



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



4

HISTÓRIA DA FILOSOFIA IV

Selvino José Assmann, Delamar José Volpato Dutra, Luiz Hebeche

HISTÓRIA DA FILOSOFIA IV



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

HISTÓRIA DA FILOSOFIA IV

Selvino José Assmann

Delamar José Volpato Dutra

Luiz Hebeche



Ministério
da Educação



Florianópolis, 2009.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva
Ministro de Educação Fernando Haddad
Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowky
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor Alvaro Toubes Prata
Vice-reitor Carlos Alberto Justo da Silva
Secretário de Educação à Distância Cícero Barbosa
Pró-reitora de Ensino de Graduação Yara Maria Rauh Müller
Pró-reitora de Pesquisa e Extensão Débora Peres Menezes
Pró-reitora de Pós-Graduação Maria Lúcia de Barros Camargo
Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva
Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Cláudio José Amante
Centro de Ciências da Educação Wilson Schmidt

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretora Unidade de Ensino Roselane Neckel
Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha, Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart Tredezini Straioto

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/CED

Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hiperídia

Coordenação Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira
Ilustração de Capa Helena M. Werner
Diagramação Gabriel Nietzsche, Natália de Gouvêa Silva, Rafael de Queiroz Oliveira
Ilustrações Bruno Nucci e Natália de Gouvêa Silva
Tratamento de Imagem Natália de Gouvêa Silva
Revisão gramatical Gustavo Freire

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Carmelita Schulze

Copyright © 2009 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

A848h Assmann, Selvino
História da filosofia IV / Selvino José Assmann, Delamar José Volpato Dutra, Luiz Hebeche. – Florianópolis, FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2009.
268p.
Inclui bibliografia.
Material do Curso de Licenciatura em Filosofia na modalidade a distancia oferecido pela Universidade Federal de Santa Catarina.
ISBN: 978-85-61484-11-8
1. Filosofia - História - Ensino auxiliado por computador
2. Filosofia – Estudo e ensino. I. Dutra, Delamar José Volpato. II. Hebeche, Luiz. III. Título

CDU: 1(091)

Catálogo na fonte elaborada na DECTI da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....9

PARTE 1

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE G.W.F. HEGEL

da Historicidade da Razão e da Racionalidade da História 11

INTRODUÇÃO 11

CAPÍTULO 1

A HISTÓRIA NOS ESCRITOS TEOLÓGICOS JUVENIS 19

CAPÍTULO 2

A HISTÓRIA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

E NA CIÊNCIA DA LÓGICA 31

CAPÍTULO 3

ONTOLOGIA DA HISTORICIDADE E FILOSOFIA

DA HISTÓRIA 41

Leitura recomendada..... 68

Refleta sobre..... 69

CAPÍTULO 4

CRÍTICA DE NIETZSCHE À FILOSOFIA DA HISTÓRIA:

UMA INCURSÃO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO 71

Leitura recomendada..... 87

Refleta sobre..... 87

<i>Bibliografia básica</i>	88
<i>Bibliografia suplementar</i>	89

PARTE 2

MARXISMO.....93

INTRODUÇÃO	95
CONCEITOS IMPORTANTES DA TRADIÇÃO MARXISTA	99
Advertência.....	99
Materialismo histórico	100
Modos de produção	102
Luta de classes e revolução.....	103
Propriedade, alienação	105
Ideologia.....	106
Socialismo e ditadura do proletariado	107
Comunismo	109

CAPÍTULO 1

A CRÍTICA À FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL 113

CAPÍTULO 2

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E O MATERIALISMO

HISTÓRICO 129

CAPÍTULO 3

O FETICHE DA MERCADORIA..... 149

3.1 A MAIS-VALIA 154

CAPÍTULO 4

HABERMAS: DIREITO, SOCIEDADE CIVIL, MERCADO..... 163

Leitura recomendada..... 174

Refleta sobre..... 175

Bibliografia..... 175

PARTE 3

FENOMENOLOGIA E INTENCIONALISMO 183

INTRODUÇÃO	183
------------------	-----

CAPÍTULO 1	
BRENTANO E O INTENCIONALISMO	187
1.1 A INTENCIONALIDADE.....	191
CAPÍTULO 2	
HUSSERL E A VIVÊNCIA INTENCIONAL.....	201
CAPÍTULO 3	
MARTIN HEIDEGGER	213
3.1 UM CLÁSSICO DA FILOSOFIA: SER E TEMPO	217
3.2 A INTENCIONALIDADE COMO SER-NO-MUNDO	219
3.2.1 O ser dos entes intramundanos.....	219
3.2.2 Remissão e Sinal	235
CAPÍTULO 4	
WITTGENSTEIN: A INTENCIONALIDADE GRAMATICAL ...	243
<i>Refleta sobre.....</i>	<i>267</i>
<i>Bibliografia recomendada</i>	<i>267</i>

APRESENTAÇÃO DA DISCIPLINA

A disciplina *História da Filosofia IV* trata de um longo período que vai desde o idealismo alemão até as vigas mestras do pensamento mais contemporâneo. Ela, portanto, é crucial para o conhecimento de todo aluno e toda aluna do curso de filosofia.

É praticamente impossível pretender abordar a ampla gama de filósofos e de tendências sem transformar o texto num amontoado de referências e citações. Para evitar isso, como aconteceu com os outros livros-textos, optou-se por tratar de alguns temas e filósofos que estão na origem da filosofia atual, isto é, as fontes que, de um modo ou de outro, resultaram no pensamento de Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, etc. Lembremos aqui também a disciplina Ontologia II, quando foram apresentados temas relacionados à tendência da filosofia analítica, em autores como Frege, Russell e Quine.

A História da Filosofia IV trata dos filósofos que mais marcaram os dois últimos séculos, a começar por Georg W. F. Hegel, que introduziu a noção de autoconsciência histórica e elevou a historicidade a categoria ontológica, continuando com Karl Marx, que mostrou a alienação do trabalhador na sociedade capitalista e professou o comunismo como saída para os dilemas humanos. Trata também de F. Nietzsche, que procurou rejeitar radicalmente o pensamento moderno, e junto com ele o platonismo e o cristianismo, ousando apresentar-se, em nome da defesa da Vida, como

inaugurador de uma nova filosofia, e mostrando como a noção de progresso histórico pode ser enganosa.

Esta disciplina inclui também a vertente filosófica concebida como intencionalismo e fenomenologia. Fundada por Franz Brentano, elevada a um grande nível especulativo por Edmund Husserl, mas revolucionada por Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein, esta corrente teve e tem ainda uma grande repercussão no meio filosófico.

A primeira parte foi escrita por Selvino J. Assmann, a segunda por Delamar Dutra e, a terceira, por Luiz Hebeche. Esperamos que a tríplice autoria do livro-texto suscite maior problematização do que se estivesse marcada por uma única perspectiva, servindo assim de convite para que, aos poucos, alunos e alunas deste curso de Filosofia possam sentir-se instigados a pensar por própria conta e risco.

Bom estudo!

Selvino J. Assmann

Delamar José Volpato Dutra

Luiz Hebeche

■ PARTE 1 ■

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE
G.W.F. HEGEL

DA HISTORICIDADE DA RAZÃO E DA
RACIONALIDADE DA HISTÓRIA

INTRODUÇÃO

*“Coragem da verdade, fé na potência do espírito.”
(Hegel - Aula inaugural na Univ. de Berlim em 1818).*

Se Platão inventou a filosofia no sentido de ter por primeiro sustentado que há algo, a razão, a partir do qual e com o qual se pode alcançar a verdade, válida para todos os homens da mesma forma e com o mesmo conteúdo, então tem sentido afirmar que Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é o remate da filosofia. Com ambos poder-se-á falar da origem, do significado, do destino do racionalismo e, indo mais fundo, com ambos se trilhará praticamente todo o caminho andado pela razão ocidental durante quase dois mil e quinhentos anos. Ambos são interlocutores privilegiados para compreendermos a história do Ocidente como história da **aposta dos seres humanos na razão**, de que a razão, só ela, pode fazer com que alcancemos um mundo perfeito. Este mundo seria perfeito pelo menos como **construção mental** e precisaria ser **reproduzido na prática**.

Se fosse assim, para alguns, isso equivaleria a encontrar um modo razoável para se compreender a crise da modernidade como crise do Ocidente; para outros, isso significaria encarar os limites de toda e qualquer tentativa filosófica de apresentar como realizado o sonho do saber absoluto, duma *“mathesis universalis”*, pelo simples fato de nos depararmos com um mundo contemporâneo

que parece ter ficado totalmente inseguro ou então estar procurando um novo começo, insatisfeito que está com o resultado de séculos de racionalismo, de fé na razão.

BREVE BIOGRAFIA DE GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL E DE SUA INCURSÃO PELA FILOSOFIA

Hegel, nascido em Stuttgart, Alemanha, ingressa aos dezoito anos no curso de Teologia em Tübingen, conhecendo aí o celebre poeta Hölderlin, e depois, Schelling. É um encontro também com a tradição romântica alemã. Foi durante alguns anos professor privado em Bern (Suíça) e Frankfurt; depois, quando se aproxima mais do racionalismo, estudando Herder, Lessing e Kant, ele se afasta do romantismo. Até então Hegel escreve textos que serão publicados somente em 1907 como *Escritos Teológicos Juvenis*. Em 1801, é convidado para ensinar filosofia em Jena, onde já havia trabalhado com Fichte. Hegel e Schelling foram grandes amigos e colaboradores por muitos anos. O debate e a continuação do estudo leva Hegel a escrever um texto em que toma distância teórica frente a Schelling e Fichte, delineando-se assim os traços fundamentais de todo seu sistema. Nasce então a *Fenome-*

nologia do Espírito (1806). Abandona a docência por algum tempo, em que se dedica a um trabalho jornalístico, até ser convidado por seu amigo Nieithamen para trabalhar em Nürenberg, dirigindo aí um liceu clássico e ensinando filosofia novamente. Foram anos de intenso trabalho teórico, além de ter passado a usufruir de maior calma com seu casamento. Em 1812, é publicada a sua poderosa *Ciência da Lógica*. Em 1816, passa a lecionar na Universidade de Heidelberg, iniciando-se a constituição de um grupo de discípulos. Escreve então uma espécie de suma de seu pensamento, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Já famoso, acaba em 1818 na Universidade de Berlim, onde, além de lecionar, se põe no centro do debate nacional alemão, na companhia de Goethe. A principal obra deste período é *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Mas desta época são suas Aulas de Estética, de Filosofia da Religião, História da Filosofia, Filosofia da História, todas publicadas após a morte em 1831.

De qualquer maneira, Hegel é visto como culminância da filosofia iniciada com os gregos; é considerado aquele que chegou e decretou o fim da filosofia; **é o realizador máximo da filosofia como metafísica**, ou da metafísica como única ciência, sendo assim quem levou a ideia de sistema ao máximo desenvolvimento alcançado; é o autor que funda a dialética moderna; é quem acaba destruindo a diferença entre filosofia e teologia, renunciando assim a “morte de Deus”; é o pensador que, mais do que os antecessores, leva ao limite a imanência, ou sublinha que a única transcendência é aquela que ocorre dentro da imanência; é o único autor reconhecido por ter uma “esquerda” e uma “direita”, sendo, de certa forma, a consciência da burguesia como vitoriosa e, ao mesmo tempo, o início da crise desta supremacia; é quem conse-

gue descrever o alcance e o limite do projeto moderno, como herdeiro da *Aufklärung*, como filósofo que costura os fios da tradição metafísica ocidental, e como pensador que discute a natureza e o destino do ato de filosofar. Por mais que, diante de Hegel, se corra o risco de ser levado ou pelo amor ou pelo ódio, desobrigando-nos de pensar por própria conta, por mais que se possa concordar com quem, em nome de serena avaliação, apresenta Hegel como “*filósofo obscuro*” (como Goethe e Adorno), pelo menos não se esqueça a obra deste autor, e nem se tema, ao se procurar filosofar, fazer a seguinte pergunta: será a própria filosofia algo que consegue apagar a sensação de que estamos num delírio organizado e de que estamos tratando com uma extraordinária fraude?

Seja como for, uma das características do homem ocidental – falamos aqui de nós mesmos! - é esta aposta de que, em meio a conflitos e combates que parecem, por si, não ensejar mais do que o medo, haja a expectativa de uma saída comum, para além da violência e do medo. Foi isso desde Platão a *epistéme*, um chão posto como firme, como critério de verdade e de bem, com que se devia enfrentar as práticas insatisfatórias e solucionar qualquer conflito emergente na experiência humana. Hegel pôde apresentar um resultado que, afinal, sempre se pretendeu alcançar: uma verdade em sistema, conciliando finito e infinito, sujeito e objeto, forma e conteúdo, paixão e razão, amor e ódio. Tal resultado pode ser, como dissemos, contestado, mas não pode ser menosprezada a coragem de levar às últimas consequências uma construção com base na razão, nem a análise feita por Hegel da consistência teórica e prática deste edifício.

Aqui leremos Hegel como quem consagra que não há realidade fora da história. Além de ser a retomada de Heráclito – de quem Hegel diz que aprendeu tudo – ele consagra mais que ninguém a historicidade como dimensão ontológica do Ser. Desde já dizemos, portanto: **para Hegel, o Ser não tem história, mas é história**. É por isso que todo estudo da obra hegeliana corre um risco: o de se apresentar com o “corpo fechado”, salvaguardada que está diante de qualquer crítica ao sentido do seu estudo: “nunca afirmei – poderia dizer Hegel - que o meu pensamento valeria para tempo anterior ou posterior ao meu, pois cada filosofia não é nada mais

e nada menos do que o próprio tempo em pensamento”.

Com este pressuposto - segundo Hegel, necessário, na filosofia – podemos compreender o que o Autor disse quase ao final da vida (1770-1831), quando, em Berlim, apresentou suas *Lições sobre a Filosofia da História*:

O único pensamento que consigo traz [a filosofia] é o simples pensamento da razão, de que a razão governa o mundo, de que, portanto, também a história universal transcorreu de modo racional. Esta convicção e discernimento é um pressuposto relativamente à história como tal. Na filosofia, porém, isto não é pressuposto algum; demonstra-se nela, mediante o conhecimento especulativo, que a razão (...), a substância, como poder infinito, é para si mesma a matéria infinita de toda a vida natural e espiritual e, como forma infinita, a atuação deste seu conteúdo (*Die Vernunft in der Geschichte*) cf. HEGEL, G.W.F. **A razão na história. Introdução à Filosofia da História Universal.** Trad. port. de Artur Morão. Lisboa: 70, 1995, p. 31).

Trata-se de passagem conhecida da introdução aos cursos de Filosofia da História, lecionados cinco vezes entre 1822 e 1831, na Universidade de Berlim, continuando a reflexão também testemunhada pelas *Linhas fundamentais da filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* - 1821) e por outros textos deixados por Hegel.

Nosso objetivo é apresentar a filosofia da história como parte do sistema hegeliano, embora de forma problemática, e até como base do sistema, sem a qual o pensamento de Hegel seria difícil de compreender. Para isso, cabe-nos explicitar precisamente isto: conhecer a história é conhecer a razão, e conhecer a razão exige o conhecimento da história, e assim a história universal, sob o ponto de vista filosófico, é a história da razão. Por outras palavras, como já dissemos, a história é essencial, e não acidental, à razão. A razão não tem história, mas é história. Não há razão sem história, e nem poderia haver história sem razão. Por quê? Simplesmente porque assim é. A realidade concreta, histórica, elevada ao conceito, assim o mostra.

Para sublinhar esta pertença da filosofia da história ao sistema hegeliano, seguiremos brevemente os passos que, mais ou menos, foram traçados pelo filósofo, o que nos permitirá não só mostrar como o reconhecimento da historicidade se instaura gradativa-

Preferimos em nosso texto remeter à boa tradução espanhola de José Gaos. Chamamos a atenção para a existência de uma tradução portuguesa da **Introdução às Lições de Filosofia da História**, intitulada por Hegel mesmo **A razão na história**.

mente, ou então em intensidade cada vez maior, nas obras hegelianas, e com isso Hegel procura superar não só uma visão teológica da história, típica do cristianismo, mas também busca assinalar os limites de abordagens anteriores, como as de Kant, Fichte, Schelling e Herder.

Daremos, com isso, atenção breve aos *Escritos teológicos juvenis* (*Hegels Theologischen Jugendschriften*, publicados por H. Nohl só em 1907), e que tornaram possível ver, se não uma unicidade, pelo menos uma unitariedade na trajetória e na obra escrita de Hegel. Não queremos de modo algum dizer que há um processo linear, sem rupturas. Pelo contrário, trata-se do desenvolvimento rigoroso de um projeto intelectual, primeiro concentrado na teologia e pouco a pouco na filosofia, sem nunca perder de vista o sentido social e político da atividade intelectual mesma.

Depois de breves observações sobre o conceito na *Fenomenologia do Espírito* (1806) e na *Ciência da Lógica* (1812-16), ingressaremos mais detidamente no texto mesmo das *Lições sobre a Filosofia da História*, recorrendo também às *Lições sobre a História da Filosofia* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 1819-1828), para discutir não só o conceito de história da filosofia e sua relação com a filosofia da história, mas também para aproximarmos a filosofia da história do pensamento político e moral de Hegel. Assim poder-se-á sublinhar o caráter sistemático da obra e o sentido da filosofia da história neste sistema.

Seguramente não é simples interpretar Hegel. Queremos apenas entrar numa discussão sobre o pensamento formulado há quase duzentos anos, cujos frutos são reconhecidos como a máxima racionalidade alcançada na metafísica ocidental e cuja repercussão continua reconhecível em toda filosofia sucessiva, inclusive na filosofia atual. Não pretendemos, de maneira alguma, acrescentar algo ao debate longamente em curso, mas apenas reconhecê-lo em sua atualidade. Aliás, para fazê-lo melhor, não só teríamos que ser mais rigorosos, mais detidos, mas também citar os textos de Hegel na sua língua original, o alemão, por faltar ainda uma tradição consagrada da própria terminologia hegeliana em língua portuguesa. Fizemo-lo apenas de passagem, recorrendo sobretudo às (normalmente boas) traduções italianas e à ótima tradução espa-

nhola das *Lições de Filosofia da História*.

Esperamos, no entanto, salientar aspectos importantes da obra de Hegel, tomando como **fio condutor da nossa leitura a sua ontologia da historicidade**, ou então, a sua filosofia da história.

■ CAPÍTULO 1 ■

A HISTÓRIA NOS ESCRITOS TEOLÓGICOS JUVENIS

O objetivo deste capítulo consiste em apresentar, resumidamente, como Hegel vai formulando aos poucos sua visão da história universal a partir de seus estudos de teologia, e como, para ele, o filósofo deve ser um atento e rigoroso leitor da história, pois a filosofia sempre deve ser a elevação da realidade vivida pelos seres humanos ao conceito. Assim, cada filosofia será sempre o próprio tempo em pensamento.

Com a publicação dos *Escritos teológicos juvenis*, pode-se verificar melhor em que sentido e medida Hegel manteve os mesmos temas e a mesma perspectiva de abordagem em toda a sua obra. É importante salientar que Hegel foi estudante de teologia, o que marcou a sua trajetória filosófica, tornando-se um interlocutor importante quando, sobretudo nos últimos decênios, estamos presenciando o debate em torno das relações entre a filosofia e a teologia. De todo modo, hoje é difícil haver algum estudo sobre o seu pensamento que não tome em conta o que o jovem estudante de teologia em Tübingen escreveu, quando estava mais viva a atenção ao que acontecia na França revolucionária e quando – então como agora – era normal a estudantes entusiasmarem-se ou decepcionarem-se com a situação vivida no seu país. No caso de Hegel, uma Alemanha que não dava motivos para entusiasmo, embora contasse em suas fileiras com Kant e visse aparecer gênios como Goethe, além de Fichte e Schelling. Nesta Alemanha, ainda bem atrasada em relação à França e à Inglaterra, era bem forte o desejo de mudanças nos campos social, econômico e político. Sabe-se que Hegel plantou no pátio da universidade a “árvore da liberdade” ao saber da *Revolução em 1789*. Ele nunca escondeu seu desejo de contribuir para que a liberdade se instaurasse na Alemanha, para que também a Alemanha se tornasse “moderna”. **Foi esta preocupação e seu gênio que transformaram Hegel um dos grandes filósofos modernos**, tornando-se inclusive o primeiro pensador que se preocupou em ver a modernidade como um problema filosófico, como recentemente o sublinhou Habermas (Cf.

Trata-se da Revolução Francesa. Sobre os ideais filosóficos presentes nessa revolução você está acompanhando também uma investigação filosófica na disciplina de Ética II.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998, sobretudo caps. I e II.). Procuremos salientar, porém, algumas características do pensamento e do sentido do seu pensamento neste início da atividade produtiva.

Em Tübingen, Hegel procura discutir a questão política a partir da questão religiosa, ou melhor, a situação política aparece-lhe solucionável apenas a partir do enfrentamento da questão religiosa. O jovem teólogo alimentava uma nostalgia pela harmonia grega, harmonia que, de todas as formas, não havia na Alemanha. No início, luta contra a desvinculação entre o conceito como tal e a vida concreta do próprio tempo e lugar - e isso está na origem da filosofia hegeliana, ou melhor, desde o início importa-lhe trabalhar para que a situação mude, para que os alemães deixem de se sentir humilhados e adquiram dignidade no viver. Insistimos: **em Tübingen, porém, Hegel não é filósofo, mas antes de tudo teólogo**. E neste contexto é também mais revolucionário, no sentido de ser mais entusiasta do que depois.

Já em Berna (1793 - 1796), há o importante relacionamento com Schelling, com o qual mantém interlocução bastante intensa. É em cartas que Hegel mostra sua atitude diante dos problemas do tempo. Insiste em que se deve trabalhar em favor do reconhecimento da dignidade do homem, do seu poder, da liberdade, em suma em favor de uma mudança social e política, salientando que a filosofia será decisiva para isso. O que está em discussão na correspondência Hegel - Schelling é a solução encontrada por Kant sobre a religião nos limites da razão. Schelling declara que na Alemanha houve grande mal-entendido, pois, mesmo em nome da luta iluminista, todos os velhos dogmas continuaram vivos. Embora critique Schelling por seu desinteresse por uma pesquisa puramente teórica, **Hegel aceita dele o convite para considerar como tarefa “pensar o infinito”**, e já não o finito, o que para Schelling consiste em negar um Deus pessoal. Hegel passa a criticar **o cristianismo como religião positiva**, na qual Deus se tornou objeto, e a religião se transformou em mero culto objetivo, e com isso também em instrumento de escravidão e de opressão. Para compreendermos melhor, “positivo” aqui se contrapõe a natural. Hegel mesmo diz: só há uma religião natural, mas há, de fato, muitas religiões posi-

· Foi esta religião positiva,
· deturpando a simples
· doutrina originária, que,
· por exemplo, levou os
· espanhóis a exterminarem
· gerações inteiras na América
· e fez com que cristãos
· ingleses cantassem hinos
· de agradecimento a Deus
· ao devastarem a Índia. É a
· positividade da religião cristã
· que fez com que se pudesse
· usar o cristianismo tanto para
· impor violência a partir do
· Estado, quanto para permitir,
· noutras ocasiões, que se agisse
· por impulsos morais.

tivas, ou seja, religiões institucionalizadas. Natural será uma religião na qual se reconhece que não há separação entre a natureza humana e a divina, entre finito e infinito. Religião positiva é toda aquela que apresenta conhecimentos inacessíveis ao entendimento humano e no campo da ação impõe um comportamento cujas razões são incompreensíveis aos fiéis. É, portanto, a positividade do cristianismo, com seu distanciamento da doutrina original de Jesus Cristo, que levou o cristianismo a ter “formas infinitamente diferentes” nas diferentes épocas e em diferentes povos (Cf. *La positività della religione cristiana*, in: **Scritti teologici**, p. 140 e 145). Dito de outro modo, Hegel passa a criticar o cristianismo que se transformou em religião privada, abandonando a dimensão pública: a religião passou a equivaler a desinteresse pela política, pondo-se a serviço exclusivo do indivíduo como indivíduo. Hegel nega que o cristianismo ainda seja capaz de se tornar religião do povo, por seu caráter oriental (onde só um é livre, enquanto na modernidade todos são/devem ser livres - como dirá mais adiante), por apresentar como interesse supremo a esperança numa felicidade eterna, tornando secundário qualquer outro valor terreno (Cf. HEGEL, G. W. F. **Scritti teologici giovanili**. Org. H. NOHL. Trad. it. 2 voll. Napoli: Guidi Editori, 1977, p. 62).

O cristianismo é criticado porque nele estão intrinsecamente ligados o individualismo e a passividade política, deixando de ser uma força capaz de mudar a situação alemã.

Neste contexto, Hegel aposta em algo novo:

a humanidade, depois de séculos, é de novo capaz de ideias. Tudo aquilo que de bonito existe na natureza humana e que, por nós mesmos, tínhamos alienado no indivíduo estranho (o Cristo), [...] nós reconhecemo-lo de novo com alegria como obra nossa, apropriamo-nos de novo dela e com isso aprendemos a estimar-nos, lá onde acreditávamos como nosso só o que pode ser apenas objeto de desprezo (**Scritti teologici**, vol. I, p. 102).

Em *A Vida de Jesus* (*Das Leben Jesu*, 1795), Hegel já declara que aquilo que o homem chama de eu se revela como razão, cuja le-

gislação já não depende de nenhuma autoridade nem terrena nem celeste. “O plano do mundo, em geral, é, portanto, ordenado segundo a razão; é a razão que ensina ao homem conhecer o seu destino, um fim incondicionado de sua vida” (**Scritti teologici**, I, p. 119). Em *A Positividade do Cristianismo* (1800), texto mais longo, sublinha a relação entre a sociedade religiosa e a sociedade civil. **Trata-se de analisar a positividade do cristianismo sob o ponto de vista político:** quando o cristianismo penetrou no Estado - diz Hegel - o positivo que nele existia, ou seja, a sua institucionalização efetiva, tornou-se injusto e opressor.

Hegel chama a atenção para o fato de **o cristianismo** ter destruído na Alemanha os bosques sagrados e os mitos populares dos antigos germânicos, dando-lhe em troca uma cultura que nada tem a ver com a sua história (cf. p.305). Consequência destas sobreposições é que “nós [alemães] nunca fomos uma nação”. Eis, porém, que Hegel parece mudar de critério, no mesmo texto, o que, aliás, faz parte da sua ambígua relação com a teologia e a religião (cf. Löwith, **Hegel e il cristianesimo**, p. 8):

a superação da religião pagã por parte da cristã é uma daquelas maravilhosas revoluções cujas causas o historiador que pensa (*denkender Geschichtsforscher*) deve preocupar-se em descobrir. As grandes e fulgurantes revoluções devem vir precedidas de uma revolução íntima e silenciosa no espírito da época que nem a todos é visível, menos ainda é observável por parte dos contemporâneos, e é tão difícil de expor em palavras quanto de discernir. A ignorância desta revolução no mundo dos espíritos torna, por isso, admirável o resultado. Uma revolução deste tipo, através da qual uma religião antiquíssima e indígena acaba sendo superada por uma religião estrangeira, que ocorre imediatamente no reino do espírito, deve encontrar ainda mais imediatamente as próprias causas no espírito dos tempos (**La positività della religione cristiana**, in **Scritti teologici**, I, p.311).

Na passagem citada percebe-se que o filósofo, que é um “historiador que pensa”, se abre para o mundo histórico, não no sentido de historicizar a própria filosofia, mas no de transferir ao plano



Representação da crucificação de Cristo. Atente para como Hegel concebe a relação do cristianismo com o que defende como filosofia da história.

Vale a pena ressaltar aqui que foi sob influência hegeliana que boa parte dos currículos de cursos de filosofia passou a ter como base a história da filosofia. Conforme dirá Hegel: estudar filosofia é estudar a história da filosofia.

ontológico a compreensão da historicidade, o que antes ninguém havia feito com *tanta radicalidade e consistência teórica*. Percebe-se que Hegel entra na filosofia exatamente por aí: “A gênese da filosofia é em Hegel a descoberta de que os sistemas nada mais são do que a expressão conceitual da realidade histórica” (MASSOLO, Arturo. **La storia della filosofia come problema**. Firenze: Vallecchi, 1973. p. 117).

Podemos, portanto, afirmar que a filosofia de Hegel aponta, desde o início, para uma filosofia da história, e só assim tem sentido fazer filosofia. É a história da filosofia que mostra, mais do que qualquer historiografia, o que aconteceu em cada época histórica, e será, por isso, a história da filosofia o que mais claramente nos mostrará se existe e qual é o fio racional que liga os diferentes momentos históricos entre si.

Mais tarde, nas *Lições de Filosofia da Religião*, Hegel dirá de forma mais clara o que segue:

Pensando, elevo-me até ao absoluto - para além de todo o finito - sou consciência infinita e, ao mesmo tempo sou autoconsciência finita, e certamente segundo toda minha determinação empírica; ambas as coisas são para mim, e sua referência a mim é a unidade essencial do meu saber infinito e de minha finitude. Estes dois aspectos se atraem e se rejeitam: Eu sou este conflito e este acordo, e eles existem em mim e para mim [...] Eu sou o intuir, o sentir e o representar este acordo e este conflito [...] Eu sou a relação destes dois aspectos; estes dois extremos são, cada um deles, eu mesmo, aquele que relaciono [...]; eu sou a luta [...] não sou apenas um dos combatentes, mas ambos os combatentes; eu sou a própria luta (**Lecciones sobre Filosofía de la Religión**, I, p.113-4).

Esta é a maneira de Hegel destruir a separação entre o finito e o infinito, superação – antecipada por Giordano Bruno e Spinoza - considerada necessária para poder levar a sério o conceito da liberdade humana, e de que a história é precisamente a história da consciência da liberdade. De outra forma, isso se esclarecerá, pouco a pouco, também em Frankfurt, em 1797: à filosofia cabe lutar para enfrentar a contradição que se instalou na vida. Por haver contradição, e por ser desejável superar toda contradição, urge tornar possível, por exemplo,

o amor - dirá ele no escrito *O amor (Die Liebe, 1797)* - amor que busca excluir qualquer oposição, sendo a oposição a própria possibilidade da unificação. Logo a seguir, nas duas páginas do *Fragmento de Sistema* (1798) Hegel revela sua intenção de construir o seu sistema. Ne-las mantém-se o tema da vida, mas pela primeira vez aparece a razão (*Vernunft*) como algo diferente da reflexão e do intelecto (*Verstand*). E urge - diz Hegel - não elevar o homem do finito ao infinito, mas da vida finita à vida infinita, vista não como vida imortal, vida que carrega a morte, a oposição e o intelecto, mas vida dialeticamente vista como “a união da união e da desunião (*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*)” (*Scritti teologici*, vol. II, p. 475). **A vida infinita é espírito, em contraposição à abstrata multiplicidade.** Ao mesmo tempo, porém, em que se exige o comparecimento da razão, Hegel assinala que a filosofia, a quem cabe mostrar “**a finitude de todo finito**”, deve transpassar para a religião, porque só ela é capaz de dar conta da vida infinita, que se denomina “espírito”. Tal conceito de “razão” vai fortalecer-se e esclarecer-se a partir de Jena: a desunião, a oposição, a excisão (*Entzweiung* – literalmente, ato de tornar-se dois) vai ser a origem, não da religião, e sim da filosofia.

No texto *Diferença entre os sistemas da Filosofia de Fichte e de Schelling*, 1801, Hegel busca combinar o conceito de infinito com o de subjetividade e de identidade. Desta maneira, a filosofia adquire novo significado. A excisão, o ato de tornar-se dois, dividido, que é fator de vida e a possibilidade da reunificação, **é a fonte da necessidade da filosofia**, como crítica à cultura dominante, na qual o que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e se pôs como elemento autônomo. A *Verstand*, o entendimento, não supera este dualismo instaurado, pois fixa os conceitos em oposições cristalizadas (espírito *ou* matéria, alma *ou* corpo...), privilegiando ora um ora outro lado, elevando um *ou* outro a princípio. Assim, fixado em sistema o que se alcança pela *Verstand*, fica excluído o outro, isto é, fica excluído precisamente o diferente, reduzindo a totalidade à totalidade das limitações. Desta forma, **o infinito é tornado finito**, pois toda vez que aceito haver finito e infinito, eu acabo com o infinito como tal. Cabe, pois, à razão (*Vernunft*), e só a ela - e é só isso que ela pretende – “eliminar (*aufheben*) as já cristalizadas oposições do intelecto” (*Scritti teologici*, I, p. 94), sem, contudo, menosprezar as oposições e as limitações como tais.

Por que não podemos menosprezar as contradições? Para sermos fiéis ao que é, para sermos realistas. Portanto, o intelecto não é capaz de reconhecer a existência, contemporânea, de algo e seu contrário; só a razão é capaz de fazê-lo.

Em síntese, no início há o mesmo (identidade); depois, a excisão faz com que o mesmo apareça como não sendo o mesmo, e sim como diferente, para sucessivamente ser possível, não necessária, a superação da excisão. E a superação (*Aufhebung*) é a identidade da identidade com a não-identidade (a diferença). A tarefa – repitamo-lo - é realizada unicamente pela razão, e o lugar da realização é a filosofia. Dito de outra forma, a razão é razão, distinta do entendimento, pois este só dá conta da parte como parte. A razão, que é faculdade da totalidade, faz com que a filosofia seja totalidade do saber produzido pela reflexão racional, se torne sistema, um todo orgânico de conceitos. Daí que “a filosofia que não se constrói como sistema é fuga contínua diante das limitações, é mais uma luta da razão pela liberdade do que puro conhecer de si [...] A razão libertada e a sua ação são uma coisa só, e a sua atividade é pura exposição de si mesma” (**Scritti teologici**, I, p. 103).

Como se pode verificar, Hegel já apresenta aqui, mais do que nos textos anteriores, **o ser como motilidade**. É o ser a que se contrapõe o nada, que, por sua vez, traz consigo, que gera o devir. Tem-se, portanto, **a realidade como um processo**, o que se esclarecerá e aprofundará nas obras posteriores. Além disso, não se trata de motilidade apenas abstrata, mas ela ocorre enquanto o ser absoluto **só é tal exclusivamente como ser cultural, histórico**, que, embora sendo absoluto, se constrói no tempo, se produz. Supera-se o dualismo cartesiano, mas também se suplanta Kant, para quem só existia uma possibilidade interna de recobrar a unidade, a saber, uma unidade apenas no conhecer, e não também a unidade na forma de ser. Para Hegel, a unidade é unidade de subjetividade e de objetividade, pensamento e ser, unidade de diferença necessária. É isso que ele expressará de modo lapidar no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: tudo depende de compreender o ser não só como substância, mas, sobretudo, como sujeito. Isso significa, de acordo com o comentário oportuno de Labarrière, “que não há nada neste mundo que se possa abordar como se faria com relação a

As épocas históricas da Humanidade serão exemplos disso, exemplos de determinação do ser absoluto de si mesmo. Mais adiante veremos esse processo com tais épocas.

uma coisa simplesmente dada, na sua exterioridade já constituída, mas que tudo o que é existe no e pelo conhecimento do homem” (Labarrière, *L’idealisme absolu de Hegel*, p. 418-9). É isso mesmo que Hegel criticará em Kant (*Fé e saber - Glauben und Wissen*, 1802): que este não conseguiu saltar para além da falsa duplicidade de consciência e ser, de subjetividade e objetividade, ou seja, Kant - segundo Hegel - permanece preso ao formalismo.

A diferença é que, enquanto para Kant, esta unidade última se dá na autoconsciência pura, no “cogito”, para Hegel não se trata do puro cogito, mas de algo concreto, que possui corpo, matéria, multiplicidade, em suma, é vida. Não é apenas forma, mas também conteúdo; nunca há só ser, sem um modo concreto de ser, uma forma de ser. Ou melhor, só há ser enquanto há forma de ser historicamente dada. Não há ser fora da história.

Dito de outra maneira: não há subjetividade sem objetividade desde o início, ou melhor, o ser é motilidade sempre, identidade e diferença ao mesmo tempo, a ponto de não haver lógica e ontologia sem mundanidade e historicidade. Não há essência sem existência. O racional só é tal na existência racional, assim como não há realidade fora do pensamento, e nem pensamento fora da realidade. E devemos concluir: tal impossibilidade de separar realidade e pensamento pode ser vista ou **como potência do pensamento humano**, ou então, pelo contrário, **como limite de todo conhecimento humano**.

A tarefa delineada nos textos considerados “teológicos” - mas nem sempre são apenas isso, e sim um gradual ingresso na filosofia pura - chega a completar-se como filosofia na *Fenomenologia*. Contudo, nestes primeiros textos percebe-se um Hegel mais diretamente preocupado com a solução imediata dos problemas vividos pela Alemanha. Depois, até por ter conhecido o que aconteceu após a Revolução francesa, este entusiasmo arrefeceu, dando lugar a um Hegel mais contemplativo, sabedor de que mudança social não é algo que se pode fazer de um momento para outro, e nem se pode esperar e desejar, como queria Platão, que a filosofia indique a verdade que deve ser posta em prática. Aliás, o Hegel

Sobre os textos teológicos de Hegel e sua importância para a filosofia da história, ver a conhecida obra de Jean Hyppolite, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*.

maduro soube melhor do que o jovem que *o espírito do mundo é lento no seu caminhar*, e que a filosofia tem um limite: **só pode falar do que foi e é, e não do que ainda não é, conforme veremos mais adiante.**



A ideia de que a filosofia só pode falar do que foi e é, e não do que ainda não é, rende a esse autor sua analogia da filosofia com a coruja. Da mesma maneira que a coruja tem que esperar a atividade do dia terminar para exercer a sua atividade, caçar, e para “ver”, a filosofia tem que esperar os acontecimentos ocorrerem para exercer a sua atividade, para construir os conceitos filosóficos. Os conceitos filosóficos só existem em função do que já ocorreu; para usar a linguagem de Hegel, a filosofia é sempre pensamento objetivo, tendo o objeto como base, e o objetivo é a consciência que o espírito absoluto já tem de si, através da história que já aconteceu.

■ CAPÍTULO 2 ■

A HISTÓRIA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E NA CIÊNCIA DA LÓGICA

Nesta parte, veremos mais detidamente como o Hegel mais maduro vê o ser como história. Na Fenomenologia do Espírito, o filósofo entende a história de cada indivíduo humano, desde o seu nascimento até sua maturidade, como uma espécie de representação do caminho da história da espécie humana. Na Ciência da Lógica, a lógica se identifica com a ontologia, e neste contexto, se confirma e consolida ainda mais fortemente uma ontologia da historicidade. O ser é história!

Os apontamentos sobre Hegel presentes no livro-texto de Filosofia Política II (PINZANI, A. Filosofia Política II, Florianópolis: Filosofia/EaD/UFSC, 2009, pp. 170 ss. ') são interessantes para um maior aprofundamento sobre a política defendida pela filosofia hegeliana.

Também aqui usaremos a ótima tradução italiana como referência, vertendo-a nós mesmos para o português. Fazemos a mesma coisa com todos os textos que usamos no original ou em tradução italiana, como é o caso das obras de Hyppolite, de Löwith, de Landucci, de Massolo, além das traduções da Fenomenologia do Espírito, dos Escritos Teológicos Juvenis, da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, da Introdução da História da Filosofia.

Por mais que seja importante termos em conta a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica* para a formulação da filosofia da história em Hegel, **aqui queremos assinalar apenas alguns sucintos aspectos**. A *Fenomenologia do Espírito* termina afirmando a historicidade do espírito absoluto. Mesmo assim, pode-se ler toda a obra como uma descrição do **progresso racional e histórico da consciência**, o que se dá na e através da espécie humana, e também como descrição do progresso de cada indivíduo humano desde o seu nascimento até sua vida adulta. Depois do famoso *Prefácio*, texto autônomo em relação à própria *Fenomenologia*, caminha-se da consciência sensível à consciência de si, desta à razão, e da razão ao espírito; o espírito concretiza-se numa série de figuras próprias e, por fim, encontra cumprimento nas formas da religião e do saber absoluto.

Todo o desenvolvimento das figuras apresentadas pode ser compreendido e justificado a partir da seguinte afirmação do *Prefácio*, que mostra o Hegel moderno e consciente do significado da modernidade:

a nossa idade é idade de gestação e de passagem para uma nova era. O espírito rompeu com o mundo do seu ser-aí e seu representar que durou até agora [...] Este lento desmoronamento (do mundo anterior), que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo nascimento que, como um raio, de repente apresenta a conformação do mundo novo” (***Fenomenologia dello Spirito, v. I, p. 8-9***).

É neste contexto que Hegel, logo no início do *Prefácio*, declara querer contribuir para que **a filosofia se torne ciência**, “saber

verdadeiro e não simples ‘amor pelo saber’” (ibid., p. 4); torne-se ciência do espírito, saber absoluto.

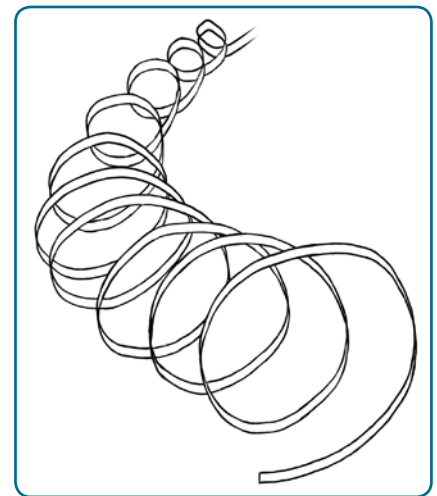
A razão que se faz consciente de ser espírito, percebe-se ao mesmo tempo **como espírito que é história**. E isso só foi possível na modernidade, a saber, só foi possível ao espírito conhecer-se como histórico num determinado momento da história do mesmo espírito, numa determinada figura e momento da história do mundo: é no mundo moderno que o espírito se deu conta de que é mundo, e é só mundo, imanente, e mundo histórico, encarnado na sucessão dos “*espíritos dos povos*”.

Não se pode, pois, saber a figura que o espírito ainda não é; **não sabemos de antemão o que será no futuro**; não é possível isso precisamente porque ainda não é. Conforme diz Agnes Heller, “se conhecêssemos nosso futuro, não teríamos futuro; e se pudessemos mudar nosso passado, não teríamos passado” (Heller, p. 42). O espírito é histórico, sim, e sempre, e só; **ele não tem história**, como se pudesse não a ter. Se o espírito só **tivesse** história, e não **fosse** a história mesma, apenas se deslocaria o problema: o que é a história? Em Hegel, o fato de o espírito se conhecer constitui a própria consciência do espírito como história.

Por outro lado, exatamente porque o espírito é livre, a liberdade só aparecerá como necessidade *a posteriori*, pensada. Se de fato conhecêssemos o futuro, não haveria liberdade, e os seres humanos não fariam a história, mas tudo seria simples necessidade ou predeterminação. É por isso mesmo que a filosofia, como conhecimento de si que o espírito tem, não pode ser profética, mas ser apenas conhecimento do resultado da história já feita por este sujeito da história, que é o espírito. O espírito é livre, cada vez mais livre, ou melhor, cada vez mais consciente de que é livre e de que a contradição está aí, e que é nesta contradição, e como contradição, que o ser é, e há liberdade porque também há necessidade e vice-versa.

Enquanto isso, a natureza não tem história: “a natureza orgânica não tem história alguma” (*Fenomenologia*, I, p. 247). **Na vida biológica, como em qualquer finitude, há necessariamente a morte**; mas nela a morte é pura negação, e a vida

... Lembre-se da ilustração da figura da coruja e de sua legenda para compreender essa negativa. Existe nessa concepção de filosofia uma diferença crucial em relação à filosofia de Nietzsche, e também à de Marx; o que você terá oportunidade de verificar mais adiante nesse livro.

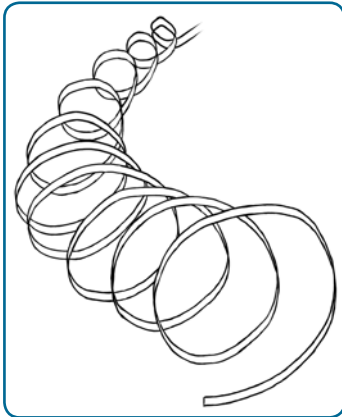


Considerando que o espírito absoluto é o fio que forma a espiral, que cada anel dela é uma determinação de si do espírito absoluto, é o tempo do espírito, que suas determinações formam um percurso no que tange à humanidade (a história humana), que este percurso tem uma direção, o progresso, podemos afirmar que quando o espírito absoluto se dá conta em si do para-si, chegamos ao último anel dessa espiral: termina a história. Mas, há uma interpretação da obra de Hegel que aponta esse fim não como o término da História, mas como o momento a que a História chegou na época de Hegel.

que nasce da morte é repetição da mesma vida, como se tudo recomeçasse donde já começara antes, enquanto na espécie humana não há a pura repetição do mesmo, **mas há o mesmo e o diferente sempre**. Neste contexto, só o ser humano trabalha e a função do trabalho é dupla: ele humaniza a natureza, dando-lhe a forma de autoconsciência, fazendo com que a natureza apareça como obra humana e atribui consistência e universalidade reais à existência humana. Hyppolite ajuda-nos a entender o que Hegel faz:

Não está em questão o homem como espécie biológica, mas se trata da emersão, no coração mesmo da vida, de um ser que toma consciência desta vida que é a condição de sua emergência, e, nesta tomada de consciência, cria uma espécie de nova dimensão de ser, gera uma história, e nesta história faz e descobre uma verdade racional (Saggi, p. 199).

Por mais que possamos discutir se a *Fenomenologia do Espírito* possa ou não ser lida como uma filosofia da história, ou se mais do que tudo é a apresentação da imanência da história universal na consciência individual, até se chegar à consciência individual constitutiva do homem moderno burguês, do cidadão do Estado e do mundo, não podemos deixar de afirmar que nesta obra é apresentada uma ontologia fundada no ser da vida em sua historicidade. **O espírito aparece como histórico para superar (*aufheben*) na historicidade a sua historicidade**, ou seja, através da história supera a mesma e põe-se como absoluto e a-histórico. Tem-se, pois, um resultado paradoxal: o espírito torna-se real no acontecer histórico, e o ser absoluto, em si mesmo a-histórico, cresce na história e da história, mas só nesta paradoxalidade é possível unir a história da vida com a história do espírito. Por outras palavras, só foi possível num determinado momento da história os homens darem-se conta de que a história é a auto-realização do absoluto, o que é o mesmo que dizer que a história é feita pelos homens. E o exemplo mais claro disso é a Revolução Francesa, revolução que, segundo Hyppolite, para Hegel “saiu do pensamento” (Saggi, p. 68). Surge um mundo novo, o moderno, em que o homem assume o comando da totalidade. Os homens são finalmente livres, sabendo que o são: “Esta indivisa substância da liberdade absoluta ascende ao trono do mundo - declara Hegel - sem que poder algum tenha sido capaz de lhe resistir” (*Fenomenologia*, II, p. 127).



Usando a imagem da espiral, pode-se dizer que a natureza sempre se repete nos anéis da espiral, enquanto a história humana segue de um anel ao outro, configurando, na visão de Hegel, um progresso. Esse progresso está em função do espírito se dar conta de si. O espírito absoluto seria toda a espiral; ele seria a história, enquanto a história se desenvolveria graças a ele e nele.

Vendo o que estamos dizendo a partir do conceito de tempo, percebemos que, em seu conceito, o tempo é eterno; o tempo como tempo, e não como tempo qualquer é o seu conceito, e como todo conceito, é eterno. Só desta maneira, afirmar que **“o espírito é eterno”** não contradiz a afirmação de que o espírito só existe no tempo. Ele mantém a sua mesmidade apesar da diferença entre passado, presente e futuro, apesar da sucessão temporal das suas figuras e precisamente por causa dessa sucessão. Em suma, só há história porque há, ao mesmo tempo, o mesmo e o diferente. Se cada época representa uma figura do espírito, é o processo inerente às suas figuras que constitui a história, enquanto na presente figura do espírito estão recordadas as figuras anteriores (Antiguidade, Idade Média etc.) e são temidas ou esperadas as posteriores. O tempo é, pois, expressão de forma determinada na qual se processa o espírito; é o “estar” do espírito, e não sua verdade em- e para-si. O tempo não destrói o espírito, a sua eternidade, mas é o meio para o espírito caminhar para si mesmo; o tempo é o que possibilita o seu processo: “o que não é no tempo é o que é isento de processo” (**Enciclopedia delle Scienze filosofiche**, p. 112). Quando terminar o processo, ou seja, **quando o espírito estiver em-si e para-si, termina a história**, e o tempo estará destruído. Neste sentido, só o que “se perde numa sua parte do processo” perde-se no tempo, e não é o caso do espírito, que mantém sua eternidade, precisamente porque, em seus momentos, é o inteiro processo:

O tempo é o conceito mesmo que está lá e se apresenta à consciência como intuição vazia; por isso, o espírito aparece necessariamente no tempo, e aparece no tempo até que colha o seu conceito puro, isto é, até que elimine o tempo. O tempo [...] é o conceito somente intuído; quando este atinge a si mesmo, supera a sua forma temporal, concebe o intuir e é intuir concebido e conceptor. O tempo aparece, portanto, como destino e necessidade do espírito, que não é perfeito em si mesmo (**Fenomenologia**, II, p. 298).

O que é temporal é o movimento “circular” (*Kreislauf*) do espírito, movimento necessário para o espírito realizar e revelar “o que é inicialmente *interior* apenas, ou seja, o reivindique para a certeza de si” (ibid). “Por isso, enquanto o espírito não for em-si, enquanto não se tiver realizado como espírito do mundo ou espírito universal, ele não poderá atingir sua perfeição como espírito au-

toconsciente” (p. 299). **Para que o em-si se torne definitivamente para-si** (*das Werden zu sich*), **urge o “trabalho” do espírito no tempo**. A história é “o fazer-se do espírito” (p. 304). “O movimento pelo qual este (o espírito) constitui a forma do seu saber de si, é o trabalho que o espírito cumpre como história efetiva” (p. 299). São quase as mesmas palavras das **Lecciones**: “Este processo, que ajuda o espírito a chegar à sua essência, ao seu conceito, é a história”.

A história é, portanto, exteriorização (*Entäusserung*) do espírito no tempo, assim como a natureza é a exteriorização do espírito no espaço. A história, porém, é mais do que *Entäusserung*; é volta do espírito a si mesmo (*Erinnerung* = recordação ou ingresso em si mesmo). Isto é expresso com outros dois termos: *Zurückgehen* e *Insichgehen*: voltar para trás e ir para si mesmo; um “círculo que volta a si mesmo” (p. 299). O que foi e é não se perde, mas é rompido e acrescido (*Aufhebung*). Isso é a dialética hegeliana.

Assim, o espírito absoluto “depende” ontologicamente da sua história (cf. Marcuse, **Ontologia de Hegel**, p. 300). Só é, de fato, como resultado, ao final do seu movimento circular: o espírito é “o devir, até tornar-se o que é em-si; e só como este devir que se reflete em si mesmo, este em-si é verdadeiramente o espírito” (p. 298). Portanto, **não é o em-si do espírito que acontece na história, mas só o seu para-si, e neste sentido é o sujeito da história**; é no tempo um sujeito, e não simplesmente substância. O espírito é sujeito da história como espírito absoluto, sujeito livre, que sabe que não lhe pode acontecer nada na história, que continuará sendo sempre o mesmo em-si. De qualquer maneira, o espírito exterioriza-se no tempo para se poder interiorizar definitivamente, e aí encontra a liberdade verdadeira e absoluta, a liberdade consciente de si. O espírito será o que sempre foi e é. Só no tempo o espírito anula o ser-outro-de-si no outro e em-si; mas precisa descer “à noite da sua autoconsciência” (p. 304), a partir da qual recomeça, desde o princípio, “como se tudo o que o precede fosse para ele perdido” (p. 305). Por que precisa? Simplesmente porque isso aconteceu e acontece, porque há história.

Fecha-se o círculo. A história é o processo do em-si ao para-si. Para dizer isso, exige-se, de algum modo, que se admita que o círculo já esteja fechado, e aí se elimina a história. Ao mesmo tem-

po, para se admitir que ainda não terminou a história, também se deve pressupor que se saiba o que é a história na totalidade do seu processo, ou seja, temos de nos pôr sob o ponto de vista do todo, do saber absoluto. Deste vai-vém não podemos escapar; desta voração não há saída, a não ser que simplesmente renunciemos a perguntar pelo sentido da própria existência do real, *ou então se resolva tudo com um solene als ob (como se) kantiano [...]*.

Antes de deixarmos a *Fenomenologia*, vale a pena voltar ao texto de Hegel para verificar se esta é a única conclusão a que o Autor chega. “No saber, o espírito atingiu o puro elemento do seu ser-aí, o conceito” (p. 302). Pois bem: quando tudo levaria a crer que tudo está concluído, que com o saber absoluto a história terminou, o espírito encerrou seu processo, reencontrando-se definitivamente consigo, Hegel parece retomar fôlego e exclamar: - “não é simplesmente isso!”

Depois desta breve incursão na *Fenomenologia do Espírito*, um comentário sobre a *Ciência da Lógica*, na qual se assinala a coincidência entre lógica e ontologia, mostrando-se, também aí, a historicidade como dimensão ontológica. Nela, há, de certo modo, um aprofundamento da *Fenomenologia*. E se, como já dissemos, a história da filosofia nos apresenta a história da apreensão do desenvolvimento do concreto, sendo, como tal, a base para a apreensão da lógica da própria história, bastaria que lembrássemos a afirmação de Hegel presente na introdução às *Lições de História da Filosofia*:

eu afirmo, portanto, que a série dos sistemas filosóficos, como se apresenta na história, é igual à sucessão que se apresenta na dedução lógica das determinações conceituais da ideia [...]. Do mesmo modo, se se tomar por si o processo lógico, encontrar-se-á nele, nos seus momentos fundamentais, o processo das manifestações históricas (**Introduzione**, p. 68).

Só no ultrapassamento do finito, que constitui o infinito, chega-se a estabelecer o real: “não é o finito o real, mas o infinito” (ibid., p. 153). A qualidade da infinitude é, então, a idealidade, como processo do devir constituído pelo retorno a si. Não que o infinito seja primeiro infinito e só depois se torne finito, mas “o infinito é por si mesmo tanto finito quanto infinito” (ibid., p. 158). Explicando ainda mais a relação, diga-se com Marcuse: “A infinitude é plenamente um caráter do ser do ente finito enquanto motilidade” (Marcuse, **Ontologia**, p.67).

Adorno sustenta que a dialética em Hegel acaba sendo “positiva”, no sentido de que ela acaba superando a contradição. E com isso a realidade deixa de ser dialética. O filósofo frankfurtiano defende uma “dialética negativa” (título de livro de Adorno), ou seja, de que a contradição nunca é superada definitivamente. Por isso ele sustenta que filosofar equivale a “suportar a contradição”, e não a superá-la, como o faria Hegel.

Eis a síntese deste reconhecimento de que a filosofia é e só pode ser idealismo:

A proposição, de que o finito é ideal, constitui o idealismo. O idealismo da filosofia consiste só nisto, no fato de não reconhecer o finito como verda-

Se a filosofia é isso, a saber, a apreensão do caminho do ser em-si ao ser para-si, é na inseparabilidade de infinito e finito - pela qual "o finito é finito só em relação ao dever-ser ou ao infinito, e o infinito é só infinito em relação ao finito" (**Scienza della logica**, p. 143) - que reside o bom idealismo, o verdadeiro idealismo.

deiro ser. Toda filosofia é essencialmente idealismo, ou pelo menos tem o idealismo por seu princípio, e a questão não é senão a de saber até que ponto este princípio se acha efetivamente realizado. A filosofia é idealismo como é idealismo a religião. Com efeito, nem sequer a religião reconhece a finitude como verdadeiro ser, como um quê de último e absoluto, ou como um quê de não posto, de incriado, de eterno. A oposição de filosofia idealista e realista é, portanto, sem significado. Filosofia que atribuisse ao existir finito como tal um verdadeiro ser, ser definitivo, absoluto, não mereceria o nome de filosofia (**Scienza della Logica**, I, p. 159).

