediada pelo *conhecimento*<sup>17</sup>. Ver na motivação o correlato subjetivo da lei da causalidade que rege o restante do mundo fenomênico é o que permite passar da quarta

---

16. Cf. CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 77 et seq.

17. Devemos notar que, por ser mediado pelo conhecimento, o motivo é causa *secundária* da ação.

classe das representações para a primeira, ou ainda, do que nos é dado como vontade e representação (o corpo) para o que nos é dado apenas como representação (o restante do mundo)<sup>18</sup>. Com isso, estende-se a verdade do conhecimento dado pelo sentido interno para as intuições dos objetos externos e conclui-se que do mesmo modo como o corpo pode ser dado como vontade e representação, também o mundo deve assim ser concebido. Nas palavras de Schopenhauer:

[...] julgamos [todos os objetos] justamente por analogia com aquele corpo [o nosso] e, por isso, admitimos que eles, por um lado, são representação e parecidos nisso como ele; por outro lado, se se coloca de lado sua existência como representação do sujeito, o resto que permanece tem de ser, por sua essência íntima, o mesmo que o que chamamos em nós *vontade*.<sup>19</sup>

O mesmo significado atribuído ao meu corpo (*Leib*) e às suas ações pode ser conferido, por analogia, ao mundo corpóreo (*Körperwelt*). O fundamento de todo o mundo objetivo encontra-se em um outro campo, essencialmente diferente daquele do fenômeno, isto é, na vontade. Neles mesmos, espaço, tempo e causalidade apenas podem nos dar formas vazias que encontram o seu conteúdo para além deles mesmos. Se o próprio mundo não estivesse enraizado na vontade, toda notícia que teríamos dele seria uma mera fantasmagoria.

Quando Schopenhauer afirma que o motivo é a causa mediada pelo conhecimento, ele não se refere apenas ao homem, mas também aos animais, capazes de conhecimento intuitivo<sup>20</sup>. Nos demais seres, incapazes de conhecer, a causa da atividade e do movimento deve se encontrar em algo correlato ao *motivo*. Das diferentes maneiras como a lei da causalidade se manifesta na natureza, Schopenhauer distingue os diferentes reinos: animal, vegetal e inorgânico<sup>21</sup>. Vale notar que a classificação dos seres não é feita por suas propriedades

18. Buscamos na *Dissertação* de 1813 a explicação para a analogia entre micro e macrocosmo. Essa posição será reforçada na 2ª edição d'O *Mundo* (Cf. Complemento XXIII – *Sobre a objetivação da vontade na natureza inanimada*).

19. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 19, p. 164.

20. O homem é capaz de conhecer não apenas intuitivamente (como os animais), mas também abstratamente.

21. *Idem*, § 23.

anatômicas, mas pelos distintos modos de expressão da lei da causalidade. Esta se manifesta em três tipos, a saber: o *motivo* (na animalidade), a *excitação* (no vegetal) e a *causa* (no inorgânico); esses gêneros enumerados por Schopenhauer são igualmente objetividades de *uma mesma vontade*.

O fundamento do ato do corpo é estendido para todas as atividades externas ao sujeito. Tal como afirma Brandão<sup>22</sup> os conceitos de movimento e atividade são de fundamental importância para a compreensão da passagem da quarta classe à primeira (ou ainda, do corpo ao mundo): *motivo*, *excitação* e *causa* determinam o caráter do que é posto em movimento ou em ação. A vontade, tomada como coisa em si, como essência do fenômeno, está fora das formas do princípio de razão e, conseqüentemente, da multiplicidade e da sucessão do mundo da representação. A unidade essencial e original da vontade a que se refere Schopenhauer não deve ser entendida como a de um objeto, cuja unidade esteja apenas na oposição à pluralidade ou na composição de um conceito abstrato, mas como a unidade de algo que está fora do espaço e do tempo, formas que inscrevem a pluralidade e a sucessão no seio da representação. Por outro lado, enquanto fenômeno condicionado ao princípio de razão, a vontade engendra todo movimento e toda multiplicidade, os quais dependem do caráter do corpo em que se objetiva. Schopenhauer descreve os graus de seres do mais baixo ao mais elevado: na natureza inorgânica, a *causa* é o que move as forças físicas e químicas e a vontade se apresenta como um ímpeto cego e sem conhecimento; no mundo vegetal, a *excitação* move os seres não dirigidos pelo conhecimento (as atividades cegas das plantas e do inconsciente vegetativo animal); apenas o animal é movido por *motivos*, pois pertence ao caráter da animalidade as representações intermediadas pelo conhecimento. O conhecimento se manifesta apenas no reino animal, como intuitivo (que tem sua fonte no entendimento e se manifesta no homem e nos animais) e abstrato (dado pela razão e engendrado apenas no homem). No homem, que ocupa o nível mais elevado de objetivação da vontade, as representações abstratas aperfeiçoam as intuitivas. Novamente podemos frisar o caráter contraditório da teoria da representação de Schopenhauer: o mundo, com seus diferentes reinos, depende da sucessão e da multiplicidade

---

22. BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 226 et seq.

para poder existir; contudo, sucessão e multiplicidade apenas podem existir mediante um sujeito que conhece e que ocupa a escala mais elevada dos seres. Se as relações de causalidade e de anterioridade devem pressupor um sujeito do conhecimento, como o conhecimento pode ser o produto mais elevado de graus inferiores que o precedem? A solução schopenhaueriana deve distinguir o mundo entendido como fenomênico e o entendido como coisa em si, e ver na vontade a essência única de todos os seres, subtraída das formas da representação. Desse modo, o filósofo pode afirmar que a mesma força que age em uma pedra que cai é, em sua essência e fora da representação, a mesma que age no crescimento das plantas ou nas ações humanas. A remissão da quarta classe à primeira reúne o movimento em todos os reinos sob a lei da causalidade, não sendo possível conceber fenômeno algum como um efeito sem uma causa.

No § 23 do *Mundo*, Schopenhauer afirma que a distância entre o reino inorgânico e orgânico é uma mera aparência (*Schein*) que não se encontra na essência das próprias coisas, mas antes, na *relação* (*Verhältnis*) que "a vontade como coisa em si tem com o seu fenômeno, isto é, [que] o mundo como vontade tem com o mundo como representação"<sup>23</sup>. O autor propõe dois tipos de composição entre esses elementos: uma mensurável, outra incomensurável. Ele escreve:

Além disso, na causa genuína, o efeito cresce exatamente na mesma proporção que a causa, que é a mesma da reação; assim, se o modo de ação é conhecido, o grau do efeito é medido e calculado pelo grau de intensidade da causa, e também o inverso. Essas causas propriamente ditas agem em todos os fenômenos da mecânica, da química etc., sucintamente: em todas as modificações dos corpos inorgânicos. Ao contrário, chamo *excitação* aquela causa que não sofre nenhuma reação que corresponda à sua própria ação, e cuja intensidade não se move de modo algum paralelamente ao grau de intensidade do efeito, que não pode, por consequência, tornar-se medida. [...] todo efeito sobre um corpo organizado é desse tipo.<sup>24</sup>

Nos fenômenos mecânicos, elétricos e químicos do mundo inorgânico, a intensidade da causa é proporcional ao seu efeito e ambas podem ser identificadas. Há assim uma relação direta, neces-

23. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 23, p. 181-82

24. *Idem*, § 23, p. 177.

sária e evidente entre as forças de ação e reação que estão em jogo nos corpos inorgânicos. Por outro lado, o caráter dos corpos organizados anula a lei de igualdade entre ação e reação: não é mais possível verificar no vegetal e no animal uma proporção exata entre a excitação e o seu efeito. A quantidade de força em ambos os lados já não pode mais ser medida e posta em equilíbrio. A igualdade entre ação e reação no mundo inorgânico nos permite conhecê-lo segundo leis gerais (*allgemeinen Gesetzen*) invariáveis: não importa o número de vezes que uma pedra seja solta no espaço, a reação será sempre a mesma (a queda). No reino orgânico, ao contrário, a possibilidade de determinar a ação depende da potência de individualidade do ser: quanto maior for essa potência, maior é o grau de indeterminação de sua reação frente a uma causa. Para os corpos organizados, é perfeitamente possível que um pequeno aumento da excitação produza um efeito de grandes proporções. Dentre os seres, o homem é aquele cuja individualidade aparece em sua maior potência. Isso é o que permite a cada homem ter o seu próprio caráter. Com isso, o motivo age diferentemente em cada um, impossibilitando dar às ações humanas o mesmo nível de previsibilidade dos fenômenos inorgânicos. Mediado pelo conhecimento (não apenas intuitivo, como nos animais, mas também abstrato, dado pela razão), o homem leva em conta inúmeras circunstâncias em seu agir e a reação a um motivo somente pode ser conhecida quando efetivamente realizada. Antes de sua efetivação, a ação é pura abstração, dada pelo intelecto, e nada tem a ver com a relação (*Verhältnis*) entre a coisa em si e o seu fenômeno<sup>25</sup>.

Devemos notar que mesmo mediado por inúmeras circunstâncias no conhecimento, a relação entre *motivo* e *ação* é determinada pelo caráter do indivíduo. A correspondência entre a quarta e a primeira classe de representações dá às ações humanas a mesma *necessidade* que aquela inscrita na natureza inorgânica. Schopenhauer não deixa de frisar a aparência do livre arbítrio e do contraste entre o agir humano e a atividade ou movimento de todos os outros seres. Perguntamo-nos, então: haveria lugar para a liberdade na filosofia de Schopenhauer ou esta estaria relegada à mera ilusão?

---

25. Cf. BRANDÃO, A concepção de matéria na obra de Schopenhauer.

## Metafísica da natureza e metafísica dos costumes

Ao percorrermos a natureza em seus diferentes graus de objetivação da vontade, quanto mais nos distanciamos do homem, menor é o traço de particularidade do caráter. A igualdade entre ação e reação que nos permite atribuir leis gerais aos fenômenos físicos e químicos está ligada ao fato de não haver qualquer individualidade na natureza inorgânica<sup>26</sup>. Isso não significa que os corpos, para além dos do homem, não tenham um caráter, mas apenas que este não se apresenta neles de modo individualizado, e sim como caráter da espécie. Como manifestação imediata da vontade, a atividade ou movimento é a essência verdadeira e indestrutível do ser; revela, dessa maneira, o caráter do que está posto em ação. E já que apenas os homens têm um caráter individual, para todo o restante da natureza o caráter será atribuído não ao ser em particular – já que nela não há individualidade – mas aos graus de objetivação da vontade. A eletricidade e a gravidade especificam o caráter do corpo (*Körper*) em que se manifestam; correlatas a elas, as ações humanas revelam o caráter da vontade objetivada naquele corpo (*Leib*) que age.

O caráter não necessita da mediação do conhecimento para existir, pois pode revelar-se nos diferentes graus de manifestação da vontade, ou ainda, podemos dizer, na *ideia* que neles se manifesta. Caráter ou ideia designa, segundo Schopenhauer, a “objetividade” da vontade, isto é, o fenômeno primeiro, mais imediato da vontade. As ideias contêm as inúmeras possibilidades de manifestação da essência una e indivisa dos seres, como formas eternas, estranhas à multiplicidade e à sucessão das representações postas no espaço e no tempo. As espécies tratadas por Schopenhauer são também ideias e designam os estágios de objetivação da vontade. O conhecimento dos distintos graus de manifestação da vontade ocorre apenas no homem, momento privilegiado em que a vontade, colocada sob as formas intelectuais, conhece a si mesma na pluralidade. As ideias dispõem toda a natureza em níveis que vão do mais baixo ao mais alto. No grau mais inferior encontramos a matéria inorgânica, que manifesta o seu caráter como forças físicas e químicas (tal como a eletricidade e a gravidade enumeradas acima). As plantas e os animais corresponderiam a graus mais elevados de manifestação da vontade, irredutíveis às forças inorgânicas (encontradas na lei de igual-

---

26. Cf. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 26, p. 198

dade entre ação e reação). No mundo orgânico, as ideias das quais decorre o caráter dos corpos inorgânicos não desaparecem; elas se encontram apenas subjugadas pelas ideias de maior perfeição, que lutam para tomar posse da matéria. O caráter dos corpos orgânicos é o resultado do triunfo de formas superiores sobre as inferiores.

Toda multiplicidade refere-se apenas ao que é determinado pelo intelecto e existe apenas no entendimento. A individuação é, tal como afirma Schopenhauer, uma mera aparência e está condicionada às formas do entendimento que, por sua vez, são frutos de uma atividade do cérebro. A diferença entre os indivíduos existe apenas na representação de um sujeito; cada indivíduo, como união entre sujeito do querer e do conhecer, coloca-se em dois campos diferentes: o da representação, que é mera aparição da *ideia* no espaço e no tempo, e o da vontade, que compartilha a verdade e unidade do mundo. O conhecimento dá assim a cada homem a ocasião de manifestar o querer de modo particularizado. Ao contrário dos demais seres, cuja multiplicidade resulta do princípio de individuação, no homem a vontade ganha uma individualidade, contudo, não dependente de tal princípio. Essa particularização da vontade dá a cada homem um caráter que se manifesta segundo as formas da representação e também fora delas: na medida em que está fora do tempo, livre de toda multiplicidade e sucessão, é denominado *inteligível*; o *caráter empírico*, por sua vez, é a manifestação do inteligível sob as determinações da lei da motivação (isto é, da sucessão de causa e efeito intermediada pelo conhecimento). Subordinado às formas da representação, o caráter empírico, tomado em si mesmo, é meramente ilusório e encontra o seu significado no inteligível.

Para Schopenhauer, o lugar da liberdade e da moralidade não pode ser o da multiplicidade. Por outro lado, apenas o ato do indivíduo pode ser a fonte da ordenação moral do mundo. No que diz respeito à moralidade, cada homem tem um caráter inteligível, que, subtraído da sucessão temporal, está fora da relação de causa e efeito. Ele não pode ser direcionado por nenhuma causa externa e, nesse sentido, é imutável. O caráter empírico, como manifestação do caráter inteligível segundo a lei da motivação, deve ser visto da mesma maneira que o restante dos fenômenos naturais, a saber, tendo uma causa (o motivo) que determina uma reação (o agir). Não há, desse modo, liberdade no campo da individualidade. Tudo ocorre, tal como na natureza, necessariamente: do motivo tem-se a ação. A remissão da motivação à causalidade permite a Schopenhauer falar de uma necessidade moral

e reportá-la a uma necessidade física encontrada na sequência causa-efeito: dado o motivo, o homem ou o animal é obrigado agir de acordo com o seu caráter (que é inato e invariável). Mesmo que de difícil previsão, há nas ações o mesmo determinismo que encontramos na queda de uma pedra.

O conhecimento de um fundo único por trás do indivíduo ou dos graus de objetivação dos seres na natureza é a tarefa da metafísica (entendida como metafísica da natureza ou dos costumes); é apenas a partir desse campo que a vontade pode ser apreendida como a verdadeira e indestrutível essência de todos os seres. Mas qual seria o lugar da liberdade na filosofia de Schopenhauer se o caráter empírico é a expressão fenomênica do inteligível e este, subtraído de toda forma que determina a multiplicidade, eterno e imutável? É da metafísica (isto é, o conhecimento da essência única de todos os fenômenos sem recorrer a algo que transcenda o mundo) que Schopenhauer deduz a sua ética como a supressão da atividade da vontade na suspensão da atividade do próprio corpo, que é a sua objetivação. O conhecimento da essência do conjunto de todas as coisas, possibilitada pelo conhecimento da essência do próprio corpo, leva o homem ao mais alto grau de consciência, a saber: a negação da vontade na supressão de seu próprio caráter. Esse é o único momento em que a liberdade da vontade (entendida como coisa em si) apresenta-se no mundo fenomênico. A liberdade estaria, assim, no ato individual da vontade negar a si mesma. A negação da vontade em sua individualidade não deve ser entendida como a morte efetiva do indivíduo, mas como uma "morte simbólica"<sup>27</sup>, isto é, como o rompimento da cadeia dos fenômenos da vontade, que se manifesta como um conflito incessante da vontade com ela mesma, num sofrimento contínuo e sem finalidade.

Para concluir, colocamos a seguinte questão: como ficaria a relação entre verdade e ilusão diante da negação da vontade? Suprimiríamos a ilusão para alcançar a pura verdade? Schopenhauer afirma no início dos livros I e II de sua obra principal que o mundo é sua *vontade* e sua *representação*, ambos os lados estão em relação um para com o outro e não podem ser vistos como pontos absolutos de sua filosofia. O mesmo poderia ser afirmado das concepções de verdade e ilusão: assim como a vontade só pode ser dita coisa em si em relação ao fe-

---

27. CACCIOLA, M. L. M. O. A vontade e a pulsão em Schopenhauer. In: *As pulsões*. São Paulo: Escuta/Educ, 1995, pp. 61-62.

nômeno, do mesmo modo a essência do mundo encontra a sua verdadeira significação apenas em relação à sua aparência. Verdade e ilusão são duas faces de uma mesma coisa: o mundo como vontade e como representação. Não se poderia, assim, suprimir um dos lados, sem que se elimine, ao mesmo tempo, o outro; fato que é válido tanto para a verdade em relação à sua aparência ou ilusão quanto para vontade em relação à representação. A negação total da vontade seria, pois, imediatamente a negação de todo o mundo da representação. Negar um dos polos é destruir a duplicidade da qual eles dependem.

O conhecimento desta duplicidade do mundo, alcançado pela compreensão da duplicidade do corpo, e a apreensão da relação que a ordem metafísica (o outro lado do fenômeno na natureza e na moralidade) tem para a compreensão da ordem física do mundo, não se dão, na filosofia schopenhaueriana, nos moldes de um sistema fechado e sem lacunas, que conferiria ao sujeito o poder de conhecer uma verdade absoluta. Tal como pudemos expor no presente texto, corpo e mundo são entendidos como realidade e como construto de fantasia, e colocam para o pensamento contemporâneo um problema sobre o qual autores como Freud, Marx e Nietzsche se debruçarão, a saber: o da própria limitação interpretativa do homem.

### Referências bibliográficas:

- BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*, 1981. 125p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A vontade e a pulsão em Schopenhauer*. In: *As pulsões*. São Paulo: Escuta/Educ, 1995.
- CIAMARRA, L. P. *L'antropologia di Schopenhauer*. Loffredo: Napoli, 1996.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976.
- JANET, P. Schopenhauer et la physiologie française. Cabanis et Bichat. In: *Revue des deux mondes*. Tome. 39. Paris: Bureau de la Reveu des deux mondes. 1er Mai 1880.
- LEFRANC, J. *Schopenhauer lecteur de Cabanis*. *Revue de métaphysique et de morale*. LVIII, 1983, pp. 549-57.

- PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris : Gallimard, 1993.
- RAMOS, F. C. *Tragédia e redenção: o significado moral da existência na filosofia de Schopenhauer*, 2003, 170 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2003.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke*. Vol. I. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke*. Vol. II. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. Über den Willen in der Natur. In: *Sämtliche Werke*, vol. III. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. *De la volonté dans la nature*. Paris : Quadrige / PUF, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo : Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Parerga & paralipomena: Petits écrits philosophiques*. Paris : Coda, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

# Retorno à querela do *Trieb*: por uma tradução freudiana

*Ivan Ramos Estêvão*

Professor da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP.  
Psicanalista, Doutor em Psicologia Clínica pela USP.

**Resumo:** O artigo tem como intuito re-tomar o debate sobre a tradução dos textos de Freud, focando-se no conceito de *Trieb*, um dos mais importantes da psicanálise freudiana e também o de mais difícil tradução. Nossa tese é que, ao contrário do que os tradutores costumam apontar, a escolha entre os dois termos mais populares – *instinto* ou *pulsão* – não se dá por fatores técnicos, mas principalmente por motivos políticos. Optamos por abordar o tema a partir de três pontos da obra freudiana, a saber, a teoria do desejo e da responsabilidade, o debate entre sua posição natureza *versus* cultura e sobre a hereditariedade.

**Palavras-chave:** Psicanálise, Freud, tradução, pulsão, instinto, desejo, *Trieb*.

**Abstract:** The article has the intention go back to the debate about the translation of Freud's writings, focusing on the concept of *Trieb*, one of the most important in Freudian psychoanalysis and also the most difficult to translate. Our thesis is that unlike the translators usually claim, the choice between the two Portuguese most popular terms – *instinto* or *pulsão* – is not due to technical factors but primarily to political ones. We choose to approach this matter from three points of Freudian work, that is, the theory of desire and responsibility, the debate between the naturalist and the culture position and about the heredity theory.

**Keywords:** Psychoanalysis, Freud, translation, drive, instinct, desire, *Trieb*.

## 1 – Introdução

Em 2009 completaram-se 70 anos da morte de Freud. Isso significa que os direitos de publicação de seus textos caíram em domínio público. Trata-se de um fato a comemorar, principalmente por conta das já bem conhecidas deficiências da tradução *Standard Brasileira das Obras Completas de Freud*, publicada pela editora Imago, até então detentora dos direitos de publicação de Freud. Esperava-se que, com isso, surgissem grandes traduções, melhores inclusive do que a nova tradução empreendida também pela Imago sob a coordenação de Luiz Hanns.

A nova tradução da Imago começou em 2004 antes mesmo das obras freudianas entrarem em domínio público. Contudo, apenas três volumes, organizados sob o tema "Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente", foram lançados. A publicação cessou, ao que parece, sem perspectiva de continuar. Também são conhecidas as traduções de Marilena Carone, bem mais rigorosas do que as que se tinha na época, mas que eram lidas de modo "clandestino", pois não eram oficiais. Uma destas traduções já pôde ser lançada oficialmente, a de *Luto e Melancolia*. Há ainda as versões da L&PM com dois grandes textos "sociais" de Freud, *O Futuro de uma Ilusão* e *O Mal-estar na Cultura* (em que *Kultur* é, enfim, traduzida por *Cultura*). Por último, há a tradução da Companhia das Letras, coordenada pelo germanista Paulo César de Souza, que é, talvez, a que tem rendido mais frutos e é aparentemente a substituta da tradução antiga da Imago.

Mas, para os que conhecem a tradução argentina da Amorrortu, que parece aglomerar em si as vantagens de outras traduções, fica a sensação de que ainda falta uma "boa" tradução para o português.

É sabido que a tradução *Standard* da Imago comete, desde seu início, um erro crucial: é uma tradução da tradução, ou seja, James Strachey coordena a tradução do original em alemão para o inglês – que tem em suas notas de rodapé o ponto forte – e a Imago traduz da tradução inglesa, logo, duplamente *tradittore*. Mas há também erros primários como a inversão de frases, a alteração de contextos e, claro, a escolha infeliz de certos termos que transformam a escrita fluente de Freud num emaranhado estranho e pseudocientífico<sup>1</sup>. Assim, *Besetzung* é traduzido pelo estranho termo *catexia*; tanto *Verdrängung* como *Unterdrückung* são traduzidos como *repressão*<sup>2</sup>; *Ich*, *ÜberIch* e *Es* são subs-

1. Muito se comenta sobre esse assunto e vários exemplos reveladores das deficiências da tradução brasileira da Imago podem ser vistos nos textos de Marilena Carone. Cf., por exemplo, os artigos CARONE, M. "Freud em português: uma edição selvagem"; "Freud em português: ideologia de uma tradução"; "Freud em português: tradução e tradição" in SOUZA, P. C. (org.). *Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan*. São Paulo: Brasiliense, 1990, pp. 160-188. Veja também o anexo da tradução de *Luto e Melancolia* feita por Marilena Carone. FREUD, S. *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, pp. 90-97.
2. Nelson da Silva Jr. empreende uma discussão interessante sobre essa tradução. SILVA Jr., N. "Nota sobre a repressão nas traduções" in STEIN, C. *O Psicanalista e seu Ofício*. São Paulo: Escuta, 1988, p. 13-15.

tituídos pelos termos latinos que se consagraram: *Ego*, *Superego* e *Id*; *Kultur* é traduzida como *civilização* e, finalmente, *Trieb* como *instinto*.

Seria interessante analisar a tradução de cada um dos termos citados acima, mas optamos por nos centrar, de novo, sobre o último deles, *Trieb*, pois nele está em jogo toda uma compreensão teórica que se modifica caso a tradução seja *instinto* ou *pulsão*<sup>3</sup>. A escolha de um termo em detrimento de outro, como procuraremos mostrar, não é sem consequência para o entendimento da obra e, dessa forma, para seu desenvolvimento posterior. Nossa tese aqui é, além disso, que a escolha da melhor forma de verter *Trieb* é bem mais política do que técnica, ao contrário do que em geral é proposto pelos tradutores. Algo que, atualmente, vem se tornando ainda mais forte<sup>4</sup>.

Seguiremos um conselho de Tavares<sup>5</sup> no que diz respeito a abordagem da questão. Assim, mesmo que sejamos "filiaados" ao pensamento lacaniano, não nos valeremos dele em nossa argumentação senão,

- 
3. Vários autores se dedicam a essa questão: Jacques Lacan, em seu seminário e outros trabalhos, adentra diversas vezes o tema. Cf., por exemplo, LACAN, J. "Televisão" in *Outros Escritos*. Trad. de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 527. Laplanche e Pontalis tratam dela em seu famoso *Vocabulário de Psicanálise*. Cf. LAPLANCHE J. & PONTALIS, B. P. *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. P. Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1994, pp. 394-420. O próprio James Strachey se justifica, no primeiro volume das *Obras Psicológicas Completas*. Cf. STRACHEY, J. "Notas sobre alguns termos técnicos cuja tradução requer explicação" in FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006, pp. 31-2. Aqui no Brasil, temos, por exemplo, as posições de dois tradutores brasileiros de Freud, Paulo César de Souza e Luiz Alberto Hanns. Cf. SOUZA, P. C. *As Palavras de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 240-278; Cf. HANNS, L. A. "Comentários do Editor" in FREUD, S. *Pulsões e Destinos da Pulsão*. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2004, pp. 137-144. Pedro Heliodoro Tavares publicou um interessante artigo comparando as posições dos dois tradutores brasileiros, artigo com o qual concordamos em muitos pontos. Cf. TAVARES, P. H. As "derivadas" de um conceito em suas traduções: o caso do *Trieb* freudiano. *Trabalhos de linguística aplicada*, Campinas, v. 50, n. 2, Dez. 2011, pp. 379-392.
  4. Sobre esse processo de tradução de forma ideológica, além do artigo de Carone, supra citado, o texto de Bettelheim é praticamente obrigatório. Cf. BETTELHEIM, B. *Freud e a Alma Humana*. Trad. A. Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.
  5. "O que fica a desejar é uma tradução que se proponha a ser, a partir dos recursos da língua portuguesa, fundamentalmente *freudiana*". TAVARES, P. H.

no máximo, como mais um comentador entre tantos. O que estará em jogo aqui é Freud; portanto, trabalharemos o conceito de *Trieb* a partir do texto freudiano.

É certo que *Trieb* não é um termo de fácil tradução para o português, como confirma a celeuma em torno dele. É sabido que o próprio Freud admitia que era um termo invejado por outras línguas. Dessa forma, não caberia dentro de um artigo a análise de todos os pontos que dizem respeito a essa difícil tradução. Optamos, portanto, por partir de três pontos que consideramos centrais na obra de Freud, deixando outros de fora. De acordo com nossa suspeita, a tradução de *Trieb* como *instinto* ou *pulsão* tem diferentes efeitos teóricos e clínicos dentro de três campos na teoria freudiana. Traduzir *Trieb* como *instinto* possibilita um entendimento da posição freudiana em relação a três pontos diversos do que a tradução como *pulsão*.

1. No que diz respeito à teoria do desejo e da responsabilidade.
2. Sobre a problemática da cultura *versus* natureza.
3. Sobre a questão da corporeidade e da hereditariedade.

É, assim, a partir de algumas concepções e construções teóricas de Freud que poderemos situar e discutir melhor a tese acima.

## 2 – Sobre a noção de Instinto

Antes de tudo, consideramos importante fazer alguns apontamentos sobre o termo *instinto* em português, levando em conta que ele foi alvo de modificações ao longo do tempo e que hoje é provável que tenha uma conotação diferente da que tinha anteriormente, principalmente no que diz respeito ao avanço da genética e da biologia nas últimas décadas. Nesse sentido, sairemos um pouco da significação dicionarizada de *instinto*, mesmo porque ela já foi extensamente analisada tanto por Paulo César de Souza como por Luiz Alberto Hanns e Pedro H. Tavares, entre outros. Para tratarmos de como o termo *instinto* é visto na atualidade também não iremos diretamente ao seu aspecto técnico, por exemplo, como é utilizado em livros de biologia. Partiremos do universo popular, pois é disso que se trata, da apreensão

---

"As 'derivadas' de um conceito em suas traduções: o caso do *Trieb* freudiano", p. 389. Grifos do autor.

geral do termo. Assim, falaremos de como o termo *instinto* é veiculado na mídia e em livros de mais fácil acesso, de divulgação científica.

