

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563



BERGSON ENTRE A CIÊNCIA E A METAFÍSICA: O MOMENTO 1900
EM FILOSOFIA

Rildo da Luz Ferreira

Pontifícia Universidade do Paraná

Resumo

Neste estudo, queremos apresentar duas tensões sobre as quais tratará nossa análise: primeiro Bergson questiona a supremacia da ciência, ao mesmo tempo em que tenta fundamentar sua filosofia sobre o positivismo; segundo, ele se opõe aos espiritualistas, embora fazendo do espírito o objeto principal da metafísica. Crítica da ciência, mas igualmente oposição ao espiritualismo, tal é a dupla postura que traduz a expressão bergsoniana de *metafísica positiva*. Esta dupla negação está ligada a uma dupla orientação do conhecimento: a metafísica não deve se desviar da ação concreta para se refugiar no mundo espiritual, mas a ciência também não deve se fechar às realidades do espírito para encerrar-se no conhecimento material do mundo.

Palavras-chave: Bergsonismo. Positivismo. Metafísica. Espiritualismo. Intuição. Metafísica Positiva.

Abstract

In this study we intend to present two tensions to which our analysis will relate: firstly, Bergson disputes the supremacy of science where as it bases its doctrines on positivism; secondly, he is opposed to the spiritualists any in which is of the spirit the main object of metaphysics. Contestation of science but also opposition to spiritualism, such is the double refusal which the expression of positive metaphysics translates. This double refusal is related to a double orientation of knowledge: metaphysics can not be diverted concrete action to take refuge in the spiritual world, but science should not be closed either with realities of the spirit to be locked up in the material knowledge of the world.

Keywords: Bergsonism. Positivism. Metaphysics. Spiritualism. Intuition. Positive Metaphysics.

Introdução

O que justificaria a expressão *metafísica positiva* na filosofia bergsoniana? Bergson teria sido de tal forma marcado pelo positivismo materialista a ponto de não poder mais se desfazer dele? Ou melhor, seria antes uma escolha de fundar a metafísica sobre os dados da

experiência, a exemplo da ciência? São estas algumas das questões que tentaremos responder neste estudo por meio de uma reflexão que tentará considerar em paralelo o pensamento de Bergson e a filosofia de Maine de Biran, Ravaisson, William James e Blondel.

Todos esses quatro filósofos, a exemplo de Bergson, se empenharam em dar à metafísica a característica de precisão e cientificidade, diferente dos devaneios da metafísica clássica. Associar o espírito e o corpo, o movimento e o ser, a ação e o pensamento, a matéria e a vida, significava para esses filósofos afirmar não apenas o dinamismo que governa o universo, mas também a liberdade que caracteriza fundamentalmente a personalidade humana. O programa que Maine de Biran, Ravaisson, William James, Blondel e Bergson conferem à metafísica, a saber, de pensar as coisas nelas e por elas mesmas e não mais a partir das representações conceituais feitas pela inteligência, surgiu como resposta crítica de uma época marcada pelo progresso sem precedente no ramo da ciência. Com efeito, para esses pensadores, diante dos progressos fulgurantes da ciência e da técnica, a metafísica só se manterá enquanto tal, se se tornar “mais analítica e mais reflexiva”. (BHÉHIER, 2012, p. 862)

1. Uma contestação do reinado da ciência: Bergson e o positivismo

Nenhuma leitura do trabalho bergsoniano, poderia ignorar sua relação com a ciência sem trair o espírito dessa obra. Mas essa relação pode parecer paradoxal, pois Bergson, ao mesmo tempo em que permanece ligado à ciência por seu rigor, rejeita-a por conta de sua pretensão em ser absoluta. As desmesuras da ciência justificariam o neologismo de *cientificismo* que Bergson buscará refutar em todas as suas obras.

É sobre o terreno conquistado pelo positivismo e suas ramificações diversas e variadas que nasce e ganha forma o pensamento bergsoniano. Seu olhar sobre esse movimento do pensamento é conduzido por uma preocupação permanente, a saber, a atenção pela vida. Ele se interroga sobre o que torna a vida mais manifesta e aquilo pelo qual ela se desenvolve. Assim, ele rejeita toda tentativa de mecanização da vida. Ora, é precisamente essa mecanização que resultou do positivismo. Seu progresso, como a mais expoente de todas as doutrinas na história do pensamento, se deu em oposição às questões metafísicas e morais.

Bergson analisa as consequências do positivismo através do utilitarismo de Stuart Mill, a moral social de Durkheim e as teorias associacionistas herdeiras de Hume, que reduzia a consciência a uma realidade material. Segundo Bergson, todas as suas obras serão uma crítica das doutrinas que excluem o espírito, favorecendo assim um enfraquecimento da vontade e uma negação da liberdade.

Como preservar a humanidade de um empobrecimento do espírito se o esforço empregado no campo material e no domínio das ciências é superior ao que empregamos quando nos ocupamos da vida interior? Essa é uma questão que preocupa Bergson e que faz dele, antes mesmo de Emmanuel Mournier, um filósofo personalista:

O maior feito da história da humanidade é a evolução enorme das ciências positivas depois da segunda metade do século XIX. Como consequência da invenção de numerosas máquinas, a humanidade aumentou seu corpo para além de todas as proporções, enquanto a alma continuava o que era, bastante pequena em comparação com o corpo. (BERGSON, 1972, p. 1317)

Este texto extraído da conferência sobre a alma humana dada em Strasbourg em maio de 1919, prefigura as reflexões de tom profético de *As duas fontes da moral e da religião*, publicado em 1932. Nas últimas linhas desse livro, podemos ler: “(...) Nesse corpo desproporcionalmente enorme, a alma continua aquilo que era, muito pequena agora para preenchê-lo, muito fraca para guiá-lo” (BERGSON, 1959, p. 1239-1245). Esses dois textos escritos com treze anos de intervalo traduzem uma preocupação essencial de Bergson, isto é, sem negar a matéria, conferir o primado ao espírito e a vida em meio ao progresso científico e mecânico.

As apresentações sobre a história da filosofia francesa, com destaque para a pesquisa de Felix Ravaisson (1889), ou ainda aquela do próprio Bergson (1972, p. 1157-1189), apresentam o positivismo como a invenção por excelência do século XIX. Com efeito, associando-se ao projeto de Saint-Simon de fazer da riqueza um fator de progresso da humanidade, Auguste Comte quer estabelecer “sobre as ruínas da sociedade da Idade Média uma nova sociedade onde a indústria seria a base e cujo único objetivo seria a felicidade sobre essa terra” (RAVAISSON, 1889, p. 54). Porém, ao contrário do mestre, Comte leva ao extremo seu projeto, se recusando a dar a importância que Saint-Simon dava em sua filosofia para o sentimento religioso. Comte quer construir um sistema totalmente lógico e

geométrico de onde seriam excluídas radicalmente todas as questões que não decorressem da experiência sensível. Para ele, no lugar das vãs especulações da metafísica e da teologia, estariam conhecimentos positivos. O único elemento que deve reter a atenção da ciência é o real positivo. Por positivo, Comte entende todos os fatos que conhecemos pela experiência. E esses fatos são coisas bem relativas. A filosofia positivista é composta pelo que Comte vai chamar *lei dos três estados* e que ele explica por um movimento de crescimento e maturação do espírito:

Cada um de nossos conhecimentos passa sucessivamente por três estágios teóricos diferentes: o estágio teológico ou fictício; o estágio metafísico ou abstrato; o estágio científico ou positivo (...) [Nesse terceiro estágio] o espírito humano renuncia a pesquisa vã das noções absolutas, da origem e do destino do universo e das causas íntimas dos fenômenos, para se apegar ao estudo de suas leis, isto é, de suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. (COMTE, 2007, p. 57-58.)

Comte talvez não tivesse previsto todas as consequências de sua filosofia, já que Ravaisson e Bergson depois dele falarão, respectivamente, de um positivismo espiritualista (RAVAISSON, 1889, p. 87) e de uma metafísica positiva (BERGSON, 1972, p. 464). Com esse jogo de palavras, Ravaisson e mais ainda Bergson parecem querer expressar um grande realismo, ao contrário de Comte, pois a lei dos três estágios não é realista. É verdade que desta lei se depreende uma distinção das diferentes ordens do pensamento – distinção que permite apreciar cada uma dessas ordens – mas esta separação é tão distinta que ela se apresenta como rígida e mecânica.

Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson sublinha como a época industrial, por exemplo, eliminando a moral através das suas grandes realizações, tornou-a ainda mais imprescindível. É o esforço industrial que, evoluindo, interpela avidamente a outra forma de vida, marcada pela simplicidade, chamada por Bergson de mística. De uma forma bastante original, ele explica isso através do conceito de *tendência*. A vida é feita de tendências contrárias que se tencionam umas às outras. Existe como que uma oscilação entre contrários. Levada ao extremo em uma direção, uma realidade cai no seu contrário. É assim que a corrida compulsiva pelos bens materiais, que a industrialização favoreceu, convida a um modo de vida mais despojado.

“Há tempos, escreve Bergson, pensava-se que a industrialização e o maquinismo

fariam a felicidade do homem. Hoje, imputaríamos tranquilamente sobre eles os males que padecemos”. (BERGSON, 1959, p. 1223)

A análise bergsoniana sobre as consequências da industrialização pode parecer redutora e simplista, pois parece contrapor-se aos benefícios do progresso da ciência, mas se prestarmos atenção, veremos que o autor de *As duas fontes* não se opõe ao projeto positivista que considera o progresso como o objetivo da vida. Bergson reconhece que a ação útil é o fim último da ciência. Ele não se opõe à ideia de Bacon segundo a qual a ciência deve nos tornar mestres da natureza. Mas, como ele dirá a propósito do evolucionismo de Spencer, o progresso da ciência é um progresso sem movimento. Com efeito, o que vem a ser um progresso, se ele produz o determinismo? O projeto da ciência de fazer o homem feliz e independente é louvável, mas, para Bergson, ele não cumpriu com suas promessas. Por falta de modéstia e moderação e, sobretudo, por ignorar quem é de fato o homem, a industrialização colocou o ser humano numa outra prisão, isto é, a prisão do desejo do bem-estar a todo custo.

O projeto de uma filosofia da vida consistirá, portanto, em uma reconciliação entre metafísica e ciência e, como veremos a seguir entre ciência e religião. Abertos um para o outro, estas diferentes ordens da racionalidade só têm a se enriquecer, guardando os limites de seu domínio próprio. Em outras palavras, colocadas em relação, conhecimento científico e conhecimento metafísico permitirão ao mesmo tempo ao filósofo, aprofundar cientificamente o espírito e ao sábio, de compreender espiritualmente a matéria. É o que explica Bergson através da seguinte afirmação: “Fazer do espiritualismo a mais empírica de todas as doutrinas por seu método e a mais metafísica por seus resultados” (BERGSON, 1972, p. 479). Bergson mantém no centro da sua metafísica o rigor científico e importância concedida aos fatos. E o *fato* que mais prenderá sua atenção é o fenômeno da vida. Ele se empenhará a compreender o princípio vital que está na base da vida.

Esse projeto, que começa por considerações sobre a vida interior, vai conduzir Bergson a um questionamento sobre a vida em geral, sobre a moral e sobre os fenômenos religiosos da qual a mística é para ele a expressão mais eloquente. Ele se coloca bem perto da intuição mística para compreender em que consiste seu princípio, sua essência. Ele não se contentará em compreender a mística como uma ideia. Ele quer apreendê-la na sua realidade. O que lhe

interessa é o fato místico. Ora, quem diz fato diz observação. Bergson atribuirá grande importância para a experiência mística. Ele buscará informações com aqueles que afirmam ter feito esta experiência. A atitude da atenção ao seu objeto de estudo caracterizará Bergson. Poderíamos assim, a exemplo de Jacques Chevalier, chamá-lo de filósofo da escuta (CHEVALIER, 1948, p. 44).

A filosofia da vida de Bergson é uma busca incessante entre o espírito e o corpo. Ela se origina na recusa do positivismo de admitir, no homem e na vida, a existência de realidades interiores e transcendentais ao dado sensível. Mas, da mesma forma que ela se opõe ao positivismo, que dá prioridade apenas às realidades materiais, Bergson também se afasta dos espiritualistas que se contentam em exaltar os poderes do espírito. É através de sua preocupação em estabelecer uma ligação entre os dois aspectos de uma mesma realidade, espírito e corpo, e por consequência, entre metafísica e ciência, que Bergson renova o espiritualismo. Seu projeto se inscreve assim naquele de Maine de Biran e Ravaisson.

2. Um novo espiritualismo: Bergson entre Maine de Biran e Ravaisson

Os ensaios de aproximação entre o pensamento de Bergson, de Maine de Biran e de Ravaisson deram lugar a inúmeros escritos. Em 1948 quando, para o primeiro número dos *Études bergsoniennes*, Henri Gouhier se engaja em fazer um estudo comparativo de Maine de Biran e de Bergson, ele cita alguns desses estudos (GOUHIER, 1968, p. 134-173) no qual o primeiro, constituído por uma simples nota sugestiva, remonta a 1924 na *Revue de France*. Mas, seria inútil querer apresentar aqui uma lista exaustiva das obras ou teses que põe em relação Maine de Biran, Ravaisson e Bergson. O que nos interessa são as razões e implicações dessas pesquisas comparativas.

A primeira razão, aquela do historiador da filosofia, é de situar Bergson no momento que é o seu, momento marcado ao mesmo tempo por um grande poder das ciências positivas com as proezas da técnica que originaram delas e por um desejo de alcançar a verdade primeira das coisas. A segunda é ligada ao caráter totalmente novo e consequentemente desconcertante do bergsonismo. Com efeito, Bergson, não podendo dar origem a uma escola bergsoniana, que seria o lugar de estudo técnico e de determinação de sua inspiração

própria, a necessidade se fez sentir em seus discípulos de ligá-lo a algum filósofo.

Estes estudos comparativos em geral tem em comum o fato de sustentar e de evidenciar as semelhanças entre Bergson e Maine de Biran de uma parte, e entre Bergson e Ravaisson de outra. Eles lançam a hipótese de uma certa filiação entre Bergson e esses dois autores. Entre esses estudos, destacamos o de Dominique Janicaud (1998, p. 6), que faz a escolha pelo termo “filiação espiritual” para buscar em Ravaisson e, de certa forma, em Maine de Biran, as fontes do bergsonismo. O método de Janicaud é claramente específico: trata-se de um estudo genealógico visando estabelecer “a ascendência espiritualista de Bergson” (JAMICAUD, 1998, p. 6). Para ele, Bergson é muito mais devedor de Ravaisson em particular e à metafísica clássica em geral, do que ele pretende. Se o seu pensamento continua original, ele não pode se desfazer do conjunto da tradição do espiritualismo francês. A *filiação* seria então a noção que melhor conviria ao tema da relação entre Bergson e Ravaisson e, indiretamente, entre Bergson e Maine de Biran.

É legítimo procurar pontos em comum entre o pensamento bergsoniano e o pensamento de Maine de Biran e Ravaisson. Por outro lado, a noção de filiação não é exagerada em filosofia, ainda mais a respeito de Bergson? A noção de filiação permanece limitada para traduzir as relações entre filósofos. É a ideia defendida por Henri Gouhier no artigo acima citado *Maine de Biran et Bergson*. Segundo Gouhier, estes dois pensadores são completamente diferentes, tanto em sua aproximação quanto em suas conclusões, ainda que elementos comuns de suas doutrinas os unissem. Consequentemente, é difícil fazer de Maine de Biran ou ainda de Ravaisson filósofos precursores de Bergson, se por precursor entende-se uma relação de identidade entre suas ideias.

Para pensar sua ligação com Maine de Biran e Ravaisson, o próprio Bergson nos aponta o caminho quando ele analisa em *O pensamento e o movente* a relação entre Ravaisson e Schelling. “Talvez, escreve ele, haveria (entre Schelling e Ravaisson) menos influência que *afinidade natural*¹, comunidade de inspiração e, se assim podemos falar, acordo pré-estabelecido entre dois espíritos que voavam alto e se encontraram em algum cume” (BERGSON, 1972 p. 1458). As expressões *afinidade natural*, *comunidade de*

¹ Grifo nosso.

inspiração e acordo pré-estabelecido permitem de não exagerar as questões da influência entre esses pensadores. Do ponto de vista do bergsonismo, pode-se qualificar de exterior e, portanto, de mecânica a busca de conciliação ou de distinção entre diferentes teorias filosóficas. Não se trata de querer reduzir pensadores que seriam aparentemente parecidos, nem de estabelecer barreiras estanques entre doutrinas que, à primeira vista, não se assemelhassem. O elemento unificador de duas doutrinas não é encontrado no exterior. “Acontece, afirma Bergson, que homens superiores se descubram cada vez melhor a si próprios à medida que eles penetram mais na intimidade de um mestre preferido” (BERGSON, 1972 p. 1458).

Se for verdade que os pontos de semelhança se encontram em diferentes níveis de suas filosofias, vale destacar que tudo se articula principalmente em torno da importância concedida ao espírito. É a afirmação da realidade do espírito que constitui o ponto de reencontro entre Bergson, Maine de Biran e Ravaisson. Bergson fará disso o objeto por excelência da metafísica. “Nós atribuímos à metafísica, escreve ele, um objeto específico, principalmente o espírito” (BERGSON, 1972 p. 1277).

Com relação a Maine de Biran, o que interessa Bergson não é tanto os extremos do esforço e da passividade, mas o método que permite a Maine de Biran descobrir uma nova fonte que confere não apenas um tom novo ao seu pensamento moral, mas o conduz à ideia de um Absoluto que se define pelo amor. É o que leva Gabriel Madinier estabelecer uma ligação entre o pensamento de Maine de Biran e o de Bergson. “[Existe] uma analogia entre a intuição de Bergson e a terceira vida de Biran. A vida divina é o mesmo êxtase onde o ser, reconduzido ao élan criador, coincide com a sua razão de ser, sua lei de produção. Nos dois filósofos, esse contato inexprimível ao sabor do que se pode perceber” (MADINIER, 1938, p. 397).

O que é surpreendente, tanto em Maine de Biran quanto em Bergson é a vida nova à qual renasce o eu que tenha feito a experiência do amor divino. Se no sentimento do esforço o eu estava inteiramente engajado em um movimento de concentração do eu sobre si mesmo, no amor experimentado ele sai de si para se centrar em Deus. “O centro, escreve Bergson, não é mais o eu, mas Deus, Deus dado em uma intuição onde a alma se sente renascida para uma vida nova” (BERGSON, 1972, p. 669). Para esses dois autores, acima do

esforço e da vontade, constata-se uma vida superior que é amor. O reconhecimento deste amor é a expressão do realismo cuja filosofia de Maine de Biran e, em alguns aspectos a de Ravaisson e da Bergson, estão impregnadas. É em nome desse realismo que Maine de Biran rechaça a moral estoica: “Essa moral, mesmo tão sublime, é contrária à natureza humana, pois pretende fazer passar, sob o império da vontade, afeições, sentimentos ou causas de excitação que não dependem dela de maneira alguma” (MAINE DE BIRAN, 1927).

Se a crítica ao estoicismo pode tomar a forma de certa decepção perante a fraqueza humana, não é ela, antes de tudo, um apelo direcionado à filosofia a não se dissolver em fórmulas abstratas, as realidades concretas e irreduzíveis da existência humana? O espiritualismo de Maine de Biran é um espiritualismo realista. Essas ideias, vistas de longe, justificariam uma assimilação da filosofia de Bergson à de Maine de Biran, legitimando assim a tese da filiação. Mas uma análise profunda das semelhanças e ainda mais de suas divergências dá a entender que não se trata entre eles apenas de uma comunidade de gosto, de uma afinidade natural. Maine de Biran não influenciou Bergson mais que Ravaisson.

Tanto com um quanto com o outro, Bergson compartilha, mais que conteúdos de doutrina, atitudes e maneiras de filosofar que estão fundados essencialmente sobre a exigência para a filosofia de se fazer vida. Tornar a filosofia viva e vital tem por consequência primeiro de não subestimar o valor da abstração e a própria razão, depois de permanecer atento para as diferentes manifestações da vida quer ela seja instintiva, inconsciente, natural ou sobrenatural e, enfim, contrariamente a uma filosofia do ser que sugere uma reflexão exterioridade, atribuir uma importância capital à interioridade. Pois o que é próprio da vida, sua essência profunda, é de ser constituída por uma “interioridade radical” (HENRI, 1996, p. 6).

O espiritualismo é realismo. É o que faz a afinidade tanto entre Bergson e Ravaisson que entre Bergson e Maine de Biran. Mas deve-se notar que a semelhança profunda entre essas respectivas doutrinas remonta a Plotino. O seu espiritualismo traz a marca da filosofia plotiniana, que ensina que a luz interior cujo eu faz experiência é o fundamento do conhecimento. Esta luz, escreve Bergson, permite ver o universo visível como o “aspecto exterior de uma realidade que, visto de dentro e apreendido em si mesma, aparece como um

dom gratuito, como um grande ato de liberdade e de amor” (BERGSON, 1972, p. 1468).

Este amor, para Bergson, não pode se manter unicamente sobre o campo das ideias e da contemplação; ele se traduz na concretude da vida através da ação. A filosofia da vida não é apenas uma afirmação da realidade do espírito e, por consequência, uma simples reabilitação da metafísica combatida pelo criticismo e pelo positivismo materialista. Ela é também uma exigência de ação. De onde o interesse que Bergson tem pelo pragmatismo de William James. O primado atribuído à ação marca igualmente com um tom específico o pensamento francês através da filosofia de Blondel. Descobrir o que recobre essa noção de ação, suas implicações e seus desafios, permite iniciar um diálogo entre Bergson e aqueles que são considerados como detentores de uma filosofia concreta. Por que a filosofia da vida é uma filosofia da ação? Tal é a questão que trataremos na próxima seção.

3. Uma filosofia da ação: Bergson entre William James e Maurice Blondel

Querer colocar em uma mesma reflexão Bergson, James e Blondel é estudar dois tipos de relação: a admiração e a indiferença. Na primeira, a admiração caracteriza a ligação entre Bergson e James. Essa admiração se concretiza por uma amizade alimentada por uma correspondência regular de 1902 a 1910, em torno de assuntos comuns ou particulares. A segunda, a indiferença, que ganha a forma de uma desconfiança, é a que percebemos entre Bergson e Blondel, dois conterrâneos. Assim, enquanto o nome de William James é frequentemente mencionado, o de Maurice Blondel aparece apenas três vezes sob a pluma de Bergson: uma ausência total nas *Oeuvres* e três ocorrências que, na verdade, representam apenas duas nas *Mélanges*. A primeira, a de um acordo, se refere a uma conversa sobre a relação entre o intuitivo e o discursivo. A última se encontra na menção bastante breve que Bergson faz do pensamento de Blondel em *La philosophie française*, a confinando na área da filosofia religiosa, no entanto, a única que ele julga importante na época dele².

2 “(...) Maurice Blondel, promotor de uma ‘filosofia da ação’, onde vemos imanente ao ser humano e misturada à sua vida interior a exigência do transcendente”. “A filosofia religiosa deu origem na França, a trabalhos importantes. Recordemos apenas, para ficarmos nos mais recentes, os nomes de Ollé-Laprune, de Blondel (...)” (BERGSON, 1972, p. 1176 e 1178).