Verifica-se, pois, que Hegel, ao contrário de tantos filósofos, se reconhece como idealista. E não só o faz, mas diz que só é possível ser filósofo sendo idealista. E quem não o reconhecer não estará sendo "filósofo". Dito de outra forma, **Hegel declara que o verdadeiro realista é aquele que reconhece ser idealista**, e que o mau realista é aquele que não se reconhece como idealista. **Quem disser que não parte da ideia, mas da realidade, sempre partirá de uma ideia da realidade**, assim como faz um materialista, que afirma partir da matéria, e não da ideia. Também ele é um idealista, pois parte da ideia de matéria, e não da matéria como tal, assim como é idealista quem diz que parte do espírito, e não da matéria.

Portanto, também a *Ciência da Lógica* hegeliana aponta para a história, ou melhor, é a história transformada em ontologia. A história é o caminho percorrido pela humanidade na direção do domínio conceitual e prático da natureza e da sociedade, concluindo

do-se quando o homem chega à razão e a possuir o mundo como razão, assim como a ideia absoluta é a identidade “da ideia teórica e da ideia prática” (p. 935), coincidindo entre si conhecimento e ação, conhecimento absoluto e liberdade absoluta. Desta forma, porém, já não é o homem que diz o ser, mas “o ser mesmo que, no homem, se diz e se expressa” (Hyppolite, loc. cit., p. 218). E estamos de novo onde chegamos ao final da *Fenomenologia*, ao saber absoluto que é saber desde fora da história, saber pronunciado a partir do espírito absoluto. De novo estamos frente ao paradoxo: se o absoluto é sujeito e não simples substância, poderíamos dizer que, em última instância, não é o homem que faz filosofia, **mas a filosofia se faz através do homem**. E, poderíamos acrescentar também que não é o homem que faz a história, e sim a história que se constrói através do homem. *Este parece ser o grande desafio teórico posto por Hegel.*

Com isso não concordam Lugarini nem Labarrière e Jarczyk. O primeiro diz que, com a *Ciência da Lógica*, “aparecem ao descoberto as raízes especulativas da teoria fenomenológica da história” (Lugarini, “Tempo e concetto...”, p. 335). Não basta a *Ciência da Lógica* para compreender Hegel: é fora dela, por exemplo, na *Enciclopédia*, que as estruturas reflexivas da primeira encontram sua efetividade. Concorda com isso Labarrière. Este não admite que se que se interprete o hegelianismo como vitória do princípio lógico interior sobre a exterioridade sensível.

■ CAPÍTULO 3 ■

ONTOLOGIA DA HISTORICIDADE E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

O objetivo deste capítulo é compreender que a filosofia da história de Hegel é uma chave de leitura de toda a obra do autor, segundo a qual as fases da história universal correspondem às fases do (auto)conhecimento de si do próprio Ser, do Espírito. A racionalidade da história é, assim, a afirmação moderna de que os seres humanos fazem a história. Com isso, será possível compreender também porque Hegel é reconhecido como uma espécie de síntese da história da filosofia ocidental.

De toda forma, uma coisa é aceitar a historicidade como essencial ao real, algo mais é dizer que a história é racional e que há uma “filosofia da história”. E é isso que queremos sublinhar abordando mais diretamente as *Lições de Filosofia da História*. Na filosofia contemporânea, a historicidade é afirmada, as mais das vezes, mas não é possível falar de “filosofia da história” num pensamento que já não aceita ter como objeto a totalidade ou ter como pretensão conhecer a totalidade. Em Hegel não é exatamente o mesmo assinalar que o espírito é tempo e defender uma “*Philosophie der Geschichte*”, embora se possa concordar que as *Lições sobre a Filosofia da História*, no pensamento de Hegel, se apresentem inseridas num sistema delineado a partir de Jena.

Antes de continuar, vale a pena observar que nem sempre os comentadores de Hegel se mostram de acordo acerca do valor e da coerência dessas *Lições* com as outras obras. Para Popper, o pensamento de Hegel é um “historicismo histórico”, e o hegelianismo é “renascimento do tribalismo” (cf. Popper, vol. 2, pp.66 e 36). Para Collingwood, as *Lições* constituem uma “excrescência ilógica no corpo das obras de Hegel” (Collingwood, p. 124), embora sejam “obra profundamente original e revolucionária” (Ibid., p. 117). Por sua vez, Marcuse declara que “a *Lógica* havia mostrado a estrutura da razão; a *Filosofia da História* expõe o conteúdo da história da razão” (Marcuse, **Razón y Revolución**, pp 220-1). Maritain sustenta que “a *Filosofia da História* é o *locus naturalis* da intuição central de Hegel” (Maritain, p. 24). Massolo insiste no fato de não ser uma parte ou um dos resultados do sistema, mas “a justifica-

ção do sistema, a sua possibilidade, ou seja, a apresentação daquela conciliação dentro da qual é possível que exista aquela lógica, aquela filosofia do direito, aquela história da filosofia etc.” (Massollo, p. 171). Hyppolite, além de não citar as *Lições* na sua conhecida *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, sublinha a dificuldade de conciliar a *Lógica* e a *Filosofia da História*, e sugere que se “deva tomar a sério” a *Fenomenologia* para não cair fora e além de toda a história com a afirmada identidade entre sentido e ser da *Lógica* (cf. Hyppolite, **Saggi**, p. 235).

De toda maneira, Hegel fez referências à “*allgemeine Weltgeschichte*” (história universal geral) só a partir da *Enciclopédia* (desde a primeira edição de 1817). Uma “história universal filosófica” primeiro aparece como parte bastante reduzida da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, quando se fala do espírito objetivo e, mais especificamente, do Estado, e, neste caso, antes de se referir ao espírito. Já nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, 1821 a “história universal” (*die Weltgeschichte*) não só aparece como conclusão do capítulo sobre o Estado, mas como final da própria obra. Nesta já estão delineadas sinteticamente as grandes fases históricas, o que vai ser longamente desenvolvido nos cursos dados por Hegel cinco vezes entre 1822 e 1831.

Para se construir uma “filosofia da história universal” tem-se como primeira condição “recolher fielmente o histórico” (**Lecciones**, p. 45): só assim se pode chegar ao resultado de “saber que (a história universal) transcorreu racionalmente, que foi o curso racional e necessário do espírito universal, o qual é a substância da história” (Ibid., p. 44). Ao se olhar racionalmente a história, perceber-se-á que não só a história é racional **mas que tinha que ser racional**. Isso, para Hegel, não é apenas um ponto de vista, mas “a totalidade dos pontos de vista” (Ibid., p. 46), **o que não é alcançado pela historiografia não filosófica**.

Para Hegel existe, na historiografia, uma “história imediata”, simples descrição do que aconteceu (Heródoto); uma “história reflexiva”, que já transcende o presente (enquadram-se neste tipo tanto a história geral ou universal, quanto uma “história pragmática” através da qual se procuram tirar lições do passado, e também a “história crítica”, que é uma espécie de “história da história”. Mas, para Hegel, todos estes tipos de história são feitos sem conceito, e por isso são insuficientes.

A identidade entre o que aconteceu e a história do que aconteceu só é atingível pela “história filosófica”. Seu ponto de vista é o universal, não o particular; é a história sob o ponto de vista da razão (cf. *ibid.*, p. 160). Só a *história filosófica* é a história como história do espírito, que existe mediante a liberdade, e cuja essência é a atividade que consiste em se produzir, tornar-se o objeto de si mesmo, saber de

si (cf. *ibid.*, pp. 62-3). Repetindo: “O único pensamento que (a filosofia na história filosófica) traz é o simples pensamento da **razão**, de que a razão governa o mundo, e de que, portanto, a história universal transcorreu racionalmente” (*Ibid.*, p. 43).

O fato de a filosofia da história aparecer explicitamente não só no final da trajetória de Hegel, mas também nas partes conclusivas das últimas obras escritas por Hegel (*Enciclopédia e Filosofia do Direito*) dá a entender, no contexto do seu pensamento, que a filosofia da história é a base sobre a qual é possível compreender todo seu sistema filosófico. É na formulação de uma história sob o ponto de vista filosófico que pode aparecer em toda a sua riqueza a consciência que o espírito tem de si mesmo enquanto é histórico.

A história é o conceito imprescindível para compreendermos a própria razão como realidade em-si e para-si. É a história mesma a demonstração mais contundente de que o ser se dá, contemporaneamente, como ser, como nada e como devir, de que o mundo moderno consiste em os homens viverem como únicos responsáveis.

Hegel historiciza o real, o que equivale a humanizar o real, e o ponto de partida para chegar a isto foram as próprias necessidades de seu tempo. Não é a filosofia que criou, abstratamente, a filosofia da história, **pois a filosofia é “o próprio tempo em pensamento”**, é reflexão sobre o real, real presente no tempo em que se pensa. Por isso é que a história da filosofia é de fato, e pela primeira vez com Hegel, verdadeira história da consciência que os homens alcançaram até chegar àquele momento em que é formulada. Desta maneira, a história da filosofia e a filosofia da história não podem ser separadas, até porque uma e outra só foram possíveis então, no início do século XIX, e não antes. Aliás, Hegel nunca censurou alguém por não ter defendido a historicidade da filosofia. Ambas foram possíveis só no momento em que a filosofia mesma se reconhece como histórica, o que coincide com o momento em que os homens reconheceram que eram eles, e somente eles, os que faziam a história, e por isso, também a história do pensamento. Tudo ocorreu porque só então todos os homens eram livres, res-

ponsáveis pelo que ocorreu e ocorre, e não só alguns ou um; coincidiu com o momento em que os homens reconheceram que sua liberdade se dá sob o Estado (ser ético por excelência) e não como indivíduos separados dele ou separados entre si. **A liberdade efetiva é apenas a liberdade política** - diz Hegel - o que coincide com o fato de o indivíduo se conhecer como universal. À diferença de Marx - a história só começará após a destruição das classes, do Estado - tudo isso ocorre não após o fim da contradição, mas na determinação dada, a moderna, que é o fim da história até então, e em tal fim foi possível ter consciência de que a razão é histórica. Isso equivale a dizer que Hegel sabe que sua filosofia da história é exclusivamente válida no seu tempo, assim como a filosofia de Platão foi o tempo de Platão em pensamento. Daí o significado da coruja, em Hegel: ela só levanta vôo ao anoitecer, assim como a filosofia de Hegel só pôde formular-se quando uma determinada forma de sociedade e de Estado chegou ao fim.

Neste contexto, a filosofia de Hegel é a modernidade em pensamento, e como tal é também a denúncia de que o máximo possível dentro deste *Zeitgeist* (espírito do tempo) é o que as nações europeias conseguiram até então, e nada é possível além disso como modernos, a não ser tal convivência entre pobres e ricos sob o Estado. É claro que Hegel não indica qual a superação da modernidade, pois isso não cabe à filosofia; disso a razão humana como razão universal não é capaz, precisamente porque os homens são livres, e fazem a história, e por ser a filosofia a elevação a conceito do que foi e é. É isso que significa também a filosofia como proferida a partir do ponto de vista do saber absoluto: ela é construída do ponto de vista da contemporaneidade, do passado como presente, e do futuro como presente, e não do passado como passado nem do futuro como tal. É o que Hegel diz: o homem não pode saltar para fora do seu tempo (cf. *Linhas fundamentais Filosofia do Direito*, p. 14); **não podemos ser livres e responsáveis pelo passado em si e nem pelo futuro, mas só pelo presente**. Neste contexto, compreende-se também porque Hegel não aceita o livre arbítrio, pois toda liberdade é situada, é presencialidade, que é enquanto se rompe com o passado, o que já é, e faz o possível ser real em cada momento. A liberdade - o espírito é livre, não a natureza - não é

possibilidade no vazio, mas sempre realização de uma possibilidade no que já é. **Poderíamos dizer que, para Hegel, antes de Marx, é na prática, e só nela, que somos livres, e é na prática, distinta mas não separada da teoria, que fazemos a história.** É na prática, livre, passionalidade e racionalidade, que realizamos a razão na história. Ser livre não é fazer algo porque se deve, mas é enquanto somos livres que algo, *a posteriori*, no pensamento, vai aparecer-nos como lógico, como necessário que seja como é. Por isso, há lógica na história, e a história é racional; a razão rege o mundo. E disso só alcançamos consciência nos tempos modernos. É como saber absoluto, contemporaneidade, que a história universal é juízo final. Este juízo não só é importante, mas é, de algum modo, inevitável: para sermos livres, ou seja, responsáveis pelo presente.

Só faz a história, só é livre, quem, de alguma forma, vive como se tudo dependesse dele. É isso o ser humano como sujeito livre: ele age como se fosse naquele momento o espírito absoluto em ação. Ele age como alguém sobre o qual se constrói o mundo e – poderíamos afirmar – como se fosse o ser como tal. O ser livre é, portanto, de algum modo ser e não-ser (nada), e enquanto tal ele é devir, estabelecendo com os outros a história, que é o caminho do espírito ao encontro de si mesmo.

Contudo, não nos esqueçamos de verificar quem são de fato para Hegel os indivíduos históricos, a saber, os indivíduos que fazem a história.

Enquanto cada filosofia é o próprio tempo em pensamento, e os sistemas filosóficos são expressão conceitual da realidade de cada momento histórico, possibilitando uma direção na história da filosofia, pode-se concluir que a história da filosofia, para Hegel, é a própria direção do espírito que é história, que se encontra com o racional; é a própria história do mundo em conceito, ou, se se quiser, é a filosofia da história, como compreensão que o homem alcançou sobre si mesmo.

Este é o conceito e a tarefa da filosofia a partir de Jena, e mais ainda do professor de Berlim (de 1818 em diante), quando dá

suas aulas de história da filosofia (1819 - 1828), de estética (1820 - 1829), de filosofia da história (1822 - 1831), de filosofia da religião, e escreve as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, período em que predomina o Hegel do saber absoluto e da lógica como ontologia. E à medida que se instaura a convicção de que a filosofia pode prescindir da religião que Hegel se sente seguro para dizer que **a filosofia terminou** e, por isso, foi possível uma história da filosofia como “progresso sucessivo e em si necessário, em si racional e determinado **a priori**, de sua ideia”, e em dizer que a história terminou, e por isso é possível uma filosofia da história.

Desta e de outras maneiras Hegel assinala o paralelismo entre a história da filosofia como lógica e a história vista filosoficamente. Não são aventuras os fatos que constituem a história da filosofia, como não é romance a história do mundo. Há uma racionalidade que faz com que haja uma filosofia que se desenvolva com várias filosofias, e há a mesma racionalidade na sequência aparentemente caótica dos fatos da história dos povos e do mundo como um todo. Por isso, estudar filosofia identifica-se com o estudo da história da filosofia, assim como estudar a história é estudar a filosofia da história.

Tudo isso, porém, não equivale à afirmação de que, para Hegel, de fato a história terminou. Se fosse assim, não se poderia compreender que o Autor declare, ao final das *Lições de Filosofia da História*: “bis hierher ist das Bewusstsein gekommen” (“até aqui chegou a consciência” - **Vorlesungen**, p. 539). Nem se compreenderia esta passagem da *Filosofia do Direito*: “Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a **um** mundo já a anoitecer, é quando **uma** manifestação de vida está prestes a terminar” (*Filosofia do Direito*, p. 16 - grifo nosso). Além disso, há uma série de referências ao futuro, como as que falam da América do Norte e dos povos eslavos, referências que Hegel admite, embora chame a atenção de que não cabe ao filósofo como filósofo dizer o que irá acontecer, pois não são os filósofos que fazem a história.

Retomando, a história existe, não como sujeito do real, mas como essencialidade do real enquanto em-si e para-si. A afirmação torna-se mais clara a partir do que Hegel escreve: “Tudo o que somos - escreve ele - somo-lo precisamente por obra da história [...] Tudo o que possuímos de modo permanente está indissolúvel-

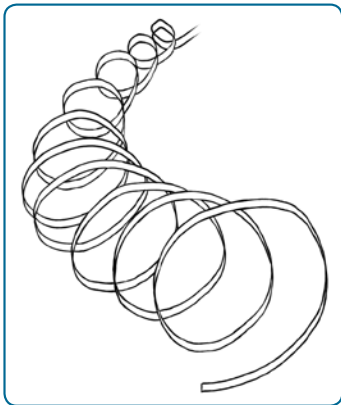
mente ligado ao fato da nossa existência histórica [...] [é] resultado do trabalho de todas as gerações passadas da estirpe humana” (**Introduzione alla Storia della Filosofia**, p. 36). É a história que se manifesta a si como necessária em suas etapas, como espírito universal que nunca permanece inerte, em repouso, mas “cuja vida é a ação” (ibid., p. 37), precisamente porque é contraditório. Que a história não só existe, mas tem a ver conosco, di-lo Hegel a seguir: “O curso da história não nos mostra o devir das coisas a nós estranhas, mas sim o nosso próprio devir, o devir da nossa ciência” (ibid., p. 38). Embora se tenda a anular o tempo, todas as tentações de supra-temporalidade e de supra-historicidade do homem fazem parte da história. Por que é assim? Porque, ao pensar o real, percebe-se que o real é movimento, motilidade, e por isso a história aparece como um todo orgânico e progressivo. Movimento do em-si ao para-si, do que já é no início, **e no fim do movimento não é mais do que era no início**, com o acréscimo de no final haver a consciência do que é.

Mas é tal consciência de si que transforma a temporalidade em historicidade.

A razão que produz o racional, que tem a si mesma por objeto, faz com que a história seja a história da razão, que é a história do espírito absoluto que se nega e nega a sua negação. O perder-se do espírito não é a morte, **mas visa ao único objetivo de encontrar a si em-si**; o que morre são as diversas formas do espírito no tempo, mas o espírito universal, que é eterno, não perece: supera o tempo, embora se deva perder passageiramente na negatividade do tempo. Tudo isso não significa afirmar um espírito anterior à história, mas, pelo contrário, imanente a ele. Não é algo que paira sobre as águas, mas vive nelas e é seu princípio animador, declara Hegel ao final da *Enciclopédia*.

O espírito universal parece não ter pressa e nem teme sacrificar ou desperdiçar indivíduos e até nações:

ele “não se preocupa em dever empregar, na sua obra de aquisição de autoconsciência, raças e gerações humanas e em fazer enorme desperdício de nascimentos e mortes. Ele é suficientemente rico para este consumo e trabalha em grandes proporções, pois tem a seu dispor en-

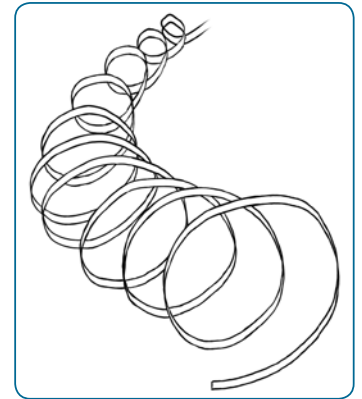


Seguindo nossa analogia da espiral com o Espírito Absoluto, podemos concluir que a ideia da volta que o fio de uma espiral dá em si formando um anel é análoga à determinação do Espírito absoluto de si mesmo. Quando o anel está terminando a volta, ele percebe o seu início e vê que ele é composto pela mesma coisa que era no início, no caso da analogia com a espiral: o fio e o movimento para dar forma a si. Essa volta da espiral comparada à determinação do Espírito Absoluto só possui a diferença que ele determinou para si e por si, a ponto de se ver, de ver o seu movimento naquela determinação.

quanto quiser nações e indivíduos” (ibid., p. 75).

E quando teve início a filosofia? Se a história, como veremos, teve início no Oriente, deslocando-se depois para o Ocidente, a filosofia - diz Hegel - “aparece quando o espírito de um povo já se emancipou do informe torpor da vida primitiva natural, e também do impulso dos interesses das paixões, de maneira a já não estar envolvido nos interesses puramente individuais” (**Introduzione**, p.92). O que significa isso? Não esqueçamos que a filosofia é um saber não só ligado ao tempo, mas que este saber chega sempre tarde (cf. **Filosofia do Direito**, p. 16), embora chegue quando deve, não quando quer, num determinado povo. A filosofia sempre tem a ver com um povo, e não é criação de um gênio individual. O filósofo é um porta-voz de um povo.

E assim a filosofia surge quando um povo supera o individual, quando “o ser é entendido de maneira universal, quando surge o pensamento do pensamento” (**Introduzione**, p. 134). Segundo Hegel, a filosofia - que não é o espírito de uma época, **mas a consciência que o espírito da época tem de si** - inicia quando o espírito universal passa a ser vivido como universal num povo, o que coincide, por sua vez, “com o florescer da autêntica liberdade, da liberdade política”, com o indivíduo que chega a ter consciência de ser indivíduo e, enquanto tal, de ser universal (cf. ibid., p. 135). A filosofia surge, portanto, “onde o indivíduo tem valor infinito, onde o sujeito atingiu a consciência da sua personalidade, ou seja, onde ele quer valer exclusivamente para si (*also schlechthin für sich gelten will*)” (ibid.). E o indivíduo só tem valor infinito como parte e representante de um todo. Por isso, a filosofia exige um povo, um “nós” que se tem a si mesmo como valioso absolutamente, um povo que neste momento, de fato, se torna sujeito da própria história, e não objeto da história de outro, de um sujeito que é outro. Mais ainda: a filosofia só nasce em Atenas, e não antes, porque, segundo Hegel, só a polis ateniense passou a viver e a pensar-se como se estivesse fazendo por própria conta e risco a sua história, o que equivale a dizer que a polis ateniense foi a primeira comunidade humana que, ao tentar resolver os seus problemas, fez isso procurando resolver os problemas de todos os povos, ou melhor, fez isso como se estivesse resolvendo de todos os povos e de todos



O filósofo estaria no final da volta superior que forma um anel. Porque é só quando uma determinação do espírito está terminando que o filósofo surge. Adiante você encontrará argumentos para justificar essa posição do filósofo na filosofia hegeliana. Também verá se é possível existir o filósofo em todos os anéis da espiral considerando que cada anel represente um período histórico da história concebida por Hegel.

os seres humanos. Sendo assim, pode-se afirmar que **a filosofia, para nascer, precisou de duas coisas:** que houvesse uma comunidade política, onde houvesse mais de um ser livre, e que esta comunidade passasse a pensar-se como universal, e não simplesmente como particular, como tal comunidade.

A liberdade de pensamento nasce com a liberdade política, ou seja, a filosofia nasce onde há livres instituições. Por isso, no Oriente, embora ali tenha iniciado a história, tendo surgido o espírito, não houve filosofia, porque o povo ainda não quis a vontade universal, ainda não se compreendia a si como universal, mas só como finito e particular, e por isso mesmo no Oriente “*o indivíduo desaparece*” (ibid., p. 140). Hegel arremata com a afirmação de que a autêntica filosofia começa no Ocidente, pois “só no Ocidente nasce a liberdade da autoconsciência, a consciência natural declina e, portanto, o espírito se aprofunda em si mesmo” (ibid.).

Antes de se passar à **filosofia da história**, recordemos aquilo que já se delineia de modo sintético na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*. Na primeira, estão presentes alguns conceitos decisivos: “*espírito do mundo*” (*Weltgeist*), “*espírito do povo*” (*Volksgeist*); história universal como “dialética dos espíritos dos vários povos particulares”; o fim da história; o início da história com o surgir do Estado; a importância dos grandes acontecimentos; a razão na história: “que a razão (*Vernunft*) seja na história: será ao menos em parte uma crença plausível (*plausibler Glaube*), mas por outra parte, isso é conhecimento filosófico (*Erkenntnis der Philosophie*)” (**Enciclopedia**, p. 200). Sobre a importância do nascimento do Estado, Hegel é bem explícito: “um povo sem formação política (...) não tem propriamente história; sem história existiam os povos antes da formação do Estado, e outros ainda agora existem, como nações selvagens” (ibid., p. 197).

Na *Filosofia do Direito*, além da definição do Estado como “o racional em-si e para-si” (p. 216), Hegel contextualiza a história universal na moralidade objetiva (família, sociedade civil e Estado) - e isto recorda as observações sobre a ética na *Ciência da Lógica* - e nos parágrafos finais da mesma obra (Par. 341-360) delinea-se em poucas páginas o que é desenvolvido nas *Lições*. Mesmo assim, vale a pena ressaltar algumas passagens para compreender melhor

Atente para entender a distinção entre história da filosofia e filosofia da história. O que viemos até agora analisando nesse capítulo tinha a ver com a história da filosofia.

o que será dito mais adiante. Em primeiro lugar, que “a história do mundo é o tribunal do mundo” (*Weltgeschichte ist Weltgericht*) (ibid., p.301). Depois, a história universal como história do espírito, a história como “encarnação do espírito na forma do evento” (p. 303); a astúcia da razão (*die List der Vernunft*); “a existência geográfica e antropológica do espírito”; só uma vez um determinado povo é dominante. Por fim, Hegel apresenta os quatro “impérios históricos”, a saber: Oriente, Grécia, Roma, Alemanha, encarnações do espírito no mundo: “em volta do seu trono, os povos são os agentes da sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor” (p. 306).

Se a história da filosofia só começa no Ocidente, a história começa antes, incluindo o Oriente, e por isso não há plena coincidência entre história da filosofia e filosofia da história. **A filosofia da história é possível porque percebemos que a história dos vários povos configura uma só história universal.** Nesse sentido, a história é racional. Se no caso da história da filosofia, o princípio unificador de toda a diversidade e aparente contradição entre várias filosofias é a razão, o espírito universal, no caso da história, o princípio é o mesmo espírito universal do mundo (*Weltgeist*). Em ambas as histórias, o sujeito é o mesmo, universal e não individual. Parte-se e caminha-se, na dialética, do espírito infinito que aparece como finito e, através desta finitude, chega-se à autoconsciência, que constitui a presença do espírito a si mesmo. Esta é a história do homem, a única história que existe.

Para facilitar seus estudos, sugerimos o seguinte esquema de estudo: em uma folha em branco construa duas colunas; uma para a “história da filosofia” e outra para “a filosofia da história”. Em seguida, escolha três características da “história da filosofia” e anote-as na coluna dessa história. Faça o mesmo com a “filosofia da história”. Depois disso, relacione cada uma dessas características com o que Hegel entende por espírito absoluto. Afinal, é esse conceito da filosofia hegeliana que possibilita essas histórias. Por último, perceba as diferenças e semelhanças através das relações que você fez no passo anterior com o espírito absoluto.

Há história do mundo na medida em que há o espírito universal no e do ser humano. Só nesta história pode-se falar de uma natureza incluída no caminho do espírito, enquanto a natureza (ser para outro, não em si e para si, e, por isso, sem história) é envolvida pela racionalidade humana.

Construir uma filosofia da história universal equivale a “tratar filosoficamente a história” (Lecciones, p. 41), a “uma consideração pensante da história”. Significa que a filosofia se dirige à história e “tratando-a como um material, e não a deixando tal como é, mas dispondo-a com cuidado ao pensamento e **construindo a priori uma história**” (ibid).

“A razão rege o mundo [...] também a história universal transcorreu racionalmente” (p. 43): o que nas *Lições de Filosofia da História* é o único pressuposto, já foi “demonstrado” na filosofia especulativa. “Assim como ela (a razão) é seu próprio pressuposto, seu fim, o fim último absoluto, de igual modo é ela mesma a atuação e produção, desde o interno no fenômeno, não só do universo natural, mas também do espiritual, na história universal” (ibid.). Para o filósofo alemão, a racionalidade da história é, pois, uma convicção e uma evidência amadurecida na Fenomenologia e na Ciência da Lógica, mas que só ficará demonstrada ao final da história filosófica. Quando se pergunta se a história tem um fim, basta recordar o fim da razão: ela mesma. **“O racional é o ser em-si e para-si mediante o qual tudo tem o seu valor”** (p. 44). Também o fim da história é ela mesma, enquanto a história é o modo de o espírito estar presente a si. Ela se basta. O fim é da história, é o processo histórico. Esta razão é o ser em-si, e todo ser em-si não consegue permanecer inerte: deve ser também para-si. O dever-ser coincide com o ser, ou melhor, o dever-ser só aparece como tal no resultado, assim como o indivíduo é em cada momento o resultado do que fez e foi no seu passado. Se isto acontece na razão universal, acontece também em todas as suas figuras: o dever-ser (sollen) é o único modo de ser da razão. O mesmo deve ser dito do ser humano, tanto como indivíduo quanto como povo: o homem é dever-ser. Nisto reside a sua historicidade e seu fim: em ser só enquanto é dever-ser. No mais, o homem universal é dever-ser espírito. **Neste sentido, o homem é radicalmente o sujeito da história.** Poderia-

mos dizer que, para Hegel, cada eu, enquanto tal, como representante de um Estado, é o sujeito da história.

Sem entrarmos aqui em *outro debate na interpretação da filosofia da história de Hegel*, restringiremos nossa análise quase exclusivamente à primeira parte da obra, a razão na história. Fazer isto concorda com o que se diz no final da *Fenomenologia* e nas outras obras há pouco referidas. Por tudo isso a análise estará restrita a tal introdução, dividida, na edição de Lasson, em: visão racional da história universal; a ideia da história e sua realização; o curso da história universal.

Como se percebe a razão no mundo e na história deste mundo? A resposta de Hegel parece óbvia: “*Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an. Beides ist ein Wechselbestimmung*” (“Quem observa o mundo com a razão, verá o mundo como racional. Ambas as coisas se determinam mutuamente” - **Vorlesungen**, p. 23). **Portanto, só há racionalidade na história para quem olha racionalmente a história.** Por outras palavras, só para a razão, a razão está no mundo e a história é racional. É com a fé na razão e com a fé na necessária racionalidade do mundo que Hegel realiza o seu projeto, que consiste em dizer em pensamento o que acontece no seu tempo, e ao final estará convencido de ter tido todas as provas suficientes para confirmar a sua hipótese. Em suma, a história deu-lhe razão! “A verdadeira demonstração [de que a história é racional] encontra-se no conhecimento da própria razão. Esta revela-se na história universal” (*Lecciones*, p. 44). Hegel gostaria de completar a empresa sem qualquer apriorismo, mas isto na filosofia não se põe como problema. A filosofia opera *a priori*, posto que, inevitavelmente, supõe a ideia. “Mas esta - continua o filósofo alemão - existe certamente; tal é a convicção da razão” (**Lecciones**, p. 46). Como se verifica, também aqui se repete a circularidade: parte-se do que se quer provar; o ponto de partida e o de chegada para a razão não podem deixar de coincidir. Também a consideração filosófica da história só pode partir do “espírito dos acontecimentos, que faz surgir os acontecimentos” (*ibid.*, p. 46), espírito que é o universal infinitamente concreto, para o qual não há passado.

Que a razão rege o mundo, a história universal, isto é comprovado por dois dados. O primeiro é um fato histórico: o grego

A referência é aqui a uma possível distinção entre o que Hegel denomina “história mundial filosófica geral” (*allgemeine philosophische Weltgeschichte*) e o que chama de “filosofia da história universal” (*Philosophie der Weltgeschichte*). Tal distinção estaria presente entre o texto inicial das aulas de Filosofia da História, sob o título “A razão na história” (“filosofia da história”), e as aulas nas quais Hegel analisa a história universal mesma (“história mundial filosófica”), desde o Oriente até a moderna Alemanha. Preferimos analisar o texto como unitário.

Claro que Hegel toma por base a religião cristã. Nela o filho de Deus, Jesus Cristo, se encarna, se torna mundano, se faz imanente ao mundo. Por isso Hegel dirá que a modernidade, ao mesmo tempo em que rompe com a religião como tal, é a realização do cristianismo, pois efetuará aquilo que na religião permaneceu ainda separado: na modernidade, Deus e o mundo se re-unem.

Anaxágoras sustentava que o nous, o intelecto em geral, ou a razão, rege o mundo. Se isto pode parecer óbvio, contudo nem sempre esta convicção esteve presente no mundo. Bastaria pensar, segundo Hegel, em Epicuro, que resolve tudo com a intervenção do acaso. E, depois de Anaxágoras, eis Sócrates, que critica o primeiro por não aplicar o princípio (nous regendo o mundo) à natureza concreta (cf.p.49). O segundo dado salientado por Hegel é “a forma da verdade religiosa que diz que o mundo não está entregue ao acaso, nem a causas exteriores, contingentes, mas que uma providência rege o mundo” (p. 50). O que não satisfaz o filósofo é que isso se apresenta sob a forma de fé, portanto, como pressuposto e como plano secreto, desconhecível ao homem. Deus e seu plano providencial, segundo Hegel, não são inacessíveis ao homem. Isso significa que na fé o protagonista da história é o infinito como separado do finito. Ora, como se vê na Ciência da Lógica, isso já não é assim, sob o ponto de vista filosófico. A revelação de Deus, antes vista como revelação de alguém fora, separado, agora aparece como sendo a auto-revelação do espírito a si mesmo, radicalmente, **a auto-revelação do homem a si mesmo**. Tem-se não a religião, mas a filosofia. “A fé não é apta para desenvolver o conteúdo” (p. 55) - insiste Hegel - reafirmando ao mesmo tempo que o “o espírito não repousa”.

Por outras palavras, não basta a revelação e a fé no revelado para o espírito conhecer-se. Urge que o espírito mesmo se revele a si em-si, o que é feito pela consciência e como consciência. Por isso, a filosofia da história é “uma teodiceia, *uma justificação de Deus*” (p. 56; cf. p. 701).

Como se sabe, tal significa, em Hegel, que Deus não é um ser separado, outro do espírito humano, ou que Deus, como ser separado, se realiza na história, na história mundana do homem. Deus é imanente ao mundo, e é Deus enquanto é um deus que se faz (*Gott im werden*). **Daí, não fazer diferença nem ter sentido distinguir uma história sagrada de uma história profana.** Há simplesmente história.

Após este *excursus* sobre as formas da razão, Hegel entra no que considera uma definição do fim último do mundo. O substancial na história é o espírito como sujeito e o curso da sua evolução, embora não se exclua a natureza física e psíquica. O espírito não anula a natureza, mas esta só adquire historicidade enquanto é natureza espiritualizada, ou seja, natureza humanizada. E o espírito é o homem. Tudo o que lhe pode interessar é só o espírito, ou seja, o espírito que ele mesmo é. Não se trata, porém, para Hegel, de um homem que pode ser o que quer, que pode ser livre do espírito. Pelo contrário, **o homem é como que servo do espírito universal**: “sempre é o homem um ser em quem o espírito é ativo” (p. 59). Trata-se de um ser humano situado numa determinada pátria, numa determinada religião, “num determinado círculo de saber e de representações sobre o que é reto e moral” (p. 61). Não pode haver ser humano fora de determinações históricas. E esta já é uma percepção ordinária da historicidade. Não basta, porém, para contemplar a história segundo o seu fim último, que é a ideia, cuja forma no mundo é o espírito.

O espírito, como se sabe, não é abstrato, mas é o único ativo e concreto. É uma consciência que tem a si mesmo como objeto, é autoconsciência. O seu conteúdo não é, portanto, distinto de si mesmo, e sim, justamente, o espiritual, e deste modo é livre. A liberdade é “a substância do espírito”, “a única coisa que tem verdade no espírito” (p. 62). Também aqui é assinalada a diferença radical com as coisas naturais: Estas não existem para si mesmas, e por isso não são livres (cf. p. 63). **E mesmo certos seres humanos não são históricos, porque não superaram a vida natural, como é o caso, para Hegel, do negro africano do início do século XIX**: ele é o homem (ainda) natural “no estado de inocência” (cf. p. 180 ss). “A África é algo isolado e sem história, ainda sumido no espírito natural, e que só pode ser mencionada no umbral da história universal” (p. 194). O que importa, contudo, não é que o espírito seja liberdade, mas que o espírito saiba que é livre. Se não o sabe, é escravo. Só o saber-se livre constitui a verdadeira liberdade, levando o homem a uma “segunda natureza” (p. 211); a natureza é apenas meio através do qual o homem se liberta da própria primeira natureza (a natureza do ser humano como tal) e da natureza

exterior (aquela que está fora, aquela sobre a qual se age exteriormente). Esta liberdade convive no homem no agir segundo fins. Significa que o homem, como ser livre e sempre ativo, jamais alcança perfeitamente seu fim, não só porque é ser que é dever-ser, mas porque é um ser social e histórico, e como espécie humana só caminha de geração em geração. Nenhuma geração alcança o fim último em si mesma, assim como o ser humano individual não o consegue. Neste sentido, a vida e a morte sempre constituem, juntas, a tragédia humana. A morte torna-se aquilo que impede que no indivíduo possa realizar-se plenamente o espírito.

Embora o espírito seja “essencialmente indivíduo”, não significa que na história se tenha a ver com indivíduos humanos particulares. Já dissemos antes que para Hegel o espírito em sua história não teme sacrificar a vida de indivíduos. Qual é, então, o verdadeiro protagonista da história? Retomemos os já conhecidos conceitos “espírito do mundo” e “espírito do povo”, sem os quais parece impossível compreender a sua filosofia da história.

Ele escreve:

O espírito, na história - escreve Hegel - é um indivíduo de natureza universal, mas, ao mesmo tempo, determinada, ou seja, um povo em geral. E o espírito de que havemos de nos ocupar é o espírito do povo. Pois bem, os espíritos dos povos diferenciam-se segundo a representação que têm de si mesmos, segundo a superficialidade ou profundidade com que sondaram, conceberam, o que é o espírito [...] Os povos são o conceito que o espírito tem de si mesmo. Portanto, o que se realiza na história é a representação do espírito. A consciência do povo depende do que o espírito sabe de si mesmo; e a última consciência, à qual se reduz tudo, é que o homem é livre (p. 65)

Quando Hegel fala do **espírito do povo**, não se refere, como à primeira vista seria justo esperar de alguém que fala sempre de consciência, a uma realidade de que todos os componentes de um povo têm ciência, mas a uma consciência, diríamos, bastante fraca, ou apenas intuída. De fato, trata-se de consciência que é espírito do povo mesmo quando **“os indivíduos não o sabem”** (p. 65), quando é simplesmente um “pressuposto”, uma necessidade imposta pelo espírito a tal povo

e manifesta no direito, na moral e na religião do povo. O espírito do povo é algo dentro do qual o indivíduo vive. Pode haver indivíduo mais ou menos ciente do espírito do povo, mas ninguém pode superar esse espírito, libertar-se dele. A nacionalidade é uma prisão e, ao mesmo tempo, a condição da liberdade. Os homens de maior talento são aqueles “que conhecem o espírito do povo e sabem dirigir-se por ele. Estes são os grandes homens de um povo, que guiam o povo, de acordo com o espírito universal” (p. 66). Também por isso, pelo menos até o mundo moderno, “os indivíduos desaparecem diante da substância universal, a qual forma os indivíduos de que necessita para o seu fim. Mas os indivíduos não impedem que suceda o que tem de suceder” (p. 66).

A história - que é a realização do fim do espírito - “é o altar diante do qual foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos” (p. 80).

Afirmações como estas levaram Adorno a declarar: “o que Hegel atribui hipertroficamente aos espíritos dos povos, como individualidades coletivas, é subtraído à individualidade, a cada ser humano”. E isto não entra em contradição com o fato de Hegel ser guiado pela imagem do indivíduo na sociedade individualista? Parece que não, pois se isto fosse verdade, também seria verdade que as grandes individualidades não estariam presentes na visão hegeliana. Assim, pode-se atribuir à destruição da individualidade uma função ideológica, preocupado como estava o filósofo alemão com a grandeza do seu povo, o alemão (Adorno, **Dialettica Negativa**, p. 308). Também este sacrifício do indivíduo faz parte da realística descrição que Hegel faz do seu tempo, do que é o homem existente, que sofre porque - conforme já havia percebido Rousseau - ser cidadão é a única maneira de alguém ser humano, e só poder ser humano sendo cidadão é um limite, embora seja ao mesmo tempo o que ainda nos põe como seres livres.

Mesmo assim, “o homem é fim em si mesmo, pelo divino que nele existe [...]. Neste sentido, a debilidade, a ruína e a perdição moral e religiosa são devidas à culpa dos próprios indivíduos” (p.

Ocorre uma contradição no republicanismo porque nesse o indivíduo se vê como um todo, como aquilo que determina a História, mas o indivíduo hegeliano é apenas instrumento para o todo ocorrer, e não é o todo.

98). E a culpa é também fermento de progresso. Aqui vale lembrar uma passagem em que Hegel comenta Tucídides: “*um grande povo republicano é, portanto, uma contradição em si mesmo*. O povo é a totalidade de todos os indivíduos, e todos, e cada um deles, são sempre súditos do inteiro. O seu ato, que é o ato de cada um deles, é um fragmento infinitamente pequeno de uma ação nacional” (Scritti politici, p. 341).

Há, pelo visto, uma transformação do ser humano em meio para que o espírito seja ele mesmo. E a liberdade acaba sendo - Hegel não o nega e nem se preocupa em fazê-lo - fazer o que se deve: a liberdade do homem consiste em ser servo do espírito, ou, o que é o mesmo, em saber simplesmente que é servo do espírito do mundo e do povo. Quem não sabe que é escravo - repita-se - é escravo; quem o sabe, liberta-se, ou seja, passa a colaborar conscientemente com o que o espírito universal obriga a fazer. E assim se pretende conciliar a liberdade e a necessidade:

porquanto o Estado, a pátria, é uma comunidade de existência; porquanto a vontade subjetiva do homem se submete às leis, desaparece a oposição entre a liberdade e a necessidade. Necessário é o racional, como substância, e somos livres enquanto o reconhecemos como lei e o seguimos como substância da nossa própria essência (Lecciones, p. 104).

A liberdade é liberdade política e liberdade de pensamento; sempre é liberdade do cidadão, liberdade dentro do Estado: só aí existe eticidade e só aí há verdadeira filosofia. O homem é livre à medida que assume e cancela a sua própria necessidade; a liberdade existe por exigência da necessidade.

É isto que constitui, no espírito, no Estado que é sua exteriorização, **a dialética**: nele liberdade e necessidade são idênticas. Como se pode constatar, nada menos liberal do que este conceito de liberdade hegeliano. Ao mesmo tempo, note-se uma grande proximidade da análise com o que Rousseau havia proposto ao contrapor à vontade de todos, a vontade geral. Também na vontade geral não há nenhuma incompatibilidade entre a liberdade individual e o fato de se estar obedecendo a outros, pois há uma

composição entre o que eu quero e o que os outros também querem. Por isso, ser livre é agir de acordo com a minha necessidade, e agir de acordo com a minha necessidade se identifica com a ação segundo a necessidade de todos os outros. Dito de outra forma, ser livre é estabelecer a própria necessidade: depois de ter feito uma escolha, já não posso escolher algo independente da escolha feita antes; a saber, toda decisão livre me determina, e hoje, ao ver o que aconteceu antes, tudo o que ocorreu vai aparecer-me como tendo ocorrido por necessidade. **Neste sentido, ser livre equivale a reconhecer a necessidade em que vivo.** Por outro lado, sou livre enquanto não conheço o futuro: se conhecesse as consequências do que vou fazer, já não haveria escolha, mas simples predeterminação. É por não conhecer de antemão o resultado do que vou fazer que sou capaz de criar o novo. Algo semelhante ocorre quando falamos da história universal. Hegel diz que há uma “astúcia da razão”, expressão que, sob certos aspectos, podemos costurar com a racionalidade da história, sem com isso negar a liberdade na história. Certamente, racionalidade não é sinônimo de necessidade, se por necessidade entendermos simplesmente pré-determinação. Se fosse assim, como compreender que o espírito seja livre? Ao mesmo tempo, racionalidade não é sinônimo de liberdade, se por liberdade entendermos pura indeterminação.

Qualquer determinação ocorrerá determinada pelas determinações anteriores, mas é precisamente porque já há determinações que novas determinações serão possíveis. E quanto maior for a quantidade e qualidade das determinações anteriores, tanto maior será a qualidade das determinações posteriores. E é isso que, de alguma forma, está descrito como razão astuta com referência aos “grandes homens” (Napoleão, Alexandre Magno, entre outros), ou melhor, aos “indivíduos histórico-universais”.

Por mais que eles tenham consciência do próprio “espírito do povo”, eles não conhecem o sentido e a dimensão daquilo que fazem no comando de um povo. E, no entanto, eles são tanto mais livres quanto mais estiverem integrados dentro do “espírito do povo”. **Eis como Hegel relaciona a liberdade na história com a “astúcia da razão”:**



A liberdade é determinada porque não podemos escolher no vazio; no vazio não há ação. Essas determinações ocorrem por conta de estarmos na história, e por conta de que nossas escolhas, relacionadas à nossa individualidade, também levam a necessidades que ocorrem em função de as termos feito. O próximo quadro-destaque deste texto expressa essa ideia e também mostra como as grandes personalidades da história são grandes pela paixão e ousadia com que serviram à razão astuta.

Na história universal e mediante as ações dos homens, surge algo mais do que eles se propõem e alcançam, algo mais do que eles sabem e querem imediatamente. Os homens satisfazem o seu interesse; ao fazê-lo, porém, produzem algo mais, algo que está no que fazem, mas que, no entanto, não estava na sua consciência nem em sua intenção (**Lecciones**, p. 85).

Parece dizer-se: a razão está sempre além daquilo de que os homens podem ter consciência. Por isso, não sabem que, agindo em tal circunstância com tal objetivo individual, estão de fato realizando um objetivo que vai para além do que pretendem, assim como quando os homens pensam simplesmente em dominar a natureza, muitas vezes não sabem que, ao agir com tal objetivo, acabam realizando o fim da própria natureza como fim do espírito absoluto. Por outras palavras, os homens agem por paixão - “nada de grande se fez no mundo sem paixão” (p. 83) - e agir por paixão é agir sem saber claramente o que se faz, e, no entanto, pela paixão, realizam-se objetivos do espírito objetivo. Há, como observa Bodei (cf. **Filosofia e Società in Hegel**), uma convertibilidade da razão em paixão e vice-versa. Assim, podemos dizer que a “astúcia da razão” manifesta-se como liberdade: os homens são livres precisamente enquanto não sabem o resultado da escolha feita; enquanto não sabem que, ao agirem de determinada maneira, alcançarão tal fim e realizarão o universal, ao mesmo tempo em que tal astúcia representa uma transformação de cada individuo que age em meio a serviço das finalidades da razão.

Neste contexto, entenda-se também porque Hegel assinala que “a história universal não começa com nenhum fim consciente” (**Lecciones**, p. 84). A razão age inicialmente num povo que efetivamente só se preocupa com sua particularidade, sem consciência alguma da sua função universal. E aqui vale a pena repetir a pergunta: o que são “povos históricos”, e de que forma eles começam a ser históricos, embora nem todos já se tenham tornado tais? Referimo-nos àqueles povos que determinaram e determinam a grande estrutura da história universal, constituindo-se como autores das fases do espírito universal no tempo. Mesmo que a expressão usada não seja de Hegel, embora usada a partir dele, a pergunta pelo começo ajuda-nos a compreender a historicidade.



Napoleão

Mesmo os grandes homens da História, portanto, não sabiam ao certo o que estavam fazendo. Esta é a astúcia da razão!

Em primeiro lugar, há que assinalar que o termo “povo” em Hegel apresenta alguma ambiguidade: é usado como equivalente a Estado (exemplo disso: “povo ou Estado” – **Lecciones**, p. 91) e para indicar simplesmente um grupo humano em geral (povos “sem Estado” - p. 136; “povos primitivos” - p. 173). Povos “sem Estado” podem desenvolver-se, mas nem por isso têm história: são - declara Hegel - o passado que “cai fora da história” (p. 137); são o que precede a história, a pré-história. Também aqui percebemos que o estabelecimento de um início da história só pode ser feito a partir da visão de história. Não poderíamos falar de pré-história em absoluto: ou há história, ou apenas vazio de história. Confirma-o Hegel: “na natureza não sucede nada de novo sob o sol” (p. 127). Só o nascimento do Estado engendra a consciência do povo a respeito de si mesmo.

Só no Estado tem o homem existência racional - insiste o Autor -. O homem deve quanto é ao Estado. Só neste tem sua essência. Todo o valor que o homem tem, toda a sua realidade espiritual, tem-na mediante o Estado [...]. Poder-se-ia dizer que o Estado é o fim e os cidadãos são seus instrumentos (**Lecciones**, p. 101).

E só com o Estado - só ele é, em última instância, “espírito do povo” - entra de fato em cena o protagonista da história, o “espírito do mundo”. Portanto, “na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado” (p. 102). O que há antes do Estado ou fora do Estado é sem interesse e significado. Nem se fale do “estado de natureza” como início da história, pois equivale para Hegel a um “estado de injustiça, de violência, de impulso natural desatado, de fatos e sentimentos desumanos” (p. 105). Neste sentido, na África, “o homem não vale nada” (p. 188).

Contudo, não basta um Estado para que haja automaticamente início da história. “Assim como o indivíduo, sem a relação com outras pessoas, não é pessoa real, assim o Estado, sem a relação com outros Estados, não é um indivíduo real” (**Filosofia do Direito**, pag. 331, p. 296; cf. **Lecciones**, p. 126). Também aqui desponta a necessidade do outro como negativo para o desenvolvimento do espírito universal concreto, para que haja um reconhecimento. O Outro deve existir fora do Um, mas dentro do Um (Estado) também deve haver a divisão. Di-lo explicitamente Hegel quando se refere aos Estados Unidos da América, que ainda não são “Estado

constituído e maduro”: “verdadeiro Estado e verdadeiro governo só se produzem quando já existem diferenças de classes, quando são grandes a riqueza e a pobreza e quando se dá relação tal que grande massa já não pode satisfazer suas necessidades da maneira como estava acostumada” (**Lecciones**, p.175). O mesmo - recorde-se - declara-se na introdução às Lições de História da Filosofia: onde não há classes não pode haver filosofia.

Onde começa, portanto, a história?

A história começa no Oriente e termina no Ocidente. “A Europa é absolutamente o término da história universal. A Ásia é o princípio” (p. 201). Este “grande dia do espírito”, a história, vê surgir o sol no Oriente: de fato é a China o primeiro povo feito Estado, no qual manda um déspota, sacerdote supremo, sobre um agrupamento natural patriarcal (cf. **Fil. do Direito**, p. 307). É o primeiro “império histórico”. Nele, **só um é livre**. Sendo livre só o déspota, efetivamente não se trata de um ser livre. Na verdade, “a consciência da liberdade surgiu apenas entre os gregos; e por isso foram livres os gregos” (**Lecciones**, p. 67). Esta é a segunda forma do espírito do mundo, presente numa “multidão de Estados”. Na Grécia, e só nela, há um Estado pensado na forma de fim universal (cf. *ibid.*, p. 206). Apesar de ter surgido no Oriente, lá não há filosofia precisamente por não haver pensamento universal, e este era impossível por só haver um livre (cf. **Introduzione**, p.138-9). Por isso – conforme já comentamos - a filosofia nasce na Grécia.

Não haveria aqui uma incoerência de Hegel? Se a filosofia inicia com o Estado - “a filosofia nasce necessariamente na vida do Estado” (**Lecciones**, p. 143) - o início da filosofia e o da história deveria ser o mesmo. Tal coincidência não ocorre porque no Estado oriental há sim liberdade, mas não liberdade objetiva (cf. **Introduzione**, p. 139); não há verdadeira consciência da liberdade que a filosofia exige para existir. “**Só no Ocidente nasce a liberdade da autoconsciência**” (*ibid.*, p. 140); só na Grécia percebe-se que “o nosso ser essencial não consiste em dormir, em sobreviver, em ser empregado, mas em não ser escravo” (*ibid.*, p. 141).

A terceira revelação acontece com o Império Romano. É a idade viril da história (cf. **Lecciones**, p. 207). Também os romanos, à seme-

lhança dos gregos, “só souberam que **alguns são livres**, mas não que o é o homem como tal” (ibid., p. 67). Por isso houve escravos. A diferença entre romanos e gregos está em que os primeiros já não são “o reino dos indivíduos, como o fora a cidade de Atenas”. Entre os romanos, o universal chega a subjugar os indivíduos (cf. p. 207). Persiste, porém, ainda em Roma, uma universalidade abstrata, que só é concreta no império germânico, o quarto “povo histórico”.

“Só as nações **germânicas** chegaram, no cristianismo, à consciência de que o homem é livre como homem, de que a liberdade do espírito constitui a sua mais própria natureza” (p. 67). Só elas têm a missão de realizar “o princípio da unidade da natureza humana e divina” (**Fil. do Direito**, par. 358, p. 309). Agora **todos são livres**. O mundo germânico é o “teatro inteiramente novo” da Europa ocidental, no qual se realizou o cristianismo. Este secularizou-se, a partir do império bizantino, quando Constantino pôs no trono imperial a religião cristã (cf. p. 575), passando pela Idade Média quando a Igreja domina, até a Idade Moderna, iniciada com a Reforma (“nasceu da corrupção da Igreja”, diz Hegel - p. 657), desde a qual finalmente se corrobora o reino do espírito, cuja primeira manifestação é a Revolução Francesa, sinal mais evidente e forte da modernidade. Esta mereceu de Hegel a seguinte afirmação:

Desde que o sol está no firmamento e os planetas giram em torno dele, não se havia visto que o homem se apoiasse sobre sua cabeça, isto é, sobre o pensamento, e edificasse a realidade conforme o pensamento. Anaxágoras havia dito por primeiro que *nous* rege o mundo; agora, pela primeira vez, conseguiu o homem reconhecer que o pensamento deve reger a realidade espiritual. Foi isso, por conseguinte, uma alvorada magnífica. Todos os seres pensantes celebraram esta época [...] O entusiasmo do espírito estremeceu o mundo, como se só então se tivesse chegado à efetiva reconciliação do divino com o humano (p. 692).

O princípio inaugurado pela Revolução, segundo Hegel, está na sua Alemanha: “O espírito germânico é o espírito do mundo moderno, cujo fim é a realização da verdade absoluta, como autodeterminação infinita da liberdade, que tem por conteúdo a sua própria forma absoluta” (p. 571). Ele é, portanto, o ponto mais elevado do espírito, no qual todos são livres. **Todos os outros povos europeus são apenas meios para que, de determinação em de-**

terminação, afinal se realize “o espírito do mundo”, que é, sob certos aspectos, o espírito do povo alemão, e nada mais. Pelo menos foi até aí que o desenvolvimento do espírito chegou. E na Alemanha, o dia do espírito chega ao seu acaso, pois o sol nascido no Oriente (*oriri*, verbo latino, significa nascer!) completou a sua órbita no Ocidente (*occidere*, verbo latino, significa morrer, perecer). Os outros povos - parece dizer Hegel - não mereceram o sol, mas também não mereceram a noite trazida por ele.

Neste contexto, os povos americanos e africanos ainda não são históricos, porque neles ainda não há Estado, não há separação clara entre o natural (geográfico) e o espiritual. Os americanos (anglo e latino-americanos), juntamente com os povos eslavos, provavelmente serão o futuro da história. Mas como futuro não interessam ao filósofo como tal. Por enquanto, não são povos livres, embora haja indícios de que estejam caminhando para a liberdade, para a consciência da liberdade.

Aliás, vale a pena ressaltar que, na sua “história filosófica”, Hegel insiste na determinação geográfica da história. Seguramente fá-lo influenciado por autores como Montesquieu e Ritter (cf. obras de Rossi e Ortega y Gasset), e por estar preocupado também em evitar um idealismo abstrato. Neste sentido, não podia isolar as diversas formas históricas do espírito universal das “formas naturais” nas quais existia o espírito do povo. A natureza, embora não seja histórica ela mesma, é, contudo, para Hegel, o lugar (“*espíritos locais*” - afirma Hegel) da história universal. E é também a geografia que explica a colocação da história num espaço determinado, o do Velho Mundo, e, neste, só na sua zona temperada setentrional - “*o teatro para o drama da história universal*” (p. 164). A Europa acaba sendo o centro geográfico da história universal, e o mar Mediterrâneo, o seu eixo (cf. p. 178). Mesmo que os povos não sejam “*formados pelas condições naturais do solo*” (p.178), o elemento físico é importante para que o *Weltgeist* escolha a Europa como cenário do drama do espírito universal (cf. p.198), e rejeite completamente a África (cf. pp. 180-94). Ao ler isso, não há como não lembrar das teorias políticas nas quais se apela para um fundamento geográfico, como o são todas as geopolíticas (por exemplo, norte – sul), inclusive aquelas que foram formuladas mais recentemente

na história política latino-americana (por exemplo, *a Doutrina da Segurança Nacional*, formulada, sobretudo, por Golbery do Couto e Silva, instaurada a partir de 1964 no Brasil,...)