Assim, podemos dizer que é quase certo que *instinto* remete a impulso; também é certo que remete a algo ancestral, adaptativo e genético. Ora, nossa experiência dentro do ensino universitário (e também como transmissor de psicanálise) mostra que a tradução por *instinto* leva, na maioria das vezes, à interpretação pela via biológica dos textos de Freud. A questão da tradução se torna evidente quando se dá no campo do ensino (e sabemos que em psicanálise ensino e transmissão não se confundem, apesar de estarem aproximados). O próprio Paulo César de Souza aborda essa diferença ao comentar o livro de Bettelheim, *Freud e a alma Humana*: "Tendo nascido em Viena, em 1903, partilhando portanto da mesma língua e o ambiente cultural de Freud, [Bettelheim] emigrou para os Estados Unidos na década de 40. Lendo Freud em inglês, começou a notar que as versões produziram impressões diferentes das que formara lendo o original. Dando cursos teóricos de psicanálise, observava o mesmo efeito em seus estudantes<sup>6</sup>. Trata-se de uma constatação empírica: os termos levam, como bem diz Paulo César de Souza, a todo um campo semântico associativo<sup>7</sup>. Souza propõe inclusive um experimento que vivenciamos cotidianamente ao ensinar psicanálise nas universidades. Ele afirma que:

Um experimento revelador seria perguntar a um grupo de pessoas o que lhes evoca o termo "instinto", e depois fazer o mesmo com "pulsão". A "rede semântica" do primeiro seria bem mais rica, ligando-se aos campos léxicos de "impulso", "sexo", "ímpeto" etc., o mesmo não acontecendo com o segundo.<sup>8</sup>

Enfim, como dito, este experimento é feito continuamente e o campo semântico de *instinto* é, de fato, mais amplo que o de *pulsão*. Contudo, é evidente que o termo *instinto* remete fortemente ao campo do genético, hereditário, inato, incontrolável – termos que Paulo César de Souza não lembra no exemplo do "campo semântico", ou seja, uma disposição ligada ao campo da biologia.

Podemos dizer que essa tradução, principalmente para quem está iniciando os estudos nos textos freudianos, seria mais "palatável" na

6. SOUZA, P. C. (org.). *Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan*, p. 158.

7. SOUZA, P. C. *As Palavras de Freud*, pp. 257-258.

8. Idem, p. 258.

medida em que conjuga psicanálise com genética (a teoria dos genes), um dos grandes discursos da atualidade. Se a ideia de *instinto* já teve outras conotações, com os avanços dos estudos sobre hereditariedade e genética, seu vocabulário se tornou cada vez mais presente no cotidiano e o termo *instinto* ganhou muito espaço.

Expressões como “instinto de sobrevivência” ou “instinto materno” são corriqueiras. Em 2005, por exemplo, Dráuzio Varella apresentou um quadro intitulado “Mistérios do Instinto Humano”, no conhecido programa dominical da Rede Globo, o “Fantástico”. No texto do primeiro programa da série, Dráuzio diz:

O instinto humano: um conjunto de características que explica porque a gente é como é, porque a gente age de formas que a gente nem sabe explicar. Essa história não começa aqui, no mundo moderno e agitado em que a gente vive, mas nas savanas da África, onde surgiram os primeiros seres humanos. Neste cenário, nossos ancestrais deram seus primeiros passos. Lá, nossos instintos se formaram.

O *instinto* aqui é tratado como o é no uso atual da palavra: um comportamento herdado que está inscrito nos nossos genes e que teve uma função evolutiva. Ou seja, trata-se de uma ideia inatista/naturalista/organicista. Mas, longe de ser um comportamento irracional desregrado, o instinto tem uma função sempre bem definida (que pode, atualmente, ser disfuncional) e que persiste.

A ideia de instinto remete à questão dos genes e também a uma teoria da responsabilidade. Em 2000, Burnham e Phelan publicaram o livro *Mean Genes*, traduzido no Brasil por *A culpa é da genética*<sup>9</sup>. A tradução, não literal, não é obviamente casual. A ideia de culpa e responsabilidade estão sendo tratadas pela via da genética e, conseqüentemente, pela do instinto. O livro faz continuamente essa ligação entre genética e instintos.

Temos, com isso, dois elementos vinculados ao uso mais frequente da palavra *instinto* atualmente: ela é articulada à ideia de transmissão genética, biológica, hereditária; e à de responsabilidade – ou não – de cada pessoa.

Assumindo certos critérios sobre o que é instinto, veremos que eles estão de fato presentes no ser humano, o que fica evidente em

---

9. BURNHAM, T. & PHELAN, J. *A culpa é da genética*. Trad. C. I. Costa. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

uma criança recém-nascida. Os instintos são inatos, universais e comumente vistos como irrefreáveis, a menos que por uma força externa – critério discutível –, e se referem a um conjunto complexo de comportamentos. Estas quatro características se encaixam, por exemplo, na ação de um bebê recém-nascido ao receber estímulo no rosto. Qualquer bebê, em qualquer parte do mundo, tende a virar a cabeça e fazer movimento de sucção. Além disso: qualquer bebê recém-nascido que for posto em um tanque d'água, nada. São instintos amplamente conhecidos e registrados. As razões da sua existência ainda são foco de debate, mas ambos são experimentalmente verificáveis. O que chama a atenção é que muito rapidamente esses instintos, inscritos na genética de cada pessoa, são suprimidos. Em poucos meses, um bebê que nasceu "sabendo" nadar, ao ser posto no mesmo tanque de água, afunda. O que ocorre nesse intervalo de tempo que irá se impor tão fortemente à biologia daquela criança, a ponto de poder levá-la à morte, mas não a reativar o instinto? E de forma tão prematura? É possível sustentar que alguns instintos são suprimidos e outros não? Que alguns instintos são irrefreáveis e outros não? Que alguns ficam latentes e só são ativados mais tarde na vida do indivíduo? Essas questões cabem aos geneticistas, etologistas e àqueles que justamente lidam com a psicologia cognitiva e do desenvolvimento. Mas cabem elas também ao psicanalista? Ou melhor, seriam essas as questões em jogo na psicanálise freudiana e que justificariam verter *Trieb* por *instinto*? Ou o que era *instinto* na época de Freud difere da ideia atual de *instinto*?

Seguindo o conselho de Tavares, retomaremos Freud para pensar uma tradução "freudiana" de *Trieb*.

### 3 – Desejo e Responsabilidade

A concepção atual de *instinto* parece apontar para uma teoria da responsabilidade. Basta, como vimos, um simples estudo da ideia de instinto no campo do senso comum para deparamos justamente com a problemática da responsabilidade. Nesse sentido, podemos tomar como exemplo o famoso artigo de Efe Hasse Walum e colaboradores, de setembro de 2008, publicado na *Proceedings of the national academy of sciences*<sup>10</sup>, que estabelece uma correlação entre o alelo 334 e o comportamento sexual de certos homens. A conclusão é que esse alelo au-

10. WALUM, E. H. et al. *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, Sept./2008, vol. 105, no 37.

mentaria a probabilidade de que seu portador não tenha relacionamentos estáveis. Motivo pelo qual este alelo ficou conhecido como o “gene da infidelidade masculina”. Mais do que os resultados da pesquisa, o que parece entrar em jogo aqui é toda uma disseminação – não sem crítica, que fique claro – de que haveria uma tendência instintiva de certos homens para a infidelidade. A piada que se fez ecoar era: “Desculpe, querida, mas a culpa é do alelo 334”.

Claro, temos aqui uma pesquisa que dá margem a muitos chistes, no entanto, ela diz respeito à questão do indivíduo diante do seu desejo. E temos base para suspeitar que Freud consideraria essa pesquisa, no mínimo, risível. Vejamos um pouco da teoria do desejo e sua articulação com o conceito de *Trieb*.

O desejo [*Wunsch*] é um conceito central na metapsicologia freudiana. Antes de qualquer coisa, podemos dizer que ele advém da experiência clínica e é, dessa forma, um operador para a compreensão dos fenômenos clínicos. Isso fica evidente já nos *Estudos sobre a Histeria*, a partir do caso Elisabeth Von R.<sup>11</sup>, onde Freud constrói parte de sua teoria do conflito psíquico a partir da premissa de que a histérica é dividida entre o que pode ser assimilado ao eu e aquilo que é vivido como insuportável e é recalcado, sendo assim, posto “fora” do eu. Freud denomina desejo tudo aquilo que é recalcado e todas as representações que se vinculam por associação a esse desejo.

Se até 1900 a ideia de desejo está sendo formulada por Freud (e pouco aparece em seus textos principais, dando espaço para etiologia sexual da neurose pela via da sedução infantil), a partir de *Die Traumdeutung*, o desejo se torna chave para sua compreensão de uma série de fenômenos externos à clínica, as tais “formações do inconsciente”. O capítulo III do *Die Traumdeutung* põe em cena essa questão e seu título é direto: “O Sonho é uma realização de desejo” [*Der Traum ist eine Wunscherfüllung*]. Ou seja, Freud posiciona o desejo como fator central na etiologia das neuroses, mas também como operador indispensável para compreender uma gama de fenômenos ditos “normais”. Ao posicionar os sonhos como realizações do desejo, Freud pressupõe os desejos como um fenômeno universal e

---

11. FREUD, S. *Studien über Hysterie*, GW I. *Estudios sobre la Histeria*, AE II. Cito a *Gesammelte Werke* (Frankfurt: Fischer, 1999), seguida de minha tradução predileta, as *Obras Completas* da editora Amorrortu (Buenos Ayres, 2004-2006, 2ª edição), citada como AE. Em ambos os casos, seguidos do número do volume.

constitutivo. Atos falhos, sonhos e chistes são efeitos do desejo recalçado que retornam, assim como os sintomas neuróticos. E Freud se dá conta de que o que está em jogo nessa problemática do desejo é a questão da moral, pois é diante dela – uma moral calcada no recalque e no afastamento dos desejos edípicos – que um desejo ganha o estatuto de insuportável e é, portanto, passível de recalque.

Essa articulação é importante: é diante da lei simbólica, representada pela morte do *UrVater* e revivida por cada um na fase do complexo de Édipo (como bem nos apresenta Freud em *Totem e Tabu*<sup>12</sup>), que se instaura o recalque primário, que incide inicialmente sobre os desejos edípicos e que carrega consigo praticamente a lembrança de toda a infância. Essa lei simbólica, de proibição do incesto, é para Freud a base da moral e da cultura.

A entrada em cena do *Todestriebe* adicionou modificações importantes nesse construto teórico, sem, contudo, alterar essa articulação, em que o neurótico é essencialmente compreendido como um ser dividido e conflituoso, que tenta constantemente refrear os desejos que entram em contradição com sua moralidade (representado pelo supereu). Assim, o neurótico está sempre a favor e contra a cultura, de maneira ambivalente, e paga o preço com seu eterno mal-estar.

Ora, nesse breve panorama, vemos que está presente em Freud uma teoria da responsabilidade. Desde o momento em que o desejo ganha a categoria de algo insuportável e à medida que a teoria da cultura avança, a questão de o que se faz com o desejo se torna premente. A técnica analítica implica (mas não em sua totalidade) trazer à tona o desejo inconsciente, que se torna então responsabilidade do analisando. Colocar a moral no centro do tratamento é o mesmo que falar da responsabilidade: o que o neurótico faz ao recalcar o desejo é uma tentativa de se desresponsabilizar em relação a ele, excluindo-o de sua consciência. A análise o traz de volta, pondo em cena a possibilidade de uma dialetização da moral e a possibilidade de assumir outra posição diante do seu desejo.

E, se até aqui falamos de desejo, podemos dizer que ele é um dos pilares da teoria que sustenta o conceito freudiano de *Trieb*. *Trieb* e desejo são coisas diferentes, mas intimamente relacionadas. Podemos dizer que o desejo é, para Freud, um efeito de *Trieb*.

---

12. FREUD, S. *Totem und Tabu*, GW IX. *Tótem y tabú*, AE XIII.

Afinal, como se engendra um desejo? É na articulação da teoria do recalque com a de *Trieb* que teremos uma possível resposta a essa questão. À medida que desenvolve a teoria do recalque, Freud se vê às voltas com dois conceitos que permanecerão (não inalterados, é verdade) até o final da teoria: o de representação [*Vorstellung*] e o de afeto [*Affekt*]. A representação se dá, em geral, em termos de um conjunto representacional (ou seja, não se trata de uma única imagem mnêmica, mas justamente de um complexo) que está interligado a um ou mais afetos. Mais adiante, os conceitos de representação e afeto se vinculam a um terceiro, o conceito de fantasia. É aí que Freud insere o conceito de *Trieb*.

Em *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*, de 1905, Freud apresenta o conceito de *Trieb*, e que será mais tarde desenvolvido, em um texto de 1915, *Triebe und Triebchicksale* (e também em outros vários textos). Mas é em um texto de 1911, *Formulações sobre os dois Princípios de Funcionamento Mental*, que a articulação entre a teoria da representação, o conceito de fantasia e o de *Trieb* estará mais clara. A fantasia e o processo de pensamento serão formas de lidar com o *Drang* [pressão] de *Trieb*. Assim, podemos pensar *Trieb* como uma pressão no sentido de satisfação que exige uma ação modificadora da realidade externa da pessoa<sup>13</sup>. O pensar é então resultado da inibição pontual dessa ação que, agora sob o efeito do princípio de realidade, "encena" mentalmente o ato para que ele possa ser julgado e, então, barrado. Contudo, essa "encenação" – a fantasia – produz uma satisfação parcial que é acalentada pela pessoa. A fantasia em si já se torna um processo de descarga parcial de *Trieb*. Logo, o desejo seria a articulação, mediada pela representação e pelo afeto, entre *Trieb* e fantasia. O texto de 1908, *Fantasia Históricas e sua Relação com a Bissexualidade*<sup>14</sup>, que junta fantasia e sintoma, é um bom exemplo desse processo de articulação entre fantasia, *Trieb* e desejo.

Dessa forma, não se trata simplesmente de um processo básico de descarga de *Trieb*, pela via da rememoração, mas sim de algo a mais, de um processo de vinculação e – digamos assim – de julgamento em

---

13. FREUD, S. *Formulierungen über die Zwei Prinzipien des Psychischen Geschehens*, GW VIII, p. 232-234. *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico*, AE XII, pp. 225-6.

14. FREUD, S. *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität*, GW VII, p. 191-199. *Las fantasias históricas y su relación con la bissexualidad*, AE IX, p. 141-147.

relação a como se dá essa vinculação. A fantasia é, por assim dizer, uma representação da ação que leva à satisfação de *Trieb*.

O que se pode derivar desse raciocínio é que *Trieb* é, antes de tudo, uma energia “desligada”, que terá de se submeter ao processo de vinculação (ligação) para poder ser descarregada. Isso já pode ser pressuposto no *Entwurf*, quando Freud fala dos trilhamentos [*Bahnungen*] <sup>15</sup>. Por meio desse processo, se constituem as vias pelas quais a ação motora poderá se tornar fonte de satisfação do *Trieb*. Assim, isso acontece por meio das representações, que podem ocorrer na forma de memórias e/ou de fantasias (e a distinção das duas será um trabalho necessário, mas árduo, para Freud, embora não caiba ser abordada aqui). Dessa forma, deve-se pensar, antes de tudo, que a ação que leva à satisfação de *Trieb* não é pré-concebida, ou seja, inata.

Veja bem: é possível pensar que a energia, que é a “matéria” da *Trieb*, seja inata, mas as vias de satisfação do *Trieb* não.

Por fim, isso fica mais evidente com a segunda teoria sobre *Trieb*. A teoria da *Todestriebe* traz características do *Trieb* que são pouco citadas no que tange à tradução. É bem conhecida a virada de 1920 e a proposta da sua segunda teoria. Se Freud antes tinha uma teoria calcada numa dualidade entre *Selbsterhaltungstriebe* ou *Ichtriebe* opostas à *Sexualtrieb*, a partir daí essa dualidade se desloca para a *Todestriebe* e a *Lebenstriebe*. A argumentação de Freud em favor dessa mudança é a de que, se na primeira teoria, *Trieb* está em jogo como princípio de funcionamento central do prazer, a clínica e diversos outros fenômenos psíquicos apontam para além desse princípio, ou seja, para o chamado princípio de Nirvana, que faz com que o sistema psíquico seja impelido, antes de buscar pelo prazer, a ligar/vincular [*Bindung*] o *Trieb* a um caminho de descarga.

O indivíduo tende a repetir um processo mental/comportamental indefinidamente (e daí seu caráter compulsivo) quando essa ligação não ocorre. Para Freud, isso é uma característica de *Trieb*, ou seja, precisar de uma ligação para ser satisfeita pela via do princípio de prazer. A ambiguidade do dualismo de *Trieb* não nos escapa nesse caso, pois Freud praticamente as iguala aqui, podendo ser possível pensar *Trieb* como uma só, que se diferencia pela ligação ou não. Dessa forma, *Todestriebe* seria o *Trieb* não ligada, enquanto *Lebenstriebe* seria *Trieb* ligada.

---

15. FREUD, S. *Entwurf*, GW Nachtragsband, p. 392. *Proyecto de psicología*, AE I, p. 344.

Não vamos discorrer mais nesse sentido, mesmo sabendo que há contestações a essa concepção, pois isso não nos é central nesse momento. O que importa é essa característica de *Trieb* como ligada ou não e a tendência conservadora de *Trieb*, que impele o organismo para seu estado anterior (eventualmente, a morte). Fica mais forte a ideia proposta antes por Freud de que o alvo [*Ziel*] de *Trieb* é sempre a satisfação, e esse alvo, como o objeto [*Objekt*], é absolutamente variável<sup>16</sup>. Ou seja, antes de qualquer coisa, *Trieb* pode ser considerada como uma coisa sem forma, talvez pura pressão [*Drang*], desligada, silenciosa até. Não haveria um conjunto pré-formatado que conduziria à satisfação, da qual o *Trieb* é desviada pelas pressões culturais.

Uma das conclusões a que podemos chegar é a de que há um processo que leva de *Trieb* ao desejo e, conseqüentemente, ao objeto de satisfação do desejo. Não haveria um objeto fixo e nem mesmo uma fantasia fixa (como no caso do suposto gene da infidelidade, cujo objeto seria necessariamente outra mulher). Essa fantasia e o desejo seriam da ordem de construções de cada um, de acordo com suas vivências e dariam ligação e direção ao *Trieb*. Daí a conhecida posição freudiana de que o objeto de *Trieb* é contingente.

Assim, quando Freud põe a problemática do desejo no centro de sua teoria da neurose (e, por que não, também no que diz respeito à psicose e à perversão), ele pensa o desejo como uma forma de descarga de *Trieb*. Uma vez que essas formas são variáveis, entra em jogo a questão da responsabilidade, mesmo em relação ao inconsciente. A pessoa submetida a um processo analítico se verá diante do impasse de assumir a responsabilidade por seu desejo, seja no sentido de colocá-lo em ação, seja reprimindo-o (ou seja, trata-se de uma negação que se opera agora de forma consciente) ou, ainda, sublimando-o<sup>17</sup>.

Ora, sustentar uma teoria dos *instintos* dá margem para que a responsabilização seja pensada por outra via e se encaixe com mais "facilidade" na concepção organicista de responsabilidade. Na verdade, na de "desresponsabilização". Não se trata mais de um desejo que se constitui, mas praticamente de um desejo com o qual se nasce, de uma pressão adquirida em tempos ancestrais, que teria tido alguma

16. FREUD, S. *Triebe und Triebchicksale*, GW X, p. 215. *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XIV, p. 118.

17. FREUD, S. *Über Psychoanalyse*, GW VIII, p. 25-26. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, AE XI, p. 24.

função adaptativa ou vantagem em termos de seleção natural e que dirige a pessoa a um determinado comportamento complexo, que pode ser refreado, mas com certo custo. Como seria inscrito hereditariamente, o indivíduo não tem responsabilidade sobre ele. Mais que isso: nesse caso, não será uma terapia química (através de remédios) mais eficaz? Aqui, caberia a crítica lacaniana em relação à tradução: verter *Trieb* por *instinto* conduz a uma interpretação que pode apagar algo de mais original da teoria freudiana, a teoria de um sujeito que não é o eu, ou seja, a teoria do inconsciente. Mais que isso, não se trata de um inconsciente animalesco, tomado de pressões instintivas, mas, como bem demonstra a teoria dos sonhos, de um inconsciente que pensa, calcula, avalia. Não como a consciência, mas com regras próprias.

À luz da teoria freudiana do desejo, da fantasia e da ligação, poderíamos pensar *Trieb* como um instinto adquirido, o que é no mínimo muito estranho e até mesmo errôneo. Será que não seria melhor nomear de outra forma? Pulsão, talvez?

A ideia de *instinto* põe em cheque a questão da responsabilização e, portanto, tende a pôr em cheque a noção de desejo tal como formulada por Freud. A noção de *instinto* parece vincular a ideia de desejo a um conteúdo pré-definido, como se o *Trieb* fosse ligada de forma herdada a uma fantasia também herdada. Isso parece ser contrário à posição freudiana.

Logo, a tradução de *Trieb* por *instinto* ao invés de *pulsão* não remete a uma questão apenas técnica, mas a uma tomada de posição, que diminui (ou acaba) com o componente referente à responsabilidade. O instinto seria algo natural e irrefreável, enquanto Freud afirma constantemente as diversas formas de refrear, modificar e alterar a pulsão. Pagamos um preço por esta interdição, por essa perda de satisfação, mas é a partir daí que se pode falar de uma teoria da responsabilidade. Se *Trieb* é entendida a partir do desejo inconsciente, não se trata de algo inscrito em termos de uma genética, mas justamente de algo que desvia do biológico.

#### 4 – Naturalismo e Cultura: uma biologia estranha

Como dito acima, *Trieb* é um termo de difícil tradução, pois mesmo Freud não foi muito preciso em relação à definição do conceito, alocando-o em princípio no limite entre o psíquico e somático, entre corpo e psique. *Trieb* pode assim ser lida como um ponto localizado no limite dos elementos naturais do corpo (a partir de

uma perspectiva naturalista) e, portanto, como algo da ordem do biológico. Nesse sentido, *Trieb* se aproxima do *instinto*. Mas, se está no limite, *Trieb* também pode ser do campo do psíquico, efeito da conjunção do indivíduo com o social. Essa relação entre indivíduo e sociedade pode parecer tardia na teoria, mas não o é: desde o *Entwurf* ela está clara<sup>18</sup>, deixando explícita a importância do outro na constituição do indivíduo. É verdade que mesmo aí Freud vacila, como se vê numa passagem dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, na versão de 1905, em que ele minimiza os efeitos da educação face ao organicismo e à hereditariedade<sup>19</sup>.

Assim, seria *Trieb* da categoria do somático, o que a aproximaria da ideia de *instinto*, ou da ordem da psique e, portanto, da tradução por *pulsão*? Para tentar responder essa questão, convém fazermos antes outra pergunta: de que somático se trata em Freud, ou seja, de que corpo falamos?

Os textos iniciais de Freud sobre o fenômeno da histeria vão estudar justamente essa questão, qual é o corpo que está em jogo na neurose, e chegam a uma resposta que acreditamos ser surpreendente até hoje: não é o corpo biológico, onde imperam as leis da anatomia e fisiologia, mas outro corpo, que mais tarde será reconhecido como um corpo erotizado, transformando em campo de expressão dos desejos recalçados. A histeria confunde, subverte, critica o discurso anatômico e fisiológico da medicina justamente apresentando um corpo que parece não responder totalmente à sua biologia. Se é desse somático que Freud fala ao longo de sua obra, um somático invadido pela psique, então a *Trieb* parece estar mais fortemente ligada ao termo *pulsão*.

Contudo, elementos de um certo naturalismo freudiano estarão presentes em toda a obra. Frank Sulloway, em *Freud, biólogo da mente*<sup>20</sup>, explorará toda essa vertente freudiana, que depois será seguida por outros psicanalistas. Em 1920, Freud escreve um comentário que se tornou o paradigma desta posição:

---

18. FREUD, S. *Entwurf*, GW Nachtragsband, p. 456-457. *Proyecto de psicología*, AE I, pp. 414-5.

19. FREUD, S. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V, p. 78-79. *Tres ensayos de teoría sexual*, AE VII, pp. 161-2.

20. SULLOWAY, F. J. *Freud, biologiste de l'esprit*. Paris: Fayard, 1998.

É provável que os defeitos de nossa descrição desapareceriam se no lugar dos termos psicológicos pudéssemos usar termos fisiológicos ou químicos. Mas é verdade que estes também pertencem a uma linguagem figurada com a qual estamos familiarizados há mais tempo e que são, talvez, mais simples.<sup>21</sup>

Este comentário, entre outros, serve de suporte para se manter a ideia de que Freud sempre esteve do lado de um certo naturalismo e de que suas proposições psicológicas são uma espécie de metáfora dos processos fisiológicos que ainda não teriam condições de ser descritos. Mark Solms, por exemplo, seguirá a risca essa tentativa de traduzir neuro-fisiologicamente as descobertas freudianas<sup>22</sup>.

Um texto anterior ao de 1920, *O Interesse pela Psicanálise*, de 1913, também contribuirá para pensar um Freud naturalista e aproximar a ideia de *Trieb* da de *instinto*. Na parte intitulada "O interesse biológico da Psicanálise", Freud fala de *Trieb* justamente como o ponto de ligação entre biologia e psicanálise, fazendo menção a este lugar fronteiro entre o psíquico e o somático. A noção de *apoio* [*Anlehnung*] ganha destaque nesse contexto, pois, segundo Freud, as *Selbsterhaltungstrieb* servem de apoio para as *Sexualtrieb*, ou seja, o impulso sexual se apoia, em termos da escolha de objeto e do alvo [*Ziel*], nos impulsos de autoconservação, biológicos.

Mas a sexualidade, tal como vista nos *Três Ensaio*s (texto que, aliás, apresenta o conceito de *Trieb*), é uma sexualidade que justamente escapa do natural. Ao afirmar a existência de uma sexualidade infantil e de um impulso sexual na criança, Freud lança mão do conceito de perversão, como é bem sabido. Contudo, ele desvincula o conceito de perversão de sua conotação moral para tratá-lo em sua acepção de desvio. Mas mesmo o termo desvio não pode ser tomado como uma patologia, ou seja, como um desvio do normal, pois o que Freud justamente parece defender aqui é a normalidade do desvio: a sexualidade humana é, já na infância, desviada de sua função reprodutora, logo, a "normalidade" seria uma sexualidade com outros fins, no caso, regida pelo princípio de prazer e não por um instinto sexual. Nesse sentido, o termo *pulsão* parece ser mais adequado. Há, contudo,

21. FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*, GW XIII, p. 65. *Más allá del principio del placer*, AE XVIII, p. 58.

22. SOLMS, M. & GAMWELL, L. *Da Neurologia à Psicanálise*. Trad. J. A. D. Pastore e M. Dancini. São Paulo: Iluminuras, 2008.

um impulso sexual evidentemente desviado de sua função biológica. Essa posição se sustenta até a segunda teoria de *Trieb*, pois a partir daí a distinção entre impulsos de autopreservação e impulsos sexuais cai, dando margem aos impulsos sexuais contra os de morte. Ora, com essa queda, a noção de apoio também perde a sua função.

Assim, o naturalismo freudiano não remete à reprodução de uma biologia, pelo menos não aqui. A biologia, mais precisamente a fisiologia e a anatomia se tornam secundárias desde os *Estudos sobre a Histeria*. Já nos *Três Ensaio*s isso se aprofunda. O termo *instinto* parece trazer de volta um fundamento biologista mais radical do que a proposta freudiana. Na verdade, contudo, Freud parece se afastar do naturalismo (mas não por completo).

Mesmo a segunda teoria de *Trieb* lida com aspectos biológicos, mas justamente propõe uma "nova" biologia que levaria em conta uma estranha tendência de todos os organismos para a morte. Freud faz "propostas" à biologia a partir da psicanálise, mas parece subverter as ideias biológicas.

O que chama mais a atenção é que, enquanto as ideias naturalistas se reduzem ao longo da obra, sendo alteradas, substituídas ou ainda transformadas em concepções "complicadas" (como a transmissão lamarckista de caracteres adquiridos, que veremos a seguir), as ideias culturais de Freud parecem seguir o caminho inverso, amplificando-se. Se, de início, Freud confere pouca importância aos fatores sociais na etiologia das neuroses, sabemos que, ao final da obra, Freud construiu toda uma teoria sobre a Cultura, chegando à conclusão de que a relação entre o indivíduo e a Cultura é determinante para sua constituição psíquica. O complexo de Édipo salta da condição de operador clínico para a de fase constitutiva do indivíduo e o supereu e o ideal de eu tornam-se cada vez mais relevantes. Se *Trieb* é o conceito entre o psíquico e o somático, podemos dizer que o supereu é o conceito fronteiro entre o psíquico e o social.

Assim, a ideia de autoconservação deu lugar aos impulsos de vida (basicamente, sexuais), que se dirigem para as ligações entre indivíduos. A Cultura parece predominar em relação ao biológico na teoria freudiana e isso se evidencia no aumento da importância e da quantidade de seus textos ditos "sociais".

Ou seja, pensar Freud em termos de *instinto* é também considerar a própria ideia de instinto de forma errônea, cujos resultados seriam a imagem de um Freud que pouco conheceria de biologia, ou uma

proposta biológica freudiana no mínimo equivocada (levando, inclusive, a descartar as teorias freudianas, como pretendem as teorias cognitivistas da atualidade).