L'action de Maurice Blondel começa pela questão do sentido da existência humana. Essa questão permanecerá como a única preocupação de Blondel, pois todos os escritos posteriores terão somente como objetivo buscar esclarecer um pouco mais essa questão. "A vida humana tem ou não um sentido? E o homem tem um destino? Ajo, mas sem mesmo saber o que é a ação; sem ter desejado viver, sem saber exatamente nem quem eu sou nem mesmo se eu sou" (BLONDEL, 1993, p. VII).

Se considerarmos o conjunto da obra de Bergson, é às *Deux sources de la morale et de la religion* de 1932 que poderíamos, guardadas as devidas proporções, comparar *L'action* de Blondel. Ora, quando a primeira versão deste livro aparece em 1893, a única obra existente de Bergson é seu Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (1889). E, no entanto, já nesse nível de suas carreiras, pode-se empreender uma aproximação entre seus pensamentos filosóficos.

O ponto de encontro dessa filosofia nascente e a de Bergson que está igualmente no seu início, se nutre em torno da importância que se concede à práxis, à vida concreta. A primeira definição da ação, a saber, a relação entre o pensamento e a ação é o propósito da crítica feita por Bergson com relação à ciência que tem a tendência a espacializar o agir e fixá-lo. Sem querer reduzi-los, podemos dizer que a ação de Blondel corresponde ao ato livre de Bergson. Pensar seu agir ou concretizar seu pensamento significa deliberar, e a deliberação não pode ser feita sem uma reflexão sobre o fundamento das realidades que são objeto de decisão. O ato livre emana do íntimo do ser humano e por isso não pode se excluir do domínio do pensamento. Ele traduz a natureza humana, considerando sua dupla dimensão corpo-espírito.

O ato livre em Bergson, bem como a ação em Blondel, deixa o campo da utilidade e revela o sentido profundo e a origem espiritual da pessoa humana, o que leva Frédéric Worms a dizer que Bergson faz uma metafísica da ação (WORMS, 2000, p. 9). A ação livre revela que de todos os seres vivos, o homem é o único a ter sido criado como criador. Desta maneira, sua ação é participação na obra criadora de Deus que é, em si mesmo, ação pura segundo Aristóteles.

Não é possível sustentar a ausência de preocupação religiosa em Bergson para tentar justificar sua diferença com Blondel. Essas serão atestadas desde 1903, por uma carta para

William James (BERGSON, 1972, p. 580) e reaparecerão em 1912 em uma carta a Joseph de Tonquedec (BERGSON, 1972, p. 964), onde Bergson rejeita a acusação de monismo da qual sua filosofia era objeto. Da mesma forma que a ação *blondeliana* coloca o problema do sentido da existência humana e do destino homem, o *ato livre bergsoniano*, se distinguindo do instinto animal, traz a marca da natureza espiritual e divina da pessoa humana.

Assim, para além das discussões em torno de pertencer ou não a uma mesma família de pensamento, Bergson e Blondel, na intuição fundamental de suas respectivas filosofias, são próximos um do outro. Cada um pode sentir no outro certamente mais um aliado que um adversário. Ambos se opõem à ideia segundo a qual a religião deve ser excluída da reflexão filosófica. Blondel, preocupado com uma verdade inscrita na fé, fez da religião cristã um objeto de reflexão filosófica, enquanto Bergson, ainda que alheio aos dogmas, descobrirá o fato religioso através da experiência mística. Sua filosofia é uma reflexão sobre a natureza e o espírito.

A análise que acabamos de fazer da relação entre Bergson e Blondel sobre a importância atribuída à ação não deixa evidente nenhuma influência concreta de um sobre o outro. Ela apenas nos permite pensar que suas doutrinas tem em comum o fato de constituírem, em parte, uma resposta aos problemas específicos de sua época. A importância concedida à ação é uma necessidade comumente partilhada por vários pensadores do “momento 1900 em filosofia” (WORMS, 2004). O pragmatismo como atitude que privilegia as questões práticas em detrimento das questões teóricas está no seu auge. Colocar o conhecimento ao serviço da atividade, não separar teoria e prática, mas também perceber um sentido último na existência humana, eis alguns traços característicos que reúnem Bergson, Blondel e William James.

Se é difícil tentar conhecer a natureza da ligação entre Bergson e Blondel, uma vez que seus escritos não falam sobre isso, a admiração que se vê entre Bergson e William James torna mais fácil um estudo comparativo entre as diferentes teorias desses autores? A quantidade de estudos que colocam James e Bergson em uma mesma reflexão responderia pela afirmativa a esta questão. No entanto, como se averiguou com o pensamento de Blondel, o pensamento de Bergson não é assimilável ao de James. Para chegar a compreender tanto o ponto de contato como as suas divergências, é preciso, de acordo com Frédéric Worms, ir

além das semelhanças imediatas (WORMS, 1999, p. 54-68). Temos aí uma clara indicação no desenvolvimento que Bergson mesmo faz quando vê seu pensamento ser incorporado ao de William James ou quando se estabelece uma influência de James sobre ele. Ele escreve:

Os Principles of psychology apareceram em 1891. Meu Essai foi elaborado de 1883 a 1887 e publicado em 1889. Eu conhecia apenas de William James seus estudos sobre o esforço e a emoção. O que significa dizer que as teorias do Essai não podem derivar da psicologia de James. Adianto-me em acrescentar que a concepção da “duração real” desenvolvida no meu Essai, corresponde em vários aspectos com a descrição dada por James do “stream of thought” (...). Mas referindo-se aos textos veríamos sem dificuldade que a descrição do “stream of thought” e a teoria da duração real não têm a mesma significação e não podem ser ligadas à mesma origem (BERGSON, 1972, p. 657).

Assim apresentada pelo próprio Bergson, seu pensamento e o pensamento de James são dados como tendo certamente pontos em comum, mas como itinerários diferentes e independentes. A diferença fundamental é que James, nos diz Bergson, parte da psicologia e talvez não saia muito dela, enquanto que é sobre o campo da ciência, pela análise da ideia do tempo que Bergson descobre a psicologia e é conduzido à metafísica. Assim, a consciência como objeto de reflexão os une, mas os desenvolvimentos que eles fazem são distintos. Ambos criticam a doutrina do dualismo da consciência e se opõem ao associacionismo que a reduz a uma realidade psico-mecânica. Mas, enquanto essa crítica em Bergson se fundamenta sobre a descoberta da duração interior feita de heterogeneidade, James ensina a unidade do sujeito e do objeto. Esse ponto comum de suas doutrinas, a irredutibilidade dos fatos da consciência, confere igualmente um tom comum às suas teorias da consciência marcadas por um primado atribuído à percepção pura. Em James como em Bergson, a consciência não pode viver sem a experiência. É a ela que a realidade é dada a conhecer. Na percepção pura ou experiência pura, William James e Bergson superam o conhecimento geral e atingem a singularidade das coisas.

Estes elementos de comparação são reconhecíveis através dos textos e das cartas que eles trocaram. Em uma introdução a essas correspondências, a *Revue des deux mondes* resume de maneira notável aquilo que faz a unidade dos seus pensamentos e aquilo na qual cada um permanece original.

Enquanto que para Bergson o aspecto vital era o fluxo da duração, esse aspecto era para James apenas um entre mil outros e todos eram considerados. (Mas) esses dois pensadores encontrando a chave da metafísica em um certo aspecto da vida última, da continuidade da vida interior (BARTON, 1933, p. 786).

Como em Maine de Biran ou ainda em Ravaisson é na continuidade da vida interior que Bergson e James encontraram o caminho de acesso ao conhecimento de Deus. Para abordar a natureza de Deus, James a quem a ligação entre a fé e a ciência pareceu em um primeiro momento conflituosa, toma como ponto de partida a experiência. Ele une em uma só verdade científica e verdade religiosa. Como igualmente podemos ler por meio das linhas de *As duas fontes*, a verdadeira religião não poderia se apresentar sem essa dupla cobertura de razão e de fé. As religiões são da ordem da vida interior e, conseqüentemente, permanecem ligadas à psicologia, mas elas são clarificadas pela razão filosófica. O fato religioso não tem nenhum sentido se ele não proceder da experiência individual da qual a mística é o exemplo por excelência. Para além daquilo que poderíamos chamar em James uma psicologização da religião, o que é preciso guardar, é a forma pessoal e conseqüentemente envolvente da emoção religiosa. É isso que traduz o heroísmo ao qual ele atribui um valor irredutível como vimos em Ravaisson ou ainda na filosofia da ação de Blondel. O pragmatismo de James é de certo ponto de vista um espiritualismo, não aquele que estabelece uma oposição entre espírito e matéria, mas aquele que, compreendendo a diferença de natureza do espírito e da matéria, sabe uni-los através do fato concreto, a ação.

Quer admitida ou não, a relação entre James, Bergson e Blondel gira em torno de duas questões fundamentais, a da ação e do fato religioso. Nesses três autores, a filosofia não pode se satisfazer em querer simplesmente pensar o mundo sem transformá-lo. É na e pela ação que o discurso filosófico conserva sua coerência. A ação, enquanto unidade do fazer e do pensar, é reveladora de verdade absoluta e integral. Ela não se refere unicamente sobre a natureza em geral, o que Bergson chamaria o ato de fabricação, mas sobre o ser mesmo da pessoa humana que se torna ela própria uma natureza invocando transformação e criação, pela qual o homem se diviniza.

O que é preciso, portanto, considerar do diálogo de Bergson com os interlocutores acima estudados a respeito da vida como objeto de reflexão filosófica? Essencialmente uma coisa: antes de ser especulativa, a filosofia é sabedoria prática. O projeto de uma metafísica positiva se identifica assim da seguinte maneira: trata-se em primeiro lugar de afirmar a unidade do conhecimento e conseqüentemente de atribuir igual valor à ciência e à filosofia. Esse primeiro interesse é ligado a um segundo: o espírito não é uma realidade quimérica,

mas é ele que dá sentido para as realidades materiais. A partir deste ponto de vista, eles não estão em uma relação de exterioridade de um em relação ao outro. Eles estão ligados. O terceiro interesse de uma metafísica positiva é a importância atribuída à ação livre e à sua união com o pensamento. Viver seu pensamento e pensar sua ação. Tal é a verdade fundamental que o novo filosofar que Bergson inicia, como Ravaisson, William James e Blondel, se opõe ao idealismo kantiano e ao positivismo de Comte. A função que eles conferem à filosofia é a de mostrar ao homem que ele é capaz de alcançar no mundo valores que lhe são próprios e que não são redutíveis a nenhum objeto. A filosofia da vida é filosofia do espírito, tanto em sua fonte quanto em seu desenvolvimento. Eis a direção na qual Bergson inscreve sua filosofia. Não trata de se opor ao progresso material, o que seria absurdo, mas de equilibrar esse progresso com outro progresso, o da vida interior que dá ao homem a personalidade própria de ser ao mesmo tempo criatura e criador, isto é, livre.

Conclusão

É por meio de uma escuta atenta da vida interior e a certeza que ela dá de chegar à verdade que começa o bergsonismo. Se Bergson pode suscitar interesse em seus contemporâneos confrontados com o ceticismo semeado pelo positivismo materialista do final do século XIX, é porque seu pensamento, assim como o de Maine de Biran e de Ravaisson, os convidava a perscrutar o interior de si mesmos. O bergsonismo se caracteriza assim como uma filosofia da atenção, “atenção que o espírito presta em si mesmo” (BERGSON, p. 1919). Assim, o objeto dessa filosofia coincide com seu método: a intuição.

Atenção à vida interior, a intuição nos mostra a diferença fundamental entre a essência real do tempo e a representação simbólica que os matemáticos fazem do tempo. A “metafísica positiva”, ao contrário da metafísica tradicional, é um pensamento do tempo concreto, isto é, do tempo inerente ao ser vivo, ao real em movimento. O tempo vivido, a duração, como a chama Bergson, se distingue do esquema racional ou matemático do tempo. O desafio fundamental dessa distinção entre o tempo da ciência e o tempo real é de conseguir compreender como a atenção à vida interior constitui em Bergson uma fonte de

conhecimento e de ação, ação que culmina na criação de si por si e na abertura do eu para a transcendência, mas tudo isso é tema para uma nova pesquisa.

Referências

BARTON, Perry Ralph. "William James et Henri Bergson, Lettres". In *Revue des deux mondes*, tome XVII, setembro-dezembro, 1933.

BERGSON, Henri. *Mélanges*. Edição de André Robinet. Paris: PUF, 1972.

_____. *Oeuvres*. Edição do Centenário. Paris: PUF, 1959.

BHÉHIER, Emile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012.

BLONDEL, Maurice. *L'action (1893)*. Paris: PUF: 1993.

CHEVALIER, Jacques. *Bergson*, Paris: Plon, 1948.

COMTE, Auguste. *Premiers cours de philosophie positive*. Paris: PUF, 2007.

HENRI, Michel. *Vie et révélation*. Beirute: Publication de l'Université Saint-Joseph, 1996.

JANICAUD, Dominique. *Ravaisson et la métaphysique*. Paris: Vrin, 1998.

MADINIER, Gabriel. *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1938.

MAINE DE BIRAN. *Journal Intime de Maine de Biran (1792-1817)*. Paris: Plon, 1927.

RAVAISSON, Félix. *La philosophie en France au XIXème siècle*. Paris: Felix Alcan, 1889.

VV.AA. *Les études bergsoniennes*. Volume VIII. Paris: PUF, 1968.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

_____. *Le moment 1900 en Philosophie*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

_____. "James et Bergson: lectures croisées". In *Revue Philosophie*, nº 64. Paris: Les Éditions de Minuit, 1999.

DERRIDA AND THE CONTRADICTION OF THE GIFT

Wellington José Santana

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Abstract

The present article grapples a critical analysis of the philosophical query about the gift raised by Marcel Mauss and implemented by Jacques Derrida. A gift as such can never be given and has an internal contradiction that forces it towards annihilation, cancelling it when in the very moment it's acknowledged. Therefore the article analyzes the condition of possibility of the gift as well as the condition of impossibility. Despite of being a paradox, we shall ask why the philosophical approach of the gift ends up being a burden for the common sense.

Keywords: Gift. Paradox. Derrida. Common Sense.

Resumo

O presente artigo busca fazer uma análise crítica sobre a questão filosófica do *dom* iniciado pelo sociólogo francês Marcel Mauss e posteriormente implementado por Jacques Derrida. O *dom*, segundo Derrida, nunca pode ser dado e encerra uma contradição interna que o força para o nada, cancelando-o no momento em que é reconhecido como tal. O artigo analisa as condições de possibilidade e impossibilidade do *dom*. Apesar de ser um paradoxo, analisar-se-á por que um cuidadoso exame filosófico do *dom* acaba por torná-lo um pesadelo para o seu significado no senso comum.

Palavras chave: Dom. Paradoxo. Derrida. Senso Comum.

People have the sense of the meaning of the word “gift” because it is quite usual and common in our social life. From ancient societies to our present ones, the exchange of gifts has been a regular act that affirms the bonds of friendship and demonstrates communal values. By drawing attention to the bonds that unite humanity, the gift brings into focus what Aristotle pointed out: No human being can live “alone”. Since the emergence of the first human group, the best way of avoiding enemies, making arrangements and thriving was to exchange gifts. Therefore, exchanging gifts always has been an excellent method to augment

social ties. In this way, our ancestors secured peace between enemies and, ultimately, prompted the shift from a nomadic to a settled and stable existence.

When I refer to the “other” as the “recipient” of gifts, I bring into focus the importance of alterity – someone completely different from me who I trust and expect to enhance my own life. Marriages, parties and anniversaries show me that the world is not only about me, but about humanity as a whole. We have created rules and laws; we have built a complex society in order to organize our lives.

Apparently, existence of reciprocity is due because we have been establishing bonds to unite family and neighbors since humanity first came into existence, although bonds of friendship might have come later on. Aristotle brought into focus that friendship depends on community for the sake of all, and that we rely on the community for personal protection and to grow as individuals.¹ In early societies, people did not have the capacity to trust or establish friendship as we do now. Instead, they adjusted their relationship to reflect their own necessity. Gifts, however, have always been a part of human interchange. Our ancestors exchanged the gifts they received naturally, almost instinctively. Reciprocity was part of their lives.

Similarly, moral values have been ubiquitous since the beginning of humanity, and our moral backgrounds conditioned how we responded to specific sets of circumstances. Meanwhile, despite the enormous range of values we have held through history, the gift is ever present, intermingling obligations and liberty. Indeed, when someone receives a gift, somehow he or she appears to be tempted to respond by giving or returning something to the sender, even if the sender doesn't say anything or apparently does not demand anything.

Recipients might experience shame or be judged as shameful if they do not respond to the gift's senders because in old moral patterns, the lack of reciprocation becomes justification to regard an unresponsive recipient as inferior, especially if there is no intention

¹ Aristotle. *The Nicomachean Ethics* (Oxford University Press, Oxford, 1998), 207: “... to the extent of their association is the extent of their friendship, as it is the extent to which justice exists between them. And the proverb *what friends have is common property* [Emphasis added] expresses the truth, for friendship depends on community. Now brothers and comrades have all things in common, but the others to whom we have referred have definite things in common – some more things, others fewer, for friendships. And the claims of justice differ too; the duties of parents to children and those of brothers to each other are not the same, nor those of comrades and those fellow citizens, and so, too, with the other kinds of friendship.”

to return anything. These same moral patterns require one to give back more than he has received (MAUSS, 1990, p. 65). Usually a gift must be given and must be accepted. This custom has remained unchanged through the generations, and basically the exchange of gifts has been part of people's ordinary life.

The custom of returning a gift with another, however, is far from being a lost ancient social practice. In our modern world, people act similarly in terms of acknowledging the other's gift as such and returning it, somehow. Although civilizations are concerned with their own interest, such as obtaining profit, they could have engaged in war – and often they did – or look for peace to obtain their objectives. This behaviour is far from altruistic; rather, it is a way of ensuring the survival of their traditions and culture.” Obviously the exchanging of gifts is an excellent method of bringing together two or more civilizations to the table in order to talk. The practice has been spotted in Australia subgroups that regulate their members' lives using either amorphous and disinterested economic systems or economic rationalism (MAUSS, 1990, p. 76). Despite their loose economic systems, these groups were interested in accounting techniques, and so were open to learning more about them. Hence, exchanging became a part of their regular lives. It seems elements of aggressive rivalry such as raiding and fighting were absent, but inter-group contracts as well as inter-mingled ceremonies connected to marriage, circumcision and death indicated the existence of more complex relationships between different groups – as did regular exchanges of gifts. Indeed, gifts were probably compulsory and permanent fixtures in special occasions to acknowledge life events such as marriage, childbirth and puberty. These occasions, and the gifts exchanged during them, would tie the entire community in common bonds and preserve them from extinction.

One might feel there is an obligation to give because friendship and love must be expressed somehow, and probably the best way of doing this is by offering a present. Giving, however, carries the obligation to repay the gift received, and the one to whom the gift is given is obliged to receive. It would be rude to deny something given to you as sign of love or altruism². The obligation to give and the obligation to receive may generate a circle of

2 Maori ritual of hospitality comprises: an obligatory invitation that should not be refused or solicited; the

however, carries the obligation to repay the gift received, and the one to whom the gift is given is obliged to receive. It would be rude to deny something given to you as sign of love or altruism². The obligation to give and the obligation to receive may generate a circle of exchange that ties giver and receiver together in such a way that the circle cannot be broken. To refuse to give or to offer, and the refusal of a gift offered may be equivalent to the declaration of war or the termination of any type of relationship.

Although it's a sign of something intangible, the gift usually must be a material object moved from one hand to another in order to bind people together. Upon arrival, the gift inevitably becomes the object of reciprocity, a circle of exchange that is fundamental and very important to all ancient societies.

The question about the gift becomes more complex when one asks whether or not the giver is forced to offer his gift. According to the general view, a gift should not be demanded, nor should an individual be forced to offer something without his specific agreement. Common sense seems to tell us the giver must be free to give or to refuse to do it. From the very beginning, however, the circle of exchange's behavior undermines this general rule because, as has been pointed out, refusal to reciprocate a gift would result in serious issues that could jeopardize a group's existence and perhaps even an entire generation. In spite of the presence of this moral paradox, at least within the archaic societies to give was something that could not be avoided. The giver could perhaps refuse to give, but by doing so he would put his group at risk, so consequently he was forced to follow certain patterns of social and psychological endeavor. In turn, the recipient had the obligation to repay the gift received and could not do otherwise. And so both giver and recipient enter the endless circle of exchange that will be the object of inquiry later in this essay.

In this essay I shall pursue further implications the problem of the gift generates, and attempt to answer whether justification can be found within ancient pattern behavior for presenting the gift, or if there is reason to believe that it cannot be given. I will analyze the issue step by step and will also address modern perspectives by analyzing the gift according

guest must approach the reception house looking straight ahead; his host should have a meal ready for him straight away and himself partake of it humbly; on leaving, the guest receives a parting gift. Tregear. Other rites of different groups follow basically the same pattern with some differences.

to Jacques Derrida.

The Gift

A gift is a thing given willingly to someone without payment. By nature a gift must be gratuity, like a voluntary transference of a property to another person, without expecting any type of reward or compensation. Being free is an essential part of the gift. The attitude of the giver must be as if he never would expect something in return. The true spirit of the giver is to act freely without asking anything or assuming that the recipient must repay by giving something back. The spirit here is only the generosity of the giver because he could stay home and offer nothing at all, if he wanted. Indeed, presenting a gift would be a suspicious activity if the giver gives with intent other than generosity. Acting otherwise would transform the gift into a contract, maybe a bribe or something else. The gift would be undermined.

Whenever the gift is given in spontaneous fashion showing love, affection or another feeling that reveals gratuity, the gift would be given. For the object given to qualify as a gift, therefore, the giver must be free and it must be able to pass from one to another.³ Consequently, the stain of altruism must not taint the gift because every kind of acknowledgment will do taint if from within.⁴ If we ask people what they understand about the word “gift,” they will probably define it in terms of gratuitousness. However, probably they will also say that they never expect a gift to be repaid and returned to the giver because “it has been given from my heart.”

Yet, if someone forgets my birthday or wedding day, I feel sad and alone because my relatives, perhaps my parents or even my spouse, did not say, “happy birthday.” Similarly, we always expect a word, a smile, a gaze or something else that will fulfill our soul by saying something like “well done,” or “good job” and so on.” It seems that by our very nature we

³ So a gift seems to have something to do with presence in the present. A gift is made present, it is brought before its intended recipient, it enters into the presence of the one who is to receive. Does this mean that there can be no giving in secret? If I am present to a present do I have to be completely aware of it, or aware of its value as a gift? Robyn Horner, *Rethinking God as a Gift* (New York: Fordham University Press, 2001), 3.

⁴ Why does my gift always end up having a purpose, or being a response to someone or something? Why does your gift to me never say anything? Why are gifts always set in the context of other gifts of lesser or greater gifts, of gifts that measure each new gift within an inch of its life? Horner, *Rethinking God*, 5.

expect some acknowledgment. When I give something, it does not seem to be really free, although people probably do not realize it. In any way, a vivid and intense philosophical debate has been brought into focus involving the possibility or impossibility of the gift. We may be wrong about what we think we know about the gift, and the philosophical debate outcome reveals that the definition and conditions of possibility of the gift is really problematic.

Jacques Derrida and the Gift's Illusion

Marcel Mauss' writing about the gift can be regarded as an account about the way the ancient tribes exchanged – for different reasons – goods, children and rewards. He brought to light the simple and straightforward system in which every gift received had to be repaid. It is easy to comprehend, in Mauss description; there are all sorts of interests when people exchange gifts and therefore, the system is inevitably doomed to remain in an economic circle, even if no money is involved. The gift is given only to repay something or to achieve something that otherwise would be very difficult to obtain. The gift becomes an exchanging value that can be measured and quantified and used for credit, debt, payment, reimbursement, loan or expression of friendship. Mauss points out that the gift entails the notion of credit subject to the laws of economy. It seems that in these primitive societies, the honor can be paid in the gift transactions.