O espírito é história, já se disse diversas vezes. E como história, é o “espírito do mundo” que se “encarna” em sucessivos povos.

Assim como a sucessão das figuras dos espíritos tece a lógica, assim também a sucessão dos “espíritos dos povos” constitui a história universal. O *Volksgeist* é, portanto, um espírito particular, mas não só: naqueles determinados tempo e espaço, tal “espírito do povo” é o lugar em que mora o próprio *Weltgeist*. Isto significa que, em cada época da história, há de fato um único povo que faz a história. **Hegel defende, portanto, que a história é a história feita pelos vencedores, embora sempre deva haver perdedores para que haja vencedores.**

Nenhum “espírito do povo” que existe como saber (povo que se apreende mediante o pensamento), saber de si do espírito numa existência espacial, é definitivo. Nasce, desenvolve-se, decai e morre, **para deixar seu legado a outro povo**, com o qual continua a marcha do espírito universal. Conforme já se assinalou a respeito da *Fenomenologia*, Hegel não desdenha o tema da vida e da morte. Refere-se a isso também quando analisa a história universal: “a morte do espírito de um povo é trânsito para a vida; mas não como na natureza, onde a morte de uma coisa dá existência a outra igual” (p. 75). E nunca o mesmo povo voltou e voltará na história a comandar a marcha do espírito do mundo. Cada povo, à semelhança do que ocorre com o indivíduo (“o espírito de um povo determinado é só um indivíduo no curso da história universal” - p. 74), traz em si o germe da morte.

Uma sugestão para ajudar na sua compreensão sobre o espírito absoluto e sua relação com a história é você construir uma tabela com as épocas históricas conforme são definidas por Hegel e determinar quais características elas possuem. Mas, convém determinar essas características de modo a tentar considerar o que é o espírito absoluto em relação à liberdade do indivíduo em cada uma dessas épocas: busque perceber o que é o indivíduo em cada um desses tempos históricos e porque o espírito absoluto consegue se movimentar formando a história da humanidade.

A ideia associada à semente, que está presente no início deste texto, pode ser retomada aqui para entender a ideia hegeliana de que “nenhum povo é definitivo” porque em si já traz o germe de sua morte.

O início da morte, segundo Hegel, reside exatamente no momento da maior conquista, ou seja, quando o povo começa a estar satisfeito com o que conseguiu; quando começa “o hábito de viver”, “um presente sem necessidades”, quando há uma só preocupação, a de conservar o que já se alcançou (cf. p. 71 s.).

No momento da caducidade, da morte, o espírito do povo perde sua significação para a história universal, e já não tem mais nada a fazer.

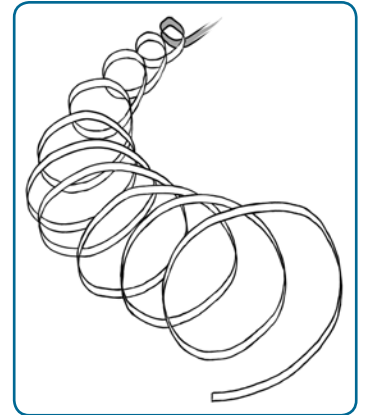
Aqui o trágico da história novamente: precisamente quando um povo começa a gozar dos louros da vitória suada, inicia o seu “trago amargo” (p. 74). De fato, **“a história não é o terreno para a felicidade. As épocas de felicidade são nela folhas vazias”** (p. 88). Confirmam-no, segundo Hegel, “os grandes homens da história” que “não quiseram ser felizes” (ibid.).

Por outras palavras, para Hegel sempre existiu **um** centro do mundo, um povo/Estado dominante, e todos os outros povos tornam-se acidentais em relação a este portador do espírito. Hegel não esconde, por isso, que o seu tempo é o “da hegemonia do pensamento consciente de si, que quer e conhece o universal e rege o mundo” (p. 574); era o tempo no qual a Igreja e o Estado, instituições portadoras de princípios antes sempre antagônicos na história da Europa, finalmente são uma única realidade (cf. p. 568 s.). Ao mesmo tempo, Hegel assinala que a Europa já está deixando de ser a comandante da história universal. E até aqui chegou a história! O que acontecerá depois, não caberá ao filósofo dizê-lo, pois o filósofo não é profeta (cf. **Lecciones**, p. 177).

A história universal é, pois, um processo (tudo acontece na totalidade), e um processo dialético (o que acontece, acontece pela negação e pela negação da negação). **Tem-se um processo dialético entre o universal e o particular.** Por isso a história universal é a realização de um sujeito único, na sua multiforme manifestação temporal. Assim como ocorre com o espírito absoluto, que desemboca no saber absoluto, também o “espírito do mundo” vai, de determinação em determinação, de figura histórica em figura histórica concreta, até seu fim: a absoluta identidade da identidade com a não-identidade. É desta forma que a história da filosofia é, para Hegel, “a parte mais íntima” da história universal.

Mas o filósofo e a filosofia não são os protagonistas, os que fazem a história. São os homens livres e apaixonados que sempre

fizeram e farão a história. O filósofo deve continuar sendo aquele que responde à pergunta: o que está acontecendo agora? Como chegamos até aqui? Ele parece ter como tarefa importante ser intérprete da trajetória seguida pelos seres humanos, aparecendo sempre, com mais ênfase, precisamente nos momentos de crise, ou seja, da morte de uma forma de viver, não para anunciar a nova forma de viver, mas para descrever os motivos pelos quais a forma de viver e de sermos humanos está moribunda, deixando-nos desamparados e inseguros. Neste momento podemos dizer com Nietzsche: se os nossos deuses morreram, temos de novo à frente um mar aberto, que exige a coragem para instaurar o novo. Sob esta perspectiva, terminamos este texto sobre Hegel, o de uma filosofia vespertina, e convidamos os leitores e as leitoras para se aproximarem de Nietzsche, que procura chamar nossa atenção para uma filosofia matutina, para uma nova “aurora”.



Considerando que cada época histórica corresponde a um anel da espiral, a uma volta da espiral, o filósofo é aquele que se encontra bem na parte final desse anel, quando o fio que forma esse anel, o espírito absoluto, está partindo para formar outro anel. Dessa posição ele consegue perceber toda a sua época.

LEITURA RECOMENDADA

HEGEL, G.F.W. **A razão na história. Introdução à Filosofia da História Universal.** Trad. port. de Artur Morão. Lisboa: 70, 1995, pp. 27-126.

ASSMANN, S. J. **A história na Fenomenologia do Espírito.** Texto disponibilizado na Webteca.

_____. **A história na Ciência da Lógica.** Texto disponibilizado na Webteca.

REFLITA SOBRE:

1. A relação entre religião cristã e a modernidade, na leitura de Hegel. E, a partir daí, sobre a relação entre teologia e filosofia.
2. O que significa que cada filosofia é o “próprio tempo em pensamento”, fazendo com que a verdade seja histórica e exista uma “história da filosofia”?
3. Como Hegel procura escapar do relativismo da verdade se a verdade é histórica?

4. O que significa dizer que “o ser não *tem* história, mas *é* história”?
5. Como Hegel sustenta que a história é feita por seres humanos livres e, ao mesmo tempo, que ela “transcorreu racionalmente”?
6. Quais são as grandes fases da filosofia da história construída por Hegel, e quais as características de cada fase, com ênfase na Idade Moderna?
7. Por que, para Hegel, a filosofia tem como símbolo a coruja? E como isso caracteriza o conceito de filosofia no idealista Hegel?
8. Como se pode entender a afirmação de Hegel de que toda filosofia é idealismo, e de que reconhecer que se é idealista pode ser a forma realista de fazer filosofia?

■ CAPÍTULO 4 ■

CRÍTICA DE NIETZSCHE À FILOSOFIA DA HISTÓRIA: UMA INCURSÃO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

O objetivo deste capítulo é constatar como, depois de Hegel, se continua hegeliano e, ao mesmo tempo, se rompe com ele. Isso acontece sobretudo com Nietzsche. Apresentamos aqui, não uma visão total do pensamento deste, mas a leitura que ele faz da história e da filosofia da história moderna. Neste sentido, Nietzsche questiona a visão progressista da história, e enfatiza a importância do presente, e não do passado e nem do futuro. Dessa maneira, Nietzsche apresenta uma outra visão da filosofia, que não é sistemática como em Hegel, e cujo símbolo já não pode ser a coruja. Além disso, ele anuncia muitos temas e problemas que passarão a ser comuns no século XX.

Mesmo sem entrarmos na análise do pensamento filosófico do século XX, e sem chamarmos a atenção para tentativas como a de Walter Benjamin de retomar de forma explícita o tema/problema de uma filosofia da história após o fim da filosofia sistemática, queremos chamar a atenção para Nietzsche, autor do século XIX que questionou, na esteira de Ranke e do amigo Burckhardt, as filosofias da história que defenderam a ideia de um progresso racional da humanidade.

De forma mais explícita, partiu de historiadores a crítica mais imediata à filosofia da história hegeliana e à filosofia da história como tal. Leopold von Ranke (1795-1886) admite, sim, que haja progresso no que se refere ao conhecimento e no domínio da natureza, mas nega severamente qualquer determinismo externo ou interno na história, pois isso eliminaria toda e qualquer liberdade na trajetória histórica. Ranke rechaça a ideia de um progresso do homem porque ela teria como consequência que as gerações e as épocas não teriam nenhum valor em si, sendo apenas meios para um crescimento do todo. Cada época e cada povo tem valor em si mesmo, assim como deve ter valor a vida de cada indivíduo. Por outro lado, Ranke assinala que podemos verificar progressos, como no conhecimento e no domínio da natureza, mas isso de forma alguma significa que temos um progresso moral na história, e nem mesmo na literatura e na arte, pois seria ridículo pretender que existisse épico mais importante que Homero ou trágico maior do que Sófocles. De forma mais geral, Ranke mostra-se cético em relação à possibilidade de sistematizar a história, ou seja, cético

frente à filosofia da história que pretende ver um fio condutor racional presente em todos os acontecimentos humanos. Uma “história universal” será, nesta perspectiva, uma estória. **Uma visão geral e unificadora da história só pode ser possível a partir de uma fé religiosa, que pressupõe uma ordem divina das coisas.**

Sendo assim, poderíamos afirmar que a crítica de Ranke à filosofia da história acaba se aproximando daquilo que o idealista Hegel havia dito, e que Ranke queria criticar: tanto em Hegel quanto em Ranke a consciência histórica perfeita é possível ao ser humano, enquanto coincide com um saber absoluto. A diferença parece residir no seguinte: enquanto Hegel admite que, na modernidade, a fé está subsumida na racionalidade humana, para Ranke a fé continua separada do saber científico. O que é criticado, portanto, em Hegel é o fato de este declarar que o ser humano, por sua razão, é capaz de conhecer a história no seu todo, pois isso só seria possível a partir de um olhar divino, presente na fé. Para Ranke, como cientista da história, há uma finitude da consciência humana da história, por mais que a ciência seja o máximo de conhecimento possível.

Seguindo a Ranke, Jakob Burckhardt (1818-1897) aprofunda a crítica à filosofia da história. Tal crítica apóia-se também numa constatação da situação do seu tempo: na Alemanha depois do Império de Bismarck, era difícil alguém continuar sustentando que houvesse progresso em relação ao período anterior, como exigia uma visão progressiva da história. Burckhardt temia inclusive que se estivesse aproximando uma nova barbárie, o que chamou a atenção de Nietzsche, com quem ele manteve uma relação de amizade e de correspondência durante alguns anos. Do ponto de vista historiográfico, Burckhardt fazia questão de renunciar a toda sistematização de uma história universal. Sob este aspecto, ele se afasta de Ranke, para quem ainda era possível uma história universal do ponto de vista teológico. Em oposição à teodiceia de Hegel, ele insiste no fato de que uma racionalidade da história permanece inacessível ao nosso conhecimento. O historiador só pode visualizar o centro permanente da história, que é “o homem que sofre, que luta e age, assim como é, como sempre foi e como será” (apud LÖWITZ, K. **Significato e fine della storia**. 4. ed. Milano, Edizioni di Comunità, 1979, p. 42). E neste sentido, não há progresso, e sim

continuidade, porque somos sempre os mesmos seres humanos. O que às vezes existe, na história, é sorte ou azar. Foi por azar que Atenas foi por Esparta, assim como foi por sorte que os gregos venceram os persas. Sendo assim, para Burckhardt, todo ato de historiar, de ligar acontecimentos entre si distingue-se dos próprios acontecimentos. **Toda historiografia é marcada por uma atividade subjetiva; é uma interpretação, e, como tal, são os princípios subjetivos que permitem ver uma lógica no que acontece.** O perigo de toda filosofia da história é, portanto, o de pretender seguir um plano universal sem conseguir evitar o recurso a pressupostos. Se isso é admitido por Hegel, que declara ser a metafísica a única e verdadeira ciência, não o é por parte de Burckhardt. O que não se justifica, para este, na filosofia da história, é declarar que, de fato, o passado é oposto e é um estágio prévio a nós mesmos, que seríamos, por isso, os desenvolvidos, os progredidos, sem nos darmos conta de que, assim, nós nos apresentamos como absolutos.

Sem entrar aqui na análise de outros conceitos importantes na sua obra (como o de espírito, ou das três potências da história, a saber, o Estado, a religião e a cultura, com seus condicionamentos mútuos que permitem uma compreensão do que acontece, tendo em conta o que estático e o dinâmico na história), podemos dizer que Burckhardt também não consegue escapar, em última instância, do historicismo, pois também ele não renuncia a querer encontrar uma visão unitária da história humana, pretensão fundada na convicção de que o ser humano sempre é dirigido por necessidades, e nunca é um ser que de fato é livre, ou que, realmente, seja alguém que produz a si mesmo.

Com a intenção de assinalar um aprofundamento da crítica ao otimismo gnosiológico e antropológico moderno presente nas filosofias da história, não podemos esquecer o filósofo que hoje tantos citam – mesmo que nem tantos o leiam com o rigor necessário. Falamos de Friedrich Nietzsche (1844-1900), pensador que não teme ser iconoclasta, nem pestaneja em se apresentar como “bomba” que vem implodir todo o edifício que parecia consistente, coerente e insuperável, e quer destruir o que era considerado normal ou sagrado na tradição do pensamento ocidental. Este “**aristocrático rebelde**”, que pretendeu romper definitivamente com Platão



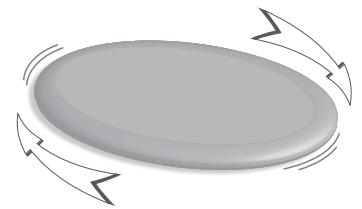
Friedrich Nietzsche

A expressão vem do título da exaustiva e polêmica obra que Domenico Losurdo escreveu sobre Nietzsche. Cf. LOSURDO, D. Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico. Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

(e o Sol) e com o cristianismo, **abandonando a vinculação intrínseca entre verdade e bem, e a moral do ressentimento instituída sobretudo pela moral dos escravos do cristianismo**, procura apresentar uma filosofia nova, uma “aurora”, uma “ciência alegre”, abrindo os primeiros sulcos em mar nunca antes navegado. E neste contexto geral, ele recusa o otimismo histórico moderno, presente, segundo ele, também na filosofia da história de Hegel. Ele o faz, retomando, em lugar de uma visão progressiva da história, a antiga visão cíclica (o mito do eterno retorno), costurada com uma visão trágica da existência humana. Sua crítica põe-se como crítica não só à modernidade, mas ao que se pode denominar simplesmente Ocidente, incluindo Antiguidade, Idade Média e Modernidade. Por outras palavras, é uma crítica a uma cultura e uma história milenar caracterizada pelo racionalismo em suas diversas formas, uma crítica à “vontade de verdade”, em lugar da qual Nietzsche propõe a “vontade de potência”, que é “vontade de vida”.

Para entender este pano de fundo nada melhor do que ler Nietzsche. Uma das passagens mais significativas do pensamento dele aparece em *Gaia Ciência*. E vale a pena reproduzi-la, assinalando o título dado pelo autor a este capítulo: “Nós, os sem medo”, escrito em 1886.

O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Para os poucos, pelo menos, cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs, que alguma velha, profunda confiança virou dúvida: para eles, nosso velho mundo há de aparecer dia a dia mais poente, mas desconfiado, mais alheio, mais ‘velho’. Mas no principal pode-se dizer: o próprio acontecimento é grande demais, distante demais, demasiado à parte da capacidade de apreensão de muitos, para que sequer sua notícia pudesse já chamar-se chegada: sem falar que muitos já soubessem o que propriamente se deu com isso – e tudo quanto, depois de solapada essa crença, tem agora de cair, porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela; por exemplo, toda a nossa moral europeia. Esse longo acúmulo e sequência de ruptura, destruição, declínio, subversão, que agora estão em vista: quem adivinharia hoje já o bastante deles, para ter de servir de mestre e prenunciador dessa descomunal lógica de pavores, de profeta de um ensombrecimento e eclipse do sol, tal que nunca, provavelmente,



A imagem de um círculo em que um movimento contínuo ocorre levando as coisas a se repetirem indefinidamente é uma boa imagem para retratar a ideia de história defendida por Nietzsche. Análoga a esse movimento é a história da humanidade.

houve ainda igual sobre a terra? [...] Mesmo nós, que nascemos decifradores de enigmas, que esperamos como que sobre as montanhas, postados entre hoje e amanhã e retesados na contradição entre hoje e amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais propriamente as sombras que em breve hão de envolver a Europa já deveriam estar em vista agora: de onde vem que mesmo nós encaramos sua vinda sem muito interesse por esse ensombrecimento, antes de tudo sem cuidado e medo por nós? Estamos ainda, talvez, demasiado sob as consequências mais próximas desse acontecimento - e essas consequências mais próximas, suas consequências para nós, não são, ao inverso do que talvez se poderia esperar, nada tristes e ensombrecedoras, mas antes são como uma espécie, difícil de descrever, de luz, felicidade, facilidade, serenidade, encorajamento, aurora [...] De fato, nós filósofos e 'espíritos livres' sentimo-nos, à notícia de que 'o velho Deus está morto', como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa - eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto 'mar aberto'.

(NIETZSCHE, F. Gaia Ciência. In: ID. **Obras incompletas**. S. Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 211-12)

Por mais que seja arriscado querer ver uma unidade ou sistematicidade nas obras de Nietzsche, podemos afirmar que ele pretende acabar com toda metafísica, **com qualquer fundamento até aqui apresentado na história do pensamento ocidental** (seja tal fundamento, a *physis*, ou Deus, ou o próprio sujeito humano). Dessa maneira, pretende-se pôr em xeque todo racionalismo e todo humanismo, e tanto o otimismo gnosiológico quanto aquele antropológico.

A última coisa que eu me prometeria seria 'melhorar' a humanidade. Por mim não são erigidos novos ídolos; os velhos que aprendam o que é ter pés de argila. Derrubar ídolos (minha palavra para 'ideais') - isso sim, faz parte de meu ofício [...] A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, com ela a humanidade mesma se tornou, até em seus mais profundos instintos, mentirosa e falsa - até chegar à adoração dos valores inversos àqueles com os quais, somente, lhe estaria garantido o prosperar, o futuro, o elevado direito a futuro. (NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Prólogo. p. 365-6).

Ou então, ele o diz de forma ainda mais contundente:

Em todos os tempos se quis ‘melhorar’ o homem: a isto sobretudo se chamou moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as mais diferentes tendências. Tanto o amansamento da besta homem, quanto o aprimoramento de um determinado gênero de homens é denominado ‘melhoria’; somente estes termos zoológicos exprimem realidades – realidades, sem dúvida, das quais o típico ‘melhorador’, o padre, não sabe nada - nem quer saber [...] Denominar o amansamento de um animal sua ‘melhoria’ é, aos nossos ouvidos, quase uma piada (NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**, p. 335).

Se é necessário abandonar a moral, também devemos abandonar a confiança na ciência. A “crença na ciência”, baseada na mesma “vontade de verdade”, que é, para Nietzsche, “uma velada vontade de morte”, também é sinal da prisão a que os seres humanos submeteram civilizatoriamente a vida como tal.

“Por que ciência? - pergunta ele.

reconduz ao problema moral; para que em geral moral, se vida, natureza, história, são ‘ímorais’? Sem dúvida nenhuma, o verídico, naquele sentido temerário e último, como o pressupõe a crença na ciência, afirma com isso um outro mundo que o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse ‘outro mundo’, como não precisa justamente com isso de [...] negar seu reverso, este mundo, o nosso mundo? [...] No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência [...] (**A Gaia Ciência**, loc. cit., p. 213)

Tendo em consideração afirmações como essas, poderíamos dizer que **Nietzsche aparece como pós-moderno**, como alguém que não quer mais encontrar segurança na razão neutra que busca e encontra uma verdade segura, e nem aceita uma norma moral cujo cumprimento nos trará uma convivência perfeita entre os seres humanos, e menos ainda uma política ideal ou utópica que nos conduziria a uma convivência pacífica e igualitária através de regime democrático.

Para Nietzsche, não há transcendência, e tudo é e deve fazer parte da vida. Nada há e nada deve haver além da vida, e **foi preci-**

O movimento democrático é, para Nietzsche, herdeiro do cristianismo, fundado na moral do animal-de-rebanho, transformando a democracia numa aposta na mediocridade, que é uma “crença em uma comunidade como redentora, no rebanho, portanto, em si”. Temos, portanto na democracia, “bravos rapazes desajeitados” que são “não-livres e ridiculamente superficiais”, na sua busca de igualdade de direitos, e preferindo “a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de periculosidade, comodidade” à coragem da solidão exigida pela vida que é “vontade de potência” (NIETZSCHE, F. **Para além do bem e do mal**, pp. 281-2 e 271).

samente a vida que foi em geral negada pela **civilização ocidental**. Sob essa perspectiva, convém entender o que significa que “Deus está morto” - o que Nietzsche proclama e, ao mesmo tempo, declara ser difícil de aceitar como verdade - e o significado de sua “gratidão” e de sua “expectativa” por ver que, finalmente, “o horizonte nos aparece livre outra vez” para que possamos “lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo” (**A Gaia Ciência**. *Nós, os sem medo*, loc cit.).

Para voltar a navegar a todo perigo, nesse mar ou nesse mundo, que é “um monstro de forças, sem começo nem fim, uma soma fixa de forças, dura como o bronze (...), um mar de forças tempestuosas, um fluxo perpétuo” (NIETZSCHE, **Para além do bem e do mal**, & 51) se deve romper com a ideia de que há uma lógica na história humana, determinada por alguma entidade exterior à própria vida, ou, no mínimo, há que romper com a ideia de que a nossa história sempre progrediu, da experiência dos antigos até àquela dos modernos. Dever-se-ia dizer algo bem diferente do que os filósofos da história repetem: que, ao invés de progresso, haveria argumentos para falar de um regresso. Mas não é ainda essa a visão de Nietzsche, que ele sustenta no decorrer de sua obra, inclusive para podermos ler o autor não só como crítico de um modo de vida e de uma forma de ver a vida, mas também como alguém que procura formular uma nova forma de viver, um “grande estilo”. Luc Ferry, um intérprete bastante divulgado, apresenta tal estilo, sinteticamente:

a vida boa é a vida mais intensa porque a mais harmoniosa; a vida mais elegante [...] quer dizer, aquela na qual as forças vitais, em vez de se contrariarem, se dilacerarem e se combaterem ou se esgotarem umas às outras, cooperam entre si, mesmo que seja sob o primado de umas, as forças ativas certamente, de preferência às outras, as reativas (FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p. 206).

Adiantamos aqui esta interpretação de Nietzsche para que entendamos melhor a crítica feita por ele à filosofia da história e para que compreendamos também como a proposta de leitura da história incluindo a retomada do mito formulado na antiguidade clássica.

Adiantamos aqui esta interpretação de Nietzsche para que entendamos melhor a crítica feita por ele à filosofia da história e para que compreendamos também como a proposta de leitura da história incluindo a retomada do mito formulado na antiguidade clássica.

sica pelos gregos, o do eterno retorno do mesmo, faz parte desta proposta nietzschiana apenas formulada.

Venhamos mais diretamente à crítica feita por Nietzsche. Para isso recorreremos sobretudo ao texto intitulado *Sobre a utilidade e o dano da história para a vida*, escrito em 1874, e publicado como parte do livro *Considerações extemporâneas*. O texto foi escrito na época em que era mais intensa a relação de Nietzsche com Burckhardt. Para este, a vida também era importante quando se quer ler a história. No entanto, a vida designa as bases da totalidade histórica, **mas apenas isso**. Nunca se torna, para o historiador, um fundamento de compreensão e de explicação do histórico, ao mesmo tempo que o espírito nunca é reduzido, para Burckhardt, à vida. Nietzsche, no prefácio do texto referido, já rompe com Burckhardt: “Nós necessitamos de história [...] para a vida e para a ação, e não para uma cômoda retirada da vida e da ação, ou até mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação vil e má. Só enquanto a história serve à vida, queremos servir a história” (NIETZSCHE, F. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi, 1973, p. 3).

Como se observa, a vida torna-se aqui o critério do juízo normativo da história, das suas vantagens e dos seus inconvenientes. A “vida” passa a ser vista como princípio normativo situado acima da própria história. A vida é algo bem diferente do que é para Burckhardt, para quem os fenômenos históricos da vida precisavam ser justificados frente à consciência histórica. Sendo assim, os inconvenientes da história para a vida mesma não constituíam um problema. Schnädelbach tem razão em sustentar que este deslocamento efetuado por Nietzsche *se deve à recepção de Arthur Schopenhauer* (1788-1860) por parte de Nietzsche. Nesta mudança fundamental na consciência histórica pós-hegeliana, “o que se afirma já não é o ‘espírito’, nem sequer sob a sua forma desmitologizada como espírito humano, mas sim a irracional ‘vontade de viver’, enquanto substância metafísica do acontecer universal” (SCHNÄDELBACH, Herbert. *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*. Trad. espanhola. Buenos Aires: Alfa, 1980, p. 85). Por isso, a razão, a racionalidade, não é o fundamento da história, mas é mero fenômeno da vontade, con-

No volume dedicado a Nietzsche (**Obras incompletas**) na conhecida coleção “Os Pensadores”, a tradução do título é outra: “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. Esta tradução apresenta apenas um excerto do texto. Preferimos basear-nos aqui na tradução italiana, prefaciada por Giorgio Colli, responsável pela publicação da obra completa de Nietzsche, edição que serve atualmente como referência internacional. E fazemos nós mesmos a tradução portuguesa a partir da edição italiana.

No livro-texto de *Ética II* você também encontra apontamentos sobre a ética de Schopenhauer, principalmente no item 2.2 e 1.3 deste livro. O cerne da ética desse autor é o conceito da “vontade”.

forme é sustentado já por Schopenhauer, para quem, aliás, pouco interessa o conhecimento da história. Não falta, portanto, motivo para que Nietzsche considere Schopenhauer como “o educador”, precisamente no capítulo seguinte da mesma obra que aqui analisamos (“Considerações extemporâneas”), mesmo que Nietzsche substitua o pessimismo ou a ética da negação da vontade de viver de Schopenhauer por uma ética da afirmação da vida. **Dizer sim à vida, sim à vontade de viver: isso é a vontade de potência, em lugar da vontade de verdade!** De toda forma, a história, que não está dominada pelo espírito, mas pela vida, é ela mesma, antes de mais nada, um problema da vida ao qual deve estar subordinado o seu manuseio cognoscitivo. **E a história, para Nietzsche, ao invés de ser a realização da razão, é a manifestação de um princípio irracional do mundo, que é o da vida.**

E se a história deve servir à vida, é preciso mostrar que a vida precisa da história, e também importa que compreendamos e descrevamos as condições sob as quais a história pode servir à vida, além de mostrarmos em que sentido a história prejudica a vida. Em primeiro lugar, há uma diferença entre o homem e o animal: o homem tem memória, o animal, não. No entanto, há um risco de que, **com a memória, o ser humano venha a prejudicar a vida**, quando ele se mantém preso ao sentido histórico, ao passado. Por isso, a história só favorecerá a vida se formos capazes de esquecimento, e não formos dominados pela recordação. Afinal de contas, a felicidade e a ação apenas são possíveis num presente indivisível, a saber, se estivermos desvinculados de qualquer prisão, e isso acontece se vivermos sempre o presente como se ele fosse o único tempo humano. Se predominar o passado como passado, o ser humano deixa de viver. Se confiarmos apenas no futuro, utopicamente, também deixaremos de viver.

Para que prevaleça a vida, a saúde (“grande saúde”, diz o filósofo) de um indivíduo, de um povo e de uma cultura, há necessidade tanto do histórico como do que não é histórico. É com o não histórico - que encontra um exemplo no animal - que seremos capazes de ter coragem de ultrapassar aquilo a que o histórico nos deixa aprisionados. Por isso, o “não histórico assemelha-se a uma atmosfera envolvente, a única na qual a vida pode gerar-se, para

desaparecer de novo com a destruição desta atmosfera” (NIETZSCHE, *loc. cit.* p. 10-11). É a capacidade de pensar, repensar, comparar, separar, unir, que permite ao ser humano que, dentro desta atmosfera envolvente do não histórico, surjam raios de luz, ou seja, “só pela força de usar o passado para a vida, e de transformar a história passada em história presente, o homem torna-se homem: mas, se houver um excesso de história, o homem volta a perder, e sem aquele invólucro do não histórico jamais teria começado e nunca ousaria recomeçar” (*ibid.*, p. 11). Portanto, para que haja história, urge que não fiquemos presos a ela, mas deixemos a vida agir com seus ímpetos.

E a essa capacidade humana de balancear o histórico e o não histórico que Nietzsche denomina “força plástica”, tornando possível curar feridas, substituir o que se perdeu, e recriar formas já rotas. Neste contexto, “o excesso de história atingiu a força plástica da vida, ela não é mais capaz de servir-se do passado como de um robusto nutrimento” (NIETZSCHE, *loc. cit.*, p., 94).

História demais é a “doença histórica”, cujos remédios são o anti-histórico e o supra-histórico. O anti-histórico é “a força e a arte de poder esquecer e de fechar-se em um horizonte limitado”, enquanto “chamo de supra-históricas as potências que desviam o olhar do futuro, voltando-o para aquilo que dá à existência o caráter do eterno e do imutável [...]” (*ibid.* p. 95). E Nietzsche insiste: “o anti-histórico e o supra-histórico são os remédios naturais contra o sufocamento da vida por parte da história, contra a doença histórica. É provável que nós, doentes de história, devamos também sofrer com os remédios” (*ibid.*, p. 96). Tudo isso pode ser representado pelo fato de Nietzsche querer substituir o *cogito, ergo sum*, pelo *vivo, ergo cogito*.

Qual é a medida correta de história para a vida? Os **homens históricos** lançam o olhar ao passado para os projetar para o futuro, inflamando a sua coragem e acendendo a esperança de que aquilo que é justo ainda possa chegar. Eles olham para trás só para conseguirem entender o presente e desejar mais ardentemente o futuro, sendo assim, põem a história a serviço da vida. E o que faz

o **homem supra-histórico**? Ele não vê a salvação dele no processo, como o faz o homem histórico. Para ele, cada momento presente é a história, ou então, para ele “em cada momento o mundo é completo e alcança o seu fim” (*ibid.*, p. 14). Nietzsche percebe limites na sabedoria de cada um destes seres humanos. Os ocidentais normalmente são “adoradores do processo” (NIETZSCHE, *loc. Cit.* p. 15), e por isso tendem a ver progresso, e se apóiam nesta crença de que o futuro sempre será melhor do que o passado e o presente. E qual é o defeito ou o risco do homem histórico? De apoiar-se tanto no passado ou de olhar tanto para o futuro a ponto de esquecer de viver, aqui e agora. Neste sentido, a história prejudica a vida. Essa sabedoria presente no homem histórico precisa ter em conta algumas teses: a) de que um fenômeno histórico, reduzido a fenômeno de conhecimento, é, para quem o conhece, morto; b) de que a história “pensada como pura ciência e transformada em soberana, seria uma espécie de fechamento e liquidação da vida para a humanidade” (*ibid.*) de que a história, “enquanto está a serviço da vida, está ao serviço de uma força não histórica, e por isso não poderá nunca tornar-se, nesta subordinação, pura ciência, como acontece com a matemática” (NIETZSCHE, *loc. cit.* p. 16). É assim que um excesso de história prejudica a saúde, fazendo com que a vida “desmorone e degenera”, e levando em última instância com que se perca a história. **Por outras palavras, quem dá importância demais à história acaba deixando de fazer a história, ou seja, acaba menosprezando a vida, vida que é e deve ser a protagonista primeira da história.**

Em que sentido, porém, os seres humanos precisam de história? Esta pergunta coincide com outra: qual é afinal a relação entre história e vida. Nietzsche responde:

Sob três aspectos, o ser vivo precisa da história: ele precisa dela enquanto é ativo e tem aspirações, enquanto ele preserva e venera, e enquanto sofre e precisa de libertação. A estas três relações correspondem a três espécies de história, enquanto nos é permitido distinguir uma espécie de história monumental, uma espécie antiquária, e uma espécie crítica (*ibid.* p. 16).

Por mais que um excesso de história prejudique a vida, os três tipos de história podem servir à vida, contanto que nunca algum destes tipos se torne hegemônico, e cada tipo seja usado de acordo

com os interesses vitais dos seres humanos:

Quando o homem quer criar algo de grande em geral precisará do passado, e aí se serve da história monumentalista; quem, pelo contrário, prefere perseverar no habitual e no que é venerado há tempo, cultivará o passado como historiador antiquário; e só aquele a quem um sofrimento presente oprime o peito, e que a qualquer preço quer libertar-se desse peso, precisa de uma história crítica, a saber, de uma história que julga e condena (ibid., p. 23).

O que importa, por conseguinte, é nunca submeter-se à “justiça” histórica (“viver e ser injusto é a mesma coisa” – ibid., p. 29) e ao ideal da objetividade no conhecimento histórico, pois assim acabará sendo prejudicada a vida. Por isso, Nietzsche critica a “educação histórica” dominante, que aprisiona os educandos ao que já foi, e não os estimula a viver por conta e risco próprios. O que importa é impedir que a história mumifique a vida, e passe a favorecer a vida, que é “aquela força obscura, impetuosa, insaciavelmente ávida de si mesma” (ibid., p. 28). Importa viver o presente, ou simplesmente viver, o que acontece só no presente. Nada deve enfraquecer o presente, nem impedir o surgimento do novo. Não devemos morrer cedo, nem devemos morrer com cabelos grisalhos! *Zaratustra*/ Nietzsche diz:

o que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um passar e um sucumbir. Amo aqueles que não sabem viver a não ser como os que sucumbem, pois são os que atravessam. [...] Amo aquele que justifica os futuros e redime os passados: pois ele quer ir ao fundo pelos presentes (NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**, p. 227).

“Ir ao fundo pelos presentes” equivale a privilegiar a capacidade humana de sempre estar vivendo o presente como se fosse definitivo. Sob essa perspectiva, vale bem mais a capacidade que temos de romper com o que somos, do que nossa capacidade de sermos sempre os mesmos; vale mais nossa capacidade de sermos diversos do que somos, do que estarmos presos a uma identidade. **Diversidade, sim; identidade, não!** Por isso, podemos afirmar que Nietzsche privilegia a capacidade e a coragem humana de viver inseguro, sempre passageiro ou navegante, e não a capacidade humana, fruto do medo, de construirmos portos seguros e tranquilos

no passado ou no futuro.

Compare a defesa feita por Nietzsche de se dever tomar decisões para afirmar a vida, com o que é defendido por Hegel, ou seja, a importância de considerar o passado, mesmo que não seja para ficar preso a ele, para haver história. Em que sentido Nietzsche e Hegel discordam?

De toda maneira, ***tudo é decidido sempre e só no presente***. Só assim é possível ser livre, e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, estar situado no interior da vida, com sua força. Por isso, o que foi nunca deve ser critério do que deve ser. E nenhuma promessa de futuro melhor, inscrita na visão progressiva da história, deverá impedir-me de fazer a história em cada momento como se fosse o último e definitivo momento da vida. Neste contexto, compreender-se-á melhor o sentido do niilismo, presente na denúncia e no anúncio da “morte de Deus”: o niilismo não é simples conclusão da trajetória ocidental, que nos deixou de mãos vazias, no nada, desesperados por termos perdido a garantia de salvação, mas é sobretudo abertura e convite para navegarmos em mares finalmente livres de antigas rotas, por mais que estes mares abertos nunca prometam calmarias, e nem garantam a ausência de surpresas inesperadas. Nietzsche, sem dúvida, defende e propala sem pudores uma visão aristocrática da existência, **e nem teme declarar que serão poucos os que ousarão suportar a insegurança da vida, ao invés de preferirem a segurança do rebanho e o consolo do ressentimento**. Os fracos não suportam o niilismo, e nunca verão a “morte de Deus” como um convite para viver. Só os fortes o poderão fazer, os que aceitam jogar o jogo trágico da existência. E nisto há uma concordância com Hegel: a história de fato acontece porque há grandes homens, e os grandes homens são tais porque

ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DO NIILISMO À LITERATURA.

De passagem, vale a pena lembrar quanto se tornou importante o niilismo na literatura. E, talvez, à diferença de Nietzsche, o niilismo neste caso esteja predominantemente vinculado ao pessimismo, desde Dostoiévski (“somos todos niilistas!”), até poetas como o italiano Leopardi e o português Pessoa. Givone, em interessante livro que faz uma história do niilismo, apresenta Giacomo Leopardi como um dos maiores niilistas: “Em suma – escreve o

poeta - o princípio das coisas, e de Deus mesmo, é o nada”. Ou então, “tudo é nada” (*apud* GIVONE, Sergio. **Historia de la nada**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001, p. 185). E como não lembrar Fernando Pessoa? “Não sou nada. Nunca serei nada. Não posso querer ser nada. À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo” (Tabacaria, 1928). Ou então: “Dá-me mais vinho, porque a vida é nada” (1935). E como não relacionar Nietzsche e sua metáfora do mar aberto à frase do general romano Pompeu, que se dirige a amedrontados marinheiros, celebrizada pelo poeta português: “Navegar é preciso, viver não é preciso”?!

são apaixonados e não têm medo de correr o risco de fazer a (própria) história.

Como arremate desta crítica à filosofia da história por parte de Nietzsche, podemos afirmar que o autor alemão suscitou reações muito acaloradas, encontrou resistências fortes e consistentes, mas seguramente abriu portas, instigou novas leituras da tradição filosófica ocidental. *Não é aqui o lugar para nos determos nisso.* Contudo vale a pena acentuar que ele se tornou uma bomba teórica que veio explodir bem depois do momento em que escreveu sua obra, tornando-se decisivo para entendermos a trajetória do pensamento filosófico no século XX. Talvez uma de suas maiores contribuições resida nesta ênfase na vida como fundamento último da realidade, o que propõe um repensamento geral do platonismo e do cristianismo, por terem, na perspectiva nietzschiana, contribuído para cercear a vida, para termos medo da vida, levando-nos a preferir a segurança da verdade, da razão, das grandes teorias explicativas, dos grandes “pais” protetores e garantidores de uma salvação que matou e mata a vida. Para Nietzsche, não podemos mais apostar na natureza, na humanidade, na pátria, na família, na revolução, num Deus pastor, no além. Está na hora de sermos mundanos. Interpretando Nietzsche, Ferry declara: “é no seio deste mundo, permanecendo nesta terra e nesta vida, que é preciso aprender a distinguir o que vale ser vivido e o que merece perecer. É aqui e agora que se deve separar as formas de vida frustradas, medíocres, reativas e enfraquecidas, das formas de vida intensas, grandiosas, corajosas e ricas em diversidade” (FERRY, p. 219-20). A fidelidade à terra, afirmada com o mito do eterno retorno, e a doutrina do *amor fati*, que é o amor do que é no presente permitirão, segundo Nietzsche, fugir do peso e da prisão do passado, assim como das promessas do futuro.

Lido desta maneira, certamente Nietzsche não é alguém que simplesmente se contrapõe a todo sentido da história, a toda filosofia da história, mas, pelo contrário, é alguém que sempre busca questionar todo saber que impede aos seres humanos de continuarem fazendo a própria história.

.....
 : Talvez possamos concordar
 : com Heidegger: de que, apesar
 : da ousadia e da pretensão de
 : Nietzsche de se apresentar
 : como inaugurador de nova
 : “aurora”, ele é, apenas, o
 : “último metafísico”.

LEITURA RECOMENDADA

NIETZSCHE, F. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Considerações extemporâneas*. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres F. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 58-70. Os excertos traduzidos deste texto estão também disponíveis em: <http://br.geocities.com/migop/nietzsche.html>

(Se alguém quiser ler na íntegra o texto de Nietzsche, em boa tradução espanhola, ver: http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_la_utilidad.htm. Aliás, o referido site é um valioso meio para acessar eletronicamente a vários textos de Nietzsche e a bons e reconhecidos comentários sobre a obra deste autor. Cf.: <http://www.nietzscheana.com.ar/>)

REFLITA SOBRE

1. De que maneira, segundo Nietzsche, a história pode prejudicar a vida? E de que forma a história pode favorecer a vida? Qual a importância que têm, neste contexto, o esquecimento e a memória? Ou então, o que significa para Nietzsche combinar o histórico e o a-histórico?
2. O que significa – como o faz Nietzsche – rejeitar uma visão progressiva da história e assumir que a história deve ser vista segundo o mito do eterno retorno do mesmo?
3. O que significa a “morte de Deus” no pensamento de Nietzsche (*Gaia Ciência*), e de que maneira o autor se posiciona frente a essa “constatação” histórica? E como a “morte de Deus” estaria inaugurando uma nova fase da história, uma nova forma de viver, para além do platonismo e do cristianismo?
4. Quais as semelhanças e as diferenças entre Hegel e Nietzsche na interpretação da história universal?
5. Até que ponto hoje predomina a visão hegeliana ou a nietzschiana de entender e de fazer filosofia?

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

HEGEL, G. W. F. **Werke**. 20 Bd. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. **Scritti teologici giovanili**. Org. H. NOHL. Trad. it. 2 voll. Napoli, Guidi Editori, 1977.

_____. **Scritti politici**. 1798 -1831. A cura di Claudio Cesa. 2. ed. Torino, Einaudi, 1974.

_____. **La filosofia di Hegel**. A cura di Valerio Verra. S.L. Loescher, 1979.

_____. **Fenomenologia dello spirito**. 2 voll. Trad. it. di Enrico De Negri. Firenze: La Nuova Italia, 1979. (Trad. port.: **Fenomenologia do Espírito**. Partes I e II. Trad. port. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992).

_____. **Scienza della logica**. 2 voll. Trad. it. riv. da Claudio Cesa. Bari: Laterza, 1981.

_____. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**. Trad. it. di Benedetto Croce. Bari: Laterza, 1970.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. port. de Orlando Vitorino. 2. ed. Lisboa: Guimarães, 1976. (Há nova tradução portuguesa parcial de Marcos L. Muller, sob o título: **Linhas fundamentais da filosofia do direito**).

_____. **Introduzione alla storia della filosofia**. Trad.it. di A. Plebe. 4. ed. Bari, Laterza, 1967. (Há tradução portuguesa: **Fenomenologia do Espírito – Introdução à História da Filosofia**. 4. ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1988 – Os Pensadores)

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. Trad. esp. 3 vols. 4.ed. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Trad. esp.de José Gaos. 4.ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964. (Trad. de acordo com a edição de G. LASSON). (Trad. port. parcial: **A razão na história. Introdução à filosofia da história universal**. Lisboa: Edições 70, 1995).

_____. **Lecciones sobre filosofía de la religión.** vol. I. Trad. esp. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

_____. **Escritos pedagógicos.** Trad. esp. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1991.

NIETZSCHE, F. **Sull'utilità e il danno della storia per la vita.** Milano: Adelphi, 1973.

_____. **Obras incompletas** (Gaia Ciência; Crepúsculo dos Ídolos; Ecce Homo; Para além do bem e do mal; Assim falou Zaratustra, Considerações Extemporâneas). S. Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

BIBLIOGRAFIA SUPLEMENTAR

ADORNO, Theodor W. **Dialettica negativa.** Trad. it. 2.ed. Torino, Einaudi, 1980.

BOBBIO, Norberto. **Studi hegeliani.** Torino, Einaudi, 1981.

CESA, Claudio (a cura di). **Il pensiero politico di Hegel.** Bari, Laterza, 1979.

CHÂTELET, François. **O pensamento de Hegel.** Trad. port. 2.ed. Lisboa, Ed. Presença, 1985.

COLLETTI, Lucio. **Il marxismo e Hegel.** 2 voll. Bari, Laterza, 1976.

COLLINGWOOD, R. G. **Idea de la historia.** Trad. esp. 6. ed. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1979.

D'HONDT, Jacques. **Hegel: filósofo de la historia viviente.** Trad. esp. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

FERRY, Luc. **Aprender a viver.** Trad., port. Rio de Janeiro, Objetiva, 2007.

FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos.** Vol. V. Trad. port. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.

GIVONE, Sergio. **Historia de la nada.** Trad. esp. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Edit., 2001

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Trad. port. Lisboa, Dom Quixote, 1990.

HELLER, Agnes. **Teoría de la historia.** Trad. esp. Barcelona, Fontamara, 1982.

HYPOLITE, Jean. Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Paris, Aubier, 1978. (Há trad. portuguesa da obra: **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** S. Paulo, Discurso Editorial, 1999)

_____. **Saggi su Marx e Hegel.** Trad. it. 3.ed. Milano, Bompiani, 1973.

_____. **Introdução à filosofia da história de Hegel.** Trad. port. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971.

JARCZYK, Gwendoline. Sujet/objet dans la logique de l'essence de Hegel., In: **Aquinas.** Roma, PUL, Anno XXIV, maggio-dicembre 1981, fasc. 2-3, pp.337-44.

KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: **A paz perpétua e outros opúsculos.** Trad. port. Lisboa: Edições 70, 1980.

KONDER, Leandro. **Hegel. A razão quase enlouquecida.** Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. L'idealisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique. In: **Aquinas,** Roma, PUL, Anno XXIV, maggio-dicembre 1981, fasc. 2-3, pp.406-22.

LANDUCCI, Sergio. **Hegel: la coscienza e la storia.** Firenze, La Nuova Italia, 1976.

LOSURDO, D. **Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico.** Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

LÖWITH, Karl. **Hegel e il cristianesimo.** Trad. it. Bari: Laterza, 1976.

_____. **Significato e fine della storia.** Trad. it. 4.ed. Milano: Edizioni di Comunità, 1979. (**História del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.** Trad. esp. Buenos Aires, Katz Editores, 2007).

- _____. **De Hegel a Nietzsche. La quiebra recolonizadora del pensamiento en el siglo XIX.** Trad. esp. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- LUGARINI, Leo. **Hegel: Dal mondo storico alla filosofia.** Roma, 1973.
- RIEDEL, M; BODEI, Remo. **Filosofia e società in Hegel.** A cura di Franco Chiareghin. Trento: Quaderni di Verifiche, 1977.
- MARCUSE, Herbert. **Ontología de Hegel y teoría de la historicidad.** Trad. esp. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1970.
- _____. **Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.** Trad. esp. 5.ed. Madrid: Alianza, 1980.
- MARITAIN, Jacques. **Per una filosofia della storia.** Trad. it. 4.ed. Brescia, Morcelliana, 1979.
- MASSOLO, Arturo. **La storia della filosofia come problema.** Firenze: Vallecchi, 1973.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Kant, Hegel y Dilthey.** 4. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- POPPER, Sir Karl. **Sociedade aberta e seus inimigos.** Trad. port. 2 vols. Belo Horizonte/Itatiaia - São Paulo/EDUSP.
- ROSSI, Pietro. **Storia universale e geografia in Hegel.** Firenze: Sansoni, 1975.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. **La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo.** Trad. esp. Buenos Aires, Alfa, 1980.

■ **PARTE 2** ■

MARXISMO

INTRODUÇÃO

Em 1973, quando foi publicada no Brasil a primeira edição da coleção ‘Os pensadores’, Gianotti, no volume por ele organizado referente a Marx, nominou-o um dos mitos contemporâneos. Poderia! Não era para menos! Basta lembrar que à época o pensamento político de Marx determinava o rumo dos países do bloco soviético, bem como da China e ainda de outros países. Contudo, já à época, Gianotti defendia que uma análise mais objetiva de seu pensamento dependeria de “uma leitura atenta dos textos do próprio Marx”. De fato, hoje se pode dizer que se trata de um pensamento que passou a viver de suas múltiplas leituras. Depois da queda do muro Berlin e do fim do comunismo nos países do leste europeu, da entrada de vários desses países na União europeia, bem como da atenuação da compreensão marxista da economia na China, há um clima propício para se repensar o marxismo tendo em vista as contribuições filosóficas que ele fez, as quais não foram poucas. **Assim, há que se considerar o pensador menos por sua influência sobre a história e mais pelas suas contribuições à filosofia.**

Na década de 1830, coincidem a morte de Hegel (1770-1831), os estudos de direito de Marx em Berlin e o predomínio da doutrina hegeliana do Estado como realização da liberdade e da razão, concepção de Estado que Hegel teimou em ver realizada no Estado Prussiano. Não tardou para que se percebesse o quanto o Estado prussiano era retrógrado frente aos avanços da Revolução Francesa na França. Assim, as posições mais liberais na Prússia da

época começaram a criticar o Estado Prussiano no seu elemento mais fraco, a religião, com os recursos da própria filosofia hegeliana. (GIANOTTI, José Arthur. Marx (1818-1883): vida e obras. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. XVIII.) Nesse cenário é que se configura a chamada *esquerda hegeliana*: David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess (socialista utópico), Max Stirner e, finalmente, Feuerbach (1804-1856), que exerceria profunda influência sobre Marx.

A tese de doutorado de Marx teve por título ‘Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e Epicuro’ [1841], sob orientação de Bauer. São dessa época, também, os ‘Manuscritos econômico-filosóficos’ (1944), os quais provocam na teoria de Marx os seguintes questionamentos: dependeriam as análises econômicas de *O Capital* de uma antropologia filosófica anterior? Nasceriam também de uma crítica exterior ao domínio próprio da Economia Política?

Primeiro Marx escreveu na ‘Gazeta romana’, editada na Prússia; depois, com o fechamento desta pelo governo, mudou-se para a França, onde passou a escrever nos ‘Anais franco-alemães’, que ficou no primeiro número duplo publicado em 1844, no qual Marx publicou a ‘Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução’ e ‘A questão judaica’. No primeiro texto, ele busca fazer uma análise do Estado a partir do Estado real e não daquele concebido por Hegel de forma idealizada, na opinião dele. Delineia-se já a intenção de **ultrapassar uma revolução política em direção a uma revolução da própria sociedade** como um todo. Observa Gianotti:

em virtude do próprio desenvolvimento do Estado moderno, surge uma classe, desprovida de todos os direitos e de todos os bens, por isso, de tal modo alienada que sua liberação só pode ser feita por meio da supressão dos laços opressores da sociedade como um todo, superando assim qualquer tipo de alienação (GIANOTTI, José Arthur. Marx (1818-1883): vida e obras. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. XII.).

Fica estabelecido, desse modo, a **luta de classes como motor da história**.

A teoria da sociedade que encontramos configurada em Marx é uma que Habermas chama de tipo reflexivo, o que significa duas

coisas: (a) que o materialismo histórico deseja oferecer uma explicação da evolução social que seja tão englobante que abarque, inclusive, o contexto da gênese dele mesmo e da sua utilização. Ou seja, a teoria indicaria as condições sob as quais foi objetivamente possível a autorreflexão ao modo materialista, bem como nomearia o destinatário que poderia se ilustrar por meio da teoria e que vai desempenhar um papel emancipatório na história; (b) que ilustra, por um lado, um plexo de interesses ao qual ela pertence, bem como o contexto da ação que ela pretende informar (HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 13.).

Junta-se no pensamento de Marx o socialismo alemão de Moses Hess, Weitling e Heine e o socialismo francês de Fourier, Saint-Simon e Proudhon. Sua participação na ‘Liga dos justos’ em Paris também foi importante, pois tal liga defendia a supressão da propriedade privada e o comunismo da comunidade primitiva.

Uma obra decisiva para Marx foi a publicação, ainda neste primeiro volume dos ‘Anais franco-alemães’, de um artigo de Friedrich Engels, ‘Esboço de uma crítica da economia política’, o qual partia dos estudos de economia política de Adam Smith, que estabeleceu o trabalho como fonte da riqueza, bem como dos estudos de Ricardo. Conjuga-se na análise de Engels o particularismo da sociedade civil, calcada na propriedade privada, com o caráter universal do ser humano, universalidade advinda de uma antropologia (KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Clarendon, 1999, p. 186-188.) de inspiração feuerbachiana, **o que resulta na teoria da alienação do homem**, ou seja, alienação justamente desse seu caráter genérico, universal. Daí para frente Marx faria da análise da economia política o seu cavalo de batalha. Vale observar que um dos trabalhos em conjunto com Engels foi a ‘Sagrada família’ [1845].

Sobre o que significa sociedade civil, vale a pena observar desde já o dito de Bobbio:

ao distinguir a Sociedade civil do Estado, Hegel quer justamente contrariar as teorias precedentes, muito caras aos jusnaturalistas, que, identificando o Estado com a Sociedade civil, isto é, com uma associação voluntária que nasce de um contrato para a proteção externa dos bens de

cada indivíduo, não conseguiam aperceber-se da real, efetiva excelência do Estado, em nome do qual os cidadãos são chamados, em tempos mais difíceis, até ao supremo sacrifício da vida. (BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986, p. 1206-1211.)

Segundo ele, teria sido Marx a dar à sociedade civil a acepção de “sociedade burguesa”.

Em 1845, Marx foi expulso do território francês e se mudou para Bruxelas. Foi nesta última cidade que ele, juntamente com Engels, redigiu a ‘Ideologia alemã’ [1845-1846]. Em Bruxelas, Marx participou da ‘Liga dos comunistas’. Foi para o segundo congresso desta liga que, juntamente com Engels, redigiu o ‘Manifesto comunista’ [1848], cujo foco central é a teoria da luta de classes e o fim da propriedade privada. Segundo Gianotti:

o *Manifesto comunista* insiste na necessidade de substituir o programa contra a propriedade privada em geral pelo projeto de apropriação coletiva dos meios de produção, atingindo, pois, pela raiz, tanto o funcionamento do modo de produção capitalista, quanto a fonte de alienação do homem que vive numa sociedade desse tipo. (GIANOTTI, José Arthur. Marx (1818-1883): vida e obras. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. XVII.)

Em 1848, Marx acabou sendo expulso de Bruxelas, indo, finalmente, residir em Londres. Escreve em Londres ‘O 18 brumário de Luís Bonaparte’ [1852]. É também nessa época de sua estada em Londres que passa por dificuldades financeiras imensas, recebendo ajuda monetária de Engels para sobreviver. Conta-se que nessa época estudava em torno de dez horas por dia no Museu britânico.

‘Para a crítica da economia política’ surge em 1859. Contudo, ‘O capital’ é sua obra principal, cujo primeiro volume, sobre a mercadoria, foi publicado em 1867. Como Marx morre em 1883, o segundo volume, sobre a circulação de mercadorias, e o terceiro volume, sobre o processo capitalista em sua totalidade, só foram publicados por Engels em 1885 e 1895, respectivamente. Nestes estudos, **o capital é definido como** “a propriedade que garante ao capitalista explorar trabalho alheio” (GIANOTTI, José Arthur. Marx (1818-1883): vida e obras. In: MARX, Karl. *Manuscritos eco-*

nômico-filosóficos e outros textos escolhidos. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. XXI.).