Aqui nos encontramos com a posição antinaturalista de Freud. Se Freud fala em instinto, ele o faz a partir de uma concepção aparentemente muito distante da utilizada pela etologia, tal como a noção de instinto proposta por Steven Spinker, em *O Instinto da Linguagem*<sup>23</sup>, citado por Paulo César de Souza. Se uma tradução envelhece, podemos dizer que, nesse caso, a tradução de *Trieb* como *instinto* envelheceu na medida em que *instinto* foi ganhando contornos e peso dentro de um determinando campo, que adentra o campo popular, e já não equivale à noção de *Trieb*.

Tavares tem uma solução interessante para esse suposto impasse entre biologicismo e culturalismo: que *Trieb* seja sempre pensado como Freud o faz, ou seja, como fronteira<sup>24</sup>, nem tanto ao céu nem tanto ao mar. É o resgate da definição dada pelo próprio Freud em *Trieb und Triebchicksale*: a pulsão estaria no limite entre o psíquico e o somático, entre corpo e sistema psíquico. Mas, se assim o é, verter *Trieb* por *pulsão* nos parece mais satisfatório, pois distancia *Trieb* da biologia sem localizá-la totalmente na cultura. Tavares afirma: "(...) *Trieb* é designado como 'um conceito-fundamental convencional até o momento bastante obscuro' o que nos leva a pensar que uma tradução que tenha por meta um esclarecimento será uma tradução redutora. Em *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Freud não deixará dúvidas quanto a esse caráter de indeterminação (...)"<sup>25</sup>. Se a ideia de *instinto* não era precisa nos dias de Freud, como sugere Paulo César de Souza, hoje ela ganha maiores contornos, filiada a um certo modo de entender a teoria da evolução. Verter *Trieb* por *pulsão* põe em cena essa indeterminação do conceito

## 5 – O problema da hereditariedade

Sabemos que uma das influências de Freud foi Darwin e sua teoria da seleção natural. Podemos até supor que esse é o momento da

23. SPINKER, S. *O Instinto da Linguagem*. Trad. C. Berlinder. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

24. TAVARES, P. H. "As 'derivas' de um conceito", p. 381.

25. Idem, *ibidem*.

eclosão de um movimento naturalista, onde se aventa a possibilidade de explicar os fenômenos humanos como efeitos da natureza, passíveis de serem entendidos a partir das noções advindas da química e da física, que se articulariam com a biologia. Darwin não é o primeiro, mas trará para o campo da ciência uma nova concepção de hereditariedade, que produziria no homem o que Freud chamou de ferida narcísica. O homem não é mais a imagem e semelhança de Deus, mas sim um derivado de um ancestral em comum com os dos macacos.

Estando a hereditariedade tão em voga, que reflexo isso tem na recepção da teoria freudiana<sup>26</sup>? Isso nos importa na medida em que o termo *instinto* está extremamente ligado à noção de hereditariedade e também à sua versão atual, a genética, enquanto o termo *pulsão* prescinde dessa ligação. Um Freud mais voltado para a hereditariedade é, sem dúvida, um forte argumento em favor da manutenção da tradução de *Trieb* por *instinto*.

Não cabe aqui fazer um apanhado extenso sobre a questão da hereditariedade, mas podemos tecer certas considerações. Podemos dizer de pronto que a posição freudiana diante da ideia de hereditariedade é ambígua, sua importância aumenta e diminui de acordo com o andamento e com a necessidade da teoria, e chega a uma solução estranha para os dias atuais, que o põe numa situação muitas vezes chamada de Lamarckista.

A noção de hereditariedade é trazida à tona já nos escritos iniciais de Freud, como no verbete enciclopédico *Histeria*, de 1888, no qual um Freud charcotiano toma a hereditariedade como o fator principal na etiologia da histeria<sup>27</sup>. Em 1892, contudo, Freud assinala certa dúvida em relação a esse fator e, nas notas de rodapé do livro de Charcot, já deixa o fator hereditário claramente menos relevante<sup>28</sup>. O tal fator etiológico hereditário não estará ausente do livro de Freud escrito junto com Breuer, *Estudos sobre a Histeria*, mas é quase sempre tomado como um fator secundário ou muitas vezes não localizado.

---

26. Nesse sentido, há o interessante livro de Ritvo: Cf. RITVO, L. B. *A Influência de Darwin sobre Freud*. Trad. J. C. C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992. Assim como MAURY, L. *Les émotions de Darwin à Freud*. Paris: PUF, 1993.

27. FREUD, S. *Hysterie*, GW Nachtragsband, p. 82-83. *Histeria*, AE I, p. 55.

28. FREUD, S. *Vorwort und Anmerkungen zur Übersetzung von J.-M. Charcot, Leçons du mardi de la Salpêtrière*. GW Nachtragsband, p. 161. *Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, Leçons du mardi de la Salpêtrière*, AE I, p. 173.

Ou seja, Freud o leva em consideração, mas não o toma como objeto de estudo.

Na verdade, em *Estudos sobre a Histeria*, Freud parece bem mais interessado em apontar outros fatores determinantes para a neurose histórica que não a hereditariedade, distanciando-se da posição de Charcot. Os casos que Freud apresenta comumente têm sua etiologia em outros lugares, a saber, em lembranças recalcadas, desejos inconscientes e fantasias, entre outros. Em um artigo de 1895, Freud volta a falar sucintamente da hereditariedade, mas somente para passar o resto do texto trabalhando com os vários casos nos quais a hereditariedade é irrelevante<sup>29</sup>. Na verdade, a leitura de um bloco de textos de Freud em torno dessa data mostra que sua posição parece girar em torno de um mesmo ponto que pode ser exemplificado com o que ele diz em outro texto de 1895:

De acordo com as concepções de Loewenfeld e de inúmeros outros, a etiologia dos estados de angústia deve ser buscada na *hereditariedade*. Ora, a hereditariedade é certamente imune a alterações; logo, se a neurose de angústia se cura sob tratamento, temos que concluir, segundo a argumentação de Loewenfeld, que sua etiologia não pode residir na hereditariedade.<sup>30</sup>

Toda a continuação do artigo não visa negar a hereditariedade, mas diminuir sua influência em relação à neurose. Freud argumenta em favor da sua etiologia sexual e se distancia cada vez mais da etiologia hereditária, que passa, dentre os seguidores de Charcot, a ter de lidar com a problemática de conferir à histeria um caráter crônico e incurável. Na verdade, podemos dizer que a hereditariedade se tornará um recurso *ad hoc*, ou seja, toda vez que Freud deparar com um problema momentaneamente insolúvel, o que aparece é a *suposição* de que se trate de algo da ordem da hereditariedade.

Assim, o conceito de hereditariedade sobreviverá dentro da obra, mas num movimento contínuo de diminuição. Daremos um exemplo

---

29. FREUD, S. Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als «Angstneurose» abzutrennen. GW I, p. 325-342. *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de "neurosis de angustia"*, AE III, pp. 99-115.

30. FREUD, S. Zur Kritik der "Angstneurose". GW I, p. 366. *A propósito de las críticas a la "neurosis de angustia"*, AE III, p. 130.

nesse sentido. Mais acima fizemos menção à passagem dos *Três Ensaios* em que Freud parece dar prevalência aos fatores hereditários frente à educação na constituição psíquica. Vale a pena vermos a passagem toda:

Durante esse período de latência total ou apenas parcial erigem-se as forças anímicas que, mais tarde, surgirão como entraves no caminho da pulsão sexual e estreitarão seu curso à maneira de diques (o asco, o sentimento de vergonha, as exigências dos ideais estéticos e morais). Nas crianças civilizadas, tem-se a impressão de que a construção desses diques é obra da educação, e certamente a educação tem muito a ver com isso. Na realidade, porém, esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação. Esta fica inteiramente dentro do âmbito que lhe compete ao limitar-se a seguir o que foi organicamente prefixado e imprimir-lo de maneira um pouco mais polida e profunda.<sup>31</sup>

Aqui, Freud é direto quanto à importância da hereditariedade e de como ela se sobrepõe à educação. Essa é a versão de 1905 do texto. Ora, 18 anos depois, em 1923, Freud terá uma posição completamente diferente. Em *O Eu e o Isso*<sup>32</sup>, ele apresenta de forma mais acabada sua teoria do complexo de Édipo e de castração, na qual os entraves do impulso sexual são efeitos de todo um jogo de relações e de processos psíquicos que pouco tem a ver com a hereditariedade.

Contudo, no caso do "Homem dos Lobos" e também na "Conferência XXIII", Freud atribui elementos do Édipo e do complexo de castração a esse movimento hereditário:

Tudo o que encontramos na pré-história das neuroses é que a criança lança mão dessa experiência filogenética quando sua própria experiência lhe falha. Ela preenche as lacunas da verdade individual com a verdade pré-histórica, substitui as ocorrências da sua própria vida por ocorrências da vida dos seus ancestrais. Concordo plenamente com Jung ao reconhecer a existência dessa herança filogenética; mas considero um erro metodológico agarrar-se a uma

31. FREUD, S. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V, p. 78-79. *Tres ensayos de teoría sexual*, AE VII, pp. 161-2. *Op. cit.*.

32. FREUD, S. *Das Ich und das Es*, GW XIII, 235-289. *El yo y el ello*, AE XIX, pp. 13-59.

explicação filogenética antes de esgotar as possibilidades ontogenéticas.<sup>33</sup>

Mas mesmo esse “resto” hereditário é complicado, pois se trata de um conteúdo ancestral que é ao mesmo tempo social. O que se tornou hereditário é a vivência da morte do *UrVater*, ou seja, um momento mítico, mas socializador. É como se inscrevêssemos em nosso organismo uma experiência histórica da humanidade (portanto, mais lamarckista do que darwinista). Dessa forma, mesmo o que Freud concede como hereditário é uma experiência adquirida. Mais do que isso, na citação sua posição fica evidente: deve-se esgotar as possibilidades ontogenéticas antes de supor as filogenéticas. Essa parece ser a posição freudiana ao longo da obra.

Concluindo, a hereditariedade aparentemente perde espaço dentro da teoria freudiana, que amplia o estudo de uma etiologia e teoria da constituição que se dá bem mais no seio de um processo socializador. A hereditariedade ganha novamente o estatuto de um conceito limítrofe entre o que é da biologia e o que é campo da psicanálise e, o que nos parece mais importante, Freud a dispensa toda vez que pode.

## 6 – Considerações finais

Articulando o que vimos acima, sobre a questão da hereditariedade em Freud, podemos chegar, de forma sucinta, às seguintes conclusões:

A hereditariedade se torna o limite da teoria psicanalítica, ou seja, ela entra nos momentos em que não é mais possível avançar em termos técnicos e conceituais; logo, a hereditariedade é um conceito *ad hoc*, quer dizer, funciona como “tampão” para problemas insolúveis. Em todo o construto teórico, Freud caminha em direção à redução da questão da hereditariedade ao mínimo possível. Contudo, o fato é que Freud nunca abre mão completamente dela como um recurso para certas situações.

Quanto ao naturalismo e sua relação com a cultura, em Freud, o caminho é similar ao do conceito de hereditariedade: os recursos

---

33. FREUD, S. *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, GW XII, p. 131. *De la historia de una neurosis infantil*, AE XVII, p. 89.

naturalistas de Freud vão se reduzindo ao longo da obra sem, contudo, serem completamente abandonados. O movimento inverso também acontece, ou seja, a cultura é tomada como determinante para o funcionamento psíquico, tendo como seus agentes os pais, e ganha cada vez mais importância até tornar-se fundamental. Um exemplo interessante desse movimento pode ser visto a partir dos extremos de sua tese: se, em 1895, Freud se debruçava sobre o *Entwurf* e toda uma tentativa de pensar o inconsciente e os processos psíquicos em termos neuronais, na década de 30, ele se dedicará intensamente aos chamados textos sociais, principalmente *O Mal-estar na Cultura* e *Moisés e o Monoteísmo*.

Isso terá influência, sem dúvida, sobre a teoria da responsabilidade: Freud não descarta fatores hereditários em sua teoria da constituição, não obstante, estes fatores *não* são levados em conta em sua clínica (e, quando raramente o são, é no início de sua teoria e apenas para apontar que diante deles nada pode ser feito). O que está em jogo em praticamente toda a teoria clínica é a posição do paciente diante de seu desejo, ou seja, o que ele faz e o que pode fazer diante de seu desejo. Se, frente a ele não há adaptação possível, isso nos leva, como Freud deixa claro em *Mal-estar*, novamente à pergunta: o que fazer?

Enfim, que conclusões podemos tirar daqui para pensar a tradução de *Trieb*?

Consequências possíveis da tradução de *Trieb* como *instinto*:

1. Biologiza a teoria, aproximando a psicanálise do saber entendido como científico e aparentemente facilitando o diálogo com as outras ciências biológicas e a medicina.
2. Vincula a concepção de homem de Freud a uma espécie de luta entre a natureza (numa perspectiva de homem como em parte um "animal humano") e a Cultura.
3. Diminui a responsabilidade sobre a dimensão do desejo, que, de certa forma, pode ser reduzida aos efeitos do organismo.
4. Aponta para uma leitura em que a hereditariedade ganha vigor, fortalecendo uma concepção de psicanálise que leva em conta o genótipo. Contudo, parece deixar de lado a posição freudiana diante da hereditariedade.
5. É menos rigorosa no que diz respeito ao efeito de repressão ou recalque de *Trieb*, pois o *instinto* contém em si a ideia de algo natural e irrefreável.

6. O termo *instinto* seria mais impreciso para dar conta da fenomenologia de *Trieb* descrita por Freud.

Consequências possíveis da tradução de *Trieb* como *pulsão*:

1. Permite pensar o homem como um ser mais cultural, aproximando a psicanálise das chamadas ciências humanas, como sociologia, história, linguística, antropologia, etc.
2. Se harmoniza com a técnica que diz respeito à responsabilização diante do desejo: o desejo não é efeito de uma parte "animal" que resta no homem, mas um efeito da própria cultura e da relação com o outro.
3. É mais rigorosa no que diz respeito a algo que é passível de ser refreado, afastando-se, assim, da ideia de uma "natureza humana".
4. Remete a dois princípios centrais do conceito de *Trieb*: a pulsação constante, ou seja, algo que não cessa por completo nem diante da satisfação com o objeto, e aponta para seu efeito de pressão [*Drang*], que leva a um impulso.
5. Entra em consonância com a diminuição progressiva e constante que Freud dá à noção de hereditariedade, e também com a diminuição das ideias naturalistas.

Os três pontos explorados acima, a saber, a teoria da responsabilidade, a questão da hereditariedade e o suposto naturalismo freudiano não nos permitem resolver de modo definitivo o problema. Na verdade, Freud é ambíguo em seu tratamento dos três. Essa ambiguidade é, contudo, relativa, pois os três pontos parecem ter um mesmo vetor: diminuir o aspecto biológico da teoria e enfatizar o seu teor psicológico. Assim, *Trieb* sofre constantemente as vicissitudes da socialização e da cultura, bem mais intensamente do que as da biologia. A nosso ver, esse quadro complica a opção de verter *Trieb* por *instinto* e toda a carga biológica que ela denota.

Resta uma última questão. Por que supomos se tratar então de uma escolha política? Pois o que está em jogo vai além da questão técnica em termos de tradução: trata-se de assumir uma posição diante da comunidade científica e também da sociedade. Podemos dizer que o discurso médico/biológico tem uma aceitação bem maior diante de ambas do que o discurso psicanalítico. Se o discurso psicanalítico põe em debate a responsabilidade do indivíduo na forma como

este lida com seu desejo inconsciente e defende que isso não é sem consequências na constituição psíquica de uma criança, o discurso médico/biológico tende a apagar a possibilidade dessa responsabilidade, que para eles é aparentemente inexistente. Uma "psicanálise" mais biológica, mais *instintiva*, é, por assim dizer, mais "palatável" ao discurso médico científico e ao discurso social. As discussões sobre a etiologia e o tratamento do autismo na França têm evidenciado o fator político e, por que não dizer, comercial dessa disputa entre psicanalistas e organicistas<sup>34</sup>.

Os três fatores, o hereditário, o naturalista e o da responsabilidade, parecem mais adequados ao discurso social, científico e médico quando se traduz o termo *Trieb* por *instinto*. Já esses mesmos fatores apontam para uma ruptura, uma subversão, um confronto, quando o termo tende a ser visto como *pulsão*, em seu formato incessante. Daí os winnicottianos preferirem a leitura de *Trieb* como *instinto*, privilegiando o biológico, e os lacanianos, *pulsão*, visto que entendem a linguagem e a cultura como os elementos que engendram a pulsão, afastando-se radicalmente do naturalismo.

Logo, ao contrário do que aponta Souza em seu *As Palavras de Freud*, a tradução de *Trieb* não é técnica, pelo menos em grande parte. A escolha dos tradutores é política, é uma tomada de posição diante do texto freudiano que interfere na compreensão da etiologia das patologias psíquicas e, conseqüentemente, na forma de tratamento proposta.

A posição de Paulo César de Souza aparece, de forma breve, em uma nota de rodapé de seu texto: "Estou convencido de que, se vivesse hoje, Freud leria obras de etologia e psicologia evolucionária, em vez de teorizações linguísticas e filosóficas"<sup>35</sup>. Ele, como sempre, usa a palavra de Freud para sustentar sua posição, ação legítima, sem dúvida, mas, como sabemos, sempre perigosa. Vejamos a quem Souza se dirige? Quem são aqueles que leem Freud à luz das teorizações linguísticas e filosóficas? Não há muito o que perguntar, trata-se de Lacan e de seus discípulos. Paulo César de Souza, mesmo não sendo psica-

34. Cf., por exemplo, o artigo do *Le Point* sobre a tentativa de regulamentação do tratamento do autismo na França. *Le Point*, Politique, 20/01/2012, France. [http://www.lepoint.fr/politique/autisme-un-depute-ump-veut-interdire-l-accompagnement-psychanalytique-20-01-2012-1421333\\_20.php](http://www.lepoint.fr/politique/autisme-un-depute-ump-veut-interdire-l-accompagnement-psychanalytique-20-01-2012-1421333_20.php)

35. SOUZA, P. C. *As Palavras de Freud*, p. 254.

nalista, faz a sua aposta em um grupo dentro da psicanálise, e seu argumento é, sim, por um Freud *biologist of the mind*. Se a questão política não está explícita na escolha de Paulo César de Souza, esta se faz presente de forma indireta. Tavares (que considera a posição de Souza clara, ao contrário de nós) aponta justamente para a inserção do texto de Richard Wollheim, "O Gabinete do Dr. Lacan" no livro organizado por Paulo César de Souza como mais uma manifestação de sua escolha.

Além disso, se Paulo César de Souza dá como justificativa para verter *Trieb* por *instinto* o fato de *instinto* já ser uma palavra conhecida<sup>36</sup>, chegamos à conclusão que é justamente por isso que *pulsão* é um termo melhor. Não havendo uma palavra que se encaixe em *Trieb* e, sendo ela, uma palavra aberta a tantas possibilidades, que dá margem a tantas especulações, nada melhor do que propor uma nova palavra. *Pulsão* claramente já se tornou conhecida como "tradução" de *Trieb*. Afinal, qual o problema em mantê-la? Ora, se trata do termo escolhido por Lacan; se trata de um termo que não remete diretamente à biologia; se trata de um termo que não se encaixa nos jargões médicos-científicos; se trata de um termo que exige mais interpretação, pois não é assimilado de imediato.

Se *instinto* remete a um saber já constituído, *pulsão* é sabidamente um termo que até pouco tempo não existia em português. É um aportuguesamento do francês *pulsion*, introduzido por Jacques Lacan na psicanálise. Nesse sentido, o termo *pulsão*, de início, em geral causa estranheza. Não é um termo familiar como *instinto* e as pessoas que iniciam seu estudo em psicanálise com a leitura de Freud não o identificam de imediato. Mas pela sonoridade (o que não quer dizer muita coisa), *pulsão* remete a dois sentidos: impulso, tal qual instinto; e pulsação (agora distinto do outro termo). A *pulsão* impulsiona e ao mesmo tempo pulsa, mantendo-se constante, mas diminuindo ou aumentando sua intensidade tal qual uma pulsação.

O termo *pulsão* acentua um Freud mais "humanista" e culturalista, que enfatiza a constituição do sujeito no bojo de uma sociedade e na relação com o outro do que na tentativa de controle de impulsos biológicos. O corpo aqui é um corpo atravessado pelo social, erotizado e menos biológico, bem menos reduzido a um organismo. A genética se torna um fator claramente secundário (senão, desnecessário)

---

36. SOUZA, P. C. *As Palavras de Freud*, p. 257.

para a compreensão dos fenômenos psicológicos humanos. Não é à toa que Jacques Lacan é o defensor da ideia da tradução de *Trieb* como *pulsão*, que se aproximaria da sua concepção do homem como um ser atravessado pelo social, pela linguagem e pelo gozo. Trata-se, portanto, de uma escolha política.

Nos parece que, em termos de coerência teórica, dentro do conjunto da obra freudiana e levando em conta os pressupostos da clínica, o termo *pulsão* faz mais sentido, sem contudo deixar de levar em conta que a teoria apresenta (como não poderia deixar de ser) certas ambivalências, que levam *Trieb* a eventualmente se aproximar de *instinto*. Essa é a nossa posição. Não obstante, perguntamos ao leitor: e você, *pulsão* ou *instinto*?

### Referências bibliográficas

- BETTELHEIM, B.. *Freud e a Alma Humana*. Trad. A. Cabral. São Paulo: Cultrix, 19829.
- BURNHAM, T. & PHELAN, J.. *A Culpa é da Genética*. Trad. C. I. Costa. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- FREUD, S.. *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer, 1999. 19 vols. [GW]
- FREUD, S.. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004-20062. 24 vols. [AE]
- \_\_\_\_\_. *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, GW XII. *De la historia de una neurosis infantil*, AE XVII.
- \_\_\_\_\_. *Das Ich und das Es*, GW XIII. *El yo y el ello*, AE XIX.
- \_\_\_\_\_. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V. *Tres ensayos de teoría sexual*, AE VII.
- \_\_\_\_\_. *Entwurf*, GW Nachtragsband. *Proyecto de psicología*, AE I.
- \_\_\_\_\_. *Hysterie*, GW I. *Histeria*, AE I.
- \_\_\_\_\_. *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung sur Bisexualität*, GW VII. *Las fantasias histéricas y su relación con la bisexualidad*, AE IX.
- \_\_\_\_\_. *Jenseits des Lustprinzips*, GW XIII. *Más allá del principio del placer*, AE XVIII.
- \_\_\_\_\_. *Studien über Hysterie*, GW I. *Estudios sobre la Histeria*, AE II.
- \_\_\_\_\_. *Totem und Tabu*, GW IX. *Tótem y tabú*, AE XIII.
- \_\_\_\_\_. *Triebe und Triebchicksale*, GW X. *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XII.
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der "Angstneurose"*. GW I. *A propósito de las críticas a la "neurosis de angustia"*, AE III.

- \_\_\_\_\_. *Über Psychoanalyse*, GW VIII. Cinco conferencias sobre psicoanálisis, AE XI.
- \_\_\_\_\_. *Formulierungen über die Zwei Prinzipien des Psychischen Geschehens*, GW VIII. *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico*, AE XII.
- \_\_\_\_\_. *Vorwort und Anmerkungen zur Übersetzung von J.-M. Charcot, Leçons du mardi de la Salpêtrière*. GW Nachtragsband. *Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, Leçons du mardi de la Salpêtrière*, AE I.
- \_\_\_\_\_. *Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als «Angstneurose» abzutrennen*. GW I. *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de "neurosis de angustia"*, AE III.
- \_\_\_\_\_. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pulsões e Destinos da Pulsão. Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Luto e Melancolia*. Trad. M. Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- LACAN, J.. "Televisão" in *Outros Escritos*. Trad. de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- LAPLANCHE J. & PONTALIS, B. P. *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. P. Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 19942.
- MAURY, L.. *Les émotions de Darwin à Freud*. Paris: PUF, 1993.
- RITVO, L. B.. *A Influência de Darwin sobre Freud*. Trad. J. C. C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- SOLMS, M. & GAMWELL, L.. *Da Neurologia à Psicanálise*. Trad. J. A. D. Pastore e M. Dancini. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- SOUZA, P. C.. *As Palavras de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- SPINKER, S.. *O Instinto da Linguagem*. Trad. C. Berlinder. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- STEIN, C.. *O Psicanalista e seu Ofício*. São Paulo: Escuta, 1988.
- SULLOWAY, F. J.. *Freud, biologiste de l'esprit*. Paris: Fayard, 1998.
- TAVARES, P. H.. "As 'derivadas' de um conceito em suas traduções: o caso do Trieb Freudiano". *Trabalhos de linguística aplicada*, Campinas, vol. 50, no 2, dez./2011.
- WALUM, E. H., & alli. *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, Sept./2008, vol. 105, no 37.



# O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena

*Marco Aurélio Werle*

Professor livre-docente de Filosofia na USP

**Resumo:** Trata-se de acompanhar a constituição do pensamento antinômico na filosofia de Hegel da época de Jena (1801-1806), a partir de uma abordagem do começo do *Differenzschrift*. Refletindo sobre o legado da filosofia de Kant no idealismo, Hegel situará a natureza negativa da filosofia a partir de seu duplo modo de afirmação (universal e particular), desde o seio da cultura, na atividade do entendimento e da razão (da parte e do todo) enquanto dupla reflexão: isolada e geral.

**Palavras-chaves:** Hegel; idealismo alemão; dialética; reflexão.

**Abstract:** The work follows the constitution of the antinomic thinking in Hegel's philosophy of the Jena period (1801-1806), by means of an approach to the beginning of the *Differenzschrift*. Reflecting on the legacy of Kant's philosophy to Idealism, Hegel will situate the negative nature of philosophy after its double way of affirmation (universal and particular), since the bosom of culture, in the activity of understanding and reason (of the part and of the whole) as double reflection: isolated and general.

**Key words:** Hegel; German idealism; dialectic; reflexion.

## 1. Introdução

Meu objetivo nesse artigo é abordar o modo como Hegel se aproxima do pensamento antinômico a partir de uma recepção e aprofundamento da filosofia de sua época, mais precisamente, da filosofia kantiana e de seus herdeiros idealistas. Trata-se de indicar que o pensamento de Hegel se afirma num contexto de questões, tais como as da natureza da filosofia, a partir de Kant e seus intérpretes, da relação da filosofia com a história, da natureza da reflexão no seio da cultura e da relação entre entendimento e razão. Acolher o pensamento antinômico não significa e nunca significou para Hegel aceitar meramente um tipo de pensamento de contraposições abstratas, uma

forma de pensar que, por assim dizer, surge “naturalmente” para a consciência, devido aos seus limites de determinação da verdade. Antes implicou reformular toda a proposta e tarefa da filosofia.

Pretendo concentrar-me na “Introdução” ao *Differenzschrift*, o “A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling”, de 1801, que é o primeiro texto que Hegel publica<sup>1</sup>. Nessa obra, Hegel assume definitivamente a antinomia como uma questão central da época moderna e da filosofia como um todo. A tarefa da filosofia não pode ser a de negar o entendimento, tal como Hegel mesmo pretendeu fazê-lo em grande medida, junto com Hölderlin e Schelling, no período anterior de seu pensamento, na época do nascimento do idealismo, quando esteve em Berna (1793-1796) e em Frankfurt (1797-1800). Ao chegar a Jena, Hegel se dá conta de que é preciso *enfrentar a cisão provocada pelo entendimento* e não procurar resolvê-la pela afirmação pura e simples de uma totalidade e de uma unidade que estariam acima dele. É esse ponto que pretendo destacar nesse texto de Hegel, a partir de uma análise da parte inicial do mesmo, intitulada “Algumas formas que surgem no modo de filosofar atual”. Não me deterei, portanto, na parte principal do texto, referente à exposição das filosofias de Fichte e de Schelling e de sua diferença.

## 2. Peculiaridade do pensamento hegeliano em Jena

Em termos gerais, pode-se dizer que no período de Jena (1801-1806) Hegel alcança uma nova concepção quanto à relação entre filosofia e história: de um lado, ele se dá conta do caráter essencialmente histórico das filosofias, isto é, do fato de que todas as filosofias estão ligadas a um tempo e a uma época concreta da humanidade; de outro lado, procura sistematizar esta relação da filosofia com a cultura, num projeto que desenvolve uma “exposição do saber que aparece”, que culminará na proposta da *Fenomenologia do espírito*, de 1806-07. Neste grandioso empreendimento, todo o saber humano, desde a teoria do conhecimento, a ciência, a moral, a política, a arte, a religião e a filosofia encontram-se integrados em um todo orgânico, desde uma perspectiva guiada pelo saber que aparece no plano da consciência em

---

1. Não explorarei aqui o modo específico de operação do movimento dialético na e da consciência, que surge em sua forma acabada na *Fenomenologia do espírito*, de 1807, e sim o modo de como se colocou primeiramente a “dialética”, em sentido geral, para o Hegel da época inicial de Jena (1801 em diante).

seu devir histórico. Em outros termos e tendo em vista o tema das antinomias, a *Fenomenologia do espírito* mostra, por assim dizer, como se "resolvem" ou se dissolvem todas as antinomias da consciência, num processo histórico e dialético de desenvolvimento. No entanto, a pergunta que se coloca é: como Hegel chega a esse projeto?