Derrida is aware of Mauss' description of gift. Therefore he gives rise to a new level of criticism concerning the gift and challenges its existence.⁵ In order to grasp the depth of this criticism, we shall proceed little by little showing precisely Derrida's point by putting in evidence the reason why the gift is self-contradictory and semantically is a myth. Derrida criticizes the conception of the gift by asking: "What is gift"? "What is the condition of possibility?" "Does the economic circle work or can it be applied to the gift"? "Does the gift exist"? Robyn Horner (2001, p. 2), points out that the gift has an internal problem. Every gift given is supposed to be free, a voluntary act without compensation or reward. In order to be

⁵ Derrida uses often this expression in his book, Jacques Derrida, *Given Time I, Counterfeit Money* (Chicago: Chicago University Press, 1991).

a gift, one must give and wait nothing in return.⁶ It has to be given in a certain spirit of generosity or kindness that demonstrates consideration, love or something similar. If I give reluctantly or resentfully my attitude can be regarded as everything but a gift because I might cause an awkward situation and my gift becomes a burden. Such behavior undermines the very essence of the gift in such a way that it is no longer a gift. If my intention is to give, I have to be aware of the meaning of the gift and be prepared to expect nothing in return. In other words, one has to give unconditionally. The recipient must act likewise. It could be really strange if the recipient finds himself obliged to return the gift received and therefore, repay something that is supposed to be given by generosity only. The gift has to be celebratory, sign of affection and given solely to please and delight the recipient. Horner (2001, p. 2) writes:

Of what, then, does the gift consist? It would seem that the gift is the object that passes from one to another. Or does the true gift consist in the givenness? Does the gift object serve only as a conduit for a certain excess: an excess of generous intention on the part of the one who gives, and a recognition and acceptance of that excess on the part of the one who receives? [...] it is spontaneous, affective and celebratory rather than premeditated, cognitive and calculated to achieve certain ends.

There are four essential conditions that define a gift:

- Freedom;
- No return;
- Deliverance;
- Presence.

By taking the freedom away the gift loses the reason of its existence and becomes an obligation or sign of something else. If I want to marry someone, I must attain her or his love and gain permission to unite. The kidnapper might be able to force someone to stay in his house and do whatever he wants. He might force his victim to submit to his will and could

⁶ This reminds me of the Holy Scriptures that points out that “if a man should give all the substance of his house for love, he shall despise it as nothing” Canticle of Canticles 8:7. There are many things that cannot be thought of only within the narrow economical circle. If I could give all my possessions and achievements in order to cure a cancer, for instance, I would do it. Certainly here I must accept that economic thought does not work with the gift.

even act violently or perform rape, but he will never be able to force the victim to love him because such a feeling is free and is attained, not forced. The martyrs of Church refused to perform some acts ordered by civil authority even under the threat of torture. What is free, is supposed to be always free.

That a gift cannot be returned or reciprocated is a feature intertwined with the freedom in which it is given. Because the gift is something freely given, if I attempt to repay it, my effort transforms the gesture of giving into an economic exchange and consequently annuls the “gift” identity of the object of the exchange. The very essence of the gift is motivated by something beyond economic language and never can be returned.

The gift must be deliverable and it cannot be something present only in my intention or in my words. It has to be *something*. It cannot be only words or promises or products of speeches that might never come true. In addition, it cannot be only in my dreams. Although what is given is a sign of something immaterial, the present itself must be deliverable.

Derrida asks whether or not the gift is within the so called *economy circle* in which its value can be measured following the idea of exchange, merchandise, amortization of expenditure a circulation and return.

Now the gift, *if there is any*, would no doubt be related to economy. One cannot treat the gift, this goes without saying, without this relation to economy, even to the money economy. But is not the gift, if there is any, also that which interrupts economy? That which, in suspending economy calculation, no longer gives rise to exchange? That which opens the circle so as to defy reciprocity or symmetry, the common measure, and so as to turn aside the return in view of the no-return? If there is a gift, the given of the gift (that which one gives, that which is given, the gift is given thing or as act of donation) must not come back to the giving. It must not circulate, it must not be exchanged, it must not in any case be exhausted, as a gift, by the process of exchange by the movement of circulation of the circle in the form or return to the point of departure. (Derrida, 2004, p. 7)

Is the gift here thought as something that starts with the logic of circulation or, rather, surpasses it? The account of the Derrida’s gift has serious implications that threaten the very existence of gift itself. The existence of the circle will encircle us somehow. Where is the exit? Why should I desire a gift if it has no exit at all and therefore, it seems no longer part of time? Gift and non-gift go together and yet both cannot exist together. There is something very strange and paradoxical⁷ in the way we talk about the exchanging of the gift. It seems

*madness*⁸ when you think that gift is no longer motivated by a specific gratuitous context and the bond between giver and given, fades away. Kierkegaard's approach to this issue is to propose there is something that transcends completely our rationality and exists outside of what can be explainable. Our mind cannot grasp and understand what is set outside of the reason. Kierkegaard explains the paradox in context of Socrates, and brings into focus the paradox of Jesus being at the same time human and divine. Derrida, by way of contrast, as the quotation above exemplifies, considers the gift as an *aporia* – a problem that resists solution, offers no way out and withholds hope. In the very moment I think of the gift as an object, that is supposed to receive no return, the gift returns itself, cancelling it. The very structure of the gift, therefore, is aporetic. Even in the event that the recipient does not send anything back, the gift returns anyway. An acknowledgment, a word of thanks, is enough to cancel the gift completely. Even if one gives a gift to an enemy, or the recipient hates the present and he curses you because you gave him something, the gift still returns to you. In fact, you will think that you did something good, you performed an act of bravery and courage and you praise the good man you are. This is precisely the return. In addition, in the very moment in which the gift is identified, it gets annulled. There is no way out. The gift is impossible and disappears.

We can understand now why the gift does not match the economy circle. Economic rules appear to survive and are utilized often in financial markets such as Wall Street. In addition, markets worldwide are fed by the logic of money and ruled by it. Therefore, the gift simply does not exist and it does not really follow any external rule. One may suppose knowledge of the meaning of our common language pertaining to the gift, but we do not. We take for granted the meaning of words such “to give,” “gift,” “donor,” “donee,” but we just

7 Derrida quotes here Kierkegaard when he writes: “*The supreme paradox of all thought is the attempt to discover something that thought cannot think. This passion is at bottom present in all thinking, even in the thinking of the individual, in so far as in thinking he participates in something transcending himself. But habit dulls our sensibilities, and prevent us from perceiving it*” Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, (Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1974), 46.

8 Derrida talks about *madness* of the gift precisely because it does not follow any logic rules and contradicts itself. When one thinks that there is a gift, at the same time, it disappears and escapes our common way of thinking and escapes the common sense. It is a paradoxical instant. Derrida, Jacques. *Given time: Counterfeit money*. 2004 p. 7

cannot really know.

Following his Jewish tradition, Derrida does not want to divinize something that presents itself now claiming the status of messiah. Therefore, messiah is due to the future that will never come or the advent of the impossible, the coming of something that is wholly other that we cannot see or foresee or even conceive. Consequently it shatters the horizon of possibility concerning both the feasibility of “gift” and expectation of something that is about to happen in the here and now. Derrida denies, therefore, the understanding of “gift” as phenomenon that we can perfectly accept as thinkable. The gift is the impossible phenomenon beyond our capacity to know it as such. If we talk about it, we are unable to pinpoint a gift precisely because if we know it, it escapes us and cancels itself. In this way the gift is completely eschatological not in the Christian sense, but rather, in the sense that it will never come to be as phenomenon.⁹ Derrida’s concept framework must be understood essentially as thought unable to overtake the narrow limits of the phenomenon. It seems to be a paradox, the assertion that you can think about the gift but it does not exist as phenomenon or, better, exists only as messianic possibility. The phenomenon of the gift cancels itself whereas as quasi-transcendental reality is reserved for the messianic future and, nevertheless, the gift remains impossible and will never concretize. The challenge of having something that keeps things going – the impossible – seems to entice us. We shall seek for the answers even though we might know that they will never come. This is the perfect example of deconstruction. Therefore there are only two options for the gift: either it is aporetic – therefore self-contradictory – or it is pure gift that does not exist.

Regarding the messianic gift, what we know is what we do not know. In his book, *The Gift of Death*, Derrida (2007, 73), comments on the book of Genesis, chapter 21 about Abraham’s sacrifice. What did he know about killing his own beloved son Isaac? He just said, “here I am” while taking the knife to slit his son’s throat until the angel of the Lord stops him from sacrificing him. This event reveals Abraham’s odyssey as truly a mystery that he would never be able to completely understand, although he never refused to do what God has asked

⁹ The discourse of the end of things refers to the second coming of Jesus and the destiny of humankind according to the Bible. Christians believe that the future is something that is waiting for those who believed in Jesus’ promises, and they stood firm waiting for the fulfillment of those promises. They do know, therefore, that the *eschaton* is real and not something utopic that will never happen.

him. He was unable to disclose to his wife what he was about to undertake. He was unable to reveal to his son Isaac that they were going to the mountain in order to kill him. Abraham never doubted. The singular responsibility of the messianism of Abraham brings into focus his singular responsibility before God. However the other – Derrida says – will never truly arrive because is indeterminable. Did Abraham expect reward? What could he envisage from death itself? The query is far from being resolved. He acts paradoxically before God and he's not guided by reason or ethics behavior or before the law of some tribunal. He just acts in response to his faith in the wholly other. (Derrida, 2007, p. 9)

Abraham is thus at the same time the most moral and the most immoral, the most responsible and the most irresponsible of men, absolutely irresponsible because he is absolutely responsible, absolutely irresponsible in the face of men and his family, and in the face of the ethical, because he responds absolutely to the absolute duty, disinterestedly and without hoping for a reward, without knowing why yet keeping it secret, answering to God and before God.

The gift, therefore, is never given and is always annulled in the economy circle and in the realm of being calculated as subject. Obviously the gift cannot take place between exchangeable objects, things and symbols. The whole system of exchanging sets aside any possibility of existence of the gift, and therefore what one receives as a gift is not a gift at all and so must be something else. *The condition of possibility of the gift signifies precisely the condition of its impossibility.* Indeed, as has been brought to light, the condition of the gift is gratuity and must be given only by generosity. In addition, it must not return to the giver. However, those conditions cannot be fulfilled and become the condition of impossibility.

Mauss might miss the main problem of invoking the exchange object as a gift, nevertheless, he does bring into focus the image of the circle and recognizes the impossibility of finding the way out. He also indicates the problem of the language in dealing with the exchanged present as gift. How can one be sure that, in the circulation of the gift, it can be identified from one culture to another as a gift? Every time we talk about the gift, we cannot escape the following paradox:

1. "If ... then"
2. If the gift appears or signifies itself
3. If it exists or if it is presented as *gift*
4. As what it is, then it is not, it annuls itself

The latter propositions are normal ones and can be regarded as such without any problem. However, if we take the propositions “2” and “4”, or “3” and “4”, we shall realize that one contradicts the other or, in other words, the combination of statements and ideas are opposed to one another. But the contradiction still does not reveal completely the essence of the gift because there is still a possibility of finding a solution, which would then deliver a potentially entirely different definition of the gift’s essence.

Derrida (2007, p. 27), on the other hand, asserts that the gift manifests a *paradox* that resists solution just as the starting point of the exchange circle always eludes us. The gift is not; it does not exist; it is a nightmare, a burden, a false idea and logically invalid. “The truth of the gift is equivalent to the non-gift or to the non-truth of the gift.” In other words, the very structure and possibility of the gift “define or produce the annulment, the annihilation, the destruction of the gift. A gift cannot be what it was except on the condition of not being what it was.” (Derrida, 2007, p. 29.) When it is exposed to the light of “givenness,” the gift reveals its endless chain of debt and gratitude and congratulation and undoes itself. It encounters no ground to exist because the gift is only a gift without gifting. In fact, every time one receives a gift, immediately the recipient becomes a debtor, and this very moment becomes the reason of cancelling it as a gift.

Referring to the gift, Derrida uses two words: *le cadeau* and *le don*. The first expression could be translated as *the present* while the second one could be translated as *the gift*. Although in French these two words are different, they are closely connected. *Le cadeau* seems to bring to mind something that is given effectively as *present*. *Le don* is the impossible gift that I am unable to fully master. As a matter of fact, this is the radical otherness – the impossible – that goes beyond my experience and makes me completely impotent. The aporetic structure of the gift highlights that *le cadeau* seems to be possible while a material present is given to the recipient. However, this causes the recipient the obligation to immediately return the gift as well as the inescapability of the exchange circle.

Derrida (2007, p. 34), affirms that *le don* without *le cadeau* is madness and similar to the activity of looking for noon at two o’clock.¹⁰ In the same fashion, although gift and

¹⁰ Derrida, *Given Time*, 34: “To look for noon at two o’clock is to torment one’s mind trying to find that which,

present is not exactly the same thing, they remain attached and impossible. They follow the same pattern of impossibility and are infected with the same virus of contradiction.

In brief, if *le don* brings into focus what is completely beyond my capacity to master it, then we are before something that, despite of my efforts, I cannot grasp at all. There is another thing that we cannot master: The concept of justice. On the one hand, justice describes a passion for something that is not here or is not realized yet. Do you mean here: “On the other hand, it is something quasi-transcendental that instills in us an expectation that can probably never be realized. The call for justice is of an impossible quasi-messianic nature because it brings about the inquietude of something we desire but will never achieve. Laws are an attempt to fulfill our expectation because they are conditions in which we can see some sparks of justice, but they are not the justice itself. We may revise the laws or change them, but the justice is beyond our capacity to change. It seems to me that the gift is somehow similar to the concept of justice inasmuch as we maintain the illusion of their existence yet both are impossible to achieve. The gift cancels itself. It eludes, baffles and fools me. Justice creates in me the false expectation of its achievability.

Derrida seems to draw from the distinction made by Edmund Husserl’s *Logical Investigation*, between *intention* (meaning, signification) and *fulfillment* (givenness) according to which the ego *intends* or *means* an object which can only in varying degrees be *fulfilled* or *given* to intuition – Husserl (2007, p. 188). Intuition will be fulfilled under the condition of having something to be given since I can never have an empty mind. Intention to give brings about the necessity of something in which it will be confirmed and actualized. Both intuition and givenness are necessary to attain the essence of a given object and, therefore, to bring about intentionality. Experience is everything that can be found in the stream of our normal life or everything that takes place. In this regard experience becomes

by definition, cannot be found where one is looking for it and especially not at the moment one is looking for it. At no *given moment*, at no *desire moment* can one reasonably hope to find, outside any relativity, noon at two o’clock. This contradiction is the logical and chronological form of the *impossible* simultaneity of two times, of two events separated in time and which therefore cannot be *given* at the same time. To look for the impossible is that form of madness in which we seem to have enclosed ourselves up to now. It is true that looking for “noon” is not just any madness and it is not looking for just any moment; perhaps it is to dream, at whatever time and always too late (at two o’clock it’s already too late), of an origin without shadow, without dialectical negativity...”

equivalent to intentionality following the dynamism of the consciousness. Derrida, however, points out that this very structure does not apply for the gift. In fact, the process of givenness causes the annulment of the gift itself.

Derrida shows that the latter definition defies the common sense and it seems to be madness and foolishness. It is impossible because there is no gift that does not have to untie itself from obligation, from debt, contract, exchange, and thus and thus, there is nothing that must be separated from its cultural, social, economic and political bindings. The essence, *quidditas*, of the gift has no sense at all, and that is the reason why we should call it non-gift. When you give something, the recipient does not receive a gift because it returns to the sender as soon as it is acknowledged.

Levinas is keen to pursue the other as a truly other to whom I owe something. Derrida agrees that the gift only occurs in the wholly other, even if the other would not recognize it as gift. The other, however, remains other. Consciousness remains important but it is not an essential condition for initiating the gift's return. I cannot be a gift to myself but, rather, it is necessary another one in which the exchange takes place. This is precisely the paradox of the gift because, as it has been pointed out, the very condition of possibility is the condition of impossibility.

The gift also remains within the domain of language. Human beings have built a complex symbolic system in which they communicate through codes, signs and written papers. A sound we make can undertake different meanings depending on the context in which it is made. Facial gestures such as smiles, hand or body gestures and nature as a whole are employed to codify a message so that the other person would be able to understand it. In the '60s the cold war is an example of how information was the key to overcome the other: If I want you to understand me, I have to make myself understood and a misinterpretation of message could lead to disastrous consequences. The gift must be semantically correct and understood as such by both the sender and the recipient. The language must be clear. If the language is not clear the gift does not exist because the message was not interpreted as such. If the message is right and sender and recipient understand it perfectly, then the gift does not exist either because, as it has been pointed out, it cancels itself.

References

- CAPUTO, John D; SCANLON, Michael J. *God, the gift and post modernism*. 1999. Indianapolis: Indiana University Press.
- COPAN, Paul; MEISTER, Chad. *Philosophy of religion: Classic and contemporary issues*. 2008. Malden: Blackwell Publications.
- COWARD, Harold; FORSHAT, Toby. *Derrida and Negative Theology – original text by Derrida*. 2001. Albany: State University of New York Press.
- DERRIDA, Jacques. *The Gift of Death*. 2007. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. *Given Time I: Counterfeit Money*. 2007. Chicago: The University of Chicago Press.
- DUFFY, Maria. *Paul Ricoer's pedagogy of Pardon: a narrative theory of memory and forgetting*. 2009. New York: continuum.
- FERREIRA, James. *Kierkegaard, thinking Christianity in Existential Mode*. 2009. Oxford: Wiley-Blackwell.
- FLOISTAD, Guttorm. *Philosophy of Religion*. 2010. New York: Springer Pub.
- HART, Kevin. *Counter experiences: reading Jean-Luc Marion* 2007. Notre Dame, Indiana University of Notre Dame Press.
- HARVERY, Irene E. *Derrida and the economy of différance*. 1985. Bloomington: Indiana University Press.
- HODGE, Joana. *Derrida on Time*. 2007. New York: Routledge.
- KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*, 2006. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Discourse on metaphysics and other writings*. 2012. Peterborough, Ont: Broadview Press.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinite*. 1979. Boston: Kluwer Boston.
- _____. *Ethics and Infinity*: 1985. Duquesne: Duquesne University Press.
- _____. *Basic philosophical writings*. 1996. Bloomington: Indiana University Press.
- MARION, Jean-Luc. *In Excess, studies of Saturated Phenomena*. 1992. New York: Fordham University Press.
- _____. *The erotic phenomenon*. 2007. Chicago: Chicago University Press, 2007.
- _____. *Being Given*. 2002. Stanford: Stanford University Press.
- _____. *God without Being*. 1995. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. *In excess: studies of saturated phenomena*. 2004. New York: Fordham

University Press.

_____. *The erotic phenomenon*. 2007. Chicago: Chicago University Press, 2007.

_____. *Being Given*. 2002. Stanford: Stanford University Press.

_____. *God without Being*. 1995. Chicago: University of Chicago Press.

_____. *In excess: studies of saturated phenomena*. 2004. New York: Fordham University Press.

_____. *Prolegomena to charity phenomena*. 2002. New York: Fordham University Press.

_____. *The visible and the revealed*. 2008. New York: Fordham University Press.

_____. *On the ego and on God: further Cartesian questions*. 2008. (New York: Fordham University Press.

_____. *The Idol and the distance*. 2001. New York: Fordham University Press.

_____. *The crossing of the visible*. 2004. Stanford: Stanford University Press.

MAUSS, Marcel. *The Gift, the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. 1990. London: Routledge.

MCLNROY, Mark. *Balthasar on the spiritual senses: perceiving splendor*. 2014. (Oxford: Oxford University Press.

MILBANK, John. *Can a gift be given?* 1995. Oxford, Blackwell Publishing.

MURPHY, Michael P. *A theology of criticism: Balthasar, postmodernism, and the Catholic imagination*. 2008. Oxford: Oxford University Press.

O'HANLON, Gerard F. *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. 1990, Cambridge: Cambridge University Press.

WATTS, Michael. *Kierkegaard* 2007. Oxford, Oneworld Publications.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. 2002. New York, Taylor and Francis.

WRATHALL, Mark A. *Religion after metaphysics*. 2003. New York: Cambridge University Press.

NIILISMO ÉTICO E JUSTIÇA EM LIMA VAZ

Rondnelly Nunes de Assis

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Resumo

Este artigo aborda a questão do niilismo e como ela desemboca na noção de justiça de Lima Vaz; é sabido que, a partir da mudança de paradigmas ocorrida na modernidade, há um esvaziamento de sentido que o autor chama de niilismo metafísico, que designa a ausência de um referencial transcendente que guie a reflexão e o agir ético, implicando numa progressiva tecnicização e adoção do modelo técnico-científico nesse período histórico. Essa passagem tem consequências consideráveis do ponto de vista filosófico, que serão abordadas no decorrer deste texto, e permite uma introdução ao pensamento ético de Vaz à medida que esse esvaziamento propicia espaço para que ele desenvolva sua própria ética, na contramão do anteriormente adotado na modernidade, trazendo de volta o referencial transcendente à reflexão ética e metafísica.

Palavras-chave: Ética. Justiça. Metafísica. Pensamento contemporâneo. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Pensamento jesuíta.

Abstract

This article exposes the question about nihilism and how it brings about the conception of Justice in Lima Vaz's thought. It is a known fact that after the modern paradigm shift, meaning is emptied in a process called by the author 'metaphysical nihilism', which describes the lack of a transcendental referent to guide reflection and ethical actions, implying in a process of technicization and the adoption of a techno-scientific model for philosophical inquiries. This paradigm shift has considerable philosophical consequences, and they shall be dealt with while introducing the interpretation of Lima Vaz, who intends to, transposing ethical nihilism, bring back the transcendental referent to both metaphysics and ethics.

Keywords: Ethics. Justice. Metaphysics. Contemporary thought. Henrique Cláudio de Lima Vaz; Jesuit thought.

Introdução

A modernidade, a partir da perspectiva de Henrique Lima Vaz, inaugura historicamente um pensamento marcado pela racionalidade instrumental, voltado à

logicidade e a primazia do sujeito frente aos problemas eminentemente matemáticos, científicos e tecnológicos; tendo primazia o aspecto lógico da razão, em oposição à perspectiva anterior, onde a razão era contemplativa, surge um problema a respeito do referencial para o pensamento que fundamente um agir ético. Essa centralidade racional, então, ao mesmo tempo em que coloca a instrumentalidade em primeiro plano, perde de vista a subjetividade, o que nos relega uma construção de difícil superação no que diz respeito aos problemas da ética, agora marcados pela logicidade, uma relação sujeito-objeto extremamente danosa do ponto de vista do agir ético.

O homem, aqui construtor de um espaço técnico, demiurgo de um mundo instrumental, passa, segundo Vaz, a ser compreendido como um ser social, local de realização da autonomia – a modernidade, assim, traz a transcendência à imanência do ponto de vista do sujeito. Isso se reflete claramente nas concepções éticas, uma vez que o agir, antes pautado em uma reflexão a partir de certos princípios transcendentais, agora parte de um sujeito, fundamento do horizonte da reflexão ético, tentando refazer-se no âmbito da contingência.