O desenvolvimento do pensamento marxista em pensadores como György Lukács [1885-1971], Jean-Paul Sartre, Georges Sorel, Louis Althusser, Antonio Gramsci, Vladimir Ilitch Ulianov Lênin [1870-1924], revolucionário russo, responsável em boa parte pela execução da Revolução Russa de 1917, e Leon Trótski [1879-1940], intelectual marxista e revolucionário bolchevique, fundador do Exército Vermelho e rival de Stalin, não serão tratados no presente estudo. Já os autores da Escola de Frankfurt, os quais são considerados no presente estudo como neomarxistas, serão apresentados ao longo do texto, mas não de forma sistemática. “A denominação ‘Escola de Frankfurt’ é equívoca porque a idéia de ‘escola’ passa a impressão de que se trata de um conjunto de autores que partilhavam integralmente uma doutrina comum, o que não é o caso” [NOBRE, Marcos. A idéia da teoria crítica. In: MÜLLER, Maria Cristina; CENCI, Elve Miguel. *Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: CEFIL, 2004, p. 14]. Os seus autores mais importantes da Escola de Frankfurt são: Siegfried Kracauer, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Oskar Negt, Franz L. Neumann, Franz Oppenheimer, Friedrich Pollock, Alfred Schmidt, Alfred Sohn-Rethel, Karl A. Wittfogel, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Axel Honneth.

CONCEITOS IMPORTANTES DA TRADIÇÃO MARXISTA

ADVERTÊNCIA

Os conceitos seguintes são apresentados com base, principalmente, em dois textos escritos no período em que Marx esteve em Bruxelas, a saber, *A ideologia alemã* e *O manifesto do partido comunista*. Evidentemente, os conceitos se entrecruzam, de tal forma que a separação deles tem apenas uma finalidade didática.

MATERIALISMO HISTÓRICO

Marx apresenta uma concepção de história cuja base não é encontrada nas determinações da ideia ou do conceito, como parece ser o caso da concepção de Hegel. “A primeira premissa de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Nesse sentido, ainda que os seres humanos se distingam dos outros animais pela religião ou pela arte, o ponto para Marx é que eles começam a se diferenciar dos animais assim que começam a produzir os seus meios de vida. Um dos primeiros atos importantes para a história é, portanto, a produção dos meios para a satisfação das necessidades humanas. Esse é o ponto de Arquimedes, que fundamenta todas as outras determinações da história. Essa formulação é resumida na célebre frase: “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

O ponto mais importante do materialismo histórico é aquele da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. Esse descompasso entre ambas funciona como uma espécie de mecanismo que determina a história: “num dado momento da história surge um descompasso entre as forças produtivas e as relações de produção. Ligado a isso surge uma classe social que tem que suportar o fardo da produção e da qual emana a consciência de uma revolução radical” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Assim, quando há um descompasso entre forças produtivas e relações de produção, há uma pressão para haver uma alteração da história, ou seja, uma alteração nas relações de produção. Junto a isso, há sempre uma classe no polo das rela-

ções de produção que forçará as mudanças que estão por vir.

No caso da sociedade burguesa, as forças produtivas e as relações de produção correspondentes:

foram geradas na sociedade feudal. Num certo estágio do desenvolvimento destes meios de produção e de intercâmbio, as relações em que a sociedade feudal produzia e trocava, a organização feudal da agricultura e da manufactura — numa palavra, as relações de propriedade feudais — deixaram de corresponder às forças produtivas já desenvolvidas. Tolhiam a produção, em vez de a fomentarem. Transformaram-se em outros tantos grilhões. Tinham de ser rompidas e foram rompidas. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>)

Assim se explica como surgiram as relações de produção burguesas.

Com base nessa tese, Marx quer na verdade prever o fim das relações burguesas de produção. Melhor dito, assim como das relações feudais de produção surgiram as relações burguesas de produção, destas, por sua vez, deverão sair novas relações de produção.

Um movimento semelhante processa-se diante dos nossos olhos. As relações burguesas de produção e de intercâmbio, as relações de propriedade burguesas, a sociedade burguesa moderna que desencadeou meios tão poderosos de produção e de intercâmbio, assemelha-se ao feiticeiro que já não consegue dominar as forças subterrâneas que invocara. De há decénios para cá, a história da indústria e do comércio é apenas a história da revolta das modernas forças produtivas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que são as condições de vida da burguesia e da sua dominação. Basta mencionar as crises comerciais que, na sua recorrência periódica, põem em questão, cada vez mais ameaçadoramente, a existência de toda a sociedade burguesa." (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

Assim sendo, conclui Marx:

as forças produtivas que estão à sua disposição já não servem para promoção das relações de propriedade burguesas; pelo contrário, tornaram-se demasiado poderosas para estas relações, e são por elas tolhidas [...] As relações burguesas tornaram-se demasiado estreitas para conterem a riqueza por elas gerada. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>)

Ou seja, no ventre das relações burguesas de produção se gestam imperceptivelmente as relações de produção comunistas.

MODOS DE PRODUÇÃO

O modo de produção agrega em Marx o conjunto das forças produtivas e das relações de produção, sendo um dos pontos fundamentais desta última a propriedade. Podem-se distinguir vários modos de produção em Marx, mas isso não significa que esses modos estudados ou apontados sejam exaustivos – eles são antes de tudo indicativos. Na verdade, o que ele tinha interesse era no estudo do modo de produção capitalista, pois era este que lhe interessava saber a anatomia para ter como suprimi-lo: “o que tenho de pesquisar é o modo de produção capitalista e as correspondentes relações de produção e de circulação” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 5. Trad. de Reginaldo Sant’Ana. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

Desse modo, ele nomina as seguintes formas de propriedade: propriedade tribal, propriedade comunal e estatal antiga, propriedade feudal ou de estados e propriedade privada pura. Esta última é a que deixou para trás toda a aparência de uma comunidade e excluiu toda a intervenção do Estado sobre o desenvolvimento da propriedade, sendo que a esta propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/in->

dex.htm. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Podem-se distinguir claramente nos textos marxistas os seguintes modos de produção: asiático, antigo (escravista), feudal e burguês. (MARX, Karl. Prefácio “Para a crítica da economia política”. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 130) Mas pode-se nominar ainda o modo de produção comunista, o da comunidade primitiva e o socialista.

LUTA DE CLASSES E REVOLUÇÃO

Marx tem uma concepção de desenvolvimento da história calçada na noção de classe e não na de indivíduo:

aqui, as pessoas só interessam na medida em que representam categorias econômicas, em que simbolizam relações de classe e interesses de classe [...] Minha concepção [...] exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, as quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 6. Trad. de Reginaldo Sant’Ana. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

Como já se disse, o modo de produção configura-se como um conjugado de forças produtivas e relações de produção. Nas relações de produção está a estrutura de propriedade, a qual acaba dividindo a sociedade em classes. As classes são divididas de acordo com sua participação na divisão social do trabalho e de acordo com a distribuição da propriedade. Como sempre, o maior interesse de Marx está outra vez na sociedade burguesa. Sobre esta ele afirma: “a moderna sociedade burguesa, saída do declínio da sociedade feudal, não aboliu as oposições de classes. Apenas pôs novas classes, novas condições de opressão, novas configurações de luta, no lugar das antigas” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

Nesse sentido, as lutas que ocorrem na sociedade “não são mais

do que as formas ilusórias em que são travadas as lutas reais das diferentes classes entre si” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009). Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Assim, se a burguesia foi a classe que substituiu a nobreza feudal, o proletariado é a classe que substituirá a burguesia. O caminho para se conseguir isso é se apoderar do aparelho do Estado para, então, por meio deste, poder apresentar seu próprio interesse como se universal fosse:

todas as classes que aspiram ao domínio, mesmo quando o seu domínio, como é o caso com o proletariado, condiciona a superação de toda a forma velha da sociedade e da dominação em geral, têm primeiro de conquistar o poder político, para por sua vez representarem o seu interesse como o interesse geral, coisa que no primeiro momento são obrigadas a fazer.” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009). Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

No caso específico da revolução que fomentam os proletários, ela porta uma verdade emancipatória que realmente atinge todos os homens, mesmo o burguês, porque ela se apresenta como o fim da alienação do jugo do homem sobre o homem, o que ocorre com o fim da propriedade privada: “Para nós não se trata de reformar a propriedade privada, mas de aboli-la; não se trata de atenuar os antagonismos de classe, mas de abolir as classes; não se trata de melhorar a sociedade existente, mas de estabelecer uma nova” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*. Apud FERNANDES, Florestan. Nós e o marxismo. In: CHASIN, J. Marx hoje. 2. ed. São Paulo: Ensaio, 1988, p. 151). Apresenta-se, desse modo, a noção de revolução em sua teoria: a revolução “é um produto da atividade coletiva dos trabalhadores, a principal força produtiva dentro do capitalismo e a única força realmente revolucionária no seio da sociedade burguesa”. (FERNANDES, Florestan. Nós e o marxismo. In: CHASIN, J. *Marx hoje*. 2. ed. São Paulo: Ensaio, 1988, p. 151).

PROPRIEDADE, ALIENAÇÃO

A alienação consiste basicamente na separação entre o trabalho humano e os seus produtos, ou seja, o homem não é mais capaz de se reconhecer como um ser humano em sua própria atividade de trabalhar. Nos termos dos Manuscritos:

sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem [...] O que antes era *ser-exterior-a-si*, exteriorização real do homem, converteu-se apenas no fato da exteriorização, em estranhamento. (MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. 3-4)

O produto produzido se apresenta como um estranho ao seu próprio autor.

Tal ocorre porque:

o trabalho dos proletários perdeu, com a extensão da maquinaria e a divisão do trabalho, todo o carácter autónomo e, portanto, todos os atractivos para os operários. Ele torna-se um mero acessório da máquina ao qual se exige apenas o manejo mais simples, mais monótono, mais fácil de aprender. Os custos que o operário ocasiona reduzem-se por isso quase só aos meios de vida de que carece para o seu sustento e para a reprodução da sua raça. O preço de uma mercadoria, portanto também do trabalho é, porém, igual aos seus custos de produção. Na mesma medida em que cresce a repugnância [causada] pelo trabalho decresce portanto o salário. Mais ainda: na mesma medida em que aumentam a maquinaria e a divisão do trabalho, na mesma medida sobe também a massa do trabalho, seja pelo acréscimo das horas de trabalho seja pelo acréscimo do trabalho exigido num tempo dado, pelo funcionamento acelerado das máquinas etc.” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009])

Com a abolição da propriedade privada dos meios de produção, o comunismo conseguiria abolir o mecanismo que possibilitaria a apropriação do trabalho alheio e sua transformação em capital, operação mediante a qual o produto do trabalho aparece como um estranho independente do trabalhador: “o comunismo como supe-

ração positiva da *propriedade privada*, enquanto *auto-alienação* do homem, e por isso, como apropriação efetiva da essência *humana* através do homem e para ele; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem *social*, isto é, humano”. (MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. 8). Disso se pode concluir que “a superação da propriedade privada é por isso a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos” (MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. 11).

IDEOLOGIA

O conceito de ideologia em Marx tem, segundo Stein, os seguintes elementos: a falsa consciência, a hipostasiação de uma universalidade como consciência social, a confusão de um interesse particular com o universal, a negação (encobrimento) da gênese concreta das ideias, o caráter de mediações consideradas a-históricas – em todos estes aspectos a crítica marxista da ideologia tem uma função desmascaradora. (STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986, p. 21-22.) Tome-se o Estado, por exemplo: no contratualismo político ele é sempre representado como a configuração do interesse geral, de tal forma que ele parece ter adquirido um estatuto especial fora da sociedade civil, contudo, para Marx, “ele nada mais é do que a forma de organização que os burgueses se dão, tanto externa como internamente, para garantia mútua da sua propriedade e dos seus interesses.” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Assim, “o moderno poder de Estado é apenas uma comissão que administra os negócios comunitários de toda a classe burguesa”. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Aquela aura de um interesse geral que ele representaria não passaria de uma ilusão. Marilena Chauí faz um

exercício interessante de análise do caráter ideológico do discurso sobre o Estado no texto ‘Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas’. Abaixo, quando for apresentada a crítica à filosofia do direito de Hegel, isso se tornará mais claro.

No mesmo sentido, as leis, a moral, a religião, são para ele outros tantos preconceitos burgueses, atrás dos quais se escondem outros tantos interesses burgueses (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). A crítica que ele endereça aos direitos humanos, e que será apresentada abaixo, pode ser interpretada nesse sentido.

SOCIALISMO E DITADURA DO PROLETARIADO

O socialismo pode ser considerado um período intermediário entre o capitalismo e o comunismo. Trata-se do momento em que o proletariado se apropria do aparato estatal não para aboli-lo, como deve ser o caso no comunismo, mas para usá-lo como um instrumento de sua classe contra os burgueses: “o primeiro passo na revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia pela luta” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Conquistado o Estado, se procederá a “intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas”. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

Durante esse período poderão ser adotadas as seguintes medidas:

1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego das rendas fundiárias para despesas do Estado.
2. Pesado imposto progressivo.
3. Abolição do direito de herança.
4. Confiscação da propriedade de todos os emigrantes e rebeldes.
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado, através de um banco nacional com capital de Estado e monopólio exclusivo.
6. Centralização do sistema de transportes nas mãos do Estado.
7. Multiplicação das fábricas nacionais, dos instrumentos de produção, arroteamento e melhoramento dos terrenos de acordo com um plano comunitário.
8. Obrigatoriedade do trabalho para todos, instituição de exércitos industriais, em especial para a agricultura.
9. Unificação da exploração da agricultura e da indústria, actuação com vista à eliminação gradual da diferença entre cidade e campo.
10. Educação pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho das crianças nas fábricas na sua forma hodierna. Unificação da educação com a produção material etc. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>)

Ao final, conforme a propriedade for sendo eliminada, também desaparecerá o Estado, pois este não será mais necessário:

desaparecidas no curso de desenvolvimento as diferenças de classes e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o carácter político. Em sentido próprio, o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra. Se o proletariado na luta contra a burguesia necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime violentamente as velhas relações de produção, então suprime juntamente com estas relações de produção as condições de existência da oposição de classes, as classes em geral, e, com isto, a sua própria dominação como classe.

COMUNISMO

O comunismo é a sociedade sem classes e a sociedade da abundância. Para ter abundância a sociedade comunista tem que ter as suas forças produtivas desenvolvidas ao máximo. Nesse sentido, a burguesia é vista como tendo desempenhado um papel importante, sendo as revoluções burguesas um elemento necessário rumo ao comunismo, visto que ela tem um papel altamente revolucionário:

a burguesia, lá onde chegou à dominação, destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. Rasgou sem misericórdia todos os variiegados laços feudais que prendiam o homem aos seus superiores naturais e não deixou outro laço entre homem e homem que não o do interesse nu, o do insensível 'pagamento a pronto'. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>)

Ainda mais, “a burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, portanto as relações sociais todas” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). O poder criador de riqueza da burguesia não deixa de ser sempre observado por Marx: “a burguesia, na sua dominação de classe de um escasso século, criou forças de produção mais massivas e mais colossais do que todas as gerações passadas juntas” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). Contudo, nesse percurso, “ela produz, antes do mais, o seu próprio coveiro”, (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio

2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>) a saber, os proletários.

Pondo de lado o fato de a sociedade comunista ser uma sociedade sem classes, Marx não é absolutamente claro com relação ao estatuto da propriedade na nova sociedade:

a abolição de relações de propriedade até aqui não é nada de peculiarmente característico do comunismo. Todas as relações de propriedade estiveram submetidas a uma constante mudança histórica, a uma constante transformação histórica. A Revolução Francesa, p. ex., aboliu a propriedade feudal a favor da burguesa. O que distingue o comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. (MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>)

Nesse sentido, “os comunistas podem condensar a sua teoria numa única expressão: supressão [*Aufhebung*] da propriedade privada”. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

Isso tem que ocorrer para Marx, como se verá no estudo da mais-valia, porque o trabalho não cria propriedade privada, mas capital. Por isso tem que ser abolida a propriedade tal qual definida pela burguesia. Aliás, nesse sentido, a maioria, segundo ele, já estaria despida do tipo de propriedade que realmente importa na anatomia da sociedade burguesa, a saber, aquela que pode comprar força de trabalho para retirar dela a mais-valia:

horrorizais-vos por querermos suprimir a propriedade privada. Mas na vossa sociedade existente, a propriedade privada está suprimida para nove décimos dos seus membros; ela existe precisamente pelo facto de não existir para nove décimos. Censurais-nos, portanto, por querermos suprimir uma propriedade que pressupõe como condição necessária que a imensa maioria da sociedade não possua propriedade”. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/>]

ManifestoDoPartidoComunista/index.htm, Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>).

Dito claramente, “o comunismo não tira a ninguém o poder de se apropriar de produtos sociais; tira apenas o poder de, por esta apropriação, subjugar a si trabalho alheio” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Lisboa: Editorial Avante, 1997. [1848]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>). O caráter quase utópico da sociedade comunista fica visível na seguinte afirmação:

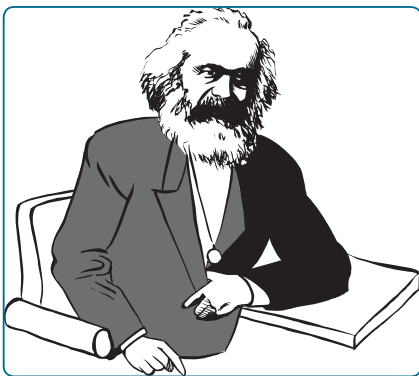
na sociedade comunista, na qual cada homem não tem um círculo exclusivo de actividade, mas se pode adestrar em todos os ramos que preferir, a sociedade regula a produção geral e, precisamente desse modo, torna possível que eu faça hoje uma coisa e amanhã outra, que cace de manhã, pesque de tarde, crie gado à tardinha, critique depois da ceia, tal como me aprouver, sem ter de me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico.” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982. [1845-1846]. [<http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>]. Acessado em: 04 maio 2009]. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>)

■ CAPÍTULO 1 ■

A CRÍTICA À FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Este capítulo apresentará a crítica que Marx dirige ao modo como Hegel concebe o Estado em sua filosofia do direito. O ponto principal da crítica será a sugestão de que mesmo o Estado tal qual Hegel o concebe serve apenas para proteger a propriedade privada. Com isso, Marx desfaz o conceito ético de Estado proposto por Hegel, sob o epíteto de ser na verdade uma falsa idealização da realidade.

Data de 1843 a redação da Crítica da filosofia do direito de Hegel, publicada postumamente. Neste livro, *Marx* procede a uma análise detalhada do direito público interno da filosofia do direito de Hegel. Sabidamente, os parágrafos centrais da obra de Hegel sobre o assunto são o 257 e o 260 de sua obra:



Marx

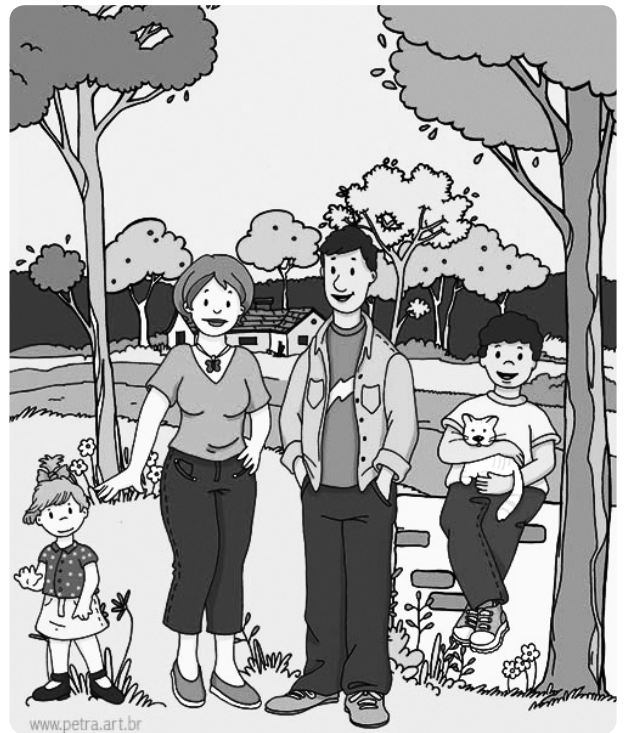
O Estado é a realidade efetiva da Idéia ética; o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que o sabe. No *costume* o Estado tem a sua existência imediata e na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediata, assim como essa autoconsciência do singular, através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial*. (HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. O Estado. *Textos didáticos*. n. 32, Campinas, 1998, §257. Trad. de Marcos Lutz Müller)

O Estado é a realidade efetiva da *liberdade* concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham

uma atividade eficaz consciente desse fim. (HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. O Estado. *Textos didáticos*. n. 32, Campinas, 1998, §260. Trad. de Marcos Lutz Müller)

Adendo. “A Idéia do Estado tem, na época moderna, a peculiaridade de ser ele a realização efetiva da liberdade, não segundo o capricho da vontade subjetivo, mas segundo o conceito da vontade, isto é, segundo a sua universalidade e divindade”. (HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. O Estado. *Textos didáticos*. n. 32, Campinas, 1998, § 257. Trad. de Marcos Lutz Müller)

No começo de sua análise do direito público interno na filosofia do direito de Hegel, Marx anota a finalidade deste último de buscar uma unidade entre os interesses particulares e o dever para com o Estado: “assim, por exemplo, sustenta Marx, o dever de respeitar a propriedade coincide com o direito sobre ela” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 28.). De fato, segundo Hegel “o indivíduo tem de encontrar de alguma maneira no cumprimento do seu dever, simultaneamente, o seu próprio interesse, a sua satisfação e o seu proveito” (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. O Estado. *Textos didáticos*. n. 32, Campinas, 1998, §261. Trad. de Marcos Lutz Müller). Isso permitirá a Marx repensar a relação do Estado com a família e a sociedade civil para perscrutar a ilusão de ótica pela qual Hegel consegue ver no Estado determinações diferentes daquelas que são encontradas nas esferas da família e da sociedade civil. Entendido desse modo, “o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”



Para Marx, a sociedade civil e a família formam a condição para o Estado existir e não o contrário, como quer Hegel. Por isso Marx afirma que em Hegel o condicionado vira condicionador.

(MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 30-31.). Com isso, Marx pensa que se o Estado não pode ser sem a sociedade civil, então, ele passa a ser condicionado totalmente por ela e suas determinações. Nesse sentido, a racionalidade do Estado não fará nada mais do que sufragar a própria racionalidade já operante na sociedade civil. Só que Hegel pretenderia ver na realidade da sociedade civil “um outro significado diferente dele mesmo”, o que Marx acusa de misticismo. O resumo desse mistério estaria no seguinte parágrafo de Hegel:

nessas esferas nas quais os seus momentos, a singularidade e a particularidade, têm a sua realidade imediata e refletida, o espírito é como a universalidade objetiva *que brilha adentro delas*, como o poder do racional na necessidade, a saber, nas *instituições* consideradas anteriormente. (HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. O Estado. *Textos didáticos*. n. 32, Campinas, 1998, §263. Trad. de Marcos Lutz Müller).

Você deve ter claro o que significa o termo “ideia” na filosofia hegeliana para compreender a crítica de Marx a este autor. Neste livro-texto, na parte destinada especificamente a Hegel, você encontra uma boa explicação para esse termo.

Sempre que nos referirmos a algum parágrafo da obra de Hegel sem citar o nome dela trata-se da seguinte obra: HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. O Estado. *Textos didáticos*. n. 32, Campinas, 1998. Trad. de Marcos Lutz Müller.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 79.

Na dicção de Marx, o que Hegel faz é inverter a relação entre sujeito e predicado, ou seja, a pretensa universalidade e racionalidade do Estado não passa para Marx do resultado das expectativas e determinações dos sujeitos egoístas da sociedade civil, mas Hegel vê os movimentos dos sujeitos egoístas particulares *como uma determinação do desenvolvimento da ideia*. Essa mesma mística, nas palavras de Marx, é algo que se manifestará também nas suas análises da filosofia da história, para a qual as paixões humanas não passariam de meios pelos quais a razão percorre o seu caminho no mundo.

O papel dos estamentos na doutrina do Estado de Hegel é um dos pontos mais importantes da análise de Marx, visto que lhe permitem mostrar como as determinações da sociedade civil ordenam o Estado. Os estamentos seriam os modos pelos quais a sociedade civil se apresenta no Estado, fazendo a mediação entre o governo e o povo. É o que diz o §301 da obra de Hegel aqui analisada, um parágrafo que *Marx não deixa de chamar de enigma do misticismo*, pois como pode o estamento privado e interessado da sociedade civil ser o veículo do universal e com isso alcançar um significado político no sentido daquilo que é comum? Nesse sentido, defende Marx:

não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela essência do Estado. Que o racional é o real, isso se revela precisamente em contradição com a realidade irracional, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 82.)

O Estado descrito por Hegel é na verdade a tradução da sociedade civil em sua quintessência. Marx, como se verá, pretenderá que as determinações referentes à cidadania, *citoyenneté*, não podem coincidir com aquelas do homem privado, o *bourgeois*. O raciocínio de Hegel no §303 é que o atomismo do indivíduo vai desaparecendo conforme ele perpassa o seio da família e depois as relações que é obrigado a estabelecer na sociedade civil. Hegel quer salvar as determinações da sociedade civil próprias de seu atomismo, mas ao mesmo tempo “ele não quer nenhuma separação entre vida social e vida política” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 91).

Um dos estamentos mais importantes na arquitetura do Estado hegeliano é aquele dos proprietários de terra, pois ele tem conexão estrita com a virtude política, com o patriotismo, ou seja, a “disposição de ânimo que na situação e nas relações-de-vida ordinárias está habituada a considerar a comunidade como fim e como a base substancial” (HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. O Estado. *Textos didáticos*. n. 32, Campinas, 1998, §268. Trad. de Marcos Lutz Müller). De fato, o estamento da sociedade civil que merece particular consideração de Hegel é aquele dos proprietários de terra, o estamento natural, como ele o chama. A propriedade fundiária desse estamento é um patrimônio, reza o §306, que é “independente tanto do patrimônio do Estado quanto da insegurança da indústria”, sendo mesmo independente contra o próprio arbítrio dos proprietários, pelo instituto do morgadio que impede a divisão da propriedade, determinando que o bem vá para o filho primogênito. *Esse estamento geraria segurança e estabilidade.*

• A segurança e estabilidade
• são porque a grande
• propriedade não pode
• ser dissolvida, assim, ela
• garantiria uma fonte segura
• de rendimentos para os
• seus proprietários que lhes
• daria a paz necessária para
• pensarem nos assuntos
• do Estado, sem estarem
• preocupados com os ganhos
• para sua sobrevivência. Esta
• preocupação com os interesses
• da sobrevivência seria uma
• determinação do estamento
• industrial da câmara baixa do
• parlamento.

No que concerne a esse ponto, Marx sublinha com veemência o seguinte traço que para ele será fundamental em sua análise crítica materialista do Estado hegeliano. Escreve Hegel no §306:

a fundamentação do morgadio reside em que o Estado não deve contar com a mera possibilidade da disposição de ânimo, mas com algo necessário. Ora, a disposição de ânimo não está certamente ligada a um patrimônio, mas a conexão relativamente necessária [entre eles] está em que quem possui um patrimônio autônomo não está restringido por circunstâncias externas e, assim, pode proceder desimpedidamente e agir em prol do Estado.

Eis o ponto no qual Marx realmente pensa **atingir o coração da filosofia hegeliana do Estado**, pois como pôde Hegel conectar institutos tão próprios do direito privado, como o Morgadio, com a ideia absoluta do Estado? Segundo Marx, Hegel é ciente da discrepância entre o que ocorre na sociedade civil e o que ocorre no Estado: “o mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma contradição. Mas o que há de falso é que ele se contenta com a **aparência** dessa solução” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 83). A relação real entre Estado e sociedade civil é que eles são separados. Para Marx, **a constituição representativa** toma essa contradição explicitamente, “pois ela é a expressão aberta, não falseada, conseqüente, da condição política moderna. Ela é a contradição declarada” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 93). Claro, pois se trata mesmo de representar as particularidades no corpo político. Já com a constituição estamental, Hegel pensou poder evitar isso. Contudo, para tal, sua miopia teve que ser completa.

Tenha claro por que o Estado defendido por Hegel resulta numa constituição representativa como sistema de governo. Caso tenha dificuldade para entender esse porquê, releia os capítulos anteriores desse livro-texto destinados a Hegel.

A disposição política defendida por Hegel no §306, calcada na propriedade fundiária protegida pelo morgadio, revela para Marx a completa ilusão de ótica de Hegel, o qual não conseguiu perceber que mesmo em seu sistema, no qual o Estado é visto como realização da ideia ética, este não passa na verdade de um mero reflexo da sociedade civil, haja vista que, pelo morgadio, “a mais alta disposição política é a disposição da propriedade privada” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 114-115).

Em outros termos, é:

o poder da propriedade privada abstrata sobre o Estado político, ao passo que Hegel descreve o morgadio como o *poder* do *Estado político sobre a propriedade privada*. Ele faz da causa o efeito, e do efeito a causa, do determinante o determinado e do determinado o determinante. (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 115)

Marx flagra até mesmo uma inconveniência nos próprios termos do sistema de Hegel, porque o morgadio se constitui na “*barbárie da propriedade privada contra a vida familiar*”, visto que ao determinar que a propriedade da terra como indivisa deva ir, em consequência, para o filho mais velho, isso significa que ela não é transmitida de acordo com a igualdade do amor pelos filhos, pois o filho primogênito acaba sendo privilegiado. Desse modo, conclui ele, a propriedade se separa como independente da própria comunidade familiar *para reinar inclusive sobre ela*.

No seu modo de entender, o Estado torna a propriedade privada, via morgadio, um independente que reina soberano, gerando a:

ilusão de que ele determina, onde ele é determinado. Ele rompe, é verdade, a *vontade da família e da sociedade*, mas apenas para dar existência à *vontade da propriedade privada que é sem a vontade da família e da sociedade* e para reconhecer essa existência como a suprema existência do Estado político, como suprema existência *ética*. (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 116)

E arremata: “(O morgadio não é, como diz Hegel, ‘um entrave colocado à liberdade do direito privado’, ele é, muito antes, ‘a liberdade do direito privado, que se libertou de todas as cadeias sociais e morais’)” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 116). Em suma, “**a propriedade privada se tornou o sujeito da vontade e a vontade o mero predicado determinado da propriedade privado**” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 116).

Qual é finalmente, se pergunta Marx, essa qualidade tão especial

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 116.



A família, base para a sociedade civil, a qual, por sua vez, é base para o Estado, é ameaçada com a propriedade tal qual concebida por Hegel. Isso se mostra uma contradição na teoria hegeliana, já que tal autor também defende a propriedade como fundamento do Estado.

do senhor do morgadio, a qualidade moral de um patrimônio inalienável, que o torna tão especial moralmente? A resposta é: a incorruptibilidade, a virtude mais alta. Ou seja, os proprietários de terras do morgadio formariam uma espécie de câmara alta, como o senado no Brasil, que teria uma função de garantia contra as instabilidades da câmara baixa motivadas por seus interesses particularistas.

Marx não deixa também de vociferar suas distinções jurídicas sobre Hegel. Este último teria confundido **posse e propriedade**, por isso, pôde obliterar que é a política que cria a propriedade e não vice-versa: “o verdadeiro fundamento da propriedade privada, a posse, é um *fato*, um *fato inexplicável*, não um direito. É somente por meio das determinações jurídicas, conferidas pela sociedade à posse de fato, que esta última adquire a qualidade de posse jurídica, a *propriedade privada*” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 125). Por isso, “em vez de fazer da propriedade privada uma qualidade do cidadão do Estado, Hegel faz da qualidade de cidadão do Estado, da existência do Estado e da disposição do Estado **uma qualidade da propriedade privada**”. (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 126)

Refleta sobre se há, com essa definição de Hegel para a propriedade privada apontada por Marx, a ideia de que só os proprietários possuem direitos no Estado, onde a propriedade é a base para o Estado. Busque justificativas apoiadas na teoria de Hegel para justificar sua resposta a essa pergunta, afinal Marx faz essas constatações de Hegel interpretando a teoria do direito deste autor.

Bobbio estabelece com clareza o modo como Marx concebe o Estado:

para Marx, o Estado é o reino não da razão, mas da força. Não é o reino do bem comum, mas do interesse de uma parte. Não tem por fim o bem viver de todos, mas o bem viver daqueles que detêm o poder. Não é a saída do estado de natureza, mas a sua continuação sob outra forma [...] Daí a tendência a considerar todo Estado uma ditadura e a considerar relevante apenas o problema de quem governa (a burguesia ou o proletariado) e não como governa. (BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a Filosofia Política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 113-114. Trad. de D. B. Versiani)

Ainda vale a pena mencionar um outro aspecto deste texto, referente à democracia. Neste texto de 1843 aqui analisado, Marx faz um elogio da democracia direta (BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a Filosofia Política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 114. Trad. de D. B. Versiani) *a la* Rousseau, um pouco avessa, certamente, à ideia de constituição que atual-

mente se sustenta, pois, para Marx, nem mesmo Hegel consegue evitar a dicção de que o poder legislativo ultrapassaria a constituição, **até porque a criatura [a constituição] não pode dominar o seu criador [o poder legislativo]**. Ou seja, **o povo torna-se o princípio da constituição**, sendo que o progresso deste vem a ser o próprio progresso da constituição, pois “tem o povo o direito de se dar uma nova constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular, tornou-se uma ilusão prática” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 76). Ao comentar o §279, Marx sustenta que na democracia “a constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem [...] a constituição em geral é apenas um momento da existência do povo e que a constituição política não forma por si mesma o Estado” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 50). A constituição seria, assim, um produto vivo do homem concreto que pela sua vontade determinaria diretamente o Estado, ou seja:

em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o *Estado*, a *lei*, a *constituição*, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política.” (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 51)

Essa posição parece ter sido mudada um ano depois quando publica nos Anais a ‘Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução’, texto no qual ele estabelece uma distinção importante entre revolução política e revolução social. Aquele tratamento primevo da democracia passa a ser vista como insuficiente para realmente mudar a sociedade. Mudar a forma de gerir o Estado não alteraria as determinações particularistas que verdadeiramente estariam à sua base. Dito claramente: **é preciso uma revolução social, não uma revolução política.**

Pense sobre se as cláusulas pétreas existentes na Constituição brasileira não ultrapassam o poder do legislativo; se o poder da criatura, portanto, a Constituição brasileira, não ultrapassa o poder do criador, o legislativo.



Para Marx, apenas uma revolução política não basta para a emancipação humana ocorrer. É necessária uma revolução social. Atente para compreender bem a diferença entre os dois termos, “revolução social” e “revolução política”, em Marx.

Ver a esse respeito VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: Educs, 2008, e FERRAJOLI, Luigi. *Derechos y garantías: la ley del más débil*. Madrid: Trotta, 2001.

antonomásia

É uma figura de linguagem caracterizada pela substituição de um nome por uma expressão que lembre uma qualidade, característica ou fato que de alguma forma o identifique. Por exemplo, “o filho de Deus” é uma antonomásia para “Jesus Cristo”. Atente para com essa figura de linguagem, que é usada no discurso sobre os direitos humanos para dizer o que é o homem e os problemas que daí decorrem, ao ver de Marx.

Ainda a respeito dessa sua postura com relação ao direito e ao Estado, Marx, em sua **crítica radical aos direitos humanos** em *A questão judaica*, **distingue claramente os direitos do homem dos direitos do cidadão**. Estes implicam em verdadeira emancipação, já aqueles implicam em falta de emancipação. A pessoa de direito público, ou seja, o Estado, decreta a sua libertação de privilégios de nascimento e de propriedade, visto que no âmbito da cidadania o homem vale como ser genérico e livre. Por outro lado, os direitos do homem são a descrição por **antonomásia** do homem, onde um aspecto é tomado pelo todo, ou seja, o homem passa a se definir pelo seu ser egoísta, enquanto partícipe do mercado. Portanto, o homem engendra um processo de emancipação incompleta, pois dita emancipação; embora seja exemplar no âmbito político, é inexistente no âmbito privado. Ademais, Marx não pode aceitar que os direitos do homem se sobreponham aos direitos políticos. De fato, os direitos políticos são concebidos pelo Estado de direito burguês como **meios** para a realização dos direitos do homem. Ou melhor, os direitos do homem passam a disputar um âmbito de competência próprio da legislação política ao se instituírem como cláusula excluída da decisão política. Marx não pode aceitar que o fim seja convertido em meio, ou seja, que a emancipação política acabe por se transformar em meio que sustente a escravidão da vida privada, onde vigem relações baseadas nas diferenças de propriedade e nas crenças religiosas.

Cabe observar que Marx faz essa leitura dos direitos humanos a partir de uma interpretação por demais concretista dos mesmos numa de suas formulações possíveis, de tal forma que ele não consegue vislumbrar uma dimensão propriamente normativa no conjunto dos direitos humanos.

Tal ocorre porque, para ele, o direito à liberdade configura-se, basicamente, como liberdade religiosa “contra a qual Marx tinha reservas” e, principalmente, como liberdade de propriedade. Ora, visto que a liberdade se determina, segundo Hegel, como posse e propriedade, naturalmente a liberdade de um só pode encontrar na liberdade de outro um limite, visto este aspecto constituir o próprio cerne do direito de propriedade [excludendi alios], razão pela qual o direito é visto como limitação das liberdades para regular o meu e o teu. Assim, a lei funciona como um limite dentro do qual a liberdade se define por oposição aos demais. Marx não consegue compreender uma humanidade que se defina pela individualidade e não pelo seu caráter político, comunitário.

Por outro lado, a igualdade vai ser definida como igualdade perante a lei nos termos acima propostos, ou seja, uma igualdade definida apenas nos termos legais que limitem as liberdades, implicando numa assimetria entre essa igualdade perante a lei e a igualdade de fato, concernente ao exercício das liberdades no espaço deixado aberto pela lei. Como se sabe, Marx tece severas críticas a esse conceito de igualdade e, quiçá, ao conceito de igualdade mesmo, ao propor que este seja substituído pelo conceito de necessidade: “*dê a cada um segundo suas habilidades, a cada um segundo suas necessidades*” (MARX, Karl. Critique of the Gotha Programme. In: McLELLAN, David (Ed.) *Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 659).

Em sua teoria, Hegel, sustenta Marx, não teria visto o **descompasso entre igualdade de fato e de direito**: “assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da *sociedade*” (MARX, Karl. *Crítica da*

Esse novo conceito de igualdade trazido por Marx é bastante problemático. Pense, por exemplo, em dois funcionários desempenhando a mesma função numa empresa, sendo que um tem um filho e o outro quatro filhos: pelo pensamento de Marx, o que possui quatro filhos deveria receber quatro vezes mais que o que possui um filho.

filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 97).

Em defesa de Hegel se poderia dizer que não se trata de ele não ter visto esse problema, mas de considerá-lo irrelevante: “É, pois, contingente, do ponto de vista jurídico, a natureza e a quantidade do que possuo” (HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, §49. Trad. de Orlando Vitorino. Ver o comentário de MÜLLER, Marcos Lutz. *O direito abstrato de Hegel*. Analytica. v. 9, n. 2, p. 161-197, 2005).



Eugene Delacroix, *A liberdade guiando o povo*, 1830, óleo sobre tela, museu do Louvre. A Revolução Francesa, segundo Marx, não trouxe consigo a liberdade. Revolução que essa obra do pintor Eugene Delacroix busca retratar.

Para Marx, teria sido a **Revolução Francesa** aquela a transformar os estamentos políticos em estamentos sociais, ou seja, **a Revolução fez das distinções estamentais distinções privadas**, não significando mais nada na política a pertença a um estamento, de tal forma que, com a igualdade formal de todos, a separação da vida política e da sociedade civil teria sido consumada. Contudo, o homem privado é o homem real, ao passo que o homem político no seu sistema não passaria de uma ficção formal.

Os sistemas jurídicos, em geral, têm por base um sistema de ação coerente, ou seja, compatível com a ação de outros, e não um sistema de necessidades. Nesse sentido, o sistema privilegia o conceito de justiça corretiva, em detrimento da justiça distributiva.

O sistema toca só tangencialmente na justiça distributiva, sendo quando distribui cargos, seja quando estabelece um sistema de mercado. Em ambos os casos, isso é feito não tendo em vista as necessidades, como Marx propõe, mas tendo em vista algum critério que remete à ação, seja o mérito na distribuição de cargos, seja a eficiência ou o talento no caso do mercado.

Por fim, **a segurança é o objetivo maior da comunidade política**, visto ter que garantir os direitos do homem como acima descritos. Nesse particular, são por demais conhecidas as reservas de Hegel contra o Estado concebido tão somente enquanto aparato

de segurança. Enfim, para Marx, os direitos do homem não traduzem nada mais do que a posição do homem egoísta do mercado.

Pode-se dizer que a construção liberal do Estado fez da economia liberal a pedra angular de sua verdade: a leis naturais da sociedade deviam cumprir as promessas dos direitos naturais do homem. Se Marx pudesse provar que o livre comércio das propriedades privadas exclui necessariamente a igualdade de oportunidades do desfrute da autonomia pessoal, então a justiça não aconteceria na economia por meio das leis formais e gerais da ordem jurídica privada burguesa. Assim, os interesses dos burgueses não poderiam ser identificados com aqueles de todos os cidadãos, pois as leis gerais do direito burguês só fariam valer o interesse particular de uma classe. (HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 113).

É verdade que a revolução burguesa seria a emancipação dos cidadãos, já que os reconhece como livres e iguais, mas ela não é a emancipação do homem, que permanece preso às relações naturais de uma sociedade de troca deixada livre de regulação. Na revolução burguesa, o homem começa a se emancipar (emancipação do cidadão), mas permanece a meio caminho (com relação à emancipação do homem). Em suma, a burguesia revolucionou o Estado para manter a sua base natural social. **É preciso, como visto, que o proletariado adentre no Estado para mudar essa base natural.** Portanto, não se trata mais, para Marx, de positivar o direito natural:

Marx, indo além [de Hegel], desacreditou tão eficazmente para o marxismo, por meio da crítica ideológica, o Estado de direito burguês, a ideia da legalidade mesma, e, por meio da dissolução sociológica da base dos direitos naturais, a intenção dos direitos naturais como tal que, desde então, desfez-se o elo que mantinha juntos direito natural e revolução. (HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 116)

Por fim, pode-se dizer que decorre da crítica de Marx a Hegel uma consideração econômica do direito, uma espécie de análise econômica do direito. Uma tal análise terá lugar também em ‘O capital’, como se pode ver na citação a seguir:

Assim, a população rural, expropriada e expulsa de suas terras, compelida à vagabundagem, foi enquadrada na disciplina exigida pelo sistema

de trabalho assalariado, por meio de um grotesco terrorismo legalizado que empregava o açoite, o ferro em brasa e a tortura. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 854)

Evidentemente, tal perspectiva não se aplica só ao direito privado, mas também ao direito público, por exemplo, ao direito penal. Marx sustenta que com o cercamento dos campos na Inglaterra, no final da idade média, “muitos se transformaram em mendigos, ladrões, vagabundos, em parte por inclinação, **mas na maioria dos casos por força das circunstâncias**”. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 851)

■ CAPÍTULO 2 ■

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E O MATERIALISMO HISTÓRICO

O objetivo deste capítulo é apresentar o materialismo histórico como uma tese de filosofia da história, descartando, portanto, o pretenso caráter científico a ele atribuído por Marx.

A busca de uma **explicação científica da história** por Marx, por meio do **materialismo histórico**, enraíza-se numa tese da filosofia da história. Tais concepções referentes à história implicam, sempre, na existência de um mecanismo cujo funcionamento determina a realização de um fim que pode ser perscrutado de forma racional na história. Assim, já Kant concebera um mecanismo natural à sociabilidade insociável (KANT, I. *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988. Quarta proposição, p. 25, A 392); mecanismo este capaz de civilizar o gênero humano (HERRERO, Javier. *Teoria da história em Kant. Síntese*. Belo Horizonte. v. 8, n. 22, 1981). A ideia de um ardil da razão em Hegel pode ser considerada, também, o meio de que a razão se serve para concretizar-se, apesar dos homens e suas paixões, *mas, também, através desses e daquelas*.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1986. p. 97. Você pode ver um comentário sobre esse ponto em VOLPATO DUTRA, Delamar José. *The Frankfurt School and the Philosophy of History*. In: SWEET, William [ed.]. *The Philosophy of History: a re-examination*. Aldershot: Ashgate Publishers, 2003.

De fato, a tese central do materialismo histórico é a seguinte:

na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina

sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. (MARX, Karl. Prefácio “Para a crítica da economia política”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 129-130 [MARX, Karl. *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx/Engels, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1983, v. 13, p. 8-9])

Uma explicação sumária dos modos de produção pode ser encontrada na seguinte passagem de *O capital*:

se o trabalhador precisa de todo o seu tempo, a fim de produzir os meios de subsistência necessários para sua manutenção e de seus dependentes, não lhe restará tempo nenhum a fim de trabalhar gratuitamente para outra pessoa. Se não se atinge certo grau de produtividade do trabalho, não sobra tempo ao trabalhador para produzir além da subsistência; sem esse tempo de sobra, não haveria capitalista, nem donos de escravos, nem barões feudais, em suma, nenhuma classe de grandes proprietários. [MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 587]

Pois bem, o axioma básico da teoria marxista da história reside, logo no início, na proposição que estabelece a correspondência entre as forças produtivas e as relações de produção.

A esse axioma deve-se acrescentar o teorema da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, determinando, dessa forma, uma mudança nas relações de produção a cada mudança nas forças produtivas e, conseqüentemente, uma mudança em toda a superestrutura da sociedade. Cabe destacar que as transformações materiais das condições econômicas de produção “pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural” (MARX, Karl. Prefácio Para a crítica da economia política. In: *Ma-*



Estátua da Liberdade, monumento na cidade de Nova York, Estados Unidos. Se somos determinados pelo contexto histórico em que vivemos, como quer Marx, então não seríamos livres; esse contexto determinaria nossas ações.

Você encontra esta teses em Thesen über Feuerbach. **Karl Marx** (1818-1883) escreveu estas teses por volta de 1845.

Esta é a versão publicada por **Friedrich Engels** (1820-1895) junto com a reedição de 1888 do seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Disponível em: <http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/152-documento/319-onze-teses-sobre-feuerbach>. Acessado em: 23 abr. 2009) *Publischers, 2003*.

nuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 130). Isso implica na controvertida questão do estabelecimento de uma concepção científica da história. Uma tal concepção assume como consequência, no próprio texto marxista, a determinação de que o ser do homem não se define por sua consciência, mas por seu ser social, implicando, ao fim, a discussão comum a todas as filosofias da história, **concerne ao problema da liberdade**.

Em referência à questão das leis da história, Marx afirma em *O capital*: “a questão que se debate aqui não é o maior ou menor grau de desenvolvimento dos antagonismos sociais oriundos das leis naturais da produção capitalista, mas estas leis naturais, estas tendências que operam e se impõem com férrea necessidade” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 5. Trad. de Reginaldo Sant’Ana). Isso implica dizer que:

ainda quando uma sociedade tenha desvendado o significado da lei natural que rege seu movimento” e o objetivo final desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna –, não pode ela suprimir, por saltos ou por decreto, as fases naturais de seu desenvolvimento. Mas, ela pode encurtar e reduzir as dores do parto. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 6. Trad. de Reginaldo Sant’Ana)

Em um estudo que dedicou a esse assunto, no qual critica severamente a posição determinista de Marx, Popper caracterizou essa posição como sendo historicismo (POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1980, p. 42. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota). Segundo ele, essa afirmação fatalista com relação às propensões da história estaria em oposição com a afirmação ativista da XI **tese sobre Feuerbach**:

“O historicista não pode mais do que *interpretar* o desenvolvimento social e favorecê-lo de múltiplas maneiras; *ninguém pode alterá-lo*”. (POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1980, p. 42. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota). Como se verá, Benjamin já criticara também esse fatalismo por implicar um certo conformismo.

Habermas considera que os herdeiros do marxismo pertencentes à Escola de Frankfurt também participam das esperanças da filosofia da história. Isso é bem verdade pela constatação, desesperada, que tal mecanismo não funciona mais. Segundo Habermas, essa posição é, marcadamente, correta até a década de 1940, quando Horkheimer e Adorno publicam a *Dialética do esclarecimento* (HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 414-415). Tomando as **análises de Marcuse** que analisam a peculiar fusão entre técnica e dominação, Habermas conclui: “a racionalidade da dominação mede-se pela manutenção de um sistema que pode permitir-se converter em fundamento da sua legitimidade o incremento das forças produtivas associado ao progresso técnico-científico” (HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 47). Isso implicará, para Habermas, por outro lado, uma nova forma de conceber a ideologia, determinada pelo fato de que “o estado das forças produtivas represente precisamente também o potencial, pelo qual, medidas ‘as renúncias e as incomodidades impostas aos indivíduos estas surgem cada vez mais como desnecessárias e irracionais” [HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 47]. Essa nova **forma de conceber a ideologia** como tecnocracia toma verdadeiramente o sentido próprio da ideologia, ou seja, aquela que pode conceber-se ao modo da ciência, permitindo-se, ainda, evitar um discurso de ocultamento, lacunar [CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1982, p. 7], mas abandonando, agora, qualquer tentativa de encobrir, ideologicamente, as disfunções do sistema, as quais aparecem como tecnicamente necessárias.

Dessa forma, “o pensamento de que as relações de produção pudessem medir-se pelo potencial das forças produtivas fica cerceado pelo fato de que as relações de produção existentes **se apresentam** como a forma de organização **tecnicamente necessária** de uma sociedade racionalizada” (HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 48). Ou seja, as forças produtivas deixam de representar **um potencial de emancipação sobre as relações de produção** e passam, ao contrário, a justificá-las. Deixa, portanto, de funcionar aquele mecanismo básico da filosofia da

MARCUSE, Herbert. *The one-dimensional man*. Boston: Beacon, 1964.

Para uma possível crítica a essa nova figura da ideologia ver: DUTRA, Delamar José Volpato. *A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico*. *Dissertatio*. v. 2, n. 4, 1996, p. 97-109).

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 161.

história marxista que lhe permitia atribuir um potencial de emancipação, determinado pelo inexorável aumento das forças produtivas.

Ora, é também na década de 40 que Benjamin publica *Über den Begriff der Geschichte*, que enterra, de vez, a filosofia da história. Tanto a crítica de Benjamin quanto a de Habermas buscam explicitar o que se poderia chamar de problema epistemológico e mesmo ontológico da filosofia da história. Ou seja, sua abordagem consiste em afirmar que as coisas não se passam dessa forma, ou, então, que não podemos fazer um juízo de conhecimento sobre determinações teleológicas. Como exemplo de uma crítica ontológica, temos a *Tese IX*, a alegoria do **Anjo da história**, a qual caracteriza o passado histórico como um monte de escombros:



Paul Klee, *Angelus Novus*.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, W. Teses sobre a filosofia da história. [F. R. Kothe: *Über den Begriff der Geschichte*]. In: KOTHE, Flávio R. [org.]. *Walter Benjamin* [Coleção Grandes Cientistas Sociais]. São Paulo: Ática, 1985, Tese IX)

Já a *Tese XIV* dá uma ideia positiva do que seja, epistemologicamente, a história, ou seja, uma construção. A nós, aqui, interessa a *Tese I*, que traz a *alegoria do enxadrista*. Ela nos dá, com precisão, os contornos epistemológicos que nos permitem asserir o conhecimento da filosofia da história. Citemo-la:

como se sabe, havia uma vez um autômato, construído de modo tal que ele respondia a cada lance de um enxadrista com um outro lance que acabava lhe assegurando a vitória. Um boneco, em roupagem turca e com um cachimbo na boca, estava sentado diante do tabuleiro, colocado sobre uma mesa espaçosa. Mediante um sistema de espelhos,

criava-se a ilusão de que essa mesa era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre em xadrez, estava sentado dentro dela, dirigindo a mão do boneco através de cordas. Pode-se imaginar um equivalente dessa aparelhagem na filosofia. Vencer deve sempre o boneco que se chama de 'materialismo histórico'. Ele pode enfrentar a qualquer um, desde que tome a seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e horrível e que, de qualquer modo, não deve deixar-se ver. (BENJAMIN, W. Teses sobre a filosofia da história. [F. R. Kothe: Über den Begriff der Geschichte]. In: KOTHE, Flávio R. [org.]. *Walter Benjamin* [Coleção Grandes Cientistas Sociais]. São Paulo: Ática, 1985, Tese I)

É assim que o materialismo histórico consegue olhar toda a história e encontrar nessa um mecanismo capaz de explicá-la em sua totalidade e de tal forma que seu ponto de vista sempre vença. De fato, afirma o próprio Marx:

é por isso que a humanidade só se propõe às tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir. Em grandes traços podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção [...] contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução deste antagonismo. (MARX, Karl. Prefácio "Para a crítica da economia política". In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 130)

Assim sendo, o teorema básico da teoria da história justifica a esperança na completa emancipação da sociedade, possibilitado pelo axioma base da concepção de história de Marx. Portanto, a teoria dos modos de produção, cujo término é a sociedade comunista, emancipada, desdobra-se segundo a necessidade própria de um sistema de axiomas e teoremas. Para Benjamin a ideia de progresso nas teorias políticas da classe trabalhadora foi mesmo prejudicial, pois o fato de pensar estar navegando a favor da correnteza [*Tese XI*] implica, sempre, uma grande dose de conformismo e acomodação, como se, em todo caso, as coisas não dependessem só das ações humanas.

A tese de Benjamin nos permite compreender como é possível construir um tal juízo sobre a história. Uma tal possibilidade somente é possível pelo empréstimo do olhar de Deus sobre a história, um olhar *sub specie aeternitatis*. De fato, que a filosofia da história tome emprestado seu pensamento à teologia é reconhecido pelo próprio Hegel:

os cristãos estão, pois, iniciados nos mistérios de Deus e deste modo nos há sido dada, também, a chave da história universal. No cristianismo há um conhecimento determinado da Providência e de seu plano. No cristianismo é doutrina capital que a Providência regeu e rege o mundo; que tudo quanto ocorre no mundo está determinado pelo governo divino e é conforme a este. Esta doutrina vai contra a idéia do acaso e contra a dos fins limitados: por exemplo, o da conservação do povo judeu. Há um fim último, universal, que existe em si e por si. A religião não rebaixa essa representação geral. A religião atém-se a essa generalidade. Mas, essa fé universal, a crença de que a história universal é um produto da razão eterna e que a razão determinou as grandes revoluções da história, é o ponto de partida necessário da filosofia em geral e da filosofia da história universal. (HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1986, p. 55)

Temos, pela teologia, a chave da filosofia da história. Pode-se dizer, com Benjamin, que a filosofia da história só é possível com esse olhar de Deus; para nós, em todo caso, sempre ilusório, não passando mesmo de uma fé universal. Segundo Habermas, na teologia da história dos padres da igreja estava já pensado, antecipadamente, aquilo que a filosofia da história pretende fazer uma consideração científica. (HABERMAS, J. *Teoria y práxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 258-259) Essa consideração da história no seu todo é uma herança teológica herdada pela filosofia. (HABERMAS, J. *Teoría y práxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 265)

Pode-se apontar, assim, para o elemento que a consideração do olhar teológico supre, e que concerne a um elemento obliterado nas filosofias da histórica, um elemento que marca, digamos, o insucesso das concepções da filosofia da história, ou seja, **cujo esquecimento determina a ilusão do olhar “filosófico” sobre o todo da história**, constituído, na verdade, por enunciados pseudo-normativos acerca de uma teleologia objetivista da história, mis-

turando conteúdos descritivos e conteúdo normativos. (HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 441)

Pode-se, desse modo, apontar para um elemento que parece determinante na concepção marxista da história e que se dá, com precisão, num ponto que não pode ser analisado objetivamente, a saber, *aquele cuja famosa parábola hegeliana do senhor e do escravo* é sua mais clara manifestação. Os passos de uma tal dialética podem ser reconstruídos do seguinte modo. Segundo Hegel, o conceito de reconhecimento implica que “a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §178.). Assim, antes do reconhecimento, na consciência-de-si “nada há nela que não seja mediante ela mesma” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §182.), ou seja, “de início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §186). Numa tal perspectiva será fatal o encontro com outra consciência, o que implicará o confronto das consciências: “mas

A relação dessa figura com a teoria da história marxista é sugerida por HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 156. Lima Vaz faz a mesma observação, mas adianta que o contexto especulativo no qual foi concebida tal parábola, como ele mesmo a nomeia, é “mais amplo e complexo do que aquele ao qual a reduziram a hermenêutica marxiana e as versões marxistas posteriores” [LIMA VAZ, H. C. de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*. Belo Horizonte: v. 8, n. 21, jan./abr. 1981, p. 7]. De fato, nós não negamos isso, apenas queremos mostrar, através de semelhante parábola, o que as teses da filosofia da história, em geral, pressupõem como operante e, ao mesmo tempo, como contrapartida, obliteram, isto é, esquecem o problema da liberdade implicado nessa consideração. Ver, também, com relação a essa temática: BORGES, M. de L. A. *Os jogos da alteridade: uma análise da figura do senhor e do servo na “Fenomenologia do espírito” de Hegel*. [Dissertação de mestrado, UFRGS, 1990], especialmente, o *Apêndice I: A utilização da figura na obra marxiana: o senhor e o servo como o trabalhador e o não-trabalhador*, p. 247s.

o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo [...] os indivíduos são um para outro [...] figuras independentes, consciências imersas no ser da vida” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §186).