O que abre a perspectiva de Jena, nas palavras de Bernard Bourgeois, é o reconhecimento do desenvolvimento imanente da história.<sup>2</sup> Segundo Bourgeois, o idealismo não pode se refugiar num querer ou num dever, nem pretender resgatar as origens, mas reconhecer que o movimento da história promove a liberdade, de modo que se pode dizer que Hegel rejeita o idealismo político, religioso e filosófico. Em Jena a filosofia acompanha o si mesmo universal que se reconhece e se reencontra em todas as particularidades, seja como incorporação ao absoluto da negatividade da cultura e da consciência seja na própria filosofia, enquanto reflexão e especulação, como discurso capaz de tratar do absoluto. No entanto, na época de Frankfurt e em todo pensamento de Hegel até então, a filosofia tinha um papel subordinado à religião, ao percurso da história humana e ao fenômeno da crença e do amor e não era tida como capaz de ser a protagonista desses processos.

Essa guinada para a filosofia não implicou, porém, um destaque para o saber teórico e abstrato. Hegel irá incorporar a filosofia como modo de dizer o absoluto, mas isso na medida em que a própria filosofia deverá se submeter a uma dinâmica que não é exclusivamente produzida por ela, e sim pela história e pela cultura, o que Hegel chama de "espírito" (pois lhe interessa pensar a cultura principalmente pelas formas mais elevadas da eticidade, da arte e da religião). Daqui resulta a situação curiosa de que a reabilitação da filosofia implica ao mesmo tempo uma redefinição de seu papel a serviço da vida e da cultura.

No *Differenzschrift* esse ponto fica claro no item do início do ensaio intitulado "Visão histórica dos sistemas filosóficos",<sup>3</sup> no qual Hegel

2. BOURGEOIS, B. "A Enciclopédia das ciências filosóficas". In: HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Volume 1. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 390.
3. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden*. Band 2 (*Jenaer Schriften 1801-1807*). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 15.

afirma: "Nenhum sistema filosófico pode se eximir da possibilidade de ser acolhido [historicamente]; cada um é capaz de ser tratado historicamente".<sup>4</sup> E a seguir acrescenta: "O que é verdadeiramente peculiar em uma filosofia é a individualidade interessante, na qual a razão se organizou em uma figura [*Gestalt*] desde o edifício de uma determinada época".<sup>5</sup> Já no artigo intitulado *Fé e saber* (1802), publicado no *Jornal crítico de filosofia*, dirigido por Hegel e Schelling, Hegel situa as chamadas filosofias da reflexão num contexto histórico, a saber, do protestantismo. E assim afirma: "Filosofias incompletas pertencem em geral, pelo fato de serem incompletas, imediatamente a uma necessidade empírica, e por isso a partir dela e nela pode-se apreender o lado de sua incompletude; o empírico, que no mundo está aí como efetividade ordinária, está no filosofar sobre o mesmo presente na forma do conceito como unido com a consciência e, assim, está legitimado".<sup>6</sup>

### 3. A situação da filosofia a partir de Kant e Fichte

Concentremos-nos, porém, como adiantei, nas etapas iniciais do *Differenzschrift*, começando pela "Advertência prévia", onde é exprimida a intenção do escrito como um todo, que consiste em tratar da confusão provocada por Reinhold na identificação dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Faltou a Reinhold ressaltar a diferença entre ambos. É dessa maneira que se explica o subtítulo do artigo de Hegel: "Em relação às Contribuições [de Reinhold] para um breve panorama sobre o estado da filosofia no início do século XIX". Mas, o intento de Hegel não é somente o de corrigir os equívocos de Reinhold que, ao identificar Fichte com Schelling, no fundo não está percebendo a quantas anda o desenvolvimento da filosofia pós-kantiana. Da mesma forma, o intento de Hegel não é somente o de especificar a peculiaridade da filosofia de Schelling, a quem procurou quando chegou em Jena, no começo do ano de 1801 e com quem colaborou no *Jornal crítico de filosofia*, em 1802 e 1803. Antes, ao ressaltar a diferença entre Fichte e Schelling, Hegel está apontando para a própria essência da filosofia, que não pode se fixar nesse ou naquele sistema particular ou mesmo

---

4. Idem, *ibidem*.

5. Idem, p. 19.

6. HEGEL, G. *Glauben und Wissen*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden*. Band 2 (*Jenaer Schriften 1801-1807*), p. 289.

se apresenta como continuidade de um determinado sistema, o de Kant, tal como pensava Reinhold.

Justamente por isso será preciso voltar primeiramente a Kant e aos seus continuadores, o que nada mais significa do que expor geneticamente em que consiste a filosofia naquele momento do início do século XIX. Para tanto, Hegel fará *um caminho de retorno de Fichte para Kant*. O mérito da filosofia de Fichte foi o de ter ressaltado o princípio puramente especulativo da filosofia de Kant, por meio de uma releitura da dedução das categorias, onde a filosofia de Kant seria um idealismo autêntico. Esse é o espírito da filosofia de Kant, embora sua forma possa dar a entender outra coisa. Se, de um lado, a dedução das categorias exprime o sentido especulativo da filosofia crítica, por outro lado, a concepção de que as categorias são meros meios *subjetivos* de pensar leva à hipóstase da coisa em si como objetividade absoluta inatingível ao pensamento. O idealismo autêntico que se exprime na dedução das formas do entendimento é a *identidade* de sujeito e objeto.

Hegel certamente se refere aqui à "unidade sintética originária"/"unidade transcendental da apercepção", enfim, ao "eu penso". Para fixar essa identidade, considera que é necessário o auxílio da razão, de modo que é a razão que batiza o entendimento, é o "eu penso", enquanto unidade sintética, ou seja, que une duas coisas distintas, que permite a atividade de determinação das categorias, em suma, do entendimento. Esse ponto, porém, não é reconhecido integralmente pela *forma* da filosofia kantiana, pois quando Kant trata da razão na dialética transcendental, ele desconsidera seu sentido sintético e a examina como se fosse entendimento, como se fosse algo puramente subjetivo. Por isso, Hegel arremata: "se o entendimento foi tratado com a razão, a razão ao contrário é tratada com o entendimento".<sup>7</sup> Explicando: se a atividade do entendimento foi situada no plano racional do "eu penso", Kant teria em seguida abandonado esse princípio no momento em que avança para o tratamento da razão dialética. Ele teria recorrido novamente, isto é, recuado, ao entendimento como principal critério de verdade.

A consequência é o desaparecimento da identidade e a imposição da não-identidade de sujeito e objeto, pois, como sabemos, Kant considera que a razão, quando ultrapassa a experiência, não pode mais

---

7. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*, p. 10.

conhecer, o que significa que perde a relação com o objeto e apenas se apresenta como pensamento subjetivo. A identidade, como determinação subjetiva do objeto, é apenas operada pelas categorias, mas essas categorias são justamente *subjetivas*, e não “dão conta” de toda a realidade, o *a priori* não contempla um “enorme reino empírico da sensibilidade e da percepção, uma aposteridade absoluta”.<sup>8</sup> Por outro lado, a ideia da razão não possui mais a identidade e é tornada uma faculdade prática, que não representa uma identidade absoluta.

Mas, como Fichte elabora esse princípio autêntico da especulação enquanto o que se manifesta na letra da dedução das categorias em Kant? Fichte, segundo Hegel, percebe o núcleo de pensamento da filosofia de Kant, o elemento especulativo interno, mas ao constituí-lo em sistema abandona esse princípio: “Ela [a especulação/filosofia fichtiana] entrega a razão ao entendimento e passa para a cadeia das finitudes da consciência, a partir da qual ela não se reconstitui mais em identidade e em verdadeira infinitude”.<sup>9</sup> Fichte apreende erroneamente pela reflexão a intuição transcendental (que significa o “eu penso”) como oposta à multiplicidade, ou seja, como algo apenas subjetivo, como condição da pura consciência: “O princípio, o sujeito-objeto revela-se como sujeito-objeto subjetivo”.<sup>10</sup> Ou seja, o “eu penso”, como expressão de uma síntese, é apenas pensado pelo lado da subjetividade. A intuição transcendental ingressou no campo da consciência, torna-se condicionada, o eu não alcança mais a intuição de si absoluta. Exatamente por isso surge a fórmula de que o eu *deve* ser igual ao eu, justamente porque o eu não é de fato e efetivamente eu=eu.

Com isso, temos *dois lados da filosofia de Fichte*, os quais Reinhold, porém, desconhece: um lado é o estabelecimento do conceito da razão e da especulação, e com isso torna-se possível a verdadeira filosofia. Fichte encontrou o núcleo, a identidade das diferenças. O outro lado é a realização disso como colocação da razão no plano finito da consciência pura. Hegel se refere aqui ao modo de pensar fichtiano, que consiste em proceder puramente por reflexão, partindo de um eu, passando pelo não eu e pela determinação recíproca de ambos. Tudo isso se passa na finitude do pensamento subjetivo.

---

8. Idem, *ibidem*.

9. Idem, p. 11.

10. Idem, *ibidem*.

Se Reinhold não compreende o movimento próprio das filosofias de Kant e de Fichte, seus pontos positivos e negativos, ele também não poderá compreender o lugar de Schelling, do sistema de Schelling, que "opõe ao sujeito-objeto subjetivo o sujeito objeto objetivo da filosofia da natureza e expõe ambos unificados em um plano mais elevado do que o do sujeito".<sup>11</sup>

#### **4. A natureza histórica e real da filosofia**

Ora, diante dessas releituras e desdobramentos de Kant, diante da diferenciação entre o espírito e a letra dessa filosofia, coloca-se um problema de fundo mais complexo que parece escapar de vista não só a Reinhold, mas também a Fichte, que é o de saber *em que consiste mesmo a filosofia* e qual é a sua essência, não apenas como filosofia em geral, mas como filosofia em particular e filosofias particulares.

Esse é um problema que surge pela primeira vez com a filosofia de Kant e, talvez, como sendo seu legado mais importante. Pois, ao colocar à luz, no interior da história da filosofia, o elemento próprio da especulação, Kant revelou uma universalidade insuspeitada da filosofia, que vai além de si mesma, como saber específico e separado. A partir de Kant não é mais possível a existência de uma filosofia particular enquanto particular, isto é, enquanto um determinado ponto de vista ou uma doutrina sobre o mundo ou o universo. É a partir dessa situação que nasce, no fundo, a história da filosofia na concepção hegeliana e que permitirá a Hegel reler toda a história ocidental de pensamento.

Por isso, Hegel iniciará o item "*Perspectiva histórica dos sistemas filosóficos*" com considerações sobre a natureza do saber filosófico, tido como uma forma histórica de saber, submetido ao tempo e à mudança. Mas, como uma forma de saber, a filosofia é também um saber particular e não a própria vida,<sup>12</sup> embora cada filosofia de fato esteja sub-

- 
11. Idem, p. 12. Na conclusão a essa advertência preliminar, Hegel se refere ainda a um outro desdobramento da filosofia de Fichte, que é o romantismo, em particular na figura de Schleiermacher. A marca do romantismo é partir da filosofia de Fichte e até mesmo se opor a ela, mas de uma maneira não filosófica. Unindo poesia e filosofia, procura resgatar a natureza e estabelecer uma reconciliação com a razão, sendo a razão uma força interior que se constitui desde a natureza.
  12. Idem, p. 15. Hegel analisou o conceito de vida no *Fragmento de sistema* [*Fragmentsystem*], de 1800 e agora o associa ou o transpõe, por assim dizer, para a filosofia.

metida à dinâmica da transformação da vida. E, mais ainda, isso implica a impossibilidade de que *uma* filosofia particular possa apreender toda a verdade, posto que a verdade, o espírito, se manifesta tanto historicamente, para além de uma figura [*Gestalt*] e também ao mesmo tempo nessa mesma figura particular. Vemos que Hegel vai preparando aqui uma concepção de filosofia que irá se impor a partir da própria *negação* da filosofia como esfera separada de saber. Além disso, a negação será o motor propulsor interno e imanente da filosofia em sua realização particular e histórica.

Esse "interesse" hegeliano pela reflexão filosófica em Jena, por isso, não nos deve surpreender, como já enfatizei anteriormente, como se Hegel estivesse reagindo com os poderes "teóricos" da filosofia na determinação do mundo. O que ocorre é que Hegel em Jena finalmente parece ter reconhecido a supremacia da filosofia, na medida em que a mesma exprime e reflete, desde o íntimo, um modo de ser da época moderna. Hegel se volta para os procedimentos da reflexão porque agora está percebendo a *natureza mesma* da reflexão, sua dinâmica própria, de que ela apenas pode alcançar a verdade se ela se limita a si mesma. E essa limitação da filosofia e da reflexão enquanto tal implica uma abertura para a realidade, permite, por assim dizer, que a realidade alcance um espaço como "determinação" do pensamento. Por fim, esse processo de reflexão sobre a natureza da filosofia levará também ao estabelecimento da própria "filosofia de Hegel", como uma filosofia que, no quadro da história da filosofia, é a primeira que se apresenta como não sendo uma filosofia particular, mas a realização negativa de toda a filosofia e as filosofias (por mais presunçoso que isso possa parecer!).

A relatividade de cada forma da filosofia, tomada particularmente, também não deve levar à consideração de que então a filosofia é uma *opinião*, pois cada filosofia requer um espírito aparentado que a reconheça. Contra a concepção de Reinhold, que pensa a história da filosofia como uma espécie de habilidade técnica que se aperfeiçoa gradualmente, segundo uma perfectibilidade, a qual também é própria das artes mecânicas, Hegel defende uma concepção de história da filosofia segundo a qual a filosofia ou cada filosofia é a manifestação da *razão* como o absoluto que se reconhece a si. Para a filosofia não há nem antecessores e nem sucessores, ou seja, a filosofia está fora do tempo "normal". Por ser a manifestação da razão, do absoluto, a filosofia não pode jamais encontrar-se inteiramente numa filosofia parti-

cular, embora igualmente também não possa se realizar, como negatividade, senão numa filosofia particular<sup>13</sup>.

A filosofia também não deve ser compreendida como uma perspectiva peculiar, como uma peculiaridade [*Eigentümlichkeit*] de um indivíduo. É preciso antes reafirmar *a filosofia como tarefa da razão*, que se eleva desde a dispersão da consciência em particularidades até o absoluto. Para “construir o absoluto na consciência”,<sup>14</sup> a filosofia eleva-se à especulação. “A verdadeira peculiaridade de uma filosofia é uma individualidade interessante, na qual a razão organizou uma forma [*Gestalt*] desde o edifício de uma época particular”.<sup>15</sup> Isso significa afirmar que em filosofia não há uma evolução, tal como pensava Reinhold, de uma teoria filosófica a outra ou exercícios prévios que preparam uma filosofia, e sim “cada filosofia é em si mesma acabada e tem a totalidade em si tal como uma autêntica obra de arte”.<sup>16</sup>

A especificidade da filosofia consiste no fato de que sua forma é contingente, pois está relacionada a um tempo. E assim, essa forma não é definitiva e válida para além de seu tempo. E nenhuma filosofia em particular poderá ter *a* forma acabada da filosofia em geral, como se fosse a única filosofia a ser alcançada, algo como uma filosofia definitiva, pois a filosofia é uma atividade da razão (universal e particular), que está tanto num sistema particular quanto acima deste ou daquele sistema. Na verdade, quem primeiramente chegou a essa conclusão foi Kant, ao ressaltar o caráter puro e especulativo da filosofia, embora exponha isso ainda sem consciência plena, de modo que a letra de sua filosofia está aquém do espírito. Aliás, Kant não poderia ter procedido de outra maneira, teve de ficar necessariamente aquém dessa descoberta, para que o espírito pudesse sobressair. Com Kant chegamos à relatividade da filosofia como sistemas particulares, já que a razão é una e única<sup>17</sup>.

---

13. Essa dialética será tratada em detalhes na “Introdução” à *História da Filosofia*, em torno de 15 anos depois.

14. Idem, p. 19.

15. Idem, *ibidem*.

16. Idem, *ibidem*.

17. Cf. a nota 6 da tradução portuguesa de Carlos Morujão (HEGEL, G. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p 132). Nos *Fragments de manuscritos de Preleções* [*Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten*] (que

## 5. A tarefa que cabe à filosofia

E, assim, podemos avançar para o próximo item do *Differenzschrift*, intitulado "Necessidade [*Bedürfnis*] da filosofia". Esse item trata da pergunta: para quê filosofia? Chamo atenção para o termo *Bedürfnis*, que não é necessidade no sentido de *Notwendigkeit*, necessidade como oposta à liberdade. *Bedürfnis*, que remete à carência, quer dizer: a que vem a filosofia, para o que ela é carecida?

Pois bem, depois de ter exposto a natureza histórica da filosofia e sua relatividade, fica a questão de saber qual é então o papel da filosofia e qual é afinal de contas a necessidade de ela, compreendida agora como atividade da razão, ter de entrar em cena na vida? Hegel irá desenvolver nesse item uma resposta procurando indicar que a necessidade da filosofia está no próprio mundo, brota do seio da dinâmica da cultura. É de lá que ela surge e não dela mesma, como um saber acadêmico específico e apartado da existência. Insinua-se já aqui a concepção do Hegel da maturidade, de que a filosofia coincide (negativamente) com a realidade. E é nesse momento que se coloca o tema da antinomia como elemento do filosofar.

A forma particular de uma filosofia decorre da originalidade viva do espírito, que por meio dela estabelece uma harmonia, e da forma particular que a *cisão* carrega. A necessidade da filosofia está em consonância com a própria vida, que nada mais faz em seu decurso que procurar superar as cisões [*Entzweiungen*] que o entendimento promove por todas as esferas culturais.

A categoria do *entendimento* deve ser compreendida aqui em sentido amplo como a atividade cultural de separação e de determi-

---

Hegel deu em Jena, no semestre de 1801-1802), em particular o que possui o título *Introductio in philosophiam*, a relação entre a filosofia empírica e a filosofia absoluta é também abordada, enfatizando-se que a filosofia como tal não pode estar em um único sistema particular e que a introdução à filosofia só pode se dar no aspecto particular, não na filosofia como tal. A filosofia deve saber negar-se como filosofia particular para ser filosofia: "No que se refere ao aspecto universal que concerne à necessidade da filosofia, queremos tentar esclarecê-lo na forma de uma resposta à pergunta: que relação tem a filosofia com a vida? Essa pergunta é igual a essa outra: em que medida a filosofia é prática? Pois a verdadeira necessidade da filosofia não se dirige para nada mais senão ao fato de que por meio dela se aprende a viver" (HEGEL, G. *Gesammelte Werke*. Band 5 (*Schriften und Entwürfe* (1799-1808). Hamburg: Meiner, 1986, p. 261).

nação das partes, que atua em várias esferas da vida, sendo prático e teórico ao mesmo tempo. O entendimento se manifesta junto à divisão do trabalho e remete à toda forma de isolamento e de separação, de aplicação da técnica e da ciência. A sociedade (particularmente a moderna) é caracterizada pela separação das esferas da vida e essa cisão no seio da vida pública leva à necessidade da filosofia, que tem como incumbência pensar essa cisão no todo, o que não significa que a filosofia tenha de encontrar uma totalidade artificial para essa cisão, uma idealidade harmoniosa. Se o entendimento, por sua atividade na cultura, fixa as oposições, as autonomias e limitações, ele o faz a partir do todo que é o absoluto, enquanto fenômeno do absoluto. Em seu desenvolvimento infinito instaura a multiplicidade e é nesse ponto que a razão tem de intervir, como anseio de liberdade, anseio que se torna tanto mais forte quanto mais avança o edifício do entendimento. O que Hegel quer dizer é que o assunto da filosofia, seu ponto de partida é a cisão e que cabe à filosofia perceber como a razão alcança o absoluto quando sai dessas partes múltiplas. Assim, a filosofia é a atividade da razão e não do entendimento que teima em fixar as oposições.<sup>18</sup>

Não se trata simplesmente de opor a razão ao entendimento, mesmo porque esse procedimento de justaposição e de separação é característico do entendimento, que aceita o infinito apenas como oposição abstrata entre o finito e o infinito. Igualmente não se trata de negar a cisão, pois o verdadeiro conceito da razão (como unidade de opostos, como já se anuncia no "eu penso") engloba nele mesmo o princípio do entendimento como momento negativo necessário. E a cisão é um "fator da vida".<sup>19</sup> Ao dizer que a cisão é um fator da vida, Hegel exprime uma consciência de que o mundo moderno é irreme-

---

18. Note-se, porém, que o Hegel maduro considerará a atividade do entendimento imprescindível para o pensamento dialético. Vemos isso no "Prefácio" da FE e na própria apresentação do método especulativo na lógica da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§ 79-82), onde o entendimento constitui o primeiro lado, como o abstrato, sendo o segundo lado o dialético ou o negativamente racional e o terceiro o especulativo ou o positivamente racional. Sobre o entendimento, cf. o § 80.

19. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*, p. 21. Cf. a passagem central das pp. 21-22.

diavelmente fragmentado, sendo a especialização um elemento intrínseco a esse mundo.

Mas, será que a cisão que Hegel detecta na atividade "mundana" do entendimento se depreende diretamente da própria lógica do entendimento, enquanto uma suposta "faculdade da alma", em cuja base estaria a unidade sintética da apercepção, o "eu penso"? Se for assim, o entendimento atua no mundo segundo a lógica do eu penso, mas ao mesmo tempo é a expressão mais forte da cisão, embora esqueça ou negue abstratamente sempre o lado da unificação pressuposto em todo ato de cisão. Todo ato social de determinação somente é possível na base de uma indeterminação que acolhe esse ato.

A necessidade da filosofia surge quando a força ou a potência da unificação desapareceu da vida dos homens. No entanto, essa produção própria da razão é casual, depende da maneira como a "a objetividade do absoluto é intuída como uma progressão no tempo".<sup>20</sup> Por exemplo, a cisão do pensamento e da realidade é um fenômeno dos países do norte e quanto mais se desenvolve a exterioridade da vida, mais forte se torna a força da cisão.

Para Bourgeois, a filosofia, no *Differenzschrift*, é a apresentação do absoluto como auto-apresentação de si mesmo. Mas, o absoluto se apresenta como *negação* de si mesmo, manifestação, objetivação, oposição e diferenciação de si, sendo esse momento da diferenciação de si a *cultura*.<sup>21</sup> *A partir do terreno da cultura, como cisão do absoluto e da atividade do entendimento, articula-se também a identidade da razão*. A determinação do entendimento e sua ânsia mesma por determinação levam à exposição da diferença. Há sempre um indeterminado a partir do qual se coloca a determinação do entendimento, aliás, o entendimento somente pode agir como determinação desde essa indeterminação possível. "O uno indeterminado é a verdade do múltiplo determinado"<sup>22</sup>. Essa razão, porém, é ainda a razão do entendimento ou a base das chamadas filosofias da reflexão. Diante disso, importa acentuar uma diferença entre o princípio da razão que deve determinar o entendimento e o princípio que o entendimento propõe, segundo o esquema:

---

20. Idem, p. 22.

21. BOURGEOIS, B. "A Enciclopédia das ciências filosóficas". In: HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Volume 1. p. 391.

22. Idem, p. 393.

## A identidade da identidade e da não-identidade (razão)

### *A não-identidade da identidade e da não-identidade (entendimento)*

A partir disso, Hegel propõe um outro conceito de reflexão, ligado à razão, de modo que "o instrumento da filosofia é a reflexão enquanto razão, quer dizer, enquanto reflexão que, em cada momento seu, se nega".<sup>23</sup>

Acompanhando esse pequeno excurso pelo comentário de Bourgeois, poder-se-ia também lembrar o motivo pelo qual Hegel acentua o modelo da tragédia para pensar a cultura, no texto *Os modos de tratamento do direito natural*, de 1803. Pois, justamente a tragédia parece ser um conflito entre entendimento e razão no seio da atividade humana como um todo, mas também como algo profundamente real. Na tragédia, o ser humano possui um entendimento particular da vida (Antígona, a família), mas ao mesmo tempo esse particular é uma parte do universal e tem de ser sacrificado em função do universal. Inversamente, o universal não pode ser abstrato (Creonte e o Estado), devendo atentar para a particularidade do culto. Há um elemento de crença no saber [cf. o texto *Fé e saber*].

Voltando ao comentário do texto do *Differenzschrift*, vemos então que Hegel lida de um modo duplo com a relação entre a cisão e a vida, pois de um lado a cisão é um fator da vida, de outro lado é um fator da vida que não pode encarcerar o homem. A vida mesma procura a harmonia, para além ou em oposição à cisão.<sup>24</sup> Essa é no fundo a cultura como tragédia ou a tragédia da cultura.<sup>25</sup>

---

23. Idem, p. 397.

24. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*, pp. 22-23.

25. No percurso recente da filosofia, segundo Hegel, essa cisão também foi enfrentada pela via da estética. Pensando talvez no romantismo, em Hölderlin e em Schiller, Hegel considera que a perfeição estética (*ästhetische Vollkommenheit*, [Idem, p. 23]; um termo que remete a Baumgarten) apenas pode ser efetiva até um certo estágio da formação ou da cultura. No mundo moderno a arte se coloca apenas ao lado da progressão do entendimento, mas não tem efeito sobre essa progressão; um campo não tem significado para o outro. Note-se aqui o contraste: a afirmação da filosofia implica que a arte fique para trás (remete à expressão: "mitologia da razão", presente no manuscrito *O mais anti-*

A pressuposição [*Voraussetzung*] da filosofia não deve ser estabelecida artificialmente, já que ela reside na própria necessidade para a qual é chamada. Na verdade, são duas as pressuposições para a filosofia: uma é a do absoluto, ou da verdade, como alvo para a qual se dirige a razão, como superação das limitações e a outra pressuposição consiste na colocação, no pôr da consciência como emergindo da totalidade, saindo dela e se estabelecendo como vida, como ser e não ser. Diante disso, a filosofia não pode ser estabelecida a partir dela mesma, por um ato da reflexão que estabelece um primeiro princípio inabalável ou que se fixa nos *a priori*. A fundamentação da filosofia reside "antes e fora da filosofia".<sup>26</sup>

## 6. O papel duplo da reflexão

Se a reflexão resulta em limitações, na medida em que suspende o absoluto na tentativa de o "pôr" [*setzen*], em que medida ela pode ser ainda instrumento da filosofia? Essa é a questão que inicialmente Hegel levanta no item seguinte: "*Reflexão como instrumento da filosofia*".<sup>27</sup>

Para sair desse dilema, importa *distinguir duas formas de reflexão*: a reflexão isolada, enquanto um pôr das oposições e superação ou suspensão do absoluto (reflexão do entendimento) e a reflexão como possibilidade da razão no estabelecimento de uma relação com o absoluto (reflexão da razão). Assim como há dois aspectos da filosofia, a filosofia geral e a filosofia particular, também há dois momentos da reflexão.

Trata-se aqui de explorar o conceito de razão como a "força do absoluto negativo".<sup>28</sup> O que significa isso? Hegel indica que as fixações

---

*go programa de sistema do idealismo alemão*) (Cf. sobre esse ponto meu livro *A questão do fim da arte em Hegel*). Uma outra tentativa de lidar com a cisão ou de enfrentá-la consiste em afirmar a via da reflexão, o enfrentamento do entendimento pela razão. No entanto, o entendimento e a cisão, ao se sentirem atacados (supostamente na época iluminista), reagiram violentamente e o entendimento assumiu falsamente a aparência de razão (poder-se-ia dizer que esse é um fenômeno bem conhecido ainda em nossa época!). A filosofia, considera Hegel, deve reagir diante disso e aplicar justamente *a filosofia* contra a limitação que resiste e pretende ser a única medida. A razão apenas perde para o entendimento se ela renuncia ao seu poder de reconstituir a totalidade.

26. Idem, p. 25.

27. Idem, ibidem.

28. Idem, p. 26.

e oposições criadas pelo entendimento, seus condicionamentos [Bedingungen] necessariamente ocorrem desde um campo indeterminado que torna esse procedimento primeiramente possível. E a tarefa da filosofia, "a secreta eficácia da razão",<sup>29</sup> consiste em tornar "o entendimento ilimitado/ sem limites [grenzenlos]",<sup>30</sup> por um processo de negação nele mesmo, fazendo com que ele sucumba.

Duas observações: 1) mais adiante na *Fenomenologia do espírito*, Hegel verá todo esse processo ocorrer não mais como processo de uma reflexão sem um ponto de apoio claro, mas como estando inscrito na natureza da consciência mesma, que é e não é;<sup>31</sup> 2) em outro fragmento, de 1801-02, intitulado *Introductio in Philosophiam*, Hegel distingue em seu último parágrafo entre a má reflexão [schlechte Reflexion] e a absoluta reflexão [absolute Reflexion]: "a má reflexão é o subsistir da oposição; a reflexão absoluta é a superação da mesma, e o conhecimento absoluto é justamente essa reflexão que se separa na oposição, mas recolhe a oposição de volta e a destrói [vernichtet: torna nada]. Sem que haja a entrada na oposição, sua superação não é possível. Superar a oposição, não ignorá-la, não abstrair dela é o conhecimento absoluto"<sup>32</sup>.