A instrumentalização mostra-se não apenas do ponto de vista da filosofia, como aponta o autor; observa-se também diversas implicações da modernidade no horizonte da humanidade, com efeitos tão problemáticos quanto os apontados por Lima Vaz; paralelamente à crítica do autor, do ponto de vista ético, temos uma ciência cada vez mais voltada à instrumentalidade, como apontado por Adorno e Horkheimer, e um sistema político e econômico cada vez mais racionalizado a partir de abstrações matemáticas e lógicas, desfazendo-se de toda a carga humana e da preocupação com a realização dos sujeitos em comunidade e em si mesmos. Todas essas questões estão imbricadas no pensamento de Lima Vaz, uma vez que se mostram como sintomas de uma mudança de paradigma filosófico e também ajudam a ilustrar as relações que a filosofia estabelece com a organização social e do modo de pensar da sociedade como um todo, para o bem ou para o mal. Sobre isso, Adorno e Horkheimer dizem: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11)

Reflete-se, entretanto, que essa mudança de paradigma não é absoluta, tendo se manifestado no ponto de vista de todos os autores modernos. Lima Vaz reconhece, portanto, que essa racionalidade instrumental e logicista, negando o transcendental, não é uníssona. A leitura de nosso autor não é uma crítica que visa negar toda a tradição filosófica da modernidade e suas proposições, mas, sim, busca refletir criticamente, no molde da razão crítica em oposição à razão instrumental, sobre a instrumentalização do sujeito, agora sem referencial transcendente, supostamente “*desalienado*”. Dessa forma, a partir da reflexão vaziana, vemos a modernidade constituída tendo como referência parâmetros propriamente humanos, focando-se mais em ideais abstratos e nos ideais político-econômicos. A inversão de valores, aqui operada pela ciência, através do valor de utilidade produzidos através da instrumentalidade do pensamento humano, se espalha por todo o pensamento, colonizando-o e direcionando, dessa forma, a perspectiva do ser humano enquanto ser em desenvolvimento e do mundo, enquanto espaço de convivência e reflexão. Sobre isso, nos diz Adorno e Horkheimer: “[...] no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11).

Em meio a essa reflexão observamos que, onde anteriormente havia a transcendência, que guiava todas as esferas do pensamento, da ética à metafísica, da filosofia à ciência, agora não há mais; a transcendência foi trazida e agora reconfigurada na imanência, e essa operação traz, como resultado, a crise ética da modernidade, como pontua Lima Vaz. O valor de utilidade agora se torna central e se perde o referencial humano anteriormente tido em alta estima no pensamento ocidental. Percebe-se, por exemplo, que não há referencial humano algum no que se refere à economia ou a política: ambas as áreas têm como ponto de partida um ideal abstrato, alheio às questões humanas, justamente pela instrumentalização da razão e a perda do valor humano, que deu espaço às abstrações matemáticas e à ideia de utilidade. Como, então, conciliar a realização humana com um fator abstrato como, por exemplo, o mercado? De que forma organizaremos uma sociedade sem ter em vista a realização do ser humano?

1. O Niilismo

A partir desse percurso histórico, focando-nos nas especificidades metafísicas e opção pela racionalidade técnico-científica, chegamos à questão do niilismo, que nesse caso se refere à perda de referencial metafísico operada na modernidade, agora ‘livre’ do transcendente, focada na imanência radical do ser humano e das abstrações. Apesar do desenvolvimento científico e técnico, essa modernidade não possui um desempenho satisfatório ao lidar com questões sobre o ser humano; uma vez que o ser humano produz seu mundo, não pode pensá-lo. Dessa forma, o projeto de autonomia fracassa, já que o ser humano não é capaz de compreender sua própria situação ou sua posição no mundo a partir de uma racionalidade instrumental, prática, guiada pelo valor de utilidade.

Apesar dessas questões eminentemente problemáticas mencionadas anteriormente, como a crise ética, a dificuldade de se pensar uma economia e uma política voltada à realização do ser humano, etc. a modernidade também permitiu, com seu embasamento técnico, o florescimento da ciência e outros “avanços”. A questão que se põe, entretanto, é: quais foram os prejuízos, em termos humanos, acarretados por esse progresso técnico? De que forma podemos, a partir dessa técnica avançada, nos direcionar ao Bem?

A razão instrumental, enquanto proposta para solucionar certos problemas humanos, manifesta-se como um paradoxo; na tentativa de superar a suposta alienação humana promovida pela metafísica, alienamo-nos novamente ao invertermos a lógica e pensarmos no ser humano imerso em uma relação de dominação do mundo, extraindo dele tudo o que for possível e necessário – o mundo, agora dessacralizado, é apenas um meio. Logo, qualquer questão que se põe, para além da mera técnica ou de formas de extrair valor do mundo, não são passíveis de serem respondidas por esse pensamento imanentizado, e essa é a crise da modernidade. Nessa relação paradoxal, a metafísica toma lugar de mito, perdendo seu espaço de referencial para a reflexão. Enquanto o pensamento moderno não pode dar conta das questões existenciais, surge um vazio a ser preenchido pelo consumo, por exemplo; essa é uma das consequências de nosso niilismo metafísico, preocupantemente explorada pelo capitalismo, em ascensão simultânea com a modernidade, tanto histórica quanto filosófica.

2. O agir ético e a justiça

A perda do referencial metafísico ocorrida na modernidade, chamada de nilismo, afeta não apenas a reflexão filosófica, tornando impossível que respondamos satisfatoriamente às questões existenciais, tão basilares à humanidade durante nossa história, mas também se manifesta em questões eminentemente práticas, relacionadas ao agir humano e a sua realização enquanto um ser de relação. A ética, por exemplo, a partir de um pensamento sem referencial transcendental, é incapaz de fundamentar-se; não há, dessa forma, um ponto que permita orientar o agir humano uma vez que o sentido existencial é esvaziado.

No decorrer da modernidade, paralela à promessa de autonomia advinda do desenvolvimento técnico e científico e dos ideais econômicos e políticos que viriam a se tornar dominantes alguns séculos depois, surge a noção de individualismo, agora central para a compreensão ética e antropológica da modernidade. Esse indivíduo supervalorizado, confrontado com um horizonte ético esvaziado, se vê em meio a um contexto de desejo e dominação. A liberdade é, absolutamente, coagida em um plano sem referência para o agir – a vontade humana, sobre a qual se erige a ética da modernidade no capitalismo, é insuficiente para responder às questões existenciais e guiar a ação, já que se fundamenta totalmente na razão, agora instrumentalizada. Não há princípios além das próprias vontades instrumentais e instrumentalizadas do sujeito que age. Dessa forma, a liberdade se mostra apenas como livre arbítrio, já que não é direcionada pelo Bem, que na tradição grega seria o que possibilitaria de fato a liberdade.

O dinamismo espiritual da liberdade a define, pois, como abertura intencional ao horizonte que, pensado a partir das noções transcendentais clássicas, pode ser afirmado como horizonte da verdade e do bem. (OLIVEIRA, 2016, p. 55)

2.1 Trazendo a subjetividade de volta à modernidade

A proposta de Lima Vaz para solucionar essa questão vai na contramão da modernidade; trata-se de preencher esse vazio metafísico surgido na modernidade, trazendo de volta o transcendente absoluto para o horizonte metafísico e, conseqüentemente, ético. Busca-se, assim, restaurar o referencial que paute o agir, trazendo de volta a subjetividade e, mais adiante, a *intersubjetividade* enquanto categorias úteis para pensar o agir humano e a

justiça.

Mas, a ação ética não se dá num espaço vazio, nem se constitui como obra do sujeito isolado [...] O ser humano está sempre envolvido numa rede complexa de relações, tanto com a natureza quanto com outros seres humanos. A ação ética só pode ser pensada, portanto, enquanto tal, como expressão de um sujeito situado em relação com o outro. Emerge dessa constatação a noção de intersubjetividade como noção fundamental, intrinsecamente presente à idéia[sic] de agir ético. (OLIVEIRA; CARDOSO, 2008)

A partir da relação com o *Bem*, traçada em diálogo com os clássicos, ao pensar o ser humano como ser eminentemente social e, portanto, em contato com os outros, há a busca pela justiça, o universal abstrato onde ocorre o momento da universalidade, que realiza a comunidade humana como uma comunidade ética, espaço por excelência da vida em comum, pautado nas virtudes (VITORIANO, 2011), a saber, “uma função específica de relação intersubjetiva”.

Nessa relação com outrem, tendo como efeito a criação de uma comunidade ética, surge o papel do reconhecimento e consenso, pelos quais é forjado o momento de universalidade da estrutura intersubjetiva do agir ético; o reconhecimento age quando sou reconhecido pelo outro com o qual travo contato e me comunico, direcionando-me ao outro e, em outro nível, ao Bem; o consenso me permite reconhecer o outro em sua alteridade, sendo alguém assim como sou, como portador de dignidade humana, ou seja, a própria condição de possibilidade da justiça, decorrente do estatuto metafísico do indivíduo. A ideia de dignidade humana será, a partir daqui, “a ideia reguladora, o critério julgador da efetivação ou não da constituição da comunidade ética histórica” (VITORIANO, 2011, p. 77).

Libertando a relação ética da ligação sujeito-objeto, como ocorre no modelo técnico-científico-instrumental dominante, a razão prática nos impele, através da vontade, ao Bem, criando, portanto, as condições de possibilidade da justiça, como virtude e como lei, a “categoria principal para a realização da comunidade ética pelos indivíduos na história” (VITORIANO, 2011, p. 71), uma vez que, se pelo reconhecimento sou conhecido, faço-me conhecer e conheço outrem através do consenso, provendo alicerces para uma normalização do *ethos* através da construção de uma comunidade ética. Dessa maneira, numa relação de reciprocidade, é possível superarmos a relação sujeito-universalidade a partir da constatação da *particularidade* de cada sujeito ético, e é isso justamente que permite a existência da crise

ética, em que valores, pensados a partir da universalidade, podem ser repensados (e, também, reformulados em termos formais). O particular, então, em referência à universalidade, permite que pensemos o agir ético como tendo o Bem como fim, objetivado na vida social como o Direito.

Não devemos, de toda forma, pensar que o ser humano age apenas na universalidade enquanto norma; suas decisões são determinadas por fatores específicos, que trazem a marca de sua particularidade impressa em seu agir. Os influxos causais e condicionantes tratam da deliberação, a partir da vontade e da razão, das ações que alcançarão o fim desejado. Nessa relação, muitas influências pesam na deliberação do sujeito, tanto internos quanto externos, evidenciando que o indivíduo não vive isoladamente, mas trava constantemente contato com uma comunidade ética concreta, pautada no reconhecimento e consenso, fazendo com que nunca se escolha sozinho. A realização do *eu* é também a realização do *nós* – ambos são indissociáveis.

2.2 Justiça, de fato

A partir dessa relação dialética da universalidade e da particularidade, chegamos à singularidade que realiza o ato objetivamente, os “três momentos”, antes das etapas da realização do agir ético, que acontecem simultaneamente. É na singularidade do agir ético que ocorre o contato entre a universalidade e a particularidade, ou seja, é nesse movimento que o sujeito pode refletir, a partir de si mesmo, seu contato com o outro; na singularidade da intersubjetividade ocorre a formação da consciência moral social, fazendo com que “[...] o princípio lógico-dialético que ordena a estrutura lógica da vida ética comunitária [...] dá início ao movimento dialético da sua constituição inteligível.” (LIMA VAZ, 2000, p.183)

Ocorre, na modernidade, uma separação entre a ideia de justiça como lei e justiça como virtude, colocando-as separadamente. É uma manifestação da crise, onde se manipula o aparato legal de forma a permitir, por exemplo, a imposição de interesses particulares à sociedade. Para Lima Vaz, é importante, para a realização da justiça, que haja correspondência entre a lei e a virtude. Caso contrário, ocorre a injustiça, oposta à justiça

assim como a virtude é oposta ao vício (VITORIANO, 2011, p. 73). Sem isso, é impossível à justiça enquanto lei ordenar a comunidade à ação justa, sem os predicados da *isonomia* e *eunomia*, necessários ao estabelecimento da justiça como virtude na vida social.

Dessa forma, podemos estabelecer com mais clareza o diálogo da ética de Lima Vaz com sua metafísica; sua concepção ética está ancorada em suas noções metafísicas, mais centralmente ligada à sua concepção de nilismo ético. É imprescindível, para compreender a justiça do autor, ter em mente seu percurso historicista e não deixar de observar de que forma o autor se insere na tradição filosófica e na própria história da disciplina.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

OLIVEIRA, C. M. R. Ética e metafísica. *Argumentos*, v. 8, n. 15. Fortaleza, jan./jun. 2016, p. 45-58.

OLIVEIRA, C. M. R.; CARDOSO, D. Ação ética intersubjetiva na ética filosófica de Lima Vaz. *Síntese*, v. 35, n. 113, 2008, p. 405-422

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia V*. São Paulo: Loyola, 2000

_____. *Escritos de Filosofia IV*. 5ed. São Paulo: Loyola, 2009.

VITORIANO, Elton. A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética Segundo Lima Vaz. *Argumentos*, ano 3, n. 6, 2011, p. 70-78.

MORTE, SIGNIFICAÇÃO E OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO EM
HUSSERL

Ricardo Avalone Athanásio Dantas

Universidade Estadual da Região Tocantins do Maranhão

Resumo

Dado que na atitude fenomenológica deve haver simultaneidade entre o processo subjetivo, a constituição do objeto e o próprio objeto que se constitui na imanência, pretende-se investigar por que Husserl não a concretiza plenamente: 1) ao considerar que o objeto só é possível se uma intenção animar uma sensação; 2) ao buscar fundamentar o conhecimento na consciência ideal/transcendental que constitui a idealidade capaz de salvar o domínio da presença na repetição. Husserl manteve-se preso ao esquema empirista? Operou um recorte do *a priori* lógico no interior do *a priori* geral da linguagem, repetindo a intenção original da metafísica? Ou um descuido originário com relação ao campo temático da fenomenologia e a tarefa de ver e explicitar a existência em seu ser o impediu de perceber que o que está em jogo naquilo que abre quando se assegura o movimento da idealização é uma relação do existente com sua morte?

Palavras-chave: Fenomenologia. Metafísica. Morte. Significação. Representação. Husserl.

Abstract

Since in the phenomenological attitude there must be simultaneity between the subjective process, the constitution of the object and the very object that is constituted in the immanence, we intend to investigate why Husserl does not fully realize it: 1) when considering that the object is only possible if an intention animates a sensation; 2) in seeking to ground knowledge in the ideal/transcendental consciousness that constitutes the ideality capable of saving the domain of presence in repetition. Has Husserl remained attached to the empiricist scheme? Did he operated a clipping from the logical *a priori* within the general *a priori* of language, repeating the original intent of metaphysics? Or an original neglect of the thematic field of phenomenology, and the task of seeing and making explicit the existence in his being prevented him from perceiving that what is at stake in what is opened when the movement of idealization is secured is a relation of the existing with its death?

Keywords: Phenomenology. Metaphysics. Death. Significance. Representation. Husserl.

Husserl, os signos e o problema do conhecimento

Nas *Investigações lógicas*, Husserl propôs-se a realizar uma investigação epistemológica rigorosa, isto é, com pretensão de cientificidade. Segundo suas próprias palavras, um tal tipo de pesquisa deve satisfazer o princípio da ausência de pressupostos¹. O objetivo dessa teoria consiste precisamente na “tomada de consciência do sentido do conhecimento” do qual resulte não “qualquer opinião, mas antes um saber evidente” (HUSSERL, 2014, p. 18).

Ora, tal tomada de conhecimento deve realizar-se necessariamente, para Husserl, “enquanto pura intuição de essência, sobre a base exemplar de vivências de conhecimento e de pensamento dadas” (HUSSERL, 2014, p. 18). Nesse sentido, “[a] ausência científico-natural, psicológica de pressupostos” é o que Husserl pretende satisfazer com suas pesquisas, considerando que

As verdadeiras premissas dos resultados que se pretendem devem residir em proposições que satisfaçam a exigência de que aquilo que asserem permita uma justificação fenomenológica adequada, portanto, preenchimento através da evidência no sentido mais rigoroso do termo; mais ainda, que as proposições devam ser sempre tomadas apenas no sentido em que foram intuitivamente estabelecidas (HUSSERL, 2014, p. 20).

Com o intuito de realizar seu projeto fenomenológico, a primeira etapa deste trabalho consistiu no estabelecimento de uma distinção essencial entre expressão e signo – e é precisamente esta etapa do percurso husserliano que interessa aqui. O foco da presente atenção nesse ponto, isto é, a pergunta que guia esta pesquisa é derridiana, e se apresenta diante da afirmação husserliana de que “a palavra ‘signo’ (Zeichen) teria um ‘duplo sentido’ (ein Doppelsinn). O signo ‘signo’ pode significar ‘expressão’ (Ausdruck) ou ‘índice’ (Anzeichen)” (DERRIDA, 1994, p. 10)². Eis a questão que se impõe:

[S]erá que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise husserliana, as exigências às quais ela responde e às quais devemos antes de mais nada fazer justiça, não dissimulam, entretanto, uma pressuposição metafísica? (DERRIDA, 1994, p. 10).

1 Cf. E. HUSSERL (2014), Introdução, §7, p. 17. Aqui, a satisfação de tal princípio equivale à “rigorosa exclusão de todas as asserções que não possam ser completa e totalmente realizadas fenomenologicamente”.

2 Cf. “§ 1. Um duplo sentido do termo signo” (Id., p. 30).

Parece ser suficiente para justificar o presente questionamento a suspeita de que a distinção husserliana acima referida não é isenta de problemas e quiçá esconda “uma aderência dogmática ou especulativa que (...) não reteria a crítica fenomenológica fora de si mesma (...), mas constituiria a fenomenologia em seu íntimo” (DERRIDA, 1994, p. 10). Essa distinção é extremamente importante para a consecução de uma filosofia científica isenta de pressupostos – e é por essa mesma razão que questionar tal procedimento torna-se necessário. Antes, porém, de precipitar conclusões, de volta a Husserl.

O que fez Husserl encontrar uma duplicidade de sentido no termo “signo”? Com efeito, o filósofo observou que “expressão” e “signo” são corriqueiramente tratados como termos unívocos, quando “na linguagem comum, eles de modo algum coincidem em tudo” (HUSSERL, 2014, p. 21). Além disso,

Todo e qualquer signo é signo de qualquer coisa, mas nem todo signo tem uma “significação”, um “sentido” que seja “expresso” com o signo. Em muitos casos, não se pode sequer dizer que o signo “designa” aquilo de que é chamado signo. (...) Nomeadamente, signos no sentido de índices (signos caracterizadores, signos distintivos e outros do gênero) não expressam, a não ser que, ao lado da função de indicar, preencham ainda uma função de significação (HUSSERL, 2014, p. 21).

Por tal razão, Husserl observou que “na conversação viva (...) o conceito de indicação aparecerá (...), em comparação com o conceito de expressão, como o conceito mais lato segundo a extensão”. Isso não faz dele “gênero em relação ao conteúdo” – pois “[o] significar não é uma espécie do ser-signo no sentido do indicar”. Com efeito, a “sua extensão é mais estreita apenas porque o significar – no discurso comunicativo – está sempre entrelaçado com o ser-índice, e este, por sua vez, fundamenta um conceito mais lato, porque pode aparecer precisamente sem um tal entrelaçamento” (HUSSERL, 2014, p. 21).

Ademais, o autor das *Investigações lógicas* asseverou que

As expressões, porém, desempenham a sua função significativa também na vida solitária da alma, onde elas não mais funcionam como índices. Na verdade, os dois conceitos de signo não estão, portanto, de modo algum, na relação entre um conceito mais lato e um conceito mais estreito (HUSSERL, 2014, p. 21).

Essa distinção foi estabelecida com o intuito de superar os impasses da metafísica através da crítica de seus pressupostos e assim criar as condições adequadas para uma epistemologia capaz de “levar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento,

por meio do retorno à intuição adequadamente preenchente” (HUSSERL, 2014, p. 19), esclarecimento ou elucidação esta que deve realizar-se “no quadro de uma fenomenologia do conhecimento, (...) dirigida para as estruturas essenciais das vivências ‘puras’ e para os elementos de sentido que lhe pertencem” (HUSSERL, 2014, p. 19-20). Husserl partiu, portanto, de uma desconfiança radical “em relação à pressuposição metafísica [que nesse sentido] já se apresentava como a condição para uma ‘autêntica teoria do conhecimento’” (DERRIDA, 1994, p. 11).

Mas, diria Derrida, tal “projeto de uma teoria do conhecimento – mesmo quando este se livrou, através da ‘crítica’, desse ou daquele sistema especulativo – (...) pertence logo de saída à história da metafísica”. E se assim é, é preciso perguntar: “A idéia (sic) do conhecimento e da teoria do conhecimento não é em si metafísica?” (DERRIDA, 1994, p. 11).

Distinções fenomenológicas, certeza apodítica e a crítica heideggeriana

Husserl definiu as expressões como “signos significativos” – ou, em outros termos, distinguiu dos signos indicativos aqueles significativos – as expressões. Com isso, pretendeu excluir diversos usos comuns do termo: não subsumiu, por exemplo, os usos ordinários do conceito que incluem gestos e demais atos que não digam respeito diretamente à intencionalidade, bem como qualquer outro tipo de atitude em que outros discursos tenderiam a reportar-se ao inconsciente a fim de explicar ou fundamentar seus campos de pesquisa. Derrida encontrou aí razões para afirmar que

Poderíamos perceber o motivo único e permanente de todos os erros e de todas as perversões que Husserl denuncia na metafísica “degenerada” através de uma multiplicidade de campos, temas e argumentos: há sempre uma espécie de cegueira diante do modo autêntico da idealidade, aquela que é, que pode ser repetida indefinidamente na identidade de sua presença pelo próprio fato de que ela não existe, não é real, é irreal, não no sentido da ficção, mas em outro sentido que poderá receber vários nomes, cuja possibilidade permitirá falar da não-realidade da essência, do noema, do objeto inteligível e da não-mundanidade geral. Essa não-mundanidade não sendo uma outra mundanidade, essa idealidade não sendo um existente caído do céu, a sua origem será sempre a possibilidade de repetição de um ato produtor. Para que a possibilidade dessa repetição possa abrir-se *idealiter* ao infinito, é preciso que uma forma ideal assegure essa unidade do indefinidamente e do idealiter: é o presente, ou antes, a presença do presente vivo (DERRIDA, 1994, p. 12).

Heidegger considerou precisamente nesse sentido (e Derrida deve muito a Heidegger no que diz respeito à elaboração de sua crítica a Husserl) que ao preocupar-se centralmente com o desenvolvimento da ciência, Husserl teorizou (na esteira de Descartes) “de um modo

peculiar, todos os âmbitos da vida e os modos de ser”³.

Ora, Husserl pretendeu estabelecer uma distinção fenomenológica rigorosa entre as expressões, p. ex. nomes, e o que elas, por um lado, manifestam (vivências psíquicas) e aquilo que elas significam. Mas os nomes são distinguidos também entre o que significam – “o sentido ou ‘conteúdo’ da representação nominal” – e o que nomeiam, isto é, o próprio “objeto de representação” (HUSSERL, 2014, p. 28). Por isso, Husserl (2014, p. 29-30) pode afirmar:

Se o caráter essencial da percepção consiste na presunção intuitiva de captar uma coisa ou um processo como presentes eles próprios (...), então a recepção da manifestação é uma simples recepção da manifestação. (...) O ouvinte perceber que o falante exterioriza certas vivências psíquicas e, nessa medida, percebe também essas vivências; mas ele próprio não as vive, não tem delas nenhuma percepção “interna”, mas antes uma percepção “externa”. É a grande diferença entre captar efetivamente um ser na intuição adequada e o captar presuntivo de um ser com base numa representação intuitiva, porém, inadequada. No primeiro caso, é um ser vivido, no último, um ser suposto, a que nenhuma verdade corresponde. A compreensão recíproca exige, precisamente, uma certa correlação dos atos psíquicos, que se desdobram ao longo da manifestação e da recepção da manifestação, mas não exige, de modo algum, a sua completa igualdade.

Não estaria essa distinção comprometida fatalmente com o projeto epistemológico cartesiano, no sentido de que leva “consigo ulteriores determinações fatais e precisamente fatais para aquilo que na investigação fenomenológica Husserl destaca”⁴? Heidegger argumentou que a preocupação com a certeza – herança cartesiana – desfigura a interpretação fenomenológica dos resultados quando subordina esta àquela preocupação supramencionada. Isso tem três consequências muito importantes para Heidegger: “1. Com relação à intencionalidade mesma. 2. Acerca do modo de concepção da evidência. 3. A propósito da determinação da investigação fenomenológica como investigação eidética”⁵. Assim que Heidegger constatou que essas três consequências acima mencionadas constituem três momentos que convergem para um único ponto: “o cogito sum e sua certeza

3 “[D]e un peculiar modo, todos los âmbitos de vida y los mundos del ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 268). A tradução do trecho aqui citado, bem como as demais neste trabalho, são nossas.

4 “[C]onsigo ulteriores determinaciones fatales y precisamente fatales para aquello que em la investigación fenomenológica pone de relieve Husserl” (Id., p. 270).

5 “1. Respecto a la intencionalidade mesma. 2. Respecto de como se concibe la evidencia. 3. Respecto de la determinación de la investigación fenomenológica como investigación eidética” (Ibid., p. 270).

estão vivos em um sentido muito mais fundamental em Husserl, de modo que, neste caso, vem a investigação expressar menos que nunca o caráter de ser da consciência”⁶.

Daí “surge a tarefa fundamental de ir pela primeira vez além desta teorização para alcançar novamente, a partir da existência mesma, a possível posição fundamental”⁷. Heidegger avaliou, por conseguinte, a ligação de Husserl com a filosofia cartesiana como algo prejudicial ao projeto fenomenológico, posto que isso manteve Husserl atrelado à compreensão moderna de *hypokeimenon* “como a auto-certeza do próprio cogito (...), como o sujeito que põe diante de si todas as coisas que encontra, reduzindo-as todas (...) à condição de objeto de sua representação (*Vorstellung*)” (DUQUE-ESTRADA, P. C., 2006, p. 60). Com efeito, Heidegger argumentou que:

Husserl toma o conceito de consciência simplesmente a partir da psicologia cartesiana e da teoria do conhecimento kantiana. Com elas transmitem-se a totalidade das categorias fundamentais com as quais se caracteriza a consciência; categorias que, de sua parte, não devem sua origem a uma análise deste ser no sentido da investigação de seu modo específico de ser⁸. (HEIDEGGER, 2008, p. 270)

Husserl parece estar de fato implicado profundamente nas críticas que lhe são endereçadas por Heidegger, pois, ao afirmar “que todos os objetos e relações objetivas apenas são para nós aquilo que são por meio dos atos de visar, deles essencialmente distintos, nos quais eles se tornam representáveis” (HUSSERL, 2014, p. 35), o “mestre”⁹ de Heidegger não mostra sem ambiguidades que sua perspectiva fenomenológica [Husserl] está

6 “[E]l cogito sum y su certitudo están vivos em um sentido mucho más fundamental em Husserl, de modo que, en este caso, viene a investigación expresa menos que nunca el carácter de ser de la conciencia” (Ibid., p. 270).

7 “[S]urge la tarea fundamental de ir por primera vez más allá de esta teorización para alcanzar nuevamente, a partir de la existencia misma, la posible posición fundamental” (Ibid., p. 268)

8 “Husserl toma el concepto de conciencia simplemente a partir de la psicologia cartesiana y la teoria del conocimiento kantiana. Com ellas se transmiten la totalidad de las categorias fundamentales com las que se caracteriza a la conciencia; categorias que, por su parte, no deben su origen a un análisis de este ser en el sentido de la investigación de su carácter de ser específico” (Ibid., p. 270).

9 As aspas justificam-se pelo fato de tanto Husserl quanto Heidegger terem afirmado/reconhecido que o trabalho deste último – quer em termos de âmbito de ocupação temática e seu respectivo campo de objetos, quer no sentido do próprio labor fenomenológico – difere muito da Fenomenologia como fora concebida pelo primeiro [Husserl]. Cf. os §10 e §11 do livro *Facetas heideggerianas* (2009), de Ángel Xocolotzi. Outras informações sobre a relação Husserl-Heidegger em consonância com as questões que o período histórico impôs a estes pensadores podem ser encontradas em *Heidegger e o seu século – Tempo do Ser, tempo da história* (1997), de Jeffrey A. Barash.

vigorosamente implicada na crítica de seu “discípulo”? Na continuação da análise heideggeriana, encontra-se a seguinte observação:

[D]e fato, sabe-se que o nomear teórico proporciona certa complexidade ao fundamento da relação intencional, no sentido de que todo juízo, todo querer, todo amar está fundado em um representar, que proporciona o desejável, o odioso, o amável etc. Esta transformação se encontra no fato de que o estudo predominante da intencionalidade é orientado para o intencional no conhecer mesmo¹⁰ (HEIDEGGER, 2008, p. 271).

Desse modo, Heidegger observa que Husserl deixa de investigar o caráter específico do ser-aí: em sua busca pela certeza apodítica e generalização das investigações científicas para todos os âmbitos da vida e modos de ser, Husserl negligenciou o caráter de ser-para-a-morte do ser-aí, sua finitude radical, a condição concreta de possibilidade de singularização e autodeterminação para além de um formalismo incapaz de ver no fenômeno da morte mais que algo a respeito do qual pode-se apenas ter uma certeza empírica, que “permanece aquém do maior grau de certeza, da certeza apodítica, alcançada em esferas do conhecimento teórico” (HEIDEGGER, 2014, p. 333).

Pode-se agora perceber as profundas implicações metafísicas da rigorosa distinção fenomenológica, “essencial”, entre signo significativo (as expressões) e os signos meramente indicativos – aqueles que sem uma intuição preenchedora não podem comunicar nada. Nesse sentido, a crítica heideggero-derridiana a Husserl aqui apresentada e o dito de Agamben em *A linguagem e a morte* se encontram:

A relação essencial entre linguagem e morte tem – para a metafísica – o seu lugar na Voz. Morte e Voz têm a mesma estrutura negativa e são metafisicamente inseparáveis. Ter experiência da morte como morte, significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra Voz [da consciência, em Heidegger] que constitui o originário fundamento negativo da palavra humana. Ter experiência da Voz significa, por outro lado, tornarmo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente o decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua liberdade (AGAMBEN, 2006, p. 118).

10 “[D]e hecho, se es conciente en general de que el mencionar teórico proporciona el fundamento de toda relación intencional de una certa complejidad, de que todo juicio, todo querer, todo (continuação) amar está fundado en un representar, que proporciona lo deseable, lo odioso, lo amable, etc. Esta transformación se encuentra em el hecho de que el estudio predominante de la intencionalidad se orienta hacia lo intencional en el conocer mismo” (HEIDEGGER, 2008, p. 271).

Mas em Husserl essa experiência da morte como tal é impossível. Por negligenciar essa relação essencial entre linguagem e morte, Husserl se torna incapaz de perceber a inseparabilidade de Morte e Voz, suas estruturas negativas idênticas.

Poder-se-ia dizer que, por não haver possibilidade de se estabelecer qualquer certeza fundada teoricamente/apoditicamente sobre a morte (que assim não pode ser conquistada pela intuição categorial husserliana), esta escapa à distinção husserliana relativa ao signo. E, dessa forma, o estatuto da morte no pensamento de Husserl apresenta-se como sendo propriamente muito superficial – daí a crueza dos comentários heideggerianos em cartas nas quais discorre sobre a fenomenologia husserliana: numa ocasião chega mesmo a dizer que aquela é “sem sangue”¹¹. De fato, segundo Husserl, não é possível representar a morte, isto é, ter uma vivência psíquica – que dirá pura – da morte¹².

Heidegger, a morte e os limites da representação

Em *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*, Heidegger critica a ontologia tradicional por padecer de grave insuficiência – dupla:

- 1) Desde o princípio seu tema é o ser objetual, a objetualidade de objetualidades determinadas, e objetualidade para um pensar teórico indiferente, ou o ser objetual material para determinadas ciências que se ocupam com ele, da natureza ou da cultura; e o mundo, mas não considerado a partir do ser-aí e das possibilidades do ser-aí, porém, sempre através das diversas regiões objetuais; ou fixadas também por outras regiões de caráter não teórico. (...).
- 2) O que resulta disso: a ontologia bloqueia o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica, isto é, ao ser-aí, a partir do qual e para o qual a filosofia é (HEIDEGGER, 2013, p. 9).

Para Heidegger, partindo da faticidade podemos designar o caráter de nosso ser-aí próprio, de um modo que a ontologia tradicional não permite. “Mais especificamente, a expressão [faticidade] significa: esse ser-aí em cada ocasião (...), na medida em que é ‘aí’ em

11 Cf. trecho de carta enviada a Elfride (p. 53-54) no livro *Facetas heideggerianas* (2009).

12 Nesse sentido, Levinas, em uma nota de rodapé de seu livro *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger* (1997), afirma: “Vê-se, uma vez mais, como Husserl permanece fiel ao esquema empirista e à posição equívoca da sensação que pertence, simultaneamente, à esfera do vivido e figura o ‘pensado’” (p. 187, Nota 155).

seu caráter ontológico de ser” (HEIDEGGER, 2013, p. 13). Em uma postura abertamente crítica, sobretudo com relação a Husserl (embora não mencione o seu nome) Heidegger afirma:

Ser-aí no tocante a seu ser, significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio (HEIDEGGER, 2013, p. 13).

A filosofia da existência, tal como concebida por Heidegger, “pressupõe que todos os conteúdos e verdades tradicionais perderam a sua substância; e, assim, tudo o que resta é facticidade [sic] nua, isto é, o puro facto [sic] da existência” (WOLIN, 1998, p. 64). Desse modo, compreende-se que o pensamento heideggeriano tenha se tornado radical: Heidegger teve bastante lucidez “quanto à impossibilidade de modificar (...) um programa filosófico por meio de uma determinação diversa do objeto da investigação filosófica e deixando inalterada a maneira segundo a qual o objeto se torna tema” (FIGAL, 2005, p. 31)¹³.

A tematização ontológico-existencial do ser-aí realizada por Heidegger o permitiu observar em *O conceito de tempo*, que a “aporia da apreensão do ser-aí não se funda na limitação, incerteza e incompletude da faculdade do conhecimento, mas no ente mesmo que deve ser conhecido” (HEIDEGGER, 1997, 22-23). Com efeito, Heidegger ressalta que:

Quanto menos pressa houver em passar despercebidamente por esta aporia, quanto mais tempo nos mantermos nela, tão mais claro será: nisso que para o ser-aí prepara esta dificuldade ele se mostra na mais extrema possibilidade. O fim do ser-aí, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcurtos, mas uma possibilidade, da qual o ser-aí sabe duma ou doutra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele pode apreender quando pode assimilá-la antecipadamente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo. Esta extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência (Gewisheit), e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto-explicação do ser-aí, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim (Zu-Ende-seins) (HEIDEGGER, 1997, p. 23).

13 O que não significa assumir que a posição teórica assumida por Heidegger esteja isenta de implicações políticas dignas de atenção. Cf. WOLIN, 1998, p. 64-65 e a menção que o autor faz a Karl Löwith e sua interpretação acerca da “desvalorização total dos significados tradicionais e crenças herdadas” por Heidegger. Embora pertinente tal assunto foge ao escopo da presente discussão.

Por essa razão, Heidegger em *Ser e tempo* afirma que no ser-aí, “enquanto o que está sendo para a sua morte, já está incluído o ainda-não mais extremo de si mesm[o], sobre o qual repousam todos os demais” (HEIDEGGER, 2014, p. 335).

Assim, pode-se dizer que Heidegger introduz, através da analítica existencial, “uma maneira de pensar a relação que tenho com o meu eu como um compreender-me de modo prático no mundo” (STEIN, 2003, p. 102). Portanto, enquanto encontra-se por um lado em Husserl uma concepção de morte reduzida à sua significação empírica e extrínseca de acidente humano (DERRIDA, 1994, p. 16), por outro lado, tem-se em Heidegger uma perspectiva sobre a morte como intrinsecamente ligada ao estado básico do ser-aí, o cuidado (HOFFMAN, 1998, p. 218).

A estrutura tríplice do cuidado – ser-adiante-de-si, já-sempre-no-mundo e junto-dos-entes, é designada por Heidegger “com os termos existência, faticidade e decaída. E, nessa estrutura, o elemento central se constitui pela possibilidade diante do ser-para-a-morte, como impossibilidade de qualquer nova possibilidade” (STEIN, 2000, p. 210).

Assim, também a faticidade se dá como a inelutabilidade do ter-que-ser exatamente referido a essa impossibilidade, sem poder repor nada, sem receber a simetria de um objeto, mas apenas o destino da ausência de objeto, da falta (STEIN, 2000, p. 210).

Portanto, à pergunta derridiana sobre a possibilidade de o movimento husserliano de idealização¹⁴ consistir numa relação entre o existente e sua morte, sendo a “vida transcendental” o palco dessa relação, deve-se responder que não poderia ser de outro modo. Afinal, o “[ser-aí] é no tempo, no cotidiano, no histórico e no extático” (HODGE, 1995, p. 296). A concepção epistemológica de conhecimento, desenraizada existencialmente, bem como a “teoretização” da intencionalidade são insuficientes e derivadas em relação às possibilidades mais fundamentais do ser-aí de que se tratou aqui.

14 Que se constitui quando a não-realidade do objeto ideal ou a não-inclusão do sentido ou do noema na consciência dão a segurança de que a presença na consciência poderá se repetir indefinidamente (Cf. DERRIDA, 1994, p. 16).

Referências

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século – tempo do Ser, tempo da história*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. *Ciência e Pós-representação: Notas sobre Heidegger*. In: Política e Trabalho. Revista de Ciências Sociais, ano 22, n. 24 (2006) – João Pessoa: PPGS-UFPB, 2006.
- FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GUIGNON, C (Dir.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Ed. Síntesis, 2008.
- _____. O conceito de tempo/ A questão da técnica. In: *Cadernos de Tradução*, n. 2, DF/USP, 1997.
- HODGE, J. *Heidegger e a Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HOFFMAN, P. A morte, o tempo e a história: II parte de O Ser e o tempo. In: *Poliedro Heidegger*. C. Guignon (Dir.), 1998, p. 213-231.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- LEVINAS, E. *Descobrimos a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- STEIN, E. *Diferença e Metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- WOLIN, R. *A Política do Ser*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- XOCOLOTZI, Á. *Facetas Heideggerianas*. Puebla: BUAP/Los libros de Homero, 2009.

INTERESSE DA RAZÃO E PRIMADO DA RAZÃO PRÁTICA

Kariel Antônio Giarolo

Universidade de Federal de Santa Maria

Resumo

O objetivo principal deste artigo é apresentar a tese kantiana do primado da razão prática dentro de sua arquitetura da razão. Essa tese encontrada, especialmente, na *Kritik der Praktischen Vernunft* e em *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, irá assumir que, embora a razão tenha uma unidade, a razão prática possui uma primazia com respeito à razão especulativa. A tese do primado da razão prática é de suma importância para a aceitação dos postulados da razão e, conseqüentemente, para a possibilidade de uma teologia racional. A discussão sobre o primado está, além disso, indissociavelmente, ligada à questão acerca do interesse da razão e ao problema da liberdade. Meu ponto é esclarecer todas essas questões e identificar detalhadamente o argumento utilizado por Kant para a defesa do primado da razão prática.

Palavras-chave: Kant. Razão especulativa. Razão prática. Primado. Postulado da razão.

Abstract

The main objective of this paper is to present the Kantian thesis about the primacy of practical reason into his architectonic of reason. This thesis, found especially in the *Kritik der Praktischen Vernunft* and in *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, will take that, although reason has an unity, practical reason has primacy with respect to speculative reason. The thesis of primacy of practical reason is of paramount importance to the acceptance of the postulates of reason and, consequently, to the possibility of a rational theology. The discussion about the primacy is, moreover, inextricably, linked to the question about the interest of reason and to the problem of freedom. My point is to clarify all these issues and identify the Kant's argument to the defense of primacy of practical reason.

Keywords: Kant. Speculative reason. Practical reason. Primacy. Postulate of reason.

Introdução

A discussão na literatura sobre a questão do primado da razão em Kant sempre ocupou um lugar periférico em relação a outras discussões, sejam elas sobre a sua filosofia teórica ou

prática. Entretanto, ela é uma discussão que merece certo destaque levando em conta a estrutura da filosofia crítica kantiana e seus objetivos sistemáticos. O problema do primado da razão prática surge, de um modo mais claro, no capítulo da segunda Crítica intitulado *Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen* da seção *Dialektik der reinen praktischen Vernunft*. Aqui, Kant introduz a ideia de que a razão, em seu uso, tanto especulativo, quanto prático, possui interesses. O interesse da razão, em seu uso puro, é definido como um “princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma é promovido” (KANT, 2003, p. 427). Nesse contexto, o primado de alguma coisa sobre outra pode ser compreendido como o interesse de uma como subordinado ao interesse da outra. Assim, se houver uma primazia de um uso da razão com relação a outro uso da razão, então há uma subordinação de um interesse de uma faculdade da razão ao interesse de outra faculdade da razão. Essa discussão é importante, pois Kant procura determinar qual interesse da razão é mais fundamental. A determinação disso pode ter consequências bastante sérias, até mesmo trágicas, para a estrutura sistemática kantiana. Temos uma pergunta que norteia toda discussão: “qual interesse da razão é mais fundamental, um interesse especulativo ou um interesse prático?” e, implícita nessa pergunta outra, “a razão especulativa ou a razão prática tem primazia?”. Dependendo da resposta dada a pergunta principal, poder-se-ia enredar em uma situação onde os interesses da razão conflitariam entre si e, como consequência, a própria razão ficaria em desacordo consigo mesma. Evitar um conflito da razão, em seus usos, talvez seja a motivação principal de Kant ao tentar determinar que há um primado na razão e que a razão prática é detentora deste título. Somente assim podemos assumir, sem contradições, os postulados da razão.

Na literatura secundária, é possível encontrar alguns artigos e obras que irão discutir toda essa problemática e a vincular com outras questões a ela indissociáveis. Gardner (2006) e Willaschek (2010), especialmente, irão focar diretamente na questão do primado e relacionar a solução kantiana com o problema da liberdade, dos postulados da razão e também com a teologia. Beck (1960), em um livro clássico sobre a filosofia moral de Kant, também fará uma análise curta acerca do primado da razão no contexto da ética kantiana e Habermas (1987) discutirá a questão do interesse, vinculando-o com a questão do

interesse, vinculando-o com a questão do conhecimento. Evidentemente, com respeito ao problema da liberdade, da fundamentação da moralidade, etc. temos uma vasta literatura, a qual também deve ser levada em conta. No meu texto, entretanto, me deterei, em grande medida, nestes autores citados.

Visto a função sistemática exercida pelo primado da razão prática, é preciso reconstruir alguns pontos fundamentais da filosofia kantiana em geral. Assim, terei quatro objetivos principais: (1) reconstruir a concepção kantiana de razão e o vínculo que tal concepção tem com algumas noções epistemológicas essenciais; (2) apresentar a discussão sobre a terceira antinomia da razão na *Kritik der reinen Vernunft* e a diferença entre postulados e hipóteses; (3) determinar em que consiste o interesse da razão e o primado da razão na arquitetura kantiana; e, finalmente, (4) analisar logicamente o argumento de Kant na *Kritik der praktischen Vernunft* para o primado da razão prática. Nessa última seção, pretendo mostrar ainda que uma teologia, nos moldes kantianos, somente é possível se aceitarmos o primado da razão prática e que a fundamentação da moralidade parece ser independente da resposta dada ao problema do primado da razão.

1. A concepção kantiana de razão

A *Kritik der reinen Vernunft* tem como uma de suas propostas fundamentais estipular quais são os limites do possível conhecimento e como é possível um conhecimento sintético *a priori*. Toda a investigação kantiana é dirigida tentando responder à pergunta “O que posso conhecer?”. Para tanto, Kant faz uma série de distinções fundamentais associadas à noção de conhecimento. Ele distingue entre as faculdades da sensibilidade, do entendimento e, por fim, a faculdade da razão. Como Kant afirma na Introdução da primeira Crítica, em B1, todo o conhecimento humano tem sua origem na experiência, mas isso não implica que todo ele deva ser reduzido à experiência. Há a possibilidade de um conhecimento que não seja derivado dela, que seja um conhecimento proveniente de outras faculdades.

Kant, em sua análise, parte da distinção entre diferentes tipos de juízos. Resumidamente, todo o conhecimento nos moldes kantianos pode ser expresso por um dos seguintes três tipos de juízos: analíticos, onde o predicado está contido no conceito sujeito;

sintéticos, nos quais o predicado não está no contido no sujeito; e, sintéticos *a priori*, aqueles que interessam a Kant especialmente¹. Juízos sintéticos *a priori* são aqueles que não podem ser justificados pela mera análise do conceito sujeito e, simultaneamente, não podem ser demonstrados pela experiência. Para Kant, existem tais juízos e eles estão contidos em ciências apodíticas, tais como a matemática pura e a física pura (puras por estarem livres de qualquer determinação da experiência) e, também, na metafísica, caso ela seja possível. A busca pela prova da existência dessa espécie de juízos será um dos problemas fundamentais da primeira Crítica kantiana e de uma teoria do conhecimento *a priori*.

Com respeito às faculdades, a sensibilidade é a capacidade de receber representações devido à maneira como somos afetados pelos objetos da experiência. Ela é, consequentemente, uma faculdade passiva. Por meio da faculdade da sensibilidade nos são dados os objetos. Tanto na *Die Transzendente Ästhetik* da *Kritik der reinen Vernunft* como em *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, encontra-se a ideia de que nunca se tem um acesso direto aos objetos, mas apenas a fenômenos e estes sempre estão submetidos ao espaço e ao tempo, ou seja, às intuições. Os dados da sensibilidade são, invariavelmente, apresentados no espaço e no tempo. Contudo, as intuições podem ser empíricas, quando se relacionam com o objeto por meio de sensações e puras, quando a sensação não estiver envolvida, quando os princípios da sensibilidade forem *a priori*². As duas formas puras de intuição sensível são, portanto, o espaço e o tempo. Tanto um como outro não são conceitos empíricos, são representações necessárias *a priori*. O espaço, uma representação necessária que fundamenta as intuições externas e o tempo, uma representação que fundamenta todas as intuições. Em B55, lemos:

O tempo e o espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento das quais se pode extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos, do que nos dá brilhante exemplo, sobretudo, a matemática pura, no que se refere ao conhecimento do espaço e de suas relações³.

¹ Ver Beck (1960, p. 20-21).

² *Kritik der reinen Vernunft*, B34.

³ No original: “Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen *a priori* verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt”.