Para Hegel, ainda, numa tal relação da consciência consigo mesma ela não encontra verdade alguma, pois uma tal verdade só seria possível por um outro que a reconhecesse. De fato, Hegel afirma: “sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §186.), porém, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso só é possível pela pura abstração do ser-para-si. Para se chegar ao nível do que podemos chamar a verdade da consciência a consciência de si deverá “*mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva*” e mostrar que não está vinculada nem à vida.

(HEGEL, G.W.F.
Fenomenologia do espírito.
[2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992,
§187)

Havendo duas consciências que se relacionam ao modo da certeza imediata de si mesmas, o seu agir implicará uma tendência à morte da outra, instaurando-se uma luta de vida ou morte. Só assim elevam à verdade sua certeza de ser-para-si. Para que se chegue a um tal resultado, é decomposta, na experiência da luta de vida ou morte, a unidade da consciência-de-si e da vida, surgindo duas figuras: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. **Uma é o senhor, outra o escravo**” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §189).

Colocadas essas duas figuras, interessa, antes de tudo, a resolução oferecida por Hegel da segunda figura, posto que “a verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §193), pois “a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §193.), ou seja, se converterá em verdadeira independência.

O senhor relaciona-se, mediatamente, com o escravo pela vida, posto que o medo da morte, para Hegel, é o início da sabedoria. Por outro lado, o apego à vida torna-se a cadeia do escravo. O senhor relaciona-se, ainda, também mediatamente, com a coisa por meio do escravo (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §190. Ver, em acréscimo, o comentário de Hyppolite: HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 157). Ora, **a consciência escrava pode ser caracterizada, então, pelo medo da morte**, que como afirma Hegel é, tão somente, o início da sabedoria, já que aí não se encontra a si mesma, o que acontecerá, finalmente, pelo segundo elemento que caracteriza a consciência escrava, a saber, o trabalho (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §195).

O trabalho é desejo refreado, posto que não pode consumir a coisa para realizar o gozo na negação completa da coisa, ou seja, para Hegel, o trabalho forma. No trabalho, a consciência depara-se com o independente, que funcionará como contemplação de si mesma, ou seja, o puro ser da consciência, no trabalho, transfere-se para fora de si no elemento do permanecer: “a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §195. “A verdade dessa intuição de si no ser em si é, justamente, o pensamento estóico quem a manifestará” [HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 160]). **O medo e o trabalho são necessários para que haja tal reflexão**. Mas, “é o trabalho que transforma a escravidão em senhorio [...] formando as coisas, o escravo não só se forma a si mesmo, mas também imprime ao ser esta forma que é a da autoconsciência e, com isso, encontra-se a si mesmo em sua obra” (HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 159-160). O trabalho possui, ademais, um significado negativo, libertando do medo, na medida em que “no formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2

v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §196.), ou seja, nesse reencontra-se de si por si mesma, a consciência vem a ser em sentido próprio (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §196).

O ponto a destacar, para os fins da presente análise, consiste no momento preciso em que a consciência nesse trabalho que forma chega a deparar-se com a independência da coisa e a reconhecer sua própria independência no trabalho que forma, acontecendo, por consequência, também, a libertação do medo.

Se nossa tese estiver correta, é necessário pressupor que essa dialética, ou reflexão, ao nível da consciência, da subjetividade, de fato aconteça. Se ela acontece, então, **a leitura da história como um processo de emancipação necessariamente ocorre**, pois nós podemos, dessa forma, conciliar as ações humanas com a necessidade de que perfaçam um caminho muito além do que elas próprias põem como sua finalidade, ou seja, se o processo de emancipação, na filosofia da história marxista, presumia a ação revolucionária e emancipatória de uma classe, pode-se, a partir da figura do senhor e do escravo, encontrar uma base que nos autorize a estatuí-la como classe revolucionária. Algo que acontecerá, inelutavelmente,

no processo de trabalho, onde a consciência chegaria à intuição, ou à reflexão de que ela é sujeito da história, implicando o senhorio do mundo por ela e a perda do medo. Ou seja, a resolução, bem sucedida, da figura implicará, no jargão marxista, que o proletariado poderá instituir-se como a classe da qual, na verdade, depende a classe burguesa. Isso seria condição de possibilidade, enquanto consciência, tanto de uma greve, quanto de uma revolução.

Pois bem, se se presumir que ações humanas devem ser sempre tomadas como as fundamentais no processo histórico, então, ao nível de sua própria formação, para que as teses da



A parábola do senhor e escravo apresentada por Hegel é construída para explicar como a consciência se torna consciente de si mesma. Busque ter claro como ocorre esse processo, o tomar consciência de si da própria da consciência. O trabalho e o medo são elementos decisivos nesse processo.

filosofia da história funcionem, deve-se asserir-lhe algum grau de necessidade, necessidade essa, em todo caso, que a filosofia da história pressuponha no processo de emancipação.

E só tendo isso como pressuposto é que Marx pode escrever que o aumento das forças produtivas implica uma força emancipatória sobre as relações de produção e que a história seria a história da luta de classes.

Porém, o que os frankfurtianos constatarão, enfim, **será a imobilização da figura do senhor e do servo**. Ou seja, o sistema desenvolveu, em sua perspectiva, mecanismos que impedem a reflexão ou a intuição da consciência escrava, ou da consciência que no trabalho forma mundo. Uma tal perspectiva pode ser tornada plausível a partir de uma radicalização da figura da ideologia, cuja relevância e poder não podem ser subestimados. Assim, o papel da ideologia é dado pelo tratamento do tema da indústria cultural para além de suas implicações estéticas, considerando, portanto, as implicações de caráter político, antropológico e, no caso, propriamente filosófico, isso na medida em que averigua as ressonâncias desse conceito sobre a dialética da consciência.

A *Dialética do esclarecimento* é uma manifestação clara de **uma tal visão da figura do senhor e do servo**, ou seja, a descrição da imobilização de uma tal dialética. Vejamos como Adorno e Horkheimer tratam aí a questão. Essa apresentação é feita com uma alusão ao canto das sereias da *Odisséia*, de Homero. A obra começa pela definição do esclarecimento: “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 19). Ora, o desejo de Ulisses de conhecer o canto das sereias e de não submergir aos seus encantos é tomado como **ilustrativo do processo do esclarecimento**. Na narrativa estão presentes o que interessa a Adorno e Horkheimer analisar, ou seja, o conhecimento, o medo da morte, a identidade do eu e, principalmente, o trabalho.

Segundo a *Dialética do Esclarecimento*, a consciência, em função das relações que se tem com o trabalho no sistema capitalista, nunca vai se dar conta dela própria, o escravo nunca vai se dar conta de que o senhor depende dele.

O medo de perder o eu e de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a um a promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência. (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 44-45)

O preço que Ulisses paga para poder conhecer e dominar o canto das sereias, sem sucumbir a ele, é demasiadamente pesado, pois, nesse processo, o trabalho necessário para que tal aconteça é de tal forma inibidor das capacidades reflexivas dos seus servos que acabará por atingir a sua própria emancipação, posto que dependente da consciência destes. De fato, aos seus companheiros, “ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos [...] ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 44-45).

É bem entendido, nesse contexto, que eles citam a Hegel: “mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §190.). De fato, **Ulisses é substituído no trabalho** e os servos “não podem desfrutar do trabalho porque este se efetua sob coação, desesperadamente, com os sentidos fechados à força. O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride [...] a fantasia atrofia-se” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 46). Pode-se perceber, claramente, a intenção dos autores na citação de uma passagem da clássica figura do senhor e do escravo da *Fenomenologia*. A sua intenção é clara ao assinalar a dominação do corpo e da alma, implicando a atrofia da fantasia. Além disso, a regressão “afeta ao mesmo tempo o intelecto autocrático” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 46-47).

Na teoria de Hegel, essa substituição não é considerada. A *Dialética do Esclarecimento* apresenta, conforme você está observando, o que resulta da não conscientização do que a consciência cria: essa substituição resulta na alienação da consciência.

Finalmente, concluindo a sua análise, os autores negam a afir-

mativa hegeliana de que a verdade da consciência independente seja a consciência escrava: “os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 47). Afirmativa derradeira para a figura do escravo, equiparada, agora, à não verdade da consciência do senhor. Assim, o conformismo é a consequência lógica da sociedade industrial, onde, finalmente, “o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 48).

A *Dialética do esclarecimento* lê a história de uma forma contrária ao implícito na parábola hegeliana, ou seja, “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia.” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 61). “Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza” [ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 50]. Trata-se, no dizer da obra, da “**transformação do sacrifício em subjetividade**” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 61). Eles falam, a partir de Tocqueville, de um apodrecer espiritual: “segundo Tocqueville, as repúblicas burguesas, ao contrário das monarquias, não violentam o corpo, mas vão direto à alma”. (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 212).

A **indústria cultural** tem, nessa análise, como consequência, a atrofiação da imaginação e da espontaneidade. (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 119) Ela reprime, não sublima, (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do*

esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 131) no jargão psicanalítico. O capitalismo, segundo os frankfurtianos, engendrou “mecanismos” que paralisam a dialética do senhor e do escravo, tais como a indústria cultural e os meios de comunicação, **conforto e bem-estar** e, finalmente, a ideologia *do melhor dos mundos* (DUTRA, Delamar José Volpato. *A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico*. *Dissertatio*. v. 2, n. 4, 1996, p. 97-109).

Para um tratamento do papel do conforto e do bem-estar no sistema social atual, enquanto ideologia, ver: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987.



Atente para a ideia de atrofia dos sentidos, ideia presente no que Homero relatou e que foi usado pela escola de Frankfurt para apresentar a indústria cultural, a qual resulta numa alienação que se retroalimenta.

Ora, esta ideia de uma **paralisia do movimento dialético** é o elemento-base que determinará a tese central de Habermas em sua obra e, especialmente em *Técnica e ciência*; aliás, trata-se, apenas, da retomada de uma constatação base de toda a Escola de Frankfurt, ou seja, a imobilização da tese básica da filosofia da história marxista. Por outro lado, Habermas, fugindo a um certo pessimismo da Escola de Frankfurt, presente nos escritos tórridos de Adorno, buscará, explicitamente, calcar a sua posição, a nosso ver, exatamente naquele elemento obliterada nas filosofia da história. **Ora, é pela recuperação do domínio da intersubjetividade e, portanto, da liberdade, que determinará a posição habermasiana como sendo, fundamentalmente, ética.** Isso implica o ter que abandonar as teses da filosofia da história, remetendo o desafio da emancipação para o domínio da ação humana, seja ele político, ju-

rídico ou mesmo propriamente moral, mas, sempre, em todo caso, marcado por um elemento de contingência.

Então, o mecanismo causador da coisificação do sujeito remete ao trabalho como forma necessária de reprodução da espécie, segundo o modelo de uma racionalidade instrumental, calculativa de meios em relação a fins, *baseada nas categorias de sujeito-objeto*. Ou seja, o conceito de dominação da natureza não é entendido por Adorno e Horkheimer como metafórico. A crítica da razão instrumental quer ser a crítica do percurso de uma natureza reprimida, tanto da externa, quanto da interna.

Habermas pretende dar continuidade à teoria crítica sem cair nesse caráter aporético de uma crítica que, se por um lado, pode apontar para o que foi perdido, destruído, por outro lado, não tem condições de dizê-lo, não tem condições de dizer o que seria a integridade destruída pela razão instrumental. Como alternativa ao caminho mimético seguido por Adorno e Horkheimer, Habermas propõe a **racionalidade comunicativa**. (HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa* (I). Madrid: Taurus, 1987, p. 486-487. Trad. de Manuel Jiménez Redondo)

A racionalidade comunicativa permitirá apresentar o que propriamente perde-se com a racionalidade instrumental que atinge todos os aspectos da vida no seu processo de racionalização. O perdido é a dimensão da intersubjetividade, condição mesma da própria racionalidade discursiva, já que o sujeito assim mutilado perde um dos pressupostos da racionalidade comunicativa, a saber, a possibilidade de pronunciar-se de forma veraz, com um sim ou não frente a um ato de fala. Avaliada em termos de determinação sistêmica, a racionalidade instrumental deforma uma forma de vida baseada no discurso e no consenso, onde, nessa dimensão, a humanidade poderia construir um projeto de sociedade emancipada.

Sendo assim, a sociedade civil, definida a partir do mercado, tem a sua grande finalidade material ao satisfazer as necessidades, criando riquezas. Mas, nem Hegel nem Marx pensarão que os desdobramentos da sociedade civil ficarão restritos à produção de riquezas. Côncios da importância da categoria do trabalho como

Ver a esse respeito: DUTRA, Delamar José Volpato. Aspectos da teoria da racionalidade em Habermas (Das categorias da filosofia da consciência ao paradigma da ação comunicativa). *Chronos*. EDUCS. jul./dez. 1989.

categoria privilegiada de explicação social, eles, fiéis, nesse sentido, aos ditames da economia política, irão perscrutar o que, além de riqueza, o trabalho pode produzir. Não seria incorreto dizer que, no nível político, o trabalho produz, para Hegel, a humanização do ser humano, na medida em que força o indivíduo a ter que se determinar por parâmetros comuns, adaptando o seu querer a normas comuns, seja nas atividades de polícia do Estado, seja nos imperativos da corporação, mesmo sendo ainda uma relação externa com essas regras, cuja proximidade e afetuosidade adequadas com as mesmas só acontecerão no Estado. Ora, assim, Hegel retira da sociedade civil o que ela parece não ter, ou seja, harmonia e ética, metamorfoseando o indivíduo, transformando a semente na árvore, a criança no homem, a lagarta na borboleta, de forma imperceptível e necessária.

■ CAPÍTULO 3 ■

O FETICHE DA MERCADORIA

A análise da mercadoria é a parte central da análise do capital, pois uma das mercadorias que é comprada e vendida, a saber, a força de trabalho, é que está na origem e no movimento do surgimento e acumulação do capital.

Segundo Marx, a mercadoria parece simples, mas ela é estranha, cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas:

a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 81)

Ou seja, a mercadoria aparece como algo do mundo natural, do mundo físico, não ostentado a sua natureza mais própria, a de ser um produto social, nem ostentado a sua própria gênese, de tal forma que “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 81). Como apregoado na citação, uma mercadoria é trocada por outra. Feijão é trocado por arroz ou ambos são trocados por dinheiro. Tudo aparece como se as próprias coisas fizessem parte de um mundo voluntarista de objetos, como se não houvesse ação humana envolvida no processo: na crença das pessoas, “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos [...] Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias” (MARX, Karl. *O*

capital: crítica da economia política. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 81).

Marx terá como intenção expor as mercadorias como objetivações de trabalho humano, como depositárias de trabalho humano. No prefácio de *O capital*, ele afirma: “a célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria, que reveste o produto do trabalho, ou a forma de valor assumida pela mercadoria” (MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 4). É assim que se pode afirmar que o trabalho assume nos produtos a forma do valor. (MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 83) A maneira pela qual Marx pretende desmascarar o fetiche da mercadoria é pela teoria do valor. Se as mercadorias têm um valor na troca, tal valor tem sua explicação a partir do trabalho humano que se deposita em cada produto ou mercadoria.

Nesse sentido, ele pretende ter encontrado uma lei que regula o valor da troca, lei esta que tal como a lei da gravidade não depende da vontade das pessoas. Tal lei pode ser formulada do seguinte modo: o valor da mercadoria é determinado pela quantidade de tempo de trabalho despendido na produção do objeto, ou seja, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção (MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 84).

Este, segundo o autor de *O capital*, é o segredo oculto nos valores visíveis das mercadorias.

Como surge na história este caráter fetichista da mercadoria? Segundo ele, nem sempre foi assim. Por exemplo, na Idade Média, com o modo de produção feudal, não havia a figura do indivíduo independente, pois quase todos eram servos da gleba. Essa relação de dependência servil entre as pessoas tornava desnecessário o fetiche da mercadoria. Tudo lá se media diretamente pela quantidade de trabalho. Não havia um mundo de mercadorias encantado que obliterava esse aspecto tão importante: “as relações sociais entre as pessoas na realização de seus trabalhos revelam-se como

suas próprias relações pessoais, não se dissimulando em relações entre coisas, entre produtos do trabalho” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 86), ou seja, “o dízimo pago ao cura é mais palpável que sua bênção” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 86). Em um mundo assim, o dízimo, por exemplo, é traduzido diretamente em uma quantidade de trabalho. Do mesmo modo, tudo o que uma família produz para o seu sustento, trigo, gado, roupa, “essas coisas diversas são, para a família, produtos diversos do seu trabalho, mas não se confrontam entre si como mercadorias” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 87). Já em uma sociedade de produtores, estes tratam seus produtos como mercadorias, valores, e assim comparam seus trabalhos, sob a aparência das mercadorias. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 88) Neste último sentido, arremata Marx, tem-se uma sociedade na qual “**o processo de produção domina o homem e não o homem o processo de produção**”, porque é como se o mundo das mercadorias se fizesse autônomo, de tal modo que o fetiche do capital seria análogo à crença fisiocrática de que a renda da terra originar-se-ia do solo e não da sociedade, via trabalho (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 92).

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 90.

Se por um lado o mundo das mercadorias é um fetiche, por outro lado não se deve confundir o valor de uso com o valor de troca. O valor de uso, embora interesse aos homens, não é o atributo material das mercadorias, pois o valor de uso não permitiria que elas fossem comparadas e trocadas entre si. O valor de troca é o que caracteriza naturalmente as mercadorias, pois é o que permite o comércio, a troca entre elas.

É nesse ponto que termina o capítulo I de *O capital*. O capítulo II tratará da troca e o III do dinheiro. A isso se segue o IV, o qual trata de como o dinheiro se transforma em capital. Só depois Marx tratará da produção e da mais-valia. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização

Brasileira, 1980, p. 92) A exposição que se segue versará sobre a explicação da mais-valia.

3.1 A MAIS-VALIA

O comércio explica-se porque “não é com os pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 94). **Sobre este fato se alicerça o direito privado, cuja base reside no direito de propriedade e no direito de contratar.** Para tal ramo do direito, as pessoas “só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias e, portanto, de donos de mercadorias” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 94). *O capital* parece advir do comércio, mas isso não é verdade. O comércio é só uma forma derivada de acumulação, isso porque “o valor excedente (mais valia) não pode originar-se na circulação e que, ao formar-se, algo tem de ocorrer fora dela e nela imperceptível” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 185). É preciso explicar isso melhor.

O que realmente cria valor acresce valor às coisas e, portanto, o que permite a acumulação de capital pelo seu aproveitamento é somente o trabalho, por meio do qual, “o mesmo material tem agora mais valor, por conter maior quantidade de trabalho. O sapato tem mais valor do que o couro, mas o valor do couro permanece o que era, não aumentou, não adquiriu valor excedente (mais valia) no período de fabricação do sapato” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 185-186).

Poder-se-ia dizer que do comércio só surgirá capital a partir do trabalho dos que atuam no comércio e não da própria compra e venda das mercadorias, pois, in casu, “o tempo de produção é acrescido pelo necessário à venda” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 189), feito pelos operários que vendem as mercadorias.

Desenha-se, desse modo, um dilema. Por um lado, não se pode sair do comércio, porque a sociedade dos produtores reduziu tudo à mercadoria. Por outro lado, o comércio por si mesmo não gera mais-valia, ou seja, não gera capital. No comércio, o capital é apenas o somatório dos valores que foram incorporados previamente aos produtos. Marx somente conseguiria solucionar esse dilema se encontrasse uma mercadoria *sui generis*, objeto de compra e venda no comércio, “uma mercadoria cujo valor-de-uso possuía a propriedade peculiar, de ser fonte de valor” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 187). Na verdade, há uma mercadoria que é a única que tem a capacidade de crescer valor às coisas, uma mercadoria cuja compra e venda se transforma em capital, a saber, o trabalho.

O trabalho é uma mercadoria vendida e comprada livremente no mercado. Nem sempre isso foi assim. No modo de produção feudal, vigente durante a Idade Média, o servo estava preso às relações servis para com o senhorio feudal. Para que se configure um mercado de mão de obra, o próprio possuidor da força de trabalho tem que vendê-la, ou seja, ele tem que ser proprietário livre de sua capacidade e trabalho. Ademais, para que haja continuidade dessa relação de compra e venda, esse possuidor da força de trabalho terá que vendê-la, em primeiro lugar, sempre por um tempo determinado, pois se a venda fosse para sempre, ele perderia o caráter de vendedor de mercadoria para se transformar ele próprio em uma mercadoria, um escravo. É assim que ele pode, ao mesmo tempo, vender a sua força de trabalho e se manter um proprietário. Em segundo lugar, “o dono dessa força não pode vender mercadorias em que encarne trabalho, e é forçado a vender sua força de trabalho que só existe nele mesmo” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 188). Isso ocorre porque “quem quiser vender mercadoria que não seja



Pesquise sobre como ocorre a compra e venda de ações nas bolsas de valores pelo mundo. Pode existir valor de trabalho presente nas transações realizadas em tal comércio?

Isso ocorre porque “quem quiser vender mercadoria que não seja

sua força de trabalho, tem de possuir meios de produção, como matérias-primas, instrumentos de produção etc. Não pode fazer sapatos sem couro. Precisa além disso de meios de subsistência” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 189).

No jargão marxista, para transformar dinheiro em capital, **o seu possuidor tem** que encontrar o trabalhador como livre, ou seja, com capacidade de dispor livremente de sua força de trabalho, e como despojado dos meios de subsistência, não possuindo nada mais do que a mercadoria ‘trabalho’ para vender:

só aparece o capital quando o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra o trabalhador livre no mercado vendendo sua força de trabalho, e esta única condição histórica determina um período da história da humanidade. O capital anuncia, desde o início, uma nova época no processo de produção social. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 190)

De fato, pode-se observar sem maiores dificuldades que quando a pessoa adquire bens suficientes para prover a sua subsistência, ela em geral deixa de trabalhar, por exemplo, quando ganha na loteria. Como evidencia Marx, “se os trabalhadores pudessem viver do ar, não se poderia comprá-los por nenhum preço” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 697). Evidentemente, observa Marx, não é a natureza que gera possuidores de dinheiro e possuidores de trabalho. **Isso decorre de uma relação social que dissociou o valor-de-uso e o valor-de-troca.**

A sociedade dos produtores é dividida, desse modo, entre os que detêm para vender a sua força de trabalho e aqueles que têm outras mercadorias além da sua força de trabalho. É este último grupo que pode comprar a força de trabalho, porque dispõe de outras mercadorias na transformação das quais poderá consumir a força de trabalho comprada. Com isso, o dono de tais mercadorias conseguirá crescer valor às mercadorias que já possui, por exemplo, transformando couro em sapato.

Acontece que ninguém vive de produtos do porvir. O proletário

tem que consumir víveres antes de poder produzir e durante a produção, pois “se os produtos assumem a forma de mercadoria, têm de ser vendidos depois da produção, e só podem satisfazer às necessidades do produtor depois da venda” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 189). Marx encara o contrato de trabalho como um contrato de aluguel, em que o trabalhador adianta crédito ao capitalista (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 195).



Um exemplo para retratar a ideia marxista de que as necessidades imprescindíveis para uma vida digna são um produto histórico são as mudanças da obrigatoriedade do ensino público em nosso país. A partir da década de 90, o Ensino Fundamental se tornou obrigatório e desde 2007 o Ministério da educação está trabalhando a proposta de tornar o Ensino Médio também obrigatório em nosso país.

Marx nomina como necessidades naturais a serem supridas: alimentação, roupa, aquecimento, habitação. Porém, apostrofa ele, “a extensão das chamadas necessidades imprescindíveis e o modo de satisfazê-las são produtos históricos [...] Um elemento histórico e moral entra na determinação do valor da força de trabalho”, (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 191) de tal forma que o custo da reprodução da força de trabalho é variável.

A variável pela qual se mede o custo da mercadoria trabalho se dá pela soma da quantidade de tempo de trabalho depositada nos víveres que ele precisa para reproduzir diariamente a sua força de trabalho: “o valor da força de trabalho é determinado como o de qualquer outra mercadoria, pelo tempo de trabalho necessário a sua produção e, por consequência, a sua reprodução” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 191).

A reprodução da força de trabalho depende de meios de subsistência, de víveres, para cuja produção há um gasto de força de trabalho, de tal forma que, como dito há pouco, a soma da força de trabalho incita aos bens de subsistência para manter vivo (este é o

limite último ou mínimo do valor da força de trabalho) o trabalhador, que constitui o valor daquela mercadoria, a saber, o trabalho. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 191) Por óbvio, há que se computar na reprodução da força de trabalho não só a subsistência do próprio trabalhador, mas também a sua substituição no futuro, ou seja, a reprodução da prole e da educação desta última. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 192)

Tem-se agora configurada uma mercadoria disponível no mercado que pode ser comprada e vendida, a qual descortinará, finalmente, o mistério da mais valia: “o processo de consumo da força de trabalho é ao mesmo tempo o processo de produção de mercadoria e de valor excedente (*mais valia*)” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 196). Para isso acontecer, ter-se-á que abandonar a esfera da circulação e da compra e venda de mercadorias, incluso o trabalho. Essa esfera para Marx é o **paraíso da ilusão**, no qual todos pensam ser livres e iguais: o mercado “é realmente um verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem. Só reinam aí liberdade, igualdade, propriedade e Bentham”. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 196) A menção a Bentham se explica porque, segundo ele, cada um só cuida de si com relação aos partícipes do mercado:

a única força que os junta e os relaciona é a do proveito próprio, da vantagem individual, dos interesses privados. E justamente por cada um só cuidar de si mesmo, não cuidando ninguém dos outros, realizam todos, em virtude de uma harmonia preestabelecida das coisas, ou sob os auspícios de uma providência onisciente, apenas as obras de proveito recíproco, de utilidade comum, de interesse geral. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 197)

Saindo dessa esfera a partir da qual as teorias contratualistas operam, algo se transforma na fisionomia dos personagens envolvidos no contrato, mormente no contrato de trabalho. Os dois personagens envolvidos, ao adentrarem na fábrica, se mostram no que

realmente são: o capitalista “com um ar importante, sorriso velhaco e ávido de negócios; o segundo (o trabalhador) tímido, contrafeito, como alguém que vendeu sua própria pele e apenas espera ser esfolado” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 197).

O que resulta do consumo do trabalho na fábrica será um produto com valor-de-uso e ele **pertencerá ao capitalista**. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 205) Na verdade, a produção na fábrica tem dois objetivos. O primeiro é produzir valor-de-troca; os valores-de-uso, apontados acima, só são produzidos por deterem valor de troca. O segundo é produzir um produto com valor mais elevado do que o conjunto dos valores pagos no processo de sua produção, para o qual o capitalista antecipou o dinheiro. Dito claramente, ele quer um valor excedente, a *mais valia*.

Para se explicar a mais-valia é necessário ter ciente que o valor de qualquer mercadoria **é determinado pela quantidade de trabalho materializado em seu valor-de-uso** e que as mercadorias são sempre quantidades de trabalho materializadas. No entanto, o ponto que explica o surgimento da mais-valia é o seguinte: “o valor da força de trabalho e o valor que ela cria no processo de trabalho são portanto duas magnitudes distintas” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 218). Era justamente essa distinção que era visada pelo capitalista quando da compra da força de trabalho, ou seja, “o decisivo foi o valor-de-uso específico da força de trabalho, o qual consiste em ser ela fonte de valor e de mais valor que o que tem”. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 218) A compra e venda da mercadoria trabalho implica que o vendedor dela, no caso, o trabalhador, realiza seu valor-de-troca ao receber o salário, e, com isso, aliena seu valor-de-uso. Para receber um tem que transferir o outro. O preço pago em razão do valor-de-troca da força de trabalho dá ao comprador todo o valor-de-uso desta. O ponto para o excedente está em que o exercício do valor-de-uso da força de trabalho (o consumo de seu valor-de-uso) pode gerar mais valor do que o valor-de-troca que lhe foi pago. Por exemplo,

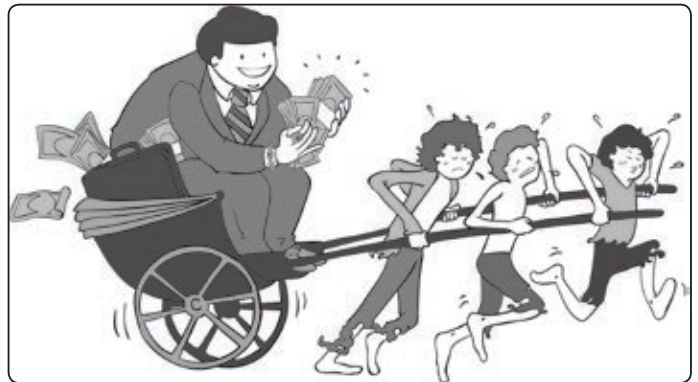
MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 211.

o exercício do valor-de-uso da força de trabalho por meio-dia de serviço é suficiente para pagar o valor-de-troca que lhe foi pago por um dia inteiro. Do meio-dia excedente se apropria aquele que comprou a mercadoria. **É isso que é visado no contrato de trabalho.** Desse modo se explica a mais valia. Nas palavras de *O capital*: “o valor que sua utilização [do trabalho] cria num dia é o dobro do próprio valor-de-troca. Isto é uma grande felicidade para o comprador, sem constituir injustiça contra o vendedor” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 218). Conclui Marx, finalmente:

ele tira, contudo, da circulação 3 xilins mais do que nela lançou. Essa metamorfose, a transformação de seu dinheiro em capital, sucede na esfera da circulação e não sucede nela. Por intermédio da circulação, por depender da compra da força de trabalho no mercado. Fora da circulação, por esta servir apenas para se chegar à produção da mais valia, que ocorre na esfera da produção. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 219)

Portanto, a distinção entre a quantidade de trabalho necessária para produzir o equivalente do valor-de-troca que o capital paga pela mercadoria trabalho e o trabalho excedente a esta quantidade é fundamental para se entender **o conceito de mais valia**, como já exposto.

Deve-se acrescentar que há duas formas de se produzir mais-valia. Uma foi aquela descrita há pouco, na qual a jornada de trabalho é maior do que aquela necessária para pagar o valor dispendido na compra da mão-de-obra. A segunda se dá pelo aumento da produção, ou seja, pela melhoria tecnológica e por novos procedimentos. Neste último caso, não se aumenta a quantidade de horas de trabalho, mas a quantidade de produtos produzidos, ou seja, diminui-se o tempo de produção de cada produto. Ao primeiro tipo, Marx chama de mais valia absoluta, e ao segundo tipo



Pense numa interpretação para essa imagem considerando que a pessoa sentada na carroça seja o capitalista e os que a puxam sejam aqueles que trabalham para o capitalista. Considere como a mais valia ocorre, de acordo com Marx, para que a exploração do capitalista com relação a seus funcionários seja possível. E o contrato social, esse conceito que você estudou detalhadamente e viu várias interpretações na disciplina de Filosofia Política II, possibilita essa situação? Como possibilita?

de mais valia relativa: “chamo de mais valia absoluta a produzida pelo prolongamento do dia de trabalho, e de mais valia relativa a decorrente da contração do tempo de trabalho necessário e da correspondente alteração na relação quantitativa entre ambas as partes componentes da jornada de trabalho” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 363).

■ CAPÍTULO 4 ■

HABERMAS: DIREITO, SOCIEDADE CIVIL, MERCADO

Neste capítulo é apresentada a reformulação habermasiana do conceito de sociedade civil, de tal forma que ela seja entendida mais ou menos nos termos em que se a compreende atualmente, ou seja, como uma esfera de circulação de opiniões. Retrata-se, ademais, as possíveis relações da mesma com o direito e o mercado.

Habermas toma o **aparelho estatal**, sob o ponto de vista sistêmico, como sendo uma **potência neutra** com relação aos fins que o determinarão. Nessa perspectiva, a esfera pública e o parlamento formam o lado que faz entrar conteúdos, a partir dos quais o *poder social* organizado flui para o processo de legislação. A administração pública, que tem que implementar esses conteúdos legislados, encontra resistência de um poder social que se põe entre a administração pública e o campo de sua atuação. **O poder social age fora do poder democrático e por interesses sistêmicos próprios.** Esse poder social, autônomo à democracia, interfere tanto no lado de entrada de conteúdos quanto no lado de sua implementação. O poder social, nesse sentido, age pela determinação do poder como capacidade de impor a própria vontade. A superação desse poder social, não democrático, que age cercando o poder (autarquias, fundações, empresas públicas e de economia mista, a administração direta e indireta, que são muito mais competentes para agirem e influenciarem a administração), tanto no lado de entrada quanto de saída, só pode acontecer pelos impulsos vitais de solidariedade dependentes da força da sociedade civil.

As energias do direito econômico mostram a força do poder social não democrático. Nesse sentido, poder social é a “possibilidade de um ator impor interesses próprios em relações sociais, mesmo contra as resistências de outros. O poder social tanto pode possibilitar como restringir a formação do poder comunicativo” (HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 219).

Com base nos seus conhecimentos adquiridos na disciplina Filosofia Política II, pense sobre que tipo de contrato social poderia possibilitar mais ou menos o poder social não democrático.

O poder social é a implantação fática de interesses privilegiados, pela sua capacidade de determinar os conteúdos para os quais a administração pública se dirige, bem como nos modos de sua realização.

Em oposição ao poder social do mercado e da burocracia estatal, Habermas trabalha com dois conceitos complementares, o de esfera pública e o de sociedade civil. **A sociedade civil é a esfera pública institucionalizada.** Assim, o elemento básico que as distingue é o aspecto institucional. Esses conceitos têm aspectos normativos e sociológicos.

Da definição de esfera pública decorre a diferença do conceito de sociedade civil com relação a Hegel e Marx. Desta forma, pode-se compreender como acontece o que Habermas chama de *função de cerco* [*Belagerungsfunktion*]. De fato, pode-se considerar o poder administrativo do Estado como estando cercado pelo poder comunicativo, ou seja, pelo poder da **opinião pública** e da **sociedade civil**. A política, enquanto complexo parlamentar, continua sendo a destinatária de todos os problemas.

A sociedade civil pode influenciar na programação do sistema estatal, protegida pelo Estado de direito, mas não abdicar dele enquanto um sistema eficiente na implementação de fins.

A **esfera pública não é uma instituição**, não tem aspectos organizacionais, tampouco constitui-se num sistema delimitado, mas caracteriza-se por horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. Nela, “**os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas**”, as quais não são especializadas em nada. A **força da opinião pública** é indicar para um argumento legitimador e influenciar. Mesmo o poder social tem que angariar adesão, implicando que tem que usar de uma linguagem convincente, ou seja, dinheiro e poder têm que se ocultar enquanto tais para angariar tal convicção. Segundo Habermas, uma esfera pública pode ser manipulada, mas não criada a bel-prazer.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 92.

Sendo a sociedade civil a institucionalização da esfera pública, ela exclui a economia, a qual, através do trabalho, do direito privado e do capital, foram os aspectos fundamentais à época de Marx e Hegel. O núcleo institucional da sociedade civil é formado por movimentos, associações e organizações sociais [fundações] não estatais e não econômicas. Essas instituições cristalizam os problemas e os transferem para a esfera política. Apesar da mídia, a sociedade civil continua o espaço das pessoas privadas que podem se organizar para influenciar, cercar o poder político, na busca de soluções para seus problemas. A sociedade civil alicerça-se nos direitos de expressão, reunião e associação.

O Estado conecta-se com a esfera pública e a sociedade civil, através dos partidos políticos e das eleições. A proteção à privacidade preserva domínios vitais privados livres para o exercício de atos no espaço da autonomia. Trata-se dos direitos da personalidade, crença, consciência, sigilo de correspondência, inviolabilidade de residência. O Estado totalitário fere o nexo entre cidadania autônoma e esfera privada intacta. Nele “um Estado pan-ótico controla diretamente a base privada dessa esfera pública” (HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 101). Quando essa dimensão é ferida, a racionalidade comunicativa é ferida, sufocando a liberdade comunicativa presente nos domínios da vida privada.

A função política da sociedade civil é dramatizar problemas que deverão refletir sobre o complexo parlamentar. Ora, a função desse espaço é exatamente gerar conteúdos legítimos, a partir da racionalidade comunicativa. A partir dessa formulação, constrói-se uma estrutura de direitos para proteger esse espaço, exatamente porque ele é a condição da própria democracia. Esse conjunto de direitos, porém, não é suficiente, pois o poder social, baseado principalmente no dinheiro e no poder, interfere nesse espaço, muitas vezes sob a roupagem do código que é próprio da esfera pública, a saber, o da convicção e da persuasão racional. Por isso, a sociedade civil tem que se proteger, através de uma função crítica aguçada que, embora protegida pelo Estado, por um conjunto de direitos fundamentais, não se deixa determinar pelos imperativos do poder e nem pelo dinheiro, sendo, exatamente por isso, constituída

por agrupamentos não governamentais e não econômicos. Assim, ela consegue mobilizar bons argumentos e criticar argumentos ruins e exercer cerco sobre autoridades, tribunais e parlamentos, ou seja, sobre os poderes do Estado e seus agentes. “As discussões não ‘governam’. Elas geram um poder comunicativo que não pode substituir, mas simplesmente influenciar o poder administrativo.” (HABERMAS, Jürgen. “O espaço público”: 30 anos depois. *Caderno de Filosofia das ciências humanas*. Belo Horizonte: v. VII, n. 12, abr. 1999, p. 25. Trad. de V. L. C. Westin e L. Lamounier)

Temos, assim, uma esfera pública organizada como sociedade civil. Esta é a base da soberania popular, diluída comunicativamente e protegida por um espaço a partir de direitos, a qual não pode mais ser identificada com o povo ou a nação, como se esses fatores tivessem alguma substancialidade que pudesse ser apreendida na perspectiva do observador, tão somente. Mesmo que protegida juridicamente nestes termos, ela tem que estar atenta aos estudos das ciências sociais, que podem levar a um ceticismo com relação à mesma. A proteção contra esta perspectiva cética dá-se pela afirmativa da função crítica da própria sociedade civil. Assim, Habermas está entre os que se perfilam na defesa de uma perspectiva democratizante da sociedade civil. Logo, esse ceticismo não pode atingir o cerne da democracia e o coração da sociedade civil como fontes de razões. A *tecnocracia* é a alternativa, contrária a esta, que resta. Outra alternativa é o *pós-civil*. Exemplos de tipos de abordagem assim são aquelas de Foucault e Hardt.

Para Foucault, **o poder está espalhado microfisicamente pela sociedade**, ele, portanto, não pode ser cercado pela sociedade civil; ele está diluído na sociedade civil. O poder provém de todos os lugares e invade, microfisicamente, todos os lugares, a partir, em última análise, da disciplina do próprio corpo. A sociedade civil que Hegel analisa como organização e educação, Foucault criti-



A obtenção de decisões por meio de uma argumentação que possibilita a cada um dos seus atingidos dela participar de modo não coagido e em busca de uma decisão justificada por meio de argumentos racionais é o procedimento necessário, segundo Habermas, para se obter uma sociedade civil atuante dentro de uma sociedade organizada por um contrato social.

ca como adestramento e disciplina. Pode-se aderir a esse **caráter derrotista da análise da sociedade civil**, acreditando que o Estado se fortaleceu e a sociedade civil se enfraqueceu. Restaria como alternativa para pensadores desse jaez uma personalidade absolutamente isolada e poliédrica em suas determinações.

Em razão destas críticas ao conceito de sociedade civil subsumida pelas determinações estatais ou ligada ao processo de trabalho e produção é que Habermas desloca, tanto do Estado, quanto da economia, do reino da necessidade o seu conceito de sociedade civil.

De fato, a sociedade civil não está mais ligada às determinações do poder, como em Foucault, nem às determinações da economia como em Hegel, mas está ligada à esfera pública, não estatal e de caráter não econômico, embora protegida por um conjunto de direitos assegurados estatalmente. É necessário separar as forças democratizantes do Estado e da economia porque ambos têm determinações sistêmicas que não podem ser transformadas em determinações políticas, digamos, a partir de dentro. Quando o Estado e a economia são totalmente perpassados por determinações políticas, eles perdem a sua capacidade funcional. Exemplo disto pode ser visto na falência do socialismo de estado. (HABERMAS, Jürgen. “O espaço público”: 30 anos depois. *Caderno de Filosofia das ciências humanas*. Belo Horizonte. v. VII, n. 12, abr. 1999, p. 20. Trad. de V. L. C. Westin, L. Lamounier) Por isso, não se trata de abolir o mercado ou o poder burocrático do Estado, **mas domesticá-los democraticamente**, isso na medida em que conteúdos democráticos podem ser injetados no Estado, a partir da sociedade civil.

Podemos dizer que, a partir da ideia de domesticação democrática do mercado e da burocracia, Habermas não mistura mais essas esferas, seja como Hegel, para extrair do próprio mercado formulações éticas, seja como Marx, para suprimir o mercado por decisões políticas de controle e planejamento, supressão esta levada a cabo por determinações da própria sociedade civil que cria seus próprios coveiros. Com isto, Habermas livra-se não só da dificuldade teórica de vislumbrar tais pontes de ligação e entrecruzamento, como também de pressupostos deterministas presentes

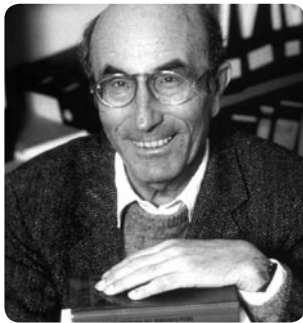
nestas duas formulações. Por isso ele separa a sociedade civil tanto do Estado quanto da economia. Só assim ela pode ser o coração da democracia, como um espaço de liberdade privada, protegido por um conjunto de direitos, onde os atos de fala podem ser exercidos sem a coação do dinheiro e do poder. Essa proteção da sociedade civil por um conjunto de direitos, em Habermas, não é um sucedâneo dos determinismos de Marx e Hegel com relação a essa temática, pois não implica em qualquer conteúdo preestabelecido, nem muito menos na tese de uma aprendizagem moral necessária.

Certamente, o tratamento do tema específico da sociedade civil defende que ela não pode mais ser definida ao modo de Hegel, como sendo propriamente colada ao mercado e, portanto, ao sistema das necessidades. É como se Habermas oferecesse um outro caminho de acesso aos indivíduos às determinações do Estado, as quais não ocorrem mais ao modo adaptativo a um conteúdo já dado pela eticidade, mas ao modo construtivo da democracia, cuja raiz vai residir, de maneira mais palpável, para além das profundezas do coração humano, na sociedade civil como arena ou fórum de debates, entendida a partir do conceito de racionalidade comunicativa.

A sociedade civil, em Hegel, começa pelo sistema de necessidades, ou seja, pelo mercado ou pelo trabalho, fatores esses tão bem trabalhados pela economia política, com a qual Hegel tanto ficou fascinado. Parece plausível pensar que as demais figuras que se seguem, como a administração da justiça, a administração pública e a corporação, não tenham determinações próprias, mas sejam simples reflexos de aspectos do mercado ou exigências de um comportamento racional nos termos do próprio mercado. Assim, a administração da justiça visaria a resolver conflitos que o mercado não resolveria por si e a administração pública visaria a resolver as disfunções do mercado, como é o caso da própria atividade do que veio a ser apelidado, posteriormente, como seguridade social, com atividades providenciárias, de atendimento à saúde e de assistência social. Se considerarmos as críticas de Hegel ao contratualismo e se admitirmos que a estrutura jurídica básica presente na sociedade civil seja contratual, então faz sentido pensar que as determinações estatais presentes na sociedade civil sejam regidas pelos caracteres da primeira figura posta na socie-

dade civil, qual seja, o mercado ou o sistema das necessidades. No entanto, Hegel pretende ver, através do olhar perscrutador e profundo de dialético, um outro processo que se desenvolve, de forma oblíqua, ou seja, não visível diretamente. Hegel escrutina esse processo, arduo e sinuoso, mediante o qual se realizam, para além das determinações privadas e das determinações instrumentais da estrutura contratual, conteúdos éticos ou conteúdos legítimos, ou seja, como através desse processo instrumental de assunção de relações, acaba acontecendo a formação de um homem moral ou a criação de uma cultura ética. Não se trata, bem entendido, só de uma questão de motivação, ou seja, da passagem de uma ação conforme ao dever para uma ação por dever, mas da ocorrência de conteúdos legítimos corporificados no *ethos* presente no Estado.

Na verdade, e, neste sentido, fiel a Marx, Habermas desconfia que a sociedade civil, entendida a partir do mercado, não seja capaz nem de formar o homem moral, nem de averiguar ou desenvolver, através de suas características, conteúdos legítimos. Ou seja, o contratualismo traz um momento de verdade a propósito de sua relação com a sociedade civil, qual seja, a particularidade dos interesses, e nem a visão aguçada de Hegel nem o seu mecanismo do ardid da razão são capazes para o crítico Habermas de arrancar determinações morais do mercado, o que é profundamente marxista. Se a economia política, ao buscar como a economia se determina em política, ou como influencia a política, serviu a Hegel para ver como determinações propriamente políticas podem se desenvolver a partir da economia, Habermas tem em mente os esclarecimentos da sociologia sistêmica de *Luhmann*, que levantam o carácter sistêmico do mercado, recursivamente fechado, aspectos sistêmicos do mercado que já Marx trabalhara com maestria e que o impedira de olhar a sociedade civil com base no mercado com o mesmo olhar de Hegel.



Luhmann

Por isso, Habermas desloca a fonte de conteúdos legítimos ou de determinações morais do âmbito do mercado para aquilo que Hegel chamaria de opinião pública, fugindo, com isso, dessa difícil visão da formação do *ethos* que deveria perpassar a sociedade civil. De fato, não há como não ver nessas formulações de Habermas semelhanças com a opinião pública em Hegel. Isso é bem plausível,

se considerarmos que a opinião pública, em Hegel, seja o espaço de reconhecimento das decisões como sendo legítimas, concretizando o princípio da liberdade subjetiva como questionamento [§316], implicando, por isso, provas e razões. (ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 259) Além disso, a topos da opinião pública situa-se no capítulo que trata do poder legislativo, o que seria indicativo, para o democrata Habermas, da sua função justificadora, sob o ponto de vista normativo. As semelhanças, no entanto, param aí, pois a opinião pública parece mais um meio educativo [§315], cuja finalidade é que o particular chegue à convicção de uma universalidade ou conteúdo já dado, ou seja, ela “encontra a sua substância em uma outra coisa que não ela: ela é o conhecimento apenas como aparição” (HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 143. Trad. de Flávio R. Kothe.). Neste sentido, a publicidade serve aí apenas para a “integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado” (HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 143. Trad. de Flávio R. Kothe).

Mesmo Hegel desconfia da sociedade civil devido à sua falta de organicidade, pois, apesar de a economia política ter apontado leis da sociedade civil, o que impressionou Hegel, ele continua a acentuar o caráter anárquico e antagonico da sociedade civil. (HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 143. Trad. de Flavio R. Kothe) Isto determina a **necessidade do Estado como sendo anterior à sociedade civil**, na medida em que é um meio que deixa tal antagonismo dentro de limites aceitáveis, bem como implica na crítica de que um Estado confundido com a sociedade civil seria só um Estado visando à segurança e proteção da propriedade.

Em Habermas, diferentemente, não está disponível, já de início, esse elemento substantivo, que teria apenas como que se verificar no espaço público.

A posição de Habermas é construtivista sob o ponto de vista do conteúdo, sendo o espaço público, portanto, criativo, despido de conteúdo e remetido radicalmente a esse espaço de liberdade subjetiva indeterminada, base da legitimidade democrática e, portanto, criadora de conteúdos legítimos. Além do mais, a sociedade civil é a opinião pública sob a forma de instituição, organizada, elemento esse não presente na formulação de Hegel.

Em suma, para Hegel, a categoria do trabalho é uma estratégia que ele usa para contribuir com a eticidade, que ele incorpora em seu sistema e faz com que ela funcione ao máximo, chegando mesmo ao ponto de querer atribuir a ela mais do que ela pode render. Já para Habermas, a categoria da comunicação requererá para si o que antes se atribuía ao trabalho, sendo, ao menos na opinião de Habermas, mais competente para realizar a tarefa a que se propõe, a saber, gestar legitimidade. Mesmo que Hegel tenha vislumbrado isso na incipiente opinião pública então nascente, preferiu ficar no solo mais seguro da ação humana que transforma a natureza, criando, junto com isso, relações sociais e o próprio homem.

MARX NO INÍCIO DO SÉCULO XXI

A teoria crítica inaugurada por Marx continua operante contemporaneamente com sua presença e inspiração em vários autores. É o caso da obra de Fraser e Honneth. Este último pretende dar uma dimensão propriamente moral à teoria crítica. Nessa perspectiva, nos movimentos e lutas sociais os seus atores podem não estar conscientes dos motivos morais de sua própria ação:

não é difícil imaginar casos em que de certo modo os movimentos sociais desconhecem intersubjetivamente o cerne moral de sua resistência, pelo fato de interpretarem-no por si mesmos segundo a semântica inadequada das meras categorias de interesses” (HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 257).

Ainda que muitas lutas possam ter tido a pura segurança da sobrevivência econômica como motivo do protesto e da rebelião em massa, isso não

significa que esse seja o seu sentido mais autêntico. Assim, podem haver duas maneiras de conceber o sentido da luta, aquela baseada em interesses 'que são orientações básicas dirigidas a fins' e aquela dos 'sentimentos de desrespeito que formam o cerne de experiências morais'. Neste último caso, "um modelo de conflito que começa pelos sentimentos coletivos de injustiça é aquele que atribui o surgimento e o curso das lutas sociais às experiências morais que os grupos sociais fazem perante a denegação de reconhecimento jurídico ou social" (HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 261). Contudo, em seu novo modelo de teoria crítica, o espaço daquilo que foi teorizado por Marx permanece íntegro, pois a luta pelas condições intersubjetivas de integridade pessoal por ele defendida **não pode substituir o modelo da luta por bens escassos**, mas só complementá-lo e corrigir. (HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 261)

Fraser, por exemplo, defende este modelo como melhor do que aquele de Honneth. Sobre isso ver FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003)

LEITURAS RECOMENDADAS

Prefácio de *O capital*: MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. Trad. de Reginaldo Sant'Ana.

Marxismo. Verbete de BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986. (Este verbete foi reproduzido nas p. 129 a 141 de MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2002 [1848]. Trad. de Pietro Nassetti.

Marx (1818-1883): vida e obras, escrito por GIANOTTI, José Arthur. Marx (1818-1883): vida e obras. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. V-XXIII.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2002 [1848]. Trad. de Pietro Nassetti. Disponível também em: <http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1986 [1845-1846]. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. Disponível também em: <http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br>.

REFLITA SOBRE

1. Reflita sobre a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel.
2. Reflita sobre a crítica de Marx aos direitos humanos.
3. Apresente a relação entre o materialismo histórico e a filosofia da história de Marx.
4. Em que consiste o fetiche da mercadoria?
5. Explique o que é a mais-valia.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1992 [1966]. Trad. de José M. Ripalda.

ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1992. Trad. de Luiz Eduardo Bicca.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialéctica do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. Trad. de Guido Antonio de Almeida.

ALTHUSSER, Louis ; BALIBAR, Étienne. *Lire le Capital*. [2. v.]

Paris: Maspero, 1980.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre a filosofia da história. In: KOTHE, Flávio R. (Org.) *Walter Benjamin* [Coleção Grandes Cientistas Sociais]. São Paulo: Ática, 1985. Trad. de Flávio R. Kothe.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Vol I. Rio de Janeiro: EdUERJ, Contraponto, 2005. Trad. de Nélio Schneider. Disponível em: <http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/157-livro/331-a-transformacao-do-mundo-ou-as-onze-teses-de-marx-sobre-feuerbach>. Acessado em: 23 abr. 2009.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a Filosofia Política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. Trad. de D. B. Versiani.

BORGES, Maria de Lourdes. *Os jogos da alteridade: uma análise da figura do senhor e do servo na “Fenomenologia do espírito” de Hegel*. Dissertação de mestrado, UFRGS, Porto Alegre.

CARVER, Terrel (Ed.). *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CATORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, 1975.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1982.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

DUTRA, Delamar José Volpato. A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico. *Dissertatio*. Pelotas. v. 2, n. 4, 1996, p. 97-109.

DUTRA, Delamar José Volpato. A fundamentação da “Teoria Crítica” em Habermas. *Caderno Cultural*. Pelotas. Ano I, n. 0, maio 1992.

- DUTRA, Delamar José Volpato. História e liberdade em Hegel e Marx. *Chronos*. Caxias do Sul. v. 24, n. 1, jan./jun. 1991, p. 30-44.
- DUTRA, Delamar José Volpato. História e liberdade em Hegel e Marx. *Chronos*. Caxias do Sul. v. 24, n. 1, jan./jul. 1991, p. 30-44.
- DUTRA, Delamar José Volpato. The Frankfurt School and the Philosophy of History. In: SWEET, William (Ed.). *The Philosophy of History: A Re-examination*. Aldershot: Ashgate Publishers, 2003.
- ENGELS, Friedrich. A “Contribuição à crítica da economia política” de Karl Marx. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. [v. I]. São Paulo: Alfa-Ômega, s/d, p. 304-312.
- FERNANDES, Florestan. Nós e o marxismo. In: CHASIN, J. *Marx hoje*. 2. ed. São Paulo: Ensaio, 1988, p. 135-159.
- FERRAJOLI, Luigi. *Derechos y garantías: la ley del más débil*. Madrid: Trotta, 2001.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003.
- FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica, ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GIANOTTI, José Arthur. Marx (1818-1883): vida e obras. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978, p. V-XXIII.
- GIANOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- GRAMSCI, Antonio. *Cartas do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Profiles philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974. Trad. de F. Datur, J.-R. Ladmiral, M.B. de Launay.
- HABERMAS, Jürgen. *Habermas: sociologia*. [Coleção Grandes Cientistas Sociais] São Paulo: Ática, 1980. Org. e trad. de Sérgio Paulo Rouanet e Bárbara Freitag.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. [2 v.]

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. Trad. de Carlos Nelson Coutinho.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência enquanto “ideologia”*. In: BENJAMIN, Walter *et al.* *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. Trad. de Artur Morão.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987. Trad. de Salvador Mas Torres e Carlos Moya Espí

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. [2 v.] Madrid: Taurus, 1987/1989. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I e II] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Trad. de F. B. Siebeneichler.

HABERMAS, Jürgen. “O espaço público”: 30 anos depois. *Caderno de Filosofia das ciências humanas*. Belo Horizonte. v. VII, n. 12, abr. 1999. Trad. de V. L. C. Westin e L. Lamounier.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. O Estado. *Textos didáticos*. Campinas. n. 32, 1998. Trad. de Marcos Lutz Müller.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Trad. de Orlando Vitorino.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992. Trad. de Paulo Meneses e Karl Heinz Effen.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1986. Trad. de José Gaos.
- HERRERO, Javier. Teoria da história em Kant. *Síntese*. Belo Horizonte. v. 8, n. 22, maio/ago. 1981.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003. Trad. de Luiz Repa.
- HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991. Trad. de Francisco Fernández Buey.
- IANNI, Octavio. *Dialética e capitalismo – ensaio sobre o pensamento de Marx*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988. Trad. de Artur Morão
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. Trad. de Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves.
- KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Clarendon, 1999.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A Monadologia/Discurso da metafísica. In: NEWTON, Isaac. & LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. [2 vls] 2. ed. Frankfurt am Main: Insel, 1986.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*. Belo Horizonte. v. 8. n. 21, jan./abr. 1981, p. 7-29.
- LIMA, C. R. V. C. Sobre a contradição performativa como fundamentação do sistema. *Síntese*. Belo Horizonte. v. 18. n. 55, 1991,

p. 595-616.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Porto: Escorpião, 1974 [1923].

MARCUSE, Herbert. *The one-dimensional man*. Boston, 1964.

MARX, Karl. *Introducción para la crítica de la 'Filosofía del derecho' de Hegel*. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho*. 5. ed. Buenos Aires: Claridad, 1968. p. 7-22. Trad. de A. M. de Montero.

MARX, Karl. Critique of the Gotha Programme. In: *Selected Writings*. [Ed. D. McLellan]. Oxford: Oxford University Press, 1977.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed., São Paulo: Abril, 1978.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. Trad. de Reginaldo Sant'Ana.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2002 [1848]. Trad. de Pietro Nassetti.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. [R. Enderele e L. de Deus: Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie]. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. Prefácio à „Contribuição à crítica da economia política“. In: MARX, Karl, ENGELS, F. *Obras escolhidas*. [v. I]. São Paulo: Alfa-Ômega, s/d. p. 300-303.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Avante, 1982 [1845-1846]. Trad. de Álvaro Pina. Disponível em: <http://marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1986 [1845-1846]. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comu-*

- nista. Lisboa: Editorial Avante, 1997 [1848]. Trad. de J. B. Moura. Disponível em: <http://marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>. Acessado em: 04 maio 2009.
- MÜLLER, Marcos Lutz. O direito abstrato de Hegel. *Analytica*. v. 9. n. 2, p. 161-197, 2005. Disponível em: <http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/110.pdf>. Acessado em: 03 maio 2009].
- NOBRE, Marcos. A idéia da teoria crítica. In: MÜLLER, Maria Cristina; CENCI, Elve Miguel. *Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: CEFIL, 2004, p. 13-25.
- NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1980. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota.
- SARTRE, Jean-Paul; ELKAIM-SARTRE, Arlette. *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. São Paulo: DP&A, 2002.
- SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: M. Rivière, 1946 [1908].
- STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986.
- TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and self-determination*. Massachusetts: The MIT Press, 1986. Trad. de Paul Stern.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: Educs, 2008
- WEBER, Th. Hegel: liberdade, estado e história. *Veritas*. Porto Alegre. v. 38, n. 149, mar. 1993, p. 5-16.
- ZINGANO, Marco. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1989.
- <http://marxists.org/portugues/index.htm>
- http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx
- <http://www.dominiopublico.gov.br>

■ PARTE 3 ■

FENOMENOLOGIA E
INTENCIONALISMO

INTRODUÇÃO

O século XIX foi rico em criatividade filosófica. A revolução copernicana de Kant assentou as bases do idealismo alemão, que se desenvolveu especialmente com o pensamento de Fichte, Schelling e Hegel, o que, por sua vez, gerou movimentos de protesto e de crítica, especialmente com as obras de Kierkegaard, Marx, Schopenhauer e Nietzsche. O sistema filosófico de Hegel, ponto culminante do idealismo, entrou em crise. Ao longo desse século, o pensamento mais tipicamente kantiano também foi ficando à margem para só ressurgir com força no século XX, com as escolas neo-kantianas alemãs de Baden e de Marburg. O *hegelianismo* ainda permaneceu como fonte de estudos que servia para principalmente explicar o desenvolvimento do *marxismo*. Apenas em 1922, com *História e consciência de classe* foi que G. Lukacs reabilitou o *hegelianismo*, o que foi completado pela publicação dos textos juvenis de Marx. No entanto, o marxismo e o *hegelianismo* voltaram a esmorecer com o fracasso do socialismo real. A filosofia anglo-saxã seguiu seu curso independente desde Locke, Berkeley e Hume e adquiriu um caráter ainda mais peculiar com Bertrand Russell e G. Moore, mesmo tendo a influência do filósofo da lógica alemão Gottlob Frege. Esta corrente filosófica crescerá ao longo do século XX muitas vezes ocupando o vazio deixado pelo *hegelianismo de esquerda*. Em meio a essas vagas de pensamento, surgiu uma corrente filosófica que teria uma grande influência no século XX e que se prolonga até os dias atuais. Trata-se da *fenomenologia*

intencional. A rigor, ela parte das indagações de Franz Brentano sobre o pensamento de Aristóteles, mas seu mais proeminente recriador e divulgador foi Edmund Husserl, cuja obra gigantesca influenciou, entre outros, o pensamento de Martin Heidegger, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida, Alfred Schutz, E. Levinas e Paul Ricoeur. Na primeira metade do século XX, surge também um filósofo que levará a noção de fenomenologia intencional a um “giro lingüístico”. Trata-se de Ludwig Wittgenstein.

Mas se o pai da fenomenologia-intencional foi Husserl, o seu avô foi Brentano. Por isso, comecemos com ele.

■ CAPÍTULO 1 ■

BRENTANO E O INTENCIONALISMO

Este capítulo visa introduzir o aluno na terminologia básica da fenomenologia e do intencionalismo definindo-os e apresentando o “avô” desse movimento filosófico: Franz Brentano. Faz um rápido esclarecimento biográfico desse filósofo e põe em destaque alguns elementos de sua obra mais importante, conhecida e que influenciou outros autores.



Franz Brentano

“A consciência é sempre consciência de alguma coisa.”

Franz Brentano nasceu na cidade de Marienberg am Rhein, Alemanha, em 1838. Estudou em universidades alemãs. Foi durante algum tempo frade dominicano. De 1870 a 1873 participou de um acalorado debate sobre a infalibilidade papal que o levou a uma crise de fé na instituição eclesiástica e a abandonar o hábito monacal. Dedicou-se então ao magistério da filosofia a princípio na Universidade de Würzburg e depois na de Viena. Em 1874, publicou a sua obra mais importante *A psicologia de um ponto de vista empírico*. Para casar-se teve de renunciar à cidadania austríaca, tornando-se um simples professor auxiliar sem as prerrogativas dos catedráticos. Afastou-se então para Florença, onde viveu até a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Morreu em Zurique, em 1917. Sua vida e escolhas foram-no distanciando dos grandes centros irradiadores da filosofia, como a Alemanha, a França e a Inglaterra, o que contribuiu para que a influência de seu pensamento não tivesse uma expressão ainda mais ampla. Quando da sua morte, a fenomenologia era basicamente entendida como obra de Husserl e de seus discípulos. Daniel Dennet (1942-) e John Searle (1932-) voltaram a ocupar-se da noção de intencionalidade, mas desconhecem por completo a origem brentaniana de suas teorias. Nos dias de hoje, porém, vê-se um crescente interesse pela obra de Brentano, inclusive em centros anglo-saxões, como Cambridge, que, por muito tempo, foram arredios à filosofia europeia de cunho teutônico e latino. O século XXI tenta fazer justiça àquele filósofo que influenciou profundamente o século XX, mas um século que, enfim, o manteve à margem e praticamente esquecido.

A obra de Brentano se estende desde a teoria do conhecimento e a ontologia até reflexões de cunho ético e teológico. Ao contrário dos *filósofos sistemáticos*, porém suas abordagens eram pontuais, isto é, focava-se num determinado problema filosófico e tentava lhe dar uma solução ou então, caso não o conseguisse, ao menos elaborava uma sugestão de encaminhamento. Muitos dos seus alunos, como Husserl, construíram duas doutrinas filosóficas a partir dessas sugestões. E mesmo um filósofo tão importante como Martin Heidegger orientou todo seu pensamento sobre o “ser” a partir da leitura da obra de Brentano: “Sobre os múltiplos sentidos do ente em Aristóteles”, que leu ainda muito jovem.

Os vínculos de Brentano na Igreja católica o aproximaram da teologia e do tomismo, e estes o remeteram a Aristóteles. E foi precisamente a sua interpretação do Estagirita que constituiu um dos pontos altos do seu pensamento sobre a intencionalidade ou intencionalismo. Antes, porém, de explicarmos esse conceito, convém nos determos rapidamente num outro muito associado ao intencionalismo: **a fenomenologia**. Essa palavra tem origem grega e é feita pela combinação de *phainomenon* e *logos*.

A palavra *phainomenon* quer dizer o que aparece, o que se mostra, o que se torna presente; a palavra *logos*, por sua vez, quer dizer razão, estudo, reflexão. Daí porque por fenomenologia entende-se a ciência ou o estudo dos fenômenos ou daquilo que aparece. Mas aquilo que aparece, aparece geralmente em mim (mente, alma, consciência) ou fora de mim (natureza).

Os fenômenos, portanto, aparecem ou se mostram em dois reinos aparentemente distintos: no mundo físico e no mundo da consciência. E aqui encontra-se a importância do outro conceito brentaniano: **a intencionalidade**. Ou seja, os fenômenos psíquicos ou físicos só aparecem por que a consciência originariamente se dirige para eles. A intencionalidade é precisamente este ato em que a consciência se dirige para aquilo de que ela é consciente, isto é, para aquilo que se mostra no mundo psíquico ou físico. Aquilo que aparece, o fenômeno, só aparece porque a consciência já está

Um exemplo de filosofia sistemática é a de Kant. É sistemática porque ao dar resposta para a pergunta que compete ao domínio da ética, “o que é correto de se fazer?”, por exemplo, acaba por responder também a responder às questões das outras áreas gerais da Filosofia: Ontologia e Teoria do Conhecimento

dirigida para ele. A palavra intenção significa, portanto, que tudo o que existe se mostra num cenário em que a consciência se dirige para o que aparece.

Daí que mesmo na vida cotidiana quem tem uma intenção visa sempre fazer algo ou se comprometer com algo, se diz frequentemente que fulano ou beltrano são bem ou mal intencionados, que não se teve a intenção disto e daquilo. Enfim, a intenção indica uma ação. **A fenomenologia, portanto, tem como pressuposto a intencionalidade da consciência.** Posto nestes termos, e embora o próprio Brentano destaque o caráter ou ponto de vista experimental da psicologia há aqui uma clara assimetria em que o idealismo intencional contrapõe-se ao realismo extencional, pois o mundo físico só aparece porque a consciência se dirige para ele. Tudo que aparece depende da intenção consciente de que apareça. *Se não houvesse a intenção da consciência nada existiria, mas se nada aparecesse, a consciência não seria consciente de nada.* Brentano, é preciso advertir, praticamente não usa a expressão “fenomenologia”, o que será feito largamente pelos seus sucessores. Já a noção de intencionalidade, tão cara àquela, ele a recolheu de Thomas de Aquino. Antes de explicar essa noção é importante retomar brevemente a divisão brentaniana dos dois mundos, o psíquico e o físico, à medida que a solução para os dilemas da sua delimitação levou Brentano a reabilitar a noção de intencionalidade.

Busque ter bem clara o significado dessa frase, já que ela é fundamental para a compreensão do que segue nesse capítulo.

1.1 A INTENCIONALIDADE

A época intelectual de Brentano foi o século XIX no qual as ciências naturais tiveram um grande desenvolvimento. Um dos temas dessa época foi o de precisar os fundamentos da psicologia, pois à medida que a fisiologia se desenvolvia se tornava cada vez mais difícil estabelecer os limites entre o psíquico e o físico. A metafísica cartesiana já havia esboçado soluções a partir da teoria do conhecimento, mas elas eram insuficientes para o novo estágio científico. Brentano, porém, como estudioso do aristotelismo definia a psicologia como o estagirita o fizera, isto é, como ciência da alma. Ou melhor, como ciência das vivências da alma. Ora, para quem teve formação católica a alma é imortal. E durante toda a sua

vida Brentano se ocupou com esse assunto. E tentou formulá-lo nos termos da psicologia. Kant mesmo concebera a imortalidade alma como uma idéia reguladora. No entanto, o cientificismo do século XIX rejeitava fundamentar a psicologia nos termos de um substrato substancial (o eu) imortal. E mais, se via às voltas com a possibilidade de, por um lado, descambar para o associacionismo, isto é, a psicologia associacionista deixaria o mundo subjetivo totalmente entregue *à flutuação das representações mentais*. Ou seja, o associacionismo ameaçava jogar o âmbito da consciência na total arbitrariedade. Por outro lado, a psicologia corria o risco de reduzir-se à fisiologia. Contra essas dificuldades reagiu Brentano. Isto é, para ele a ciência psicológica não poderia ser constituída desde um mundo interno flutuante e sem unidade, mas tampouco poder-se-ia assumir a versão da psicologia que privilegiaria seu aspecto *puramente externalista*. Ora, para Brentano a concepção aristotélica de uma ciência da alma, isto é, de uma ciência que trata da parte mais estilizada e refinada da vida, permanecia em pé. E ela é possível porque, e antes de tudo, é um fato facilmente comprovável de que assim como há fenômenos físicos há também fenômenos psíquicos. Pois como negar que tanto quanto vejo uma paisagem, também posso imaginá-la? A vitalidade aristotélica da alma é, por Brentano, posta nestes termos:

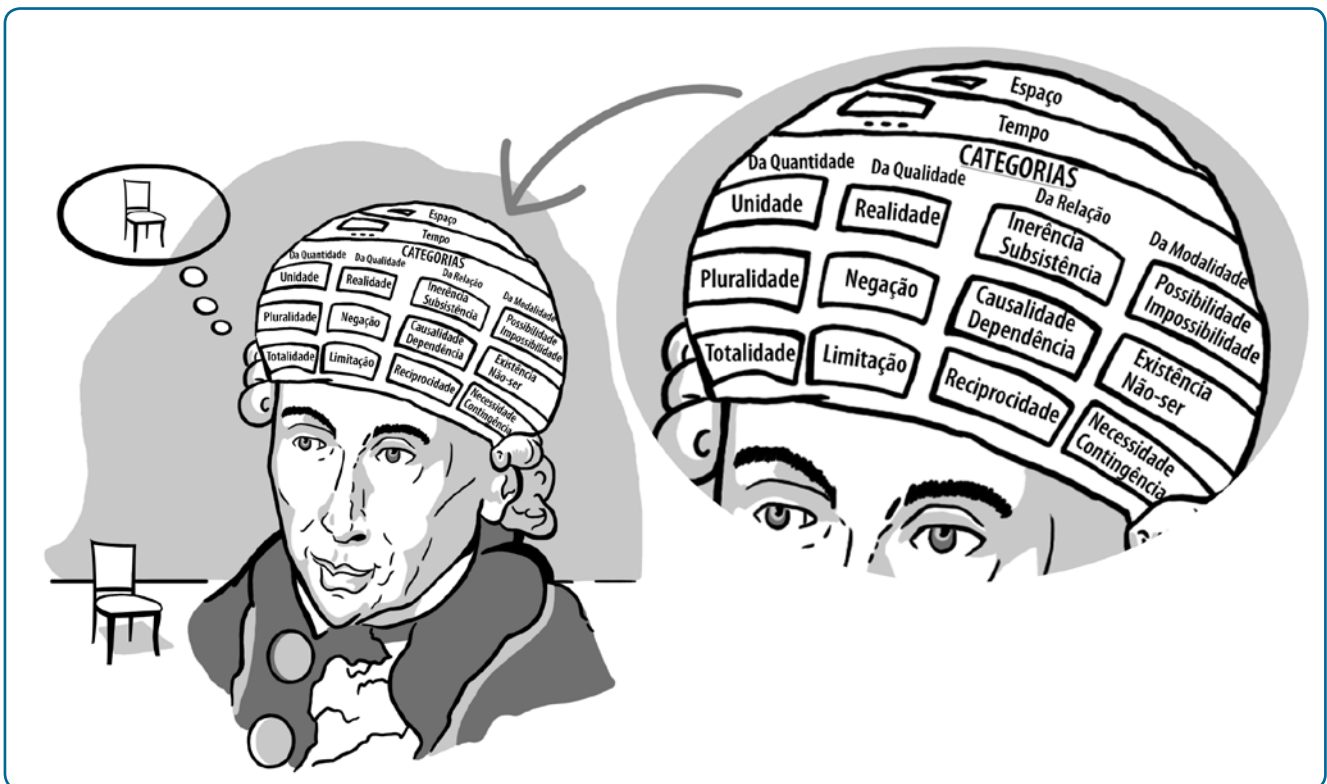
Em linguagem moderna a gente entende a alma com o substrato substancial de representações assim como de outras propriedades que, tal como as representações, têm o caráter de não serem imediatamente perceptíveis e que isso ocorre graças a essas experiências internas que, enquanto tais, pressupõem também representações: é assim, portanto, que se tem o hábito de chamar de alma o substrato substancial de uma sensação, de uma imagem, de uma recordação, de uma esperança, ou de uma crença, de um desejo ou de uma recusa (PPVE, p. 27). (Brentano, F. *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris: Aubier, 1943. Para a citação dessa obra empregaremos a abreviatura PPVE, seguida da página correspondente.)

Posto nesses termos, o mundo psíquico é feito de representações na unidade de um substrato substancial: alma, consciência, sujeito ou eu. **Dar conta desses fenômenos internos é o objeto da psicologia como ciência.** E, nesse sentido, a modernidade segue o que há muito fora vislumbrado por Aristóteles. A definição da

Conforme a psicologia associacionista, nossa subjetividade depende das representações mentais e essas variam de pessoa para pessoa e numa mesma pessoa já que concebe também que tais representações flutuam. Isso acaba por remeter nossa subjetividade a nenhum padrão de referência.

Esse padrão é aquele que remete a psicologia às condições fisiológicas do ser humano.

ciência psicológica, porém, foi assunto de muitos outros pesquisadores, como John Stuart Mill, Wundt, Fechner, Lotze, etc. Está fora de nosso propósito focalizar o que esses autores pensavam, mas apenas lembrar que, tomados em conjunto, eles estão envolvidos com as dificuldades de delimitar o campo psíquico do físico ou fisiológico. No entanto, de modo negativo Brentano resume a distinção entre os fenômenos psíquicos e os físicos. Os físicos se caracterizam por ocorrerem no espaço e por terem uma localização precisa, como os que pode ser vistos ou ouvidos, já o pensamento, a vontade não tem extensão e, por conseguinte, localização espacial. Ou seja, os fenômenos psíquicos não comportam nem extensão nem localização. Mesmo Kant considerou o espaço como forma do sentido externo. O domínio dos objetos corresponde ao mundo exterior, enquanto a experiência subjetiva diz respeito ao mundo interior. O mundo objetivo caracteriza-se pela extensão, já o subjetivo pela ausência dela.



Em Kant, os fenômenos físicos são objetivos. Isto é, todos os indivíduos podem ter acesso a eles por meio do mesmo caminho e com isso terem uma mesma compreensão do mesmo. Esse caminho é a concepção de um tal objeto no espaço e no tempo, a qual você acompanhou os detalhes na disciplina História da Filosofia III deste curso, e por meio de categorias. Essas últimas estão presentes em todos os objetos externos a nós, os fenômenos físicos, porém como elas aparecem varia de objeto físico para objeto físico. Nossa investigação nesse momento é verificar se existe um caminho seguro para se alcançar os objetos internos: nossos pensamentos.

Mas, mesmo essa distinção foi questionada por muitos, pois até que ponto o mundo interno e o externo não se misturam. Por exemplo, **uma paisagem triste num dia outonal e chuvoso?**

E mais, as sensações de prazer e dor têm uma relação complexa com os órgãos sensoriais, pois uma perna amputada pode ainda continuar doendo. Uma definição negativa, portanto, é insuficiente para caracterizar o mundo psíquico. E Brentano se pergunta se não é possível então encontrar uma definição positiva para os fenômenos psíquicos que mais precisamente os distinga dos físicos. E ele a encontra na noção escolástica de “intencionalidade”. Nas suas palavras:

O que caracteriza todo fenômeno psíquico é o que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (*Inexistenz par présence*) (ou mental) e que nós poderíamos chamar – usando expressões que não excluem de todo equívocos verbais - de relação a um conteúdo, direcionar-se para um objeto ou objetividade imanente. Desse modo, todo fenômeno psíquico contém em si algo de objetivo, mas cada qual a seu modo. E assim, na representação é sempre uma coisa que é representada, no juízo qualquer coisa que é aceita ou rejeitada, no amor qualquer coisa que é amada, no ódio qualquer coisa que é odiada, no desejo qualquer coisa que é desejada, e assim por diante (PPVE, p. 102).

Portanto, a presença intencional diz respeito às representações, mas à medida que elas se “dirigem para um objeto”. E esse “dirigir-se para” das representações já é a ação intencional. Em tudo isso, uma pergunta sobressai: Em que Brentano se diferenciava dos outros psicólogos além da sua inarredável afirmação de que a psicologia trata das representações (*Vorstellungen*)? E a resposta está precisamente no modo executivo-intencional em que ele entendeu o âmbito das representações. Ou seja, no fundo da sua psicologia se encontra ainda a vitalidade ou animosidade da psique aristotélica. Por isso, para Brentano representações não são meras cópias ou reproduções passivas, pois “toda representação



Não está nessa imagem conectado o sentimento de tristeza com a coloração cinzenta do dia chuvoso?

sensorial ou imaginativa pode fornecer exemplos de fenômenos psíquicos. E por representação eu entendo aqui não o que é representado, mas o ato de representar”. Mais resumidamente: “Faz-se necessário acrescentar mais uma vez que nós não chamamos de representação o objeto representado, mas o ato mesmo pelo qual nós representamos” (PPVE, p. 93, 94). E isso vale para as sensações como, por exemplo, de frio e calor; para a visão de um objeto colorido. Todos são, portanto, atos representativos como também é o ato de pensar uma noção geral, ou seja, os casos em que se mostram o julgar, crer, imaginar, duvidar, etc. Do mesmo modo, o âmbito das emoções, como a alegria, tristeza, fé, esperança, coragem, cólera, amor, ódio, desejo, vontade, intenção, admiração, desprezo, etc. Aliás, os fenômenos psíquicos da vontade e das emoções, para Brentano, fazem parte do mesmo conceito.

O mais relevante é que todos os fenômenos psíquicos são marcados pelo caráter positivo da intencionalidade. Daí pode-se entender a famosa assertiva: “Toda a consciência é consciência de alguma coisa”. E isso quer dizer que a consciência é a ação de dirigir-se para, isto é, a consciência não pode ser hipostasiada. A hipostasiação seria o decair da consciência na meramente e ilusória estabilidade do extensionalismo.

E ainda, como alertou Wolfgang Stegmüller, os juízos que por muitos psicólogos eram concebidos apenas como ligações entre representações adquirem agora – intencionalmente – o caráter de vivências psíquicas próprias.

As vivências intencionais seriam então basicamente **de três**

ordens:

1. Representações (imaginações).
2. Juízos.
3. Fenômenos emocionais.

Mas, como vimos, todas pressupõem o ato intencional de representar. E isso quer dizer que os desejos ou apetites que, desde Aristóteles, também fazem parte do reino animal passam, segundo o

(Stegmüller, W. *Filosofia Contemporânea: introdução crítica*, São Paulo: EDUSP, 1977, vol. I, p. 25.)

destaque de Brentano aos atos de representação a serem o pano de fundo dos juízos e, portanto, do pensamento. Ao colocar a vontade junto das emoções, ela também estaria condicionada pelas vivências representativas e emotivas. E assim, tudo aquilo que foi considerado “irracional” é, por Brentano, entendido como a antecipação dos juízos teóricos. Ora, aqui se lançam melhores luzes sobre o caráter executivo da intencionalidade, pois “ter a intenção de” não é um dirigir-se para objetos estáveis, mas para objetos possíveis. Por exemplo, quando nadamos longe da praia temos um sentimento crescente do perigo que corremos. Pressentimos, portanto, o perigo. **Tal atitude é um fenômeno psíquico.**

O mesmo vale para todos os objetos, pois a noção de intencionalidade não implica “uma concepção de algum objeto, mas a antevisão de um objeto possível” (Müller-Granzotto, Marcos & Rosane Fenomenologia e Gestalterapia, São Paulo: Sumus editorial, 2007, p. 37.). Aqui, porém é preciso tomar cuidado, pois se poderia lembrar o argumento da teoria do conhecimento, pois como o sujeito que conhece, sente e se emociona sabe disso? Isso pressuporia testar aquele que conhece se seu conhecimento é verdadeiro ou falso, o que levaria a um regresso ao infinito. Segundo Brentano, esse engano se devia precisamente por **separar-se as representações do ato de representar**, por exemplo, a distinção entre o som e o ouvir o som, mas, como alertamos, se trata de um mesmo ato psíquico. Ora, foi precisamente por isso que Brentano recorreu, como lembra Stegmüller, à intencionalidade e à distinção entre consciência primária e secundária, isto é, :

A representação de um som e a representação da representação de um som formam um único fenômeno psíquico e é somente através da relação aos dois objetos, um físico (o som) e outro psíquico (ouvir), que nós o separamos conceitualmente em duas representações... temporalmente as relações duas surgem como simultâneas, mas na ordem das coi-



A percepção do perigo como o de nadar em alto mar, já é a consciência se dirigo a um objeto; no caso, a possibilidade de se perder ou se afogar em alto mar. Porém esse objeto pode, segundo Brentano, nem estar presente, como ocorre no exemplo, apenas ser possível.

sas, a primária é anterior, pois seria pensável uma representação de som sem a representação de ouvir, mas não o contrário, uma representação do ouvir sem a representação do som. (Stegmüller, op. cit., p. 34.)

Como se viu, foi no *aristotelismo tomista* que Brentano recolheu a noção de intencionalidade. Em PPVE ele constantemente volta a esse assunto.

Santo Thomas ensina que o objeto do pensamento é intencional no sujeito pensante, que o objeto do amor é intencional no sujeito amante, que o objeto do desejo no sujeito desejante, e ele utiliza todas essas considerações para fins teológicos. Quando a Sagrada Escritura fala de uma execução intencional (*inhabitation*) do Espírito Santo, Santo Thomas nos explica que se trata de uma presença intencional por um ato de amor. E é assim que essa presença intencional que se revela no ato de pensar e pelo ato de amar que se pode buscar uma certa analogia para o mistério da Santíssima Trindade e a procissão *ad intra* do Verbo e do Espírito. (PPVE, p. 102, n.3).

Nessa leitura brentaniana pode-se notar a proximidade ou intimidade intencional entre pensar e amar, o que relativizaria as interpretações exageradamente intelectualistas de Santo Thomas. Mas outro tema se mostra aqui. Não é a consciência intencional fragmentada em sua complexidade interna? A multiplicidade dos atos intencionais não indicaria a impossibilidade de uma ciência que, pelo visto, do “ponto de vista empírico” só tem o nome? A resposta de Brentano é aqui clara: “A unidade da consciência é um fato bem conhecido e um dos princípios fundamentais da psicologia”. E acrescenta:

A unidade da consciência tal como ela sobressai com evidência do que nós percebemos internamente consiste nisto: todos os fenômenos psíquicos que simultaneamente se encontram em nós – por mais diferentes que sejam: visão, audição, representação, juízo, raciocínio, amor e ódio, desejo e aversão, etc. – sob a única condição de ser internamente percebidos como simultâneos, pertencem todos a uma só e mesma realidade; esses fenômenos constitutivos não coisas distintas nem partes de coisas distintas, mas pertencem a uma unidade real. Tal é a condição necessária, mas suficiente da unidade da consciência (PPVE, p. 171).

A operação do juízo cognitivo só pode ser feita tendo como pressuposto o pano de fundo dos intencionais das representa-

ções, mas isso tudo pressupõe a unidade da consciência. Portanto, essa unidade é tão necessária que não se trata de um objeto possível, mas real que nós percebemos internamente, como verdadeiro, isto é, de modo “evidente”. **O fato da unidade da consciência é um juízo de percepção interna e, como tal, evidente.** Nesse sentido, a concepção de verdade como *adequação do intelecto à coisa* se compromete com a imprecisão da experiência empírica e com a dificuldade de regresso ao infinito. Ao invés dessa concepção que se estende de Aristóteles a Kant, Brentano se pergunta sobre qual experiência ou vivência está na base do conceito de verdade. E sua resposta é: a vivência da evidência. Ou seja, “a evidência não é algo posteriormente definível; só podemos experimentá-la na realização de juízos imediatamente evidentes”. Nesse caso, há vários tipos de juízos; os de percepção externa, os de percepção interna, os juízos de recordação e os axiomas (como os princípios da identidade e da não-contradição). **E, para Brentano, apenas os axiomas e os juízos de percepção interna são evidentes.** E esse é o caso da unidade da consciência, pois se as representações do mundo externo são sempre precárias e imprecisas, o mesmo não se dá com as representações internas, pois, o fim e ao cabo, ainda nas palavras de Stegmüller, *“apenas os juízos psíquicos tem existência efetiva”*. E isso quer dizer que não existem idéias inatas ou pensamentos meramente inefáveis pertencente a um mundo platônico, pois não há nada independente do ato efetivo de pensar, querer, imaginar, etc. Aliás, tanto o mundo ideal, como mundo externo com seu feixe de impressões vacilantes que não passam de ficções, pois “o que existe nesse caso, na verdade, é pura e simplesmente o ato correspondente, mais exatamente o respectivo portador desse ato. Não existem cores e sons, mas apenas aquele que vê a cor e ouve o som” (Stegmüller, op. Cot., p. 33).

As intervenções de Brentano na psicologia deram-se sob a influência da tradi-

Essa adequação ocorre em Kant, e você já teve oportunidade de rever nessa disciplina através da ilustração da “touca de Kant”.



Visão aérea do estádio de futebol Morumbi, estádio localizado em São Paulo. Nossa experiência externa deste objeto, assim como de qualquer outro, é precária, porém nossa experiência interna deles é efetiva. Tenha claro os argumentos de Brentano para conceber essas experiência desse modo e a compreensão do que é uma existência efetiva nesse autor.

ção aristotélica e tomista. Não por acaso uma das suas grandes preocupações foi a de explicitar uma doutrina das categorias, mas, pelo visto, também estas teriam de se submeter aos atos intencionais. Sua obra como alertamos se estende para questões éticas, metafísicas e teológicas, que não poderemos desenvolver aqui. Restam apenas lembrar que no núcleo de seu pensamento está a noção de intencionalidade e que, como veremos, foi precisamente ela que influenciou a fenomenologia transcendental de Husserl.

■ CAPÍTULO 2 ■

HUSSERL E A VIVÊNCIA INTENCIONAL

Este capítulo aborda alguns temas centrais à fenomenologia de E. Husserl, como a noção de intencionalidade e de mundo vivido. Trata também da sua crítica à noção de objeto imanente de Brentano, pois isso ajudará ao aluno entender o que está em jogo na concepção husserliana das vivências da consciência.

“Voltar às coisas mesmas.”

Edmund Husserl

Edmund Husserl, o mais importante aluno de Brentano e reconhecidamente o pai da fenomenologia, nasceu em 1859, em Proznitz, na Moravia, província da República Checa. Atraído pelo rigor da matemática desenvolveu seus estudos em Leipzig, Berlim e Viena. Suas primeiras publicações mostram seu interesse pela fundamentação da matemática. Seu livro mais conhecido dessa época intitula-se *A filosofia da aritmética*, publicada em 1891. Porém, seu encontro com Brentano por volta de 1884 já jogara sobre ele o encanto da filosofia. Ora, Brentano era não só um erudito que conhecia os gregos e os medievais, mas tinha também preocupações com o rigor científico e a ânsia pela verdade. Husserl retomou então a concepção grega e cartesiana de que a filosofia é o único saber capaz de fundar cientificamente todos os outros saberes. Nesse sentido, o que Husserl fará durante toda a sua vida intelectual consistirá num projeto semelhante ao de Descartes, isto é, o de refinar a filosofia de modo a torná-la a mais rigorosa das ciências.

Husserl seguiu esse plano de trabalho desde os tempos em que fora professor em Halle (1900), quando passou a publicar seus livros filosóficos mais importantes; passando pelo período da Universidade de Freiburg (1916), onde se tornou mestre de Heidegger, até 1930 quando foi demitido pelo anti-semitismo reinante na Alemanha. Morreu em 1938, deixando uma vastíssima obra e inúmeros discípulos que se espalharam pelo mundo. Husserl escreveu tanto que anos depois de sua morte parte de sua obra ainda permanece inédita nos famosos *Arquivos Husserl de Louvain*.

Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*, Madrid: Revista de Occidente S. A., 1976.
Abreviaremos essa obra com o signo IL, seguido do número da página.

.....

A obra mais importante de Husserl tem o título de *Investigações lógicas* (1900). O motivo dessa fama se encontra no próprio

título. Ora, a lógica trata da verdade. Mas essa verdade só pode ser tematizada pela filosofia da lógica. A reflexão sobre esse assunto, desde a época dos gregos, é então central. O problema é que a lógica muitas vezes aparece misturada com outras atividades. Ou seja, se se quiser estabelecer as bases de todo empreendimento científico, então deve-se depurar a lógica de todo tipo de relativismo e arbitrariedade. No tempo de Husserl esses empecilhos vinham principalmente da psicologia. Se o esforço de Brentano consistiu em retirar a psicologia do associacionismo, do empirismo e do idealismo, a tarefa husserliana foi de purificar as bases lógicas do conhecimento depurando-o dos preconceitos psicológicos. Essa correção, porém, tem de recorrer a conceitos filosóficos. Daí já se pode entender que os passos dados por Brentano na reabilitação do conceito de intencionalidade da consciência se encontram na base do projeto husserliano. Ou seja, a depuração da lógica exige uma filosofia como ciência estrita, não desta ou daquela especialidade ou setor, mas uma ciência das essências. Mas para chegar a isso, **Husserl teve de levar a cabo o empreendimento de afastar a forma do conhecimento** da matéria do conhecimento, isto é, teve de revisar os pressupostos com os quais concebera suas primeiras obras. No prefácio das IL ele destaca seu engano em partir da concepção de que poderia encontrar na psicologia a explicação para a lógica das ciências dedutivas, tal como desenvolvera na primeira parte da sua Filosofia da Aritmética, pois o ponto de partida psicológico não resultava em clareza e evidência que pressupõe toda fundamentação. Diz ele:

Deste modo começou a vacilar todo o meu método, que se sustentava nas convicções da lógica imperante – explicar logicamente a ciência dada mediante análise psicológica – e me vi impelido de modo crescente a fazer reflexões críticas gerais sobre a essência da lógica e principalmente sobre a relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento (IL, p. 22).

Ou seja, para dar conta de seus erros ele teria de buscar uma nova fundamentação da lógica pura e da teoria do conhecimento. E isso significava varrer de vez todas as formas não só de psicologismo como de antropologismo. **E a solução desses problemas envolveria a aplicação do método fenomenológico**, pois “levar

as idéias lógicas, os conceitos e leis, à clareza e distinção epistemológicas, eis onde se insere a análise fenomenológica” (IL, p. 218). Esse projeto ficará de pé até os derradeiros escritos husserlinanos que em seu livro *A crise da humanidade européia* mostrava que enquanto não se atingisse uma fundamentação precisa das ciências empíricas o homem não poderia superar seus dilemas, pois crise é basicamente falta de fundamentação.

A rejeição do psicologismo a partir da fenomenologia como ciência rigorosa levou Husserl a acentuar o dinamismo da consciência que com seus atos intencionais não pode ser paralisada por um sistema fechado. Por isso, a fenomenologia estará sempre na busca da essência das coisas, isto é, ela, assim como fez com os preconceitos do psicologismo, terá de limpar o terreno de tudo aquilo que se interpõe a essência das coisas. Desse modo, a palavra de ordem “voltar às coisas mesmas” significa uma *limpeza do terreno que se interpõe entre a consciência e as coisas*. E, sob a influência de Brentano, isso se aplica não só à lógica, mas a todo âmbito das emoções ou sentimentos, pois o mundo vivido não é feito apenas de teorias, mas de tonalidades afetivas, como a tristeza, a alegria, o amor, o ódio, etc. A filosofia, portanto, é basicamente fenomenologia. Isto é, o estudo daquilo que na consciência intencional se mostra em si e por si mesmo. Portanto, se há algum fundamento este só pode se encontrar na intencionalidade da consciência, ou em outras palavras, nos atos ou vivências da consciência.

Essa limpeza na lógica é, portanto, formular essa última livre de influências da psicologia e da antropologia. Porém, não há só a lógica, um espaço também é reservado aos sentimentos. As vivências da consciência constituem a lógica e os sentimentos.

Ora, pelo visto, a tarefa de uma fundamentação da lógica pura levou Husserl para muito além da lógica, pois como afirma Thomas R. Giles: “**O fenomenólogo não procura saber, como faz o lógico, sob quais condições um juízo é verdadeiro; ou como o sábio que pergunta se é verdade que...; ou como o psicólogo que quer saber o que se passa realmente na consciência. O fenomenólogo pergunta apenas qual o significado daquilo que temos no espírito quando julgamos, afirmamos, sonhamos, vivemos**”. O que quer dizer isso senão que o fenomenólogo lida com o que imediatamente se mostra à consciência? Ou seja, lida com o que **antes de qualquer mediação** já está à mostra à consciência, não como um mundo objetivo e natural, mas como ato intencional. O sentido do mundo é, portanto, uma doação da consciência intencional, mas

não porque o fenomenólogo o quer, e sim pelas coisas mesmas. O que já está sempre à mostra, portanto, não são os objetos das ciências naturais, mas as essências ideais que, aliás, *“só são alcançadas por uma intuição pura antes de toda reflexão e juízo”*. No entanto, há diversas espécies de coisas que, como sabemos, dizem respeito às emoções como também aos axiomas. Ou seja, a cada coisa corresponde uma experiência de evidência. A experiência da evidência quer dizer a adequação entre o que aparece e o ato em que ele aparece. Há, portanto, um hiato aqui, pois caso contrário a consciência seria um mundo fechado, auto-suficiente e acabado. A intuição tem, portanto, de ser preenchida pela intenção, o que remete a fenomenologia da consciência interna do tempo. Diferentemente, na evidência apodítica, como a dos axiomas, há uma perfeita adequação entre o intuído e o intencionado. A noção de intuição é então decisiva, pois ela permita um maior afastamento do mundo natural e empírico. E, para Husserl, destacam-se duas delas: a intuição categorial e a intuição eidética. A intuição categorial sempre implica na intuição dos elementos sensíveis componentes do juízo e, portanto, envolve o âmbito da percepção, pois o fato se apresenta diretamente de modo categórico. Já na intuição eidética alcança-se a essência enquanto tal, prescindindo do fato. Por exemplo, a afirmação “Paulo é triste”, categoricamente não se pode dispensar a vivência imediata da tristeza de Paulo, mas há outro passo mais importante, apanhado pela intuição eidética, que consiste em reduzir a tristeza à sua essência. Isto é, em distinguir ou fazer a redução da tristeza ao que efetivamente a define como tal. Mas se a intuição eidética das ciências formais é mais segura, já não o é para o âmbito das emoções e dos sentimentos, pois a descrição ou a “redução” do amor, do ódio, alegria, ciúme, medo, etc. às suas essências requer, por parte do fenomenólogo, até mesmo destrezas literárias, como foi o caso de Jean-Paul Sartre.

Giles, T. R. *História do existencialismo e da fenomenologia*, São Paulo: EDUSP, 1975, p. 137.

A intuição eidética corrige fenomenologicamente o platonismo eliminando a hipostasiação das essências, pois, como vimos, estas são atos intencionais e não estado de coisas ideais ou naturais. Não há mais lugar aqui para o mundo das essências inefáveis e tampouco para o mundo natural.

O mundo vivido é aquele dado pela nossa consciência intencional, não algo externo a nós. O mundo natural, aquele que consideramos fora de nós, na verdade, assim nos é possível de conceber porque a nossa consciência intencional assim o permitiu. É ela que nos diz como vemos o mundo e não que há um mundo exterior a nós; essa percepção de exterioridade é possível pela nossa interioridade.

O mundo natural é, porém, a ilusão mais entranhada na nossa vida cotidiana. Ele aparece como o mais real, mas é apenas uma sedimentação do mundo vivido. Ou seja, tomamos cotidianamente o mundo como algo natural, mas isso é uma ilusão; *resta à filosofia fenomenológica desentranhar o mundo vivido do natural e assim mostrar que este efetivamente surge daquele*. Filosofar é, mais uma vez, inverter o mundo. Ou melhor, inverter a inversão.

Está fora de nosso propósito, expor os desdobramentos da fenomenologia de Husserl que o levaram a certa reaproximação com o idealismo transcendental kantiano, mas essa é apenas uma aproximação, pois o seu afastamento do mundo natural não significa a distinção entre dois mundos, o transcendental e o empírico, que, por sua vez, estabelecem a distinção entre entendimento e sensibilidade. Ora, Husserl rejeita tanto a ingenuidade de um mundo natural, como a noção de um sujeito transcendental puro e independente do conteúdo das vivências. O “eu transcendental” husserliano não é vazio, mas determinado e orientado pelos atos intencionais. Ou seja, embora Husserl tenha se afastado de algumas de suas posições iniciais, o mundo vivido é ainda feito de intencionalidade, isto é, é um mundo constituído pelas vivências intencionais da consciência.

E é aqui que Husserl se afasta de Brentano recusando a noção de objetos imanentes à consciência. Aliás, a unidade da consciência não pode dispensar a diversidade das suas ações intencionais: o fluxo das vivências. Ora, o fluxo das vivências da consciência só é possível pelo hiato entre a intenção e a sua implementação ou preenchimento. Com isso, o objeto intencional transcende a intenção. Há, portanto, uma distinção entre significação e objeto. Nas palavras de Stegmüller:

O que está presente de modo vivido é, exclusivamente, o próprio ato intencional. Aqui reside o fundamento da distinção entre significação e objeto: os atos são vivências do significar; a significação está exatamente na vivência do ato, enquanto que o objeto intencional é transcendente à vivência. O objeto intencional pode faltar sem que algo se altere no ato e, por consequência, no caráter significativo do ato. (Stegmüller, op. Cit., p. 68)

Por exemplo, “Pedro morreu” ou “A chuva acabou”, etc. Ou seja, Pedro e a chuva já não existem, mas as sentenças continuam tendo

sentido. A crítica de Husserl a Brentano pode ajudar a entender melhor a noção de vivência e seu desdobramento no conceito de mundo vivido. Vejamo-la então mais de perto.

Um resumo da doutrina husserliana da significação foi feito por Bochenski nestes termos:

A crítica precedente - um dos maiores enriquecimentos da filosofia do século XX e, ao mesmo tempo, um retorno aos grandes pensamentos ontológicos da Antigüidade e da Idade Média - serve de fundamento à tese de que a lógica possui domínio próprio, a saber, o domínio das significações. Quando compreendemos um nome ou uma proposição, o que uma ou outra expressão enuncia não é propriamente o equivalente de uma parte do ato intelectual correspondente. É, antes, a significação. Diante da diversidade infinita das experiências individuais, há sempre que nestas é expresso, um Idêntico no sentido estrito da palavra. Mas o termo "expressar" é equívoco. Podemos distinguir nele pelo menos três funções diferentes: 1) o que a expressão "põe de manifesto" (a saber, o psíquico, as vivências psíquicas); 2) o que "significa", com uma nova distinção: a) o sentido, o conteúdo do conceito, e b) o que o termo designa. Por último, Husserl distingue entre os atos que atribuem a significação (*bedeutungsverleihende Akte*) e os atos que a preenchem (*bedeutungserfüllende Akte*). Estes últimos conferem ao ato a plenitude intuitiva; os primeiros contêm unicamente o essencial da expressão, mas não subministram "preenchimento" intuitivo da intenção de significação. (<http://www.consciencia.org/husserlbochenski.shtml>).

O conceito de intencionalidade, como se viu, é chave para a fenomenologia. Em Husserl, porém, ela deve ser entendida basicamente como vivência intencional, pois só com esse conceito se poderá mostrar que nem todas vivências são intencionais, como é o caso das sensações. Em IL, na quinta investigação, ele trata mais detalhadamente desse assunto: "Sobre as vivências intencionais e seus 'conteúdos'" é um capítulo que lança luzes sobre esse tema tão caro ao seu pensamento.

Um das dificuldades que logo aparecem no projeto husserliano é a plurivocidade do termo "consciência" à medida que ele é, como se sabe, empregado indiscriminadamente na filosofia, psicologia e na linguagem ordinária. Nesta é comum falar-se assim: "Ele não teve consciência de seus atos", "Pedro recobrou a consciência", "A consciência culpada de fulano", etc. Ora, a ambigüida-

de que atinge um conceito tão caro à fenomenologia tem de ser eliminada, pois se se quiser buscar os fundamentos seguros para todo o saber deve-se assegurar a unidade da consciência. Husserl faz então tentativas de “redução” da palavra consciência, isto é, tentativas fenomenológicas de “colocar entre parênteses” esse fenômeno visando reconduzi-lo à sua essência. O que significa isso senão que, com a noção de vivência intencional, se trata de limpar a consciência dos preconceitos e impurezas psicológicos, ou seja, o avanço das investigações lógicas pressupõe a eliminação da referência a realidades mentais ou físicas. Ou nas palavras de Husserl: “Vê-se finalmente, pois, que tomam o caráter de reflexões metódicas de eliminação que apartam o que é objeto de uma percepção e posição transcendente, para destacar o que pertence à vivência mesma por seu conteúdo real essencial. A vivência é então uma vivência fenomenológica pura, pois eliminou-se também sua percepção psicológica” (IL, p. 495, n. 12).

Essa tentativa que entenderá a **consciência como vivência intencional**, ou seja, de que o que Brentano chamava de fenômenos psíquicos só o são pela atividade de uma consciência e de que o carecesse dessa vitalidade seria simplesmente incapaz de representá-los objetivamente, isto é, seria incapaz de referir-se em atos a objetos e, portanto, de julgá-los, amá-los, odiá-los, apreciá-los, etc. A noção de vivência que já se encontrava na animosidade aristotélica é recolhida por Brentano e exponenciada pela fenomenologia husserliana. O que é vivência senão a vida? Só que não é uma vida insuflada por alguma entidade metafísica externa, como Deus ou um primeiro motor ou o espírito do mundo, pois, “Não há nenhuma diferença entre o conteúdo vivido e a vivência mesma” (IL, p. 479). Há aqui uma similaridade com o pensamento aristotélico-tomista de Brentano, pois, a forma mais elaborada da vida está no mundo psíquico que, aliás, precisa agora ser fenomenologicamente ainda mais purificado para que se encontre a sua essência na unidade da consciência entendida como vivência intencional. Poder-se-ia ironicamente dizer que as reflexões filosóficas sobre esse tema, ao fim e ao cabo, chegariam como resultado final àquilo que está no começo, pois viver é basicamente julgar, amar, imaginar, sonhar. E todo o resto é abstração desse viveres, pois “apenas

neles cabe encontrar, aprendendo-os com pureza fenomenológica, as bases concretas para a abstração dos conceitos fundamentais, que representam seu papel sistemático na lógica, ética e estética”. **No entanto, seria um engano tomar a noção de vida como a que existe na vida cotidiana, pois, como afirma Husserl:**

Já não mais podemos ingenuamente dizer: vive-se. A origem do conceito de vivência reside na esfera dos ‘atos’ psíquicos, e se a extensão dos mesmos nos conduziu a um conceito de vivência que compreende também não-atos (as sensações), a referência a uma conexão que os subordine ou o incorpore a atos, em suma, a referência a uma unidade de consciência, segue tão essencial que se faltasse já não falaríamos de ‘viver’. (IL, 490, n. 2).

Daí já se pode entender que o mundo vivido é transcendental. O mundo vivido afasta-se radicalmente do empirismo e do mundo externo. Porém, mais especificamente no que a noção de vivência intencional colabora para afastar Husserl de Brentano?

Ora, precisamente a noção, tão cara a Brentano, herdada da escolástica de “inexistência intencional (ou mental) de um objeto” que será revisada, pois ela leva a mal-entendidos como os de objeto “mental” ou “imaneente”; ou seja, a posição brentaniana pode levar a equívocos à medida que se toma a noção de fenômeno como objeto que aparece. Ora, essa relação objetiva contém um resíduo teórico que precisa ser afastado para que se obtenha uma noção fenomenológica pura das vivências intencionais. Sobre o engano que muitas vezes comporta o termo “fenômeno”, afirma Husserl:

Ele não só está marcado por equívocos muito prejudiciais, como ainda supõe uma afirmação teórica duvidosa, que encontramos expressamente em Brentano: a de que toda a vivência intencional é um fenômeno. Como fenômeno designa em sua acepção predominante (também aceita por Brentano) um objeto aparente como tal, isto implica que toda a vivência intencional não só tem referência a objetos, senão que ela mesma é objeto de certas vivências intencionais; pensamos aqui principalmente naquelas vivências que nos dão o fenômeno de algo no sentido mais estrito, ou seja, nas percepções: “todo fenômeno psíquico é **objeto** da consciência interna”. Mas já alertamos que grandes dúvidas nos impedem de aceitar essa afirmação (IL, p. 494).

Ou seja, é altamente duvidoso falar-se aqui de objetos percebidos.

dos, julgados, amados, etc. E também de que esses objetos, seja de modo perceptivo ou representativo “entram na consciência” ou, ao contrário, de que a “consciência entre em relação com eles”. **Nesse sentido, erroneamente se começa também a afirmar que as “vivências intencionais contêm em si algo como objeto”.** Ora, esse tipo de expressão leva a dois mal-entendidos: “primeiro, que se trata de um processo real ou de um referir-se real que tem lugar entre a consciência ou o eu e a coisa ‘consciente’; segundo, que se trata de uma relação entre duas coisas que se encontram por igual realmente na consciência, um ato e um objeto intencional, algo assim como dois conteúdos psíquicos encaixados um no outro”. A noção de “objeto imanente mental”, portanto, é uma sedimentação ou hipostasiação das vivências que desde sempre são intencionais, pois, a rigor, “não há duas coisas que estejam presentes no modo da vivência, não é vivido o objeto e junto a ele a vivência intencional que a ele se dirige. Aqui só está presente uma coisa, a vivência intencional, cujo caráter descritivo essencial é justamente a intenção respectiva... E obviamente, tal vivência pode existir na consciência com esta sua intenção, sem que exista o objeto. O objeto é intencionado, isto é, o ato de intencioná-lo é vivência; mas ele é meramente intencionado; e em verdade não é nada” (IL, p. 494, 495). **Em resumo, a redução fenomenológica é a eliminação de toda a exterioridade.** E reduzir, portanto, o objeto a um nada é atingir a essência do efetivamente vivido, e essa é a autêntica conquista da fenomenologia transcendental.

O âmbito psíquico de Brentano, mesmo tendo dado um passo importante na noção de intencionalidade, está todavia preso teoricamente aos objetos imanentes. (Os objetos imanentes são os que convertem os atos intencionais em coisas, isto é, objetos imanentes paralisam a dinâmica da intencionalidade. É quando na sua atividade intencional a consciência se depara com algo que não é intencional. Esse é o objeto imanente à consciência que precisa ser afastado para que não haja solução de continuidade entre a intenção e a ação). E este é um preconceito metafísico que impede de acessar à redução fenomenológica pura da consciência em sua efetiva vivência intencional e, desde aí, descortinar o cenário transcendental do mundo vivido.

Mas a crítica de Husserl a Brentano não deixa de reconhecer os méritos deste, pois as conquistas da fenomenologia transcendental só foram possíveis porque Brentano insistira na sua releitura de Aristóteles em priorizar a vitalidade do psíquico. Ora, em Husserl esse dinamismo se encontra nas vivências da consciência. São, enfim, as vivências que constituem a pureza transcendental do mundo vivido. Como afirmamos no início, o grande projeto husserliano era o de aprimorar a filosofia como uma ciência rigorosa e, portanto, capaz de estabelecer o fundamento de todas as outras ciências, e, pelo visto, sua insistência na intencionalidade da consciência o levou à noção de mundo vivido perpassado de vivências sentimentais e emocionais das quais nenhuma teoria pode se afastar sem operar no vazio., a própria redução fenomenológica do eu puro ou transcendental significa a conquista de um âmbito imune à atitude naturalista e, portanto, a todas as teorias. A redução fenomenológica, tal como a concebeu Husserl, é então o pressuposto para uma faxina da metafísica. Ora, essas posições abriram caminho para o mais importante e radical de seus discípulos: Martin Heidegger.

■ CAPÍTULO 3 ■

MARTIN HEIDEGGER

Neste capítulo abordaremos brevemente algumas passagens de Ser e tempo no intuito de propiciar ao leitor um primeiro contato com o estilo heideggeriano de filosofar, destacando a relevância da sua solução para um dos problemas mais cruciais da história da filosofia, qual seja, o da relação entre sujeito e objeto ou entre consciência e mundo.



Martin Heidegger

Martin Heidegger nasceu na cidadezinha de Messkirch, no sul da Alemanha, em 1889. De família modesta e católica, estudou com os jesuítas pretendendo ser mais um deles, projeto que mais tarde abandonou. Seus estudos no seminário, porém, lhe deram uma grande base na cultura clássica e humanista. O padre Konrad Grüber lhe presenteou com o livro de Brentano: “Sobre os diversos sentidos do ente em Aristóteles”. E pelo que lhe aconteceu posteriormente pode-se dizer que esse presente selou o seu destino, pois, desde então, esse assunto passou a ocupá-lo até sua morte em Friburgo, em 1976. Ainda muito jovem matriculou-se na Faculdade de Teologia de Friburgo quando entrou em contato com a fenomenologia de Husserl, filósofo que conheceu pessoalmente logo depois, tornando-se um dos seus discípulos mais próximos. Husserl gostava de afirmar: “Fenomenologia é Heidegger e eu”. As outras influências que Heidegger recebeu são de um vasto espectro, mas, além dos gregos, principalmente Kant, Kierkegaard, Dilthey e Nietzsche. O casamento com uma luterana e as suas leituras kierkegaardianas o afastaram do que chamou de “sistema do catolicismo”. A sua obra inicial, porém, está fortemente marcada pela antropologia cristã. Heidegger, durante algum tempo, simpatizou com o nazismo, tornando-se, em 1933, reitor da Universidade de Friburgo nomeado por Hitler; cargo, aliás, que logo abandonou. Seus compromissos políticos dessa época o meteram em dificuldades que também o acompanharam até o fim, embora, ironicamente, a sua filosofia professe uma radical autonomia em relação ao mundo político. A obra de Heidegger, como a de seu mestre, é vastíssima e parte considerável dela ainda permanece inédita. Apenas a listagem dos volumes já publicados ocuparia várias páginas.

Desde muito cedo Heidegger já ensaiava pensar por conta própria. A sua relação estreita com Husserl não o impediu de desenvolver o seu próprio modo de entender a fenomenologia.

Num determinado momento ele rompeu com a fenomenologia tradicional não apenas radicalizando-a, mas recusando um dos seus princípios fundamentais: a consciência intencional. Heidegger substituirá a intencionalidade da consciência transcendental pela intencionalidade do ser-no-mundo.

Ou seja, ele não deixará de ser um fenomenólogo, mas aplicará este método de um modo muito mais radical que culmina, inclusive, com a eliminação da noção de filosofia como ciência rigorosa. Isto é, a filosofia não deixará de ser rigorosa, mas não o será ao modo da ciência. E esse projeto, aliás, será feito desde o fio condutor em que se retoma a pergunta fundamental pela filosofia desde os gregos: o que é o ser? A resposta a essa pergunta fundamental possibilitará a solução de problemas filosóficos candentes na modernidade, como a relação entre sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, interior e exterior, consciência e natureza, etc. Sua maior crítica, porém, **será feita à filosofia ocidental que desde Platão tornou-se uma metafísica da presença**, isto é, parte do pressuposto que o ente ou as coisas são tomados como estando num presente eterno. Essa, aliás, foi a luta filosófica que Heidegger não abriu mão. Seu esforço constante foi o de definir ou distinguir a atividade filosófica de todas as outras. Muitas vezes acusou-se Heidegger de não ter elaborado uma ética e uma filosofia política, mas o certo é que isso pouco lhe interessava, pois para ele só o pensar filosófico tinha a mais genuína autenticidade e nobreza. Poder-se-ia dizer que a verdadeira vocação do homem é a filosofia e que, portanto, ela é sua libertação e salvação. A filosofia é então o âmbito livre das outras concepções do mundo e isso de tal modo que o destino da filosofia depende apenas dela mesma, o que também quer dizer que o destino do homem está essencialmente vinculado à filosofia. Mas até mesmo esse vínculo, heideggerianamente falando, pode ser questionado, ***pois a filosofia é uma atividade tão livre que até mesmo o homem tem de ser por... ela posto em questão.***

• Sobre isso ver Heidegger, M.
• **Sobre o "humanismo" – Carta a Jean Beaufret**, in Conferências e escritos filosóficos, São Paulo, Abril Cultural, Os Pensadores, p. 345 a 373.

Há dois grandes momentos no pensar heideggeriano. O que se situa nos anos juvenis de 1919 até por volta de 1933 quando então ocorre o que ele próprio chamou de a reviravolta (*Kehre*) do pensar, que por motivos de espaço não abordaremos aqui, embora, ainda que de passagem, cumpre-nos observar que nessa fase, e principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, Heidegger mostra-se um filósofo mais místico preocupado com questões marcadas por um pensamento cada vez mais simples em que, contra a agitação do mundo moderno, a problemática do ser é invocada a partir de temas impregnados de metáforas campestres como o do regresso à “terra natal”, a “serenidade”, “caminhos do campo”, mas onde também ocupa-se com a questão da técnica, isto é, de que a essência da nossa época é a maquinação. Esse acontecimento planetário não depende da nossa vontade, pois trata-se de algo que diz respeito a verdade do ser. É um evento que determina nossa vida de tal modo que, ao fim e ao cabo, “só um deus poderia nos salvar”.

A seguir apresentaremos, em breves considerações, alguns tópicos da sua obra mais importante e conhecida: *Ser e tempo*.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*,
Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
Usaremos aqui a edição alemã
com abreviatura SZ, mas existe
também a edição brasileira:
Ser e tempo. Petrópolis: Ed.
Vozes, 1988.

3.1 UM CLÁSSICO DA FILOSOFIA: SER E TEMPO

Depois de vários anos como professor sem publicar praticamente nada, Heidegger deu uma resposta a seu público mais exigente com uma obra que é, certamente, um dos mais conhecidos clássicos da filosofia: *Ser e tempo* (1927). Essa obra, como toda a obra filosófica importante, se caracteriza por resolver problemas candentes da filosofia da sua época. Só que Heidegger ao centrá-la na pergunta grega pelo **ser do ente** tentou atingir também questões que diziam respeito à **história da metafísica ocidental**. As conquistas da filosofia moderna com o critismo kantiano e a fenomenologia husserliana lhe possibilitaram tratar de questões que, mesmo postas pelos gregos, permaneciam sem um tratamento mais adequado. E aqui é que combinam-se a fenomenologia com a filosofia existencial kierkegaardiana e o procedimento nietzschano

de destruição da tradição niilista. Como Heidegger faz essa façanha? Ele desenvolve uma ontologia fundamental. E como para ele a filosofia é basicamente fenomenologia, a sua ontologia será fenomenológica, mas acentuando o caráter existencial, isto é, de que no dito cartesiano “Penso, logo existo” *deve-se partir da análise da existência até mesmo porque para pensar é preciso antes existir.*

E para levar adiante essa tese Heidegger parte do pressuposto grego de que o ser é sempre ser de um ente, como mesa, cadeira, árvore, estrela, etc. Mas então qual o ente que nos é mais acessível senão nós mesmos? Ou melhor, o que é mais acessível e mais próximo para mim senão eu mesmo? Quando penso, imagino, passeio e, por conseguinte, filósofo não sou eu mesmo que estou pensando, passeando ou filosofando? É o mais certo, mas também o mais enganoso, pois repetindo Husserl aquilo que está mais perto cotidianamente (o ôntico) está o mais distante fenomenologicamente (o ontológico). **Para evitar, porém, compromissos ônticos que prejudiquem a análise ontológica Heidegger irá recorrer ao seu famoso construto: ser-aí (*Dasein*).** Por exemplo, a noção de pessoa e de homem estão demasiadamente contaminada pelas concepções de mundo metafísicas, políticas, religiosas, antropológicas, etc. que já não servem para responder à busca pelo sentido do ser. Elas tornaram-se empecilhos que devem ser destruídos para se ter acesso aos fenômenos mais originários. O ser-aí, porém, é um construto de onde surgem essas concepções, mas ele mesmo, por ser feito de êxtases temporais, não pode ficar preso a nenhuma delas. Além disso, o ser-aí é um construto em que se expressa a liberdade da filosofia, pois ele mesmo é aberto, ou seja, é um projeto que se antecipa a todas as concepções do mundo. *Mas o ser-aí só expressa a liberdade da filosofia à medida que esta pressupor a liberdade do próprio ser-aí.*

A explicitação da ontologia fundamental ou existencial será então a exposição fenomenológica das estruturas ser-aí, o que só é possível porque ser-aí é um ente singularíssimo, isto é, é um ente que estando em jogo consigo mesmo tem um duplo privilégio, o ôntico e ontológico. Ou melhor, o privilégio ôntico é o de estar em jogo com seu próprio ser e o ontológico é o de, estando em jogo com seu ser, pode levantar a questão, tão cara os gregos, do sentido

Ser e tempo, então, é uma obra que busca responder a uma úmima pergunta : o que é existir?

O nosso ser-aí é nossa maneira de interpretar o mundo. Por exemplo, se interpreto uma notícia que diz que a economia vai mal em nosso país de modo a atribuir a culpa desse fracasso a ausência do sistema comunista, e assim faço com outras coisas; atribuo as dificuldades das relações em família, tipo de trabalho disponível, etc, à ausência do comunismo, meu ser-aí é alguém que vê o mundo a partir da necessidade da implantação do sistema comunista.

do ser em geral. E, diferentemente de toda a tradição ocidental, que concebia o ser baseado na metafísica da presença, agora o ser será entendido como tempo, não o tempo natural, social ou histórico, mas mas tempo existencial.

Em linhas gerais este é o esquema de SZ:

{ocupação -> ser-no-mundo -> preocupação -> ser-para-a-morte ->
consciência culpada -> cura}-> tempo = ser

Em SZ, Heidegger, como alertamos, opera a “destruição” de um conceito central não só para Brentano e Husserl, mas para a toda a filosofia moderna: **a noção de consciência**. A exposição mesmo sumária de Ser e tempo tampouco poderá ser levada a cabo aqui. Por isso, fiquemos com o modo como Heidegger desconstrói a noção de consciência intencional substituindo-a pela noção de ser-no-mundo.

3.2 A INTENCIONALIDADE COMO SER-NO-MUNDO

3.2.1 O SER DOS ENTES INTRAMUNDANOS

O programa da fenomenologia – para Heidegger – continua: “voltar às coisas mesmas”. Porém, fazer isto pressupõe agora **uma caracterização ontológica da coisa**, o modo como se considera a coisa, isto é, o modo como se trata do ser do ente. Noutras palavras, quando a análise se estende das coisas para a coisalidade das coisas. Heidegger constantemente retorna à tradição grega para, a partir dela, construir seu próprio modo de entender o método filosófico como “fenomenologia”. E voltar às raízes dessa tradição é retomar ao que considera como o mais autêntico de todos os problemas: o sentido do ser. **A resposta a esta questão passa pelo fenômeno do mundo**. No entanto, os gregos, ao passarem por alto o conceito de mundo, teriam deixado de lado o modo efetivo de acesso às coisas. Ou seja, Heidegger recorre às palavras da tradição para levar a cabo sua “destruição da ontologia” substituindo-a por uma nova. Um dos momentos-chaves é sua original tematização

do conceito de mundo que podemos encontrar nas perguntas:

1. Por que, no início da tradição filosófica decisiva para nós - explicitamente desde Parmênides - passou-se por cima do fenômeno do mundo? De onde provém a repetição contínua desse passar por cima?
2. Por que o ente intramundano se torna tema ontológico para esse fenômeno?
3. Por que este ente encontra-se, de início, na “natureza”?
4. Por que a complementação desta ontologia do mundo, que se sente necessária, cumpre-se em se recorrendo ao fenômeno dos valores? (SZ, p.100).

Os gregos, que deixaram escapar o conceito de mundo, tinham um termo adequado para tratar das coisas: os “pragmata”. Eles seriam então simplesmente os modos de lidar com as coisas como algo simplesmente dado. Ou seja, ao não radicalizarem a pergunta pelo que constituiria o caráter pragmático desses pragmata, tomaram-nos “meras coisas” apreendidas em sua presentidade. Ao contrário dessa posição da metafísica da presença que toma a coisa como algo que está “diante de”, isto é, como algo que subsiste por si mesmo, **Heidegger irá considerar a coisa como “utensílio”** (*Zeug*). O utensílio é o modo de ser que caracteriza o ser-aí, ou melhor, o que constitui os modos de ser da ocupação (*Besorgen*). As ocupações são, portanto, modos do ser-aí lidar com os utensílios. Ou seja, as coisas são agora concebidas com os modos de lidar com utensílios como o de escrever, o de medir, o de costurar; as ferramentas em geral ao serem empregadas são as coisas. A coisa não está mais diante de, mas, ao contrário, é aquilo que já está sempre à mão - é manual -; **assim, o modo de lidar com o utensílio é que define o que a coisa é**. Não se trata, então, de buscar a coisidade da coisa por trás do que aparece como a “Idéia” ou a “Natureza”, “realidade”, ou na mente enquanto “faculdade de produzir juízos”, etc. Como logo veremos, as coisas, os pragmata, originam-se nos utensílios. Uma coisa nunca é um utensílio, embora um utensílio possa se tornar uma coisa. Mas os utensílios dependem de quem as usa e que, por sua vez, não pode ser reduzido a um utensílio. **Por isso, a compreensão do que eles são depende do modo como**

nós mesmos somos. E o modo de como somos se caracteriza por sermos sempre “ser-para” (*Zu-sein*); os utensílios, portanto, não se definem por alguma essência que não dependa do seu modo de “ser para”, isto é, um martelo serve sempre para pregar, uma tesoura para costurar, etc. Isso já é uma indicação que nossa essência é dinâmica e projetada para uma constante construção. Não temos, por conseguinte, uma essência fixa. Ao contrário, nossa essência é nossa existência. A essência (*das Wesen*) deste ente – o ser-aí – consiste em seu dever-ser (*Zu-sein*) (SZ, p.42). E é isto que faz dele um ente distinto de outros entes. Os modos do ser-aí – como *Zu-sein* – constituem o mundo: o ser-no-mundo. O ser-aí é mundano enquanto os outros seres são intramundanos.

A problemática do ser-aí confunde-se com a do mundo, pois só o ser-aí é ser-no-mundo. E só quando se explicita a mundanidade do mundo se compreende o ser-aí em seu próprio ser, e isto possibilita distinguir o ser-aí do domínio dos objetos, e também compreender o que teria escapado aos gregos: o caráter de pragmata dos pragmatas. Com isso se afasta o modelo objeto-designação, este modo de dirigir-se às coisas que impede a compreensão do fenômeno do mundo. Desde o mundo pode-se então compreender a desumanização do mundo, isto é, de que as concepções sobre o homem pressupõem que o ser-aí é ser-no-mundo. Há como que um interesse em preservar o caráter mundano que se contrapõe à sua colonização cognitiva; ou, no sentido de Wittgenstein, trata-se de impedir a degeneração da nossa gramática. A coisificação dos entes intramundanos, quando se os toma meramente como domínio dos objetos, equivale à confusão entre o conceitual e o empírico: a ocultação do que está próximo. A retração do que está mais próximo.

Como o ser-aí é ser-para no sentido de estar ocupado, isto quer dizer que esses modos de ocupação definem o ser-no-mundo, o que permite afastar de noções como as de cogito, sujeito transcendental, mente, etc.

Ou com a noção de que o ser-aí é um ente que está no mundo como outros entes: automóveis, mesas, casas, árvores, etc. Porém,

o ser-aí não está no mundo como a água dentro do copo e o copo dentro da sala. O ser-aí é mundo, aliás, só o ser-aí tem mundo. Mundo é um existencial - um caráter do ser-aí. **A complexidade dos ser-para se confunde com a complexidade do ser-no-mundo.** Esta expressão revela que o que está em jogo é um todo estrutural complexo. Isto já aponta que a familiaridade do ser-aí se confunde com a diversidade de seu ser-para. A análise disto nos leva à tematização da mundanidade do mundo.

Também Heidegger reconhece as diversas significações do conceito de mundo, e, se faz distinções entre elas, não é para apenas reconhecer seus contextos distintos, mas para destacar aquela em que se mostra a mundanidade do mundo em geral, isto é, aquela, sem a qual não se retém efetivamente o fenômeno do mundo. O conceito de mundo tem principalmente estas significações:

1. O conceito “mundo” é empregado como termo ôntico e designa a totalidade dos entes que podem estar presentes no mundo: mesas, cadeiras, leões, bicicletas, números, fórmulas, etc. (*Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seiendes, dass innerhalb der Welt vorhanden sein kann*) (SZ, p.64).
2. Mundo tem o papel de um termo ontológico e significa o ser dos entes como os citados acima no item 1. (*Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n.1 genannten Seienden*)(SZ, p.64). “Mundo” é a região que abarca a totalidade dos entes.
3. A noção de mundo refere-se ao próprio ser-aí. Mundo quer dizer: este em que (Worin) o ser-aí concreto vive. Por ex., o seu mundo pessoal ou seu mundo público. Mas ela é todavia ôntica na medida que se limita a mostrar onde o ser-aí vive sem analisar a “estrutura intrínseca” que torna esta vida possível (embora ela tenha uma significação pré-ontológica - *eine vorontologisch-existenzielle Bedeutung*). Ou seja, esta compreensão todos nós já sempre temos uma vez que em nós está em jogo nosso próprio ser.
4. O termo mundo significa a noção ontológica existencial da mundanidade. Esta noção é ontológica porque visa a estrutu-

ra do ser-no-mundo, o que pertence necessariamente a cada mundo como tal - a mundanidade. Ela é existencial na medida em que é um elemento estrutural do ser-aí.

Ao tematizar-se o fenômeno mundo logo nos deparamos com a dificuldade que se encontra em nossa propensão para concebê-lo como espaço, isto é, como um lugar em que as coisas exemplificadas no item 1 estão; como a água dentro do copo, como o copo dentro da sala, e como o homem dentro do automóvel, ou da estação rodoviária, com a cabeça dentro do chapéu, etc. Esse entendimento do mundo basicamente como espaço nos impede de reconhecer o que está mais próximo. Ocorre que geralmente se trata do mundo como espaço em que as coisas estão e que, portanto, desde aí foi possível conceber o homem como um corpo que, como os outros entes, ocupa um lugar no espaço (*res extensa*). Esta noção está, porém, de tal modo vinculada à imagem geométrica do espaço tridimensional que torna difícil compreender *o espaço como um modo de ser do ser-no-mundo*. A elucidação da mundanidade do mundo terá de liberar a originalidade do espaço, e com isso mostrar que a noção científica de espaço é derivada do ser-aí. O conceito de mundo subjaz ao conhecimento científico; a desmundanização do mundo - tal como a degeneração da gramática - se deve à tentativa de explicar a condição de toda explicação. A explicação científica é apenas um recorte sobre o mundo. **O conceito de mundo extrapola a metodologia científica.** O engano que levou os gregos a tomarem a “natureza” é semelhante à que levou a tomar o espaço como *res extensa*, deixando de lado que apenas desde o conceito de ser-no-mundo se poderia compreender o espaço geométrico, ou, nas palavras de Heidegger, deixou-se escapar a distinção entre os existenciais e as categorias, entre o que diz respeito ao próprio ser-aí e aquilo que se pode chamar de domínio dos objetos, entre o mundano e o intramundano, entre, portanto, o ser-no-mundo e o que pertence ao mundo - *weltzugehörig e innerweltlich*.

A distinção entre mundano e intramundano pode ser feita desde as estruturas do ser-aí, essas estruturas são a mundanidade do mundo. E, como pretende Heidegger, só então se compreende a natureza. A natureza, com suas montanhas, rios, florestas, etc., depende do mundo, sem mundo não se poderia vislumbrar a nature-

za. A mundanidade do mundo é apreendida desde o que é familiar, ou seja do mundo circundante (*Umwelt*). A natureza é, portanto, parte dessa familiaridade, mas ela própria não é capaz de tornar compreensível a mundanidade, ao contrário, ela pode ser um empecilho para esta compreensão: “a natureza como termo categorial que envolve as estruturas do ser de um certo ente intramundano não pode jamais tornar compreensível a mundanidade” (SZ, p.65). Ao contrário, para compreender a natureza temos de tematizar o que vem a ser estes entes intramundanos com os quais o ser-aí mantém uma estrita familiaridade, a interpretação ontológica destes entes mais próximos é a mundanidade do mundo. Esta familiaridade ou cotidianidade do ser-aí se caracteriza por não ser teórica, mas prática. O “teórico” é apenas um dos modos do ser-aí. Essa distinção é importante porque impede que a prioridade da teoria leve à desmundanização do mundo. Ora, a atitude teórica provoca um distanciamento do que está mais próximo, quando se trata de liberar o que está próximo daquilo que se lhe interpõe. A desmundanização ocorre quando se impede de atingir aquilo que constitui a própria coisa, a coisidade da coisa. Temos então de compreender o que caracteriza a coisidade da coisa. O fio condutor desta tarefa é o cotidiano, isto é, aquilo com que sempre o ser-aí está ocupado. E o ser-aí está ocupado com muitas coisas.

A este estar fazendo coisas, Heidegger chama de ocupação (*Besorgen*). A ocupação é: produzir algo, fazer alguma coisa aparecer, aplicar alguma coisa, fazer sumir algo, considerar, empreender, discutir, e assim por diante. E se tudo isto são atividades que definem o ser-aí como ocupação, então podemos perguntar por aquelas que lhe são ainda mais elementares, ou seja, aqueles entes intramundanos que nos estão à mão. A coisidade da coisa - deixa de ser entendida como uma essência do simplesmente dado - e passa a ser compreendida no modo de ser do utensílio (SZ, p. 69). Os exemplos acima mostram que os instrumentos são aquilo que nos é mais familiar: o que manuseamos. O que está à nossa mão é o utensílio. A diversidade de ocupações coincide com o modo dos utensílios - *Nähzeug, Schreibzeug, Schuhzeug, Fahrzeug* -, isto é, estojo de costura, agulhas, linhas, alfinetes, o que se usa para escrever, lápis, apontador, caneta, os utensílios do sapateiro e os que se emprega

em viagens, etc. Mas se o fio condutor são as diversas ocupações do ser-aí no cotidiano ainda temos de tematizar a mundanidade do mundo, pois o que buscamos não é a mera descrição do que ocupa cotidianamente o ser-aí, neste caso ficaríamos no nível de uma descrição ôntica, mas nosso objetivo é ontológico, isto é, visamos o ser dos entes intramundanos, **o que só será compreendido à medida que tematizarmos a relação do ser-aí e estes entes.**

A coisidade da coisa é definida, insistamos neste ponto, pelo modo como operamos, isto é, a coisa é constituída pelo manusear do utensílio: a manualidade (*Handlichkeit*). Analisar o modo de ser do utensílio, portanto, é dar conta do que está mais próximo, é dar conta do ser do ente intramundano: caneta, trena, régua, volante, agulha, etc. O manuseio destes utensílios é a coisa mesma; e, portanto, o único modo de “voltar às coisas mesmas” é tematizar o modo de ser do utensílio. Voltar às coisas mesmas não é então simplesmente reconhecê-las como próximas, pois esta proximidade é dada pelo seu emprego, manuseio, utilização.

Não há aqui solução de continuidade entre o ato de reconhecer e o emprego. Se nos reconhecemos na ocupação é por que esta familiaridade é dada pelo uso que sempre fazemos; a escova de dentes, o espelho, a xícara de café, os talheres, não são reconhecidos simplesmente por que os olhamos, mas é porque os empregamos que podemos reconhecê-los. E isto quer dizer que as atividades cotidianas do ser-aí são feitas sem a mediação de nenhuma teoria sobre o estatuto das coisas que fazemos ou usamos. Quando escovamos os dentes ou penteamos os cabelos não nos perguntamos sobre qual a relação entre nossa imagem no espelho e a imagem dentro de nós, ou se existe um mundo externo, ou se a escova de dentes é um feixe de impressões sensíveis, etc. **Desse modo, o que caracteriza uma coisa não é o material de que é feita, mas o seu emprego para certos fins:** proteger os dentes contra a cárie ou estar bem arrumado para ir à aula, dar um passeio ou fazer uma visita. A pergunta pelo que constitui um utensílio já pressupõe seu domínio, isto é, sem esses utensílios não poderíamos responder sobre o material de que são constituídos; aliás, uma resposta deste tipo diria respeito aos

entes intramundanos e nos desviaria precisamente do fenômeno do mundo. Portanto, a utensilialidade do utensílio não é obtida por nenhuma teoria como se antes de dominar o utensílio se pudesse explicar como ele funciona; ao contrário, o modo genuíno de um utensílio é o lidar com ele. Ou seja, não se pode destacar o utensílio para mostrar como se lida com ele, pois só se pode usá-lo como exemplo quando já se domina o utensílio. Ou seja, o modo genuíno do utensílio é pre-temático, como o modo como se usa o martelo ou a tesoura, o desempenho não depende da explicação da estrutura do martelo, mas do martelar o martelo, ou da habilidade em costurar ou recortar usando a tesoura. Quanto menos colocarmos o “olhar externo” ao martelar, mais destros seremos no emprego deste utensílio, isto é, maior será nossa familiaridade com ele. A familiaridade não é dada pelo reconhecimento, mas pelo lidar com o utensílio: o manuseio do martelo. O martelo não é reconhecido por estar diante de nós, mas porque o manuseamos, isto é, só se reconhece um utensílio pelo olhar porque antes se o manuseia. O manuseio é o modo de ser do utensílio. O manuseio do utensílio é a “manualidade” (*Zuhandenheit*). O manuseio de um utensílio é o que caracteriza sua serventia, ou seja, o “para que...” serve o utensílio. Com isto Heidegger tenta eliminar tudo aquilo que se interpõe à sua originariedade, aquilo que se distancia do modo de ser do utensílio para “visualizá-lo” – a teoria, a contemplação, etc. -. Pois, por mais que se observe um utensílio (ou uma totalidade deles) jamais se dará conta do lidar com ele, pelo contrário, perde-se o modo originário do manuseio: “À visualização (*hinsehende Blick*) puramente “teórica” das coisas falta uma compreensão da manualidade (*Zuhandenheit*)” (SZ, p.69).

A falta dessa visão teórica não significa uma falta de conjunto, como se cada utensílio se limitasse à sua finalidade própria e independente, pois a serventia de cada utensílio se subordina à totalidade de remissões instrumentais dirigidas para uma finalidade mais complexa: a obra.

A ocupação do ser-aí é dada pelo utensílio que é sempre “algo para...” (*Um-zu*). **Portanto, o ser-aí está ocupado com uma diversidade de atividades que são os modos de lidar com utensílios.** O fenômeno da remissão (*Verweisung*) expressa esta estrutura

complexa em que vários utensílios estão em jogo apoiando-se uns nos outros, por isso geralmente a utensilialidade de um utensílio vincula-se à remissão, pois uma agulha envolve todos os utensílios de costura e um sinal de trânsito envolve os utensílios que permitem o fluxo dos automóveis, trens ou aviões, etc. O quarto em que estou agora escrevendo é uma totalidade de papel, canetas, estantes, janelas, lâmpadas, escrivaninha, computador, porta, maçaneta, cadeiras. O quarto não é uma soma destes utensílios com suas funções específicas; as atividades em que estes utensílios envolvem uns aos outros são o quarto em que agora estou sentado. ***Esta totalidade utensilial já é sempre dada antes de qualquer problematização teórica.*** Portanto, o que primeiro vem ao encontro é o quarto enquanto “utensílio de habitação” e não como um abstrato espaço geométrico, como um “vazio entre quatro paredes” que pudesse então ser enchido por cada uma dessas coisas que o compõem. Antes de cada coisa singular o que se tem é uma totalidade utensilial em que cada coisa remete às outras e que, juntas, são os utensílios ou as ferramentas: o quarto em que estou sentado escrevendo. Portanto, o modo de lidar com os utensílios não é aleatório, pois seja qual for a complexidade das remissões os utensílios que as compõem estão direcionados para uma tarefa: “ser-para” (*Ums-zu*). A visão sinótica deste conjunto é a circunvisão (*Umsicht*). **A circunvisão, porém, é distinta de uma visão externa à medida que o ver utensílios já faz parte do modo de lidar com eles,** o ver é uma atividade que se confunde, por exemplo, com o martelar, isto é, buscar pregos, cuidar para que fiquem em linha, que não entortem, etc. Por isso, o que se manuseia não são objetos que existam por si mesmos ou que poderiam ser aprendidos teoricamente de modo a que se afastasse de seu manuseio. A multiplicidade de utensílios está direcionada para um fim: a obra (*Werk*). Há uma prioridade da obra, embora nem toda a acupação se relacione com uma obra. Sem a obra, porém, os utensílios perder-se-iam em atividades desconectadas. Agulhas, linhas, tesoura, alfinetes, botões são manuseados para se fazer uma camisa ou um terno; martelos, plainas, serrote, tijolos para fazer uma casa; o couro, a agulha, o estilete, os pregos, a cola, resultam no sapato, etc.

Atente para a compreensão
dessa frase. Caso tenha dúvida
sobre sua compreensão,
releia este capítulo, ela
é fundamental para a
compreensão do restante do
mesmo.

Introduz assim um certo “naturalismo” como algo que está à

frente da manualidade (*Vorhand*). Isto é, na terminologia filosófica podemos falar de um resíduo de realismo ontológico à medida que ele afirma que o couro de que são feitos os sapatos ou a areia de que se usa na construção da casa “existem de modo independente”. Os animais que fornecem o couro para a confecção de sapatos “ocorrem no mundo independente da criação, e, mesmo na criação, eles se produzem a si mesmos. A “si mesmos” quer dizer independentes de qualquer obra, eles são algo que o ser-aí pode ir buscar para uma obra qualquer. O resíduo de realismo ontológico aqui pode ser melhor observado quando Heidegger afirma: No mundo circundante (*Umwelt*) também ocorrem entes que, em si mesmos, não precisam ser produzidos (*an ihm selbst herstellungsunbedürftig*), estando sempre à mão. Martelo, alicate, prego em si mesmos estão em remissão ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos. No uso (*gebrauchen*) do utensílio se descobre o usado, a “natureza”, à luz dos produtos naturais (SZ, p.70). Desde quando, porém, ferro, bronze, madeira e aço não precisam ser produzidos? Sem o uso dos utensílios como se poderia afirmar algo deles?

Heidegger oscila, pois se, de um lado, insiste em que se tem de impedir que o **modo normal de considerar a natureza** acabe velando (*verborgen*) o **modo do estar à mão**, ou seja, de que se oculte a atividade originária; de outro lado, afirma que há materiais que são independentes do ser-aí. No primeiro caso ele nos previne de quando fascinados contemplamos uma paisagem estão aí presentes ações do ser-aí “as plantas do botânico não são apenas flores no campo, ou o jorrar (*entspringen*) de um rio não é a fonte no solo (*Quelle im Grund*). Nestes exemplos, a natureza parece não ser algo simplesmente dado; pois mata é reserva florestal, montanha é pedreira, rio é represa, vento é vento nas velas. No entanto, a distinção também revela que a atividade do ser-aí se depara com algo



Uma obra, então, não é só manualidade, mas depende de “materiais”: linho, algodão, madeira, areia, ferro, couro, etc. Aqui Heidegger acaba por reconhecer que manualidade depende de algo que não está precisamente à mão mas à disposição do ser-aí: os **materiais da natureza**.

que está além dele, a floresta, o vento, a fonte. Os aparatos instrumentais barco à vela, britadeira, picaretas, pás, lupas, serrotes, etc., des-cobrem o mundo circundante e, junto dele, a “natureza”. Isto é, o manuseio destes utensílios acaba por revelar algo para além de seu uso. Este resíduo de realismo pode ser claramente encontrado na passagem: “Pode-se prescindir de seu modo de ser à mão (*Zuhanden*) e determiná-la e descobri-la em seu puro modo de ser simplesmente dado (*in ihrer puren Vorhandenheit*)” (SZ, p.70). Os utensílios mostram que a natureza subsiste por si mesma: além da vela está o vento, além da madeireira está a mata, além da pedreira está a montanha.

Vimos que a obra é um todo de remissões e que cada utensílio está apoiando e apoiando-se em outros utensílios. A obra remete tanto ao portador como ao usurário, tanto nas obras em série numa fábrica, como nas obras de caráter artesanal em que se descobre mais originariamente a manualidade. Seja qual for, porém, o modo como é executada a obra não se restringe ao mundo doméstico mas ao mundo público, isto é, ao mundo a que pertencem tanto quem a produz como quem a usufrui – todos usamos roupas, sapatos, meios de transporte, edifícios, parques, praias, etc. Nestas complexas remissões públicas a ocupação (*Besorgen*) “descobre a natureza em determinada direção (*Umweltnatur*)” (SZ, p.71). Viadutos, pontes, ruas, edifícios sempre posicionam-se em relação à natureza. A construção de uma obra envolve sempre a sua posição com respeito ao sol, às montanhas, ao jogo de sombras, às estações do ano, ao rio, à planície, etc. **Ou seja, o resíduo de realismo está em que uma obra sempre tem uma posição com respeito à natureza circundante.** As complexas remissões colocam-se assim e assim de modo que a natureza é vista através delas como algo de que elas próprias dependem mas que independe delas. O mundo circundante é construído segundo as características da natureza que o circunda. No fim da avenida está a praia, os edifícios estão voltados para que o sol os ilumine melhor no inverno, as casas são erguidas para não serem atingidas pelas cheias do rio, etc. Da obra portanto descortina-se o que está simplesmente dado. Ainda que seu objetivo inicial seja o ser-no-mundo e não a natureza como foi pensada pelos gregos como algo simplesmente dado, Heidegger continua afirmando que,

através do que está à mão na ocupação, pode-se explicitar o que é simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Quer dizer, Heidegger procura afastar o conceito de mundo (enquando manuseio de utensílios) do conceito de natureza para explicitar os pragmatas, mas acaba, porém, por fazer da manualidade um modo reabilitá-los. Heidegger dá-se conta deste dilema afirmando que o “manual (*Zuhandenes*) dá-se apenas com base em algo simplesmente dado (*Vorhandenen*)”, e, simultaneamente perguntando: “admitindo-se esta tese então se seguiria que a manualidade (*Zuhandenheit*) está fundada ontologicamente no ser simplesmente dado?” (SZ, p.71). Ora, a idéia central aqui é que só se pode explicitar o manual quando este se torna algo simplesmente dado.

Ainda não se tematizou a mundanidade do mundo, isto é, o que torna possível tematizar o mundo. Tomou-se como fio condutor os entes que estão mais próximos nos diversos modos das ocupações, ou seja, os diversos modos de lidar com os entes intramundanos. Tematizar o ser destes entes equivale a mostrar como “se dá” (*es gibt*) o mundo, e isto significa passar do nível ôntico dos entes intramundanos para o ontológico. O mundo “se dá” nas possibilidades ontológicas que o ser-aí em suas ocupações já sempre tem e através delas de abrir um caminho que investigue o seu modo de ser. Como se pode no modo de lidar da ocupação abrir um caminho que permita tematizar o ser daquilo que já é familiar? Certamente não será outro estranho ao cotidiano. Mas como no cotidiano abre-se a investigação da determinação mundana dos entes intra-mundanos? A solução que Heidegger encontra é dos momentos relevantes de *Ser e tempo*: o modo de acesso à determinação mundana dos entes **está na falta ou no defeito daqueles utensílios** que estão sempre à mão, isto é, quando na ocupação o ser-aí se encontra às voltas com as vicissitudes do que estando sempre à mão, inesperadamente, se coloca fora de alcance e, por alguma falha ou defeito, já não pode ser empregado para a sua tarefa de rotina. Portanto, quando há uma perturbação que atinge a remissão que define o “para que” do utensílio que já não pode ser empregado. Quando ocorre a perturbação o “para que” é momentaneamente perdido, e então a remissão se torna explícita. Quando apenas ocorre a falha num utensílio está-se todavia no nível ôntico

em que a circunvisão (*Umsicht*) reconhece a perturbação causada pelo dano no utensílio. O nível ontológico em que **o mundo se anuncia** (*meldet sich die Welt*) (SZ, p.75) ocorre quando a circunvisão provoca a remissão para um específico ser para (*Dazu*), e, então, torna-se reconhecível não apenas o que ocorre com um utensílio, mas o conjunto da obra; o que se torna visível, porém, não é nada estranho às ocupações cotidianas, mas, ao contrário, o conjunto utensilial já envolvido na circunvisão. Esta “quebra” (*Bruch*) no conjunto de remissões na circunvisão é o que abre (*erschlossen*) o mundo para sua anunciação.

A explicação da quebra no conjunto utensilial da remissão que anuncia o mundo foi precedida pela análise da falha ou da falta na manualidade. Voltemos a ela, pois aí também, como vimos, permanece o resíduo de realismo que continuará sombreando o conceito de mundo, pois Heidegger joga com dois conceitos: a manualidade (*Zuhandenheit*) e o ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), isto é, o manuseio do utensílio e o utensílio que, ao não ser manuseado, se torna um ente simplesmente dado. Isto pode ocorrer com o ente que na ocupação está mais à mão. A ferramenta pode estar danificada ou o material com que foi feita mostrar-se inadequado. O utensílio que se está usando, de repente, falha. Somos surpreendidos por esse defeito. Heidegger diz que a surpresa (*Auffallen*) ocorre quando um utensílio que usamos já não está mais à mão (SZ, p.73). **O defeito salta à vista.** O utensílio defeituoso, ao não mais ser manuseado, torna-se a um ser simplesmente dado. O utensílio não mais podendo ser usado está agora simplesmente aí (*Da*). Mas, mesmo com defeito, o utensílio guarda ainda uma certa configuração de quando era manuseado, por isso pode ser reconhecido fora do contexto normal de uso. Heidegger, porém, persiste numa ambigüidade, pois considera o utensílio defeituoso como um ser simplesmente dado todavia guarda uma certa configuração de quando usado, e assim resiste em afastá-lo totalmente da manualidade como pedra, árvore, etc.

No passo seguinte, Heidegger trata não mais do utensílio defeituoso mas da situação de que no lidar da ocupação nos deparamos com a falta de um utensílio, ou seja, o contexto é perturbado por aquilo que não pode ser manuseado ou que de nenhuma manei-

ra está à mão (SZ, p.73). Ao não se encontrar o utensílio à mão revela-se o manual, e este revelar o manual ocorre por que o utensílio que falta é identificado como um ser simplesmente dado. A falta do utensílio descobre o manual num certo ser simplesmente dado (*in einen gewissen Nurvorhandensein*). O manual sempre se apresenta desde o que está fora da manualidade. A surpresa ocorre à medida que a falta de um utensílio paralisa a manualidade tornando o que se manuseia num ser simplesmente dado. A surpresa ocorre quando o manual é interrompido pela falta do utensílio. O que falta é um ser simplesmente dado. A surpresa não envolve utensílios entre si, mas quando um deles falta ou falha tornando-se um ser simplesmente dado – algo que está fora do alcance da mão. Há como que uma paralisia da manualidade. O ser simplesmente dado interrompe a tarefa, e é nisto que consiste a surpresa. Se manual não se tornasse ser simplesmente dado não haveria como desentranhá-lo. Heidegger afirma: “Ele se desentranha (*enthüllt sich*) apenas como algo simplesmente dado que não pode mover-se sem o que falta (*ohne das Feldende*). Ficar perdido no que se faz é um modo deficiente de ocupação que descobre (*entdeckt*) o ser simplesmente dado de um manual.” (SZ, p.73).

A falta – num contexto mais complexo - nos dá a idéia de que a totalidade de remissões é como uma máquina ou uma fábrica que, por faltar uma peça, interrompe a produção e pára, tornando-se um ente inanimado, e isto revela algo sobre o conjunto de remissões que estão aí envolvidas. Aquilo que falta interrompe o “processo de produção”; mas, para Heidegger, não só o que falta é o ser simplesmente dado, aí também está envolvido tudo aquilo que obstrui o caminho da ocupação (SZ, p.73). Com esta interrupção na ocupação anuncia-se o ser simplesmente dado do manual como o ser do que apresenta e exige uma finalização (SZ, p.74). A interrupção mostra a finalidade da obra e provoca o clamor pela sua realização. Mas em toda esta explicação permanece a ambigüidade da oposição entre manualidade e ser simplesmente dado, isto é, de que do manual mostra-se o que não mais tem o caráter de manual. E essa é condição para mostrar-se a manualidade do manual. Embora a surpresa tenha a função de mostrar o caráter do manual pela sua conversão em algo simplesmente dado, o manual

mesmo não pode ser considerado como algo simplesmente dado. Quando um utensílio quebra, se torna incômodo e procuramos nos livrar dele é isto que, para Heidegger, mostra o utensílio como algo simplesmente dado e, portanto, não mais como manual. Desse modo, só “se dá” mundo quando ocorre a desmundanização do mundo. As ontologias (antigas e modernas), ao passarem por alto o fenômeno do mundo, fincaram suas raízes nos entes desmundanizados. A tensão que caracteriza o conceito de mundo deu lugar à estabilidade das coisas simplesmente dadas.

Temos de distinguir a partir da idéia original de Heidegger duas posições. A que torna a surpresa pela falha ou falta de um utensílio e que abre a compreensão da manualidade e, portanto, abre o mundo para sua enunciação; e a que, para fazer isto, assemelha o utensílio que falta aos entes simplesmente dados. Aqui encontramos um **resíduo de realismo**; o utensílio quebrado se parece à matéria de que é feito e que estaria disponível na natureza. A nosso ver a falta ou a falha já sempre fazem parte da obra. Daí a caráter aberto e incompleto do homem. A capacidade de corrigir seus erros. Para nós até mesmo o afastar um utensílio que obstaculiza o processo não tem nada a ver com o torná-lo em algo simplesmente dado que parece estar de fora do processo, mas, ao contrário, faz parte da totalidade utensilial. A falta e a falha fazem parte do modo de lidar com utensílios. A surpresa faz parte da obra à medida que abre novas perspectivas de sua finalização. A surpresa indica o novo e não fica presa ao utensílio que ficou à margem. Mesmo este ficar à margem do utensílio faz parte do lidar com utensílios. A surpresa dirige-se não para um utensílio que se torna um ser simplesmente dado, mas dirige-se para a frente: novo modo de manuseá-lo, seu conserto, sua substituição. A surpresa indica não a abertura para as remissões que já estão no cotidiano, mas a abertura para aprendê-las distintamente. Por isso, ao contrário de Heidegger, entendemos a surpresa não a partir da perda da manualidade, mas da aquisição de novas habilidades. Uma surpresa que revelasse o mesmo não seria surpresa. A surpresa é a passagem de utensílios a novos utensílios. Na consecução da obra o ser-aí pode inventar novos utensílios, e aí perder-se ou avançar através de seus erros. A surpresa é abertura à medida que descobre o mundo como aventura. Consideramos, com Heidegger,

a importância do papel desempenhado pelo defeito ou falta como o que abre a circunvisão para a compreensão do mundo, que esta abertura (*Erschlossenheit*) nada tem a ver com uma interpretação teórica; acentuamos, porém, que a abertura não envolve a perda da manualidade num ser simplesmente dado, que os defeitos e faltas já fazem partes do conjunto utensilial, que o lidar com utensílios envolve o erro e a busca de alternativas instrumentais para esse erro. **Heidegger destaca a falta e a falha no utensílio, mas esquece que a manualidade pode ser alterada pela aquisição de novas habilidades ou pela perda das habilidades que já se possui.** Mesmo que se tome o defeito como revelador de uma totalidade de remissões – e o ser-aí como arrojarse ou projetarse – o momento da surpresa corre o risco de ser hipostasiado no ser simplesmente dado, enquanto que, para nós, ele é abertura de alternativas para a tarefa que o homem está ocupado: a obra mundo. A surpresa, em Heidegger, perde o momento da alternativa de um novo modo de lidar com o utensílio ou a invenção de um outro utensílio. A surpresa, para nós, indica um limite do mundo como obra. A surpresa surge na ambigüidade de novos aspectos dos utensílios. Com isto afastamos o resíduo de realismo que se encontra no ser simplesmente dado como utensílio que falta ou falha, como material bruto da natureza.

Portanto, podemos encerrar esta parte afirmando que: a) A perda da manualidade – para Heidegger – torna o utensílio um ser simplesmente dado, e isto é que faz possível a compreensão do ser do utensílio. Ora, de algum modo, isto o torna semelhante aos seres naturais brutos, a matéria que já está disponível enquanto natureza. Ao invés de tornar a falha ou a falta algo que sempre diz respeito ao lidar com os utensílios, Heidegger persiste na ambigüidade de, para abrir o mundo para sua anunciação, **manter um pé fora do mundo**, como se a falta e a falha já não fossem sempre parte do modo de apenas lidar com os utensílios. Para nós, porém, “defeito” – expresso pela surpresa – é sempre distúrbio nas remissões. A idéia básica de Heidegger é o mais relevante: a surpresa abre o mundo para sua compreensão. E b) Heidegger ainda preserva algo dos pragmata dos gregos no ser simplesmente dado. A nosso ver sua dificuldade se encontra em ter mantido em *Ser e tempo* a estrutura tradicional do “algo enquanto algo” ou “algo como algo”, isto

é, a cadeira enquanto cadeira, a mesa enquanto mesa, e, do mesmo modo, o utensílio martelo enquanto martelo. Dizer “cadeira enquanto cadeira” não ajuda em nada a compreensão do utensílio cadeira. A falha ou a falta ajudam a compreender esta estrutura, mas limitando-se a revelar o ser do utensílio enquanto tal e qual ou o conjunto de remissões enquanto tais e quais. Para nós, porém, o mais importante é tomar o caráter ambíguo da estrutura “x como y”, ou seja, de que o “como” indica alteridade, e, por isso, abertura de mundo. **A falha nos utensílios abre novas perspectivas no modo de lidar com eles.** A surpresa reconfigura a totalidade das remissões. A noção de surpresa (*Auffalen*) mantém a perturbação do, mas que, na concepção de Heidegger, revela sempre o mesmo, o martelo como martelo, a tesoura como tesoura, enfim, x como x, mas, com isso, perde a surpresa da novidade inesperada de um utensílio que é criado para substituir defeitos nas remissões mundo (x como y). A nosso ver essa é efetiva surpresa que mantém a tensão do mundo aberta para o desconhecido. A curiosidade deixa de ser entendida a partir do diz-que-diz-que da cotidianidade para ser parte da aventura do mundo não familiar; não é o próprio Heidegger que entende o sentimento de não familiaridade como o mais originário? Ora, é isso que deve ser destacado.

3.2.2 REMISSÃO E SINAL

Não há utensílio isolado, geralmente ele participa de um conjunto de remissões, **este é o caso do utensílio-sinal**, como veremos a seguir. Com a análise do que está à mão - os utensílios - tornou-se presente o “fenômeno da remissão”. Até agora, porém, apenas se mostrava seu caráter ontológico, o que já era suficiente para indicar que sua tematização tornaria ainda mais compreensível o fenômeno do mundo, pois os modos de ocupação ou o mundo circundante (*Umwelt*) andam juntos com o fenômeno da “totalidade de remissão”.

A diversidade das atividades que constituem a ocupação se expressa nos utensílios, e, como a remissão é constitutiva do utensílio, a totalidade da remissão tem a ver com a totalidade utensilial.

O fenômeno da remissão, porém, uma vez que diz respeito à totalidade dos utensílios - o ser-para - envolve diversos níveis de atividades em que tais utensílios são empregados. A análise da remissão também será feita desde o que está à mão, e um dos seus modos Heidegger chama de “sinal”, isto é, a remissão é entendida como o utensílio que aponta, indica ou chama a atenção para algo. **Os sinais então se distinguem dos outros utensílios por que seu caráter utensilial específico consiste em sinalizar** (SZ, p.77). Todo sinal é um utensílio, mas nem todo utensílio é um sinal. E uma das características do sinal - ao contrário da maioria dos utensílios - é que ele pode ser formalizado e transformado numa relação universal. A ação de mostrar é uma remissão, toda relação, pressupõe uma remissão, mas isto não quer dizer que toda a remissão seja uma relação; isto é, a remissão é constitutiva do utensílio, enquanto que o sinal é constitutivo apenas do utensílio que tem a função de mostrar. Heidegger observa que na nossa época os “sinais” como rastros, restos, monumentos, documentos, testemunhos, símbolos, manifestação, significado, tem claramente um caráter formal tão acentuado, isto é, tem já uma facilidade em deixar-se formalizar que nos leva a submeter todos os entes a uma interpretação “na chave da relação”. Esse é o caso do esquema forma/conteúdo “uma interpretação comum que sempre dá certo, mas que não diz nada” (SZ, p.78). Neste caso, perdeu-se a distinção entre o modo do utensílio e o do sinal como utensílio, ou seja, de que só numa totalidade de remissão se pode entender um utensílio cuja remissão é o sinalizar. Para melhor explicar tudo isto, Heidegger recorre ao exemplo dos sinais de trânsito. A sinaleira do automóvel é um sinal que chama a atenção para a manobra que o motorista vai fazer, isto é, para a direção que dará ao carro. Ao acionar a sinaleira não se mostra apenas o que pretende o motorista, mas o comportamento que os pedestres ou viajantes tem em relação com o automóvel: parar, cuidar, desviar, aguardar, etc. Portanto, a manualidade deste sinal está situada numa totalidade utensilial que constituem as regras de trânsito e os meios de transporte. A sinaleira é um utensílio-sinal, e como tal ele tem uma remissão que faz dele um utensílio especial. A sua serventia (*Dienlichkeit*) - aquilo para que ele serve (para que) - é o mostrar, assinalar, chamar a atenção para. A **remissão** da sinaleira é **o sinalizar**;

neste caso, pode-se então sinalizar numa **totalidade de remissão, o trânsito**. O caráter de sinalizar da sinaleira é sua remissão. Nesse sentido, a sinaleira é um utensílio que serve para sinalizar. Sem utensílios não se pode sinalizar nada. Porém, tem-se de tomar o cuidado para discernir que: “essa “remissão” enquanto sinal não é a estrutura ontológica do sinal enquanto utensílio” (SZ, p.78).

E isto por que sinalizar ou indicar algo está baseado no **modo do utensílio** - a serventia (*Dienlichkeit*). A sinaleira do carro ou o sinal de trânsito junto ao meio fio ou no cruzamento servem para sinalizar. O seu caráter de utensílio é o que os torna capaz de sinalizar. Ao contrário, o martelo, o prego ou a chave de fenda geralmente não servem para sinalizar. Heidegger assegura que o modo de utensílio é o que caracteriza o ser-aí como ser-no-mundo, mas tem-se também de preservar as diferenças entre os utensílios, pois a remissão, sinalizar ou indicar, é a concreção ôntica do para-quê (*Wozu*) de uma serventia que **determina um utensílio específico** (SZ, p.78). O martelo serve para fixar uma tábua, o sinal serve para chamar a atenção daqueles que se movem. A sua importância se deve a que o ser-aí anda sempre a caminho, e para situar-se nesse caminho ele se serve de utensílios que funcionam como sinais. A serventia é então o “como” que dá um utensílio seu caráter de utensílio específico. A diferença da remissão enquanto serventia e enquanto sinal está em que, em relação àquela, esta é contingente. Mas se é no todo utensilial (circunvisão) que ocorre o emprego do sinal, ainda tem-se de avançar no esclarecimento do que constitui o ser do sinal, o que, na diversidade de lidar com utensílios na ocupação (*Besorgen*), faz com que o utensílio-sinal tenha um emprego preferencial, pois o sentido e o fundamento dessa remissão ainda permanecem obscuros enquanto não se tiver, nas palavras de Heidegger, a segurança ou a garantia na distinção entre o sinalizar e a remissão que constitui o utensílio como tal; e só se tendo isso claro é que se poderá então entender a “remissão própria e até mesmo privilegiada que o sinal tem como modo de ser da totalidade dos utensílios, e com sua determinação mundana” (SZ, p.78).

A distinção entre remissão enquanto serventia e remissão enquanto sinal pode melhor ser esclarecida se se continuar tematizando o que vem a ser esse caráter que tem o sinal de sinalizar, e este caráter é mostrado pelo modo de lidar com o utensílio-sinal, a manualidade do sinal, o nosso modo de lidar com sinais.

A compreensão disto só é possível por que o modo de ocupação do ser-aí é também expresso na ação de dirigir-se para, de seguir um caminho, de mudar de direção, que só é efetivado pelo emprego de sinais. Com a sinaleira do carro indica-se o rumo que se toma, os pedestres e os outros motoristas aguardam, desviam, param, etc. O sinal é o modo de orientação do ser-no-mundo que é basicamente espacial, isto é, olhar, parar, desviar, girar o volante, ligar a sinaleira **são expressões da espacialidade do ser-aí**. O ser-aí se move orientando-se pela sinalização, e com isso ele tem uma visão de maior envergadura do que lhe está à volta, ele tem uma “visão sinóptica” (*übersichtliche Darstellung*) do mundo circundante e é aí que tem sua orientação. Essa “visão sinóptica” é dada pela sinalização, **e isso é o que distingue o utensílio-sinal dos outros utensílios**, ele não é meramente adjacente aos outros utensílios. O sinal chama a atenção para o complexo utensilial que possibilita a orientação. E com isso não se está tomando o sinal como algo que indica algo, como se houvessem sinais paralelos aos objetos no mundo, tal como pretende a noção da intencionalidade em que o sinal – noema, significado - transmite um ato lingüístico (Frege) ou um ato de consciência (Husserl) que se refere a um objeto. O sinal não é algo externo, mas faz parte do mundo enquanto utensílio de orientação do ser-aí. O sinal faz parte da espacialidade do ser-aí que chama a atenção para o que lhe está em torno.

O sinal não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem com outra coisa, “mas um utensílio que, explicitamente, eleva um todo utensilial à circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente” (SZ, p.80).

O carácter do utensílio-sinal distingue-se dos outros utensílios pela sua facilidade de formalização, pois basicamente ele evidencia-se em sua “instituição” ou “criação” enquanto tal (*Zeichenstiftung*) (SZ, p.80). O utensílio-sinal é o mais plástico dos utensílios

Sempre podem ser usados
para lidar com o mundo.



Duchamp, Marcel, *A fonte*, 1917. Você já teve oportunidade de acompanhar a problemática estética que envolve a arte de Duchamp na disciplina de Estética. Agora estamos usando esse tipo de obra de arte para exemplificar a criatividade que envolve o uso de sinais.

uma vez que revela a diversidade dos modos de chamar a atenção sobre um todo utensilial, o que desperta o ver à volta. A manualidade do sinal, como aquilo que ao ser empregado chama a atenção, também se caracteriza por ser facilmente acessível, o extintor de incêndio no edifício, o alarme, o farol no alto da montanha se caracterizam por *estar sempre à mão*. A circunvisão, para ser apreendida, necessita, portanto, de um utensílio que realize a “obra” de causar surpresa de um manual. O sinal é um utensílio que causa surpresa. A criatividade de todo sinal deve-se à possibilidade que se tem na vida cotidiana de tornar um utensílio em algo que chama a atenção, de modo que o que antes passava despercebido passa a causar surpresa. Duchamp fez dessa criatividade a meta de sua arte: *retirar os objetos de seu emprego normal e empregá-los em diferentes contextos*. Heidegger recorre a exemplos da cultura popular alemã como dar nós num lenço como sinal de recordação, nesses casos revela-se o elemento criativo de todo sinal que provoca uma “inquietante importunação” (SZ, p.81). Mas não é apenas do emprego de sinais que se mostra a criatividade. A característica de chamar a atenção do sinal é apenas uma parte derivada do lidar com utensílios. A surpresa causada pelo sinal é um dos modos de abertura originada na falha através da qual o mundo se anuncia. O sinal nos ajuda a compreender que o ser-no-mundo basicamente lida com utensílios. E que é este lidar com utensílios o que permite que se possa falar de paisagens, cérebros ou nebulosas.

A tematização do sinal permite a Heidegger distinguir o ser-aí considerado ontologicamente e o ser-aí primitivo. **O ser-aí primitivo não distingue o sinal do sinalizado.** O ser-aí primitivo, distintamente do ser-aí atual, caracteriza-se pelo uso abundante de *sinais na magia e no fetiche*, mas essa diversidade não produz nenhum distanciamento, ao contrário, ela se confunde com o âmbito de um ser-no-mundo “imediativo”. A imediaticidade, porém, impede que se aprenda o modo do estar à mão dos entes no mundo primitivo. O problema é que Heidegger reconhece que esta “estranha coincidência” (*merkwürdige Zusammenfallen*)



Uma fila da Comunhão. Atente para como os sinais são usados na magia.

entre o sinal e o assinalado ocorra precisamente por que nela não se dá nenhuma experiência de algum tipo de objetivação, isto é, uma experiência em que o assinalado se situasse na região ontológica do simplesmente dado. A coincidência indica que a falta total de objetivação impede que o sinal destaque-se do assinalado e permita que se descubra então o modo de ser do utensílio. A questão é a de como se dá esta abertura que permite tematizar o ser do sinal. Como se rompe a imediaticidade do sinal? **Este é o mesmo problema do ser do utensílio revelar-se no momento que este falha ou estraga.** Esse é o papel do erro, do engano, da exceção à regra. A surpresa, quando isto ocorre, abre o mundo para a compreensão à medida que revela o modo de operar do utensílio.

Sem o ser-aí atual não se pode falar de um ser-aí primitivo, mas aqui continua o mesmo problema: como falar de uma capacidade de objetivação sem persistir de algum modo no resíduo de realismo ontológico dos pragmata, de tomar a objetivação como remetendo para um além, de cunho “natural”? A capacidade de objetivação de ser-aí se dá pela mudança no modo de lidar com os utensílios e não por que, ao ocorrer isto, ele deixa de lado os duendes da floresta e os espíritos do campo e se depara com uma natureza que existe por si mesma. Se tanto o ser-aí primitivo como o ser-aí-agora se caracterizam por lidar com utensílios, o que houve, então, foi **uma mudança na ocupação.** A objetivação não aponta para um além da ocupação, como se pudesse agora afirmar uma objetividade independente dos meios de afirmá-la. A alteração no modo de lidar com os utensílios levou ao “desencantamento do mundo”, mas essa objetivação não leva para fora do mundo, ela é um novo e complexo modo de ocupação. O mundo encantado do ser-aí primitivo, com sua pletora de rituais e cerimônias, não deu lugar a um mundo mais simples da objetivação, aliás, muitos desses sinais ainda fazem parte da nossa complicada forma de vida.