A razão, porém, não pode apenas opor seu campo infinito (o domínio da liberdade) ao finito do entendimento, pois isso seria a infinitude apenas subjetiva (algo como um postulado). A razão deve também destruir essa oposição nela mesma ao finito, em sua autonomia. O procedimento da reflexão deve ser o de se autodestruir a favor do absoluto. Sua lei é a autodestruição e para tanto ela tem de ultrapassar a lei da contradição. O pensamento racional, dito em outras palavras, ultrapassa a perspectiva, anunciada por Reinhold, de uma identidade estabelecida puramente pelo pensamento. Procura antes a identidade absoluta, a identidade de sujeito e de objeto. A verdade mais elevada, a possibilidade da reflexão como relação com o absoluto, só pode, portanto, consistir no próprio aniquilamento da reflexão nela mesma. Não há e não pode haver uma reflexão isolada. O verdadeiro saber ocorre apenas no absoluto como totalidade das partes.

29. Idem, *ibidem*, o que lembra a "astúcia da razão" na *Filosofia da História*.

30. Idem, *ibidem*.

31. Cf. o fragmento do *Jenaer Systementwürfe I*.

32. HEGEL, G. *Gesammelte Werke. Band 5 (Schriften und Entwürfe (1799-1808))*, p. 265.

Se tivermos em conta o desenvolvimento futuro do pensamento de Hegel, pode-se dizer que essa reversão da reflexão para a totalidade se realiza na *Fenomenologia do espírito* pela atividade da conversão da consciência. O que aqui no *Differenzschrift* é indicado como perspectiva será desenvolvido lá, na *Fenomenologia do espírito*, como a atividade da consciência que o filósofo deverá deixar em seu livre curso. Ou seja, não cabe ao filósofo, ao saber puro, intervir no modo como a consciência chega ao saber. Ela mesma fará o trabalho, embora confundindo constantemente o devir de seu saber com o objeto novo que surge à sua frente. *Reines Zusehen...* é essa a tarefa da filosofia! Não se trata do filósofo ele mesmo antecipar a ação!

## 7. Um acréscimo à guisa de conclusão

Para chegar a esse projeto da *Fenomenologia do espírito*, Hegel teve ainda de explorar mais um âmbito do pensamento antinômico, que é a antinomia própria à consciência, como origem mesma da duplicidade e unicidade da reflexão. Isso ocorre principalmente nos esboços de sistema de 1803-04, nos *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie* (antiga *Filosofia Real*). Lembro aqui do importante fragmento 18, que cito e traduzo em seu começo:

### *Fragmento 18*

#### *A essência da consciência...*

*A essência da consciência* consiste no fato de que numa identidade etérea existe uma unidade absoluta da oposição; ela somente pode ser essa unidade da oposição se, *na medida em que ela é oposta*, ambos os membros da oposição são imediatamente ela mesma, são simplesmente neles mesmos, como *membros da oposição, imediatamente oposto* de si mesmos, a diferença absoluta, diferença que se supera a si mesma e está superada. – Nessa unidade de oposição, o ser consciente é um lado da mesma, sendo o outro lado aquilo de que a consciência é consciente. Ambos são *essencialmente o mesmo*, ambos são uma unidade imediata da singularidade e da universalidade. Mas, esse *ser consciente* e *aquilo de que ela é consciente* são apenas essa unidade da consciência para um terceiro, não para ela mesma; pois, na oposição do ente consciente e daquilo de que ela é consciente um não é de modo algum o que é o outro; a consciência como um ente consciente é a partir dela mesma, como consciência, a identidade ativa negadora, a qual retorna a si a partir do tornar-se consciente de um outro de que ela é e supera esse outro, pelo fato de que passa para um outro. *A consciência* mesma, que é segundo a

sua essência igualmente o ser superado de ambos, aparece apenas de um lado, o qual é ele mesmo determinado como o *atuante* e, por isso, como o superador; ela apenas se põe a si como a consciência, mas não aquilo do que é consciente e, por isso, é apenas consciência singular, formal, negativa, não consciência absoluta. Pois, aquilo de que é consciente ela não coloca como o que *lhe é igual*; essa *igualdade consigo mesma* ela apenas possui de um *modo negativo*, pelo fato de que supera aquilo do que é consciente como algo que *lhe é desigual*; mas ela é apenas consciência pelo fato de que *se opõe como sendo um outro*. Ela deve, portanto, no lugar do outro, deixar surgir um outro que *lhe é desigual*, ela supera *cada um desses desiguais*, mas assim ela apenas atinge essa infinitude empírica exterior, que possui o outro de si mesma sempre fora de si mesma. Essa *consciência empírica*, porém, tem de ser consciência absoluta, ou o outro do que ela mesma é tem de ter imediatamente nela mesma seu ser outro, sua igualdade positiva com a consciência; ela é consciência absoluta se esse outro, do qual ela mesma é, é sua consciência própria perfeita, sem todo o ser-para-si-mesma, sem que toda a verdadeira diversidade seja apenas diversa dela mesma por meio da *forma vazia sem conteúdo* do ser-outro. Assim, ela é nela mesma também universalmente ideal, pois, enquanto forma, ela é sem conteúdo. – Esse é o objetivo, a realidade absoluta da consciência, para a qual nós temos de elevar seu conceito. É a totalidade que ela tem como o espírito de um povo, que é absolutamente a consciência de todos, que esses *intuem* e opõem a si como consciência, mas que reconhecem igualmente sua oposição de modo imediato, sua singularidade no espírito de um povo como superada ou sua consciência como um universal absoluto.<sup>33</sup>

Ressalte-se nesse fragmento que Hegel desenvolve uma concepção de consciência caracterizada por uma cisão, por uma duplicidade, mas que justamente por ser dupla e autorreferida por meio da alteridade imanente, envolve um terceiro elemento que a própria consciência não consegue captar (que na *Fenomenologia do Espírito* será aquilo que acontece por “de trás” da consciência). Esse terceiro elemento enquanto um *medium*, um meio (como devir, marcado tanto pela mesmidade, o si, quanto pela alteridade, o ser-para-um-outro), Hegel também identificará na noção de linguagem e de trabalho, algumas páginas mais adiante.

---

33. HEGEL, G. *Gesammelte Werke. Band 5 (Schriften und Entwürfe (1799-1808))*, pp. 189-190.

Enfim, no trecho acima se destacam três momentos de exposição e que deixo registrados ao fim de minha abordagem como tópicos para uma outra reflexão:

1. A duplicidade da consciência: ente consciente e consciência do objeto;
2. A tendência da consciência de não assumir o outro como sendo o outro dela mesma e se refugiar numa atividade que é apenas formal, posto que não incorpora em si mesma como ser consciente a passagem pelo outro dela mesma ou por ela mesma enquanto outro. Essa é a mesma estrutura da crítica de Hegel ao “eu penso”, que também é tomado apenas como atividade subjetiva determinante (no qual se deixa de lado o elemento inerente de indeterminação). Hegel a chama de consciência empírica;
3. A totalidade absoluta da consciência como espírito de um povo, onde o homem se sabe como sendo nele mesmo um além de si mesmo. Esse passo de que a universalidade absoluta surge como uma deficiência ou como mérito, dependendo do ponto de vista segundo o qual se interpreta a duplicidade inerente à consciência, talvez seja uma das contribuições hegelianas mais importantes para a teoria social contemporânea. Há em Hegel uma concepção especulativa e orgânica da relação do indivíduo com o todo que não necessita do recurso a expedientes formais ou meramente discursivos que consigam “eivar o homem à universalidade”. Basta que se compreenda adequadamente a essência da consciência.

### Referências bibliográficas

BOURGEOIS, B. “A Enciclopédia das ciências filosóficas”. In: HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas. Volume 1*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2* (Jenaer Schriften 1801-1807). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 8* (Jenaer Schriften 1801-1807). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

*O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena*

- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke. Band 5 (Schriften und Entwürfe (1799-1808))*. Hamburg: Meiner, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Glauben und Wissen*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- WERLE, M. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.



## TRADUÇÃO

### Introdução à tradução: sobre a formulação do conceito crítico de liberdade e de autonomia da vontade

*Diego Kosbiau Trevisan*

Doutorando em Filosofia pela USP

O que o leitor terá na sequência é a tradução de uma pequena seleção de reflexões de Immanuel Kant sobre filosofia moral redigidas, em sua grande maioria, ao longo “década silenciosa” de 1770. A escolha dos fragmentos, retirados dos volumes XVII, XVIII (Reflexões sobre Metafísica) e XIX (Reflexões sobre Filosofia Moral) da edição da Academia,<sup>1</sup> foi motivada por um interesse interpretativo de fundo: a defesa de uma *descontinuidade* da filosofia moral kantiana na passagem do período pré-crítico para o crítico. Com isso se sugere que a existência de uma *concepção crítica* da liberdade e a formulação do *princípio da autonomia da vontade* como um princípio supremo da moralidade apenas se tornaram possíveis após a Dissertação de 1770. O princípio norteador para a escolha das reflexões traduzidas para este volume dos *Cadernos de Filosofia Alemã* foi o de mostrar, ainda que de modo rudimentar, o despontar conceitual mais bem acabado desses dois elementos conceituais centrais da filosofia prática crítica ao longo da década de 1770.

A ideia de uma descontinuidade no pensamento kantiano em matérias de filosofia moral está longe de ser um ponto pacífico na *Kant-Forschung*. Não são poucos os comentaristas que põem em questão a existência mesma de uma filosofia prática kantiana genuinamente crítica e influenciada pela “revolução copernicana” em filosofia desencadeada pela *Crítica da Razão Pura*. A célebre tese da *continuidade* da filosofia moral pré-crítica no período crítico foi inicialmente defendida por Dieter Henrich e depois compartilhada por, dentre outros, Josef Schmucker, e Karl-Heinz Ilting.

---

1. KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902

Dieter Henrich defende que “a fórmula do imperativo categórico baseada na universalidade da vontade mesma” e as “duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” já estariam estabelecidas por volta de 1765 nos *Comentários <Bemerkungen> às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*<sup>2</sup>. Segundo Henrich, o percurso sistemático interno à *Fundamentação*, a saber, partir da boa vontade para o imperativo categórico e a autonomia da vontade, também caracterizaria o percurso genealógico do pensamento kantiano em filosofia prática. A “intuição” kantiana de 1765, segundo a qual a boa vontade seria a vontade despida de interesses particulares, já conteria os elementos necessários para ser denominada “crítica”: o quase presságio que levou a uma, por assim dizer, “intuitiva” formulação do imperativo categórico já no ano de 1765 fundaria a concepção da autonomia da vontade como fundamento de possibilidade de uma boa vontade<sup>3</sup>. Josef Schmucker também argumenta que o conteúdo da futura filosofia prática crítica já estaria contido *in nuce* nos escritos redigidos por Kant entre 1764 e 1766; da mesma maneira, o problema formal da determinação da vontade unicamente pela lei moral de que trata a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* em nada dependeria da *Crítica da Razão Pura* e da nova *démarche* crítica<sup>4</sup>. Por

2. HENRICH, D. “Kant and Hutcheson”. In: AMERIKS, K & HÖFFE, O. (orgs). *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 51-52. O original é de 1957: “Hutcheson und Kant”. In: *Kant-Studien*, 49, 1957-1958. Cf. também. Idem. “Ethics of Autonomy” In: *The Unity of Reason*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1994. p. 98, O original é de 1963: “Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus”. In: *Sein Und Ethos: Walberger Studien*, vol 1. Mainz. E Idem. “Über Kants früheste Ethik”. In: *Kant-Studien* 54. 1963.
3. A “intuição” de 1765 “funda também a concepção de uma ‘autonomia da vontade’, e, de fato, de tal modo que esta se apresenta como o conceito da possibilidade de uma vontade boa por si mesma. O desenvolvimento tardio de Kant constitui-se como uma sucessão de tentativas de desenvolver o conceito dos bens específicos da vontade <der besonderen Güten des Willens> (...). O caminho que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, conduz do conceito de uma vontade absolutamente boa à fórmula do imperativo categórico e depois à doutrina da autonomia da vontade, foi também o caminho histórico da ética kantiana”. HENRICH, D. “Über Kants früheste Ethik”. p. 406.
4. Segundo Schmucker, “temos claro este tipo de crítica da razão prática já em Crusius e Hutcheson e no Kant mesmo na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, nas *Observações sobre o sentimento do belo e do*

fim, Karl-Heinz Ilting busca rebater a contratese de Werner Busch, para quem haveria um conceito crítico de liberdade formulado a partir de 1772 que marcaria o início da filosofia prática crítica<sup>5</sup>, argumentando que Kant, na verdade, retém uma concepção dogmática de liberdade desde 1765 que em nada dependeria da nova visada crítico-transcendental desenvolvida ao longo da década de 70 e que encontra seu acabamento no período posterior à *Crítica da Razão Pura*<sup>6</sup>.

Nesse breve texto introdutório certamente não é possível retomar em toda sua profundidade o debate em torno desse ponto polêmico do desenvolvimento do pensamento kantiano. Entrariam na discussão controversas questões a respeito do que seriam as marcas definidoras do caráter crítico e transcendental da filosofia prática – e, decerto, da filosofia teórica – de Kant, dos grandes movimentos percebidos no interior da evolução de seu pensamento, daquilo

---

*sublime*, nos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e nos *Sonhos de um visionário*; trata-se de um problema bem próprio da doutrina ética dos princípios e não permanece nem genética nem fatalmente <*sachlich*> em uma relação de dependência com o problema crítico da metafísica teórica". SCHMÜCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg. 1961. p. 383.

5. BUSCH, W. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin/New York: De Gruyter, 1979. pp. 70ss. Este conceito crítico de liberdade consistiria em tomar o homem como um ser natural e racional, ou seja, como um agente que produz efeitos no mundo sensível cuja causa, contudo, não pode ser atribuída a estímulos que provêm deste mesmo mundo sensível. Em suma, trata-se, grosso modo, da questão liberdade como espontaneidade e oposta ao determinismo natural de que trata a terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*.
6. Segundo Ilting, "não se reconhece uma 'virada crítica' de Kant nos anos setenta no âmbito da filosofia prática (...). Kant, mesmo nos escritos sobre filosofia prática dos anos oitenta, ainda se apóia na doutrina de uma metafísica pré-crítica e, logo lá onde conecta problemas éticos com sua crítica da razão, afasta-se daquilo que com direito poder-se-ia chamar de uma ética e filosofia do direito críticas". ILTING, K.-H. Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 63, n. 3, 1981. p. 325. O "conceito dogmático" de liberdade a que Ilting se refere seria aquele exposto no fragmento "Sobre a Liberdade" dos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (Ak XX: 91-94). Segundo Ilting, a ideia discutida no fragmento acerca de uma liberdade "natural" como não submissão ao arbítrio alheio definiria a liberdade como um "direito fundamental" do homem, e, portanto, haveria já em 1765 uma dimensão de dignidade que prefigura a concepção "crítica" de liberdade.

que caracteriza e define as principais etapas de descompasso e os claros momentos de ruptura na *Entstehungsgeschichte* da *Crítica da Razão Pura* e as interconexões conceituais entre a filosofia prática e teórica observadas no período, para não mencionar, enfim, as inúmeras mudanças por que passou o sistema kantiano no decorrer do próprio período crítico<sup>7</sup>. No entanto, assumimos que os dois pontos mencionados no parágrafo inicial bastam para que se atinja um “mínimo conceitual” que define os traços elementares da filosofia moral do período crítico: uma complexa concepção de liberdade conforme exposta na 3ª antinomia da *Crítica da Razão Pura*, na *Fundamentação*, na *Crítica da Razão Prática* e na *Metafísica dos Costumes*, e o princípio da autonomia da vontade como princípio supremo da filosofia moral – esses dois eixos conceituais tornam possíveis não apenas a fundamentação crítica da filosofia prática de Kant como também a divisão de seu sistema em uma *Doutrina do Direito* e uma *Doutrina da Virtude*, realizada na *Metafísica dos Costumes* de 1797.

Uma análise detida do material postumamente recolhido nos volumes X a XXIX da edição da Academia – as correspondências, o “legado manuscrito” (*handschriftliche Nachlass*) e as anotações de cursos feitas por alunos de Kant – mostra que apenas a *partir do fim da década de 60*<sup>8</sup> surge a *explícita* recusa ao sentimento moral e aos princípios

---

7. Para uma discussão a respeito de alguns desses últimos pontos, remetemos o leitor à nossa dissertação de mestrado: TREVISAN, D. K. *A Metafísica dos Costumes. A Autonomia para o Ser Humano*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

8. Ao afirmar isso, passamos por cima dos problemas de datação das *Reflexionen* coligidas na *Akademie Ausgabe* por Adickes, problemas, de resto, amplamente conhecidos e discutidos na *Kant-Forschung*. Alguns dos critérios empregados, a saber, a tinta utilizada, a caligrafia, a condição do papel no qual está anotada a reflexão, são, decerto, duvidosos – apenas em poucos casos a datação do manuscrito é mais segura, como, por exemplo, quando há algo anotado em cartas que trazem uma data precisa (cf. introdução do próprio Adickes à sua compilação, Ak XIV: xxviii-xxxv). Ademais, as *Schriftphasen*, ou seja, os intervalos de tempo selecionados para a classificação do material, compreendem, em muitos casos, um período extenso e, assim, aumentam a incerteza quanto à data precisa em que foi redigida determinada reflexão, diversas vezes classificada como possivelmente pertencente a mais de uma *Schriftphase* (cf. Ak XIV: xxxvi-xliiii). Sobre os problemas (e méritos, em comparação às tentativas anteriores de Erdmann, Haering e Reicke) do procedimento de

racionalistas como bases da moral e, nesta esteira, fazem-se notar a *autonomização* da filosofia prática em relação à teórica, o surgimento da complexa *concepção crítica* da liberdade e o despontar inicial do *princípio da autonomia* como exigência normativa suprema da filosofia prática crítica e fundamento para o tratamento sistemático dos deveres na *Metafísica dos Costumes*. O caminho em que Kant se envereda na busca por um princípio incondicionado da moral passa necessariamente pela *razão pura* como determinante da ação livre segundo uma prescrição não tautológica ou vazia e não dependente de algum sentimento físico ou moral. As reflexões do período traduzidas aqui dão mostra de que Kant pensava a obrigação moral, incondicionada e imediatamente vinculante, lançando mão de um modelo – de inspiração eminentemente jurídica – de uma comunidade de seres racionais unificados ou harmonizados por meio de um nexo entre lei prática, liberdade, universalidade e origem na razão pura depurada de elementos empíricos. O princípio da moralidade e a concepção positiva de liberdade começam a delinear-se nesse período da evolução do pensamento de Kant como o *princípio de autonomia* que encontraria seu lugar central na história da filosofia moral e que até hoje exerce decisiva influência em diversas áreas do pensamento filosófico contemporâneo.

Dividimos as reflexões em três grandes blocos que refletem a preocupação interpretativa discutida acima. O primeiro reúne reflexões que gradualmente sinalizam a cristalização da solução kantiana para o problema de fundamentação de uma filosofia moral: as bases da

---

Adickes, cf, p.ex, KLEMMER, H. *Kants Philosophie des Subjekts*. Hamburg: Felix Meiner, 1996. pp. 40-41. VLEESCHAUWER, H.J. *La Déduction Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant. Tome I*. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1976. Reedição de Antwerpen: De Sikkel, 1934. Pp. 43-49. Notemos, pois, que a análise que propomos aqui tem de se apoiar não apenas no material póstumo, cronologicamente impreciso, como também nas obras publicadas por Kant na década de 1760, para o que remetemos o leitor uma vez mais à nossa dissertação (TREVISAN, D. K. *A Metafísica dos Costumes. A Autonomia para o Ser Humano*); ademais, dado que a indeterminação temporal das *Reflexionen* atinge as interpretações acima discutidas, entendemos que nossa própria interpretação fica assim resguardada de possíveis críticas quanto à sua imprecisão cronológica, ao menos de críticas vindas da linha dos intérpretes a que aqui nos opomos.

obrigação e do dever devem ser buscadas na atividade pura da razão, em sua capacidade autônoma de legislar sem influência de elementos privados e particularistas que impediriam a universalidade buscada para o princípio moral. No segundo bloco, o problema da liberdade é analisado no interior da perspectiva estabelecida pela Dissertação de 1770 e da distinção entre um mundo sensível e um mundo inteligível retomada e retrabalhada ao longo do período crítico. No terceiro bloco, por fim, as reflexões traduzidas abordam as distinções entre direito e ética e sugerem a forte matriz jurídica presente na estrutura de pensamento que dá origem à filosofia prática crítica: a ideia de que a elaboração do princípio jurídico – em que a influência da vontade geral de Rousseau faz-se decisivamente presente – constitui um incentivo heurístico para a elaboração do princípio supremo da moral e, com isso, para o conceito positivo de liberdade como autonomia. Conscientes de que o número de reflexões selecionadas é insuficiente para que a interpretação delineada acima encontre um apoio conceitual consistente, a tradução apresentada pode ser mais bem caracterizada como um convite para que o próprio leitor se volte às fontes indicadas e para que seja lançada a devida atenção a esse manancial interpretativo da filosofia de Kant ainda não plenamente explorado nos estudos kantianos brasileiros.

### Referências bibliográficas

- BUSCH, W. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin/New York: De Gruyter, 1979.
- HENRICH, D. Ethics of Autonomy. In: *The Unity of Reason*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1994. Orig.: Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: *Sein Und Ethos*. Walberger Studien, vol 1: Mainz. 1963.
- \_\_\_\_\_. Kant and Hutcheson. In: Ameriks, K & Höffe, O. (orgs). *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Orig.: Hutcheson und Kant. In: *Kant-Studien*, 49, 1957-1958.
- \_\_\_\_\_. Über Kants früheste Ethik. In: *Kant-Studien* 54. 1963.
- ILTING, K-H. Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 63, N. 3, 1981.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-

- KLEMME, H. *Kants Philosophie des Subjekts*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- RITTER, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg. 1961.
- TREVISAN, D. K. *A Metafísica dos Costumes. A Autonomia para o Ser Humano*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.
- VLEESCHAUWER, H.J. *La Dédution Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant. Tome I*. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1976. Reimpressão de Antwerpen: De Sikkel, 1934.

## Reflexões sobre filosofia moral da década de 1770

*Immanuel Kant*

### 1) Universalidade, racionalidade e formalismo

*Rx 6598 Ak XIX: 103. 1769-1770 (1764-1768?)*

Die Mittel sind nur die Form der intention oder die Methode der Ausführung, der Zweck ist die Materie. Handlungen sind den Mitteln nach oder dem Zweck nach Vernünftig; im ersteren fälle determinirt die Vernunft die Form, im Zweiten auch die Materie der Absicht.

Verstand ist nur mittelbar Gut, als ein Mittel zu anderm Guten oder zur Glückseligkeit. Das unmittelbare Gute kan nur bey der Freyheit angetroffen werden. Denn weil die freyheit ein Vermögen ist zu handeln, ob es gleich uns nicht vergnügt: so hat es ist sie nicht an die Bedingung eines Privatgefühls gebunden; da sie aber gleichwohl immer nur auf das geht, was da beliebt, so hat es ein Verhältnis aufs Gefühl und kan ein allgemein gültiges Verhältnis haben auf das Gefühl überhaupt. Daher nichts einen absoluten Werth hat als Persohnen, und dieser besteht in der bonitaet ihrer freyen Willkühr. Gleich wie die freyheit den ersten Grund von allem enthält, was anfängt, so ist sie auch, was die Selbständige bonitaet allein enthält.

Das moralische Gefühl ist kein ursprünglich Gefühl. Es beruhet auf einem nothwendigen inneren Gesetze, sich selber aus einem äußerlichen Standpunkt zu betrachten und zu empfinden. Gleichsam in der Persöhnlichkeit der Vernunft: da man sich im allgemeinen fühlt und sein individuum als ein Zufellig subiect wie ein accidens des allgemeinen ansieht

*Rx 6610. Ak XIX: 107. 1769-1770; (1764-1768?) (extrato parcial)*

Die Sittlichkeit ist eine obiective ~~Abhängigkeit~~ Unterordnung des Willens unter die Bewegungsgründe der Vernunft. Die Sinnlichkeit (practice) eine subordinatio des Willens unter die Neigung [...].

## Reflexões sobre filosofia moral da década de 1770

Immanuel Kant

### 1) Universalidade, racionalidade e formalismo

*Rx 6598 Ak XIX: 103. 1769-1770 (1764-1768?)*

Os meios são apenas a forma da intenção ou o método de execução, o fim é a matéria. Ações são racionais segundo os meios ou segundo os fins; no primeiro caso, a razão determina a forma, no segundo, também a matéria da intenção.

O entendimento é apenas mediatamente bom, como um meio para outros bens ou para a felicidade. O imediatamente bom somente pode ser encontrado na liberdade. Pois, uma vez que a liberdade é uma faculdade de agir, mesmo se isso não nos atrai, ela então não está ligada à condição de um sentimento privado; visto que, contudo, ela não obstante sempre se refere ao que é desejado, isto então tem uma relação com o sentimento e pode ter uma relação universalmente válida com o sentimento em geral. Portanto, nada tem um valor absoluto senão pessoas, e este consiste na bondade de seu arbítrio livre. Assim como a liberdade contém o primeiro fundamento de tudo o que se inicia, ela é também o que a bondade independente unicamente contém.

O sentimento moral não é nenhum sentimento originário. Ele repousa numa lei interna necessária de considerar-se e sentir-se a si mesmo num ponto de vista externo. Por assim dizer, na personalidade da razão, já que nós nos sentimos no universal e consideramos o *individuum*, enquanto um sujeito contingente, como um *accidens* do universal.

*Rx 6610. Ak XIX: 107. 1769-1770; (1764-1768?) (extrato parcial)*

A moralidade é uma subordinação ~~dependência~~ objetiva da vontade sob os motivos da razão. A sensibilidade (prática) é uma subordinação da vontade sob a inclinação [...].

*Rx 6625. Ak XIX: 116. 1769-1770 (1764-1768?)*

Alle systeme sind entweder die, so aus Vernunft, oder Gefühl die moralitaet herleiten (aus dem Zwange der Obrigkeit, und aus Gewohnheit).

Die aus Vernunft: entweder der Warheit oder der Vollkommenheit (Mittelstraße der Neigungen: Aristoteles). Wolf machte den allgemeinen Nahmen der Vollkommenheit zum Grunde sie zu bestimmen und nante nicht ~~dasjenige oder die Zwecke~~ die Bedingungen, unter welchen Handlungen und Zwecke Gut sind und den Nahmen vollkommeneheit verdienen.

*Rx 6631. Ak XIX: 118-119. 1769-1770? (1771-1772?) (extrato parcial)*

[...] Aus der idee eines allgemeingültigen Willens, nicht durch Macht, sondern durch den Grund der Einstimmung. Ursprünglicher, abgeleiteter Wille) [...].

*Rx 6635. Ak XIX: 121. 1769-1770; (1764-1768?)*

Alle Systeme der Moral suchen zuerst den obersten (theoretischen) Grund der sittlichen Beurtheilung, zweytens die oberste Sit wirklich moralische Regel, daraus die übrige fließen, zu finden. Was das erste betrifft, so leiten sie 1. solche nicht aus allgemeinen Grundsätzen der Vernunft ab sondern und untersuchen mehr grund von dem, was geschieht und geurtheilt wird, als was geurtheilt werden soll, sehen also das principium morale als subrepticium an und als legem phaenomenorum. Diese machen a. Moden und Beyspiele. b. die Ehrliche und Eigennutz zum quell aller unserer tugendhaft scheinenden Handlungen. Sie sehen dann jeden moralischen imperativ als bedingt an sub conditione subiectiva. 2. suchen ein principium ~~obiectivum~~ empiricum a. was durch in zufälligen Menschlichen Gesetzen: hobbes; b. In einem besonderen triebe der Menschlichen Natur und Gefühl, oder, 3. rationale.

*Rx 6698. Ak XIX: 135. 1770-1771? (1773-1775?) (1769?) (extrato parcial)*

Die moralische Vorschriften gelten vor jedes vernünftige und freye Wesen, die Neigungen desselben mögen seyn, wie sie wollen. [...]

Rx 6625. Ak XIX: 116. 1769-1770 (1764-1768?).

Todos os sistemas são ou aqueles que derivam a moralidade da razão ou [aqueles que a derivam] do sentimento (a partir da coerção das autoridades, ou a partir do hábito).

Os que [derivam] da razão: ou da verdade ou da perfeição (o meio caminho entre as inclinações: Aristóteles). Wolff fez do nome geral da perfeição o fundamento para determinar a razão, e não nomeou as condições ~~aquilo ou os fins~~ sob as quais ações e fins são bons ou podem servir para o nome de perfeição.