Porém, se a sensibilidade é a faculdade que recebe as representações, o entendimento é a faculdade que, por meio de conceitos, as categorias, pensa essas representações. Nesse sentido, em oposição à sensibilidade, o entendimento é uma faculdade ativa de nosso espírito. O entendimento, por meio dos conceitos, conecta o que é oriundo da sensibilidade dentro de juízos sintéticos sobre os objetos. “Diferentemente da sensibilidade, o entendimento se caracteriza por sua espontaneidade, seu poder de produzir representações” (LACROIX, 2009, p. 176-177). O entendimento fornece regras *a priori* para toda a sensibilidade. Em B75, Kant faz uma afirmação muito importante acerca de sua concepção de conhecimento, vinculando necessariamente as formas da sensibilidade e os conceitos do entendimento. “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”⁴. Se algo pode vir a ser conhecimento, então é necessário que exista uma conexão entre os fenômenos e as categorias. Beck (1960, p. 22) afirma que, por um lado, as formas da intuição e as categorias podem ser chamadas de subjetivas, enquanto que, por outro lado, podem ser chamadas objetivas. São subjetivas no sentido em que são formas de nossa experiência, e não realidades metafísicas das coisas mesmas, e objetivas no sentido em que não são características psicológicas de alguma mente particular, mas regras para conduzir da experiência da recepção dos dados para o estabelecimento do conhecimento dos objetos públicos no espaço e tempo, comum a todos os observadores. Elas fundamentam a objetividade que caracteriza o conhecimento.

Mas, para se ter conhecimento, ainda há o requerimento, além da sensibilidade e do entendimento, da razão. A razão (*Vernunft*) é a faculdade superior, aquela que fornece os princípios fundamentais e necessários para o conhecimento. Se o entendimento é a faculdade que fornece regras para a unidade dos fenômenos, a razão é, por sua vez, a faculdade da unidade das regras do entendimento, segundo princípios. Em B355, Kant introduz, de modo mais detalhado, a noção de razão, embora não dê uma definição clara dela⁵, e a distingue, primeiramente, em seu uso lógico e em seu uso puro.

4 No original: “*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*”.

5 Acerca da natureza da razão conhecemos pouca coisa. Sabemos que determinadas coisas podem ser conhecidas sistematicamente a partir de princípios. Contudo, a razão não existe com relação às categorias, não há uma intuição que corresponda a ela. A razão fundamenta tudo o que vem no âmbito do condicionado. A razão, embora seja apenas uma, pode ser dividida em razão especulativa/teórica e razão prática. Essa distinção

O uso lógico da razão consiste na abstração de todo conteúdo do entendimento e tem, consequentemente, um uso formal. Esse uso lógico está associado às inferências mediatas. Por exemplo, de uma premissa universal qualquer, como ‘Todo A é B’, pode-se inferir mediatamente consequências, como ‘Alguns A são B’, ‘Alguns B são A’, ‘Nenhum não B é A’. Entretanto, outras consequências que não são mediatas, por exemplo ‘Todos os C são B’, não podem ser alcançadas dessa maneira, há a necessidade de premissas adicionais, um juízo intermediário. Nos silogismos, sejam eles categóricos, hipotéticos ou disjuntivos, temos uma premissa (regra) maior, fornecida pelo entendimento, uma premissa (regra) menor, fornecida pela faculdade de julgar e a conclusão (predicado de uma regra), a qual é dada por meio da razão. Se não houver a necessidade de outro juízo, então temos uma inferência do entendimento. No caso de haver a necessidade de outro juízo, então temos uma inferência da razão.

O uso puro da razão, por sua vez, não se dirige a objetos ou as representações deles, mas a conceitos e juízos. É neste uso que estão contidos a origem dos princípios e conceitos, sendo que estes princípios e conceitos não são tomados de empréstimo nem dos sentidos e nem do entendimento. Eles têm sua origem na própria faculdade da razão. Os conceitos do entendimento sempre operam como síntese do condicionado. Embora possam ser pensados *a priori*, eles contêm a unidade dos fenômenos e, por meio deles temos o conhecimento e determinação de um objeto. Um conceito da razão, diferentemente, “não se deverá confinar nos limites da experiência, porque se refere a um conhecimento do qual todo o conhecimento empírico é apenas uma parte” (KANT, B367). Os conceitos da razão são denominados, de modo similar a Platão, de ideias. As ideias transcendentais kantianas têm como objetivo compreender as percepções. São elas que contêm o incondicionado. Beck (1960, p. 38) irá afirmar que a meta da razão atribuída por Kant é, antes de tudo, dar uma ordem à conexão sistemática da experiência que somente pode ser dada de acordo com

não quer dizer que temos duas razões operando simultaneamente, mas sim que a razão possui dois usos diferentes. A razão, de um modo geral, como dito, consiste em uma única faculdade, que pode ter usos diversos. O problema da unidade da razão, entretanto, é um problema central para Kant, ele é, antes de tudo, um problema sistemático. As três perguntas fundamentais de cada uma das Críticas kantianas (“o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que posso esperar?”) estão, em última instância, diretamente associadas a usos específicos da noção de razão. No primeiro caso temos um caráter teórico como central, no segundo um caráter prático e, no último caso, um caráter teórico/prático.

ideias regulativas. Kant (B384), na passagem que segue, deixa claro em que consistem as ideias da razão:

Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar são, pois, *ideias transcendentais*. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento da experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento⁶.

Entretanto, mesmo sendo conceitos oriundos da própria natureza da razão, não tendo qualquer caráter empírico, as ideias transcendentais entram em certas contradições, apresentadas na segunda parte da *Die Transzendente Dialektik* da *Kritik der reinen Vernunft*, as chamadas antinomias da razão. Uma antinomia da razão é um conflito entre duas proposições, sendo que ambas as proposições podem ser provadas. Tais antinomias são consequências naturais e inevitáveis, elas são um problema que a razão humana se depara fatalmente. De acordo com Wike (1982, p.47), a origem das quatro antinomias teóricas, na *Kritik der reinen Vernunft*, surge intrinsecamente na problemática kantiana, isto é, no problema do incondicionado. Para meus propósitos, faço, na próxima seção, uma apresentação da terceira antinomia da razão pura⁷, a qual, sua resolução, é fundamental para a construção da moralidade na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* e, posteriormente, na *Kritik der praktischen Vernunft*. Além disso, a discussão sobre a liberdade dá um caráter legítimo à razão prática e está associada diretamente ao problema do primado da razão.

2. A terceira antinomia da razão e o problema da liberdade

O terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura, como Kant chama, consiste em uma disputa com respeito à noção de causalidade. Por um lado, há a tese, que sustenta que não temos apenas uma causalidade na natureza, mas que temos também

6 No original: “Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe transzendente Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch”.

7 Kant afirma que há duas espécies de antinomias, as matemáticas e as dinâmicas. A terceira antinomia é uma antinomia dinâmica.

uma causalidade pela liberdade. Por uma vontade livre poderíamos dar origem a uma nova relação de causa e efeito. A antítese, por outro lado, irá afirmar que não existe liberdade, mas que todas as coisas no mundo acontecem simples e unicamente de acordo com as leis fornecidas pela natureza⁸. “A tese é atribuída aos dogmáticos (por exemplo, Platão) e a antítese aos empiristas (por exemplo, Epicuro)” (BECK, 1960, p. 185).

Há uma distinção essencial aqui, necessária à resolução do paradoxo, com respeito a dois tipos de causalidade: uma causalidade por necessidade e uma causalidade por liberdade. A causalidade por necessidade é segundo a natureza, é ela que faz a ligação entre uma causa qualquer e seu efeito, fazendo com que entre eles exista uma regra. Todas as causas dos fenômenos, no mundo empírico, necessitam de outra causa que a anteceda e, como consequência, não há a possibilidade de uma causa inicial, incondicionada. Aquilo que pretensamente teria um caráter de começo de uma relação causal, na verdade, apenas é um começo subalterno. Há, assim, sempre um regresso na série de causas. A causalidade por necessidade nos permite, entretanto, entender o que acontece na natureza, entendendo natureza como o conjunto dos objetos cognoscíveis e não tudo o que nos cerca.

Willaschek (2008) interpretará esse regresso de um modo um pouco peculiar, mas bastante plausível. De acordo com seu ponto de vista, a razão, na perspectiva kantiana, está sempre querendo levar nossas convicções a conexões universais consistentes. A maneira como efetuamos isso é por meio de questionamentos sobre os fundamentos mais gerais possíveis. A relação entre o condicionado e as condições pode ser tratada meramente como uma relação entre perguntas e respostas. No âmbito do condicionado, toda vez que fazemos uma pergunta, obtemos uma resposta. A esta resposta podemos fazer uma nova pergunta, obtendo uma nova resposta e assim por diante. “A resposta a uma pergunta pela fundamentação pode, a cada momento, novamente se tornar objeto de uma pergunta pela fundamentação” (WILLASCHEK, 2008, p. 11). Esse processo de sempre procurar uma causa anterior e, conseqüentemente, a série total de condições – esta mesma incondicionada

⁸ No original lemos a terceira antinomia assim: “*Dritter Widerstreit der transzendentalen Ideen: Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.*” (B472).

– estaria inserido na própria estrutura de nossa razão. Nossa razão não se contenta, de acordo com Kant, apenas com o condicionado, ela necessita de algo que seja livre das condições⁹.

A causalidade por liberdade, diferentemente, é a propriedade que teria uma causa de iniciar por si uma nova relação causal, cuja causalidade não estaria subordinada à lei natural e onde não existira uma determinação temporal. A palavra liberdade nesse contexto designa uma causalidade ‘espontânea’, pois ela é independente de causas externas e também de ocorrências internas da própria causa e, por conseguinte, dos estados em que esta se encontrava antes do exercício da causalidade¹⁰. A liberdade é uma ideia transcendental pura, não contém nada extraído da experiência e seu objeto não pode ser dado em nenhuma experiência. Ela possui, conseqüentemente, uma completa independência de leis necessárias. Kant chama esta noção de liberdade, resultante da terceira antinomia, de liberdade transcendental.

Entretanto, deve ficar claro que, por ora, a liberdade é apenas uma figura teórica. No contexto da discussão do terceiro conflito das ideias da razão pura, Kant não fala nem na existência¹¹, nem na possibilidade da causalidade por liberdade, mas da não contraditoriedade com a causalidade na natureza. Não é, pois, logicamente contraditório pensar em uma causalidade deste tipo. Essa liberdade transcendental também é chamada na literatura de liberdade negativa¹². Beck (1960, p. 255) sustentará, acertadamente, que a meta da razão teórica com respeito não apenas à ideia da liberdade, mas com respeito às três ideias oriundas das antinomias é meramente negativa. Ela teria, portanto, uma função simplesmente de policiamento, evitando que conseqüências indesejáveis fossem retiradas

9 Na discussão sobre as antinomias da razão pura, Kant irá determinar pelo menos três ideias incondicionadas (três postulados da razão): Deus, a alma imortal e liberdade transcendental.

10 Cf. Guido de Almeida, 1997, p. 178.

11 Existência, por exemplo, é uma categoria do entendimento, refere-se, portanto, ao mundo natural. Falar na existência da liberdade é contraditório, pois se ela existe, então faz parte da natureza, ou seja, há uma intuição que corresponda a ela, o que, evidentemente não é o caso.

12 Para a fundamentação de uma moralidade universalmente válida e para a constituição de uma filosofia prática é preciso não da liberdade transcendental, uma vez que esta é apenas negativa, mas de uma liberdade prática. Na *Kritik der reinen Vernunft* há, após a resolução da terceira antinomia, um esboço dessa liberdade prática, porém somente na terceira seção da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant dará uma resposta positiva acerca do que seja a liberdade no sentido prático. Para fundamentar uma liberdade prática, contudo, há a necessidade de se encontrar algo com um caráter de lei (ao invés da causalidade). O problema evidente é “como fundamentar?”. Esse é o ponto central da *Grundlegung*.

delas.

Kant pensa solucionar a aparente antinomia por meio da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas. A resolução da terceira antinomia se dá, portanto, por meio do idealismo transcendental, por meio da distinção entre um mundo fenomênico e um mundo noumênico. A solução das antinomias, não apenas da terceira, pode ser encontrada na ideia do incondicionado. O objetivo da razão na resolução das antinomias não pode ser definir o incondicionado, exceto na medida em que sua ideia é um objeto de nosso entendimento. O entendimento somente é capaz de conhecer aquilo que é fenômeno, o que nos afeta de certo modo. As coisas em si, a esfera noumênica, pertencente à metafísica, não pode ser conhecida. Dentro do mundo fenomênico, realmente temos a necessidade de aceitar que todo efeito tem uma causa e que esta causa, ao seu turno, é efeito de uma causa anterior e assim por diante. Entretanto, fora do mundo fenomênico não podemos fazer a mesma afirmação. Como não é contraditório pensarmos em uma causalidade por liberdade operando juntamente com uma causalidade necessária, então o conflito das ideias transcendentais está solucionado. No mundo noumênico, o qual não tem relação com a intuição de tempo, podemos aceitar uma causalidade por liberdade. Causalidade por liberdade não é incompatível com a natureza, na visão kantiana.

O possível leitor poderia se perguntar: “qual a importância da terceira antinomia (ou das antinomias) e da ideia da liberdade para a discussão sobre o primado da razão prática?”. Parece-me que há dois principais motivos: em primeiro lugar, a liberdade transcendental (embora não fundamente a moralidade), Deus e a imortalidade da alma são os três postulados da razão prática na *Kritik der reinen Vernunft*¹³. Tais postulados somente podem ser aceitos pela razão se uma resposta ao problema do primado for dada (e somente há uma

13 Mais uma vez o grande problema diz respeito ao conceito de liberdade. Na primeira Crítica, como também sustenta Willaschek (2010, p. 184), a liberdade transcendental aparece como um postulado, ao lado das ideias de Deus e da imortalidade. Entretanto, a liberdade prática na *Grundlegung* e na segunda Crítica não é, de maneira alguma, um postulado da razão. Kant afirmará que a autonomia da vontade é um fato da razão (*Faktum der Vernunft*). Gardner (2006, p. 263) dirá que a liberdade aparece na teoria kantiana de duas maneiras diferentes: primeiro, quando considerada somente de uma perspectiva da razão prática, ela surge como um fato da razão; segundo, quando considerada do ponto de vista da razão como um todo, ela surge novamente como um postulado. “Freedom, thus has a double, two-stage validation: originally, on purely practical apodictic grounds, and then, at a higher level of reflection, it is confirmed on grounds that reflect also the perspective of theoretical reason” (GARDNER, 2006, p. 263).

resposta possível que não traga conflito, a saber, que a razão prática tem o primado). Além disso, é importante discutir qual a função exercida pelo primado da razão prática com respeito à moralidade e a teologia kantiana. Em segundo lugar, indissociável a isto, está a questão do interesse da razão. No interior da estrutura da razão, Kant sustenta que todas as aspirações da razão estão subordinadas à filosofia moral. Nesse sentido, um interesse prático é mais básico que um interesse especulativo. No capítulo *Die Architektonik der reinen Vernunft* da *Transzendentalen Methodenlehre*, Kant (B868) diz que:

Os fins essenciais não são, pois, os mais elevados, e apenas um deles pode sê-lo (em uma unidade sistemática perfeita da razão). Por isso eles são ou o fim último, ou fins subalternos que pertencem necessariamente a ele como meios. O primeiro não é outro senão a determinação completa do ser humano, e a filosofia que trata dela se denomina moral. Devido a essa *primazia que a filosofia moral tem perante todas as outras aspirações da razão*, também os antigos compreendiam sob o nome de filosofia simultânea e predominantemente o moralista (Grifo meu)¹⁴.

De qualquer modo, antes de entrar na discussão sobre o interesse da razão e no problema do primado propriamente, é necessário distinguir duas noções extremamente importantes que estão vinculadas diretamente com essa problemática: hipóteses e postulados.

A razão, em seus usos especulativo e prático, trabalha com certas noções diferentes. Numa das sessões finais da *Dialektik der praktischen Vernunft* da *Kritik der praktischen Vernunft*, intitulada *Von Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft*, Kant irá distinguir as hipóteses da razão especulativa dos postulados da razão prática. Tanto hipóteses como postulados consistem em pressuposições respondendo a certas necessidades da razão. “Uma carência da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a hipóteses, mas a da razão prática pura conduz a postulados”¹⁵ (KPV, 505-506). Kant toma carência (*Bedürfnisse*), nesse contexto, como um conceito muito importante e o

14 No original: “Wessentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, derem (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subaltern Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen Moralisten...”

15 No original: “Ein Bedürfniss der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch führt nur aus Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten”.

define como uma necessidade prática subjetiva que deve ser compreendida de um ponto de vista absolutamente necessário.

Hipóteses e postulados, entretanto, diferem com respeito ao seu *status* epistemológico¹⁶. Enquanto uma hipótese é simplesmente uma opinião mais razoável, um postulado é um tipo de fé, uma fé racional prática pura¹⁷. A razão especulativa tem como uma de suas funções criar hipóteses e, tais hipóteses, podem gerar conhecimento. Uma hipótese é uma espécie de cognição que pode ser elevada à certeza por um acréscimo no conhecimento, como, por exemplo, hipóteses científicas, ou que tenha pretensão de conhecimento, embora possa não vir a ser¹⁸.

A razão prática, por sua vez, postula certas ideias, as quais estão além dos limites do possível conhecimento. Nessa perspectiva, as ideias de Deus, imortalidade da alma e a liberdade não podem ser conhecidas, pois as categorias do entendimento não são aplicáveis a elas. Podemos, somente, aceitá-las como postulados da razão em seu uso prático. Um postulado, na *Kritik der praktische Vernunft*, é uma proposição teórica que não pode ser demonstrada. Um postulado não está sujeito à correção da experiência ou a novos fatos, pois não podemos conhecer nada sobre eles.

As diferenças epistemológicas entre hipóteses e postulados fundam-se essencialmente nos seguintes pontos: (1) de que a aceitação das hipóteses, por um lado, depende somente da minha vontade, na medida em que eu posso, embora não necessite satisfazer completamente minha razão inquiridora, enquanto que a aceitação dos postulados, por outro lado, está baseada em um comando inflexível da razão, em uma lei moral, com respeito a qual não existe escolha; (2) as hipóteses da razão especulativa são simplesmente permitidas, enquanto que os postulados da razão prática estão fundados em uma

16 Cf. Willaschek, 2010, p. 184.

17 Na terceira seção do *Kanon der reinen Vernunft* da *Kritik der reinen Vernunft*, Kant irá afirmar que o assentimento de um juízo, isto é, a validade subjetiva dele no que diz respeito à convicção, tem os seguintes três estágios: opinião, fé e saber. O primeiro deles, a opinião é um assentimento insuficiente tanto subjetiva como objetivamente; a fé é um assentimento suficiente subjetiva, mas insuficiente objetivamente; o saber, por fim, é um assentimento suficiente tanto subjetiva quanto objetivamente. Um postulado prático como Deus não pode ser tratado como saber. Aquilo que resta, visto que não há, do ponto de vista objetivo, condições suficientes de assentimento, é tomar essa ideia como inserida no escopo da fé.

18 Ver Beck (1960, p. 252).

necessidade de um ponto de vista absolutamente necessário, a saber, aquele da lei moral¹⁹.

Introduzidas essas noções gerais básicas e as tendo explicitado ao menos em partes, agora temos um terreno pronto para passar à discussão central de meu texto, isto é, à exposição da questão do interesse da razão em seu uso especulativo e prático e, especialmente, a discussão acerca do primado da razão.

3. Interesse da razão e o problema do primado

Como enfatizado na introdução do texto, a questão do primado da razão é um problema sistemático, inerente à arquitetônica da razão kantiana. Assumindo a distinção e os objetivos diferentes de hipóteses e postulados e que a razão em seu uso especulativo e prático tem interesses, temos a possibilidade de adentrar na problemática. Na segunda Crítica, em um capítulo intitulado justamente *Vom dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen* e no texto *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, encontramos a argumentação de Kant para a defesa do primado. Entretanto, já na *Kritik der reinen Vernunft* há a preparação do terreno para a solução do problema.

Mas em que consiste o conceito de primado e qual seu vínculo com o interesse da razão? Na segunda Crítica, Kant (2003, p. 425-427) explicitamente afirma:

Pelo primado entre duas ou mais coisas vinculadas pela razão entendo a prerrogativa de uma ser o primeiro fundamento determinante da vinculação com todas as demais. Num sentido mais estrito e prático, ele significa o interesse de uma coisa, na medida em que o interesse das demais está subordinado a ela (que não pode ser preterida por nenhuma outra). A cada faculdade do ânimo pode atribuir-se um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma é promovido. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu²⁰.

19 Cf. Willaschek (2010, p. 184).

20 No original: “Unter dem primat zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu seyn. In engerer, praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses eines, so fern ihm (welches seinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern untergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beilegen, das ist, ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben besordert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst.”

As faculdades cognitivas da razão têm, conseqüentemente, interesses diferentes²¹. Os interesses da razão surgem como uma necessidade fundamental da razão de suprir suas carências²². A razão em seu uso especulativo tem como interesse o conhecimento do objeto até os seus princípios supremos *a priori*. O interesse especulativo, embora anteceda ao conhecimento, consiste em um direcionamento a ele. Desse modo, o interesse especulativo concerne à discussão sobre os limites do conhecimento humano e é ele que leva às antinomias da razão. Entretanto, assumindo que a razão e o conhecimento teórico possuem um limite, uma vez que podemos conhecer apenas aquilo que está dentro do âmbito do condicionado, o interesse especulativo também é limitado. Apenas podemos conhecer aquilo que estiver no mundo fenomênico, ou seja, somente as coisas que estiverem limitadas ao uso das categorias e da intuição. O interesse especulativo não adentra dentro do âmbito do incondicionado. Podemos afirmar, sem problemas, que o interesse especulativo é apenas condicionado.

O interesse prático, ao seu turno, tem um universo de aplicação bem diferente: é o interesse prático que estará preocupado com o incondicionado. Na *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant irá determinar que o interesse da razão prática pura consiste na “determinação da vontade com respeito ao fim último e supremo²³” (KANT, 2003, p. 427). O fim último e supremo da vontade é o sumo bem. Em *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, Kant (2005, pp. 52-53) afirma:

É possível, porém, considerar a *necessidade da razão* de dupla maneira: primeiramente em seu uso *teórico* e em segundo lugar em seu uso *prático*. A primeira necessidade é a que acabo de mencionar; mas vê-se bem que depende de uma condição, a saber, devemos admitir a existência de Deus se quisermos julgar as causas primeiras de tudo que é contingente, principalmente na ordem das finalidades realmente estabelecidas no mundo. *Muito mais importante é a necessidade da razão em seu uso prático, porque é incondicionado*, e somos obrigados então a supor a existência de Deus não somente se queremos julgar, mas porque devemos julgar. Com efeito, *o uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais*. Todas elas, porém, conduzem à ideia do *supremo bem* possível no mundo, a saber, a moralidade, na medida em que somente é possível mediante a liberdade.

21 Habermas (1987, p. 217) irá definir o conceito de interesse como “orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana”. O interesse visa, no entanto, a satisfação de problemas sistemáticos e não a satisfação de necessidades empíricas e imediatas.

22 Contudo, mesmo o interesse da razão sendo uma função necessária, ele não faz parte da estrutura, da arquitetônica da razão.

23 No original: “(...) *in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollstandigen zweds*”.

Evidencia-se nessa passagem que, além de ter um interesse na determinação da vontade, ou seja, no escopo da filosofia prática, o interesse prático ou uma necessidade prática, é mais importante que um interesse ou necessidade, especulativa. Um interesse prático pode estar contido mesmo em investigações teóricas. No final do capítulo sobre o primado, na segunda Crítica, Kant afirma categoricamente que todo interesse da razão é por fim um interesse prático. Assim, mesmo o interesse especulativo está subordinado ao interesse prático. “O interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no seu uso prático é completo” (KANT, 2003, p. 433).

Habermas (1987) defenderá que o interesse puro prático está na base do interesse especulativo. Toda vez que usamos nossa razão especulativa, buscando alcançar conhecimento de algum objeto, estamos efetuando um exercício prático. A própria indagação pelo interesse da razão é uma questão prática. “O interesse puro prático parece, assim, assumir a função de um interesse que orienta o conhecimento” (HABERMAS, 1987, p. 224). Ao lançarmos as três questões que norteiam as Críticas kantianas, nos deparamos, em última instância, com um fim prático. Mas ele salienta que o alargamento da razão para tais objetivos práticos não implica que teremos uma ampliação do conhecimento (em sentido teórico).

Como já dito, o motor, o interesse da razão, em seu uso prático, é a fundamentação da moralidade por meio da liberdade. Como não temos uma intuição que corresponda à liberdade, isto é, não temos conhecimento da liberdade, não podemos derivá-la da razão teórica. É preciso postular a liberdade e somente à razão prática é cabível postular certas noções. A razão prática quer que a liberdade exista, mas ela não pode provar isso por categorias, exatamente porque não existe uma intuição que corresponda. A razão prática não pode ser satisfeita por um uso regulativo. Há um vazio além do limite do conhecimento, o qual precisa ser preenchido. O único modo de a razão prática orientar o conhecimento, em sentido estrito, seria se Kant tivesse tomado os usos da razão, em sua unidade, como coordenados. Porém, a discussão acerca do primado impossibilitará que isso aconteça.

Com efeito, toda essa questão do interesse da razão está associada à questão do primado. Relacionado a esta última temos três possibilidades: (1) razão especulativa tem primazia; (2) razão prática tem primazia; e (3) razão teórica e razão prática estão no mesmo

nível, ou seja, estão coordenadas. Dar uma resposta a esse problema implica comprometer-se com a organicidade do sistema. Dependendo da resposta dada por Kant, poderíamos ter como consequência um enfraquecimento do sistema filosófico.

4.O primado da razão prática

No capítulo *Der Kanon der reinen Vernunft* da *Transzendentaler Methodenlehre* da primeira Crítica, Kant já sustenta uma tese muito importante, a qual será mais bem explicada na segunda Crítica. Ele irá afirmar que o propósito final da razão no seu uso transcendental diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Como o interesse especulativo da razão é limitado, então a razão em seu uso meramente especulativo não é capaz de lidar com esses objetos. Ela não tem a capacidade de conhecer nada acerca dessas ideias transcendentais incondicionadas. “Se, portanto, essas três proposições cardinais não são de modo algum necessárias ao saber, mas ainda assim são enfaticamente reconhecidas por nossa razão, sua importância só pode, de fato, residir no prático” (KANT, B 828)¹. Baseando-se em uma afirmação como esta, temos de assumir que o interesse da razão em seu uso prático é mais fundamental e que a razão prática tem o primado com respeito à razão especulativa.

Na *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant (2003, pp. 431-432), no seguinte trecho, justifica o primado da razão prática e deixa claro que, mesmo no uso da razão especulativa pura, temos um interesse prático por trás:

Portanto, na vinculação da razão especulativa pura com a razão prática pura em vista de um conhecimento, a última toma o primado, pressupondo-se que essa vinculação não seja porventura contingente e arbitrária, mas fundada *a priori* sobre a própria razão, por conseguinte seja necessária. Pois sem esta subordinação surgiria um desacordo da razão com ela mesma; porque, se elas fossem meramente agregadas (coordenadas) uma à outra, a primeira fechar-se-ia estritamente em seus limites e não assumiria nada da última em seu domínio, mas esta, contudo, estenderia seus limites sobre todas as coisas e, sempre que sua carência o reclamasse, procuraria compreender aquela dentro dos seus limites. Porém não se pode de modo algum exigir da razão prática pura estar

24 No original: “Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind, und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen“.

subordinada à razão especulativa e, pois, inverter a ordem, porque todo o interesse é por fim prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo. (Grifo nosso)

Também em *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* identificamos um trecho, citado anteriormente, que torna clara a posição kantiana (2005, pp. 52-53):

Muito mais importante é a necessidade da razão em seu uso prático, porque é incondicionado, e somos obrigados então a supor a existência de Deus não somente se queremos julgar, mas porque devemos julgar. Com efeito, o uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais (Grifo nosso).

A única maneira, dentro da estrutura da razão, de estarmos aptos a aceitar os postulados da razão é se pressupusermos que a razão prática tenha primazia em sua vinculação com a razão especulativa. Todo o interesse da razão é, em última instância, prático, logo a razão especulativa não pode ter primazia. Das três possibilidades elencadas no final da última seção podemos aceitar apenas a opção (2). (1) e (3) levam a razão a um conflito consigo mesma. Sebastian Gardner (2006, p. 259) argumentará que temos dois sentidos de primado: no primeiro caso, o termo primado refere-se a um princípio filosófico que é formulado e defendido em um momento chave na exposição de Kant sobre a teologia moral na *Kritik der praktischen Vernunft*; no segundo caso, o primado da razão prática refere-se a uma concepção abrangente da natureza e do método da filosofia crítica, ele tem um lugar sistemático, portanto. Assim, o primeiro sentido está associado a uma regra de justificação do raciocínio filosófico e vincula-se fortemente com a concepção kantiana de postulado da razão pura prática, em especial com o postulado da existência de Deus. O segundo sentido, diferentemente, é mais amplo e tem uma preocupação meta-filosófica com o interesse, a unidade e o fim da razão como um todo.

O ponto que não nos permite aceitar as opções (1) e (3) diz respeito à impossibilidade da razão em seu uso especulativo de dar conta dos postulados práticos. Se a opção (1) fosse aceita, então todos os objetos pertencentes à razão prática teriam de ser justificados pela razão especulativa, ou seja, teriam de ser considerados como conhecimento. Contudo, é suficientemente claro que os postulados não podem ser conhecidos. Tudo aquilo que pertence à esfera do incondicionado se encontra fora do alcance do conhecimento. Como consequência óbvia, se a razão especulativa tivesse o primado, então os postulados

necessitariam cair sob as categorias do entendimento e deveria haver uma intuição que correspondesse a cada um deles. Uma vez que não podemos conhecer nada sobre eles, então teríamos que refutá-los.

Algo muito parecido se dá considerando a opção (3). Nesse caso, tomando que os usos especulativo e prático são coordenados, isto é, estão no mesmo nível, então tudo aquilo que a razão prática postularia, a razão especulativa iria negar. Teríamos, potencialmente, um conflito da razão consigo mesma. O único modo de evitar esse conflito é se assumirmos uma primazia da razão prática. De acordo com Willaschek (2010, pp. 182-183), o argumento de Kant contra a mera justaposição da razão especulativa e da razão prática consiste no seguinte: “se não há primado de algum dos lados, então a mesma proposição teórica será tanto aceita como verdadeira como rejeitada como falsa pelo mesmo ser racional (dentro do mesmo sistema de crenças racionais)”. A doutrina do primado, portanto estabelece uma ordem de subordinação em vez de uma de coordenação²⁵. No momento em que ocorre um conflito da razão, para que possamos resolvê-lo, devemos, necessariamente, assumir que um interesse condicionado não pode prevalecer frente a um interesse incondicionado.

Uma vez que determinarmos o primado da razão prática, então obrigamos a razão especulativa a aceitar os postulados, mesmo que eles sejam transcendentais para ela. A razão especulativa não pode rejeitar essas proposições, pois elas estão racionalmente garantidas pela razão prática. Os postulados são aceitos dentro da perspectiva da razão prática, porque eles são praticamente necessários.

Willaschek (2010, p. 178) ao analisar o parágrafo sobre o primado, na segunda Crítica, assume que o argumento de Kant pode ser formalizado logicamente como um silogismo disjuntivo. A forma lógica do argumento é a seguinte:

- (1) Ou razão especulativa tem primazia sobre a razão prática (A) ou razão prática tem primazia sobre a razão especulativa (B) ou nenhuma tem primazia sobre a outra (*non-B*).
- (2) Ou razão especulativa ou razão prática devem ter primazia (*não non-B*).
- (3) Razão especulativa não tem primazia (*não A*).
- (4) Assim, razão prática tem primazia (B).

²⁵ Cf. Beck (1960, p. 250).

A justificação dessas premissas e da conclusão foi dada anteriormente. De qualquer modo, se a razão prática pura tem primazia sobre a razão especulativa, então a razão especulativa deve aceitar os postulados como verdadeiros. No entanto, isto não quer dizer que podemos obter conhecimento especulativo de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma. O que acontece é que nossa cognição é expandida para os postulados. Na perspectiva kantiana, por meio dos postulados, não somos capazes nem de conhecer a natureza de nossa alma, nem do mundo inteligível e nem de um ser supremo, como aquilo que eles são em si mesmos. Nós somente postulamos que essas coisas são possíveis de serem pensadas, mas não somos capazes de compreender e determinar como elas são possíveis. Devemos nos contentar com a fé²⁶ na sua existência, pois os postulados não constituem uma extensão do conhecimento especulativo²⁷.

Assim, tendo determinado que a razão prática, no sistema kantiano, tem o primado na sua vinculação com a razão especulativa e que essa tese está conectada intimamente com os postulados da razão, estamos aptos a nos perguntar duas coisas: (a) a tese do primado da razão prática é necessária para fundamentar a teologia kantiana?; e (b) a liberdade prática e a fundamentação da moralidade dependem da resposta dada ao problema do primado?²⁸.

Na *Kritik der reinen Vernunft*, Kant irá supor, como já foi abordado, que a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade transcendental são postulados da razão. Porém, todas essas ideias são apenas problemáticas e negativas. Na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* e depois na *Kritik der praktischen Vernunft*, o autor terá uma posição diferente, em especial, com respeito à ideia da liberdade. A liberdade, no sentido prático, não é um postulado da razão, assim como Deus ou a imortalidade, mas é caracterizada como um fato (*Faktum*) da razão, o único fato que não é empírico. No início da terceira seção da *Grundlegung*, a liberdade prática será definida como a propriedade da vontade – vontade entendida como uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais. A todo ser

26 Aqui cabe levar em conta a distinção mencionada na seção 2 entre crença, fé e saber encontrada na *Kritik der reinen Vernunft*.

27 Cf. Willaschek (2010, p. 187).

28 Essas são perguntas levantadas também por Gardner (2006, p. 262).

vivo racional que tem uma vontade deve ser atribuído a ele também a liberdade, pois esta é uma condição necessária para a sua ação. Nesse contexto, a ideia da liberdade, ou seja, a autonomia da vontade, é o que possibilita a fundamentação da moralidade e, consequentemente, a possibilidade de um imperativo categórico. O conceito de liberdade prática tem uma realidade objetiva, é uma pedra fundamental da concepção kantiana de filosofia prática. No prefácio da segunda Crítica, Kant diz (2003, pp. 5-7):

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática²⁹, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e da imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral³⁰.

Fica claro, portanto, que a ideia da liberdade prática não tem mais o mesmo *status* das ideias de Deus e da imortalidade. A liberdade é uma condição para a lei moral, enquanto Deus e a imortalidade são apenas condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei. Assim, posto que a liberdade prática não é um postulado da razão, então parece que a tese do primado da razão prática não tem um caráter determinante na fundamentação da moralidade. Segundo Gardner (2006, p. 263), a liberdade, quando considerada do ponto de vista da razão prática, é um fato da razão. O primado da razão prática não teria essa função determinante, pois a consciência moral é suficiente para validar que somos livres.

Entretanto, com respeito à teologia kantiana temos uma situação diferente. Deus não deixa de ser um postulado da razão e, nesse caso, somente podemos construir uma teologia racional caso formos capazes de legitimar *a priori* a ideia de Deus. Para alcançar o bem supremo, necessitamos da ideia de um Deus, embora possamos apenas ter uma crença na sua existência. Uma maneira de explicitar a diferença entre a liberdade e o postulado da

29 O fato da razão, no caso.

30 No original: “Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz.”

da existência de Deus e da imortalidade é por meio da apreensão cognitiva: da liberdade, nós temos uma cognição imediata, mas dos postulados teológicos, apenas mediata. De qualquer modo, a tese do primado exerce uma influência determinante na constituição da teologia kantiana. Somente podemos pensar em um reino dos fins caso a razão prática tenha primazia frente à razão especulativa.

Apesar de tudo isso, é preciso ter claro que a razão em Kant tem um caráter sistemático, arquitetônico. Um dos objetivos da discussão sobre o primado parece ser justamente mostrar a organicidade do sistema. A razão, em seus usos, não pode entrar em conflito e, portanto, precisa explicitar sua estrutura. Para finalizar, cito uma passagem do final da *Transzendental Dialektik* da primeira Crítica (B708), em que Kant ressalta a importância da unidade da razão:

A razão pura não se ocupa de fato com nada além de si mesma, e não pode ter nenhuma outra atividade, pois não lhe são dados objetos para a unidade do conceito da experiência, mas sim os conhecimentos do entendimento para a unidade do conceito da razão, isto é, da concatenação em um princípio. A unidade da razão é a unidade do sistema, e esta unidade sistemática não serve à razão objetivamente, como um princípio para estendê-la além dos objetos, mas sim subjetivamente, como uma máxima para estendê-la além de todo conhecimento empírico possível dos objetos¹.

Referências

- ALMEIDA, G. Liberdade e Moralidade segundo Kant. *Analytica*. Vol. 2, n 1, 1997.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- GARDNER, S. The Primacy of Practical Reason. In. *A Companion to Kant*. Ed. by G. Bird. New York: Blackwell, 2006.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Trad. J. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1966.
- _____. *Critique of Pure Reason*. Trad. by J. M. D. Meiklejohn. New York: Dover, 2003.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Critique of Practical Reason*. Trad. by T. K. Abbott. New York: Dover, 2004.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. Prolegômenos. In. *Kant. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. Que Significa Orientar-se no Pensamento. In. *Immanuel Kant: Textos Seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

LACROIX, A. *A Razão. Análise da Noção, Estudo de Textos: Platão, Aristóteles, Kant e Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2006.

WIKE, V. S. *Kant's Antinomies of Reason. Their Origin and Their Resolution*. Washington: University Press of America, Inc., 1982.

WILLASCHEK, M. The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate. In: *Kant's Critique of Practical Reason. A critical guide*. Ed. by A. Reath and J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. Confiança condicional. Certeza metafísica em um mundo contingente. In. *Studia Kantiana*. Vol. 6/7, março de 2008.

DUAS FORMULAÇÕES DO GÊNIO EM NIETZSCHE E SUA RELAÇÃO
COM A EDUCAÇÃO

Pablo Sathler

Universidade Federal de Ouro Preto

O interesse pela educação só ganhará
força a partir do momento em que se
abandone a crença num deus e em sua
providência. Nietzsche, *Humano,*
demasiado humano.

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar duas formulações do conceito de gênio encontradas na filosofia de Friedrich Nietzsche (1844 - 1900). Como ponto inicial do estudo, tomaremos sua obra de estreia *O nascimento da tragédia* (1872), na qual a reflexão do jovem filósofo ainda mostra-se mobilizada por questões metafísicas. Em seguida, passaremos ao exame da obra *Humano, demasiado humano* (1878), na qual o filósofo alinha-se a uma concepção classicista do tema do gênio, em contraste direto com suas posições iniciais. Por fim, apresentaremos algumas consequências das posições firmadas indicadas pelo próprio autor, principalmente relativas à sua articulação com o tema da educação. O saldo da comparação entre as duas concepções pretende indicar o caráter de formação (*Bildung*) do gênio artístico.

Palavras-chave: Gênio. Nietzsche. Educação. *Bildung*. Estética. Arte.

Abstract

The present article aims to present two formulations of the concept of genius found in the philosophy of Friedrich Nietzsche (1844 - 1900). As the starting point of the study, we will take his debut work *The Birth of Tragedy* (1872), in which the reflection of the young philosopher is still mobilized by metaphysical questions. Then we will examine *Human, all too human* (1878), in which the philosopher is aligned with a classicist conception of the theme of genius, in direct contrast to his initial positions. Finally, we will present some consequences of the stated positions indicated by the author, mainly related to its articulation with the theme of education. The balance of the comparison between the two conceptions is intended to indicate the formative character (*Bildung*) of the artistic genius.

Keywords: Genius. Nietzsche. Education. *Bildung*. Aesthetics. Art.

Introdução

Do ponto de vista da filosofia, sobretudo da estética e da filosofia da arte, o conceito de gênio é tratado com frequência. Em autores modernos como Kant, Hegel e Rousseau, a elaboração do conceito é central para o desenvolvimento de outros temas decisivos. Em Kant, por exemplo, o conceito aparecerá somente na última parte (analítica do sublime) da *Crítica da faculdade de julgar*. Ou seja, o conceito surge apenas na última obra do grande sistema kantiano. Em contrapartida, autores como Schelling, Schopenhauer e os irmãos Schlegel versaram sobre o conceito segundo perspectivas diferentes. Em sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer parte do conhecimento intuitivo para descrever o mundo. Esta será a forma de conhecimento do gênio. Ainda na mesma obra, em seu terceiro livro, aparece o tema da estética e, em seu bojo, a questão do gênio. Além disso, mais especificamente na *Metafísica do Belo* encontramos todo o capítulo seis dedicado ao conceito.

I – Intelectualmente mais próximo dos autores mencionados por último, Friedrich Nietzsche, em sua obra de estreia *O nascimento da tragédia*, menciona o conceito pela primeira vez no âmbito de questões ligadas ao trágico. A principal distinção relativa ao conceito nesse primeiro momento será entre o gênio ingênuo (*näif*) e o gênio idealizado. Como exemplo desses casos, Nietzsche serve-se das figuras de Homero e do Emílio de Rousseau, respectivamente. O primeiro é fruto da cultura na qual está inserido, revelando-nos o modo como a própria natureza atua; culminando no modo espontâneo de fazer artístico. O segundo aparece de modo idealizado, no qual há correlação direta entre natureza e sujeito. Ele entra em contato com a própria natureza e cria. Em outras palavras: um é natureza, o outro entra em contato com ela. Vejamos como o tema se articula no contexto daquele livro.

Um dos principais aspectos das discussões ali efetuadas possui cunho existencial. Para efeito de elaboração, nosso autor vale-se da filosofia de seu predecessor, Schopenhauer, e se apropria dos conceitos *Vontade* e *Representação* sob os nomes dos deuses helênicos Apolo e Dionísio, respectivamente. A formação do universo – de agora em diante tomado como natureza – atua ora configurando, ora destruindo. Ou seja, a natureza que abrange a

totalidade do existente, ao se formar, se constitui segundo movimentos opostos e contrários. Esses pares de opostos constituem-se em torno das relações entre as divindades mencionadas. Apolo é o deus das artes plásticas, o criador da bela aparência no mundo; o configurador; o responsável pelo princípio de individuação; aquele que delineia, que contorna, que marca o mundo. Ao lado dele, temos Dionísio – que remete ao êxtase – o deus da destruição, da desmedida, aquele que destrói o princípio de individuação.

O caráter inventivo, criador – para não dizer artístico – surge aqui de maneira distinta daquela formulada por Schopenhauer e faz do empreendimento de Nietzsche mais humanizado, mais próximo do vivente. Como bem sabemos, os deuses do Olimpo vez ou outra caminhavam sobre a terra a fim de vivenciar experiências humanas. As afecções humanas como ira, inveja e amor faziam deles entidades de certa forma corruptíveis e imperfeitas. Essa aproximação criada por Nietzsche entre os conceitos citados e os deuses helênicos torna simples, mas não menos exigente, a formulação de hipóteses sobre o problema cosmológico relativo à criação do universo. Ao valer-se de elementos que dizem respeito à criação para concepção de um problema metafísico, Nietzsche empresta características artísticas à questão. A criação do universo passa a valer sob o ponto de vista artístico, afinal, o universo não foi criado, inventando, assim como as obras de arte?

A maneira como os deuses atuam revela-nos as características particulares de cada um deles. Do ângulo da fisiologia, ou seja, considerando os aspectos diretamente ligados ao corpo, a função relacionada a Apolo é o sonho e a imagem relacionada a Dionísio é a embriaguez. O primeiro atua configurando e formando a natureza e nos revela o princípio de individuação, o segundo está ligado à aniquilação de si e ao *delicioso êxtase* (NIETZSCHE, 2007, c.f. p.27) e, assim, acaba por romper com aquele princípio. Diante dessa configuração do problema, o homem artístico deixa de ser um mero imitador da natureza e passa a ser ela mesma, mas como dito anteriormente: o homem não possui uma relação direta com a natureza, nele é a própria natureza o atuante. Aqui, o homem subjetivo não existe. O vivente deixa de ser artista e torna-se obra de arte, na qual a natureza se revela e se expressa.

Esse par de forças opostas, como vimos, atua independentemente da vontade do homem, da vontade do sujeito particular. A natureza irrompe o homem com sua suprema

força sem deixar espaço para a subjetividade.

Até agora examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionisiaco, como poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta: por um lado, como o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade. Em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um “imitador”, e isso quer como artista onírico apolíneo, quer como artista extático dionisiaco [...]. (NIETZSCHE, 2007, p.29).

Sendo a construção artística independente do próprio artista, cabe agora examinar como se constituem os modelos distintos de gênio presentes no capítulo três do *Nascimento da Tragédia*. Homero e o Emílio de Rousseau são os exemplos figurados. O primeiro surge da necessidade da vontade de contemplar-se a si mesma e do triunfo completo da ilusão apolínea; quer dizer, o gênio homérico surge da necessidade da vontade de se ver configurada em algo, que no caso é o mundo artístico grego em seu momento clássico. Quer dizer, este modelo de gênio é fruto da construção de uma cultura. Além da hipótese metafísica, segundo a qual a vontade contempla a si mesma, o gênio surge das relações culturais criadas e estabelecidas por um povo. O caráter aqui é educacional, ou melhor, trata-se das características de formação (*Bildung*) de um povo. Por outro lado, o gênio emiliano ou o gênio idealizado surge da idealização de uma cultura frente a determinado sujeito. Podemos dizer que este modelo de gênio estabelece correlação entre sujeito e natureza, e tal nexos é recorrente entre os românticos. Ao conceber ambos os modelos, verificamos que os dois atuam configurando, i.e, formatando a natureza.

São esses os modelos de gênio que Nietzsche concebe em sua primeira fase. Muito jovem e ainda preso a questões políticas e à causa nacionalista de Richard Wagner (1813 - 1883), nosso autor caminha em um terreno metafísico cheio de armadilhas políticas e ideológicas, e a ouvidos menos atentos suas formulações soarão em consonância com as aspirações do Terceiro Reich. Porém, em um momento posterior, sobretudo em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche liberta-se do peso de tais influências e junto a isso, rompe sua relação com Wagner e com a filosofia de seu mestre Schopenhauer. A partir daí, é concebido um novo modelo de artista genial. Agora o gênio é fruto do acúmulo de energia.

Assim como um rio que transborda, o gênio transborda em criações artísticas, não por possuir relação direta com a natureza, mas, sim, pelo acúmulo e posterior transbordamento de energias adquiridas ao longo dos anos.

II – Sobretudo no quarto capítulo de *Humano, demasiado humano* intitulado *Da alma dos artistas e escritores*, Nietzsche expõe a origem dessa outra maneira de conceber o gênio. Abandonado a prosa expositiva como forma de escrita e usando um modo mais sucinto de enunciação, Nietzsche opta pela escrita em aforismos. Um dos motivos que o levaram a essa mudança, foi a possibilidade de síntese que o aforismo permite. Sua pretensão é escrever em poucas páginas o que outros não escreveram em vários livros. Apesar de extenso, vale a reprodução integral do aforismo que inaugura essa nova concepção de gênio.

231 – A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso –: ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar. – Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade. – Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre. (NIETZSCHE, 2005, p.147).

Como vimos, a nova formulação do conceito não conserva qualquer resquício mitológico ou religioso, ou seja, nenhum aspecto metafísico é agora levado em consideração. O ponto nevralgico da argumentação é a distinção entre concepções que concorrem em torno de uma mesma questão. A primeira fase de produção de Nietzsche ainda situa suas principais iniciativas em um ambiente metafísico. No segundo período, temos um Nietzsche diferente, o que se reflete na exclusão quase que completa dessas questões. O filósofo encontra outros meios para suas investigações. Em outras palavras: a questão nominalmente é a mesma, mas a forma de montar o problema muda.

Ainda na linha do segundo modo de concepção de gênio, de acordo com qual o indivíduo passa por um processo de acúmulo de energia, pelo adestramento da moral do método, da disciplina, da paciência, da contração de energia, etc., Nietzsche extrai do

problema desdobramentos que merecem atenção. Um deles aparece no §162 que trata do culto a essa figura surpreendente, e do prazer que nós meros mortais temos em contemplar tal ser extraordinário. Aqui, o filósofo parece desconfiar de que o artista genial, seja, afinal, dotado de alguma capacidade sobre humana.

Culto ao gênio por vaidade. – Porque pensamos bem de nós mesmos, mas não esperamos ser capazes de algum dia fazer um esboço de um quadro de Rafael ou a cena de um drama de Shakespeare, persuadimo-nos de que a capacidade para isso é algo sobremaneira maravilhoso, um acaso muito raro ou, se temos ainda sentimento religioso, uma graça dos céus. É assim que nossa vaidade, nosso amor-próprio, favorece o culto ao gênio: pois só quando é pensado como algo distante de nós, como um milagre, o gênio não fere. [...] Mas, não considerando estes sussurros de nossa vaidade, a atividade do gênio não parece de modo algum essencialmente distinta da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar. Todas essas atividades se esclarecem quando imaginamos indivíduos cujo pensamento atua numa só direção, que tudo utilizam como matéria-prima, que observam com zelo a sua vida interior e a dos outros, que em toda parte enxergam modelos e estímulos, que jamais se cansam de combinar os meios de que dispõem. Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima e sempre a trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um milagre”. – De onde vem então a crença de que só no artista, no orador e no filósofo existe gênio? De que só eles têm “intuição”? Claramente, as pessoas falam do gênio apenas quando os efeitos do grande intelecto lhes agradam muito e também não desejam sentir inveja. Chamar alguém de “divino” significa dizer: “aqui não precisamos competir. (NIETZSCHE, 2005, p.116).

Com isso, Nietzsche indica sua versão para o segredo do artista genial e o modo como as pessoas recepcionam suas criações. Muitas vezes tomamos a obra apenas como produto final, acabada, terminada, e esquecemos do processo de construção da mesma. No entanto, Nietzsche adverte que esse é um dos fascínios que o gênio exerce sobre as pessoas. Digamos que ele aproveita da não observação do processo de criação da obra e apresenta às pessoas seu produto final como se este tivesse surgido sem qualquer esforço ou trabalho de construção.

E além disso: tudo o que está completo e consumado é admirado, tudo o que está vindo a ser é subestimado. Mas na obra do artista não se pode notar como ela veio a ser; essa é a vantagem dele, pois quando podemos presenciar o devir ficamos algo frios. A arte consumada da expressão rejeita todo pensamento sobre o devir; ela se impõe tiranicamente como perfeição atual. Por isso os artistas da expressão são vistos eminentemente como geniais, mas não os homens da ciência. Na verdade, aquela apreciação e esta subestimação não passam de uma infantilidade da razão”. (NIETZSCHE, 2005, p.116).

Nesse trecho notamos como Nietzsche distancia-se, e muito, de Kant, um dos filósofos

a compor uma das teorias mais significativas e estudadas sobre o gênio. Sem entrar em pormenores, pode-se afirmar que Kant diz que a alcunha de gênio deve ser dada apenas a artistas. Homens da ciência como Newton, apesar de sua envergadura intelectual, não merecem tal título. A razão disso, segundo Kant, é o fato de ser possível a qualquer pessoa apreender um teorema matemático e com isso saber o caminho lógico-científico percorrido pelo cientista; e não ser possível o mesmo procedimento na arte. Não sabemos qual caminho Beethoven percorreu na criação da nona sinfonia.

Ainda sobre a recepção do gênio, no §164 com o título *perigo e benefício do culto ao gênio* Nietzsche nos alerta sobre a ilusão da genialidade nos seguintes termos:

A crença em espíritos grandes, superiores, fecundos, ainda está – não necessariamente, mas com muita frequência – ligada à superstição, total ou parcialmente religiosa, de que esses espíritos são de origem sobre-humana e têm certas faculdades maravilhosas, mediante as quais chegariam a seus conhecimentos, de maneira completamente distinta da dos outros homens. Atribui-se a eles uma visão imediata da essência do mundo, como que através de um buraco no manto da aparência, e acredita-se que, graças a esse maravilhoso olhar vidente, sem a fadiga e o rigor da ciência, eles possam comunicar algo definitivo e decisivo acerca do homem e do mundo. [...] Por outro lado, é no mínimo questionável que a superstição relativa ao gênio, a suas prerrogativas e poderes especiais, seja proveitosa para o próprio gênio, quando nele se enraíza. Em todo caso, é um indício perigoso que o temor de si mesmo assalte o homem, seja o célebre temor dos césores ou o temor do gênio que aqui consideramos; que o aroma do sacrifício, justamente oferecido apenas a um deus, penetre o cérebro do gênio e ele comece a hesitar e se ver como sobre-humano. As consequência a longo prazo são: o sentimento de irresponsabilidade, de direitos excepcionais, a crença de estar nos agraciado com seu trato, uma raiva insana frente à tentativa de compará-lo a outros, ou de estimá-lo inferior a trazer à tentativa as falhas de sua obra. [...] Portanto, para os grandes espíritos é provavelmente mais útil que eles se deem conta de sua força e da origem desta, que apreendem as qualidades puramente humanas que neles confluíram, as felizes circunstâncias que ali se juntaram: energia incessante, dedicação resoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma educação que logo ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos. É claro que, se têm por objetivo provocar o maior efeito possível, a falta de clareza sobre si mesmos e aquela semiloucura extra sempre ajudaram muito; pois em todos os tempos o que se admirou e se invejou neles foi justamente a força mediante a qual anulam a vontade dos homens e os arrastam à ilusão de que à sua frente está líderes sobrenaturais. Sim, acreditar que alguém possui poderes sobrenaturais é algo que eleva e entusiasma os homens: neste sentido a loucura, como diz Platão, trouxe as maiores bênçãos para os homens [...] (NIETZSCHE, 2005, p.117-18).

Vemos que o culto ao gênio, como o conhecemos ainda hoje, pode causar certos ruídos no debate sobre arte e, sobretudo, causar interferências no debate sobre a prática artística. À luz das considerações nietzschianas, esses seres pretensamente sobre-humanos

parecem menos divinos do que imaginamos. Em última análise, esses sujeitos excepcionais são pessoas que se cultivam de forma distinta da maioria das pessoas. Elas possuem as mesmas características que todas as outras, no entanto, a maneira como exercem suas atividades e afecções é que faz a diferença. Dito de outro modo: o que caracteriza o gênio não é o que se exerce, mas como se exerce.

III – Menos conhecidos que outros temas de Nietzsche – como a vontade de potência ou a morte de Deus – os escritos que refletem sobre educação trazem significativas contribuições para pensarmos questões como a que está em foco. Dentre esses pequenos, embora expressivos textos, destacam-se: *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *Schopenhauer como educador*. O primeiro – que mais nos interessa aqui – escrito no período de juventude do filósofo, busca pensar os modelos de ensino alemães vigentes ao final do século XIX. Trata-se de uma série de conferências proferidas por Nietzsche a estudantes e intelectuais – entre janeiro e março de 1872 – na universidade da Basileia onde, desde seus vinte e cinco anos, ele passou a ocupar a cátedra de filologia clássica. O segundo texto – também conhecido como *terceira consideração intempestiva* – converte-se em uma crítica à visão sobre o ensino vigente nos meios intelectuais da época, que exaltavam o Estado, tomando seus interesses como finalidade do processo educacional. Além dessa crítica, Nietzsche pretende estabelecer como educador exemplar seu mestre Schopenhauer, que via em certos filósofos da época como Hegel, Fichte e Schelling meros funcionários do Estado e não filósofos, no sentido pleno do termo.

Algo que pode surgir em meio a leituras apressadas desses escritos é uma interpretação das ideias de Nietzsche como elitistas, portanto antidemocráticas, fazendo com que enxerguemos nele um filósofo adepto da tirania. A ideia basilar que Nietzsche tem sobre educação diferencia-se – e muito – da ideia vigente nos dias atuais, qual seja, de que o ensino universitário é destinado ao maior número possível de pessoas.

A pretensão desses textos, sobretudo do primeiro, é de categorizar os estabelecimentos de ensino de acordo com funções específicas. Para Nietzsche, cada período da formação do indivíduo carrega certas dinâmicas que merecem ser respeitadas, dividindo sistematicamente a vida escolar dos estudantes. No ginásio, conforme escreve o autor, o aluno deve aprender a obedecer. Mas obedecer a quem? Aos grandes mestres, ou seja, aos

gênios da cultura, descartando assim toda e qualquer subjetividade e narcisismo que faça crer em uma superioridade frente a obras compostas pelos gênios. É no confronto com obras modelares, portanto, na frequência de obras geniais, que os estudantes aprendem a desenvolver suas habilidades. Mas qual valor das obras dos gênios e em qual sentido essas são superiores a outras?

Certamente não no sentido moral, apenas no sentido estético, pois o impacto, a densidade, a abrangência, a pluralidade de recursos e registros das mais variadas fontes utilizados, a influência em níveis amplos e variados na vida da cultura, o poder de descortinar dimensões profundas e complexas e a força de engendrar universais simbólicos e significativos jamais poderão ser alcançados minimamente pelas obras produzidas pelos orgulhosos ginásianos e universitários, democratas ou não, dos tempos de Nietzsche. Quer dizer, estas outras obras não possuem o elemento diferencial no seu sentido forte e profundo, distintivo da grande obra. (WEBER. 2011, p.137)

A categorização dos estabelecimentos de ensino vem de duas grandes concepções de cultura na Alemanha no século XVIII, uma voltada à extensão e a outra voltada à retração da cultura. O que isso significa? A primeira concepção está mais próxima do que podemos chamar de cosmopolitismo, segundo o que o maior número de indivíduos deve ter acesso à cultura. A segunda, ligada à retração da cultura, pretende formar indivíduos que trabalhem no Estado, fortalecendo-o. A primeira visão aparece quando todos os indivíduos têm acesso à cultura superior, inclusive a burguesia. A outra visão surge da necessidade de criação de burocratas, funcionários que desempenharão funções no quadro de administração estatal, gerando um Estado autossuficiente, ou seja, o Estado passa a ser um fim em si mesmo.

No entanto, Nietzsche contesta as duas concepções, pois em ambos os casos, a cultura perece, uma vez que ela figura como acessório no processo de formação. Seguindo qualquer uma das duas concepções, os alunos nunca alcançarão a cultura superior, visto que em ambos os processos de educação a cultura está em segundo plano. O pretexto dessas visões de educação é a edificação do próprio conhecimento científico, não da cultura superior.

É neste contexto que Nietzsche distingue os estabelecimentos de conhecimento científico dos estabelecimentos de ensino de cultura. O detalhe é sutil, mas decisivo: a divisão é entre os *estabelecimentos de ensino*, não entre o saber científico e a cultura, propriamente ditos.

Quanto a mim, só conheço uma única verdadeira oposição, aquele existente entre os estabelecimentos de ensino para a cultura e os estabelecimentos para as

necessidades da vida: à segunda categoria pertencem todos os estabelecimentos que existem, mas, ao contrário, é da primeira que falo. (NIETZSCHE, 2003, p.107)

A distinção de modo mais específico entre cultura e conhecimento científico pode ser verificada na seguinte citação:

Prestem bem atenção meus amigos, há duas coisas que não se deve confundir. Para viver, para travar sua luta pela existência, o homem deve aprender muito, mas tudo o que ele, enquanto indivíduo, aprende e faz com este designo nada tem a ver com a cultura. Ao contrário, esta só tem início numa atmosfera que está muito acima deste mundo das necessidades, da luta pela existência, da miséria. A questão é então saber o quanto um homem estima sua existência subjetiva diante dos outros, o quanto emprega sua força nesta luta individual pela vida. (NIETZSCHE. 2003, p.103)

As escolas que formam sujeitos para trabalhar no mercado devem ser diferentes das escolas que formam sujeitos que irão pensar a cultura. Pois “o sistema do mercado é distinto do sistema da cultura” (WEBER. 2011, p.135). Isso não significa que Nietzsche deseje que apenas as escolas de cultura existam. Ele deseja apenas a categorização dos espaços, cada qual com sua responsabilidade no processo de formação do sujeito.

Não vão com isso crer, meus amigos, que eu quero mitigar os elogios às nossas escolas técnicas e às nossas escolas primárias importantes: eu honro os lugares onde se aprende a calcular adequadamente, onde se domina a língua, onde se leva a sério a geografia, onde se é instruído pelos conhecimentos admiráveis que nos dão as ciências naturais. (NIETZSCHE. 2003, p.106).

É a partir daqui que nos parece oportuno apresentar o conceito de formação (*Bildung*) conforme Nietzsche o discute em suas conferências. Escolas de formação são instituições que lidam com a cultura superior; diversamente são as escolas técnicas que se preocupam com a formação de burocratas estatais. Iremos comentar de forma breve as três concepções de *Bildung*, que são: (1) Clássica; (2) Romântica; (3) Trágica (WEBER, 2011, c.f. p.49-54). A visão clássica de formação diz respeito à bela forma, em função da qual tudo deve ser conformado, expresso de forma clarividente. A visão romântica está ligada a processos subjetivos de formação pessoal. Cada sujeito opera frente a seus desejos, sonhos e anseios de forma distinta dos outros indivíduos. A última concepção traz o fundo trágico da natureza, ou seja, ela leva em consideração os processos criadores da natureza, operando no plano da constituição do próprio ser das coisas.

Diante dessas concepções de *Bildung*, a possibilidade da criação de artistas geniais cresce. Nietzsche chega a mencionar instituições para formar o gênio, instituições atentas ao

processo da *Bildung*. Ele não comenta sob qual das acepções o gênio deve ser formado, mas diz que seu processo e, portanto, suas instituições de ensino devem ser diferentes das demais instituições que não têm este intuito, qual seja, o de pensar a cultura superior.

Inaugura-se aqui um novo e distinto olhar em relação às instituições e aos gênios. Primeiro, as instituições destinadas ao cultivo do sujeito genial devem dar abrigo aos homens de tal envergadura. Mas abrigo contra o quê? Não exatamente contra o *quê* as instituições devem abrigar, mas contra *quem*. Essa seria a forma mais equalizada da pergunta frente à questão. O abrigo que Nietzsche menciona é contra a ignorância do povo alemão, que não reconhece o gênio em vida. Apenas gerações posteriores dão o devido valor ao gênio. A outra perspectiva apresentada por Nietzsche é o fato de que os gênios são cultivados, são, portanto, formados.

Você nos falou tanto a respeito do gênio, foi o que dissemos mais ou menos a ele, nos falou sobre a sua peregrinação penosa e solitária no mundo, como se a natureza só produzisse os contrastes mais extremos; de um lado, a massa no seu sono estúpido e torpe, que se reproduz por instinto, e de outro, muito distante dela, os grandes indivíduos contemplativos, capazes de criações eternas. A estes você chamou de vértice da pirâmide intelectual: mas parece que, entre os grandes e pesados fundamentos e o cume que se eleva com toda liberdade, é necessário um número infinito de graus intermediários, e aí deve valor portanto o princípio: a natureza não dá saltos. (NIETZSCHE, 2003, p.111).

O que Nietzsche quer dizer com essa expressão? Quer dizer que na natureza existe uma série de gradações intelectuais e que, portanto, ela não dá saltos. Basta lembrar uma das lições de seu mestre Schopenhauer, na qual ele categoriza o nível intelectual dos seres existentes de acordo com seu nível de vontade. Temos o reino mineral, depois o vegetal, em seguida o animal e por último o homem. Isso mostra que no processo de criação da natureza existem gradações para com o intelecto. Ora, por que com o gênio – que também é fruto da interação entre sociedade e natureza – seria diferente?

Além do mais, os gênios percorrem um caminho distinto do restante dos homens e com isso, cria-se todo tipo de empecilhos para esses sujeitos se desenvolverem. Nietzsche comenta que existem dois caminhos claros para os homens e que os gênios sofrem mais por estarem num caminho diferente do da maioria.

Pois vocês estão agora numa encruzilhada, sabem agora para onde conduzem as duas vias. Numa delas serão bem recebidos por sua época, ela não lhes deixará faltar as coroas e os signos honoríficos: imensos partidos os conduzirão, em todo

lugar encontrarão pessoas que pensam como vocês. E quando aquele que vai na frente lance um slogan, ele percutirá em cada um no seu posto, o segundo é destruir aqueles que não queiram entrar nestas fileiras. Na outra via, terão companheiros menos numerosos; esta via é mais difícil, mais tortuosa e mais escarpada: aqueles que trilham a primeira via zombarão de vocês, porque vocês marcham com muita dificuldade, eles tentarão também atraí-los para o lado deles. Mas se por acaso as duas vias se cruzarem, aí vocês serão maltratados, deixados de lado, ou antes eles se afastarão de vocês aterrorizados e os isolarão. (NIETZSCHE, 2003, p.116)

Resta aos gênios levar a cabo sua obra. Para que isso ocorra, deve haver instituições que deem o devido apoio a eles, fazendo com que tais indivíduos não se percam em seu caminho. Mas afinal, como identificar quem é o gênio, ou melhor, como saber quem poderá frequentar tais instituições? Nietzsche diz que apenas indivíduos dotados de elevação moral e instinto de heroísmo merecem tal alcunha e, portanto, merecem frequentar tais instituições.

Agora, os melhores sucumbem vítimas destas seduções: e, no fundo, não é a qualidade dos dons que decide aqui se alguém é receptivo ou não a estas vozes, mas sobretudo o grau e o nível de uma certa elevação moral, o instinto do heroísmo, do sacrifício – enfim, uma necessidade autêntica de cultura, conduzida por uma educação adequada e tornada um hábito: uma cultura que é, antes de mais nada, como já disse, uma obediência e uma habituação à disciplina que caracteriza o gênio. (NIETZSCHE, 2003, p.117-118).

Enfim, a pretensão de Nietzsche é que existam diferentes estabelecimentos de ensino para diferentes tipos de sujeitos, nos quais cada um desenvolva de maneira distinta suas aptidões. A função do Estado é apenas garantir que tais sujeitos tenham esses espaços assegurados para o desenvolvimento de suas habilidades.

Conclusão

Diante dessas duas formulações de um mesmo conceito localizadas na filosofia de Nietzsche – uma metafísica e outra demasiadamente humana – retiramos como saldo o caráter formador (*Bildung*) dos estabelecimentos de ensino.

A diferença entre a primeira formulação do conceito e a segunda formulação é que na primeira a natureza atua de modo direto no gênio, ora de modo espontâneo – como vimos figurada em Homero – ora de modo idealizado conforme visto no Emílio de Rousseau. Ou seja, nesta primeira formulação, o artista aparece como correlato direto da natureza sem qualquer espécie de mediação entre a natureza e a obra artística. Ambos possuem um caráter

identitário porque surgem do mesmo lugar, a saber, do Uno-Primordial. Portanto, neste sentido, ambos são a mesma coisa.

O conceito de gênio localizado na fase intermediária do filósofo aparece sem quaisquer resquícios de hipóteses metafísicas. Neste momento, o gênio cria a partir do seu próprio trabalho e esforço. O acúmulo de energia, a disciplina do método, a paciência, dentre outras, são características demasiadamente humanas. No entanto, os gênios se aproveitam da primeira formulação, a saber, a formulação metafísica, para se promover, fazendo crer que suas obras são frutos, não de características humanas, mas frutos de características divinas.

Será a partir dessa segunda formulação do conceito de gênio que os estabelecimentos de ensino ganham destaque. Ora, se o gênio é fruto de habilidades humanas e não divinas, essas habilidades são apuradas em certos ambientes. Com isso, o artista genial irá desenvolver suas características especiais (mas não sobre-humanas) junto a esses estabelecimentos de ensino. Como vimos, a pretensão de Nietzsche não é extinguir as escolas técnicas, espaços onde aprendemos a ler e a calcular de forma eficiente. Sua pretensão é que existam esses e outros espaços. Ambientes para formação de burocratas que servirão ao Estado e ambientes para formação de indivíduos que irão atuar na cultura.

Desta maneira, o pensamento de Nietzsche sobre educação nos parece atual. No Brasil, atualmente, a educação oferecida pelo Estado nos grandes centros de pesquisa (universidades federais) possui bases semelhantes. Todos baseiam-se em ensino, pesquisa e extensão. Além disso, se comparamos os currículos de um mesmo curso de graduação, entre diferentes regiões do país, notamos muitas semelhanças. Há diferenças, mas são pouco significativas no que diz respeito à formação do aluno. Se existem tantas semelhanças, a formação será basicamente a mesma, mesmo em diferentes regiões do país. O Estado oferece a mesma educação, de ponta a ponta do país, com quais objetivos? Aponto para um (se não o único) objetivo dos nossos estabelecimentos de ensino: formação de mão de obra qualificada para o mercado de trabalho.

Se não houver outras opções de estabelecimentos de ensino oferecidas pelo Estado, a formação será sempre a mesma e com isso as habilidades particulares de cada indivíduo serão de certa forma, niveladas. Todos irão se formar, mas do mesmo modo. A construção de estabelecimentos de ensino que reconheçam e ajudem a desenvolver as características

particulares de cada indivíduo se faz necessária, pois caso contrário, a possibilidade da construção de um gênio em nosso país, será cada vez mais difícil de concretizar. Não que o objetivo do nosso país seja a criação de um gênio, mas o Estado enquanto defensor dos interesses de todos – no qual segundo Nietzsche (2007, p.101) “a tarefa de dirigir os homens, quer dizer, a tarefa de manter a lei, a ordem, a calma e a paz entre os milhões de homens que compõem uma raça que na sua maioria é desmesuradamente egoísta, injusta, iníqua, desleal, invejosa, maligna e, além disso, obtusa e teimosa, e ao mesmo tempo proteger sem descanso, contra os vizinhos ávidos e contra os bandidos perversos” – deve criar os meios que possam garantir a realização de tal feito.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio: J, Guinsburg – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Estudos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho, - Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.