Heidegger distingue o ser-aí atual do ser-aí primitivo reconhecendo que este emprega uma abundância de sinais. Esta afirmação se deve a que, nestes parágrafos, ao acentuar-se a manualidade como modo original do ser aí acaba-se por dispensar a complexidade da linguagem. Se o ser-aí primitivo é mais cerimonial do que aquele de que se ocupa Heidegger, temos de reconhecer também a

grande expansão das linguagens na época moderna, quando os seres humanos passam a dispor de uma maior abundância de sinais lingüísticos. Mas a diferença, porém, está não na abundância de sinais, mas no fato de que o ser-aí primitivo não podia desviar-se de seu mundo encantado - **em que o sinal coincide totalmente com o sinalizado** - para poder tematizar seu próprio ser. O ser-aí primitivo, porém, lidava com instrumentos, fazia sua choupana, fabricava arco e flecha, pescava, etc.

A mudança do ser-aí primitivo ocorreu não por que ele tornou-se capaz de, para além do utensílio, reconhecer os próprios utensílios e a natureza como seres simplesmente dados, mas a “capacidade de objetivação” só ocorre na mudança no modo de lidar com os utensílios, isto é, os utensílios que faltam ou que estão com defeito, ou os que foram abandonados fazem parte de “obra do mundo”.

A capacidade de objetivação é a alteração no modo de lidar com os utensílios que torna possível tematizar o modo de ser do utensílio – de utensílio para utensílio. O desencantamento do mundo **esvazia o mundo dos deuses**, mas isto não quer dizer que revele uma realidade para além dos utensílios, **como se houvesse algo fora do mundo**. O desencantamento do mundo coincide também com a ampliação dos signos lingüísticos. Os signos verbais também são “utensílios”. Mas, se o mundo encantado se caracterizava pela abundância de sinais imagísticos, o mundo desencantado é marcado pelas linguagens verbais e não verbais que expressam complexas totalidades de remissão. Mas o mundo desencantado do ser-aí atual não é um mundo objetivado. O mundo circundante não coincide com a técnica e a ciência, ao contrário, marca a diferença com o agir objetivador. Com isso, em SZ, Heidegger vê-se preso a repetir o mesmo mundo-circundante. **O acesso ao mundo se encontra na “falha”, isto é, na “surpresa” que ocorre quando as ferramentas faltam ou quebram**. Essa é uma das grandes idéias de Heidegger, mas o problema que a “surpresa” revela o utensílio enquanto o mesmo utensílio. O martelo, ao quebrar ou faltar, revela o seu ser-como-utensílio. A nosso ver essa surpresa não é a mais genuína, pois mais originária é a surpresa da desco-

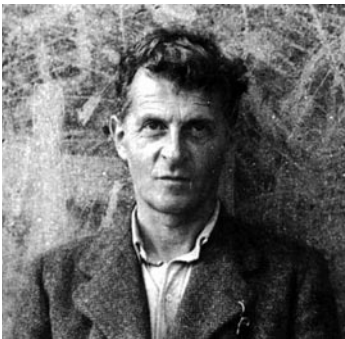
berta, isto é, quando o utensílio, ao falhar ou faltar, dá origem a um novo utensílio, a uma nova totalidade de remissão; enfim, quando a “surpresa” não mostra o mesmo, mas a estranheza do novo. O que pode haver de mais próximo da significado de “surpresa” do que a alegria da descoberta ou o medo do perigo. Com isso, a noção de “curiosidade” (*Neugier*>*Kuriosität*) deixa de ser vinculada apenas à banalidade da vida, à busca de novidades fúteis, para situar-se no centro do conflito entre mundanização e desmundanização. O mundo deixa de ser concebido a partir do mundo-circundante para se transformar em aventura. Aventura, aliás, que pode levar à sua degeneração. Assim a “abertura” não revela o mesmo, mas mostra o estranho. Ou melhor, só revela o mesmo a partir do outro, pois as ferramentas, que não tem mais ter serventia podem ser substituídas por outras. A abertura é a surpresa como estranheza da inovação. O novo é a diferença. Heidegger, aliás, mesmo reconhece que o sentimento mais originário é o de não estar em casa. Mas para compreender isso é preciso avançar para a intimidade do ser-aí, isto é, expor essa intimidade desde existenciais mais abrangentes, o que faremos noutra oportunidade.

Ao descartar a noção de intencionalidade da consciência substituindo-a pelo manuseio de instrumentos e de sinais, Heidegger também elimina a concepção de que a linguagem e o discurso dependam de salvo-condutos mentais, pois esses fenômenos já sempre são levados a cabo no mundo: “O enunciado é um manual” (SZ, p. 224). Isso o aproxima de outro filósofo cuja importância pode ser equiparada com a dele e cuja obra efetua a derradeira passagem do paradigma da consciência para o da linguagem: Ludwig Wittgenstein.

■ CAPÍTULO 4 ■

WITTGENSTEIN: A INTENCIONALIDADE GRAMATICAL

Este capítulo visa introduzir o aluno na filosofia de Wittgenstein, isto é, no Wittgenstein da segunda fase quando rejeitou muitas das idéias que desenvolvera na juventude. Uma das suas inovações é considerar não mais a intencionalidade da consciência, mas a da linguagem, isto é, de que a linguagem é uma atividade pública e que não há solução de continuidade entre regra e caso ou entre as palavras e a sua execução.



Ludwig Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena em 1889 e morreu em Cambridge, em 1951. A época da sua formação coincidiu com o período mais criativo do claudicante império Habsburgo, que, além da psicanálise freudiana, originou uma grande variedade de filósofos, cientistas, arquitetos, escritores e artistas plásticos. A família Wittgenstein era proprietária de grandes indústrias de aço e muito ligada à cultura. O jovem Wittgenstein não teve uma educação escolar tradicional, pois foi educado por tutores selecionados pela família. Além da formação musical, como um dos seus irmãos, leu na adolescência principalmente Schopenhauer e Karl Kraus; do primeiro herdou uma vertente mística e do outro a preocupação por assuntos linguísticos. Em 1906 dirigiu-se a Berlim para cursar engenharia, mas interrompeu seus estudos, dirigindo-se, em 1908, a Manchester onde desenvolveu um dos primeiros modelos de motor a jato. Mas a preocupação pelos fundamentos da matemática o levou para a filosofia. Em 1909, entrou em contato com textos de Frege e Russel que tiveram uma grande influência sobre ele. Alguns anos depois, servindo como soldado do exército austríaco na Primeira Guerra Mundial escreveu o seu famoso *Tractatus Logico-Philosophicus*. O livro foi publicado em 1921 e tornou-se um clássico da filosofia. Foi, aliás, a única obra importante que Wittgenstein publicou em vida. Nessa obra Wittgenstein chegara à conclusão de que havia resolvido todos os problemas filosóficos e, portanto, de que “Sobre aquilo de que não se pode falar deve-se calar” (TLP p. 7). E aplicou essa norma a si mesmo retirando-se da atividade filosófica por quase uma década quan-

Doravante, TLP.

do tornou-se jardineiro num mosteiro, arquiteto amador e simples professor primário em vilarejos austriacos. Apenas em 1929, novamente açoitado por problemas matemáticos é que voltou a Cambridge, começando então o segundo período da sua filosofia no qual, principalmente nas *Investigações filosóficas*, publicado postumamente em 1952, praticamente rejeita as principais teses do TLP. ***Pode-se, portanto, dizer que existem dois Wittgensteins.***

O primeiro Wittgenstein, o do TLP, adota uma concepção extensional da linguagem, pois, a sua idéia básica é a de que a proposição se for verdadeira corresponde a um estado de coisas. E de que cada nome na proposição corresponde a um objeto.

Ora, ***essa concepção extensionalista que entende a linguagem como correspondente à realidade é*** radicalmente afastada pelo segundo Wittgenstein, o das *Investigações filosóficas* (PU), para o qual, a linguagem é intencional à realidade, isto é, a linguagem e o que ela significa são internos um ao outro. Portanto, não há exterioridade. Ou melhor, semelhante à intencionalidade do ser-no-mundo heideggeriano, toda a exterioridade à linguagem é, como veremos a seguir, uma ilusão gramatical.

Intencionalidade gramatical, portanto, significa aqui intencionalidade da linguagem. A gramática não é mais um ato consciente, mas trata da execução da linguagem. A gramática é autônoma. **E a sua autonomia reside precisamente nesse estar-em-execução.** A autonomia da gramática marca a diferença entre a execução da linguagem e as suas várias formas de hipostasiação, isto é, de desvitalização. Hipóstases são sedimentos, crostas, sarro. ***Nesse sentido, toda a teoria é hipostasiação ou sedimentação da linguagem.*** A autonomia da gramática, porém, **visa romper com compromissos ontológicos e, portanto, com qualquer teoria da verdade ou da realidade.** Mas isso tampouco quer dizer que ela esteja comprometida com alguma forma de ir-

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus e Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. Depois da morte de Wittgenstein foram publicados vários dos seus manuscritos que vão desde considerações sobre a filosofia da matemática, passam pela gramática das cores e chegam aos vários volumes dedicados à filosofia da psicologia.



Uma teoria da linguagem extensionalista compreende que a linguagem só é usada de maneira correta quando expressa situações reais, situações que podemos verificar no mundo físico. Assim, cada parte da frase deve corresponder a uma situação no mundo. Por exemplo, a frase "Meninos jogando bola." é correta em relação à figura acima porque cada parte dela corresponde ao que ocorre em tal figura.

Você irá acompanhar abaixo que entre essas hipostasiações está a Filosofia.

racionalismo ou misticismo. Entenda-se: a execução da linguagem não toca a realidade, mas tampouco está dependurada no vazio; a gramática não aponta para a realidade, mas tampouco é uma atividade inefável. Essa compreensão, porém, só é possível como diferença entre gramática e metafísica. Por isso, todos os “ismos” são ilusões que surgem da autonomia da gramática à medida que são tentativa ilusórias de dar-lhe um sentido ou um fundamento externo a ela.

Há um projeto comum às posições husserlianas e wittgensteinianas sobre a intencionalidade, qual seja, o esforço por eliminar a hipostasiação metafísica que **sempre se envolveu com** o âmbito dos objetos. Com isso, afastou-se, possivelmente, de modo definitivo, do campo intencional que não trata dos objetos (compreensão) do campo não-intencional que trata deles (interpretação). As tentativas de driblar o realismo ou o idealismo, porém, não conseguiram desfazer a noção de atos mentais, que, no caso de Husserl, levou à intencionalidade da consciência transcendental a ser concebida monocentricamente. Seu programa, porém, deu um passo importante quando afastou a hipostasia da consciência e de seus objetos. Com isso a consciência é sempre consciência de alguma coisa e, portanto, não há solução de continuidade na ação do ser consciente e nos objetos de que se é consciente. A consciência transcendental é uma atividade que remete sempre para as coisas e, nesse sentido, a intencionalidade da consciência é sempre a consciência de algo.

No entanto, a concepção da intencionalidade no modelo da filosofia da consciência comprometeu o projeto fenomenológico com o solipsismo de uma consciência monocêntrica. O esforço husserliano em estabelecer as relações intersubjetivas é pensada a partir do monismo da consciência. **Chamamos esse modelo da solipsismo transcendental.** Heidegger o dramatizou no ser-aí enquanto *singulare tantum*, mas, devido a isso mesmo, persistiu no mesmo engano de concebê-lo monocentricamente. Com o argumento da linguagem privada, Wittgenstein abriu a possibilidade de um tratamento livre dos dilemas da filosofia da consciência, embora, a nosso ver, continuou preso na campânula da qual queria “libertar a mosca, ou seja, a gramática do “eu” é concebida como

oposta à gramática do “ele”, exteriorizações na primeira pessoa do singular contrapor-se-iam às observações comportamentais na terceira pessoa do singular. Apesar desse imbróglcio metodológico, Wittgenstein fornece argumentos para aposentar definitivamente a oposição eu/ele, oriundas todavia do solipsismo transcendental do TLP e do solipsismo metodológico do começo dos anos 30. **E isso foi feito principalmente com a sua nova posição sobre o significado das palavras como coincidindo com o seu uso na linguagem e também com a noção de seguir regras.** O importante, a nosso ver, é que ele passou, então, para o modelo da linguagem ordinária (embora nem todo filósofo da linguagem ordinária tenha as mesmas posições). Com isso, a problemática da intencionalidade passou a ser enfrentada a partir de outra perspectiva, onde as metafísicas da alma ou da consciência passaram a ser consideradas como modos de apresentação afastados da execução da linguagem, isto é, como ilusões gramaticais surgidas da hipostasia da linguagem. As ilusões metafísicas surgem dos vazios entre a linguagem e a realidade. Para resolver isso é que a noção de intencionalidade passa a ser tratada a partir da execução da linguagem. Em termos gramaticais, a conexão entre a linguagem e a realidade descarta a noção de atos mentais. Desse modo, a intencionalidade abandona o território das filosofias da consciência para situar-se no território da linguagem. A gramática do mundo da consciência é uma ilusão que surge do desvio do território da intencionalidade gramatical. Esse desvio no emprego da linguagem pode ser desfeito à medida que passar-se da consciência intencional para a gramática intencional.

Portanto, a intencionalidade não mais diz respeito à conexão entre atos mentais intencionais e a realidade, mas à conexão entre a linguagem e a realidade. A direcionalidade dos atos mentais monológicos é substituída pelas regras de uso das palavras na linguagem pública.

A intencionalidade, ou seja, a direção dos signos lingüísticos encontra-se em execução na complexa trama da linguagem. Da atividade da consciência muda-se para a atividade da linguagem. A vitalidade dos signos encontra-se já na execução da complexi-

dade da linguagem. Nesse sentido, uma fenomenologia da percepção ainda é uma ilusão gramatical à medida que pensa os atos intencionais na herança da intencionalidade transcendental monológica, enquanto que a compreensão intencional da linguagem nunca é um processo concebido numa consciência monocêntrica. Voltaremos a esses temas; antes, porém, vejamos o que se pode entender por intencionalidade na linguagem; ou melhor, de como a partir de Wittgenstein entende-se, em primeiro lugar, a conexão entre linguagem e realidade, e, em segundo lugar, como tal conexão coincide, ou melhor, só pode ser entendida desde a autonomia da gramática. Isso permite abordar a noção de intencionalidade corrigindo-a de seus deslizes na metafísica. Mas como enfrentar a harmonia metafísica, iniciada por Parmênides, entre o pensamento e a realidade, de modo não metafísico? Para o pensador grego, só é possível pensar o ser, pois ao não-ser não se tem acesso. Pensar o que não é o caso é um contra-senso que acompanha a filosofia desde seus primórdios. Enfim, por que o não-ser permaneceu como uma questão perturbadora? Os medievais tinham “horror ao vazio”. A questão que estabeleceu as bases da metafísica ocidental se estendeu para outros âmbitos: “Por que existe antes o ser e não o nada?”, ou “Por que existe antes o bem e não o mal?”, ou “Por que apreciamos o belo e não o feio?”, etc. Ao longo da história da filosofia esse problema assumiu maiores ou menores proporções passando por Platão e chegando até à fenomenologia de Brentano, Husserl e Heidegger, e ainda desdobrando-se, recentemente, em Wittgenstein, Searle e Dennet, entre outros. Em Wittgenstein, como estamos mostrando, a intencionalidade torna-se um assunto da gramática. Mas, enquanto problema metafísico que trata da harmonia entre o pensamento e a realidade, ele tende a ficar envolto por ilusões gramaticais que devem ser encontradas a partir da vigência da gramática da nossa linguagem. Essas ilusões surgem a partir da tendência a conceber processos mentais como o pensar, o querer, o imaginar, o crer e a sua conexão com fatos ou estados de coisas; ela se estende até o paradigma da linguagem, desde o qual se coloca o problema da conexão entre “a” linguagem e “ã” realidade.

Milênios depois de Parmênides veio a resposta de Wittgenstein, que, aliás, surpreende pela sua simplicidade, ainda que, pelo seu

modo de escrever por aforismos, nem sempre seja facilmente compreensível. O encadeamento dos seus argumentos é por vezes prejudicado por seu estilo, embora seu objetivo seja claro, pois ele visa dismantlar a tendência de conceber a execução da linguagem a partir da metafísica da mente, tendência esta que já se encontrava nos seus mestres mais próximos, como no platonismo de Frege, na teoria do conhecimento de Russell, mas também no sujeito transcendental do TLP. Desse modo, o tratamento da intencionalidade – junto com as noções de seguir regras, de linguagem privada, de semelhanças de família, etc. - visa continuar a demolição da mitologia mentalista que tende a encobrir a gramática da linguagem. Essa mitologia vincula-se à fenomenologia, isto é, ao modo como as coisas aparecem para nós. E por “nós” entenda-se o modo como as coisas aparecem para nossas mentes. E esses modos de aparecer podem dar-se através ou dos atos da consciência, ou dos atos da linguagem, que, de qualquer modo, são acompanhados pelos atos da consciência. Da intencionalidade transcendental, portanto, se passa para a intencionalidade gramatical. Em Husserl, os signos são atos ou vivências da consciência, mas, em Wittgenstein, o âmbito da consciência é feitos pelos atos da linguagem. Ou seja, *a consciência é linguagem*.

A intervenção de Wittgenstein nesse assunto, como veremos, torna-se decisiva; não por resolvê-lo, mas por **dissolvê-lo como ilusão gramatical**. Para isso, os modelos do ser e da consciência são substituídos pelo modelo da linguagem, mas, levando-se em conta a limpeza das metafísicas que, herdadas dos modelos anteriores, ameaçam constantemente reintroduzir seu mais velho e persistente fantasma: o modelo objeto-designação. A característica básica desse fantasma é a de esvaziar a vida da significação. A intencionalidade gramatical é a execução da significação. O desmascaramento dessa ilusão visa impedir a “degeneração da nossa gramática”. A degeneração é objetivação, isto é, passa-se a



Atente para como Wittgenstein tira o indivíduo do solipsismo da consciência, tira a consciência do indivíduo de um isolamento dos outros, e torna essa última dependente da linguagem, principalmente da noção de “seguir regras”.

Ao ler essa frase você deve ter claro o que significa cada um dos termos que aparecem aí contrapostos. Caso tenha dificuldades em relação à compreensão “a Vivência da significação da consciência”, releia o trecho do texto em que tratamos de Heidegger ou de Russel.

Clark, K. & Holquist, M. **Mikhail Bakhtin**, trad. J. Guinsburg, São Paulo: Editora Perspectiva, 1998, p. 243.

considerar a vida da significação a partir de signos que já não têm mais vida significativa. Por isso, a vida da significação deixa de ser **a vivência da significação da consciência e torna-se a execução da linguagem**. A degeneração da gramática é resultado da hipostasiação da linguagem, isto é, da passagem da linguagem da faticidade para a linguagem das coisas, quando, então, a própria linguagem se torna uma coisa entre outras. Em sua configuração metafísica a gramática foi encoberta pelo “mito do dado”. Esse mito distanciou a execução da condição humana expressa na gramática da linguagem pela linguagem objetiva da informação como, por exemplo, nas várias correntes da lingüística contemporânea. E isso a tal ponto que, nas palavras de Bakhtin, essa ciência não só tratou a linguagem viva como se estivesse morta, **mas ainda tratou a linguagem ordinária como se fosse uma linguagem estranha**. Na metáfora wittgensteiniana, o uso é o sopro ou o sopro que dá vida à significação. Um signo qualquer escrito numa folha ou na lousa parece morto, do mesmo modo um som qualquer independente de sua aplicação também carece de vitalidade, pois é seu uso que lhe dá vida e, portanto, significação. **Só porque é usado um signo tem significado**. O sopro da vida não lhe vem de fora, mas coincide com seu próprio uso. Como afirma Wittgenstein no § 432 das PU: “Ele vive no uso” (*Im Gebrauch lebt es*). Aqui aproxima-se Wittgenstein de Heidegger que também pretende radicalizar a intencionalidade fora do âmbito da consciência husserliana acentuando a noção da autocompreensão cotidiana do ser-aí (*Dasein*), ou melhor ainda, tornando o ser-no-mundo a instância originária em que opera a noção de intencionalidade, pois, segundo ele “a intencionalidade não cai do céu”. (Heidegger, M. *The basic problems of phenomenology*, Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, 1988, pp. 161 ss.) Ambos pretendem driblar a noção de que a linguagem ou as ferramentas (utensílios) refiram-se a uma realidade externa e independente deles. Em *Ser e tempo*, Heidegger procura situar a linguagem entre os utensílios à disposição do ser-aí considerando a proposição como um manual e, portanto, como um utensílio. Ora, no começo das PU, Wittgenstein também comparara o funcionamento das palavras com o das ferramentas ou utensílios; afirma ele: “Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra,

uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. - Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras” (PU § 11). É claro que o significado das palavras se dá, tal como no manuseio das ferramentas, pelo seu uso na linguagem e não porque estão numa caixa de ferramentas esperando serem retiradas para só depois serem postas em funcionamento ou operação; ora, assim como para Heidegger, o ser-no-mundo mantém-se no manuseio dos utensílios, para Wittgenstein, as palavras só tem significado pelos seus usos como ferramentas. Em ambos os casos, não há solução de continuidade entre os utensílios e o seu manuseio, entre as palavras e seus usos na linguagem. A própria caixa de ferramentas é também uma ferramenta que tem por função guardar as ferramentas, embora, a rigor, nenhuma ferramenta possa ser guardada ou ficar à margem de seu uso. Assim como o significado de uma ferramenta é dado pelo seu manuseio e sua objetividade pela sua inércia por dano ou desuso, assim também se dá com a linguagem. A diferença é que a instância de orientação intencional, para Wittgenstein, não é o ser-no-mundo, mas a gramática da linguagem. Por conseguinte, o que dá vida ao signo não é um processo mental inefável ou fisiológico que, desde fora, possa habilitar o signo ou retirá-lo do seu estado de morte. A leitura tampouco é um processo mental que possa dar vida aos signos que estão mortos no papel. Aliás, não é possível dar vida ao signo que já morreu, pois, novamente, sua revitalização teria de ser um processo externo, o que faria a gramática da linguagem tornar-se presa do modelo objeto-designação ou, nas palavras de Wittgenstein, da concepção agostiniana da linguagem. A metáfora do “sopro” não deve ser entendida do mesmo modo que o Deus que, com seu sopro, dá vida ao homem, pois o uso do signo é esse sopro. Não há nada externo à gramática. É importante também não deixar de levar em consideração a afirmação que abre esse parágrafo: “Todo signo sozinho parece morto” (*Jedes Zeichen schein allein tot*). Um signo que estivesse sozinho não apenas pareceria estar morto, mas estaria morto mesmo, pois a compreensão de um signo não é uma ocorrência isolada. Ela envolve a complexidade da execução da linguagem. Assim um signo como “cadeira”, depende da suas funções na linguagem entre as funções de signos como “poltrona”, “cadeira de

balanço”, “mesa”, “sala”, “prato”, “casa” etc.; do mesmo modo o signo “imaginar”, depende das funções de “ver”, “representar”, “imitar”, etc. Desse modo, não é apenas no contexto de uma proposição que um signo tem significado - “sentido”, diriam Frege e o jovem Wittgenstein -, pois uma proposição isolada tampouco diria respeito à compreensão que envolve o domínio da complexidade da linguagem, ou melhor, só no domínio da trama da linguagem pode-se entender os significados das proposições ou das sentenças. É igualmente importante não recair na oposição metafísica entre o complexo e o simples, pois a complexidade ou a simplicidade também encontram-se nas distinções gramaticais desses signos, isto é, esses signos também têm suas funções na linguagem, tais como “A complexa construção romanesca de ‘Conversa na Catedral’” e “A simples construção romanesca de ‘O apanhador no campo de centeio’”, etc. A compreensão dos signos ou das palavras “complexa” e “simples” aqui depende da habilidade em lidar-se com as técnicas de composição de romances, mas que, originariamente, encontram-se nas suas diversas aplicações na linguagem ordinária. Enfim, a compreensão de um signo não é um processo externo que lhe possa dar ou inculcar a vida; tampouco o signo tem em si mesmo o “sopro da vida” como uma propriedade intrínseca. E nada lhe é externo como se a sua inscrição no papel lhe desse um estatuto de uma realidade independente, tampouco se deve entender que o signo tenha um salvo conduto na vida garantido por algum reino platônico que se pudesse atingir por algum pensamento inefável; ao contrário, o “sopro da vida” do signo está no seu uso na trama da linguagem. A depauperação da gramática do pensamento é a sua transformação em algo afastado do seu uso, tornando-se um mistério, isto é, algo inacessível à linguagem ou, então, tornando-se objeto (ou coisa) ao qual a linguagem estaria se referindo ou se apoiando. Porém, a execução da linguagem não é algo aleatório, mas a habilidade em seguir as regras de usos das palavras. **Por isso, a execução não é o real, mas o executável.** Ora, a linguagem das coisas é a forma como se apresentam os pares sujeito-objeto, consciência-coisa ou linguagem-objeto. Nesses modelos, procura-se, para as regras, uma explicação que está fora delas, isto é, de sua execução. A linguagem das coisas, porém, só é viável enquanto coisificação ou objetivação da linguagem. Essa ilusão gramatical

surge com a depauperação do uso das palavras e, portanto, como desvitalização da linguagem.

Essa concepção wittgensteiniana da significação atinge em cheio o problema da intencionalidade em nas proposições do tipo: “Eu creio que p”, “Eu espero que p”, “Fulano pensa que p”, “Beltrano deseja que p”, “Sicrano supõe que”, “Eu quero que p”, etc. Pois é difícil entender que não ocorram aí processos mentais de pensamento, de vontade, suposição, espera e assim por diante.

Nas seções dedicadas à intencionalidade, nas PU, todo esforço de Wittgenstein está em mostrar que as concepções que entendem o pensar como um processo mental *são, ao fim e ao cabo, sombras degradadas do pensamento efetivo*. O conceito de pensamento tende a tornar-se um superconceito que engloba todas as atividades mentais; ora, ele é considerado ao modo fisiológico como atividade dos neurônios, ora como atividade transcendental e inefável. Seja qual a posição que se tomar a atividade do pensar parece insuflar vida à linguagem que o expressa, isto é, a linguagem é feita de signos cuja vitalidade é encontrada pela ação do pensamento sobre ela. O pensar incidiria sobre a imobilidade da linguagem. A linguagem seria um meio através do qual poder-se-ia expressar o pensamento. A ação de pensar é muito rápida a ponto de, por vezes, no pensamento instantâneo, atropelar as palavras. A linguagem parece uma jaula que impede o exercício do pensamento. Nesse modelo, a noção de intencionalidade diz respeito à conexão entre o pensamento e a realidade, ou melhor, diz respeito às ilusões gramaticais que surgem das tentativas de, através do pensamento (ou da linguagem), “capturar a realidade” (*die Realität eingefangen*). Ora, Wittgenstein, como estamos mostrando, inverte essa posição quando afirma que é o uso dos signos que dá vitalidade à linguagem. As tentativas de conceber a intencionalidade como um modo do pensamento ou da linguagem “dirigir-se para” ou “orientar-se para” apanhar a realidade é precisamente a ilusão gramatical que precisa ser desfeita, e isto quer dizer que não se trata de substituí-la por outra concepção do pensamento ou da linguagem, mas simplesmente de mostrá-la como uma ilusão que surge do emprego enganoso da linguagem. **Uma nuvem que encobre a compreensão da gramática do mundo da consciência.** Ora,

Sobre a gramática do “pensamento”, ver Luiz Hebeche, *O mundo da consciência - ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*, Porto Alegre: Edipuc, 2002, pp. 117 a 144.

a noção de intencionalidade sempre esteve vinculada a de processos mentais, e junto dela os processos da vontade, da imaginação e do pensamento. A noção de que o pensamento, como sonhos e recordações, ocorre em nossas cabeças e é tão comum que sequer a questionamos. Por vezes, dizemos que podemos ler o pensamento de alguém, como se pudéssemos apanhar algo que se desenvolve atrás de sua testa. Em uma de suas novelas policiais, Patrícia Highsmith relata: “Jonathan também tinha a impressão (que fora corroborada mais uma vez) que Simone lia seus pensamentos, ou pelo menos sabia quando estava preocupado com alguma coisa” (P. Highsmith, *O amigo americano* (Ripley’s Game), São Paulo: Editora Brasiliense S.A. 1985, p. 49.) É claro que autora descreve a relação de intimidade entre os personagens capaz de um deles ler os pensamentos do outro. Até aí não há problemas; o que trata a narrativa não é de um processo mental, mas de uma situação cuja compreensão está na descrição que é feita no livro. Sem essa descrição não se teria acesso a esse detalhe de sua vida familiar. O critério para a vida mental dos personagens é a narrativa. Porém, quando nos pomos a tratar filosoficamente sobre o que possa ser o pensamento ele vai se tornando uma coisa difícil, árida e até mesmo misteriosa. Começamos então a indagar: como o processo interno se conecta ao externo? Como se dá a conexão entre os dados externos e os signos ou as representações que temos em nossa mente? Como o pensamento, como algo etéreo, incide sobre os signos que estão estocados na mente? Como pode um processo subjetivo soldar o significante (o conceito) e o significado (a representação mental) e, também, relacionar-se com o objeto que é seu referente? Nesses casos, parece que o pensamento também vincula-se à recordação, pois, quando vemos uma mesa lembramos de uma mesa semelhante. Essa recordação nos daria apoio para dizer que o que vemos é mesmo uma mesa. O pensar seria então recordar as representações mentais. Com isso, nos certificarmos que o referente era mesmo uma mesa, e não uma cadeira ou um sofá, isto é, frequentemente nos apanhamos lembrando sobre o que pensávamos, sobre algum sonho, um cálculo que fizemos, uma paisagem pela qual passamos, uma dificuldade que enfrentamos, uma perda que lamentamos, etc. isto é, a recordação, se for verdadeira, preenche e dá consistência e credibilidade ao processo do pensamento. Por

consequente, há certa semelhança entre o pensar e o imaginar, pois é comum termos a imagem mental de alguém que está ausente, ou, então, de parentes ou amigos que já morreram; e, portanto, como diziam os filósofos da mente de Aristóteles a Kant, a imaginação é uma atividade mental que torna presente o que está ausente. Mas é precisamente isso o que nos surpreende ou espanta. E expressamos assim tal surpresa: Como é possível essa façanha? Ou seja, quando pensamos sobre o que possa ser o pensamento nos deparamos com o reconhecimento de algum objeto do pensamento, como, por exemplo, tal e tal sonho, tal e tal pessoa, tal e tal paisagem, tal e tal operação algébrica, tal e tal inferência lógica, etc. E o estranho é expresso na pergunta: “como foi possível isto?”, isto é, como foi que o pensamento tratou desse assunto ou desse objeto. Diz Wittgenstein: “É como se com ele tivéssemos capturado a realidade” (PU § 428). Essas considerações nos ajudam a entender que a ilusão gramatical onde se situa a questão socrática: “o que é o pensamento?” surge da opinião comum partilhada na vida ordinária de que o ato de pensar é algo que ocorre em nossas cabeças. Desse modo, **é essa a raiz de onde surgem as ilusões gramaticais que tentam encontrar uma solução filosófica para o problema do pensar.** Tanto o senso comum quanto as filosofias que tentam enfrentá-lo afastando-se dele operam sobre um mesmo modelo imemorial, isto é, de que o pensamento é um processo que ocorre em nossas mentes sejam elas inefáveis ou materiais. Mostrar esse modelo como uma ilusão abrirá caminho para também desfazer a noção intencionalidade como dependente de operações do cérebro ou da consciência. Ora, o caráter misterioso do pensamento está, teoricamente, no como pode o pensamento apanhar a realidade, ou melhor, como pode o pensamento na intimidade da mente apanhar o objeto que lhe dá orientação, a paisagem, o sonho, a operação algébrica. Em suma, como pode o pensamento apanhar aquilo que lhe dá o estatuto de ser o “pensamento de alguma coisa”, isto é, de que se possa mentalmente apanhar o conteúdo do pensamento, pois, se não fosse assim, nunca um pensamento seria verdadeiro. Nessa questão, porém, reside a estranheza ou o mistério do pensar. E o mistério é uma ilusão gramatical a respeito do uso das palavras na linguagem. O mistério, como o misticismo, o racionalismo ou irracionalismo, anda na sombra da execução da linguagem; desse

modo, o mistério é a depauperação ou degeneração da vitalidade do pensamento. Ora, como não há pensamento independente da sua execução na linguagem, o problema da sua depauperação confunde-se com a degeneração da autonomia da gramática.

Quando a linguagem é tomada como uma ponte que une processos internos entre mentes distintas? Há dois casos aqui. Um deles a linguagem serve como expressão de um pensamento que, para ser verdadeiro, teria de tocar a realidade; outro caso, a linguagem mesma deve tocar a realidade. Em ambos os casos ocorre algo como uma expectativa que aguarda ser ou não confirmada. Se, por exemplo, se afirma: “O carro é azul”, há a expectativa de, ao comparar-se a proposição com a realidade, ela possa ser suficientemente preenchida pela realidade. **Essa é a versão lingüística do realismo metafísico.** Do mesmo modo, existe a tendência em compreender-se uma sentença como “Irei a São Francisco de Paula no feriado da Semana Santa” como um evento futuro que ainda não ocorreu e que poderá até mesmo não ocorrer. E ainda é mais estranho pensar o que não é o caso. E isso ocorre também em sentenças desmentidas pela realidade quando, por exemplo, se diz “Está chovendo” quando não está, ou quando no fim do mês um trabalhador olhando seu extrato bancário afirma: “Não tem nada na minha conta”, etc. Ora, nesses casos há uma expectativa a ser preenchida seja pela confirmação, seja pela negação. E a expectativa de que as sentenças possam ser preenchidas por algo é um processo secretado na caixa escura da mente. A expectativa, então, é como um vazio instaurado entre a linguagem e a realidade que pode ou não ser preenchido. A solução wittgensteiniana não será a substituição de uma teoria do conhecimento, ou uma teoria da verdade, ou uma teoria da linguagem por outra concepção mais elaborada ou avançada, pois trata-se basicamente de mostrar o absurdo de toda a concepção metafísica que surge das confusões sobre o uso da linguagem. Desse modo, o que se pode “ensinar” **não tem caráter cognitivo.** Trata-se apenas de “passar de um absurdo não evidente para um evidente” (*von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen*) (PU § 464). Ora, a metafísica em que se coloca a harmonia entre a linguagem e a realidade, origina-se mesmo na gramática da linguagem que des-

viando-se da sua execução lingüística, converte-se na problemática de como conectar a linguagem e a realidade. Mas o pensamento já está expresso na linguagem. Ou melhor, o pensamento já está em execução na linguagem. A linguagem não é um meio de transportá-lo, mas confunde-se com ele. Não há distâncias ou fossos na gramática que possam ser completados por alguma teoria. O problema metafísico da harmonia entre o pensar e a realidade é, desde Parmênides, uma hipostasiação tanto da realidade quanto do pensamento. Tal hipostasiação, porém, só pode ser “visualizada” a partir da gramática da linguagem; pois só a partir dela se pode mostrar um absurdo que ainda não ficou evidente. E ao mostrar-se um absurdo enquanto absurdo, dissolve-se a ilusão gramatical na qual ele se originou. **Mas onde se situa ou é gerado esse absurdo?** A resposta de Wittgenstein já se encontra, como estamos mostrando, nas primeiras seções das PU: o modelo objeto-designação. É peculiar a esse modelo o procedimento da definição ostensiva que consiste, de maneira emblemática, em apontar para algo, “Aquilo é uma árvore”, “Isto é uma cadeira”, etc. Proferem-se as sentenças apontando-se para algo, mas só se pode fazer isso se se tiver, na mente, uma imagem ou representação correspondente; por conseguinte, tal recurso é indispensável para que se possa fazer uma definição ostensiva interna capaz de conferir, privadamente, que se trata de uma árvore e não de uma cadeira. A expectativa pode ser satisfeita se se puder consultar no estoque de representações mentais uma que confere ou não com aquele objeto que estamos vendo, tocando, cheirando. Podemos, por exemplo, sentir o cheiro mental do eucalipto, distinguindo-o do cheiro da goiabeira. É como se tivéssemos um mostruário interno para o qual com um dedo mental pudéssemos apontar para só então afirmarmos com certeza “Isso é uma cadeira” ou com um nariz mental “Isso é uma laranjeira”. Ora, foi nesse modelo que, já nos primórdios da filosofia, tentou-se obter a concordância entre o pensar e o ser, entre o pensamento e a realidade. Por isso, não é por acaso que, no contexto da investigação gramatical da noção de intencionalidade, Wittgenstein volta a ocupar-se dessa fonte de ilusões que, originada na metafísica grega, chega até os limites da era pós-metafísica. Temos empregado o conceito de metafísica e que foi a partir dela que se colocou a harmonia entre o pensamento e a realidade.

Nesse caso, a era da metafísica iria de Platão ao TLP, ou seja, a noção de que, ao fim e ao cabo, **a proposição é como uma antena que toca a realidade, se for verdadeira**. Nessa concepção a linguagem se apoiaria em objetos que possuem uma existência independente e, sem a qual, a linguagem mesma careceria de significação.

Essa posição já se encontra claramente desenvolvida pela noção aristotélica de verdade como correspondência. Aristóteles reconheceu que nem toda a sentença se refere aos fatos ou objetos com, por exemplo, são as exclamações, perguntas, pedidos ou ainda aquelas proposições probabilísticas que dizem respeito a acontecimentos que poderão ou não ocorrer no futuro como a conhecida passagem em que as distingue do que é necessário. Pois podemos dizer que amanhã ocorrerá uma batalha naval e isso poderá ser confirmado ou não; o necessário, diz Aristóteles, é amanhã sucederá ou não uma batalha naval. Ou seja, a afirmação “Amanhã ocorrerá uma batalha naval” não é nem verdadeira nem falsa. Mas é verdadeiro afirmar que amanhã ocorrerá ou não uma batalha naval. Ora, a ontologia aristotélica anda junto com a sua cosmologia. É preciso que aconteça ou não a batalha, pois o mundo é eterno. Totalmente distinta será posição do cristianismo paulino para o qual “a figura desse mundo é passageira”, isto é, o mundo pode acabar antes da batalha naval. O importante é que a metafísica perene aristotélica, tal como os objetos do TLP, se apóia sobre aquilo que permanece. O que é necessário são os fatos, e estes são retratados pela atividade a alma ao combinar a proposição com a percepção dos objetos. Daí porque, sucintamente, ele afirma “somente chamamos proposições as que têm em si verdade ou falsidade” ou ainda: “a verdade das proposições consiste em sua correspondência com os fatos” (Aristóteles, *De la interpretacion*, 17a e 19a, tradução F. de Samaranch, Madrid: Aguilar, 1967.). No que estamos expondo, a expectativa que uma batalha naval no futuro deve ser preenchida de qualquer modo, e aí reside a noção que a proposição venha ser confirmada ou negada. Ora, basicamente, isso não se distingue da proposição “A nau afundou diante porto”, pois, em ambos os casos a proposição deve ser confirmada, ou melhor, preenchida, pelos fatos ou objetos. **Na proposição pro-**

babílica, o futuro está à frente como algo verdadeiro ou falso.

É o futuro do presente, ou seja, algo posto a partir da estabilidade de um presente eterno. Ora, a harmonia entre a proposição e a realidade diz respeito à gramática da linguagem, pois só a partir dela é que se pode conceber tal conexão; e o não entendimento disso foi a ilusão da metafísica que se estendeu dos gregos até a modernidade. Ora, a gramática é a execução da linguagem. Desse modo, a harmonia entre o pensamento e a realidade está na execução da linguagem. Fora da execução da linguagem, a tentativa de invocar a harmonia entre o pensar e o ser já é uma degeneração ou desvitalização da gramática da linguagem.

A desvitalização da gramática, portanto, ocorre quando se tenta compreender a tal harmonia entre o pensamento e a realidade buscando **capturar** a realidade. As sementes dessas ilusões podem ser encontradas nas expressões mais simples e corriqueiras que, ao assumirem um caráter filosófico, vão dando lugar às ilusões gramaticais como, por exemplo, “se digo erroneamente que algo é *vermelho* e todavia não é *vermelho*” (PU § 429). O que acontece? Preciso responder que estava enganado e que aquela não era a cor a qual estava me referindo. Preciso, então, buscar amostras de manchas ou objetos coloridos para dizer o que realmente estava querendo dizer, isto é, o que pretendia dizer quando me enganei. Preciso ter segurança para corrigir meu erro, preciso apontar para algo que garanta essa correção. Só posso fazer tal correção porque uma proposição só é falsa a partir de um estado de coisas que é real. Isto é, só se de entender uma proposição falsa se se apoiar em dados reais como, “Isto é azul”, ou “Isto é amarelo” e, portanto, eu estava enganado dizendo que algo era vermelho quando não o era. Por isso, diz Wittgenstein, na mesma seção, colocando-se do ponto-de-vista do interlocutor que pretende refutar: “E, se querendo explicar para alguém a palavra ‘vermelho’ na proposição (*Satz*) ‘Isto é vermelho’, aponto para algo vermelho”. Novamente, para dar conta da proposição, nesse caso, nos vemos forçados a apontar para algo vermelho, dando-lhe então uma definição ostensiva. Em suma, o engano que leva a dizer que algo é vermelho quando não o é, só pode ser corrigido porque existe a cor vermelha, ou seja, pode-se apontar para algo vermelho. Ora, aí estariam os objetos

vermelhos que me assegurariam de que me enganara apontando para objetos de outras cores. Em suma, só é possível dizer falsa ou erroneamente que algo é vermelho porque pode-se apontar, sem nenhum engano, para objetos que são vermelhos. Mas com isso, volta-se a aprisionar a complexa gramática das cores na camisa de força da forma geral da proposição bipolar. Ora, a harmonia entre a linguagem das cores e a realidade já está dada na execução das palavras das cores. Além disso, a compreensão das palavras das cores não pode ficar restrita na estreiteza da forma geral da proposição e, portanto, ser reduzida ao imperativo de um sim ou um não, um certo ou um errado, um verdadeiro e um falso. Essa ilusão surge da inquietação por atingir a essência do pensamento e da realidade achando que se pode externamente corrigir a gramática com os imperativos que determinaram a lógica de Aristóteles ao TLP e que podem ser resumidos nas palavras de ordem: “Mas isso deve ser assim! (*Aber es muss doch so sein*)” (PU § 112).

Mesmo o autor do TLP foi, como vimos, vítima desse modelo ou figura que forçava um encurtamento da gramática; a concepção figurativa da proposição era apenas um modo de expressão estreito, daí sua afirmação: “Uma figura (*Bild*) nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente” (PU § 115). Essa “linguagem”, porém, não era falsa, pois tampouco era verdadeira. Tratava-se apenas de mais uma imagem ou modelo em que se tentava apanhar a essência da realidade e que acabou por instituir-se como um vício da linguagem que, parecendo ser invariavelmente repetitivo, dava uma impressão de relevância e consistência quando não passava de uma ilusão gramatical que precisava ser desfeita como mais um dos absurdos gerados desde a linguagem mesma. Essas ilusões repetitivas têm as suas mais famosas expressões nos princípios de identidade “a deve (*muss*) ser igual a a” [$a = a$] e da não contradição “a não deve (*muss*) ser igual a não-a” $\sim[a . \sim a]$; ora, se o princípio da identidade é uma ilusão gramatical, o princípio derridiano da diferença (*différance*) também o é, uma vez que esse operador das diferenças antecede à execução das regras da gramática. O operador das diferenças não está numa arquiéscritura ou em traços originários da linguagem, pois eles chegam

depois da compreensão da gramática. Por isso, a metafísica, desde Parmênides a Derrida, é uma **ilusão retrospectiva** criada a partir da repetição ou da rejeição de um mesmo modelo: o logocentrismo. Voltarei a Jacques Derrida noutra oportunidade; por ora, foquemos a ilusão de que o pensamento apanha os objetos por que tem algo comum com eles, a harmonia está na pressuposição de que há algo que é o mesmo entre o pensamento e o real; ora, desde a gramática, essa harmonia já é interna à execução da linguagem.

Mas poder-se-ia indagar se a gramática não seria também repetitiva, pois quando, por exemplo, se pretende explicar para alguém o significado das palavras corriqueiras como “verde”, “vermelho”, “sentimento”, “dor”, “ver”, “ouvir”, etc., freqüentemente tem-se de recorrer à palavra que se pretende explicar. Heidegger chamou isso de “círculo hermenêutico” centrado no modo do ser-aí (*Dasein*) lidar com os utensílios enquanto que, mais acertadamente, Gadamer considerou como autocompreensão da linguagem; mas, no caso de Wittgenstein, o que se tem de levar em conta é que apenas a gramática torna-se o critério a partir do qual se pode compreender a execução das palavras na linguagem e, com isso, afastá-las de empregos enganosos que as se tornam repetições ou identidades metafísicas, isto é, quando elas passam a significar algo comum, universal ou essencial. Esses conceitos enquanto a expressão metafísica hipostasiam ou desvitalizam a execução da linguagem. **Ora, não se pode desfazer as ilusões surgidas na linguagem fora da linguagem.** Tais ilusões essencialistas surgem, como estamos mostrando, da noção de que um pensamento qualquer poderia ser comprovado pela realidade ou de que esta poderia ser comprovada; ocorre que, desde os filósofos gregos, abriu-se um fosso entre o pensamento e a realidade que só poderia ser preenchido recorrendo-se a processos intelectuais ocultos. Enfim, que através desses processos terceirizados tanto o pensamento quanto a realidade seriam ajustados externamente um ao outro. A noção de harmonia, por conseguinte, anda junto com a de que o pensamento e a realidade possam ajustar-se, possam superar a distância que há entre eles, que uma proposição qualquer possa, se for verdadeira, ser preenchida com os dados da realidade. Com isso, surge a exasperação do processo do pensamento que vê-se na dificuldade de

ser realizado, ou seja, a ilusão que a realidade impõe empecilhos para a efetivação do pensamento, e vice-versa, pois, entre eles há uma diferença introduzida por esse “estranho ser” do pensar ou essa constante resistência da realidade ao pensamento.

Wittgenstein, para ilustrar essa ilusão gramatical, recorre a um exemplo que lembra o seu período de transição em que uma proposição é assemelhada a uma régua que é sobreposta a um objeto, mas, aqui, obviamente seu propósito é o de desconstruir essa imagem que se lhe impunha como uma repetição. Afirma ele: “Aproxime um metro (bitola) (*Masstab*) deste corpo; ele não diz que o corpo tem tal comprimento. Ele é, em si, muito mais - gostaria de dizer - algo morto, e não faz nada daquilo que faz o pensamento.” - É como se tivéssemos imaginado que o essencial na vida humana tem uma configuração externa, e tivéssemos talhado um bloco de madeira com esta configuração e olhássemos envergonhados para o tronco morto, que tampouco tem qualquer semelhança com um ser vivo” (PU § 430). **O que, nesse exemplo, há de “bitolado” e que**

Wittgenstein pretende por à mostra? Ora, novamente, nesse contra-exemplo temos o pensamento e a realidade afastados um do outro por um fosso que deve ser preenchido. O interlocutor reconhece a dificuldade em aproximar a maleabilidade do pensamento com a resistência de um corpo que se parece a “algo morto”, ou seja, o pensamento insufla vida aos signos lingüísticos. Nesse modelo, Wittgenstein, na época do TLP, concebeu o método da projeção, isto é, que assim como no cinema a máquina projeta as imagens na tela, também o pensamento projeta a proposição na realidade. O pensamento é uma força que projeta a proposição na realidade. Sem ele, a proposição seria um corpo sem vida. Ao tocar à realidade ter-se-ia, então, a harmonia entre o pensamento e a realidade. Como é possível, porém, harmonizar instâncias tão diversas? Trata-se de como harmonizar, de um lado, o processo nobre e distinto do pensamento e, de outro, o caráter tosco da realidade, de como reconciliar centro do humanismo com o anti-humanismo da realidade, a sabedoria espiritual e a vulgaridade dos fatos. Ora, a resposta está em buscar a instância de onde surge a falsa ilusão dessa disputa. E a resposta de Wittgenstein é contundente: “me interesse por aquilo que se tornou impuro” (PU § 100), não que ele tome

A dificuldade em “medir” as tonalidades no sistema das cores levou ao dismantelamento do atomismo lógico do TLP. Esse processo de autocrítica de Wittgenstein, que culminou na gramática das cores, passou pelo seu debate com o Círculo de Viena, especificamente com Schlick. Não se pode medir com precisão as tonalidades das cores e, portanto, nessa altura já fora dispensada a noção de forma geral da proposição. Ver Wittgenstein und der Wiener Kreis, Werkausgabe Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 63, 64, 75, 76.

o partido da realidade, mas da execução da gramática a partir da qual pode, pela sua incompreensão, surgir as ilusões que opõem a nobreza humana do pensar e a tosca realidade. Posta nos termos gramaticais, o que se quer mostrar é que o interlocutor considera que sem o pensamento a linguagem não seria capaz de descrever a realidade e seria tal como um cadáver em relação a um corpo vivo. Do mesmo modo, sem o pensamento, uma régua posta sobre um corpo não serviria para coisa alguma; pois sem que se pensasse como se poderia medir? Medir não é pensar? Nesse modelo, porém, em que se distingue o pensamento, a linguagem (a régua) e a realidade, ironicamente, também afirmou-se a harmonia entre eles. Se medimos um pedaço de madeira como tendo “3,5 cm de comprimento por 2,0 cm de largura e 3,0 cm de profundidade”, o nosso pensamento, a sentença que o anuncia e a realidade medida não formam uma harmonia? Essa obviedade, porém, **é uma ilusão gramatical que atravessou milênios de filosofia** e que, aliás, não pode ser corrigida, **mas apenas desfeita como ilusão sobre o funcionamento da linguagem**. Nesse modelo, a proposição é concebida como uma ponte que une o processo de pensamento com a realidade externa. Uma ponte lançada com a força do pensamento que, como certos carros de combate, atingem a outra margem de um rio ou de um fosso estendendo suportes de aço. O processo mental que dá força para arremessar o pensamento é a intencionalidade, isto é, o que dá a direção ao pensamento capaz de fazer a comparação entre a régua e a realidade à qual ela é superposta. Nesse caso, a intencionalidade é um processo mental que dá vida suficiente ao pensamento para que ele possa fazer algo com a régua. Ora, a régua é semelhante a um signo proposicional que pode ser comparado (mentalmente) com a realidade. Então, outra vez teríamos a trindade metafísica mente-proposição-realidade; mas, como estamos mostrando, tanto os signos quanto as réguas não são determinados por processos mentais, mas pelas suas funções ou usos. Com isso, a intencionalidade do pensamento deixa de ser concebida a partir dos atos mentais para adquirir seu significado pela sua função na linguagem.

Mesmo que a intencionalidade transcendental seja anterior à explicação causal restar-lhe-ia ainda o problema da consciência

orientar-se de modo monocêntrico aos objetos intencionais e de como atingir as outras consciências. Ora, o nível prévio às explicações causais encontra-se na vitalidade de emprego dos signos na linguagem, e nada tem a ver com qualquer tipo de processo que daria a esses signos, externamente, uma intenção ou uma direção. Vimos que na fenomenologia husserliana não há dentro e fora, interior e exterior e, portanto, que a metafísica dos universais foi colocada em questão. No entanto, a fenomenologia transcendental foi todavia concebida no modelo monocêntrico da consciência.

A gramática filosófica wittgensteiniana é um recurso importante para a correção desse engano, como continuaremos mostrando, pois a orientação da complexidade da linguagem coincide com o “fluxo da vida” ou com o “tapete da vida”; isto é, a orientação se encontra na trama da linguagem. As expressões “fluxo” ou “tapete” da vida não são processos animistas externos, mas significam a complexa vitalidade do uso dos signos onde, aliás, se encontra a intencionalidade ou a direcionalidade da linguagem.

A ilusões de exterioridade também encontram-se na noção de dar e executar uma ordem e na noção da regra e da sua aplicação. Em ambas parece haver um fosso. Primeiro, dá-se uma ordem, depois, pode-se cumpri-la ou não; tem-se uma regra e, então, pode-se aplicá-la. O fosso é criado pelo ilusório processo mental ou inferencial que seria necessário para cumprir-se uma ordem ou seguir-se uma regra; dá-se uma ordem e, então, segue-se a sua execução, tem-se uma regra e, então, a sua aplicação. Nesse “então” encontrar-se-ia um terceiro domínio ou procedimento intermediário. Ora, como estamos mostrando, não há nenhum processo ou instância independente que dê sanção à execução da linguagem. A gramática é autônoma. A regra é a sua execução, a ordem é o seu cumprimento. Ora, a noção de que há um hiato entre a ordem e a sua execução também surge da ilusão de que a linguagem dirige-se para os objetos, como é o caso da noção de intencionalidade, isto é, de “ter a intenção de x ou y” que, modernamente, tornou-se parte das filosofias da consciência, em resumo no “ser consciente de x ou y”. Esse também é o caso do “pretender algo” ou “querer dizer algo a alguém”. Ou seja, pretender ou querer dizer algo é um

“dirigir-se para”. Por conseguinte, também nessas expressões estão presentes a noção de processo na cabeça do falante e do ouvinte ao qual aquele se dirige, ou seja, o falante se dirige para fora de si, para a cabeça do ouvinte. Ora, aí estariam presentes processos subjetivos e objetivos, como as persistentes ilusões que precisam ser desfeitas. Desse modo, pode-se compreender melhor a natureza das ilusões gramaticais que constantemente orientam a noção de que, tal como há um fosso entre a plataforma e o vagão do metrô, há também um fosso situado entre uma ordem e a sua execução. Ora, a noção de intencionalidade, nas PU, parte do pressuposto de que não há solução de continuidade entre a linguagem e a realidade. Tal posição encontra-se melhor explicitada a na argumentação antiplatônica de seguir-se regras; pois, como veremos em outra oportunidade, para Wittgenstein, tampouco há descontinuidade entre a regra e a sua execução.

O nosso argumento é então oposto ao de Mcdowell, que parte de uma posição errônea sobre a linguagem ordinária. Isto é, para assegurar a relevância da noção de seguir regras como algo que se contrapõe ao empirismo, ou seja, que tais regras não apenas seriam necessárias para dar conta do significado de uma expressão da linguagem como também do plano do mundo empírico. A questão, porém, é que Mcdowell, já de saída compromete *as expressões de uso ordinário como significados que servem para descrever o mundo empírico*. Para nós, porém, a noção de regra, que está originalmente vinculada à filosofia da matemática serve como uma propedêutica para, precisamente, afastar do empirismo as expressões de uso ordinário. Das regras das séries numéricas passa-se para as regras de usos das palavras na linguagem ordinária. Por conseguinte, sob esse aspecto, a intervenção de Mcdowell, que pretendia corrigir as atuais incompreensões enganosas sobre esse assunto é tão errônea quanto elas. Ele ainda está, neste caso, e nas palavras de Kant, subjogado pelo despotismo do empirismo.

Mcdowell, J. *Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy*, in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, University of Notre Dame Press, 1992, p. 40-52.

REFLITA SOBRE

- O que quer dizer “fenomenologia”.
- O que entende Brentano por intencionalidade.
- Qual a concepção de Husserl das vivências intencionais.
- Qual é a crítica de Husserl ao objeto imanente de Brentano.
- Como Heidegger com a noção de ser-no-mundo intencional critica a noção de consciência.
- Como a partir da manualidade se mostra os seres simplesmente dados (objetos ou coisas).
- Como Wittgenstein também elimina a noção de consciência a partir da intencionalidade da linguagem.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1943.

GILES, T. R. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1975

HEBECHE, L. *O mundo da consciência: ensaio sobre a filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*. Porto Alegre: EDIPUC, 2002.

_____. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit (SZ)*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Sobre o “humanismo”: carta a Jean Beaufret. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural. p. 345-373. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Nietzsche I e II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington &

Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente S. A., 1976.

MCDOWELL, J. Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy. In: *Midwest Studies in Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992. v. XVII.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane. *Fenomenologia e gestalterapia*. São Paulo: Sumus, 2007.

STEGMÜLLER, W. *Filosofia contemporânea: introdução crítica*. São Paulo: EDUSP, 1977.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico philo-sophicus e Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.