Rx 6631. Ak XIX: 118-119. 1769-1770? (1771-1772?) (extrato parcial)

[...] ([Deve-se considerar a moralidade] a partir da ideia de uma vontade universalmente válida, não através do poder, mas sim através do fundamento da concordância. Vontade originária, derivada) [...].

Rx 6635. Ak XIX: 121. 1769-1770; (1764-1768?)

Todos os sistemas morais buscam, primeiro, encontrar o fundamento (teórico) supremo do ajuizamento moral, e, segundo, a suprema regra realmente moral da qual decorrem as demais. No que diz respeito ao primeiro, [há sistemas que] derivam 1. essa regra não de princípios universais da razão, buscando mais o fundamento naquilo que acontece e que é julgado do que o que deve ser julgado; eles consideram, portanto, o *principium morale* como *subrepticium* e como *legem phaenomenorum*. Eles fazem a) dos usos e exemplos, b) do amor à honra e do egoísmo fontes de todas as nossas ações aparentemente virtuosas. Eles consideram, portanto, cada imperativo moral como condicionado *sub conditione subjectiva*. 2. [Sistemas que] buscam um *principium obiectivum empiricum* [a)] ~~o que~~ em leis humanas contingentes: Hobbes; [b)] em um impulso particular da natureza e do sentimento humanos. Ou 3. [sistemas que são] racionais.

Rx 6698. Ak XIX: 135. 1770-1771? (1773-1775?) (1769?). (extrato parcial)

As prescrições morais valem para todos os seres racionais e livres, sejam quais forem as inclinações que eles possam ter. [...]

*Rx 6725 Ak XIX: 141-142. 1772*

Die Gantze Schwierigkeit bey dem Streit über das principium der moral ist: wie ein ~~apodictischer~~ categorischer imperativus möglich sey, der nicht conditional ist, weder sub conditione problematica noch apodictica (der Geschiklichkeit. Klugheit). Ein Solcher imperativus sagt, was ursprünglich, primitive gut ist. Es ist zu bewundern, daß das primitive Gut: die condition von allem, was gefällt, nur einem Willen zukome. Die Ursache ist, weil alle Vollkommenheit eine idee und die Wirklichkeit derselben einen Willen voraus setzt, und weil alles Zufallige und aller Ursprung sich auf Freyheit gründet. Alle Nothwendigkeit der Urtheile gründet sich auf die Allgemeinheit oder diese auf jene. Mithin ist der Grund der nothwendigkeit, welche moralische Sätze enunciiren, in der allgemeingültigkeit der Gründe des Wollens zu setzen (schlechthin nothwendig, absolute, bedeutet nicht innerlich, sondern überhaupt nothwendig).

*Rx 6760. Ak XIX: 151. 1772. (extrato parcial)*

Das principium der moralischen dijudication

1. ist nicht der göttliche Wille [...],
2. nicht der allgemeine Begriff der Vollkommenheit.
3. nicht der allgemeine Begriff der de Glückseeligkeit.
4. nicht die privatglückseeligkeit (sie wären empirisch)
5. nicht das moralische Gefühl und Geschmack (Geschmack ist relativisch in 3. Verhältnis aufs subject).
6. sondern vernunft.

*Rx 6762 Ak XIX: 153. 1772*

Was nicht unter einer allgemeinen Regel des reinen Willens stehen kan, ist moralisch unrichtig. Die Übereinstimmung der freyen ~~wilkühr~~ Handlung mit der allgemeinheit des reinen Willens ist Moralitaet.

*Rx 6765 Ak XIX: 154-155. 1772? 1778?*

Die Handlung, deren intention, als allgemeine Regel betrachtet, sich selbst und andrer ihrer nothwendig widerstreiten würde, ist moralisch unmöglich.

Die Gesinnung, sich in seinen Handlungen dem allgemeinen principio der regeln gemäß zu verhalten, ist moralisch. Wenn der Wille der form des Verstandes überhaupt unterworfen ist.

Rx 6725 Ak XIX: 141-142. 1772.

A grande dificuldade no conflito sobre o *principium* da moral é: como é possível um *imperativus* categórico ~~apodictico~~ que não seja condicional nem *sub conditione problematica* nem *apodictica* (da habilidade. Prudência). Tal imperativo diz o que é bom originariamente, *primitive*. É surpreendente que o bom primitivo, a condição de tudo que agrada, apenas diga respeito a uma vontade. A causa é que toda perfeição pressupõe uma ideia e a sua realidade pressupõe uma vontade, e que todo contingente e toda origem fundam-se na liberdade. Toda necessidade dos juízos funda-se na universalidade ou esta naquela. Portanto, o fundamento da necessidade que as proposições morais enunciam deve ser posto na validade universal dos fundamentos do querer (o que é totalmente, absolutamente necessário não significa internamente necessário, mas necessário em geral).

Rx 6760. Ak XIX: 151. 1772. (extrato parcial)

O *principium* do ajuizamento moral

- (1) não é a vontade divina [...],
  - (2) não é o conceito universal de perfeição.
  - (3) não é o conceito universal de felicidade.
  - (4) não é a felicidade privada (seriam empíricos)
  - (5) não é o sentimento moral e gosto (gosto é relativo, em relação ao sujeito)
- É, antes, (6) a razão.

Rx 6762 Ak XIX: 153. 1772.

O que não pode estar sob uma regra universal da vontade pura é moralmente incorreto. A concordância da ação ~~arbitrio~~ livre com a universalidade da vontade pura é moralidade.

Rx 6765 Ak XIX: 154-155. 1772? 1778?

É moralmente impossível a ação cuja intenção, considerada como regra universal, se contradiria necessariamente a si mesma e a de outros.

A intenção de se comportar em suas ações em conformidade ao *principio* universal das regras é moral. Se a vontade está de modo geral submetida à forma do entendimento.

Die treibende Kraft des Verstandes beruht darauf, daß er sich an sich selbst allen principiis der Handlungen widersetzt, den Gebrauch der regeln unmöglich machen.

*Rx 6796. Ak XIX: 163-164. 1773-1775? 1772?*

Die Sittlichkeit beruht auf der Regel der Handlungen aus dem Gesichtspunkte (station) des allgemeinen theilnehmers oder Stellvertreters:

1. des theilnehmers der Natur in ansehung seiner selbst,
2. des theilnehmers der freyheit in Ansehung andrer. Im letzteren falle entweder des Stellvertreters der Willkühr anderer oder der Wohlfarth derselben.

Die allgemeinheit ist entweder der Eigenschaft oder der Dinge, welche eine Gewisse Eigenschaft haben. Universalitas interna oder externa. Moralisches Gefühl ist das, wodurch die (allgemeinen obiectiven ) principia der Beurtheilung zu subiectiven der Entschließung werden, also die absolute Regeln zu maximen.

Die freyheit ist unabhängigkeit von triebfedern, mithin auch von Gefühlen. Daher kan nie ein Gefühl seyn, was nothwendig durch die Vernunft, in so fern sie durch die allgemeinheit der Regeln die Willkühr bestimt. Logisch ist die Vernunft der Grund der Regel. Was im allgemeinen gilt, gilt auch im besonderen, was darunter enthalten ist. und practisch überhaupt: Nur dasjenige, was in der Allgemeinheit (im All) gefällt, kan in dem besondern Gefallen, was unter iener enthalten ist. Nur die Allgemeingültigkeit vor die Willkühr in ansehung aller Handlungen ist das, was die freyheit restringirt. Die Lust daran beruht auf der Zusammenstimmung aller Handlungen der Willkühr unter einander durch die Einstimmung mit dem, was das allgemeingültige derselben ist.

*Rx 6801. Ak XIX: 165-166. 1773-1775? 1772?*

Es ist von der größten Nothwendigkeit vor der Vernunft, gewisse praktische Regeln als Grundsätze anzunehmen, die absolut necessitiren (categorisch), ohne auf den Bedingungen von Nutzen zu beruhen, z. E. keine Absicht wieder sein eigen Leben zu haben oder seine eigne Persohn nicht andern Absichten aufzuopfern. Denn weil in Bestimmung des Nutzens alles Zufällig ist (die allgemeine Bedingung aber aller Absichten seyn muß daß die Persohn nicht den wesentlichen

A força motriz do entendimento consiste em este, em si mesmo, se opor a todos os *principiis* de ações que tornem impossível o uso das regras.

Rx 6796. Ak XIX: 163-164. 1773-1775? 1772?

A moralidade consiste na regra das ações a partir do ponto de vista (*station*) de um participante universal ou representante universal:

1. Do participante da natureza em relação a si próprio,
2. Do participante da liberdade em relação aos outros. No último caso, ou o representante da liberdade do arbítrio de outros ou do bem-estar dos mesmos.

A universalidade é ou da característica ou das coisas que têm uma certa característica. *Universalitas interna* ou *externa*. Sentimento moral é aquilo pelo qual os *principia* (universais objetivos) do ajuizamento tornam-se [princípios] subjetivos da resolução, portanto, [aquilo pelo qual] as regras absolutas [tornam-se] máximas.

A liberdade é independência de móveis, também, portanto, de sentimentos. Desse modo, nunca pode ser um sentimento, o que necessariamente pela razão determina o arbítrio, na medida em que ela o determina mediante a universalidade das regras do arbítrio. De uma perspectiva lógica, a razão é o fundamento das regras. O que vale universalmente vale também para o particular, que está contido sob aquele. De uma perspectiva prática em geral: apenas aquilo que agrada na universalidade (no todo) pode [agradar] também nos casos particulares, que estão contidos sob aquela. Apenas a validade universal perante o arbítrio em vista de todas as ações é o que restringe a liberdade. O prazer nisso consiste no acordo de todas as ações do arbítrio entre si mediante a concordância com o que é universalmente válido na mesma.

Rx 6801. Ak XIX: 165-166. 1773-1775? 1772?

É da maior necessidade para a razão assumir certas regras práticas como princípios que necessitam absolutamente (categoricamente) sem basear-se em condições de utilidade, p. ex: não ter nenhum propósito contra sua própria vida ou não sacrificar sua própria pessoa para propósitos dos outros. Pois tudo é contingente na determinação da utilidade (a condição universal de ~~todos os propósitos tem de ser que a pessoa não o essencial~~ todas as ações livres e da precedência da

freyen Handlungen und der Vorzug der freyheit selbst, der den Menschen eines moralischen und inneren Werths fähig macht, dieses ist, daß er durch die thierische triebfedern niemals überwältigt werde, dasienige zu wollen, was ein principium der Handlung wieder sich selbst verräth etc. etc.), so muß ~~diejenige Handlung die unangesehen ihres Nutzens und Schadens~~ das, was eine vorhergehende Handlung Bedingung ist, sich seiner freyheit zu bedienen, die freyheit nothwendig einschränken, folglich die wesentliche Bestimmungen seiner eignen Persohn und das Leben selbst. Wieder diese kan keine Absicht statt finden, ob sie zwar selbst nicht eben die Absicht selber seyn dürfen. Wesentliche Bestimungen sind die, ohne die er entweder kein Mensch oder gar kein freyes wesen seyn würde.

Er soll nicht Absicht haben, die Unwarheit zu reden, weil er als einer, der seinen Sinn bezeichnen kann, die Bedeutung derselben nicht vernichten muß. Er soll nicht sich selbst tödten, weil er, wenn er mit sich selbst schaltet, sich als eine Sache betrachtet und die Würde eines Menschen verliert. Er beleidigt andre, wenn er das, was nicht seine Sache ist, als die seinige behandelt. Der Selbstmörder zeigt auch die freyheit in dem Größten wiederstreit wieder sich selbst, mithin in der größten Zerrütung des Eignen Wahnes. Die Menschheit ist heilig und unverletzlich. (so wohl in seiner eignen Persohn als in der anderer. Seine eigne Einwilligung ist hier nichtig, weil man keinen Willen hat um aufzuhören gar etwas zu seyn.) Alle Pflichten ~~bestehen darin daß~~, nemlich die nothwendigen, bestehen nicht darin, daß wir der Menschen wohlfarth, sondern der Menschheit vorzüge und Würde ehren. Also ist das Recht der Menschheit dasienige, was alle freyheit durch nothwendige Bedingungen einschränkt. Der Mensch kan große Handlungen selbst im Unglücke ausüben aber die Abs und da, wo er das Leben aufopfert, nicht weil er dasselbe haßt, da ist er doch des Lebens werth. Der so sein Leben selbst kleiner schätzt als die Gemächlichkeit des Glücks, der ist des lebens nicht werth.

Alle solche pflichten müssen unabhängig von Pflichten gegen Gott erwogen werden, weil wir diese nur aus der pflichtmäßigkeit der Handlungen an sich selbst urtheilen können und unsern eignen Gutachten dieses Leben übergeben ist.

Der Selbstmord ist vielleicht nicht so schädlich bey der ~~Erwartung einer~~ Voraussetzung, es gebe keine andre Welt; aber er ist alsdenn noch scheuslicher. Wie würdet ihr einen freund ansehen, von dem ihr nie sicher wäret, ob er nicht mit dem Selbstmorde umginge? (s Wieder den Selbstmord. So lange der Mensch lebt, hat er immer gelegenheit, gute und selbst heroische tugend auszuüben. Er muß das Leben in dem

própria liberdade, que torna o homem capaz de um valor moral e interno, é a de que ele nunca seja sobrepujado pelos móveis animais para querer aquilo que se revela um princípio da ação contra si mesmo, etc. etc.); assim, ~~aquela ação que sem consideração de seu proveito ou malefício~~ aquilo que é uma condição prévia para servir-se de sua própria liberdade deve necessariamente limitar a liberdade, e, por conseguinte, as determinações essenciais de sua própria pessoa e da própria vida. Não pode haver um propósito contra estas, muito embora elas mesmas não possam, de fato, ser o propósito mesmo. Determinações essenciais são aquelas sem as quais ele não seria nem um homem nem um ser livre.

Ele não deve ter como propósito dizer uma inverdade, pois ele, enquanto alguém que pode indicar seu sentido, não pode negar o significado da mesma. Ele não deve suicidar-se, pois fazendo o que bem entende consigo próprio, considera-se como uma coisa e perde a dignidade de um homem. Ele insulta os outros quando trata como sua uma coisa que não é sua. O suicida mostra a liberdade no maior conflito consigo própria, portanto, no maior desarranjo de sua própria desilusão. A humanidade é sagrada e inviolável. (Tanto em sua própria pessoa quanto na dos outros. O seu próprio consenso é aqui negado, porque não se tem vontade para interromper completamente algo de ser). Todos os deveres ~~consistem em que~~, a saber, os necessários, consistem não em proporcionarmos o bem-estar aos homens, mas antes em honrar e conferir dignidade à humanidade. Portanto, o direito da humanidade é aquilo que limita toda liberdade mediante condições necessárias. O homem pode realizar grandes ações mesmo em desfortuna, e o valor da vida está ali onde ele a sacrifica, mas não por odiá-la. Aquele que rebaixa sua própria vida a uma comodidade da fortuna não é digno dela.

Todos esses deveres têm de ser considerados independentemente dos deveres para com Deus, porque somente podemos julgar estes deveres a partir da conformidade ao dever das ações em si mesmas, e essa vida está consignada à nossa própria avaliação.

Talvez o suicídio não seja tão pernicioso sob a ~~expectativa de~~ pressuposição de que não exista outro mundo; contudo, ele é então ainda mais abominável. Como vocês considerariam um amigo a respeito do qual não estivessem seguros se ele tentaria ou não o suicídio? (Contra o suicídio. Enquanto vive, o homem tem sempre a oportunidade de praticar uma virtude boa e até mesmo heroica. Ele tem de

größten Elende als die Auffoderung des Schicksals an seine Standhaftigkeit ansehen. )

*Rx 6802. Ak XIX: 166-167. 1773-1775; 1772?*

Das allgemeine und oberste praktische Gesetz der Vernunft ist: daß die Vernunft die freye Handlungen bestimmen müsse. Wir können nur ein Wohlgefallen daran haben, so bald wir sie damit zusammen stimmen sehen. Es ist einem vernünftigen Wesen nothwendig, zuvor die freyheit unter das allgemeine Vernunftgesetz zu bringen. Dieses besteht darin, daß die Gesinung der Handlung allgemein genommen mit der freyen willkühr (mit sich selbst) stimme und daß die freyheit zuerst aufhört, eine Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit zu seyn. appetite geben keine allgemein stimige Gesetze; entweder Natur oder Willkühr überhaupt geben den Beziehungsgrund überhaupt an die Hand, in Verhältnis auf welchen eine allgemeine übereinstimmung der Handlungen seyn muß. Worauf beruht also das wohlgefallen mit an der Übereinstimmung der handlung mit dem, was allgemein genommen nothwendig gefallen würde? und warum gefällt uns diese Allgemeingültigkeit? Woher sind wir bestimmt, das Besondere aus dem allgemeinen abzuleiten? Darum weil wir eben so wohl im Urtheil über practischen Urtheil als dem theoretischen die Vernunft als die nothwendige Bedingung derselben ansehen.

Die Handlungen sind nicht richtig, die freyheit ist regellos, wenn sie nicht unter solcher Einschränkung aus der idee des ganzen steht. Sie misfällt uns selbst. Dieses ist die nothwendige Bedingung der practischen form, so wie der raum der intuition.

*Rx 6853. Ak XIX: 179. 1776-1779? (extrato parcial)*

Die Unterwerfung der freyheit unter die Gesetzgebung der reinen Vernunft. (Aus den allgemeinen Bedingungen der Zweke überhaupt zu den besonderen zu gehen.) Die reine, d. i. von allen (sinnlichen) triebfedern abgesonderte Vernunft hat in Ansehung der freyheit überhaupt gesetzgebende Gewalt, die iedes vernünftige wesen erkennen muß, weil ohne Bedingungen der allgemeinen Einstimmung mit sich selbst in ansehung seiner selbst und anderer gar kein Gebrauch der Vernunft in ansehung ihrer statt finden würde. [...].

*Rx 6924. Ak XIX: 208. 1778*

Die moralitaet besteht in der Unterordnung eines ieden willens unter die Regel allgemein gültiger Zweke. (Die Regel muß seyn, daß die Handlung den allgemein gültigen Zweck zur Bedingung habe.).

considerar a vida na maior das misérias como o desafio do destino à sua perseverança).

*Rx 6802. Ak XIX: 166-167. 1773-1775; 1772?*

A lei prática suprema e universal da razão é a seguinte: a razão tem de determinar as ações livres. Nós somente podemos ter complacência com isso a partir do momento em que a vemos concordar com isso. É necessário a um ser racional trazer, antes, a liberdade sob a lei universal da razão. Isso consiste no fato de a intenção da ação tomada universalmente concordar com o livre arbítrio (consigo mesma) e de a liberdade primeiramente deixar de ser sem leis e sem limites. *Appetite* não dão nenhuma lei universalmente concordante; ou a natureza ou o arbítrio em geral fornece o fundamento de conexão em relação ao qual tem de ocorrer uma concordância universal das ações. Em que, pois, consiste a complacência na concordância da ação com aquilo que, universalmente tomado, agradaria necessariamente? E por que essa universalidade nos agrada? A partir de que somos determinados a derivar o particular do universal? Ora, o motivo é que nós, tanto no juízo prático quanto no juízo teórico, consideramos a razão como sua condição necessária.

As ações não são corretas [e] a liberdade é sem regras quando ela não permanece sob tal limitação a partir da ideia do todo. Nós mesmos a desaprovamos. Isto é a condição necessária da forma prática, assim como para o espaço é a intuição.

*Rx 6853. Ak XIX: 179. 1776-1779? (extrato parcial)*

A submissão da liberdade à legislação da razão pura (ir das condições universais dos fins em geral às condições particulares). A razão pura, isto é, depurada de todos os móveis (sensíveis), tem, com vistas à liberdade em geral, um poder legislador que tem de ser conhecido por todo ser racional, pois, sem as condições do acordo universal [de todo ser racional] consigo mesmo em relação a si próprio e aos outros, não existiria nenhum uso da razão em relação a si mesma. [...]

*Rx 6924. Ak XIX: 208. 1778.*

A moralidade consiste na subordinação da vontade de cada um sob a regra de fins universalmente válidos (a regra tem de ser a de que a ação tenha como condição os fins universalmente válidos).

*Rx 7063. Ak XIX: 240.1778*

In pragmatischen Lehren ist die freyheit zwar unter Lehren Regeln, aber nicht Gesetzen. Denn die Regel schreibt die Bedingungen vor, unter denen ein beliebiger Zweck erreicht werden kan. Das Gesetz aber bestimmt unbedingt die freyheit.

Gesetze der freyheit überhaupt sind die, welche die Bedingungen enthalten, unter denen es allein möglich ist, daß sie mit sich selbst zusammenstimmen: Bedingungen der Einheit des im Gebrauche der freyheit überhaupt. Sie sind also Vernunftgesetze und nicht empirisch oder willkürlich, sondern enthalten absolute praktische Nothwendigkeit. ~~Gesetze sind~~ Regeln der Freyheit überhaupt sind Gesetze der Zufälligen Gebothe. Der freye Wille, der mit sich selbst nach allgemeinen Gesetzen der freyheit Zusammenstimt, ist ein schlechthin Guter Wille.

*Rx 7204. Ak XIX: 283-284. 1776-1783 (extrato parcial)*

Das Vornehmste problem der moral ist dieses: Die Vernunft zeigt, daß die ~~allgemeine~~ durchgängige Einheit aller Zwecke eines Vernünftigen Wesens so wohl in ansehung seiner selbst als andrer, mithin die formale Einheit im Gebrauche unserer freyheit, d. i. die moralität, wenn sie von jedermann ausgeübt würde, die Glückseligkeit durch freyheit hervorbringen und vom allgemeinen zum besondern ableiten würde und daß umgekehrt, wenn die allgemeine Willkühr jede besondere bestimmen sollte, sie nach keinen andern als moralischen principien verfahren könnte [...].

(Was kan mich dieses principium (a priori) der allgemeinen Einstimmung der freyheit mit sich selbst interessiren? Die freyheit nach principien empirischer Zwecke hat keine durchgängige Einstimmung mit sich selbst; ich kan mir daraus nichts zuverlässiges in ansehung meiner selbst vorstellen. Es ist keine Einheit meines willens. Daher sind restringirende Bedingungen des Gebrauchs derselben absolut nothwendig. Moralitaet aus dem principio der Einheit. Aus dem princip der warheit. Daß man sein principium, was man öffentlich bekennen darf, befolgt, also vor jedermann gilt. Vollkommenheit der form nach: die ~~allgemeine~~ Zusammenstimung der freyheit mit den wesentlichen Bedingungen aller Zwecke, d. i. Zweckmäßigkeit a priori).

Rx 7063. Ak XIX: 240.1778.

Em doutrinas pragmáticas, a liberdade está certamente sob ~~doutrinas~~ regras, mas não sob leis. Pois a regra prescreve as condições sob as quais um fim qualquer pode ser alcançado. A lei, contudo, determina a liberdade incondicionalmente.

As leis da liberdade em geral são aquelas que contêm as condições unicamente sob as quais é possível que ela esteja de acordo consigo mesma: condições da unidade no uso da liberdade em geral. Elas são, portanto, leis racionais e não empíricas ou arbitrárias, mas antes contêm necessidade prática absoluta. ~~Leis são~~ Regras da liberdade em geral são leis dos mandamentos contingentes. A vontade livre, que concorda consigo mesma segundo leis universais, é uma vontade absolutamente boa.

Rx 7204. Ak XIX: 283-284. 1776-1783. (extrato parcial)

O principal problema em moral é o seguinte: a razão mostra que a unidade completa ~~universal~~ de todos os fins de um ser racional em relação tanto a si próprio quanto aos outros, portanto a unidade formal no uso de nossa liberdade, isto é, a moralidade, caso fosse exercida por todos, produziria a felicidade através da liberdade e derivaria do universal para o particular; inversamente, a razão também mostra que, se o arbítrio universal devesse determinar cada arbítrio em particular, ele somente poderia proceder segundo princípios morais. [...]

(Em que pode me interessar esse *principium* (a priori) da concordância universal da liberdade consigo própria? A liberdade segundo princípios de fins empíricos não tem uma concordância completa consigo mesma; por meio disso, eu não posso me representar nada confiável relativamente a mim mesmo. Não há unidade de minha vontade. Portanto, as condições restritivas do uso da mesma são absolutamente necessárias. Moralidade a partir do *principio* da unidade. Do *principio* da verdade. Que sigamos o *principium* que podemos reconhecer publicamente, portanto, que vale para todos. Perfeição segundo a forma: o acordo ~~universal~~ da liberdade com as condições essenciais de todos os fins, isto é, conformidade a fins a priori.)

## 2) Esboços da concepção crítica de liberdade

*Rx 3872. Ak XVII: 319-320. 1764-1768? (1771??) (extrato parcial)*

[...] Die Freyheit besteht in dem Vermögen, unabhängig von äußern bestimmenden Gründen nach intellectualer Willkühr handeln zu können. [...] Seine Willkühr als Thier wird wirklich immer bestimmt durch stimulus; aber sein Wille ist doch frey, so fern seine Vernunft vermögend ist, diese Bestimmungen der Willkühr zu ändern. Warum daß die Vernunft bisweilen nicht thue und der Mensch nicht nach dem intellectualen willen handele, ist unbekant [...].

*Rx 3928 Ak XVII: 350-351. 1769. (extrato parcial)*

[...] Es ist aber eben so unmöglich, sich eine Reihe subordinirter Gründe vorzustellen, die keinen Anfang hat, als sich zu concipiren, wie sie anfangen. Indessen ist der Satz: alles, was geschieht, hat einen determinirenden Grund, dieser Satz, der eine unendliche Reihe nothwendig macht, das principium der Form aller Unserer Vernunfturtheile über die realverknüpfung. Der Satz aber: alle Reihe subordinirter Dinge und alle successive Reihe hat ein erstes, ist ein synthetischer Satz, der mehr von den Grenzen unseres Verstandes, als von dem object der Erkenntnis abstrahirt ist.

Das erste in der Reihe der Ursachen ist immer die freye Willkühr. Daß diese keinen bestimmenden Grund habe, ist ein empirischer Satz, aber in so fern ungewiß; allein seine Gewisheit hängt davon ab, daß sonst gar kein erstes seyn könne [...].

*Rx 4219. Ak XVII: 462. 1769-1770 (extrato parcial)*

Die Schwierigkeit die menschliche Freyheit zu begreifen, liegt darin, daß das subject dependent ist und doch independent von andern Wesen handeln soll [...].

*Rx 4225. Ak XVII: 464. 1769-1770?; (1773-1777?) (extrato parcial)*

Da die Freyheit eine vollständige selbstthätigkeit des Willens ist, ohne durch stimulus oder durch irgend etwas anderes, was das subject afficirt, bestimmt zu seyn, so kommt es bey ihr nur auf die Gewisheit der Personlichkeit an: daß sie nemlich (sich) bewust sey sie handle aus eigener Willkühr, sie handle der Wille sey thatig und nicht leidend, weder durch stimulus noch durch fremde Eindrücke.

## 2) Esboços da concepção crítica de liberdade

Rx 3872. Ak XVII: 319-320. 1764-1768? (1771??). (extrato parcial)

[...] A liberdade consiste na faculdade de poder agir segundo o arbítrio intelectual independentemente de fundamentos determinantes externos. [...]. Seu arbítrio [do homem], enquanto animal, é de fato determinado sempre segundo *stimulos*; mas sua vontade é livre na medida em que sua razão é capaz de mudar essas determinações do arbítrio. É desconhecido por que, porém, a razão eventualmente não atua e o homem não age segundo a vontade intelectual [...].

Rx 3928 Ak XVII: 350-351. 1769. (extrato parcial).

[...] É, do mesmo modo, tão impossível representar uma série de fundamentos subordinados que não tem início quanto conceber como ela começa. Contudo, a proposição "tudo o que acontece tem um fundamento determinante", ou seja, a proposição que torna necessária a série infinita é o *principium* da forma de todos os nossos juízos da razão sobre conexões reais. Contudo, a proposição "toda a série de coisas subordinadas e toda a série sucessiva têm um primeiro", é uma proposição sintética, que é abstraída mais dos limites de nosso entendimento do que do objeto do conhecimento.

O primeiro na série causal é sempre o livre arbítrio. Que este não tenha nenhum fundamento determinante é uma proposição empírica, mas, nessa medida, incerta; porém, sua certeza depende do fato de que, do contrário, não poderia haver um primeiro [...].

Rx 4219. Ak XVII: 462. 1769-1770. (extrato parcial)

A dificuldade em compreender a liberdade humana consiste no fato de o sujeito ser dependente e, não obstante, dever agir independentemente de outros seres [...].

Rx 4225. Ak XVII: 464. 1769-1770?; (1773-1777?). (extrato parcial)

Visto que a liberdade é a completa autoatividade da vontade de ser determinada sem *stimulos* ou qualquer outra coisa que afete o sujeito, ela então depende apenas da certeza da personalidade, a saber, de ser consciente de que ela age pelo próprio arbítrio, ~~de que ela age~~ de que a vontade é ativa e não passiva, nem por meio de *stimulos* nem por

Sonst müste ich sagen: ich bin getrieben oder bewegt, so oder so zu handeln, welches so viel heißt als: ich bin nicht handelnd, sondern leidend. Wenn Gott die Bestimmungen der Willkühr regirt, so handelt er; wenn die reitze der Dinge sie nothwendig bestimmen, so nöthigen sie; in beyden Fällen entspringt die Handlung nicht aus mir, sondern ich bin nur das mittel einer andern Ursache.

In der Sinnenwelt ist nichts begreiflich, als was durch vorhergehende Gründe necessitirt ist. Die Handlungen der freyen willkühr sind phaenomena; aber ihre Verknüpfung mit einem selbstthatigen subiect und mit (dem Vermögen) der Vernunft sind intellectual; demnach kan die Bestimmung der freyen Willkühr den legibus sensitivis nicht submittirt werden [...].

*Rx 4227 Ak XVII: 466. 1769-1770? (1769?) (1764-1768?) (extrato parcial)*

Wären die Menschen vollig intellectual, so wären alle ihre Handlungen thatig determinirt, aber doch frey, und würden nur in Ansehung der veränderlichen Gelegenheiten zufällig seyn. Es würden ihnen auch diese handlungen imputirt werden können zusamt den Belohnungen, ob sie gleich geschopfe eines höhern wesens wären. Denn sie wären als selbstthetige principien und als würdige Gegenstände seiner Gütigkeit anzusehen. Wären sie vollig sinnlich, so wären ihre Handlungen allein passiv determinirt; ihnen könnte nichts imputirt werden, und sie würden keiner Belohnungen und Bestrafungen fähig seyn. Nun sind sie zum Theil sinnlich, zum Theil intellectual, doch so, daß die Sinnlichkeit freylich das intellectual nicht passiv machen kan, Aber das intellectuale die Handlungen auch nicht anders als durch ein gewisses Maas des Ubergewichts über die Sinnlichkeit überwinden kan. also ist der Mensch weder active noch passive determinirt; und da die Sinnlichkeit so wohl als die Stärke der Vernunft von den Umständen abhängt, so dependiren seine Handlungen zum Theil von den Umständen, zum Theil von dem Gebrauche seiner Vernunft und können ihm nicht ganzlich imputirt werden. Er ist frey, wenn man es aufs genaueste nimt, allein die Möglichkeit, etwas Gutes zu thun, worin die Freyheit eigentlich besteht. Allein ob die Handlung wirklich aus diesem principio oder dem sensitiven entspringe, kommt auf die conditionen an.

*Rx 4228. Ak XVII: 467. Por volta de 1770*

Wir sehen uns durch das Bewustseyn unsrer Persöhnlichkeit in der intellectualen Welt und finden uns frey. Wir sehen uns durch unsre Abhängigkeit von Eindrücken in der Sinnenwelt und finden uns

impressões alheias. Do contrário, eu teria de dizer que sou movido ou impelido a agir de tal ou tal modo, o que significa dizer que não sou agente, mas, antes, paciente. Se Deus rege as determinações do arbítrio, então ele age; se os estímulos das coisas as determinam necessariamente, então eles necessitam. Em ambos os casos, a ação não surge de mim, mas antes sou apenas o meio de uma outra causa.

No mundo sensível somente é apreensível o que é necessário por meio de razões precedentes. As ações do livre arbítrio são *phaenomena*, mas a sua conexão com um sujeito autoativo e [a conexão] com a (faculdade) da razão são intelectuais; por conseguinte, a determinação do livre arbítrio não pode ser submetida às *legibus sensitivis* [...].

Rx 4227 Ak XVII: 466. 1769-1770? (1769?) (1764-1768?).  
(extrato parcial)

Se os homens fossem completamente intelectuais, então todas as suas ações seriam determinadas ativamente, mas livremente, e seriam contingentes apenas em relação às circunstâncias mutáveis. Essas ações também poderiam lhes ser imputadas em conjunto com recompensas, ainda que fossem criações de um ser supremo. Pois elas deveriam ser consideradas como princípios autosubsistentes e como objetos dignos de sua bondade. Se os homens fossem completamente sensíveis, então suas ações seriam determinadas apenas passivamente; nada lhes poderia ser imputado, e eles não seriam capazes de recompensas e punições. Ora, os homens são em parte sensíveis e em parte intelectuais, de modo que a sensibilidade certamente não pode tornar passivo o intelectual, e o intelectual tampouco pode empreender ações de outro modo senão através de um certo grau de superação sobre a sensibilidade. Portanto, o homem não é determinado nem ativa, nem passivamente; e, visto que tanto a sensibilidade quanto as forças da razão dependem de circunstâncias, então as ações do homem dependem em parte das circunstâncias e em parte do uso de sua razão, e não podem ser-lhes completamente imputadas. Ele é livre quando se considera apenas e exatamente a possibilidade de fazer algum bem, no que propriamente consiste a liberdade. Contudo, se a ação surge realmente desse princípio ou de princípios sensíveis, é algo que depende de condições [...].

Rx 4228. Ak XVII: 467. Por volta de 1770.

Mediante a consciência de nossa personalidade, vemo-nos no mundo intelectual e nos consideramos livres. Mediante nossa dependência de impressões, vemo-nos no mundo sensível e nos consideramos

determinirt. Unsere Anschauungen der Körper gehören alle zur Sinnenwelt; demnach stimmen die Erfahrungen mit den Gesetzen derselben von determinirenden Gründen. aber unsere intellectuale Anschauungen vom freyen Willen stammen nicht mit den Gesetzen der phaenomenorum.

*Rx 4725. Ak XVII: 688. 1773-1775; (1778?)*

Der Practische Begriff der Freyheit ist, der zureicht, um Handlungen nach regeln der Vernunft zu thun, der also dieser ihren imperativen die Gewalt giebt; der speculative oder vernünftelnde Begriff der Freyheit ist, der zureicht, ~~um Handl~~ freye Handlungen nach der Vernunft zu erklären. Letzterer ist unmöglich, weil es das Ursprüngliche im derivativo ist.

*Rx 5435. Ak XVIII: 181. 1778-1783*

Der Wille ist ein Vermögen, nach der Vorstellung einer Regel als Gesetztes zu handeln. Vermögen nach der Zwecke. stimuli sind Lust, die vor dem Gesetz vorhergeht. independentia a stimulus ist, wo das Gesetz vor der Lust vorhergeht. (arbitrium purum.) (s Freyheit ist causalitaet der reinen Vernunft in Bestimmung der Willkühr.)

*Rx 5436. Ak XVIII: 181. 1778-1783*

Freyheit ist das Vermögen, nur durch Vernunft determinirt zu werden, und nicht blos mittelbar, sondern unmittelbar, also nicht durch Materie, sondern form des Gesetzes. Also moralisch.

*Rx 5440. Ak XVIII: 182. 1776*

Die Freyheit, so fern sie ein Vernunftbegriff ist, ist unerklärlich (auch nicht obiectiv); so fern sie ein Begriff von der thatigkeit und causalitaet der Vernunft selbst ist, kann sie zwar auch nicht als ein erstes princip erklärt werden, ist aber ein Selbstbewustseyn a priori.

*Rx 6860. Ak XIX: 183. 1778? 1780-1783?*

Wir können uns keinen Begriff davon machen, wie eine bloße form der Handlungen könne die Kraft einer triebfeder haben. Indessen muß dieses doch seyn, wenn moralität statt finden soll, und Erfahrung bestätigt es. Diese Formale causalität als wirkend ist nicht unter Erscheinungen bestimmt. Sie ist also jederzeit neu, ungeachtet alles dessen, was geschehen seyn mag. Es ist blos unser Selbst und

determinados. Nossas intuições de corpos pertencem, todas, ao mundo sensível; portanto, as experiências concordam com as leis do mesmo por fundamentos determinados. Contudo, nossas intuições intelectuais da vontade livre não concordam com as leis dos *phaenomenorum*.

Rx 4725. Ak XVII: 688. 1773-1775; (1778?).

O conceito prático de liberdade é aquele que basta para realizar ações segundo regras da razão, e que, portanto, dá poder aos imperativos desta. O conceito especulativo ou sofisticado de liberdade é aquele que basta ~~para ação~~ para explicar ações livres segundo a razão. Este último é impossível, pois ele é o originário *im derivatio*.

Rx 5435. Ak XVIII: 181. 1778-1783.

A vontade é uma faculdade de agir segundo a representação de uma regra como lei. Faculdade dos fins. *Stimuli* são um prazer que precede a lei. *Independentia a stimulis* há onde a lei precede o prazer. (*arbitrium purum*) (Liberdade é a causalidade da razão pura na determinação do arbítrio).

Rx 5436. Ak XVIII: 181. 1778-1783.

Liberdade é a faculdade de ser determinado apenas pela razão e não meramente de modo mediato, mas sim imediatamente, portanto, não pela matéria, mas antes pela forma da lei; moralmente, portanto.

Rx 5440. Ak XVIII: 182. 1776.

A liberdade, na medida em que é um conceito racional, é inexplicável (também não é objetivo); na medida em que ela mesma é um conceito da atividade e causalidade da razão, certamente não pode ser esclarecida como um primeiro princípio, mas é uma autoconsciência *a priori*.

Rx 6860. Ak XIX: 183. 1778? 1780-1783?

Nós não podemos constituir um conceito de como uma mera forma das ações possa ter a força de um móbil. Contudo, tem de ser assim, se deve existir moralidade, e a experiência o confirma. Esta causalidade formal como atuante não é determinada sob fenômenos. Portanto, ela é sempre nova, a despeito de tudo aquilo que possa ocorrer. Quem determina a ação é meramente nosso eu e não uma

keine fremde Anlage, keine Kette der Erscheinungen, die empirisch bestimmt ist, welche die Handlung bestimmt. Die apperception seiner selbst als eines intellectuellen wesens, was thätig ist, ist freyheit.

### 3) Divisão da filosofia prática em ética e direito

Rx 6492. Ak XIX: 27-28 1764-1770

*Externe moraliter cogor per motiva iuris, interne per motiva Ethica. vera co-actio Moralis est externa secundum motiva iuris. Coactio internaest imperium in semet et subiectiva.*

Rx 6494. Ak XIX: 28-29. 1764-1770 (extrato parcial)

*Cogi non potest moraliter, nisi per motiva moralia qvatenus potest sensu morali. e. g. Cogo aliquem moraliter, si sub conditione vel Ethica vel iuris, e. g. miseriam aliorum alicui sub oculos ponendo vel datam fidem in animum revocando, impello.*

Rx 6666. Ak XIX: 127-128. 1769-1770? 1772? (extrato parcial)

[...] lede freye Handlung ist recht, ausser so ferne der Wille anderer widersteht und die Handlung nach der Regel des Gemeinschaftlichen Willens unmöglich macht [...].

Rx 6667. Ak XIX: 128. 1769-1770? 1772 (extrato parcial)

Recht ist (zwischen zweyen), was durch ihren gemeinschaftlichen Willen möglich ist. (Was durch denselben nothwendig ist, heißt Schuldigkeit.) Ein Recht hat ~~der~~ einer in ansehung des Andern (affirmative), ~~in so fern~~ wenn sein privatwille als einerley mit dem gemeinschaftlichen angesehen werden kan. Die Nothwendigkeit einer Handlung um der allg Regel des Rechts willen heißt formale Schuldigkeit, um des Rechts der andern willen aber materiale Schuldigkeit. Die Regel, die dem gemeinschaftlichen Willen überhaupt nothwendiger weise anhängt, wird gefunden, indem die condition des Willens gesucht wird, welche nothwendig ist, damit sie er allgemein gültig sey. Man kan die Verhältnisse des Rechts mit denen der Körper vergleichen. Ein ieder Körper ist gegen alle andere in Ruhe, ausser so fern er durch andere bewegt wird, und eben so hat iederman gegen andere Pflichten der Unterlassung, ausser so fern andere entweder mit ihm einen Einstimigen Willen machen oder seinen Zustand wieder seinen Willen verändern. Actio est aequalis reactione. So viel ein großer Körper auf den kleinen wirkt, so viel dieser auf den groosen zurück. Der gemeinschaftliche

disposição alheia, nenhuma cadeia de fenômenos que é empiricamente determinada. Liberdade é a apercepção de si mesmo como um ser intelectual que é ativo.

### 3) Divisão da filosofia prática em ética e direito

*Rx 6492. Ak XIX: 27-28 1764-1770*

Eu sou coagido de forma externa moralmente através de motivos do direito, e de forma interna através de motivos éticos. A verdadeira coerção moral é externa segundo motivos do direito. A coerção interna é o domínio sobre si mesmo e é subjetiva.

*Rx 6494. Ak XIX: 28-29. 1764-1770 (extrato parcial)*

Não é possível ser moralmente coagido senão através de motivos morais. Por exemplo, eu coajo alguém moralmente quando eu o impilo sob uma condição ética ou jurídica, por exemplo, quando lhe disponho diante dos olhos a miséria de outrem ou recordo-lhe alguma promessa dada.

*Rx 6666. Ak XIX: 127-128. 1769-1770? 1772? (extrato parcial)*

[...] Toda ação livre é correta a não ser na medida em que se opõe à vontade dos outros e torna impossível a ação segundo a regra da vontade comunitária [...].

*Rx 6667. Ak XIX: 128. 1769-1770? 1772 (extrato parcial)*

Direito [...] é o que é possível através de sua vontade comunitária (aquilo que é necessário através desta chama-se dever). Alguém ~~quem~~ tem um direito em relação a outrem (afirmativo) ~~na medida em que~~ quando sua vontade privada pode ser considerada idêntica à vontade comunitária. A necessidade de uma ação por virtude da regra ~~umiv~~ do direito chama-se dever formal, e por virtude do direito de um outro, porém, dever material. A regra que se liga de modo necessário à vontade comunitária em geral é encontrada ao se buscar a condição da vontade, que é necessária para que ~~ela~~ essa vontade seja universalmente válida. Pode-se comparar as relações do direito com aquelas dos corpos. Cada corpo está em repouso em relação aos demais a não ser na medida em que é movimentado por outros, e, do mesmo modo, cada um tem um dever de omissão para com outrem a não ser na medida em que outros ou bem ponham sua vontade em concordância

Schwerpunkt, d. i. der gemeinschaftliche Wille, ist vor und nach der Handlung einerley [...].

*Rx 6670. Ak XIX: 129.1769-1770? (1770-1771?) (1764-1768?)*

Die ethische Regel lautet so: thue das, was dir dounket einem andern gut zu seyn; die des Rechts lautet so: thue das, was mit der allgemeinen Regel der Handlungen zusammenstimmt, in so fern ieder thut, was ihm selbst gut dünkt.

*Rx 6672. Ak XIX: 129-130. 1769-1770? (1764-1768?)*

Was nach der Regel des all reinen Willens allgemein genomen möglich ist, ist recht [...]. (s Die Regel der privat Neigung ist eigenützig und nicht moralisch. )

Die Allgemein Gültige Regel der Neigungen ist eine Regel der Glückseeligkeit; denn daß allgemeine aller neigungen ist Annehmlichkeit und deren abstractum Gloukseeligkeit. Wer Unrecht thut, verdient aller Menschen feindschaft; wer ungütig ist, kan so glükseelig seyn, als er sich selbst machen kan, aber ist keines Menschen Liebe ~~fähig~~ würdig.

Wenn alle Menschen und Regierungen nach regeln des Rechts geschähen,so würden die Pflichten der Gütigkeit unnothig seyn.

Die Urtheile über Recht und Schuldigkeit betrachten die Regeln der voluntatis purae, sind also die leichtesten; die der Gütigkeit gehen auf Neigungen, Verhältnisse des Wohlbefindens und sind schwer. schlecht und recht ist die praecisio iustitiae.

Mit den motivis iuris können gar keine andere als auch motiva iuris, niemals aber die der Gütigkeit verglichen werden. Diese aber können mit pragmatischen verglichen und durch sie superponderirt werden.

*Rx 6715 Ak XIX: 139. 1772? (1771?)) (extrato parcial)*

Die moralische gesetze, weil sie vor den freyen willen überhaupt gelten, so sind sie auch gültig vor den menschlichen; allein die reine regeln der Pflicht, applicirt auf die Schwäche der Menschlichen Natur, erleiden zwar keine Ausnahmen oder milderung (diese würde auch zum Schaden der Menschlichen Natur und anderer Menschen gereichen), aber sie dienen durch das Bewustseyn der eignen Ungerechtigkeit, nicht blos aus Gütigkeit, sondern aus Gründen des Rechts nicht alle Ansprüche zu machen, welche sonst nach den strengen Befugnissen der Gerechtigkeit von einer Persohn, die selbst gerecht wäre, zu machen

com ele, ou bem alterem seu o estado contra sua vontade. *Actio est aequalis reactione*. Tanto mais um corpo grande afeta um pequeno, tanto mais este reage ao maior. O centro de gravidade comunitário, isto é, a vontade comunitária, é idêntico antes e depois da ação [...].

Rx 6670. Ak XIX: 129. 1769-1770? (1770-1771?) (1764-1768?)

A regra ética diz: "faça o que lhe parece ser bom a outrem"; a regra do direito diz: "faça o que concorda com a regra universal das ações, na medida em que cada um faz aquilo que lhe parece ser bom para si próprio".

Rx 6672. Ak XIX: 129-130. 1769-1770? (1764-1768?).

O que é possível segundo a regra da vontade *universa* pura considerada universalmente é correto. [...] (A regra da inclinação privada é egoísta e não moral).

A regra universalmente válida das inclinações é uma regra da felicidade, pois o universal de todas as inclinações é o agradável e, seu *abstractum*, a felicidade. Quem age incorretamente merece a inimizade de todos os homens; quem não é bondoso pode ser tão feliz quanto possa conseguir, mas não é digno *capax* do amor dos homens.

Se todos os homens e governos fossem conformes a regras do direito, então os deveres da bondade seriam inúteis.

Os juízos sobre direito e dever consideram as regras da *voluntatis purae*, e são, portanto, os mais fáceis; aqueles sobre a bondade tratam de inclinações, relações de bem-estar e são difíceis. A *praevisio iustitiae* é direta e reta.

Não é possível comparar com os *motivis iuris* com outros motivos nenhum outro a não ser também *motiva iuris*, mas nunca aqueles de bondade. Estes, contudo, podem ser comparados com os pragmáticos e ser sobrepostos por eles.

Rx 6715 Ak XIX: 139. 1772? (1771?) (extrato parcial)

As leis morais, visto que elas valem para a vontade livre em geral, são também válidas para a vontade humana; contudo, as regras puras do dever, aplicadas às fraquezas da natureza humana, certamente não permitem nenhuma exceção ou atenuação (estas ocorreriam também para prejuízo da natureza humana e dos outros homens), mas elas, mediante a consciência da própria injustiça, não meramente pela bondade, mas antes a partir de fundamentos do direito, não servem para levantar todas as pretensões que, do contrário, teriam sido levan-

seyn würden. e.g. Staatsverfassung. Denn es ist nicht zu verlangen, daß alles gerecht sey gegen uns, wenn wir es nicht mit gewisheit gegen andre seyn. Zweytens: die religion zu den Pflichten hinzuzuthun.

*Rx 6767. Ak XIX: 155. 1772? 1769? 1764-1768? (extrato parcial)*

Moralitaet (g objectiv ) ist die freyheit nach (g unter ) Gesetzen.

Die Freyheit unter inneren Gesetzen ist ethisch obligation

\_\_\_\_\_ äußeren \_\_\_\_\_ ist juridisch obligation

Gesetz ist die Einschränkung der Freyheit durch allgemeine Bedingungen der Einstimmung derselben mit sich selbst.

Freyheit, die ohne Gesetz gut ist, ist ursprünglich.

(Die Übereinstimmung beruht entweder auf der Einheit des Zwecks oder Einheit der **bricht ab**).

1. handle Gesetzmäßig ohne Zwang.
2. Übe Zwang aus, aber nach Gesetzen.
3. Unterwirf die freyheit dem Zwang der Gesetze.

tadas segundo as rígidas autorizações da justiça de uma pessoa que por si mesma seria justa. Por exemplo, constituição do Estado. Não se deve, pois, exigir que todos sejam justos para conosco caso nós não o sejamos, com toda certeza, para com os outros.

Rx 6767. Ak XIX: 155. 1772? 1769? 1764-1768? (extrato parcial)

Moralidade (objetiva) é a liberdade segundo (sob) leis.

A liberdade sob leis internas é obrigação ética.

A liberdade sob leis externas é obrigação jurídica.

Lei é a limitação da liberdade por meio de condições universais da concordância da mesma consigo própria.

A liberdade que é boa sem lei é originária.

(A concordância consiste ou na unidade dos fins ou na unidade {interrompido}).

1. Age conforme à lei <Gesetzmässig> sem coerção.

2. Exerça coerção, contudo, segundo leis.

3. Submeta a liberdade à coerção das leis.\*

---

\* Infelizmente não fornecemos ao leitor uma tradução das *Reflexionen* kantianas com o aparato crítico que seria o mais indicado, caso nosso objetivo não fosse aquele descrito na introdução à tradução: apoiar uma tese interpretativa apenas esboçada aqui. Nessa medida, além de nos eximir de justificar certas opções de tradução controversas e por natureza temerárias – como é sempre o caso em autores da magnitude de um Kant –, deliberadamente não reproduzimos todas as indicações editoriais presentes na edição da Academia, como, por exemplo, a discriminação exata e precisa dos intervalos de tempo em que, segundo a sugestão de Adickes, as reflexões teriam sido redigidas; a referência aos acréscimos feitos por Kant, posteriores ou não à presumida redação do fragmento; e, por fim, a indicação dos capítulos dos compêndios aos quais referem-se as reflexões (lembremos que em suas aulas Kant utilizava manuais redigidos por outros autores, e boa parte das reflexões foram anotadas nas margens dos exemplares dos manuais usados por Kant). Esperamos, com essas ressalvas, justificar ou ao menos escusar a tradução incompleta de certas reflexões. O texto em alemão que acompanha a tradução reproduz a grafia original preservada pela edição da Academia, mantendo os erros e as imprecisões de textos não destinados por Kant a publicação. As *Reflexionen* em latim foram traduzidas tendo por auxílio a tradução alemã de Christian Ritter (RITTER, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971). Por fim, gostaria de agradecer a Monique Hulshof pela grande ajuda na revisão da tradução das *Reflexionen* aqui apresentadas. Não é preciso lembrar que os erros que persistem são de minha inteira responsabilidade.



## RESENHA

**DESTUTT de TRACY. *Oeuvres complètes*. Ed. Claude Jolly. Volume I: *Premiers écrits; Sur l'éducation publique*. Paris: Vrin, 2011; Volume III: *Éléments d'idéologie*, 1. *L'idéologie proprement dite*. Paris: Vrin, 2012.**

### Os antípodas franceses de Kant

*Pedro Paulo Pimenta*

Professor de Filosofia Moderna na USP

A publicação na França pela editora Vrin dos primeiros volumes de uma edição das obras completas de Destutt de Tracy<sup>1</sup>, promete preencher uma lacuna importante nos estudos de história da filosofia moderna, ao tornar acessível a obra do principal representante da corrente filosófica autodenominada "Ideologia", que vicejou durante os turbulentos anos da Revolução Francesa e prosperou sob a égide das instituições republicanas – primeiro a Escola Normal, posteriormente o Instituto – que substituíram as antigas academias e escolas reais. Entre 1794 e 1815 a Ideologia ("ciência das ideias", ou da "análise das ideias") dominou incontestemente a paisagem intelectual francesa, que logo a seguir seria conquistada por outra espécie de ideologia – a dos alemães. A hostilidade do Idealismo (e do Materialismo) frente à escola francesa pode ser medida pela condenação da Ideologia por Engels: a exemplo do Iluminismo, a nova filosofia burguesa apenas reifica, ao querer criticá-la, a realidade<sup>2</sup>. Em que medida uma afirmação como essa se aplicaria, por exemplo, a uma obra como o monumental

1. DESTUTT de TRACY. *Oeuvres complètes*. Ed. Claude Jolly. *Volume I: Premiers écrits; Sur l'éducation publique*. Paris: Vrin, 2011; *Volume III: Éléments d'idéologie*, 1. *L'idéologie proprement dite*. Paris: Vrin, 2012.
2. Ver EAGLETON, T. *Ideologia*. Trad. Luis Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997, pp. 66 – 69. Desnecessário acrescentar que Eagleton toma o partido de Engels.

*Tratado de economia política* (1804), de Jean-Baptiste Say, ligado à Ideologia, responsável pela libertação do pensamento econômico francês em relação aos dogmas dos fisiocratas, não nos cabe aqui examinar<sup>3</sup>. Certo é que o ataque de Engels passa ao largo do mais importante, pois o grande legado na Ideologia não é teórico, mas institucional. Graças ao empenho dos *idéologistes* (que Napoleão jocosamente apelidará de *idéologues*), o projeto de uma educação nacional pública e universal, formulado pelos deputados da Convenção (divisado por Condorcet), começa a se tornar realidade na época do Diretório (sob os auspícios de Garat e Lakanal); e sem o empenho dos Ideólogos não teríamos visto a "reorganização institucional da medicina"<sup>4</sup> que marca a França do período revolucionário e define as feições modernas da clínica.

O projeto de uma ciência analítica das ideias não chega a ser original. Como reconhecem os seus principais adeptos (Tracy, Cabanis), a nova filosofia é inaugurada por Condillac, que, a partir de 1746, com a publicação do *Ensaio sobre as origens do conhecimento humano*, se projetara, nas palavras de Voltaire, como "o grande metafísico" da França do século XVIII. A essa obra inicial, Condillac acrescentaria, notadamente, o *Tratado das sensações* (1754), a *Lógica* (1780) e, por fim, *A língua dos cálculos*, que, publicada postumamente em 1798, representa a suma dos esforços do filósofo para forjar uma liga entre a ciência dos signos (gramática geral) e a ciência das ideias (lógica geral). A enorme influência de Condillac se faz sentir já nos artigos sobre linguagem e gramática que Dumarsais, e, posteriormente, Beauzée, redigem para a *Encyclopédie*, e torna-se decisiva quando, em 1794, após o golpe do Termidor, a Convenção institui em Paris a École Normale, academia de ensino destinada à formação de professores para os liceus nas províncias. Os pilares da educação pública são o ensino da língua francesa (em detrimento dos dialetos locais) e o da matemática (geometria, álgebra). Programa perfeitamente conveniente à filosofia de Condillac, que concebe a análise e a invenção como os métodos (complementares) de todo pensamento como *forma*, que se constitui, articula-se e se expande por meio do recurso a signos – sejam eles

---

3. O leitor pode decidir por si mesmo, consultando a impecável tradução do tratado realizada por Balthazar Barbosa Filho em SAY, J.-B. *Tratado de economia política*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

4. As palavras são de FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*, cap. 04. Paris: PUF, 1963.

verbais, sejam algébricos. Na base dessa ciência dos signos encontra-se uma crítica da metafísica e do conhecimento em geral, que, como mostra Condillac (*Tratado dos sistemas*, 1742), muitas vezes não passa de uma deturpação metódica, mas falsa, dessa espécie de instinto natural dos homens que os leva, no conhecimento das coisas, do mais simples ao mais complexo. Educar nada mais é do que reconstituir os passos que os homens dão quando seguem a natureza – o que está ao alcance de todos, desde que devidamente orientados pelo filósofo (que conhece os caminhos que conduzem, no interior da cultura, ao encontro da natureza).

No curtíssimo período de sua existência (janeiro a maio de 1795), a Escola Normal, situada em Paris, mais exatamente no *Jardin des plantes* (no prédio que atualmente abriga a Galeria da Evolução), ofereceu cursos de matemática, física, química, história natural, geografia, história, moral, economia política, literatura, arte de falar e análise do entendimento, alguns deles ministrados por grandes nomes, como Laplace, Monge ou Daubenton. Transcritos por inspetores nomeados pela Convenção, tais cursos foram parcialmente publicados no século XIX, e, a partir desse material, encontram-se atualmente disponíveis em cuidadosas edições críticas<sup>5</sup>. A partir deles, podemos ter uma ideia da efervescência intelectual da França revolucionária. Embora a presença da filosofia de Condillac se encontre inequivocamente em outros cursos, em especial nos de geometria (Laplace), história (Volney) e economia política (Vandermonde), é nas classes de arte da fala (Sicard) e de análise do entendimento (Garat) que o seu legado é mais presente.

O paralelismo entre arte da fala e gramática, de um lado, análise do entendimento e lógica, de outro, simplifica um arranjo na verdade mais interessante. Como explica Garat em sua segunda lição, “à teoria das ideias está unida, de maneira imediata e íntima, a teoria da linguagem ou das línguas”, que examina “os meios de exprimir as nossas ideias”, ou seja, que determina o modo como o pensamento se articula, adquire precisão e acabamento<sup>6</sup>. Já Sicard, desde a primeira lição de seu curso, adverte que

---

5. Publicadas a partir da década de 1990, em quatro grossos volumes, pelas edições Rue d’Ulm, ligadas à atual École Normale Supérieure.

6. GARAT, D. J. *Leçons de l’analyse de l’entendement*, 2ª lição, ed. Gérard Gengembre: *L’école normale de l’an III. Leçons d’analyse de l’entendement, art de la parole, littérature, morale*. Paris: Éditions rue d’Ulm, 1999, p. 86

Falar é uma arte, mas nem todos os povos, mesmo os civilizados, falam com a mesma pureza, com a mesma exatidão, com a mesma riqueza de expressões e de formas de frases. Os que mais avançaram nas artes são também os mais ricos em nomenclatura; os que desenvolveram mais o entendimento e tiveram oportunidade de receber mais impressões, e têm, por conseguinte, mais ideias, têm também mais signos para exprimi-las e mais variedade na maneira de expô-las e de comunicá-las<sup>7</sup>.

O repertório de ideias enriquece a língua, que, por meio de analogias, forma termos e aumenta o vocabulário e as maneiras de expressão, tornando-se apta para abarcar cada vez mais fenômenos. Sem os signos, como advertira Condillac, não há progresso do conhecimento.

O curso de Sicard tem, porém, uma peculiaridade, que o destaca daquele de Garat, que é bastante convencional quanto à abordagem da questão. Para ensinar a arte da fala, ele ministra aulas dedicadas à formação de uma língua dos surdos-mudos. Maneira engenhosa de ensinar uma ciência que, por definição, parece estar ligada ao signo verbal, emitido pela voz (assim compreendem a gramática os grandes acadêmicos dos séculos XVII e XVIII). Para Sicard, na esteira de Condillac e dos gramáticos da *Encyclopédie*, o essencial da arte de falar não é a voz, mas os signos e o modo como eles ordenam e exprimem o pensamento<sup>8</sup>. Constitui-se, ao longo de suas lições (preservadas quase que integralmente), uma doutrina original, de caráter pragmático e finalidade republicana, cujo intuito é a educação dos surdos-mudos, visando a inclusão destes na esfera política ou na vida pública nacional francesa. Ao mesmo tempo, Sicard toma posição num debate que agita os estudiosos da linguagem na virada do século. Trata-se de saber se uma possível língua dos surdos-mudos seria feita a partir das línguas faladas ou se teria uma gramática própria<sup>9</sup>. Ora, para Condillac e os seus, uma língua nada mais é que um sistema de signos; que ela seja

---

7. SICARD, R.-A. C. "Leçons d'art de la parole", 1ª. lição. In: DHOMBRES, J. et DIDIER, B. *Leçons d'art de la parole*, 1ª lição, ed. Élisabeth Schwarz. *L'école normale de l'an III. Leçons d'analyse de l'entendement, art de la parole, littérature, morale*. Paris: Éditions rue d'Ulm, 1999, p. 235.

8. Ver a respeito AUROUX, S. *La sémiotique des encyclopédistes*. Paris: Payot, 1979.

9. Para os desdobramentos da discussão na Alemanha, ver o estudo de FORMIGARI, L. *La sémiotique empiriste face au kantisme*. Liège: Mardaga, 1994.

falada ou não, é uma contingência, que não tem força suficiente para alterar o encadeamento necessário dos signos, encontre-se ele nas línguas verbais ou na língua dos cálculos.

O ambicioso projeto a que tais doutrinas estavam vinculadas foi abortado com o fechamento da Escola Normal após poucos meses de atividade. Com a criação do Instituto Nacional, que funciona entre 1796 e 1803 (quando é dissolvido pelo Consulado), a tarefa da filosofia é outra, menos pragmática, trata-se agora de produzir “trabalhos científicos e literários que tenham por objetivo a utilidade geral e a glória da república”<sup>10</sup>. Apesar da mudança, permanece a marca da nova filosofia, que reclama para si a herança de Condillac ao mesmo tempo em que se vincula a instituições republicanas. No Instituto, encontramos em atividade Sicard, Garat e Volney, ao lado de Destutt de Tracy e Cabanis, que se conheceram no salão de madame Helvétius (que atravessa incólume a Revolução), e aos quais caberá renovar o pensamento de Condillac e reinventar a ciência dos signos como “Ideologia propriamente dita”. A denominação – ausente em Garat ou em Sicard – representa uma virada importante, como explica Laurent Clauzade em seu estudo magistral, *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*:

A palavra *Ideologia*, por implicar uma oposição à metafísica e postular uma identidade entre pensamento e percepção, inscreve diretamente a ciência que ela designa no paradigma inaugurado por Condillac. No entanto, contrariamente ao que acontece com Garat, esse enquadramento não representa uma restrição. Além das modificações significativas que Tracy introduzirá na concepção de análise de Condillac, a Ideologia dará a essa doutrina um sentido radicalmente diferente, ao abrir um horizonte de pesquisa que não se limita à análise racional. (...) A Ideologia pretende realizar a doutrina de Condillac. Isso significa que ela não é mais, como em Garat, uma ciência cujo único fim é estabelecer um método universal (a análise), mas deve também se inscrever, segundo as palavras de Cabanis, numa “ciência do homem”, numa “antropologia”<sup>11</sup>.

O que se entende em Paris, no ano IV da República, por “antropologia” ou “ciência do homem” é algo bem diferente do que Hume

10. Ver JOLLY, C. Introdução a Destutt de Tracy, “Éléments d'idéologie”. In: *Oeuvres complètes III*, p. 09.

11. CLAUZADE, L. *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*. Paris: Gallimard, 1998, pp. 28 – 29.

chamara de "ciência da natureza humana" e não tem nada a ver com o que Kant chama de "antropologia". Para Cabanis como para Tracy, o homem é, antes de tudo, um ser natural, que age por instinto antes de ter o conhecimento de regras. Condillac, Garat e Sicard haviam dito o mesmo, sem, contudo, dar o passo seguinte. Mantendo-se prudentemente dentro das fronteiras da filosofia como discurso que versa a condição de possibilidade do conhecimento, Condillac jamais ousara afirmar a pertença integral do homem ao mundo natural a ponto de considerar, como faz Cabanis, que o estudo do homem é um ramo da filosofia experimental (ligado ao tronco da fisiologia), ou, como Tracy, de concluir que a Ideologia é "uma parte da zoologia". Essa última afirmação, feita no "Extrato ponderado dos *Elementos de ideologia*" (1804), prenuncia a *Philosophie zoologique* de Lamarck (1809).

O engate da Ideologia na zoologia nos põe bem distantes da semiótica projetada por Condillac a partir das indicações de Locke na conclusão do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Com efeito, em Tracy a ciência dos signos é subordinada a uma teoria da sensação, em que o pensamento, que Condillac deduzira da sensação mesma, desponta agora como potencialidade independente da afecção sensível, e que se exerce, portanto, em algum grau, anteriormente à aquisição de signos (dado que esta resulta da interação entre imaginação e sensação)<sup>12</sup>. Uma tese similar a essa fora sugerida por Condillac no *Tratado das sensações*, mas não fora desenvolvida nas obras que se seguiram. Na versão proposta por Tracy, encontra-se o germe de certo dualismo, que o filósofo se empenhará em resolver nos *Elementos* e que está na origem do espiritualismo de antigos adeptos da Ideologia, em especial Degérando e Maine de Biran.

Ora, como mostra Élisabeth Schwarz em estudo definitivo a respeito<sup>13</sup>, esse aparente retrocesso no campo da teoria dos signos consagra, ao mesmo tempo, o fim da gramática geral, de que Condillac fora o derradeiro representante, e anuncia uma ruptura com o saber clássico, ou mais precisamente com uma de suas vertentes, o empirismo, que, desde Locke, andava de mãos dadas com uma ciência dos signos. A elaborada reflexão de Tracy, nos *Elementos de ideologia*, sobre a natureza dos signos e da linguagem, está ancorada não numa teoria

12. Ver CLAUZADE, L. *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*, pp. 143 ss.

13. SCHWARZ, E. *Les Idéologues et la fin de la grammaire générale*. Lille: Service de reproduction de thèses, 1978.

da sensação, mas sim no postulado – esboçado por Condillac – de que toda atividade humana se explica, em última instância, pelo “feitio” (*organisation*) natural do homem. A afecção de objetos exteriores não incita a utilização de signos; esta decorre de capacidades fisiológicas, de uma configuração natural que o homem amplia e desenvolve, num movimento do qual nasce o mundo da cultura.

A tese de que haveria uma ruptura entre Ideologia e saber clássico não é, porém, consensual entre os estudiosos. Foucault, numa das poucas passagens de *As palavras e as coisas* que está ao abrigo da pecha de imprecisão histórica, traçou um vivo painel do contraste entre “a última das filosofias clássicas” e a filosofia que inaugura a modernidade:

A coexistência, no final do século XVIII, da Ideologia e da Filosofia Crítica – de Destutt de Tracy e de Kant – partilha, sob a forma de dois pensamentos exteriores um ao outro mas simultâneos, o que as reflexões científicas mantêm numa unidade destinada a dissociar-se dentro em breve. Em Tracy ou Degérando, a Ideologia se apresenta ao mesmo tempo como a única forma racional e científica que a filosofia possa revestir e como o único fundamento filosófico que possa ser proposto às ciências em geral e a cada domínio singular do conhecimento. Ciência das ideias, a Ideologia deve ser um conhecimento do mesmo tipo que aqueles que se dão por objeto os seres da natureza, ou as palavras da linguagem, ou as leis da sociedade. Mas, na medida mesma em que tem por objeto as ideias, a maneira de exprimi-las em palavras e de ligá-las em raciocínios, ela vale como gramática e lógica de toda ciência possível. A Ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis de composição e decomposição que aí podem reinar. Aloja todo o saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que o organizam. É, em certo sentido, o saber de todos os saberes. (...) A análise da representação, no momento em que atinge sua maior extensão, toca, em sua orla mais exterior, um domínio que seria mais ou menos – ou antes, que será, pois não existe ainda – o de uma ciência natural do homem. Por diferentes que sejam pela forma, pelo estilo e pelo intento, a questão kantiana e a dos ideólogos têm o mesmo ponto de aplicação: a relação das representações entre si. Mas essa relação – o que a funda e a justifica –, Kant não a requer ao nível da representação, interroga-a na direção do que a torna possível em geral. Ao invés de fundar o liame entre as representações por uma escava-

ção interna que o esvaziasse pouco a pouco até a pura impressão, estabelece-o sobre as condições que definem a sua forma universalmente válida. Dirigindo assim sua questão, Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja qual for, pode ser dada<sup>14</sup>.

Concorde-se ou não com a tese geral defendida por Foucault nessa passagem, permanece válido o contraste proposto entre Ideologia e Crítica. Além de instrutivo, o quadro desenhado fornece o programa de uma investigação, de cunho histórico-filosófico, sobre eventuais documentos que pudessem atestar, de fato, a rivalidade entre os dois projetos filosóficos que rivalizam no ocaso do Século das Luzes. Pois, em certa medida, é da herança das Luzes que se trata em ambos. Infelizmente, Kant nunca disse palavra acerca dos *idéologues*, nem mesmo de Condillac (muito lido na Alemanha de seu tempo). Em compensação, a crescente reputação do filósofo alemão não tardou a chegar a Paris, onde a Crítica foi examinada justamente por aqueles que mais razão tinham de recear a sua influência.

O fato de a Alemanha ser um país periférico no mapa das Luzes talvez explique porque os franceses não tenham se dado ao trabalho de ler Kant no original. Com pouquíssimas exceções, contentaram-se com exposições de segunda mão. Será preciso esperar por Madame de Stäel para advertir os franceses de que Kant, por ser um grande estilista da língua alemã, só pode ser compreendido adequadamente pelos conhecedores desse idioma<sup>15</sup>. Para os *idéologues*, porém, o ato da leitura não deixa de ser um embaraço. Como diz Tracy, "os signos, por mais vantajosos que sejam, têm inconvenientes", o principal deles sendo a opacidade desses meios de representação, que não têm nada em comum com as ideias<sup>16</sup>. Mais vale, portanto, na leitura de uma obra de filosofia, guiar-se por certo tino conceitual do que se deter na forma da exposição. Um *abregée* competente da *Crítica da razão pura* pode valer mais do que a obra mesma, principalmente se o objetivo de quem o lê for não refutar uma doutrina e sim marcar posição em relação a ela. Por isso, Tracy, autor de um "Extrait raisonné" dos *Elementos de*

14. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, "Os limites da representação". Trad. Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1990, pp. 256 – 57.

15. STÄEL, M. de. *De l'Allemagne*, cap. XIX: "Kant". Paris: Gallimard Poche, 1990.

16. DESTUTT DE TRACY, "Elementos de ideologia", I. In: *Oeuvres complètes*, III, p. 260.

*ideologia* (a título de “*tableau analytique*” da obra) não hesita em recorrer, em sua comunicação “*De la métaphysique de Kant*” (1802), ao livro de J. Kinker, “*Essai d'une exposition succinte de la Critique de la raison pure*” (Amsterdã, 1801)<sup>17</sup>, em busca de um *tableau analytique* que Kant não ofereceu (os *Prolegômenos* são outro livro, não um apanhado da *Crítica da razão pura*).

Tracy, endereçando-se aos “cidadãos da república” (estamos no sétimo floreal do ano 10 da Revolução), começa elogiando as virtudes de Kant, que além de “célebre por um grande número de obras, justamente estimadas, de muitos gêneros”, contribuiu “para o progresso das luzes e para a propagação de ideias saudáveis e liberais”. Os alemães, contudo, parecem não ter compreendido esse espírito, pois “professam a doutrina de Kant como se estivessem professando a doutrina teológica de Jesus, de Maomé ou de Brama”. Confundem assim a qualidade do pensamento com a “autoridade do homem”, e na virada do século estão na mesma situação que os franceses de outrora, embasbacados com o pensamento de Descartes, cegos para a ciência de Newton<sup>18</sup>. Por essa mesma razão, os alemães condenam em bloco os franceses como “discípulos de Condillac”, ignorando, todavia, que “não são as decisões de Condillac que nós respeitamos, é o seu método que mais nos importa (...), por mostrar, melhor que qualquer outro, no que consistem a clareza das ideias e a justeza do raciocínio”. Essas considerações justificam que se submeta, como fará Tracy ao longo de sua conferência, “o sistema alemão” ao crivo do “método francês”<sup>19</sup>.

O exame da filosofia de Kant empreendido por Tracy é marcado por numerosas imprecisões e erros, que poderiam ter sido facilmente evitados com a leitura, mesmo que superficial, da *Crítica da razão pura* (que Tracy alega ter consultado, na versão em latim). O mais flagrante é a declaração de que Kant nada diz acerca da faculdade que Tracy considera a mais importante na formação dos conhecimentos: o juízo<sup>20</sup>. Mesmo supondo que Tracy tivesse lido a “*Análítica dos princípios*”, não encontraria ali motivos para rever substancialmente essa posição,

17. Kinker é um dentre os muitos estudiosos da filosofia de Kant na Holanda à época; ver a respeito Le ROY, A. *Jean Kinker. Sa vie et ses travaux*. Paris: 1867.

18. DESTUTT de TRACY. *Mémoire sur la faculté de penser/De la métaphysique de Kant*, ed. Anne e Henry Deneys. Paris: Fayard, 1978, pp. 244-45; 247-48.

19. Idem, pp. 246-47.

20. Idem, pp. 257-58.

dado que aquilo que Kant chama de juízo não é bem “a faculdade elementar e radical (...) de sentir a conveniência ou inconveniência ou, numa palavra, as relações entre uma representação e outra”<sup>21</sup>. Em vista de um “erro” tão acertado como esse, não surpreende encontrar, no cerne da conferência de Tracy, uma afirmação que mostra, de maneira incontestável, que o filósofo francês estava perfeitamente ciente do que opõe a Ideologia à Crítica. Foucault está certo: a rivalidade entre esses dois projetos filosóficos é explicada pela aspiração, compartilhada por ambos, de se elevar à condição de árbitro supremo nas decisões referentes à natureza, à origem e aos limites do conhecimento humano. Tracy reconhece que Kant faz contribuições valiosas para a filosofia. Não é o conteúdo da Crítica que o incomoda; é a pretensão de examinar o conhecimento a partir de uma instância exterior à experiência.

O que se entende por esse *conhecimento puro que possuímos em nós mesmos antes que a experiência tenha ativado a nossa faculdade de conhecer*? Seria o conhecimento dessa faculdade em si mesma, tomada no exame de seus próprios atos? Mas então seria o resultado da ação de nossas faculdades intelectuais, empregadas na descoberta de seus procedimentos, de suas leis, de seus limites, por meio do estudo de seus efeitos. Esse conhecimento *pretensamente puro* constituiria, e na verdade constitui, a *ciência ideológica*. Pode-se, se assim se preferir, classificar sob o nome de *conhecimentos de experiência* todas as outras partes da física, vale dizer, o conhecimento de todos os seres que afetam a nossa inteligência. Mas o primeiro desses conhecimentos é um conhecimento experimental, uma ciência de fatos, assim como o segundo: e, portanto, a *crítica* (ou exame) da *razão pura* é um tratado de ideologia, e isso, efetivamente, é o que ela deve ser<sup>22</sup>.

É óbvio que Tracy reduz assim a *Crítica da razão pura* a um livro de epistemologia, ou melhor, a uma lógica dos princípios do conhecimento, ignorando por completo a importância da *Dialética transcendental* na arquitetura da obra. Sem mencionar a banalização do significado do termo *crítica*, que Tracy emprega em acepção cartesiana de *exame*, que não é senão uma das significações inscritas no uso de Kant, muito mais sofisticado. Não se deve esquecer, porém, que Tracy, além de escrever no calor da hora, utiliza uma fonte de segunda mão – ate-

---

21. Idem, p. 257.

22. Idem, p. 263.

nuantes que não podem ser alegados em defesa dos inúmeros comentadores de Kant que, muitos anos depois, e até os dias de hoje, cometeram equívocos muito similares, sem, no entanto, apresentar, como contraparte, um sistema filosófico coerente e original. Em todo caso, a redução da *Crítica da razão pura* a um "tratado de ideologia" é muito astuciosa: esvazia a obra de suas pretensões hegemônicas, ao desautorizar a instauração da instância transcendental.

A perspicácia de Tracy se mostra ainda na compreensão – que escapa a muitos comentadores de Kant – da importância da "Estética transcendental" para a constituição de uma "teoria da experiência" (e, conseqüentemente, para uma crítica da metafísica clássica). É aqui, no plano de uma investigação sobre a natureza da afecção sensível, que deve se decidir o embate entre Ideologia e Crítica. Não por acaso, nesse mesmo ano de 1802, Degérando, ainda perfilado à Ideologia, dedica um capítulo inteiro de seu tratado *De la génération des connaissances humaines* a uma crítica da doutrina exposta por Kant na "Estética transcendental", intitulado "Exame do sistema de Kant sobre a geração das ideias" (e não da intuição sensível, como prefere Kant)<sup>23</sup>. Para Tracy e Degérando, o equívoco de Kant e dos seus discípulos é ignorar "a maneira como formamos as ideias de *extensão* e de *duração*, e por conseguinte, também aquelas, mais compostas, de *espaço* e de *tempo*, que se formam a partir delas". Bastaria, para "desfazer esse embaraço, decompor essas ideias gerais, examinar as ideias elementares de que elas são extraídas, e chegar aos primeiros fatos, às percepções simples, às sensações de que elas emanam", ou então, na falta disso, "suspender o juízo e renunciar à explicação de algo que não se pode conhecer claramente"<sup>24</sup>. Para Tracy, termos como "forma", "puro" e "transcendental" não significam nada, são "abstrações", ou puro jargão, que os alemães utilizam movidos por um preconceito contra "o método simples" da análise. A acusação não é nova. Fora feita por Condillac, em 1746, contra Wolff. Embora compartilhe com este a concepção de que os signos são essenciais ao pensamento, Condillac o censura pelo método sintético com que demonstrar essa doutrina, que exigiria, ao contrário, para ser confirmada, uma paciente gênese das faculdades

23. Ver a respeito AZOUVI, F. e BOUREL, D. *De Königsberg a Paris. La réception de Kant en France*. Paris: Vrin, 1991.

24. DESTUTT de TRACY. *Mémoire sur la faculté de penser/De la métaphysique de Kant*, pp. 270 – 71.

do pensamento a partir da sensação<sup>25</sup>. Vem de longe, portanto, a incompatibilidade entre os dois grandes projetos filosóficos que aspiram à hegemonia no ocaso do Século das Luzes.

No mesmo ano em que Tracy pronuncia a sua conferência e Degérando publica o seu tratado, Charles de Villiers se apresenta como adepto da filosofia kantiana, em *La philosophie de Kant*. Resenhando esse compêndio poucos meses após a sua aparição, Friedrich Schlegel dirá – não sem alguma ironia – que

A oposição [entre Crítica e Ideologia] não existe (...). É óbvio que na Ideologia francesa dificilmente se encontra algo que o idealismo não possa aceitar, especialmente quando é tratado com a precisão e o espírito verdadeiramente científico que se observam no *Projeto de Elementos de ideologia*, de Destutt de Tracy (...). A Ideologia seria, na verdade, uma excelente introdução aos princípios da filosofia transcendental, tarefa que os autores alemães negligenciaram<sup>26</sup>.

A ideia um pouco inusitada de que um sistema de filosofia pudesse ser *introdução* a outro vai muito além do ecletismo (a Ideologia *prepararia* o leitor para a Crítica). Schlegel se refere, entretanto, ao *projeto* de Tracy, não ao livro mesmo, *Elementos de ideologia*, obra volumosa que, na concepção do autor, teria nove ou dez partes (cinco foram escritas, e publicadas entre 1801 e 1815).

No judicioso plano das obras completas de Tracy, organizadas e editadas por Claude Jolly, os *Elementos* ocupam os volumes 03 ("A ideologia propriamente dita"), 04 ("Gramática"), 05 ("Lógica") e 06 ("Economia", "Moral"). O volume 01 contém os primeiros escritos (incluindo uma resposta a Burke) e o relatório sobre a educação e a instrução pública, o volume 02 reunirá os ensaios (dentre eles o discurso sobre a metafísica de Kant), o volume 07 trará o comentário sobre o *Espírito das leis* de Montesquieu, e o volume 08 será dedicado à correspondência. Como não há, no primeiro volume, uma exposição do plano geral da edição, ficamos sem saber se terão ou não lugar, nessa edição que se autodenomina "completa", importantes documen-

25. CONDILLAC, E. B. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, 04, 02, parágrafo 27. Paris: Galilée, 1973.

26. Citado por AARSLEFF, H. *From Locke to Saussure. Essays on the study of language and intellectual history*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971, p. 351.

tos, extensamente citados por Jolly em sua introdução: os discursos pronunciados por Tracy como deputado na Assembleia (entre 1789 e 1792), as requisições por ele encaminhadas ao Diretório durante os anos em que permaneceu na prisão (1793 – 1795), e, finalmente, o manuscrito que redigiu, durante esse período sombrio de sua vida, contendo anotações de seus estudos de Locke e Condillac, e que o seu filho publicaria postumamente.

As introduções redigidas por Jolly aos volumes 01 e 03, os primeiros a virem a público, são elucidativas e mesclam a interessante biografia do autor com indicações teóricas sobre a sua filosofia. Percebe-se, no entanto, que elas nada mais são do que divisões de um texto único, que Jolly, por alguma razão, decidiu distribuir pelos vários volumes das obras completas. Essa exposição fragmentada da vida e da obra de Tracy não substitui uma apresentação da edição de suas obras, completas ou não. Os volumes não contêm índices remissivos. O aparato crítico é mais voltado para digressões teóricas do que para a edição dos textos. E a já mencionada ausência de um plano geral não permite entrever se haverá, no último volume, uma bibliografia existente a respeito de Tracy e da Ideologia em geral. Os volumes são de tamanho conveniente e têm um preço relativamente acessível (em contraste, por exemplo, com a desajeitada e cara edição parcial das obras de Hume pela Clarendon Press).

O leitor que tiver a curiosidade e a disposição para ler esses textos interessantes e originais, compostos em prosa límpida e enxuta, não poderá senão reconhecer que o pensamento de Tracy, como já mostraram os poucos estudiosos que a ele se dedicaram, tem mesmo um lugar garantido na história da filosofia (e também na formação das ciências humanas, ou sociais). O mais curioso é que essa reflexão metódica e rigorosa, em que a ordem é tudo, tenha se articulado precisamente durante o turbulento período da Revolução Francesa – esse acontecimento que Tracy, tal como Kant, não deixa de saudar, apesar de tudo, como um evento singular na história do gênero humano.

### Referências bibliográficas

- AARSLEFF, H. *From Locke to Saussure. Essays on the study of language and intellectual history*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.
- AUROUX, S. *La sémiotique des encyclopédistes*. Paris: Payot, 1979.
- AZOUVI, F. e BOUREL, D. *De Königsberg a Paris. La réception de Kant en France*. Paris: Vrin, 1991.

- CLAUZADE, L. *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*. Paris, Gallimard, 1998.
- CONDILLAC, E. B. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Galilée, 1973.
- DESTUTT de TRACY. *Oeuvres complètes*, ed. Claude Jolly. *Volume I: Premiers écrits; Sur l'éducation publique*. Paris: Vrin, 2011; *Volume III: Éléments d'idéologie, 1. L'idéologie proprement dite*. Paris: Vrin, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Mémoire sur la faculté de penser/De la métaphysique de Kant*. Ed. Anne e Henry Deneys. Paris: Fayard, 1978.
- EAGLETON, T. *Ideologia*. Trad. Luis Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997.
- FORMIGARI, L. *La sémiotique empiriste face au kantisme*. Liège: Mardaga, 1994.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1962.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tanus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GARAT, D. J. *Leçons de l'analyse de l'entendement, 2ª lição*, ed. Gérard Gengembre: *L'école normale de l'an III. Leçons d'analyse de l'entendement, art de la parole, littérature, morale*. Paris: Éditions rue d'Ulm, 1999.
- Le ROY, A. Jean Kinker. Sa vie et ses travaux. Liège: J.-G. Carmanne, 1869.
- SAY, J.-B. *Tratado de economia política*. Tradução Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SICARD, R.-A. C. "Leçons d'art de la parole", 1ª lição. In: DHOMBRES, J. et DIDIER, B. *Leçons d'art de la parole, 1ª lição*, ed. Élisabeth Schwarz. *L'école normale de l'an III. Leçons d'analyse de l'entendement, art de la parole, littérature, morale*. Paris: Éditions rue d'Ulm, 1999.
- SCHWARZ, E. *Les Idéologues et la fin de la grammaire générale*. Lille: Service de reproduction de thèses, 1978.
- STÄEL M. de *De l'Allemagne*. Paris: Gallimard Poche, 1990.

# Summary

EDITORIAL	9
ARTICLES	
From the “Formation” to the “Net” paradigm: philosophy and culture after modernization MARCOS NOBRE	13
Initial reflections on different narratives of a history of philosophy GUSTAVO BARRETO VILHENA DE PAIVA	37
Between truth and illusion: body and world in Arthur Schopenhauer ANA CAROLINA SOLIVA SORIA	61
Returning to the “Trieb” quarrel: for a Freudian translation IVAN RAMOS ESTÊVÃO	79
The acceptance of the antinomic thought by Hegel during the Jena period MARCO AURÉLIO WERLE	107
TRANSLATION	
Reflections on moral philosophy of the 1770s, by Immanuel Kant. INTRODUCTION, TRANSLATION AND NOTES BY DIEGO KOSBIAU TREVISAN	127
REVIEW	
<i>Oeuvres complètes</i> , de Destutt de Tracy PEDRO PAULO PIMENTA	159
SUMMARY	173
INSTRUCTIONS	175



## INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

- *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade* aceita artigos originais, traduções, resenhas bibliográficas, resenhas e notas biográficas em português e espanhol.
- Os originais devem ser enviados com texto digitado em formato DOC ou DOCX. Os textos devem ser enviados para o endereço eletrônico [filosofiaalema@usp.br](mailto:filosofiaalema@usp.br). Maiores informações podem ser obtidas pelo mesmo endereço.
- 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, na língua do artigo e em inglês, a até 5 palavras-chave, também nas duas línguas.
- 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 devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas.
- As resenhas e notas biográficas devem ter no máximo 8.000 caracteres (com espaços). Elas não devem conter título nem 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 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. número das páginas.] sempre que da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.].
- As notas substantivas também devem vir em nota de rodapé.
- A bibliografia deve ser apresentada no seguinte formato:
  - Livro: 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. número das páginas.] sempre que

da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.

- Coletânea: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título do Ensaio. In: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado dos organizadores. Título da coletânea em itálico: subtítulo em itálico. Número da Edição, caso não seja a primeira. Local de publicação: nome da editora, ano. número das páginas.] sempre que da primeira referência ao texto. As demais referências a um texto já citado devem vir no formato [SOBRENOME DO AUTOR, nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico, número das páginas.
- Artigo em periódico: SOBRENOME DO AUTOR, 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 de publicação.
- Dissertações e Teses: SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de Estudos. Instituição em que foi apresentada. ano.
- Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME DO AUTOR, Nome abreviado. Título em itálico: subtítulo em itálico [Online]. Produtor. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]
- Os autores de trabalhos publicados nos “Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade” receberão gratuitamente cinco exemplares da revista.
- As informações e conceitos emitidos em artigos assinados são e absoluta responsabilidade de seus autores. A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação ao “Cadernos”, 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”. A permissão para reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor.