

ARGUMENTO 12

ANO XII - Junho de 2012 - Nº 12

Argumento 12

ANO XII - Junho de 2012 - N° 12

Argumento 12

ANO XII - Junho de 2012 - N° 12

Salvador
2012

ARGUMENTO:

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA

Reitor: Profa. Dra. Dora Leal Rosa

Pró-Reitor de Ensino de Graduação:

Dr. Ricardo Carneiro de Miranda Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH

Diretor: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Mauro Castelo Branco de Moura

GRUPO PET- FILOSOFIA:

Alan Brandão de Morais, Clarilton Correia Nunes, Diego M. Guimarães, Cristian Arão, Elias Santos Corrêa Junior, Gedeão M. de Moura, Hanna Pires, Jones Arnon, Lúcia Luz Spinola, Lui Munduri Novais Souza, Mariana Moreira Silva, Sérgio Bernardo de Almeida e Wagner Conceição Santos.

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger

Prof. Dr. Waldomiro Jose da Silva Filho

Editor responsável: Genildo Ferreira da Silva

Revisão: Lúcia Luz Spinola

Projeto Gráfico e capa: Adelmo Menezes Queiroz Filho

Impressão e apoio técnico: Asscom - EDUFBA

Distribuição: PET - Filosofia

Endereço para correspondência:

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FFCH

Estrada de São Lázaro, 197, Federação, 40.240 - 730 - Salvador-Bahia-Brasil

ISSN nº 1806-3616



Sumário

Apresentação

<i>José Crisóstomo de Souza</i>	07
---------------------------------------	----

Ensaio e Textos

Stirner, associação, fruição e empoderamento agônico <i>Hilton Leal da Cruz</i>	13
Anti-Essencialismo e (Anti-)Hegelianismo em Max Stirner <i>Rodrigo Ornelas</i>	29
Feuerbach, virada humanista da filosofia e crítica da subjetividade <i>Edineide de Jesus Santos</i>	45
Nietzsche, perspectivismo, romantismo utilitário, pragmatismo <i>Christine Hélène Leboucher</i>	57
Do trabalho à ação comunicativa: Habermas “Reconstrutor” de Marx <i>Laiz Fraga</i>	73
A teoria da justiça de John Rawls: política, não metafísica <i>Line Lobo</i>	83
Democracia radical, pluralismo agônico e neo-pragmatismo: O debate Mouffe vs. Rorty <i>Francisco Matheus Guerreiro de Freitas</i>	89
O pragmatismo radicalizado de Mangabeira Unger <i>Tiago Medeiros Araújo</i>	103
Da filosofia à literatura, pela mão do neo-pragmatismo de Rorty <i>Marcos Vinícius Paim</i>	119
O materialismo prático-transcendental de Marx e o pragmatismo como terreno destrancendentalizado <i>José Crisóstomo de Souza</i>	127

Apêndices

a) Permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos <i>Laiz Fraga Dantas e Tiago Medeiros</i>	141
b) Habermas: destrancendentalizante, peirciano e pragmatista <i>José Crisóstomo de Souza</i>	145
c) Ementa do grupo de estudos Poética Pragmática (em elaboração)	151
d) Apresentação do primeiro número de <i>Argumento</i> (1998)	153

Apresentação

O que temos aqui é um pequeno livro: uma coletânea de artigos que, conjuntamente tomados, compõem um campo comum e constituem uma elaboração integrada (pelo menos, cruzada), assinalados pelo seu título e subtítulo gerais. É também, ao mesmo tempo, um número especial, comemorativo, de *Argumento*, revista que nasceu em 1998, por nossa iniciativa, e se prepara agora para fazer quinze anos - voltada para “divulgar e estimular a produção acadêmica discente, bem como a elevação de sua qualidade.”¹ Isto é, para mover os alunos além da atividade de compor burocraticamente trabalhos para aprovação em disciplinas, para se porem na posição de estudiosos e investigadores, ainda que iniciantes, de assuntos de filosofia, capazes de interessar outras pessoas e, portanto, publicáveis.

Fui convidado a organizar este pequeno volume pelo atual responsável da revista, o Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva, Coordenado do Programa de Educação Tutorial de Filosofia, que retomou generosamente a publicação de *Argumento* depois de interrompida por um bom tempo. A coletânea é composta de trabalhos de alunos de minha orientação, da graduação e da pós-graduação em filosofia contemporânea da UFBA, ligados a uma linha de pesquisa que propõe não apenas investigar a obra de um determinado autor, mas envolver-se com a discussão e a elaboração filosófica contemporânea – melhor dizendo, parte dela – ainda quando em diálogo com autores históricos.² Dois breves textos

1. Sempre com a solícita colaboração da Editora da UFBA e de sua diretora Flávia Garcia Rosa.

2. Para conhecer essa linha de trabalho, ver a página pessoal www.jcrisostomodesouza.ufba.br e o blog do grupo de respectivo estudos: poeticapragmatica.blogspot.com. Poética Pragmática é a denominação da linha de pesquisa, do grupo de estudo e da posição que procuramos desenvolver. Ver ainda o apêndice “c” neste volume.

meus, que pretendem contribuir para balizar o campo de nossos interesses de investigação, também integram o volume.

As referências principais desse trabalho são o pós-hegelianismo e o pragmatismo, como filosofias da ação ou da prática. Tomamos como mote — o que tem sido reiterado por Habermas — que o pragmatismo nasce em diálogo com Kant e Hegel (v.g. Peirce) e integra, tanto quanto Marx, Stirner ou Feuerbach, a família pós-hegeliana da filosofia da práxis, como uma das vertentes (aquela democrática) do jovem hegelianismo (particularmente nos casos de Dewey e Mead), na continuidade das quais o próprio Habermas, e também Rorty, Unger ou Chantal Mouffe, igualmente se colocam ou podem ser colocados. Para Hans Johas (aparentemente, não muito diferente do que diria Habermas), o pragmatismo permite aceitar o que é razoável na tradição filosófica alemã, sem perder para suas implicações menos democráticas ou fixar-se em seus dilemas.

O que chamamos de virada prático-histórica ou prático-social da filosofia, representada por esses autores, para a qual a Modernidade passa a ser tema ou referência central, é um amplo movimento pós-metafísico, do qual a virada prático-linguística, a filosofia da praxis e o pragmatismo podem ser tomados como partes. Telegraficamente dito, é uma transformação da filosofia que se pode caracterizar como destranscendentalizante, contextualista, anti-substancialista, não-fundacionista, não-representacionista, além de prática e histórica, que marca de um jeito ou de outro todos os textos desta coletânea. A partir desse novo marco filosófico podem ser reformulados de modo particularmente interessante temas e problemas como ação, verdade, objetividade, normatividade e democracia, bem como questões sobre o lugar da filosofia na cultura e sobre sua relação com a política e com a vida privada.

O conteúdo desta coletânea pode ser resumidamente dividido, de acordo com uma sequência grosso modo cronológica, entre uma primeira parte mais “hegeliana” (Stirner, Feuerbach, Nietzsche, Marx), envolvendo uma inflexão histórico-crítica na filosofia tradicional, e uma segunda mais “pragmatista” (Habermas, Rawls, Unger, Mouffe, Rorty), envolvendo mais expressamente a questão da política e da democracia, em registro renovado. Ao final, em apêndice, um conjunto de textos muito breves que apresentam de modo programático nosso ponto de vista sobre onde nos pomos no debate da filosofia contemporânea. Os títulos dos artigos, bem como dos textos breves em apêndice, são suficientemente explicativos para que o leitor possa antecipar do que tratam, na sua diversidade mas também na sua relativa unidade e referência comum.

José Crisóstomo de Souza



Ensaaios e Textos

Stirner, associação, fruição e empoderamento agônico

Hilton Leal da Cruz*

Décadas antes da proposta nietzschiana de uma filosofia “a golpes de martelo”, *O Único e sua Propriedade*, da autoria de Stirner, provocava escândalo na Alemanha do século XIX, chegando a ser recolhido pelas autoridades, para depois ser liberado sob a argumentação de que era “demasiado absurdo para ser levado a sério.” A essa breve polêmica seguiu-se, contudo, um grande período de esquecimento que apenas em meados século XX foi interrompido pela retomada dos estudos acerca da obra, uma retomada que trouxe consigo novamente a pergunta acerca do caráter próprio da filosofia de Max Stirner, do que realmente ele diz ou sugere.¹ Visando avançar em direção a uma possível resposta a tal questão, o texto que se segue propõe-se a apresentar o pensamento de Max Stirner sob o viés da sua crítica à reificação dos elementos constitutivos de nexos sociais. De modo mais restrito, pretendo expor um dos aspectos da estratégia de dessacralização da cultura de que Max Stirner lança mão visando favorecer o empoderamento do indivíduo concreto, moderno.

Na sua obra magna, *O Único e sua Propriedade*, Stirner direciona uma crítica às pretensões éticas dos tradicionais sistemas idealistas e materialistas de estabelecer como parâmetros de valoração aspectos supostamente “universais” e “auto-subsistentes” da vida dos indivíduos: “generalidades”. A crítica de Stirner procura, entre outras coisas, estender à esfera existencial noções oriundas da esfera econômica. Noções como: propriedade, proprietário, contrato, consumo, etc. são utilizadas no *Único* como manifestações e recursos do processo de auto-realização

* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea, UFBA.

1. Sobre Stirner, em português, ver, de José Crisóstomo de Souza, *A Questão da Individualidade: A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*, Campinas: Editora Unicamp, 1993.

individual, estando a significação dessas mesmas expressões submetidas, portanto, ao modo peculiar de cada indivíduo relacionar-se com o mundo circundante. Como consequência, o conteúdo positivo dessas expressões seria oriundo do modo particular como cada um *relaciona-se* com o “não-eu” – os outros, o mundo. Independente do modo como os outros atribuem valor a determinados elementos, materiais ou não, o indivíduo, que Stirner chama de *único* (*Einzige*), admitiria unicamente a si mesmo como parâmetro de avaliação. O caráter inacabado da noção de único, por sua vez, impede que tomemos qualquer dos predicados que constituem o indivíduo como essencial para a constituição desses valores. Tanto o realismo residual às teses utilitaristas e socialistas quanto o idealismo presente em determinadas formas de individualismo (como o de Bruno Bauer) são duramente criticados por Stirner. Em contrapartida a tais propostas, ele oferece uma descrição dos processos sociais que submete a valoração da propriedade ao indivíduo que dela se apropria, e vice-versa, ao mesmo tempo em submete sua reflexão sobre a sociedade à busca individual por fruição. A busca por poder substituiria então a demanda pelo estabelecimento de quais seriam os “verdadeiros” direitos de cada um. O resultado dessa reflexão é uma descrição dos processos relacionais que deságua na noção de *Associação* (*Verein*): uma espécie de alter-ego da sociedade quando esta é entendida como ordenamento simbólico – geral - das relações humanas. Desenvolvemos em seguida alguns aspectos dessa concepção.

O empoderamento em lugar do “direito”

A compreensão acerca do papel do direito em relação à mediação dos conflitos entre os indivíduos é crucial para a articulação da maioria das propostas políticas que surgiram na esteira do pensamento iluminista e da filosofia hegeliana. No entanto, o modo de referir-se a essa noção na filosofia alemã da primeira metade do século XIX encontrava-se

fortemente marcado pela reação ao avanço das novas técnicas que permitiam aos homens um domínio cada vez amplo da natureza, o que de certa forma levou alguns filósofos a compreender a noção de direito em oposição aos traços materialistas das ciências naturais. A Alemanha na época de Stirner era um espaço relativamente atrasado, impregnado de uma atmosfera religiosa que levava a uma atitude de rejeição do materialismo em função das conseqüências presumidamente “sensualistas” e “imorais” dessa orientação filosófica. É esse o espírito que, segundo alguns, teria encontrado uma articulação filosófica na filosofia de Immanuel Kant e uma tentativa de crítica na fenomenologia hegeliana. Contudo, se Hegel e alguns de seus seguidores procuraram redimir as tendências materialistas do século XIX no pensamento alemão, eles também teriam, segundo a leitura stirneriana, dado continuidade a tradição kantiana de valorização do particular apenas pela participação deste em um elemento geral e absoluto. A crítica stirneriana da noção de direito e a contraposição desta à demanda por aquisição de poder podem ser abordadas sob essa perspectiva. Não se trata da desqualificação massiva de qualquer legislação que tenha por fim efetivar certos interesses partilhados. Ao contrário, creio que a crítica à noção de direito desenvolvida no *Único* poderia ser vista como uma tentativa de promover uma atitude mais voluntarista e de menos dependência em relação à busca por auto-realização. Ou seja, trata-se de afirmar que os indivíduos não deveriam dar-se por satisfeitos ao perceber que a satisfação de determinados anseios não se encontra “garantida” como um direito.²

2. Sob a ótica stirneriana as relações pessoais não são universalizáveis, a menos que deixem de ser pessoais e tornem-se relações entre essências. Sem tal universalização a própria base “abstrata” para reflexão jurídica, para o direito, deixaria de existir. Mas, com essa observação Stirner não estaria apenas sugerindo uma nova “base” para as elaborações do direito? Não seria uma conseqüência inevitável dessa crítica uma versão “pragmatizada” da idéia de direito? Stirner não diz nada que permita estabelecer uma conclusão sobre esse ponto. Fiel ao radicalismo jovem hegeliano Stirner procura manter-se coerente com a natureza “negativa” do seu discurso.

Na prática atual, e seguindo o velho preconceito da oposição, o que importa acima de tudo preservar é a atitude moral. E que resta então à oposição? Querer uma liberdade que o ser amado acha por bem negar-lhe? De modo nenhum! Ela não pode *querer* a liberdade, só pode *desejá-la*, ou seja, “solicítá-la”, balbuciar um “por favor, por favor!” O que seria se a oposição realmente *quisesse*, se *quisesse* com toda a energia da sua vontade? Não, o que ela tem de fazer é renunciar à vontade, para viver pelo *amor*, renunciar à liberdade... por amor da moralidade. Nunca pode “reclamar como um direito seu” aquilo que apenas lhe é permitido pedir como favor (UP, p.48, grifos do autor).³

A linha que separa o “tomar como um direito” do “pedir apenas como um favor” é tênue. No primeiro caso se trataria de uma exigência apresentada em função de um certo poder adquirido, e, como tal, a busca de poder seria prioritária em relação a reivindicação desse direito. No segundo caso, os indivíduos colocariam, no lugar da busca pelo autoempoderamento, a procura por “argumentos racionais” – que do ponto de vista do egoísta até poderiam constituir boas armas, mas não as únicas nem as melhores – esquecendo de que o poder é a questão crucial. Ou seja, aqui também o que está em questão é a afirmação do ser-próprio ou a rendição à veneração da razão universal como algo sagrado. Tendo em mente a distinção entre os dois modos de perseguir as próprias demandas, os indivíduos até poderiam tentar, utilizando-se de diferentes expedientes, modificar as noções instituídas sobre o que é justo; não conseguindo sucesso nessa meta então os seus egoísmos diriam como agir em seguida. Contudo, o espírito clerical do qual encontrava-se impregnado o pensamento político do século XIX, sugeria a subordinação da vontade ao direito de exercer a

3. Utilizo UP para referir a *O Único e Sua Propriedade*, com as indicações de página da edição portuguesa, tradução de João Barrento. Mas me permito introduzir alterações (pelas quais sou responsável), em consulta à edição alemã da Philip Reclam. Ver referências ao final do texto.

essa vontade, e é essa subordinação que Stirner quer combater. Por isso as conquistas que os liberais pretendiam firmar sob a bandeira do direito, Stirner acredita que seriam melhor defendidas em nome do poder, pois apenas este impediria a criação de novas formas de subjugação para os indivíduos. Trata-se, como vemos, de uma consequência inevitável da rejeição radical de uma concepção positiva de liberdade como determinante dos pactos sociais. Ao mesmo tempo, Stirner recupera, esvaziando-a de seus elementos universalistas, essencialistas e “gnosiológicos”, a intuição kantiana expressa no artigo Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?, ao assumir a idéia de auto-realização como saída do estado de menoridade que submeteria as pessoas à tutela paternal de algum soberano. Contudo a interpretação “dessacralizada” desse questionamento kantiano leva Stirner a também rejeitar, como vimos, a idéia clássica de razão e a sua possível expressão jurídica no direito. Considerando o direito como mais um dos “fantasmas” engendrados pelo espírito clerical moderno, a crítica stirneriana na verdade soa como uma crítica da presumida auto-subsistência dessa noção. Ecoando a máxima hobbesiana “pactos sem a espada são apenas palavras”, o individualismo possessivo stirneriano pretende erradicar o risco da reificação das palavras que expressam os acordos sociais como se essas possuíssem um sentido nelas mesmas, e não no poder de garantir a satisfação dos indivíduos concretos.

Quantas vezes se chama a atenção do inimigo dos sagrados e inalienáveis direitos humanos, quantas vezes se prova e demonstra uma qualquer liberdade como um sagrado direito do homem! Os que fazem isso merecem que se riam deles, como de fato acontece, se não escolherem também, ainda que de forma inconsciente, o caminho que leva a esse objetivo. (UP, p.50)

Não perder de vista os próprios propósitos, e a si mesmo, é crucial para Stirner. O tema do “retorno a si”, da auto-referência⁴ que estabelece as ações a serem adotadas para a consecução dos próprios interesses, particulares, é crucial no modo como o autor compreende o direito bem como em toda crítica da cultura que ele desenvolve.

Os indivíduos tendem a deixar que seus pensamentos se “cristalizem”, enquanto aspiram por um “céu” no qual todo o conflito e atrito com o mundo circundante tenha sido erradicado, e em seu afã por esse paraíso a Modernidade estaria a procurar pela “palavra encantada” que realizaria as suas pretensões. No movimento hegeliano, essa palavra era “o homem” (universal) e sobre ela Bruno Bauer, Feuerbach e o jovem Marx apoiavam as suas respectivas concepções sobre quais eram os “nossos direitos”. Mas, se o “homem” não sou eu, embora eu tenha a humanidade entre os meus predicados, não é possível afirmar tampouco que os direitos do homem e o meu *ser-próprio* sejam a mesma coisa. O “direito é o espírito da sociedade” e eu mesmo só teria direitos se eles me forem “dados” por ela. E quando os meus interesses e os da instância que me dá o direito não convergem? “Pode um tribunal do sultão pronunciar uma sentença que não se oriente pelo direito que o sultão decretou? Poderá ele conceder-me os meus direitos se eu procurar um direito que não coincida com o do sultão?” (UP, p. 149). O mesmo se dá com as reivindicações de socialistas como Weitling e de anarquistas como Proudhon. Ambos sustentam críticas em relação a sociedade com base em “direitos”; ambos querem ter o “direito do seu lado” e ter razão contra os outros. Contudo, sendo o

4. Pode-se perceber a convergência entre o modo de Stirner e do filósofo americano H.D. Thoreau referirem-se ao Estado. Basta comparar o que foi dito sobre *O Único* com essa passagem da *Desobediência Civil*: “Não sou individualmente responsável pelo bom funcionamento da máquina da sociedade. Não sou o filho do maquinista. No meu modo de ver quando sementes de carvalho e de castanheira caem lado a lado, uma delas não se retrai para dar vez à outra; pelo contrário, cada uma segue as suas próprias leis, e brotam, crescem e florescem da melhor maneira possível, até que uma por acaso acaba superando e destruindo a outra. Se uma planta não pode viver de acordo com a sua natureza, então ela morre; o mesmo acontece com um homem.” (THOREAU, 2011, p.40)

pensamento, ou a linguagem, uma extensão de quem o formula, sua propriedade, como poderia a noção de direito ser outra coisa senão uma ferramenta voltada para realização de interesses particulares? O que Stirner vai observar, de modo hobesiano, é que “quem tem o poder tem o direito”, o que leva inevitavelmente a conclusão de que, se os críticos da sociedade tivessem realmente “direitos”, eles não precisariam “pedí-lo”, pois já o teriam “tomado”. Por conseguinte, colocar o direito por si mesmo no centro de nossas demandas é perder-se na adoração a um “fantasma”, o que termina por nos reduzir à humilhante devoção por aqueles que detêm o poder e que justamente por isso são donos também do direito. “Permanecer no campo do direito significa ficar na pretensão de ter razão a todo custo.” Ou seja, reivindicar um direito é querer obter sucesso sem entrar na arena por disputa, é manter-se no interior do nostálgico sonho pelo fim dos conflitos que caracterizam esse nosso “ser-no-mundo”. Esse é o elemento agonista do pensamento stirneriano.

A crítica de Max Stirner ao “fantasma do direito”, contudo, parece perseguir a congruência com suas teses acerca da individualidade e da linguagem à custa da própria utilidade desta crítica para o enfrentamento de dilemas concretos. Stirner rejeita a correspondência entre o “direito” e a auto-realização individual por entender a noção de direito, segundo as exigências do seu nominalismo, como um “conceito sagrado”, e não como uma elaboração que também poderia ser oferecida visando a facilitação de acordos que visam o gozo pessoal. Mas, é claro que uma compreensão “pragmatizada” e construtivista do direito, como aquela sugerida por Richard Rorty no texto *Justiça como Lealdade Ampliada*, tornaria a crítica stirneriana bastante esvaziada da sua força. Rorty, nesse texto, através da interpretação das idéias de filósofos como John Rawls e Michael Walzer, propõe uma concepção de justiça como expressão de um acordo “construído” pragmaticamente através da extensão dos

laços de lealdade que os indivíduos forjam através do afeto. Não vejo entre as teses de Stirner nenhuma que se oponha à idéia de laços dessa natureza, que nada teriam de “sagrados”, uma vez que visariam a satisfação dos indivíduos concretos, pois como ele mesmo afirma:

Posso sacrificar-me para lhe dar inúmeros prazeres, posso renunciar a muita coisa para aumentar os seus, e arriscar por ele o que, sem ele, me seria mais caro – a minha vida, o meu bem-estar, a minha liberdade. O meu prazer e a minha felicidade fazem-se com o gosto que tenho no seu prazer e na sua felicidade. Mas *eu, o meu próprio eu*, esse não o sacrifico por ele: continuo a ser egoísta e... Entrego-me à fruição dele. (UP, p. 228, grifos do autor)

Mas Stirner não procura articular o seu naturalismo para além da oposição entre o Sagrado e o Ser-Próprio, o que dota a sua filosofia política de um aspecto meramente negativo, segundo o qual o agonismo radical seria melhor cenário cultural para a auto-realização do indivíduo. O termo agonismo, segundo a utilização que a filósofa pós-marxista Chantal Mouffe (1996) faz dele, consiste em afirmar que seria a natureza intrínseca do político nas sociedades democráticas constituir-se como um espaço de abertura, sem subordinação a nenhuma concepção moral específica, portanto um espaço de crítica e disputa pelo poder. Contudo, longe de aceitar as premissas do individualismo e do instrumentalismo de viés stirneriano, Mouffe defende o agonismo como uma característica intrínseca de nossa tradição política, que também traz como parte constituinte de sua identidade a defesa dos direitos civis. Em contrapartida, o agonismo stirneriano, como se pode perceber, tem como único argumento em sua defesa justamente o seu valor “instrumental”, as suas vantagens para a auto-realização individual, dado o caráter inconstante, fluido e radicalmente auto-criativo da sua concepção de individualidade. Ao mesmo tempo, ao contrário de Mouffe, Stirner também recusa-se

veementemente a oferecer qualquer redefinição da noção de direito, por acreditar que, “com uma mão cheia de poder, vai-se mais longe que com um saco cheio de direitos.” Não obstante, ao recusar-se a oferecer uma articulação que permita conceber as relações sociais para além dessa busca por empoderamento, Stirner demonstra não visar como audiência do seu discurso a sociedade como um todo, mas sim o indivíduo “em separado”, no sentido de persuadir-lhe acerca do que acredita ser o melhor modo de relacionar-se com essa mesma sociedade. A associação seria o resultado das relações desse indivíduo. Essa observação, se verdadeira, corroboraria a afirmação feita acima de que a associação é algo diferente de uma opção alternativa à sociedade.

A associação (*Verein*) como o outro da sociedade

Não foram poucos os críticos a considerar que para Stirner o eu é auto-suficiente. Leitores como Karl Marx, Raul Diaz e possivelmente Feuerbach, identificaram a filosofia stirneriana como uma variante solipsista do individualismo burguês. Contudo, parece-nos que a relação de recíproca determinação entre os indivíduos e o mundo, conforme sugerem às noções de Ser-próprio e Sagrado, indica justamente o contrário. Aliás, é a própria finitude e insuficiência que, devidamente reconhecidas como características distintivas do *único*, impõem a afirmação de si, a luta constante para fazer valer as reivindicações do próprio gozo, da própria satisfação. A dependência em relação a outras pessoas, algo inevitável dada essa mesma finitude, assegura por sua vez a necessidade do estabelecimento de pactos, acordos e de associações com vistas ao atendimento de sua fruição. Contudo, dado o caráter aberto dessa ideia de fruição para Stirner, esses pactos não poderiam possuir outra natureza que não seja a da mesma contingência e fluidez que a caracteriza; são esses os limites das associações. Em contraposição a estas, encontra-se a sociedade (geral), ou melhor

o “ideal de sociedade”, que tem por pressuposto o “bem comum”, e cuja afirmação depende da submissão dos interesses a uma norma geral, perene e imutável. Embora não prescreva algo dessa natureza, Stirner também não exclui completamente a possibilidade de que os indivíduos em um futuro próximo ou distante venham a unir-se segundo os mandamentos do “egoísmo” (e não segundo os imperativos de um pensamento “perfeito”), decretando assim a “derrocada do Estado”. “Se pudessem ser egoístas completos, excluir-se-iam totalmente e unir-se-iam também de forma mais sólida.” (UP, p. 124) A admissão da diferença, nesse caso, eliminaria a própria divisão, ao levá-la ao seu extremo.⁵ Tal realização, contudo, parece impossível, e, ao reduzir a ideia de associação a tal proposta, críticos como Bazzani concluíram que a associação stirneriana era uma ideia incongruente, deixando de lado uma outra compreensão possível: a *Verein* como um pólo de tensão em relação a sociedade, um elemento dentro dos arranjos sociais que as formulações teóricas têm procurado suprimir ou desvalorizar. Através de um curioso malabarismo etimológico, Stirner relaciona a palavra sociedade (*Gesellschaft*) com a palavra sala (*Saal*), relação essa que lhe permite concluir que toda sociedade seria formada pelas circunstâncias que reúnem “exteriormente” os indivíduos em um dado local. Na sociedade as pessoas estão meramente “agrupadas” e as “relações reais” que elas constituem podem ser vistas como “independentes”.

É costume dizer-se: *temos esta sala em comum*; mas de fato é a sala que nos tem em si. Este é o significado natural da palavra *sociedade*, que nos mostra como a sociedade não surge por minha ou tua ação, mas por ação de um terceiro, que faz de nós dois pessoas em sociedade; é este terceiro que produz ou gera a sociedade” (UP, p. 173, grifos do autor).

5. “Só deixareis de esconder a vossa oposição quando a reconhecerdes plenamente, e cada um de vós se afirmar como único dos pés à cabeça. Então, o anterior contraste dissolver-se-á, mas apenas porque um outro, mais forte, o absorveu em si” (UP, p. 166, grifos do autor).

A sociedade, para Stirner, encontra-se entre os elementos com os quais os indivíduos têm que se haver ao serem lançados ao mundo. Assim como numa prisão, ao entrarem na sociedade eles são incluídos em uma comunidade com a qual não possuem laços autênticos, singulares, laços que tampouco podem ser desfeitos de acordo com os egoísmos dos seus membros. Assim como as regras de uma prisão impõem limites para as relações que os indivíduos podem estabelecer, a sociedade impõe leis para os mesmos propósitos. As relações que eles próprios conseguem estabelecer dentro ou fora da lei, entretanto, isso não é obra da prisão. “Porém a prisão é posta em perigo se eu esquecer que sou prisioneiro”; o “regime prisional é uma coisa estabelecida e sagrada” que não admite ser colocada em contestação. Na prisão, assim como na sociedade, toda associação é suspeita de “conspiração”, pois ela baseia-se no desejo egoísta por liberdade enquanto aquela só subsiste em função da veneração... ou do medo. O Estado e a sociedade existem “sem que os façamos existir”; eles representam aqueles “estados de coisas vigentes” que, segundo alguns, teria sido tão valorizado por Hegel e tão criticado pelos jovens hegelianos. Contudo, enquanto estes últimos procuraram tão somente substituir este Estado por outro, a noção de Associação não pretende isso. “Uma associação só gera uma sociedade do mesmo modo que de um pensamento surge uma idéia fixa” (UP, p. 240). A ideia de associação representa, segundo essa interpretação, uma descrição das relações estabelecidas em função do ser-próprio, na verdade algo como uma radicalização individualista do que Hegel entendia por sociedade civil. Aparentemente Stirner toma como modelo para a sua associação a “camaradagem” pouco engajada com pensamentos e mais ocupada de sua própria fruição e a de seus pares.⁶

6. Emile Armand, conhecido anarquista stirneriano viu nesse aspecto da ideia de associação uma corajosa defesa de um modelo alternativo do relacionamento amoroso. No artigo intitulado *O Ciúme e sua Cura*, o anarquista francês aproveita tal noção para defender o que chama de camaradagem amorosa, uma espécie de pacto afetivo pautado pela reciprocidade dos egoísmos e pela solubilidade não culposa desses mesmos pactos.

As associações existem, portanto, sem que para isso seja necessário o fim da sociedade. São elas as relações concretas que os indivíduos constituem, mesmo tentando conciliá-las com as “exigências morais” da sociedade, e para isso submetendo-se recorrentemente a pensamentos como se eles possuíssem sentido neles mesmos. Um egoísta, contudo, poderia viver dentro da sociedade geral constituindo em seu interior associações proveitosas para todos os propósitos. Como se depreende dessa passagem:

Os meus próprios, ou os únicos, constituirão por acaso um partido? Mas, como poderiam eles serem *eus próprios* se fossem *membros* de um partido? Ou não deveremos comprometer-nos com nenhum partido? Ao ligarmo-nos a eles e ao entrarmos no seu círculo, estabelecemos uma *associação* com eles, e ela durará enquanto o partido e eu prosseguirmos um e o mesmo objetivo. Mas se hoje eu ainda partilho da tendência do partido, amanhã posso não o fazer, e sou-lhe “infiel”. (UP, p. 187, grifos do autor)

Por desconhecer a fidelidade e a dependência, o ser-próprio faz do interesse o critério para a participação nos partidos, bem como em todos os grupos, classes e movimentos sociais. Mas é exatamente esse tipo de convicção que a sociedade procura abolir e por isso a relação de tensão entre ela e a associação é constitutiva do discurso desenvolvido no *Único*. Afirmar-se nas próprias relações exige o não reconhecimento dos laços para os quais a sociedade pede o nosso reconhecimento. Contudo, se sempre foi isso que fizeram os egoístas e se a associação é apenas a descrição do polo ao qual se opõe a sociedade, o que pretende Stirner ao escrever ao seu respeito? O que responder àqueles que afirmam que “nessa sabedoria não há nada de novo?”

Ora, o que Stirner procura é promover um movimento da cultura numa certa direção, revalorizando certos elementos até então depreciados. “Não é preciso que a coisa seja nova”, ele afirma,

“desde que a consciência dela exista”. Ou seja, trata-se de mobilizar as energias criativas dos homens através de um apelo aos seus egoísmos. “O homem deixou de ser criativo para tornar-se aprendiz”, queixa-se ele já no começo de seu livro, e todo o esforço das páginas seguintes visa recuperar esse potencial criativo que teria sido sugado pelos “espectros” (*Spuke*) e “fantasmas” (*Gepenster*) que supostamente rondam a Modernidade. Ele quer promover uma certa “perspectiva” que até então habitava os subterrâneos da cultura europeia. A vocação “interesseira” e “possessiva” que fora durante séculos condenada e marginalizada por essa cultura, e que, no entanto, sobrevivera “criminosamente” fora dos limites do Sagrado, é que Stirner procura reabilitar. “É preciso entender que aquele gosto de *estender a mão* não é desprezível, porém anuncia o ato puro de um egoísta coerente consigo próprio.” Nisso reside também a originalidade da filosofia stirneriana. Stirner se propôs a inusitada tarefa de mudar o sinal negativo que até então era atribuído a certas palavras, por perceber que esse sinal estancava as forças propulsoras do desenvolvimento cultural e pessoal; talvez por acreditar que, se bem sucedida, essa mudança poderia provocar um horizontalismo cultural sem precedentes. Ao lado de uma revalorização do senso comum, o reconhecimento da luta por poder como constitutivo de todas as relações sociais permitiria o florescimento de formas de associação caracterizadas pela participação ativa de todos os seus membros. Sem o reconhecimento de hierarquias valorativas anteriores que legislariam sobre os seus interesses, os indivíduos sentir-se-iam obrigados a oferecer como contrapartida à colaboração de seus pares algo mais positivo que palavras como compromisso, obrigação e dever. O empoderamento “hiper democrata” das vontades singulares, e pouco harmônicas, é a meta da filosofia stirneriana em seu viés político.

A sociedade como apenas mais um “pensamento” com a pretensão de nos determinar te historicamente encontrado nos filósofos e nos

padres os seus defensores. É esse clericalismo que tem se desdobrado em esforços para assimilar o egoísmo do “saudável bom senso do povo”, através de fórmulas pretensamente não-metafísicas e mais “científicas”. Mas favorecer os próprios indivíduos e deixar a cargo destes e do seu protagonismo a determinação do que a sociedade deve ou não se tornar, isso é algo que o pensamento político do século XIX certamente não podia cogitar. Stirner aparentemente detectou esse ponto cego e investiu toda sua energia no propósito de trazê-lo para o centro da reflexão política, mesmo que para isso fosse necessário não atender às exigências da linguagem “cristã”.

Mais do que uma sugestão de um espírito doentio, como alguns já disseram,⁷ a mensagem de *O Único* parece alertar, de modo quase profético, para as terríveis aventuras do nazismo, do fascismo e do stalinismo, que iriam cobrir de sangue e de terror a Europa no século seguinte. A Nação, o Estado, o Povo... palavras aparentemente tão nobres, tão sagradas, em nome das quais tanto se matou no decorrer da história e que tinham todas elas um inimigo em comum: o egoísmo. “Para mim, o povo é sem dúvida um poder do acaso, uma força da natureza, um inimigo que tenho que vencer” (UP, p.182). Os movimentos sociais não se orientam pelo interesse dos indivíduos – estes estariam muito bem apenas com a satisfação de seus pequenos apetites – não se consolidam tais movimentos com base em suas relações concretas; ao contrário, como uma “maquina” o estado e a sociedade “fabricam” os indivíduos para seus propósitos através da cultura, “essa grande tesoura”, e todo aquele que quiser ser ele próprio torna-se o seu inimigo. O Estado tomado como um fim em si mesmo torna-se essa força cega, voltada para a subjugação das vontades, vontades essas que até podem cooperar umas com as

7. Segundo William J. Brazill, essa é conclusão do estudo feito pelo professor R.M Pearlstein, para o qual *O Único* seria apenas uma apologia filosófica ao narcisismo e o fruto de uma mente doente. (1996, p.65)

outras se estiverem convencidas de que isso é do seu interesse, mas que ainda assim “nunca participariam da vida do estado como vós [os modernos] imaginais”. Ao sonho de submergir todas as divergências na unidade definitiva de um único propósito, essa mania que tanto fascina as mentes filosóficas, Stirner opõe a resoluta determinação do ser-próprio em manter-se inacabado, singular e inconcluso. Um otimismo talvez exagerado perpassa tal convicção acerca do caráter radicalmente autocriativo da individualidade. É possível que a tentativa de complementar a estratégia da liberação com o autoengajamento, em lugar de apelar para uma concepção positiva de liberdade, afinal redunde em erro. Poder-se-ia, afinal, dizer que não é uma opção vantajosa, e assim aplicar ao pensamento stirneriano o mesmo critério que ele usou para desmerecer as propostas de seus adversários. Contudo, o que não se pode dizer é que o testemunho histórico tire-lhe a razão, principalmente se constataremos os problemas advindos tanto da tentativa de organizar a sociedade com base em uma “Teoria”, quanto dos evidentes problemas ocasionados pela massificação e pelo nivelamento geral das ídoles através dos veículos de comunicação. *O Único* ainda permanece atual, penso, justamente por representar uma proposta filosófica que não se propõe a ensinar ou esclarecer, no sentido de favorecer a dissolução dos acasos particulares nas exigências universalizantes da vida social. Ao contrário, da primeira até a última página o que ouvimos é justamente a fala de um homem a outro homem, uma fala que convida: “Volta a ti mesmo!”

Referências bibliográficas

- BAZZANI, Fabio, *Weitling e Stirner*, Milão, Franco Angeli, 1985
- BRAZILL, William J, “Max Stirner and the Terrorism of Pure Theory”, em *Max Stirner e l’individualismo Moderno*, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

MOUFFE, Chantal, *O Retorno do Político*, Trad. Ana Cecília Simões, Lisboa, Ed. Gradiva, 1996.

RORTY, Richard, *Filosofia como Política Cultural*, Trad. João Carlos Pijnappel, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2009.

STIRNER, Max, *O Único e sua Propriedade*, Trad. João Barrento, Lisboa, Antígona, 2004. Em alemão, *Der Einzige und Sein Eigentum*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1981.

THOREAU, Henry David, *A Desobediência Civil*, Trad. Sergio Karam, Porto Alegre, Karam, Ed. L&PM, 2011.

Anti-Essencialismo e (Anti-)Hegelianismo em Max Stirner

Rodrigo Ornelas*

A primeira parte de *O Único e sua Propriedade*, Max Stirner intitulou de “O Homem” (*Der Mensch*). No primeiro momento do livro, ele oferece a genealogia dessa “entidade-valor”, esse novo ser supremo, tão esgrimida num momento ou noutro pelos demais jovens hegelianos. A genealogia – ou história – que Stirner oferece delinea a procura (semelhante àquela da religião, algo como uma continuação do cristianismo) por uma grande causa e uma essência superior, que se apresente às pessoas comuns, individuais e particulares, como sua verdadeira essência e medida, sua razão de ser, mesmo que aparentemente terrena, não mais celeste.

Desempenhando um papel capital na filosofia escolástica, a noção de essência se tornou um tema também na filosofia moderna, mesmo assumindo pequenas diferenças em determinados aspectos, de acordo com os diversos autores que a abordaram, até que, na segunda parte da sua *Lógica*, Hegel fará dela uma descrição particularmente influente, pelo menos na Alemanha do séc. XIX. É essa definição hegeliana que tomaremos neste texto como principal referência para Stirner e, portanto, para a leitura do autor como crítico de um essencialismo, precisamente por ser Hegel o antecessor direto de Stirner, que caracteriza-se, como todo jovem hegeliano, como uma resposta – antitética, por assim dizer – ao filósofo do Espírito Absoluto. Para Hegel,

quando falamos da essência, distinguimos dela o ser enquanto imediato que consideramos, com vista à essência, como uma mera *aparência*. (...) Costuma-se compreender a tarefa ou meta da filosofia de modo que é

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea, UFBA.

a essência das coisas que deve ser conhecida, e com isso só se entende justamente que as coisas não se devem deixar em sua imediatez, e sim demonstrar como mediatizadas ou fundadas por um Outro. O ser imediato das coisas é aqui de certo modo como se fosse uma casca ou como uma cortina, atrás da qual a essência está escondida. (...H)ã nas coisas algo permanente, e este é antes de tudo a essência.¹

Como podemos observar nas diversas histórias da filosofia – e como, durante todo o seu livro, Stirner apontará – esse Outro que se põe como mediação entre mim e as minhas relações, assumirá diversos nomes.

Tomando agora uma definição de Richard Rorty, entendemos que *Antiessencialismo* é a tentativa de abandonar a ideia de que “conhecer ‘x’ está relacionado a algo intrínseco a ‘x’, enquanto usar ‘x’ é estabelecer uma relação extrínseca, acidental, com ‘x’.”² Ou seja, é também uma tentativa de acabar com a distinção entre “x” (acidente/aparência) e “essência de x” (realidade/verdade). Em *De Hegel a Nietzsche*, uma das principais referências contemporâneas para o estudo do Movimento Jovem Hegeliano, Karl Löwith caracteriza Max Stirner exatamente dentro da definição rortyana apresentada:

[O] que pode pertencer a um homem [segundo Stirner], não lhe pertence nem essencialmente nem acidentalmente, mas unicamente (...). Negando, assim, a substancialidade de toda auto-diferenciação, Stirner eliminou não só a distinção teológica entre o que é humano e o que é divino, mas também a distinção antropológica entre o que sou “intrinsecamente” e o que eu sou “acidentalmente”.³

Voltando a Rorty, uma das conseqüências de uma postura antiessencialista é o abandono da distinção rígida entre o que é do sujeito e o que é do objeto, no conhecimento: “entre os elementos do conhecimento humano para os quais a mente contribui e aqueles para

1. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. I, *A Ciência da Lógica*, §112 (adendo), p. 223.

2. Richard Rorty, *Um Mundo Sem Substâncias ou Essências*, p. 61.

3. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 358.

os quais o mundo contribui”⁴. Isso acontece porque, voltando às origens do termo, a essência é fundada nessa distinção, na medida em que, em Aristóteles, esse conceito diz respeito a uma realidade objetiva. Em suas *Cartas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, o jovem Schelling, acompanhando Fichte, sugere a resolução do conflito entre sujeito e objeto pondo “tudo no sujeito” e deixando de lado a objetividade absoluta, do dogmatismo, que, na realidade, colocaria o sujeito numa posição de passividade absoluta.⁵ Também em Hegel, a separação entre sujeito e objeto é ultrapassada, mas, assim como em Fichte e Schelling, não é abandonada: o que ocorre é uma “união entre sujeito e objeto”. Em Hegel veremos que a realidade efetiva é a unidade entre existência e essência⁶.

No movimento jovem hegeliano, como outros antes de Stirner já haviam apontado⁷, encontramos um hegelianismo com essa base fichteana, da autoconsciência e soberania do sujeito absoluto, e, ao mesmo tempo, outro hegelianismo com base espinozana, da substância. O desenvolvimento do Hegel fichteano está em Bruno Bauer, e resulta ser de onde parte também Max Stirner. Primeiro, Stirner logo se afasta da concepção objetivista do substancialismo espinoziano, assim como fizeram, “fichteantemente”, Bauer e também o jovem Schelling, que afirma:

[N]ão posso *realizar* nenhuma causalidade objetiva sem, em contrapartida, *suprimir* uma *subjetiva*. Não posso pôr no objeto nenhuma atividade, sem pôr em mim mesmo passividade. Aquilo que comunico ao objeto, roubo, justamente por isso, a mim mesmo, e vice-versa. (...). Portanto, se pressuponho o Absoluto como *objeto* do saber, ele existe independente de *minha* casualidade, isto é, eu existo como dependente da sua. (...). [O] criticismo tem de solucionar o conflito da filosofia teórica pela exigência prática de que o Absoluto deixe de ser *objeto* para *mim*. Ora, essa exigência eu só posso cumprir por

4. Richard Rorty, op. cit., p. 56.

5. Cf. Friedrich von Schelling, *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, Nona Carta.

6. Cf. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. I, *A Ciência da Lógica*.

7. Cf., p. ex., Karl Marx e Friedrich Engels, *A Sagrada Família*, p. 158.

um esforço absoluto para realizar o Absoluto *em mim mesmo* – por *atividade ilimitada*.⁸

Entre os jovens hegelianos, o texto de Bruno Bauer, a *Trombeta do Juízo Fina contra Hegel Ateu e Anti-Ccristo*,⁹ popularizou ainda mais – e de modo diferente de Hegel – o conceito hegeliano de Autoconsciência (*Selbstbewußtsein*), em oposição à Substância, espinozana-hegeliana (cujo ponto de vista teria sido abraçado por David Strauss). Como diz Crisóstomo de Souza:

[A] consciência de si [*Selbstbewußtsein*] é a subjetividade ou eu, enquanto se percebe como distinta e livre, como personalidade ilimitada. Como princípio originário que “põe” o não-eu ou, como quer Engels, “pensa” que faz a história. Do ponto de vista que advoga a soberania do sujeito autoconsciente, “supor a substância” é sempre operar uma hipostasiação, atribuindo a alguma coisa uma existência independente e autônoma que não lhe cabe, uma realidade superior que ela não tem.¹⁰

Em Stirner, entretanto, a crítica se volta não só contra a objetividade absoluta e hipostasiada, mas também contra a subjetividade absoluta hipostasiada, pois Stirner seria “aquele que subtrai toda hipóstase do pensamento”.¹¹ Sua crítica é ainda mais radical que aquela apresentada por aqueles que o precederam. Como aponta ainda Crisóstomo de Souza,

Mais do que Bauer, que além de tudo permanece muito preso ao modo hegelianos de expressão, Stirner pode plausivelmente alegar ter atingido o cerne não-metafísico – e corpóreo – daquele “nosso ser originário”, do jovem Schelling, e da dissolvedora consciência de si, baueriana. (...). Enquanto é ainda ao pensar que o “crítico puro” [Bauer] recorre contra as

8. Friedrich von Schelling, *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, Nona Carta, p. 207.

9. *A Trombeta do Juízo Final contra Hegel Ateu e Anticristo: um Ultimato*, de Bruno Bauer, de 1841. 10. José Crisóstomo de Souza, *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*, p. 89-90.

11. Alberto Signorini, *Decostruzione e differenza in Stirner*, p. 530.

“idéias fixas”, para Stirner o “não-pensamento” (o corpo, a irreflexão) é o “ser originário” que me pode libertar da possessão dos dogmas seculares.¹²

A base da crítica de Stirner é precisamente a crítica à alienação do indivíduo a uma ideia, como causa ou ideal. Por isso ele inicia seu *Único* afirmando que não servirá mais com altruísmo ou abnegação a nenhuma causa (como Deus, a Humanidade, a Liberdade, a Justiça – que, eles próprios, não servem a nenhum superior, bastam e satisfazem-se a si mesmos). Pelo contrário, proclama que será ele próprio o egoísta: “O divino é a causa de Deus, o humano a causa ‘do homem’; a minha causa não é nem o divino nem o humano, não o verdadeiro, o bom, o justo, o livre etc., mas exclusivamente o que é meu” (UP, 12).¹³ Pois, se “nada é a causa para Deus e para a Humanidade, nada a não ser eles próprios”, então “eu sou minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de todo o resto, eu que sou tudo, eu que sou único” (UP, 11). Nessa alienação a uma grande Causa qualquer, o indivíduo único e particular seria determinado por uma essência, por um *Outro*, como diz em Hegel. Como visto anteriormente, durante a “Modernidade” (pra Stirner, a Cristandade), essa essência foi Deus, como Espírito. Mas, para Stirner, as essências dizem respeito ao campo da religião, seja qual for essa essência: “Conhecer e aceitar as essências, e nada mais que as essências, é isso a religião: seu reino é um reino de essências, espectros e fantasmas” (UP, 55). E, assim, nosso autor aproxima a determinação por Deus da determinação pela Humanidade, como uma concepção sacralizada e como mais uma essência à qual devemos nos reportar e servir – ou seja, também como *Espírito*. A Modernidade contemporânea a Stirner, toma as idéias, que são *para-mim*, como entidades *em-si*, personificando conceitos vazios (UP, 472): “Agora só o Espírito domina o mundo.

12. Crisóstomo de Souza, *op. cit.*, p. 92.

13. Doravante registraremos as citações do livro *O Único e sua Propriedade*, de Max Stirner, com a sigla “UP” seguida do número da página da edição brasileira da Martins Fontes.

Uma quantidade inumerável de conceitos enche a cabeça das pessoas. E que fazem os paladinos do progresso? Negam esses conceitos para colocar outros em seu lugar!” (UP, 126).

O que aproxima Deus e o Homem, como Deus e o Estado ou a Liberdade, é que estes “nomes” foram tomados como idéias fixas e auto-subsistentes, os conceitos foram personificados, transformados em figuras existentes, “como se existisse, em si, um conceito da coisa e não o conceito que fazemos da coisa” (UP, 125). Como idéias, são abstrações e, como abstrações, são, para Stirner, “fantasmas” que povoam o imaginário dos “pensadores”, que se tornam então “possuídos” pelas ideias. E o homem não é mais que uma ideia (também lógica e epistemológica); bem como o Estado, a Sociedade, a Justiça, a Liberdade. Essa hipostasiação de simples nomes, essa transformação de predicados em sujeitos, foi tomada como ciência, verdade e determinação na Modernidade, e é o fenômeno que venho aproximando da noção de um essencialismo moderno, do qual Stirner se afasta. A verdade, para Stirner, é uma crença – e uma crença *minha*, é importante lembrar. Ao que Paulo Arantes, sobre Stirner, acrescenta:

Em suma, toda idéia é idéia fixa, é a “mania de um louco”, por isso é dominante. O progressismo liberal passa a oferecer assim sua face fantasmagórica. Se variássemos um pouco os termos em que procurávamos expor o problema, faríamos justiça à fantasia terminológica de Stirner, nisto sempre exata: pois ao serem refratadas, as “idéias modernas” como que se libertam da *aparência* em que assentavam, o que as converte em *aparições*, isto é, em “espectros” e “fantasmas”, que vem a ser a maneira stirneriana de entrever (...) o ideológico, a dominação do Ideal, responsável em última instância pela produção social.¹⁴

O “egoísta” que escreve o *Único* pergunta aos seus interlocutores, os modernos “mais modernos”, os seus contemporâneos: “Mas quem

14. Paulo E. Arantes, *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel*, p. 367.

é para ti o egoísta? Um ser humano que, em vez de viver para uma idéia, ou seja, uma causa espiritual, sacrificando a ela seus interesses pessoais, serve a estes últimos” (UP, 42). Stirner, que assume o egoísmo como prática, não quer subjugar o que é seu a *Outro*, que é idéia, a uma causa espiritual: “A diferença entre vós dois é que tu colocas no centro o espírito, e ele, a si próprio; (...) Não vives para *ti*, mas para teu espírito e para o que é próprio dele, ou seja, as idéias” (UP, 42-43). Paulo Arantes:

Quando o culto dos “sagrados e eternos princípios de 1889” [a Revolução Francesa] não pode se inspirar em quaisquer interesses “profanos” e “temporais”, fica-lhes apenas a quase materialidade de um estranho ritual em que se exprimirá, aos olhos de Stirner, a substância do interesse pelas idéias. A intenção iconoclasta da crítica stirneriana materializa a flor de retórica: o entusiasmo que desperta a Idéia sacrosanta e sublime passa a ser apreendido como fanatismo, como interesse fanático pelo que é sagrado, enquanto a figura sem dúvida extravagante do liberal alemão, imbuído das “idéias modernas” (...), vem a ser a de um inspirado, a de um “possesso”, no caso, a de um possuído do Espírito.¹⁵

A isso, e à história das possessões que viria desenvolvendo até aqui a Modernidade, somemos a observação de Schelling (jovem):

Os pensamentos mais sagrados da Antiguidade e os frutos dos desvarios humanos coincidem aqui. “Retorno à divindade, fonte primordial de toda existência, unificação com o Absoluto, anulação de mim mesmo” – não é este o princípio de toda filosofia delirante, que simplesmente foi explicitado, interpretado e envolto em imagens de maneiras diferentes por pensadores diferentes, segundo a feição de seu espírito e de seus sentidos? O princípio para a história de todo delírio místico pode ser encontrado aqui.¹⁶

15. *Ibidem*, p. 367.

16. Schelling, *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, Oitava Carta.

A tradição filosófica esteve, segundo Stirner, oscilando entre o Real e o Ideal, pondo a ciência, a verdade, a universalidade, a substância, ora em um, ora no outro. Ambos não dizem respeito ao que *aparece* (o imediato), mas ao que é de fato (o mediatizado, essencial), e, portanto, se as coisas não são segundo esta realidade, também dizem respeito ao que (ou como) elas *devem* ser. Na *República*, Platão caracterizou o filósofo como aquele que procura conhecer a *essência* das coisas, uma vez que procura a “realidade verdadeira” das coisas, que não está nas meras *aparências* e sim nas formas. O filósofo platônico é aquele que conhece a *verdade*, que, por sua vez, está nas *idéias* do mundo inteligível. Em grego *idéia* é o substantivo que corresponde ao verbo *idein*, e que significa *ver*. O famoso mito da caverna de Platão consiste exatamente na saída dos homens de uma caverna onde *acham que vêm* as coisas de verdade, para o mundo superior onde poderão realmente *ver* as coisas de verdade. No primeiro caso, “erroneamente”, os homens conhecem as *aparências*, enquanto no segundo, conhecem “verdadeiramente”, as *essências*.¹⁷ Desse modo, Platão conclui que o filósofo é a melhor pessoa para governar o Estado, pois ele (em sua definição) possui o “conhecimento da essência de cada coisa”, ele pode “vislumbrar o verdadeiro absoluto” e depois “reportar-se a ele para estabelecer neste mundo as leis do Belo, do Justo e do Bom”.¹⁸ Além disso, é apenas no conhecimento do mundo inteligível que há ciência, enquanto o mundo sensível é o mundo da opinião (*doxa*). Aristóteles, como sabemos, discorda de Platão quanto à existência independente das idéias, considerando que essa duplicação transcendental do mundo é desnecessária. Entretanto o que também Aristóteles quer é criar um terreno mais seguro para a constituição

17. Cf. Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia – Tomo II (E-J)*, p. 896.

18. Cf. Platão, *A República*, Livro VI.

da ciência verdadeira, para a investigação da *ousia* segunda (*essentia*).
Na leitura stirneriana:

A era pré-cristã e a cristã têm objetivos opostos: aquela quer idealizar o real, esta realizar o ideal; aquela busca o “espírito santo”, esta o “corpo transfigurado”. Por isso, a primeira fecha-se com a insensibilidade ao real, com o “desprezo do mundo”, enquanto a segunda terminará com a rejeição do ideal, com o “desprezo do espírito”. (...) A oposição entre o real e o ideal é inconciliável, e uma coisa nunca poderá transformar-se na outra (...). A oposição entre ambos só pode ser superada se se destruir os dois. (UP, 467)

Para Hegel, uma vez que a filosofia é Ciência e a Ciência verdadeira é efetividade do Espírito,¹⁹ a filosofia diz respeito às determinações essenciais. Hegel é o ponto máximo da espiritualização e idealização do mundo; ele apenas estendeu o campo da religião, associando-o inclusive à política. Como vemos na sua *Filosofia do Direito*, o Estado também é uma essência, uma instância suprema e necessária, que determina o indivíduo particular:

O que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os *conceitos*; são eles que regulamentam a vida, são eles que dominam. Contudo, isso é o mundo religioso que Hegel sistematizou ao dar método ao absurdo e aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabado e solidamente fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu, é obrigado a viver segundo essas leis conceituais. (UP, 126)

O Estado hegeliano é mediação, o Outro que me determina; e assim também é liberdade (segundo Hegel o Estado é a “efetividade da liberdade concreta”²⁰) e a justiça. Decorre, então, que todas essas instâncias agora, no movimento pós-hegeliano, servem ao homem

19. Hegel, Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, p. 39: “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento”.

20. G. W. F. Hegel, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p. 235.

e, como este, fazem parte da nossa essência, do que nos determina: “Quando a Revolução declarou a igualdade um ‘direito’, refugiou-se em território religioso, na religião do sagrado, do ideal. Daí, desde então, a luta pelos ‘sagrados e inalienáveis direitos do homem’” (UP, 243). O Estado é o espaço onde o espírito se desenvolve e no caso do século XIX, o “espírito-homem”:

No centro das idéias modernas encontra-se o Estado, igualmente moderno, isto é, “racional”, “substancial”, “livre”, “ideal”, “crítico”, “independente de qualquer dono” etc., o que for, desde que em termos absolutos, adjetivação tanto mais hiperbólica quanto maior o “entusiasmo pela idéia” (Engels, jovem).²¹

Na história da filosofia, o que há é uma sucessão de idéias para ocupar o lugar do suposto verdadeiro, do *em-si*. Em verdade, da teoria do mundo das idéias de Platão ao homem da Modernidade, os filósofos sempre estiveram em busca da *ousia* conceitualizada por Aristóteles; e assim sempre produziram “idéias fixas”:

Do ponto de vista stirneriano, a filosofia e a época modernas não teriam atingido a liberdade efetiva do sujeito, exatamente porque deixaram subsistir, intacta, a objetividade. No lugar dos objetos materiais existentes, temos hoje “idéias” e “objetos imaginários”, mas com isso os homens não se livraram do respeito ao objeto. Eles não aceitam mais a dominação do “existente” ou “positivo”, e admitem, por exemplo, revoltar-se contra a situação e as leis vigentes. Jamais investiram, porém, contra a *idéia* de Estado, de lei, etc. – salvo em nome de outra *ideia*.²²

Stirner quer se livrar de toda entidade que se põe entre eu e não-eu, e voltando a Hegel mais uma vez, é essa expressamente a definição de essência: as coisas deixadas não “em sua imediatez”, mas “mediatizadas ou fundadas por um *Outro*”.²³ E isso se aplica não

21. Engels, *apud* Paulo E. Arantes, *Ressentimento da Dialética...*, p. 406.

22. Crisóstomo de Souza, *Ascensão e Queda...*, p. 98.

23. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Vol. I, A Ciência da Lógica*, §112 (adendo), p. 223.

só à religião, mas aos diversos tópicos do humanismo, agora tratado por Stirner também como uma religião (uma na qual a essência é o homem, onde antes, na cristã, era Deus): “Sempre se pensou ser preciso dar-me uma determinação situada fora de mim, e por fim quiseram até impor-me a ideia de que eu deveria reivindicar o humano porque...sou homem” (UP, 466). Chamar o humanismo de religião não é uma simples comparação, mas ainda uma provocação, uma vez que os jovens hegelianos eram predominantemente ateus. A aspiração “essencialista” e, portanto, determinista, não remete só a Deus, mas se estende – no próprio movimento jovem hegeliano – ao “homem”, nas bandeiras herdadas da Revolução Francesa:

Todas as verdades abaixo de mim me são caras, mas não conheço nenhuma verdade acima de mim. Para mim, não existe verdade, porque nada vale mais do que eu! Nem a minha essência nem a essência do homem valem mais do que eu! (...) Toda verdade de um tempo é sua idéia fixa, e quando, mais tarde, se encontra outra verdade, isso aconteceu porque uma outra verdade era sempre procurada (...). Pois o que se queria era – e quem duvidaria de sua legitimação? – sentir “entusiasmo por uma idéia”. Queria-se ser dominado – obcecado – por um *pensamento!* O mais moderno soberano deste tipo é “nossa essência”, ou “o homem” (UP, 458-9).

Segundo Feuerbach, que introduz a inversão de Deus pelo Homem, “o mistério da teologia é a antropologia, segundo a qual a essência da religião (...) nada mais revela e expressa que não a essência do homem”.²⁴ O jovem hegeliano Feuerbach entende expressamente o homem (genérico) como a essência (a *Gattungswesen*) de nós, indivíduos. Já na introdução de *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach distingue “essência humana” de “indivíduo humano”. Para ele, “o futuro sempre revela que as supostas limitações do gênero humano eram apenas

24. Ludwig Feuerbach, *Preleções sobre a Essência da Religião*, p. 32.

limitações dos indivíduos. (...). Ilimitado é portanto o gênero [o homem] e limitado o indivíduo [eu]”²⁵. Desse modo, Feuerbach, em sua “troca ontológica”, infere que as ilimitações que pomos em Deus, opostas às nossas limitações, são, na verdade ilimitações da nossa própria razão, da nossa própria essência: o homem é ilimitado, absoluto, infinito, plenipotente, etc. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo”²⁶. Deus nada mais é, portanto, que a essência objetivada do homem. É esta, então, a fundamentação essencialista do “homem” no Movimento Jovem Hegeliano, inaugurada por Feuerbach, como resume Crisóstomo de Souza:

Na religião o homem primeiro objetiva sua essência para depois fazer-se objeto dela, transformada em uma pessoa (Deus). O cristianismo representa, assim, uma relação do homem consigo mesmo, com sua própria essência. (...) Pois, na verdade, Deus é o homem. (...) Compreendido isso, cabe agora trazer tal essência de volta ao próprio homem, finalmente desalienado e autônomo.²⁷

Para Stirner, para que os indivíduos se tornem realmente autônomos, os valores e predicados divinos que Feuerbach atribui ao Ser-Genérico “devem ser igualmente destruídos de sua independência e transcendência com relação a eles, e nesse sentido destruídos junto com a pessoa do ser supremo ao qual antes eram atribuídos”.²⁸ Já nos primeiros capítulos d’*O Único* ele observa que,

Ao Deus que é espírito chama Feuerbach “a nossa essência”. (...) O Ser supremo é, na verdade, a essência do homem, mas é-o precisamente por ser a sua essência, e não ele próprio; por isso, é perfeitamente indiferente vê-lo fora dele como Deus ou querer encontrá-lo nele e chamar-lhe “essência do homem” ou “o homem” (UP, 46).

25. Idem, *A Essência do Cristianismo*, p. 165.

26. Ibidem, p. 44.

27. Crisóstomo de Souza, *A Metamorfose do Cristianismo em Ludwig Feuerbach*, p. 17.

28. Ibidem, p. 18.

E, abrindo a segunda parte d'*O Único*, anuncia:

Não se reparou que o homem tinha matado Deus para se tornar o único Deus nas alturas. O além fora de nós, aliás foi varrido (...). Mas o além em nós tornou-se um novo céu e apela para nós no sentido de novo assalto aos céus: o deus teve de dar lugar, não a nós, mas ao homem. Como podeis vós crer que o homem-deus morreu, se não morreu ainda, para além do deus, também o homem? (UP, 199)

Com o advento do Homem, a Modernidade (cristã) entra em sua última fase – ou a mais recente, para Stirner: “Em mim, tu não vês a mim, o de carne e osso, mas um ser irreal, um fantasma, ou seja, o homem” (UP, 224). E, do mesmo modo que se iniciou no desprezo pelo mundo, ela (a Modernidade) chegará, por fim, num novo momento de virada da história, ao desprezo pelo Espírito: “o desejo piedoso dos Antigos era a *santidade*, o dos modernos é a *corporeidade*” (UP, 468). Finalmente, por trás das essências, do espírito, das idéias e pensamentos, me descubro como eu-corpóreo. Só enquanto indivíduo único, particular, e mundano, só quando “nos amarmos *em corpo*” e respondermos ao nosso interesse pessoal, teremos superado o Espírito e o reino das essência, o campo da religião (UP, 20): “O ‘sábio’ irreal, esse ‘santo’ sem corpo dos estóicos, tornou-se uma pessoa real, um ‘santo’ com corpo, no Deus *encarnado*; o ‘homem’ irreal, o eu sem corpo, tornar-se-á real no eu *de carne e osso*, em mim” (UP, 468).

Diante desse diagnóstico da Modernidade, Stirner então defende a vontade de não querer mais se imolar, nem a Deus, nem ao homem, mas quer tomar-se apenas a si como referência e imolar tudo a si próprio. Sua crítica à essência é precisamente sua versão da crítica jovem hegeliana à “união debilitante entre dogmatismo religioso e poder político”.²⁹ Como um crente religioso, os que crêem nas idéias fixas modernas são *possuídos*. A humanidade, uma qualidade minha, um predicado, torna-

29. Lawrence Stepelevich, *The Young Hegelians: An Anthology*, p. 2.

se um idéia, um conceito, e logo uma determinação, uma essência que toma seu criador como sua *propriedade*. “Estou possesso e quero ver-me livre do ‘espírito maligno’” (UP, 237). A essência, por definição, precisa possuir o indivíduo, o Espírito necessariamente o obsedia!

[H]á uma diferença enorme entre eu me tomar por ponto de partida ou de chegada. No último caso, não me tenho, sou ainda estranho a mim próprio, sou a minha *essência*, a minha “verdadeira essência”, e esta “verdadeira essência” que me é estranha troçar de mim sob a forma de um espectro de mil nomes. (UP, 423)

Mas, Stirner acrescenta que, do mesmo modo que antes, no fim da Antiguidade, nos descobrimos por detrás das coisas, como espíritos, “assim também mais tarde [ao fim da Modernidade] me encontro por detrás das ideias precisamente como seu criador e proprietário (*Eigner*)”. O ser proprietário (*Eigner*) é o passo seguinte no desenvolvimento do indivíduo, é a contrapartida de Stirner ao essencialismo, pois é a inversão dos fatores de sua definição: aquele que era propriedade da idéia revolta-se e toma-a como *sua* propriedade.

Referências bibliográficas

- ARANTES, Paulo Eduardo, *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- CESA, Claudio. Il caso Stirner. In: *Max Stirner e L'Individualismo Moderno*, Instituto Suor Orsola Benincasa (Vários Autores). Napoli: Cuen, 1996, p. 13-26.
- FEUERBACH, Ludwig, *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Preleções sobre a Essência da Religião*, Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*, vol. I (Ciência da Lógica) e vol. III (A Filosofia do Espírito). São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e Ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

LÖWITH, Karl, *From Hegel to Nietzsche*. New York: Columbia University Press, 1991.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*. São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

_____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2009.

PENZO, Giorgio, *Invito al Pensiero di Stirner*. Milano: Mursia, 1999.

PLATÃO, A República. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

RORTY, Richard, Um Mundo Sem Substâncias ou Essências. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 53-92.

SHELLING, Friedrich von, Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo. In: *Schelling/Fichte*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 177-211.

SIGNORINI, Alberto, Decostruzione e differenza in Stirner. In: *Max Stirner e L'Individualismo Moderno*, Instituto Suor Orsola Benincasa. Napoli: Cuen, 1996, p. 519-530.

SOUZA, José Crisóstomo de, *A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992.

_____. A Metamorfose do Cristianismo em Ludwig Feuerbach.
In: *Ideação*, vol. 1, n. 1. Feira de Santana: UEFS, NEF, 1997, p. 13-29.
STEPELEVICH, Lawrence, Introduction. In: _____. *The Young
Hegelians: An Anthology*. New York: Humanity Books, 1999, p. 01-15.
STIRNER, Max. *Único e sua Propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Feuerbach, virada humanista da filosofia e crítica da subjetividade

Edineide de Jesus Santos*

O presente texto expõe a crítica de Ludwig Feuerbach (1804-1872) a uma subjetividade imersa na interioridade humana, fundada pelo Cristianismo, que foi por suavidade adotada na Modernidade, transformando-se no individualismo e no “egoísmo” modernos, no absoluto “sentimento de si”. E apresenta a sua proposta de uma subjetividade alicerçada no altruísmo, na relação eu-tu, que o pensador alemão sugere ao recuperar no homem a sua “essência genérica”, comunitária. Ela passa então a ser o fundamento normativo para a constituição moral, social, cultural e política do homem, que toma para si os atributos divinos, que na verdade pertenceriam à essência humana genérica. Dessa forma, Feuerbach procura reconduzir a filosofia a uma subjetividade intersubjetiva direcionada ao outro, sendo esta realizada no gênero humano.

Farei essa exposição baseada especialmente numa investigação pormenorizada da temática nos escritos do pensador alemão que datam do período de 1839 a 1846. Dedico-me a esse período de produção intelectual da filosofia feuerbachiana por participar da mesma concepção de Adriana Serrão, que aponta esse espaço de tempo como o mais criativo e inovador na trajetória do filósofo.¹ Esses escritos marcam o surgimento de uma nova filosofia, uma “filosofia do futuro”, fundamentada no princípio da sensibilidade.

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea - UFBA. E-mail: edineidelogos@hotmail.com

1. Tomo também como referência SOUZA, J. Crisóstomo de. Feuerbach: Crítica da Religião, Crítica da Modernidade. In CHAGAS, E. et alii (Orgs.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Editora UFC, 2009.

Feuerbach pretende superar o pensamento especulativo abstrato da filosofia tradicional, por um pensar sensível, exterior, aberto à alteridade e comprometido com a prática, procurando reestabelecer no homem a sua concretude e integralidade antes suprimida pela religião. Pois, para ele, o ser real é apreendido pela sensibilidade, que envolve tanto o sujeito como o objeto, e é justamente nessa duplicidade objetiva e subjetiva que pode-se observar o “existir como um coexistir”. De maneira que o sujeito, através da afetividade, é transformado num eu-tu, um sujeito que habita o mundo e relaciona-se com os outros, estabelecendo-se assim uma comunidade efetiva. Como afirma Serrão:

É a afetividade, que transforma cada sujeito num Eu e Tu, isto é, num ser habitando o mundo com os outros, que alarga a simples coexistência em verdadeira convivência e funda uma comunidade de vida conjuntamente exercida. O sensualismo é o único fundamento possível do altruísmo.²

Em sua principal obra, a *Essência do Cristianismo*, publicada originalmente em 1841, Feuerbach apresenta, de outro lado, uma crítica radical à secularização, a decadência do cristianismo.³ Para ele, o cristianismo moderno encontra-se empobrecido, indigno de uma reflexão filosófica. De modo que, para abalar os seus alicerces, torna-se necessário atacar a sua gênese, isto é, o cristianismo primitivo, para assim desvelar o verdadeiro segredo da religião, a saber, a sua essência humana, antropológica.

É importante precisar que a crítica de Feuerbach à secularização do cristianismo, e conseqüentemente à Modernidade, tem como base o caráter ilusório e subjetivista aí presentes, proporcionado pela elevação acentuada do homem individual, do sujeito, como absoluto, livre e

2. SERRÃO, A. V. O Princípio da Sensibilidade. In FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Traduzidos e apresentados por Serrão. Lisboa: Centro de Fil. da Univ. de Lisboa, 2005, p.16.

3. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. Esta obra foi publicada originalmente por Feuerbach em 1841, e republicada em 1843 com um novo prefácio.

autônomo. Dessa forma, a sua “revolução antropológica” tem como intuito resgatar a essência *genérica* do homem, ou seja, a “realidade subjetiva do gênero”, que encontra-se deturpada pela religião e pela filosofia especulativa, abstrata, pelo idealismo.

Neste sentido, o pensador alemão observa que o fundamento das religiões monoteístas, o cristianismo e o judaísmo, concentra-se em uma arbitrária subjetividade egoísta. Ele apresenta a doutrina da criação a partir do nada como o ápice do princípio da subjetividade na religião cristã, visto que a criação configura-se como um “produto da vontade” divina em que o princípio e o fim do mundo estão determinados a existência ou não existência do universo encontra-se condicionada ao ato da vontade absoluta e subjetiva da divindade. Sob essa perspectiva, a criação “ex-nihilo” expressa à onipotência arbitrária da subjetividade e a existência instável do universo. Dessa forma, esta doutrina pode enquadrar-se no âmbito dos milagres, que por sua vez, identifica-se com a concepção de providência. O milagre da criação a partir do nada e consequentemente a doutrina da providência subordinam todas as leis da natureza à força arbitrária da vontade divina.

Assim como no cristianismo, a doutrina da criação “ex-nihilo” constitui-se como fundamento para a religião judaica, essencialmente caracterizada, segundo Feuerbach, pelo egoísmo. Esta doutrina concebe a natureza como um simples objeto da vontade, nela a natureza encontra-se sujeita as vontades e necessidades humanas, e, sob essa concepção, é entendida apenas em sentido prático-utilitário. Assim como afirma Feuerbach:

O utilitarismo é a intuição essencial do judaísmo. A fé numa providência divina particular é a fé característica do judaísmo, a fé na providência é a fé no milagre; mas a fé no milagre só existe onde a Natureza é vista apenas como um objeto do arbítrio, do egoísmo que usa justamente a Natureza apenas para fins arbitrários.⁴

4. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 135.

A postura do paganismo, dos gregos, em relação à natureza, apresenta-se de forma diferenciada, pois para eles a natureza é constituída como fim e fundamento de si mesma, e como parte constituinte da essência humana. Sob esse aspecto, a relação do homem com a natureza ocorre de forma teórica, ou seja, de modo contemplativo e harmonioso com o mundo. É justamente para essa concepção de natureza que Feuerbach demonstra inclinação. De acordo com o pensador alemão, “o egoísmo é essencialmente monoteísta”, pois tem como única finalidade ele próprio, o exacerbado e intolerante sentimento de si, que torna o homem limitado em sentido teórico.

Sob essa perspectiva, Feuerbach critica não apenas a religião, mas também a filosofia especulativa. A Modernidade absorve do cristianismo a sua postura individualista, o absoluto sentimento de si que aliena o homem de si mesmo. Em seu texto “Para a crítica da filosofia de Hegel”, publicado em 1839, o pensador alemão critica o caráter abstrato, absoluto e subjetivista do idealismo alemão que acentua de forma elevada o sujeito autônomo e consciente de si, subjugando assim a própria natureza ao “eu absolutizado”. A arbitrariedade da criação *ex nihilo* demonstra o caráter subjetivista-egóico e anti-naturalista expresso nessa doutrina o que acabou repercutindo sobre a modernidade idealista.

Também o idealista via na natureza vida e razão, apenas como a sua própria vida, como a sua própria razão; o que ele via nela tinha sido ele próprio a introduzir; por isso, o que ele dava à natureza voltava a recuperá-lo para si próprio: a natureza é o eu objetivado, o espírito intuído por si mesmo fora de si. O idealismo era já uma identidade de sujeito e objeto, de espírito e de natureza, mas de um modo tal que nesta unidade a natureza apenas significava o objeto, o posto pelo espírito.⁵

Neste sentido, Feuerbach critica a concepção do Nada hegeliano, interpretando-o como total “ausência de pensamento”, isto é, como

5. FEUERBACH, “Para a Crítica da Filosofia de Hegel”, em *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*, op. cit., p.65.

a “negação do pensar” que como uma ilusão envolve uma atitude vazia da vontade. De modo que a criação a partir do nada torna-se inconcebível, já que o nada nega a si mesmo. Segundo Feuerbach, o nada como o oposto do ser não passa de um produto da imaginação. Esta oposição entre ser e nada não é uma oposição metafísica, ela recai sob o domínio do determinado, “na relação do ser singular com o ser universal, do indivíduo” (p.74). Contudo, esse indivíduo somente representa e reflete o gênero, considerando-se que o indivíduo que reflete é justamente o indivíduo que tem em si a consciência do gênero. Neste caso, o gênero mostra-se como “a indiferença relativamente ao indivíduo singular”.

O nada é o absolutamente desprovido de pensamento e de razão.
O nada não pode de modo algum ser pensado, porque pensar é determinar, como o próprio Hegel afirma; por consequência, se o nada fosse pensado, seria determinado, logo já não seria nada.⁶

Feuerbach, portanto, refuta este princípio de subjetividade, presente no cristianismo, no judaísmo e sucessivamente no idealismo alemão, e remete sua reflexão para um ponto de vista materialista comunitário afetivo. Dentro desse escopo, Feuerbach promove na modernidade filosófica uma virada antropológica que enfatiza em sua filosofia a essência genérica dos homens e não o homem individual. De modo que a consciência do gênero corresponde à presença efetiva de uma dualidade na vida humana, isto é, interior e exterior, e assim o homem é capaz de ser para si mesmo, concomitantemente, eu e tu. Esta virada antropológica ocorre num rumo materialista, natural, sensualista e altruísta, em que o homem toma para si os predicados atribuídos à divindade. Ele pretende, assim, que afirmarmos qualquer dos atributos divinos é afirmarmos a nós mesmos, de forma indireta,

6. FEUERBACH, A *Essência do Cristianismo*, p. 70

na religião, pois que, no cristianismo, a consciência do objeto é no fundo uma autoconsciência.

Sob esse aspecto, Feuerbach demonstra que na religião cristã o homem substitui o homem consagra indiretamente uma postura antropocêntrica, pois é a causa e a finalidade de todas as ações divinas, pois tudo aquilo que o homem acha que é mais valioso e virtuoso para si, ele coloca em Deus, isto é, amor, verdade, justiça. O homem, de outro lado, na religião, não é virtuoso, mas é o outro de todas as virtudes. Todavia, essa aparente autonegação é na realidade apenas autoafirmação. Quando ele adora um ser moralmente bom, ele apenas está adorando na figura da divindade a sua própria essência moralmente boa. “Pois aquilo que é dado ao Deus do homem é na verdade dado ao próprio homem; o que o homem afirma de Deus afirma-o na verdade de si mesmo”.⁷ De modo que são os predicados constituídos como valores morais, e que pertencem “naturalmente” à essência humana, que Feuerbach pretende recuperar. Contudo, sua compreensão encontra-se deturpada pelo véu da ilusão religiosa e pelo absoluto sentimento de si que caracteriza o idealismo/subjetivismo moderno.

Segundo Feuerbach, todas as determinações ou predicados atribuídos à divindade são essencialmente de caráter humano. Negar os predicados é a mesma coisa que negar a própria essência e por isso a sua existência. Desse modo, afirmar a ausência de determinação ou a incognoscibilidade de Deus é uma marca da – má - secularização da Modernidade. Ao declarar esse dogma, o homem justifica, perante a consciência religiosa, a falta de qualquer interesse pelo conhecimento da divindade, dando importância apenas à realidade sensível, negando assim o divino na prática por suas ações e inclinações para o mundo. Não o nega na teoria, pois continua dizendo crer na existência de Deus, mas isso não passa de uma forma “sutil e astuciosa de ateísmo”.

7. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 35.

Outra maneira de negação dos predicados é afirmar que eles não possuem uma significação objetiva acerca de Deus, mas que são como podem aparecer a mim, ser humano. Contudo, esta distinção inconsciente entre o que Deus é em si e o que é para mim estabelece uma tensão na religião, pois é impossível saber se o que Deus é em si é diferente do que ele é para mim. Pois, como afirma Feuerbach, “é justamente nesses predicados que são para mim que reside o seu ser-em-si-mesmo, a sua própria essência.⁸ Desse modo, pode-se ter uma representação subjetiva de um objeto, mas esta representação deve corresponder à medida do gênero. Assim, a distinção entre ser-em-si e ser-para-mim torna-se nula, pois a medida do gênero é absoluta no homem.

Para Feuerbach, a necessidade do sujeito (Deus) reside apenas na necessidade do predicado (amor, onisciência, onipotência, verdade, vontade, etc.). A certeza da existência do sujeito procede da certeza nos predicados ou propriedades humanas. Neste sentido, o sujeito é a personificação do predicado, distinguindo-se apenas como existência e essência. Por isso a negação do predicado implica necessariamente na negação do sujeito. Dessa maneira, anular os atributos divinos afirmando a sua incognoscibilidade é um sinal visível de verdadeira irreligiosidade, ou seja, é uma negação da religião. Como afirma Feuerbach:

Se se provou então que aquilo que o sujeito é reside exclusivamente nas determinações do sujeito, ou seja, que só pelo predicado é que o sujeito é para nós objeto na sua essência, também se demonstrou que, se os predicados divinos são determinações da essência humana, também o sujeito deles é de essência humana.⁹

Os predicados divinos apresentam-se como metafísicos, universais e pessoais. Contudo, para a compreensão das determinações particulares da religião, os predicados pessoais assumem a primazia em

8. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 27.

9. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 30.

relação aos metafísicos. Visto que, a essência da religião é constituída pelos predicados pessoais, por isso para o homem religioso Deus é pessoa, é legislador, é bom, é pai dos homens, é tudo aquilo que ele julgar como adequadamente moral. Para a religião tais determinações não são representações nem imagens feitas pelo homem acerca de Deus, diferente do que Ele é em si mesmo, mas verdades, realidades, pertencentes à essência de Deus. Por isso, segundo Feuerbach, “a religião nada sabe de antropomorfismo”.

Feuerbach observa que para a religião somente os atributos humanos pertencentes à essência divina são intuídos de forma positiva. Sob esse aspecto, quanto mais humano Deus é em sua essência mais se acentua o aparente antagonismo estabelecido entre Deus e o homem, que nega-se a si mesmo para afirmar-se na divindade. Esse estranhamento da essência humana gera alienação e conseqüentemente uma pseudo-humilhação. É por isso que esta autonegação nada mais é que apenas auto-afirmação, pois tudo aquilo que o homem renuncia como humano é resgatado no divino em um nível muito mais elevado. Feuerbach exemplifica esse fenômeno através do voto de castidade de monges e freiras que abdicam do amor real, mas tem como recompensa no céu o amor ideal representado na figura da virgem Maria e de Cristo. Perante Deus, o homem nega o seu saber, a sua vontade e o seu amor. Na verdade, tudo aquilo que o homem acha que é mais valioso e virtuoso para si, ele transfere para o divino, tornando-se o outro de todas as virtudes. Todavia, tudo aquilo que é negado no homem é reafirmado em Deus.

Feuerbach propõe para a secularizada Modernidade filosófica uma “ética da alteridade” em que o homem é posto no lugar de Deus, com o abandono do egoísmo subjetivista cristão, para que assim o outro possa assumir o lugar do eu, promovendo um resgate da essência genérica humana, deformada pelo cristianismo e pela filosofia especulativa, e colocada agora por Feuerbach como fundamento normativo universal.

Segundo Feuerbach, o princípio – naturalista e materialista - da sensibilidade é o fundamento para a alteridade, pois, ao envolver tanto o subjetivo como o objetivo e ao exercer uma capacidade de alternância entre atividade e passividade, possibilita a compreensão do outro e de suas vicissitudes.

Esta relação de reciprocidade é característica da esfera humana, da realidade dos sentidos, pois somente um ser sensível é capaz de objetivar-se passivamente, transformando-se de um eu em um não-eu, ou seja, num tu. Esta relação envolve um princípio de unidade de eu e tu, em que o indivíduo é capaz de reconhecer-se através de uma relação intersubjetiva com o outro numa “dialética do altruísmo”, na qual o sujeito pode ser entendido como “um ser em relação”, enfatizando a concepção de que “o existir é um coexistir”. Como afirma Feuerbach, em seu texto, *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843):

O homem singular por si não tem em si a essência do homem, nem como ser moral, nem como ser pensante. A essência do homem está contida unicamente na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade que todavia se apoia unicamente na realidade da diferença de eu e tu.¹⁰

Contudo, é somente na sensibilidade afetiva, no sentimento, no amor, que o indivíduo ascende a uma ética altruísta, estabelecendo assim, um vínculo comunitário, uma vez que apenas pelo sentimento é que indivíduos diferentes podem concorrer para um mesmo fim. Por isso, o filósofo alemão afirma que o amor é materialismo, pois este é atividade sensível, real, existente. De modo que, o amor, por possuir um caráter universal, autônomo, por ser uma das perfeições que constituem a essência humana, possui a primazia dentre todos os sentimentos.

10. FEUERBACH. *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843). Em FEUERBACH. *Filosofia da Sensibilidade*, op. cit., p. 154.

Segundo Feuerbach, o amor é a evidência do ser, é a comprovação ontológica da existência de um outro, isto é, um não-ser, legitimada por uma reciprocidade amorosa. Contudo, esta relação afetiva amorosa ocorre somente entre seres semelhantes, na realidade do gênero humano, ou seja, “no amor do homem pelo homem”. “O amor identifica o homem com Deus, Deus com o homem e, por isso, o homem com o homem.”¹¹ Sob este ponto de vista, Feuerbach elimina o caráter ilusório de um Deus pessoal e transcendental estabelecido pela religião cristã, para pôr no seu lugar uma concepção natural-humanista, em que os predicados, isto é, os valores naturalmente pertencentes à essência humana (que foram atribuídos à divindade), sejam resgatados em sua essência genérica, tornando os indivíduos autônomos e desalienados, trazendo assim uma luz sobre a relação Eu-Tu, a relação que se estabelece como abertura para outro na realidade sensível, tornando concreto o vínculo comunitário. Por isso, a antropologia feuerbachiana marca o desvelamento da teologia e de suas representações dogmáticas; seu “ateísmo” nada mais é que um ateísmo antropológico, pois ele nega a divindade enquanto atributo, mas coloca no lugar de Deus o homem-valor enquanto gênero.

Referências bibliográficas

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FEUERBACH, “Para a Crítica da Filosofia de Hegel”. In *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

FEUERBACH. “Princípios da Filosofia do Futuro”. In FEUERBACH. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*, Lisboa: Centro de Fil. da Univ. de Lisboa, 2005.

11. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 301.

SERRÃO, A. V. “O Princípio da Sensibilidade” (apresentação). In FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Lisboa: Centro de Fil. da Univ. de Lisboa, 2005, p.16.

SOUZA, J. Crisóstomo de. Feuerbach: Crítica da Religião, Crítica da Modernidade. In CHAGAS, E. et alii (Orgs.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Editora UFC, 2009.

Nietzsche, perspectivismo, romantismo utilitário, pragmatismo

Christine Hélène Leboucher*

Este texto apresenta o pragmatismo de Friedrich Nietzsche (1844-1900) como descrito e analisado por René Berthelot faz cem anos. Baseia-se numa parte da sua obra intitulada *Un Romantisme Utilitaire – Études sur le Pragmatisme* (*Um Romantismo Utilitário – Estudos sobre o Pragmatismo*), publicada na França em 1911. Nela Berthelot se propõe examinar o pensamento “pragmatista artístico” de Nietzsche e o pensamento pragmatista físico-matemático, do matemático, físico e filósofo francês, Henri Poincaré (1854-1912), aos quais dedica respectivamente a primeira e a segunda parte do livro. Mas aqui nos circunscrevemos apenas à parte dedicada ao pragmatismo de Nietzsche, e, dentro dela, ao segmento que trata do perspectivismo nietzschiano como pragmatismo.

Berthelot esclarece na introdução da obra que o motivo de seu estudo está em o pragmatismo ter-se difundido muito no final do século XIX e início do século XX e ter-se tornado o maior adversário do idealismo racional¹. Berthelot, como representante deste pensamento idealista racional, quer trazer à tona todas as deficiências que, a seu ver, o pragmatismo apresenta, e observar ainda assim se algumas novidades ou peculiaridades do pragmatismo podem ser aproveitadas para modernizar e flexibilizar o pensamento idealista racional. Berthelot levará mais adiante seu empreendimento e escreverá mais dois livros sobre o que ele chama de pragmatismo: em 1913 um volume dedicado exclusivamente a Henri Bergson e em 1922 um estudo sobre William James e os filósofos católicos modernistas franceses e ingleses.

* Graduada em Filosofia pela UFBA.

1. A linha de pensamento que Berthelot chama em sua obra de “idealismo racional” é *grosso modo* a linha do pensamento cartesiano.

É interessante observar que na época em que Berthelot publica este primeiro estudo sobre o pragmatismo, no início do século XX, outros pensadores franceses estavam com a mesma preocupação, de defender o “idealismo racional” frente ao “pragmatismo” ascendente. Emile Durkheim ministrou, em 1913-1914, na universidade parisiense de La Sorbonne, um curso intitulado *Pragmatisme et Sociologie* (*Pragmatismo e Sociologia*), que reflete sobre este mesmo tema, do pragmatismo e de sua relação com o racionalismo², O filósofo francês Georges Palante também escreveu, em 1911, um pequeno artigo em tom mais irônico, em que nos fala dos vários “inimigos da razão” e defende o racionalismo contra eles, entre os quais se encontra o pensamento pragmatista.³

Os estudos de Berthelot sobre esse pragmatismo “experimental” parecem ter ficado esquecidos durante algumas décadas e sido redescobertos pelo filósofo neopragmatista norte-americano, Richard Rorty*, que os menciona em seus artigos *Nietzsche, Sócrates e o Pragmatismo* e *O Pragmatismo como um Romantismo Politeísta*. Nas palavras de Rorty, Berthelot era um cartesiano convicto, que não simpatizava com o pensamento pragmatista, mas ainda assim conseguiu realizar seu estudo dos pragmatistas “com perspicácia e vigor”⁴.

Na introdução de seu livro, René Berthelot define com maior precisão seu objeto de estudo. Concordando com os três principais sentidos da palavra “pragmatismo” distinguidos por William James,

2. Na introdução deste curso, Durkheim justifica seu interesse pelo pragmatismo por este ser “a única teoria da verdade atualmente existente” e por considerar que a sociologia e o pragmatismo compartilham um certo sentido da vida e da ação. Enfatiza que o pragmatismo faz parte neste início do século XX de uma fortíssima tendência de profundos e violentos ataques ao racionalismo. Durkheim afirma ainda que uma derrota do racionalismo significaria o desmoronar tanto da tradição cultural francesa, fundamentada no cartesianismo prolongado no racionalismo, como também de toda a tradição filosófica. Mas concede que o racionalismo tem deficiências e precisa ser modernizado, e que o pragmatismo parece o pensamento mais interessante para operar esta atualização do racionalismo. Ou seja, ambos os autores, Durkheim e Berthelot compartilham, *grasso modo*, uma visão do pragmatismo, e de sua possível relação com o racionalismo. Em seu curso, Durkheim cita várias vezes o livro de Berthelot estudado aqui e retoma várias de suas colocações.

3. Ver <http://selene.star.pagesperso-orange.fr/>

4. RORTY, Richard, *O Pragmatismo como Politeísmo Romântico*. In RORTY, R. *Filosofia como política cultural*, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 57.

quais sejam, 1) uma atitude que concede mais importância à prática de que à teoria, 2) uma nova concepção de verdade como crença mais favorável à vida, e 3) uma teoria do universo como sistema não-necessário no qual a liberdade do homem faz diferença, Berthelot elege a nova concepção de verdade como foco de sua reflexão pois a avalia como o sentido mais característico do pensamento pragmatista. Ele ainda enfatiza que serão necessárias muitas definições conceituais para tirar as palavras “ação”, “comodidade”, “prática”, “vida” da imprecisão, e que também a palavra “verdade” pode desdobrar-se em verdades religiosas, sociais, geométricas, científicas e de senso comum.

Nosso autor faz uma pequena apresentação histórica e panorâmica do pensamento pragmatista, colocando como marco zero do pensamento pragmatista a publicação, em 1878, do artigo de Charles Sanders Peirce (1839-1914), filósofo e matemático norte-americano, “Como tornar nossas idéias claras”. Neste artigo, Peirce faz das conseqüências práticas das idéias a pedra de toque de seu sentido, e o pragmatismo nasce então como este método intelectual. Berthelot descreve brevemente os pragmatismos de vários pensadores além de Nietzsche. Menciona William James, que diz inspirado na filosofia de Charles Renouvier, e sua obra *Pragmatismo, um nome novo para velhas formas de pensar*, e Ferdinand Schiller com seu artigo *Axiomas como Postulados*. Aborda também o pragmatismo, que qualifica de parcial, de Henri Bergson, que considera como inspirado no pensamento de Félix Ravaisson, e de Henri Poincaré. Cita finalmente as formas atenuadas de pragmatismo do “modernismo religioso”⁵, com o Reverendo Campbell, na Inglaterra, e o abade Loisy na França, entre outros, e dos “sindicalistas revolucionários”, inspirados em George Sorel.

A parte dedicada ao pragmatismo de Nietzsche subdivide-se em cinco capítulos. O capítulo I expõe o “perspectivismo nietzschiano”,

5. O modernismo religioso defende a evolução do dogma, em coerência com as modernas teorias científicas.

ilustrado por abundantes citações de *A Gaia Ciência, Assim falou Zaratustra, Além do Bem e do Mal*, Nos capítulos II e III, Berthelot desenvolve hipóteses sobre a dupla origem deste pragmatismo de Nietzsche, respectivamente romântica e utilitária. No capítulo IV é realizada uma crítica do pragmatismo de Nietzsche, no capítulo V, a tese da dupla origem do pragmatismo de Nietzsche é estendida ao pragmatismo em geral. Nos capítulos VI e VII, que fecham a parte do livro dedicada ao pragmatismo de Nietzsche, Berthelot propõe modos de utilizar respectivamente o pragmatismo teórico e o pragmatismo moral de Nietzsche no âmbito maior do idealismo racional. Como dissemos, vamos tratar aqui do conteúdo do capítulo I.

Embora, para Berthelot, Nietzsche tenha esboçado sua concepção pragmatista em 1873, em fragmentos não publicados de *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, é apenas em 1881, na obra *A Gaia Ciência*, que ele formula seu novo pensamento, sob o nome de “perspectivismo”. Este perspectivismo estará presente também em *Assim falou Zaratustra* e em *Além do Bem e do Mal*, e finalmente exposto de modo sistemático em *Vontade de poder*, embora sem apresentar novidades. Berthelot qualifica o pragmatismo de Nietzsche de audacioso, pleno e poético, em contraste com o pragmatismo “prudente, moderado e prosaico” de Peirce.⁶

O foco da apresentação do perspectivismo de Nietzsche é a teoria do conhecimento deste, em particular suas reflexões sobre a natureza da verdade. Sua teoria do conhecimento é orientada por esta idéia: a vida tem mais valor que o conhecimento (p.33). Em um escrito da juventude, Nietzsche, então professor de filologia, critica o ensino da história em seu tempo por configurar-se como o estudo de um passado morto, sem pertinência para a vida presente nem futura, desviando

6. BERTHELOT, René. *Un romantisme utilitaire. Étude sur le pragmatisme*, Paris: Alcan, 1911, p.8. Deste ponto em diante, quando for citado o texto desta obra, indicarei apenas a página do livro entre parênteses no corpo do texto.

os estudantes de sua própria vida em vez de trazer subsídios para o desenvolvimento desta. Em *A filosofia na idade trágica dos Gregos*, Nietzsche prossegue nesta idéia, como nos diz Berthelot:

“Os primeiros pensadores helenos (...) não separavam a verdade da vida, e o momento crítico no desenvolvimento, não apenas da filosofia mas da vida grega, é o momento em que o conhecimento foi colocado acima da vida, e, deixando de ser considerado como um instrumento que o instinto vital se criava, foi pensado como tendo em si mesmo seu objetivo e um valor soberano. Percebemos esta transformação na passagem da filosofia pré-socrática para Sócrates e Platão. E é esta vitória do intelectualismo⁷ sobre o instinto vital que levou, ao fim de um tempo muito curto, à ruína de toda a civilização grega.” (p.34)

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche observa nas tragédias gregas clássicas a mesma ruptura e inversão, sendo Eurípidés o divisor de águas, a partir do qual o intelecto⁸, como análise e raciocínio, suplanta a intuição da vida baseada no sentimento e na imaginação. Nietzsche, então, desde sua juventude, contrapõe-se à primazia do conhecimento sobre a vida e sugere novos valores, um novo ideal, o “*Uebermensch*”, o “super-homem”, um misto de herói e de artista. O ideal nietzschiano é o desabrochar e o harmonizar de todas as tendências vitais “na unidade da vida mais poderosa e mais rica”. (p.35)

No conceito de Nietzsche, numerosos ideais desviam o impulso vital humano deste máximo desabrochar individual, e, portanto, opõem-se ao desenvolver do “homem além do homem”: o ideal do cristianismo e do utilitarismo igualitário, por colocarem o bem geral como prioridade, e o ideal da busca científica, por estar à procura de uma verdade objetiva e impessoal. Nietzsche vai então combater a idéia desta verdade universal, impessoal e eterna, que sustenta os ideais hostis à vida, e para

7. O intelectualismo considera que o intelecto, ou a razão, é o órgão próprio do conhecimento e que a realidade é racional.

8. Berthelot usa em francês apenas a palavra *intelligence*; avaliamos como mais adequado, na maioria das ocorrências, traduzi-la como intelecto.

isso seu primeiro passo é retirar o valor de verdade absoluto de todos os ideais, com o argumento de que um ideal moral não pode ser nem provado nem refutado. “O ideal fica além do verdadeiro e do falso” (p.36). Todo ideal moral é altamente pessoal, individual, particular, e o único argumento de Nietzsche em prol do ideal do *Ueberschensch* é que expressa uma vida em ascendência, à diferença de outros ideais que refletem uma vida enfraquecida. O próprio esforço de provar o valor dos fundamentos de um ideal mostra o esmorecimento do instinto vital, e a crença em uma verdade moral perene e impessoal, sejam hábitos arraigados ou costumes sociais, denota preguiça e comodismo, em contraponto a uma saudável confiança nos próprios impulsos e inspiração, dos quais um dia se originaram os hábitos.

Nietzsche denuncia a verdade filosófica como fundamentada na moral pessoal do filósofo e expressando suas tendências profundas.

“Aos poucos fui descobrindo o que até agora tem sido toda grande filosofia: uma confissão pessoal de seu autor; uma espécie de memórias involuntárias e despercebidas; e também percebi que as intenções morais (ou imorais) formavam sempre, em toda filosofia, o verdadeiro germe vital a partir do qual desabrochou a planta inteira...”⁹

A busca de seu sentimento da vida é a ótica de Nietzsche quanto aos filósofos pré-socráticos e aos poetas trágicos: gozando de instinto vital vigoroso, todos esses aceitam o acaso da vida, a irracionalidade do mundo. Demócrito, por exemplo, pensa o universo como “um jogo do acaso e da necessidade” (p.39) e corajosamente dispensa uma teleologia otimista do universo. Nietzsche interpreta o mundo das idéias de Platão, o Nirvana hinduísta, o *númeno* de Kant, como tantas tentativas de escapar do mundo real e de seu constante e caótico crescimento e transformação. Essas criações de um mundo pacífico,

9. Nietzsche, Friedrich, *Além do bem e do mal*, aforismo 6, *apud* Berthelot, *op. cit.*, p.38

imóvel e coerente, fictício portanto, tanto quanto o desejo que as gerou, refletem um instinto vital em decadência.

“Assim, a concepção do universo dos filósofos, bem como a concepção do bem e do mal dos moralistas, não expressa outra coisa senão as necessidades do instinto vital, e segundo este instinto seja a expressão de uma vida em ascendência ou de uma vida em decadência, a concepção do mundo será diferente em tudo.” (p.39)

Tal como a verdade moral e filosófica, a verdade religiosa e em especial o cristianismo - para Nietzsche uma vulgarização da filosofia platônica para uso popular - expressam esta vontade de fugir do mundo tal como é, para um mundo imóvel e feliz, sendo que o cristianismo traz ainda a vontade de vingança dos escravos sobre os senhores.

Por fim, as verdades do senso comum e as verdades científicas são incluídas nessa mesma concepção.¹⁰ Berthelot reitera que, para Nietzsche, o universo é um jogo de forças contínuo e incoerente, e esclarece neste momento o que é a vida, vida que podemos experimentar em nós mesmos: “É esta força, esta tendência para uma expansão tão completa quanto possível (...). Cada força está lutando com as demais, vitoriosa ou vencida, e tende incessantemente a vencer-se e a superar-se a si mesma” (p.40). Assim sendo o universo para Nietzsche, as verdades do senso comum são ficções, pois vêm o mundo imóvel, feito de objetos separados, com duração, ligados por relações de causalidade e reunidos em gêneros por identidade. Ou seja, o senso comum fragmenta, generaliza, imobiliza e organiza o mundo real. O senso comum cria, portanto, um mundo ilusório, no intuito de podermos agir sobre o mundo real, de lutarmos contra os muitos perigos que nos ameaçam. Nietzsche chama de “erros” estas

10. Berthelot considera que no que tange a relação entre as verdades científicas e as verdades do senso comum, o pensamento de Nietzsche se torna “o mais paradoxal” (p.40), ele voltará em sua crítica do pragmatismo nietzschiano a este ponto específico por discordar diametralmente da assimilação que Nietzsche faz entre esses dois tipos de verdade.

diversas simplificações do mundo realizadas pelo senso comum para possibilitar a sobrevivência humana no mundo, de erros fecundos, erros que, com o passar do tempo, se tornaram critérios de verdade do conhecimento humano. São, neste ponto, citados três aforismos da obra *A Gaia Ciência*. O aforismo 110 vem para expor estes erros fecundos do intelecto humano, erros fundamentais do senso comum. O aforismo 111 é trazido para tratar da lógica do senso comum que opera com as noções de identidade e de substância, e também para expor a necessidade de velocidade para avaliar as situações práticas de perigo e tomar decisões tendo por objetivo a preservação do ser humano. O aforismo 112 questiona a causalidade com o argumento de que lidamos com um continuum, que nós parcelamos segundo nossa conveniência. Concluindo sobre as verdades do senso comum: “As crenças fundamentais do senso comum são (...) criações do instinto vital, de início casuais, que, em razão de sua utilidade, incorporaram-se ao organismo.” (p.42)

Passando para as verdades científicas, e examinando primeiro a geometria e a mecânica, Berthelot cita novo trecho do aforismo 112, de *A Gaia Ciência*, em que é desfeita a suposta superioridade das ciências contemporâneas sobre as ciências anteriores: aquelas pretendem explicar o que essas só descreviam, mas apenas descrevem melhor e sempre com o concurso de abstrações humanas:

“Basta considerar a ciência como uma humanização das coisas tão fiel quanto possível; aprendemos a nos descrever a nós mesmos sempre mais exatamente, descrevendo as coisas e sua sucessão.”¹¹ E ainda: “Afinal de contas, são ciências *práticas*, baseadas nos erros fundamentais do homem, a saber que há coisas e que há idêntico. É surpreendente que para *nossas* necessidades (máquinas, pontos, etc.) as suposições

11. Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*, aforismo 112, *apud* Berthelot, op. cit., p.43

da mecânica bastem: é que são necessidades muito grosseiras e que os “pequenos erros” não entram em linha de conta.”¹²

Tais como os matemáticos, e no mesmo intuito de sobrevivência e de ação sobre o mundo, os físicos e os químicos raciocinam com base em um mundo simplificado, e onde há coisas duráveis. Por outro lado, a idéia de evolução universal, que expressa a mudança incessante do universo, contraria qualquer pretensão à enunciação de leis ou propriedades naturais eternas e idênticas. Sempre há uma margem, por ínfima que seja, de mudança em todos os acontecimentos, e “é dentro desta [margem] que ocorre a eterna transformação, o fluxo eterno de todas as coisas.”¹³ Novamente, a idéia de identidade é colocada em xeque, e a proposta de Nietzsche é substituí-la pela idéia de analogia.

Portanto, todas as verdades científicas também não passam de interpretações e simplificações humanas do mundo. Pretendemos com nossas ciências explicar o mundo, mas apenas descrevemos cada vez com mais detalhes os fenômenos com nossas abstrações humanas. A ciência é “uma humanização das coisas tão fiel quanto possível.”¹⁴ As ciências são tão práticas quanto o senso comum, no sentido de que têm a mesma finalidade, que é nossa sobrevivência e nossa ação sobre o mundo. São baseadas nos mesmos “erros fundamentais”, e dão certo apenas enquanto as usamos para resolver estes problemas extremamente práticos. Para Nietzsche, a ciência desce de seu pedestal de verdade absoluta, impessoal, universal. Ela é agora filha, ou irmã, do senso comum, fundamenta-se na mesma simplificação humana do mundo, é um mero instrumento que o homem criou para agir sobre o mundo. Por fim, a ciência nos informa mais sobre o homem enquanto espécie, sobre sua relação com o mundo, do que sobre a verdade ou sobre o mundo.

12. Nietzsche, Friedrich, *N. Werke*, t.XII, *apud* Berthelot, *op. cit.*, p.43

13. Nietzsche, Friedrich, *N. Werke*, t.XII, p.21-22, *apud* Berthelot, *op. cit.*, p.44

14. Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*, aforismo 112, *apud* Berthelot, *op. cit.*, p.43

A conclusão de todas estas colocações é que nem as verdades do senso comum nem as verdades da ciência são verdades necessárias, ao contrário, seriam verdades contingentes, pois não passam de hábitos enraizados correspondendo a necessidades da vida nos homens. “A origem do entendimento e de sua constituição deve ser deduzida de nossa relação prática com as coisas”.¹⁵ A genealogia nietzschiana para o entendimento é assim uma declaração pragmatista. Nietzsche ainda arremata que temos que acreditar nessas nossas verdades do senso comum, por mais simplistas que sejam, pois, fora destas crenças, não há possibilidade de sobrevivência.

Além das necessidades biológicas, as necessidades sociais também estão na origem da conformação do “pensamento racional”. Os homens, ameaçados pelo mundo real, precisavam do auxílio uns dos outros, e desenvolveram, para comunicar-se, tanto a consciência quanto a linguagem, que andam estreitamente juntas. Nietzsche enfatiza neste ponto que novamente é o homem enquanto espécie, rebanho, e não o homem individual, que é beneficiado pelo advento da consciência e da linguagem.

“Este é o fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só o mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se tornar consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionado uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (...)”

As verdades do senso comum e da ciência, bem como nosso pensamento racional, expressam apenas esta imagem simplista do mundo. Entretanto, podemos perceber o mundo como ele é pela intuição artística, dionisíaca, que nos faz sentir “diretamente esta

15. Nietzsche, Friedrich, *N. Werke*, t. XII, *apud* Berthelot, *op. cit.*, p. 45

variedade, esta heterogeneidade indefinidas, deste fluxo continuamente renovado de fenômenos, esta expansão de forças vivas”. (p.48) Mas Nietzsche rechaça aqui a hipótese de que se possa ver uma certa verdade nesta intuição. Com efeito, a intuição não é a chave, o método, para alcançar uma verdade superior, ela é um acesso individual ao fluxo incessante do continuum que é o mundo, não poderia fundamentar nenhuma afirmação universal, impessoal, eterna.

A concepção de Nietzsche teria variado ao longo de sua vida, e, segundo Berthelot:

“no final, ele [Nietzsche] não admite mais nenhuma “realidade em si”, nenhuma “vontade divina”, superior aos fenômenos, nenhum “mundo verdadeiro”, que os reduziria a “aparências”; não há mais que os fenômenos mesmos e o jogo da imaginação criadora em cada um de nós, ora subjugada à utilidade da vida na espécie, na sociedade, no rebanho, ora pessoal e espontânea.” (p.49)

Nietzsche situa a perspectiva humana como uma entre infinitas outras perspectivas e ironiza, no aforismo 374 de *A Gaia Ciência*, a suposta maior legitimidade desta interpretação humana do mundo real, embora também coloque esta perspectiva como insuperável, inerente à condição humana. “Há uma curiosidade sem esperança em querer conhecer quais outras espécies de inteligências e de perspectivas poderiam existir”. Berthelot cita o aforismo 24 de *Além do Bem e do Mal* em que Nietzsche considera uma escolha moral desprezar as aparências em prol da verdade, e argumenta que, sem aparências e perspectivas, não haveria vida e a verdade também se esvairia. Nietzsche questiona a crença dos filósofos na diferença de essência entre o verdadeiro e o falso, propondo antes uma gradação nas aparências. Por fim, ataca o próprio conceito de oposição, especialmente a oposição de valores morais, conceito tão caro e tão característico dos metafísicos. “Sua crença fundamental

é a crença na oposição dos valores.”¹⁶ Para Nietzsche, a oposição de valores morais também faz parte das verdades do senso comum, que não passam de simplificações superficiais e avaliações provisórias. Além disso, ele defende que não haveria diferença de natureza entre as coisas “boas” e as coisas “más”, que estas coisas são entrelaçadas e que talvez as coisas com valor moral negativo, a exemplo do egoísmo e do desejo, sejam tão ou até mais importantes para a preservação e a ampliação da vida do que as coisas com valor moral positivo.

Nietzsche vê o homem como produtor de metáforas. Os conceitos do senso comum e da ciência são metáforas, de grande fecundidade para algumas necessidades da vida humana, as necessidades de sobrevivência. Segundo a expressão nietzschiana, o homem “razoável” vive subjogado a estas necessidades e habita “um novo mundo regular e rígido”, criado pelas metáforas da linguagem convencional e da ciência. Mas, em contraponto ao este homem “razoável”, há, para Nietzsche, o homem “intuitivo”, criando, ou ansioso por criar, novas metáforas que estilhacem as velhas metáforas, acompanhando assim a perpétua transformação do mundo.¹⁷ E ainda há a apropriação individual:

“Conhecer é um desejo e uma sede! Conhecer é gerar... Enquanto criação, todo conhecimento é um não-conhecimento. *Ver através e exaustivamente* seria a morte, o asco, o mal. Não há outra forma de conhecimento de que a criação primeira... *O maior perigo é a crença no saber...* A cada homem deveria corresponder uma explicação do mundo que lhe pertenceria por completo: a ele enquanto primeiro movimento.”¹⁸

Berthelot arremata esta apresentação do pragmatismo de Nietzsche com algumas invocações do Zaratustra que tratam de três idéias centrais do pensamento nietzschiano: a vontade de verdade como vontade de

16. Nietzsche, Friedrich, *Além do Bem e do Mal*, aforismo 2, apud Berthelot, op. cit., p.51

17. Nietzsche, Friedrich, *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, apud Berthelot, op. cit., p.52 e 53

18. Nietzsche, Friedrich, *N. Werke*, t.XII, p.198, apud Berthelot, op. cit., p.53

dominação do mundo por representação, a vida como força sempre se expandindo e se superando, e o mundo como acaso totalmente desprovido de qualquer finalidade.

Já chegando à sua conclusão, Berthelot afirma:

“Em resumo, quer se trate de verdade moral, de verdade filosófica, de verdade religiosa, de verdade científica, do que o senso comum chama verdade, das leis necessárias de nossa representação, a afirmação da verdade nada constitui, para Nietzsche, senão uma forma da vida ascendente ou da vida descendente, uma condição útil ou necessária à vida em geral, condição que a vida cria por seu desenvolvimento mesmo e como o instrumento deste desenvolvimento.” (p.56)

Não havendo mais busca pela Verdade por não haver nenhuma Verdade, qual será para Nietzsche o papel da filosofia? O papel do filósofo é de “destruir em nós a crença no valor próprio e autônomo do conhecimento mesmo”, e junto com a arte e o artista, “criar imagens que provoquem o desenvolvimento integral da vida, e não imagens que provoquem sua decadência e enfraquecimento”. (p.57) Nietzsche, tal qual seu Zarathustra, anunciava o super homem, o homem que vive plenamente. Berthelot conclui sua exposição do perspectivismo de Nietzsche dizendo que é fundamental entendermos que:

a vida, para Nietzsche, “é este princípio profundo de realidade do qual o conhecimento é apenas uma manifestação e um instrumento; viver não é essencialmente nem conservar-se como o crê Schopenhauer, nem defender-se para não perecer como o crê Darwin; viver é desenvolver-se em detrimento dos outros e em detrimento de si próprio; é neste sentido que a vida está além do bem e do mal, além do egoísmo e do altruísmo, como está além do verdadeiro e do falso, porque há em sua potência criadora um princípio mais profundo que estas oposições aparentes”. (p.59)

Parece pertinente agora sair um pouco do texto de Berthelot para dar nova organização aos elementos do pensamento nietzschiano colocados

por ele e tentar uma pequena reconstrução do edifício teórico do pragmatismo de Nietzsche. O universo na visão de Nietzsche é um universo trágico, incoerente e mutável, onde imperam o caos, a imprevisibilidade, a falta de sentido. É um universo contínuo que está sempre em movimento, em fluxo, em mudança, tudo está mudando sempre, nada nunca é igual a si mesmo. Inclusive, em termos lógicos, Nietzsche avalia esta visão do universo como incompatível com os fundamentos clássicos da lógica, tanto com o princípio de identidade, como com o princípio de não contradição.

A vida, por sua vez, é uma força que tende ao mesmo tempo à maior expansão e à superação de si mesma, nos lembrando a exuberante “*physis*” da Grécia pré-socrática. Os seres vivos, e em particular os seres humanos, têm o que Nietzsche chama de “instinto vital”, que é a realização neles desta força sempre em movimento, em mudança e em expansão, inclusive aniquilando formas prévias de si mesma para criar novas formas. Nietzsche considera que este instinto vital pode estar ascendente ou descendente, segundo a qualidade de sua correspondência com as características essenciais da vida, expansão e dominação. Nietzsche está sempre examinando e avaliando o estado deste instinto vital nas épocas históricas ou nos acontecimentos que lhe interessam.

A concepção nietzschiana do ser humano também é fundamental para a construção teórica do seu pensamento: Nietzsche vê o homem como um animal fisicamente fraco – se comparado com outros animais - que, por conta desta fragilidade relativa, desenvolveu naturalmente o intelecto como recurso para sua sobrevivência, virou um animal esperto. Visando maior velocidade de avaliação das situações de perigo e de decisão nestas situações, o homem com seu intelecto, criou uma versão simplificada do mundo, o que chamamos de senso comum. Na opinião de Nietzsche, a visão do mundo pelo senso comum imobiliza, fragmenta e organiza o mundo. Percebe-se então que o

intelecto, entre cujos produtos o senso comum ocupa lugar de grande destaque, está fundamentado na utilidade com fins à sobrevivência. Para Nietzsche, ao menos em alguns textos, a ciência não se contrapõe ao senso comum, pois, embora contradiga em certos pontos o senso comum, atende à mesma utilidade orientada pela sobrevivência da espécie. Ainda por conta de sua relativamente frágil constituição física e do desafio da sobrevivência, o homem precisou da ajuda dos demais homens, e desenvolveu então tanto a consciência quanto a linguagem para poder comunicar-se com os seus semelhantes. Tanto a consciência quanto a linguagem refletem e expressam também a visão simplificada de mundo, oriunda da utilidade para fins de sobrevivência; estão segundo Nietzsche a serviço do “rebanho”, da espécie e não do indivíduo singularizado, do indivíduo forte.

A concepção de verdade de Nietzsche está construída com base em todos os elementos expostos acima: o mundo como caos e fluxo, a vida como força tendendo para expansão e dominação, o instinto vital refletindo a vida ascendente ou descendente, o homem frágil e esperto, o intelecto, a consciência e a linguagem humanas a serviço da sobrevivência da espécie.

Refletindo sobre o que até então era chamado de verdade, Nietzsche pensa que o homem cujo instinto vital está ascendente enfrenta corajosamente a realidade cruel e insensata do mundo, mas, quando o instinto vital humano enfraquece, os homens não mais conseguem suportar a idéia deste mundo imprevisível e cruel. O que ocorre então é que, por um lado, procuram estabelecer o que chamam de verdades universais, que são como bases estáveis e seguras sobre as quais podem fundamentar suas vidas. Por outro lado, criam serenos e harmoniosos mundos ficcionais tais como o Mundo das Idéias de Platão, o Paraíso do catolicismo ou o Nirvana do hinduísmo. Para Nietzsche, está muito claro que todas estas verdades absolutas e mundos paradisíacos são meras

criações humanas, e ele rejeita a crença segundo a qual estas verdades descrevem o mundo tal como é. Denuncia finalmente como o absurdo extremo, embora de certo modo e até certo ponto inevitável, os homens darem todo valor a essas crenças coletivas suas, sejam essas o senso comum, a ciência, o conhecimento, as verdades religiosas e morais, pois com isso negam a força da vida neles mesmos, e enfraquecem seu instinto vital.

Berthelot vai agora se ocupar das origens do pragmatismo nietzschiano no romantismo e no utilitarismo, mas, por razões de espaço, devemos-nos deter aqui.

Referências bibliográficas

BERTHELOT, René. *Un romantisme utilitaire. Étude sur le pragmatisme*, Paris: Alcan, 1911.

RORTY, Richard, O Pragmatismo como Politeísmo Romântico. *In*

RORTY, R. *Filosofia como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Do trabalho à ação comunicativa: Habermas “Reconstrutor” de Marx

Laiz Fraga*

A filosofia de Habermas, em seu momento inicial, sofre notável influência do projeto teórico empreendido pela Escola de Frankfurt – sobretudo por Adorno e Horkheimer. Esses autores mantêm uma forte relação com a filosofia de Hegel e, sobretudo a de Marx, constituindo o chamado “marxismo ocidental”. A partir dos princípios oferecidos pela filosofia marxiana, a Escola de Frankfurt conjuga a herança teórica de Marx com outras vertentes da filosofia e da teoria, procurando dar maior ênfase aos processos superestruturais – a política, a cultura, a ideologia, a arte – do que à base econômica primordialmente levada em conta por Marx. Esses autores posicionavam-se criticamente com relação à filosofia tradicional, mas também à marxiana, sobretudo ao que consideraram o predomínio aí de uma “razão instrumental”. Em *A Dialética do Esclarecimento*, Adorno desenvolve uma crítica à razão instrumental, enunciando um considerável ceticismo com relação às ciências empíricas. Habermas, como o principal herdeiro da Escola de Frankfurt, acompanha Adorno e Horkheimer em seu programa de crítica à razão instrumental, radicalizando o afastamento da temática econômica com o objetivo de dar continuidade à crítica da modernização capitalista. Porém, indo além da Escola de Frankfurt, Habermas passa a atribuir centralidade à linguagem e à comunicação desenvolvendo uma teoria da ação baseada na comunicação. Em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas percorre mais centralmente sua crítica ao marxismo. Em sua reconstrução, Habermas volta-se para o materialismo histórico com intenção de

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea da UFBA.

oferecer-lhe um novo fundamento epistemológico. Para Habermas, a formulação da teoria da história marxista procede por um viés excessivamente objetivante, a partir de uma influência demasiado cientificista. Tal objetividade se deve ao fato de Marx, ao conceber a sua ideia de práxis (a partir de seu conceito de trabalho), o faz segundo o modelo da ação instrumental, fundamentando sua ideia de história na evolução das forças produtivas. Em grande medida, a crítica de Habermas a Marx gira em torno da crítica ao conceito de trabalho desenvolvido pelo autor.

O trabalho social é um conceito central que se faz presente ao longo da obra de Marx – dos escritos da juventude até os últimos. Para Marx, o trabalho é a forma por excelência de o homem interagir com a natureza. É a partir do trabalho que o homem modifica a natureza exterior, produz os seus meios de subsistência e, desse modo, sua vida material, diferenciando-se dos animais. Segundo Marx, em *O Capital*:

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla se intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços, pernas, cabeças e mãos - a fim e apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. (*O Capital*, p. 211)

Nessa relação entre homem e natureza, o homem – diferente dos animais – modifica o mundo segundo uma intenção. O trabalho humano parte de uma figuração na mente que antecipa o resultado do trabalho antes transformá-lo em realidade. Assim, o trabalho é uma ação direcionada a um fim determinado. Ao transformar a realidade segundo um fim pretendido, o homem produz o meio social em que vive que, por conseguinte, será determinante para sua existência histórica. O trabalho é o elemento fundante da sociabilidade humana.

O processo de trabalho, que descrevemos em seus elementos simples e abstratos, é a atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas; é condição natural eterna da vida humana, sem depender, portanto, de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais. (MARX, 2006, p. 218)

O trabalho não é condição específica de uma determinada forma social, é a condição natural da vida humana e acompanha o homem através do desenvolvimento histórico do gênero. Assim, quando Marx fala em produção, está em jogo não só a relação entre homem e natureza, mas a cooperação entre indivíduos. Marx trata não de sujeitos isolados que se relacionam com o ambiente, mas de sujeitos organizados de modo cooperativo, numa relação que supõe aspectos naturais e sociais ao mesmo tempo. As relações de produção e de relação com o ambiente estão intimamente ligadas à organização e produção da vida em sociedade. Assim, uma determinada organização do trabalho implicaria numa determinada forma social – na medida em que a produção, através de trabalho e as relações entre homens, estão imbricadas umas nas outras. Desse modo diz-se que “um modo de produção ou um estágio industrial determinado liga-se sempre a um modo de cooperação ou a um estágio social determinado; e que esse modo de cooperação é, também ele, uma ‘força produtiva’ ” (HABERMAS, 1993, p.113). As forças produtivas consistem na organização social da força de trabalho bem como em técnicas de produção. As relações de produção representam as instituições e mecanismos sociais que determinam o acesso aos meios de produção, que vai do controle da força de trabalho até a distribuição da riqueza socialmente produzida. Dessa relação entre forças produtivas e estágio social resulta que a história do gênero deve sempre ser tratada indissociavelmente com a história das forças produtivas. Um modo de produção é definido a partir das relações

sociais de produção que caracterizam um determinado estágio das forças produtivas. Por isso, para o materialismo histórico, a história do gênero pode ser pensada como a sucessão de modos de produção, que originam diferentes formas de organização social, tendo o trabalho social a função de conceito condutor a partir do qual se faz possível compreender o devir da história.

Para construir essa ideia de práxis, que tem como principal foco o trabalho, Marx desenvolve uma formulação conceitual abrangente desse termo. Como aparece no capítulo sobre o trabalho estranhado nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, Marx assimila o conceito de trabalho à atividade do artista, contrapondo-o ao trabalho estranhado. O trabalho do artista envolve em si uma dimensão estética e é a auto-realização do produtor. Nele o artista é responsável por todas as etapas da produção, da criação à execução. Marx transfere essa ideia de produtividade baseada no estético à vida produtiva da espécie, concebendo o trabalho social como a atividade vital do homem, sendo àquilo que expressa o “ser genérico” (ou “essência genérica”) do homem.

Assim, a ideia de trabalho de Marx traz em si o aspecto estético da criação e o aspecto moral da auto-realização do produtor. Esse trabalho concebido de forma romântica é posto por Marx em relação ao trabalho estranhado das sociedades burguesas. Nas sociedades burguesas, o trabalho é concebido de forma abstrata de modo que os diversos tipos de trabalhos são equiparados e mensurados segundo o tempo necessário para produção da mercadoria e de mais-valia excedente. O trabalhador não mantém qualquer relação com o que foi produzido, não se reconhece no produto de seu trabalho bem como não se reconhece enquanto trabalhador. Esse tipo de trabalho produz a alienação do trabalhador ao invés da sua auto-realização, não tem qualquer dimensão estética nem mesmo qualquer valor ético. A relação entre homens e dos homens com o trabalho acaba reificada ou, pode-se dizer, “desumanizada”.

Primeiro que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sentem bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho, e fora de si [quando] no trabalho. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. (MARX, 2004, p.82-83)

Para Marx, dessa contradição que abandona o sentido ético e estético da prática humana surgem às condições necessárias para a revolução. Ou seja, do desenvolvimento das forças produtivas e das contradições com as relações de produção que elas “produziram”, surgiriam as condições necessárias para a revolução social. Em outras palavras, Marx considera que das próprias relações de trabalho e das condições materiais da sociedade emergiriam as condições necessárias para a eclosão de uma revolução e a passagem para outro estágio social. Assim, além dos supracitados aspectos morais e estéticos do trabalho (perdidos pelo trabalho nas sociedades burguesas), Marx pretende através do conceito de trabalho desdobrar também as condições necessárias para a revolução social.

Dessa contraposição entre dois tipos de trabalho opostos – um real e fruto da sociedade capitalista, e um ideal e romântico – resulta um retrato da sociedade capitalista como a destruição de um ideal ético e estético, que provoca o estranhamento do homem com a natureza e com si mesmo. Esse momento histórico traria em si uma dualidade de opostos que convivem de forma dialética. Seria o momento em que a prática em seu sentido ideal funcionaria de forma exatamente oposta ao desejável. Marx compõe o cenário do capitalismo de forma que, por um lado, se encontra a efetivação possível (e desejável) de um ideal

ético, e, por outro lado, uma totalidade ética dilacerada e o trabalho estranhado: no capitalismo os homens se assimilariam a mercadorias enquanto as mercadorias adquiririam feições humanas.

Para Marx, a esfera da produção pretende compreender além dos instrumentos e processos de trabalho também o contexto do mundo da vida social¹. Ao considerar que os aspectos postos em questão pelo conceito de trabalho significam mais do que a relação entre objetos manipuláveis e sujeitos, supondo também regras utilitárias de uso e consumo dos objetos, que os inserem no mundo vivido e nas relações entre os homens, Marx apresenta em seu conceito de trabalho algo além de uma teoria econômica que responderia pela dinâmica da produção na sociedade capitalista; ele estaria oferecendo também uma teoria sobre a dinâmica da sociedade capitalista.

Disso resulta, para Habermas, que Marx pretende integrar de forma dialética, em seu conceito de trabalho, por um lado as dinâmicas do sistema e, por outro, do mundo da vida. Marx leva em conta a primeira esfera, considerada ao remeter às relações intersubjetivas, à atividade revolucionária e à relação do trabalhador com o trabalho, enquanto que, por outro lado, ao mesmo tempo, tenta levar em conta a segunda esfera ao considerar o trabalho de forma objetiva e proceder sobre ele uma análise científica.

Para Habermas, na concepção de práxis de Marx falta uma distinção clara entre agir comunicativo e agir instrumental, que se encontrariam confundidos na teoria marxiana. A ação instrumental consiste no saber empírico tecnicamente utilizável empregado para o aumento das

1. Habermas considera que a sociedade moderna é dividida em duas esferas: o mundo vivido e o sistema. Mundo vivido é o pano de fundo da ação comunicativa, é o contexto da comunicação linguística que oferece um horizonte de referência (da língua, das tradições e da cultura) intersubjetivamente compartilhado pelos agentes comunicativos. O mundo vivido constitui o espaço social da ação comunicativa que se dá através da razão comunicativa, fundamentada no diálogo racional, realizado em contextos interativos livres de coação. O sistema, por outro lado, caracteriza-se por regras formais que não supõem uma relação intencional entre os atores; é como uma rede de mecanismos funcionais que regulam as consequências não-intencionais desses atores. É nesta esfera sistêmica que atua a razão instrumental.

forças produtivas. Em Marx, esse saber teria consequências na vida social, na forma de organização da força de trabalho e na distribuição dos meios técnicos. Ao conceber a práxis desse modo, Marx, para Habermas, acabaria por entender as relações sociais e a evolução das forças produtivas segundo um mesmo conceito de práxis instrumental. Segundo Habermas, Marx acaba por confundir os processos de racionalização relevantes para a dinâmica social.

A ação instrumental, que diz respeito à esfera técnica, só tem efeito de estrutura para o metabolismo entre homem e natureza. A práxis no sentido de interação entre homens não pode ser analisada sob as mesmas regras da ação instrumental, de modo que não é possível considerar numa ideia de práxis instrumental, por exemplo, a relação do trabalhador com o trabalho, nem mesmo as estruturas que faria com que os trabalhadores se tornassem conscientes dos mecanismos de dominação do capitalismo e pudessem superá-lo através de ação política consciente. É preciso modificar a ideia de práxis para considerar de forma eficiente a esfera da interação. O agir comunicativo tem por base o discurso, que se dá através da interação intersubjetiva. Para se levarem em conta de fato as relações sociais, é preciso pensar numa outra forma de práxis, para Habermas, em que participe a ação comunicativa.

Para tanto, Habermas propõe em *O Discurso Filosófico da Modernidade* a racionalidade comunicativa – uma ideia de racionalidade que tenha seus fundamentos na ação no mundo da vida – em contraposição a razão moderna centrada no sujeito, paradigma que não foi devidamente superado pelo discurso filosófico da modernidade. Segundo Habermas, Marx não teria conseguido reformular o projeto idealista hegeliano em favor de um materialismo bem fundamentado. Marx teria indicado sua ideia de trabalho em substituição ao conceito hegeliano de reflexão de um sujeito cognoscente. Marx deslocaria no interior da filosofia moderna o acento antes no sujeito para o objeto. Enquanto, na filosofia

da reflexão, o sujeito cognoscente forma o espírito tornando-se consciente de si, na filosofia da práxis proposta por Marx o homem forma-se pelo processo de “autoprodução”. Assim, muda-se a tônica da autorreflexão que promove o autoconhecimento, para a relação de um sujeito agente e objetos manipuláveis, o trabalho.

A filosofia da reflexão, por privilegiar o conhecimento, concebe o processo de formação do espírito (segundo o modelo da autorrelação) como processo de tornar-se consciente de si; a filosofia da práxis, que privilegia a relação entre sujeito agente e o mundo dos objetos manipuláveis, concebe o processo de formação da espécie (segundo o modelo da autoexteriorização) como autoprodução. Considera não a consciência de si, mas o trabalho como princípio da modernidade. (HABERMAS, 2002, p.91)

Habermas pretende apontar para uma racionalidade cujo padrão não é a mesma do idealismo hegeliano, fugindo do sujeito que age orientado para fins, proposto pela filosofia da práxis. Assim, o autor propõe que este paradigma seja substituído pelo paradigma do entendimento, fundamentado numa ideia de racionalidade baseada na práxis comunicativa, estabelecendo melhor a ligação entre a ideia de razão e a de práxis, estabelecendo os fundamentos da razão na prática comunicativa das relações interpessoais no mundo vivido. Apoiado em autores como Searle e Austin, Habermas compreende a linguagem como uma forma de ação, fugindo da concepção clássica de linguagem como correspondência com o mundo. O agir comunicativo tem por base a linguagem, que, para o autor, se realiza nas práticas sociais e supõe uma interação intersubjetiva. Os sujeitos comunicam-se dentro de uma comunidade de falantes e se compreendem mutuamente na medida em que partilham um horizonte simbólico comum. A linguagem é, para Habermas, o que garante a intersubjetividade e a funda. Só a partir da comunicação se torna possível sair do círculo vicioso do sujeito auto-referente (da razão centrada no sujeito, da modernidade) ou da relação

entre sujeito e mundo (do trabalho, de Marx). Com a intersubjetividade se torna possível postular de forma eficiente a relação entre sujeitos. Por essa razão, Habermas acredita que seu conceito de práxis é mais eficiente para considerar as relações sociais do que o conceito de trabalho de Marx, que considera somente relação entre homem e natureza. É com a ação comunicativa que se torna possível reformular a ideia de racionalidade centrada no sujeito, concebendo-a na interação comunicativa e, assim, conceber uma ideia de práxis comunicativa que se realiza na interação simbólica direcionada ao entendimento: “A perspectiva da emancipação, não se origina precisamente no paradigma da produção, mas no paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco” (HABERMAS, 2002, p.119)

Referências bibliográficas

AGAZZI, Emílio. Jürgen Habermas: ‘crítico’ o ‘ricostruttore’ del materialismo storico?”, in *Marx e i suoi critici*. Cazzaniga G. M., Losurdo D. e Sichirollo L., Urbino. QuattroVenti, 1987.

_____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____. A Modernidade: um projeto inacabado. In ARANTES, Otília Beatriz Fiori e Paulo Eduardo (orgs.), *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

MARX, Karl. *O Capital – Crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2006

ROCKMORE, Tom. *Habermas on Historical Materialism*. Blomington: Indiana University Press, 1989.

OUTHWAITE, William. *Habermas: A Critical Introduction*. California: Stanford University Press, 1994.

PINZANI, Alessandro. *Introdução Habermas*. São Paulo: Artmed, 2009.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

A teoria da justiça de Rawls: Pragmatista, não metafísica

Line Lobo*

A obra e o pensamento do filósofo norte-americano John Rawls representam um marco na filosofia política contemporânea. Num período marcado por um contexto intelectual destituído de contribuições teóricas verdadeiramente originais, Rawls publica *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 2002), em 1971, e assim inaugura o renascimento da filosofia política normativa. Seu pensamento estabelece um novo paradigma para a filosofia política, e promove uma renovação significativa da mesma ao reacender a discussão sobre o ideal de uma sociedade justa e igualitária, com a sua concepção de justiça como equidade.

A reformulação atualizadora de argumentos kantianos, no quadro de uma teoria liberal do contrato social, apresentada por Rawls, representa uma vigorosa alternativa às teorias utilitaristas, bem como promove o desenvolvimento de propostas liberais alternativas que reconciliem liberdade individual e igualdade social. Seu projeto propõe articular de forma sistemática uma perspectiva normativa que ofereça uma alternativa, mormente ao utilitarismo, de natureza contratualista em sua fundamentação, e que seja liberal-igualitária nos seus compromissos normativos substantivos.

Diante das numerosas críticas que lhe foram direcionadas após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls desenvolveu uma reformulação significativa da sua concepção da justiça. Alguns textos foram produzidos com a finalidade de responder aos seus interlocutores; “Justiça como equidade: teoria política não metafísica” (RAWLS, 2000) é um deles e um dos mais célebres. Neste trabalho, Rawls procura afastar-se de

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea da UFBA.

compromissos iniciais, de natureza metafísica e universalistas, bem como de pretensões racionalistas e iluministas tradicionais.

A partir do distanciamento das pretensões metafísicas, universalistas, racionalistas e iluministas, e ainda pelo fato de o autor negar que sua concepção de justiça dependa de pretensões filosóficas, as quais ele deseja até mesmo evitar, abre-se a possibilidade de a concepção de justiça rawlsiana ter um viés pragmatista.

Rawls parte do questionamento de qual seriam os princípios mais gerais sobre os quais os membros de uma comunidade política, composta de pontos de vista e de interesses divergentes, poderiam concordar, para reconhecer neles os requisitos normativos de uma sociedade justa, na construção de sua teoria da justiça. Assim, ele propõe uma situação hipotética na qual as partes contratantes, pessoas racionais, livres, iguais e mutuamente desinteressadas, escolheriam, em um único ato conjunto, os princípios que deveriam atribuir os direitos e os deveres fundamentais das pessoas e determinar a divisão dos benefícios sociais. Esta é a chamada “Posição Original”. Tal escolha é feita sem que os indivíduos envolvidos reconheçam seu lugar na sociedade, classe ou status social, tanto quanto o lugar que ocuparão doravante e a distribuição dos recursos e das habilidades naturais. Está aí configurado o que Rawls chama “véu de ignorância”. Os princípios de justiça escolhidos definirão o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social. Eles devem ser aceitáveis por todos e universalmente aplicáveis.

As idéias expostas em *Uma Teoria da Justiça* foram alvo de críticas diversas. Baseadas nessas críticas, e em resposta a elas, Rawls reformulou sua teoria em alguns aspectos fundamentais. Um dos trabalhos mais importantes desse processo de mudança foi o artigo intitulado *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (RAWLS, 1992),

o qual representa uma profunda mudança no pensamento rawlsiano. Neste artigo, ele afasta as pretensões universalistas, metafísicas, racionalistas e iluministas de sua doutrina filosófica da justiça, o que a aproximaria, como dissemos, de uma concepção geral pragmatista.

Como reflexo desta nova fase de seu pensamento, Rawls foi denominado por Robert Taylor de “o segundo Rawls” (AUDARD, 2011). O novo Rawls recua de sua pretensão universalista de encontrar princípios a respeito dos quais se pudesse criar unanimidade e aplicabilidade universal. Esclarece que sua teoria da justiça não tem pretensões a uma verdade universal, mas o natureza meramente política, não metafísica, com validade apenas para contextos de democracia constitucional estabelecida.

A aspiração iluminista clássica, própria da formulação inicial de sua teoria, é afastada nesta segunda fase de seu pensamento. Esta aspiração pressupunha a elaboração de uma doutrina filosófica que fosse capaz de revelar quais condutas seriam corretas e quais não o seriam, e ao mesmo tempo – em princípio - capaz de ser aquela admitida por qualquer pessoa que raciocinasse de modo correto.

O caráter racionalista de sua concepção de justiça fica modificado. Rawls passa a reconduzir o modelo de uma sociedade bem ordenada a partir da capacidade “razoável” dos indivíduos e não de uma capacidade “racional”. O autor foi convencido pelos argumentos de um de seus críticos de que apenas os interesses racionais não permitem que se fundamente a liberdade política. Consequentemente, Rawls acaba por recusar a noção presente em *Uma Teoria da Justiça* segundo a qual sua teoria da justiça poderia ser compreendida como sendo uma parte da teoria geral da escolha racional. Sua posição criaria assim um consenso como resultado de uma unidade antropológica dos sujeitos contratantes e de uma unicidade de fins de seus modos de raciocínio.

Entretanto, uma vez que os indivíduos não são apenas caracterizados pela faculdade racional de determinar seus interesses e realizá-los

eficazmente, eles são também inerentemente dotados de um senso de justiça, correspondente à faculdade do razoável. É este sentido de justiça, esta faculdade razoável, que deverá ser mobilizada a fim de que sejam realizadas e estabilizadas as condições de uma generalizada e possível cooperação social.

Rawls defende que a democracia liberal pode dispensar pressupostos filosóficos fundantes. Ele nega que a democracia liberal necessite de qualquer justificação filosófica e que conclusões políticas requeiram fundamentação extra-política, acima do jogo democrático. A filosofia não pode prover uma base apropriada para uma concepção política da justiça numa sociedade democrática e liberal enquanto buscar pela verdade numa ordem metafísica e moral independente dela. Tendo em vista que o objetivo é chegar a um acordo político inteiramente voluntário entre indivíduos livres e iguais, as questões filosóficas, morais e religiosas não poderiam nem deveriam ser resolvidas no e pelo Estado, o que envolveria ofensa as liberdades fundamentais. Isto em razão das profundas diferenças e divergências acerca das concepções do bem, e na inexistência de unanimidade ou hierarquia fixa entre os valores. É o chamado “fato do pluralismo”.

Destarte, uma concepção de justiça não pode apelar a uma verdade que dependa de uma ordem concomitantemente anterior e exterior a nós, independente de nós. Tudo isso implica na separação entre questões existenciais e de sentido último da vida humana, reservadas à esfera privada, de questões associadas às discussões de política social, pertencentes à esfera pública.

Desta forma, observa-se em Rawls o que pode ser considerado como uma postura historicista e antiessencialista, quando o autor contextualiza sua concepção de justiça nas democracias liberais e apóia-se nas idéias intuitivas que estão na base das instituições de natureza democrática e constitucional e na opinião pública. Com base na leitura

desses elementos presentes na reformulação de sua teoria, nota-se então que a perspectiva de Rawls, ao se manter política, harmoniza-se com uma concepção pragmatista. Sendo assim, poderia Rawls ser considerado um filósofo (neo) pragmatista?

O pragmatismo, corrente filosófica datada do século XX, cujos principais expoentes são Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey, caracteriza-se por sua tentativa de substituir questões sobre o caráter representacionista de uma crença por questões sobre sua utilidade e aplicação. São também características suas o antiessencialismo, o falibilismo, e o caráter pós-metafísico, “anti-platônico”.

Richard Rorty considera que Rawls, tal como John Dewey, nos mostra como a democracia liberal não necessita de pressupostos filosóficos. No artigo “A Prioridade da Democracia para a Filosofia” (RORTY, 1997), Rorty assume a posição pragmatista de Dewey ao afirmar que a democracia liberal não precisa de justificação filosófica, destacando a primazia da democracia sobre a filosofia. Posicionamento que se afina com o de Rawls, quando este afirma - em resposta aos críticos de sua teoria da justiça - que sua concepção de justiça não depende de pretensões filosóficas.

Em suma, Rawls intenta com sua teoria da justiça como equidade conceber a sociedade como um sistema de cooperação social que deve ter como fundamento apenas as idéias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional. A reformulação de sua teoria afasta a associação à dependência de pretensões filosóficas e afirma a independência, tanto quanto possível, em relação às doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. Este é o chamado princípio da tolerância à própria filosofia. Com base nestas modificações constrói-se a estrutura que liga o pensamento rawlsiano ao pragmatismo, sendo esta corrente conhecida como a “filosofia da democracia”.

Referências bibliográficas

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Teoria da justiça como equidade: política, não metafísica. In *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RORTY, Richard. A prioridade da democracia para a Filosofia. In *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997,

_____. *Filosofia como Política Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009

_____. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

AUDARD, Catherine. Robert Taylor. *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*. Pennsylvania State University Press, 2011.

FERRY, Jean-Marc. *Filosofia da comunicação: da antinomia da verdade à fundação última da razão; justiça política e democracia procedimental*. São Paulo: Paulus, 2007.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SHAPIRO, Ian. *Os fundamentos morais da política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Democracia radical, pluralismo agônico, neo-pragmatismo: O debate Mouffe vs. Rorty*

Francisco Matheus Guerreiro de Freitas**

O projeto democrático defendido por Chantal Mouffe, de democracia radical e plural, tem como objetivo principal a radicalização do pluralismo, dissociando da concepção de democracia temas como o universalismo, individualismo e racionalismo, possibilitando assim um maior aprofundamento da revolução democrática e a contemplação articulada da multiplicidade de lutas democráticas em torno de gênero, classe, etnia, entre outros. Buscamos neste artigo identificar as principais contribuições, bem como as deficiências, da abordagem pragmatista de Richard Rorty, para o projeto político de Mouffe. Para tanto tomamos como referência principal a obra *Desconstrução e Pragmatismo*, organizada por Mouffe, com participação de Jacques Derrida, Richard Rorty, Ernesto Laclau e Simon Critchley.¹, E levamos em consideração a concepção da natureza do político expressa por Chantal Mouffe em sua obra *O Regresso do Político*.

Assim como Richard Rorty, Chantal Mouffe rejeita qualquer pretensão de justificar a democracia através de uma concepção racionalista, universalista, e assume desenvolver seu projeto democrático em uma perspectiva antiessencialista. Isto porque afirmar uma essência

* Este trabalho resulta das discussões do grupo de pesquisa Poética Pragmática, da UFBA, orientadas pelo Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza.

** Graduado em filosofia, membro do Grupo de Estudos Poética Pragmática. E-mail: matheus.guerreiro@gmail.com.

1. O livro, cuja tradução espanhola utilizamos aqui, foi publicado originalmente em inglês (*Deconstruction and pragmatism*, New York: Routledge, 1996), resultou de um simpósio no Collège International de Philosophie de Paris, em 1993, voltado entre outras questões para a contribuição do desconstrucionismo de Derrida e do pragmatismo de Rorty a uma teoria não-fundacionista da democracia.

do político seria entrar em contradição com aquilo que o constitui, a saber, o antagonismo e o seu caráter irreduzível. Afirmar uma essência do político, racionalizá-lo ou limitá-lo a uma instituição ou esfera da sociedade, seria calar as diversas vozes marginalizadas que clamam por escuta e atendimento as suas reivindicações, e, conseqüentemente, aumentar a desigualdade social e relegar como patológicos os diversos movimentos democráticos em torno de gênero, raça, sexo e etc., que eclodem a todo instante em nossa sociedade.

Assim justifica-se a tentativa de Chantal Mouffe de construir um projeto democrático pluralista que leve em consideração o caráter antagônico/agonístico irreduzível do político (de modo que não venhamos a acreditar em um mundo sem conflitos), e busque contemplar as classes e grupos até então marginalizados, bem como dar vozes aos movimentos democráticos que representam os diversos anseios dos sujeitos pulverizados na sociedade.

Nosso artigo está estruturado em três partes, com a estrita finalidade de tornar a leitura o mais clara possível. No primeiro momento, apresentaremos ao leitor uma breve introdução ao projeto democrático concebido por Chantal Mouffe; no segundo momento, dividido em duas partes, ressaltaremos as contribuições do pragmatismo de Richard Rorty para o mesmo projeto democrático, e, na segunda parte, trataremos dos elementos da abordagem de Rorty que inviabilizam a natureza do político como defendida por Mouffe. Por último, trataremos das conclusões de Chantal Mouffe acerca do pragmatismo e da abordagem política de Richard Rorty.

O projeto da democracia radical e plural

No alvorecer do século XXI, as nossas sociedades padecem com a ressignificação das identidades coletivas, além de se depararem com as novas fronteiras do político, fruto da queda do comunismo e da ausência

do conflito Democracia x Totalitarismo, embate este que, desde a Segunda Guerra Mundial, serviu como o principal limiar político para caracterizar a distinção entre, o que Carl Schmitt chamou, “amigo” e “inimigo”. A ausência dos conflitos macros de outrora e a queda do muro de Berlim em 1989 fizeram com que o cientista político americano, Francis Fukuyama, declarasse em sua obra *O fim da história e o último homem*, que estes acontecimentos não só anunciavam o fim da Guerra Fria, mas a vitória definitiva da Democracia diante o Totalitarismo.

Nesta mesma linha de pensamento, surgiram as fábulas da universalização da democracia liberal e a ideia de que não há mais nada, nenhum sistema político, que a contradiga. Para Chantal Mouffe o problema reside justamente na “morte do antagonismo”, decretada pelos liberais e fundamentada pelos ideais racionalistas, universalistas e individualistas. É esta concepção hegemônica da democracia que dificultará a compreensão da particularidade do antagonismo e sua fundamental importância para a própria existência da democracia.

Segundo Mouffe (1996), a ideia de extinção do antagonismo é perigosa, pois nos despreziona diante da manifestação de antagonismos não conhecidos, mantendo-se cega diante da particularidade do político na sua esfera conflito/decisão, assim como do papel constitutivo do antagonismo na vida social, possibilitando a disseminação da extrema-direita, bem como a propagação de identidades políticas essencialistas (étnicas, nacionalistas e ou religiosas), antidemocráticas. Uma vez que um dos pontos fortes da democracia liberal é justamente a liberdade que as instituições possuem de amenizarem e diluírem uma ideia opositora, não levando em consideração a existência inevitável dos antagonismos, ela enfrentará sérias dificuldades para gerir os conflitos.

Diante da impossibilidade de rejeitarmos a presença do conflito, torna-se imprescindível pensar de que forma será criada/mantida uma ordem democrática pluralista nestas condições. Inicialmente, Mouffe

propõe que seja feita a distinção de dois termos: inimigo e adversário. No contexto político, o outro opositor deve ser visto como adversário e não como um inimigo a ser destruído - como defende Carl Schmitt em sua obra *O Conceito do Político*. A existência do outro opositor é inevitável, e ao adversário se deve dar o direito de expressar as suas ideias, e não inibi-lo, coagi-lo ou impedi-lo.

Ao invés de compreendermos a manifestação do pluralismo combativo como uma ameaça para a democracia, Mouffe sugere que devemos compreendê-lo como a manifestação mais autêntica e fidedigna do exercício da democracia. Faz-se necessário então uma fronteira política que movimente e estimule a democracia. Para tanto é preciso redefinir a esquerda como um espaço aberto à filiação dos movimentos democráticos que desejam expressar conflitos de vontades e que sentem que seu direito de liberdade foi cassado. A valorização de uma cidadania radical é de extrema relevância, pois possibilitará uma identidade política comum, mas não neutra, às diversas lutas democráticas.

Para que ocorra o desenvolvimento das potencialidades dos ideais liberais, como liberdade individual e autonomia pessoal, Mouffe nos diz que é preciso

romper com o racionalismo, o individualismo e o universalismo. Só nessa condição será possível apreender a multiplicidade de formas de sujeição que existem nas relações sociais e facultar um enquadramento para a articulação das diferentes lutas democráticas - em torno do gênero, da raça, da classe, do sexo, do ambiente e de outros fatores. [A proposta mantida por ela] rejeita qualquer gênero de essencialismo - quer do todo, quer dos seus elementos - e afirma que nem o todo nem os fragmentos possuem qualquer tipo de identidade fixa, anterior à sua forma de articulação contingente e pragmática. (1996, p. 18-19)

Mouffe fundamenta sua crítica aos ideais universais e essencialista justamente na contradição e exclusão que estes ideais realizam diante o

caráter antagônico das relações entre os indivíduos e do político, pois aqueles ideais e as concepções universalistas e essencialistas que lhe correspondem baseiam-se em características homogêneas e unificadas, impossibilitando assim a multiplicidade de manifestações antagônicas.

A construção de um projeto democrático, tendo em vista a ideia de Democracia Radical e Plural, requer um afastamento do ideal universalista contido no Iluminismo, assim como da ideia de uma natureza humana, pois esses dois elementos se tornaram obstáculos para o desenvolvimento da política democrática. A exclusão da diferença nos dias atuais é algo inconcebível; enquanto outrora o diferente era visto e tido como um problema/erro, agora é a mola propulsora para o desenvolvimento da democracia.

Pretende-se então, alcançar o maior número de lutas e conflitos democráticos, de modo que estes sejam contemplados por esta democracia radical e façam surgir uma hegemonia de valores democráticos. Mas uma hegemonia aberta a mudanças, jamais estabelecida e ou fechada, uma, pelo contrário, que exija cada vez mais uma multiplicidade e pluralidade de conflitos, o que é, para Mouffe, a verdadeira razão de ser do político.

Sobre as contribuições e deficiências de Rorty para a democracia radical e plural

O pensamento e as contribuições de Richard Rorty estão no centro das discussões filosóficas contemporâneas. Desta forma, não é estranho que o pragmatismo abordado por Rorty tenha sido objeto de considerações de vários filósofos e cientistas políticos, tais como, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau, Jacques Derrida entre outros. Mesmo que essas críticas e comentários persistam, não podemos negligenciar a importância e a grande influência do pensamento de Rorty, principalmente no que se refere à rejeição de uma concepção

fundacionista da filosofia, ponto compartilhado por Mouffe e apontado por esta como de fundamental importância para o desenvolvimento da Democracia Radical e Plural.

Com relação ao pragmatismo de Rorty, o problema não se refere a sua relevância para a política, que para Chantal Mouffe é inegável. Nos próximos parágrafos, apresentaremos as principais contribuições do pragmatismo rortiano sinalizadas por Mouffe para o seu projeto democrático, e em seguida passaremos aos problemas identificados por ela na abordagem de Richard Rorty, sobre o tipo de utopia liberal e de engenharia social fragmentada que este promove.

a) Sobre as contribuições do pragmatismo de Richard Rorty

Apesar de uma fragilidade nos elementos liberais da política de Rorty, isto não significa que devemos renunciar o seu pragmatismo. Para Mouffe, as premissas pragmatistas não levam “necessariamente ao tipo de liberalismo favorecido por Rorty e elas podem, por exemplo, ser articuladas com uma perspectiva radical-democrática” (1997, p. 18), fornecendo subsídios para esta. É justamente sobre este ponto, referente à articulação entre as premissas do pragmatismo rortiano e a política democrática, que teceremos alguns comentários adicionais, tendo o conjunto da discussão em conta.

Segundo Mouffe (1997), Rorty torna-se muito mais interessante quando critica as pretensões de inspiração kantiana, de filósofos como Habermas, de encontrar um ponto de vista permanente, acima da política, a partir do qual se pode garantir a superioridade da democracia. Sobre esta questão Rorty (1994, *apud* MOUFFE, 1997, p. 19) nos diz que “devemos abandonar a tarefa sem esperança de encontrar premissas politicamente neutras, premissas que podem ser justificadas para qualquer um, de onde inferir a obrigação de buscar políticas democráticas”. Para Rorty (2005), precisamos reconhecer que qualquer princípio democrático e liberal define somente um

jogo de linguagem possível entre tantos outros, sendo inútil procurar argumentos em sua defesa que não esteja condicionados ao contexto, como se fosse possível protegê-los contra outros jogos de linguagem políticos.

Sobre esta questão, Mouffe (1997) nos dirá que,

contra Apel e Habermas, Rorty argumenta que não é possível derivar uma filosofia moral universalista da filosofia da linguagem. Não há nada, para ele, na natureza da linguagem que poderia servir de base para justificar a todos os públicos possíveis a superioridade da democracia liberal. Ele insiste que prever avanços democráticos como se estivessem ligados a progressos na racionalidade não será muito útil, e que devemos parar de apresentar as instituições liberais às sociedades ocidentais como oferecendo a solução racional para o problema de convivência humana, como a solução que outras pessoas necessariamente adotam quando elas deixam de ser “irracionais”. Na sua opinião, o que está em jogo aqui não tem nada a ver com racionalidade, mas é uma questão de crenças compartilhadas. (p. 19-20)

Segundo Rorty (2005), chamar alguém de irracional neste contexto não quer dizer que a pessoa não está fazendo um uso adequado de suas faculdades, mas significa apenas perceber que tal pessoa não parece compartilhar certas crenças e desejos que tornem possível uma conversa frutífera sobre as questões em disputa. Nesta perspectiva, a ação democrática não exige uma teoria da verdade ou uma validade universal, mas sim uma variedade de práticas e movimentos pragmáticos destinadas a persuadir as pessoas a ampliarem o leque de seus compromissos com os outros, para construir uma comunidade mais inclusiva. Para Rorty, é através do sentimento e da simpatia, não através da racionalidade e do discurso moral universalista, que os avanços democráticos ocorrem.

Para Mouffe (2005), a ideia apresentada por Rorty, em seu artigo *Justiça como lealdade*, de que devemos desvincular o liberalismo

iluminista do racionalismo iluminista, é de fundamental importância diante a atual conjuntura do crescente descontentamento em direção a democracia, pois revela a limitação do racionalismo e nos leva a perceber que não será através da oferta de sofisticados argumentos racionais, nem fazendo reivindicações contextos-transcendentes da verdade sobre a superioridade da democracia liberal, que os valores democráticos serão fomentados.

Segundo Mouffe (1997), a “criação de formas democráticas de individualidade é uma questão de *identificação* com os valores democráticos, e isso é um processo complexo que ocorre através de uma diversidade de práticas, discursos e jogos de linguagens” (p. 21, grifo do autor). Neste sentido, o pragmatismo rortiano, com a importância dada aos vocabulários compartilhados, torna-se uma concepção muito mais relevante do que as teorias morais universalistas, uma vez que a questão central

não é encontrar argumentos para justificar a racionalidade ou a universalidade da democracia liberal, que seria aceitável por qualquer pessoa racional ou razoável. Princípios liberais democráticos só podem ser defendidos de uma maneira contextualista, como sendo constitutivo de nossa forma de vida, e não devemos tentar fundamentar o nosso compromisso com eles em algo supostamente mais seguro. Para garantir a fidelidade e adesão a estes princípios, o que precisamos é a criação de um *ethos* democrático. (MOUFFE, 1997, p. 21-22)

Diante o tipo de liberalismo que procura por uma justificação racional universal e acredita que as instituições democráticas seriam mais estáveis se pudesse ser provado que elas seriam escolhidas por pessoas racionais sob o véu da ignorância (Rawls) ou numa situação de comunicação sem distorções (Habermas), o pragmatismo de Rorty nos apresenta os limites das reivindicações da razão, exortando-nos a pensar em termos práticos, obrigando-nos a enfrentar os problemas

que têm de ser resolvidos a fim de reforçar a cidadania democrática. Desse modo, o que se faz necessário neste momento seria a formação do caráter ético da cidadania moderna, seria entender a cidadania como um tipo de identidade política que está em constante processo de construção e, quanto a isso, o pragmatismo rortyano torna-se uma ferramenta de fundamental importância para esta formação.

b) *Sobre as deficiências da abordagem rortyana*

O problema fundamental de Rorty, na visão de Mouffe (2005), reside no fato de que ele não reconhece plenamente a complexidade do político, sendo que isto está ligado à sua rejeição de qualquer tipo de investigação teórica sobre a natureza do político. Nas próprias palavras de Rorty podemos constatar o seu descaso com essa questão, ao dizer que a política é “uma questão pragmática, reformas e compromissos de curto prazo, é algo para ser discutido no banal, em termos familiares” (RORTY, 2005, p. 35). Neste contexto, Mouffe identifica algumas deficiências da abordagem ético-política rortyana, a saber: a separação entre o público e o privado, os perigos de complacência da utopia liberal, a rejeição da filosofia enquanto investigação teórico-prática sobre a natureza do político, e, por último, o entendimento limitado acerca dos conflitos sociais.

Sobre a separação entre o público e o privado, Mouffe compartilha a crítica apresentada por Simon Critchley em seu artigo *Desconstrucción y pragmatismo — ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?*² Neste artigo, Critchley expressa a sua insatisfação diante a afirmação de Rorty (2004), em sua obra *Contingência, Ironia e Solidariedade*, de que não há maneira de unir ou conciliar os domínios público e privado, e que devemos chegar a um acordo com o fato de que temos dois

2. Neste artigo Critchley busca investigar a análise rortyana acerca do desconstrucionismo de Jacques Derrida, além de tecer algumas críticas a separação entre público e privado realizada por Rorty em seu livro *Contingência, Ironia e Solidariedade*.

irreconciliáveis vocabulários finais: um, onde o desejo de autocriação e autonomia dominam, e outro onde o que domina é o desejo de comunidade.

Para Mouffe, a distinção entre os domínios público e privado é importante, mas não devemos entendê-la como uma separação, como faz Rorty. Neste sentido, teríamos uma re-significação dos termos privado e público onde os

[...] desejos, as escolhas, as decisões são privadas, porque são da responsabilidade de cada indivíduo, mas os desempenhos são públicos, porque se exige que estejam sujeitos à condições especificadas na república. Como as regras da república não impõem, proíbem ou garantem ações ou discursos substantivos e não dizem aos agentes o que devem fazer, este modo de associação respeita a liberdade individual. Mas a pertença do indivíduo à comunidade política e a sua identificação com os respectivos princípios ético-políticos manifestam-se pela sua aceitação do interesse comum expresso na república. Fornecem a gramática da conduta do cidadão. (1996, p. 98-99).

No sujeito, essas esferas coexistem em uma constante tensão, do mesmo modo como a tensão entre liberdade e igualdade, característica da democracia moderna. A separação destas esferas como proposta por Rorty estaria em direção contrária ao projeto democrático concebido por Mouffe, pois ao invés de favorecer a tensão/conflito, estaríamos no âmbito de uma separação/apaziguamento, além de uma possível negligência com o político.

Outra questão sinalizada por Mouffe (2005) diz respeito aos perigos de complacência da utopia liberal. Esta utopia é concebida por Rorty como a visão de uma sociedade de ironistas liberais, onde o progresso para esta será alcançado mediante a universalização da sociedade liberal. O problema em questão reside no fato de que ao restringir a ironia e irônicos à esfera privada, Rorty acaba recusando a possibilidade de uma crítica da sociedade liberal através da estratégia da ironia pública. Esta estratégia

serviria para denunciar a violência dissimulada exercida pelo liberalismo. É justamente neste contexto que Mouffe enquadra a rejeição de Rorty da filosofia enquanto investigação teórico/prática sobre a natureza do político.

Para Mouffe (2005), a negação estabelecida por Rorty das fundações filosóficas da democracia é admissível, porém rejeitar a utilidade da reflexão filosófica e acreditar que nada se obtém em uma investigação sobre a natureza da democracia é inaceitável. Qualquer concepção da política democrática implica necessariamente uma certa compreensão da natureza do político. Não há nenhum terreno supostamente não “contaminado” pela filosofia, a partir do qual poderíamos falar.

Percebe-se aqui que o problema da abordagem política de Rorty reside no reformismo político concebido como reformas e compromissos de curto prazo. Ele idealiza

[...] a ética e a política - política real, em oposição à política cultural - como uma questão de atingir uma relação harmoniosa entre interesses concorrentes, e como algo a ser deliberado sobre o banal, termos familiares - termos que não precisam de dissecação filosófica e não têm pressupostos filosóficos. (RORTY, 2005, p. 42)

Porém, qual seria o motivo principal que leva Rorty conceber a política desta forma? Segundo Mouffe (2005), Rorty entende a política como algo que deve ser realizado em uma linguagem simples, direta, pública e de fácil manuseio possível. Neste contexto, os inimigos da felicidade humana seriam compreendidos apenas como ganância, preguiça e hipocrisia, não sendo assim necessária uma artilosa reflexão filosófica para tais adversários.

Observa-se aqui o entendimento limitado, por parte de Rorty, acerca dos conflitos sociais. Ele espera que, com o crescimento econômico e o desenvolvimento de atitudes mais tolerantes, a harmonia possa finalmente ser estabelecida. “Os ironistas liberais são [para Rorty] pessoas que incluem entre esses desejos, impossíveis de

fundamentar, sua própria esperança de que o sofrimento diminua, de que a humilhação dos seres humanos por outros seres humanos possa cessar” (RORTY, 2007, p. 18).

Neste sentido, Rorty torna-se incapaz de compreender o papel crucial do conflito e da função central de integração que este desempenha em uma democracia pluralista, sugerindo assim uma visão “consensual” da democracia. Segundo Mouffe,

a especificidade da democracia liberal como uma nova forma política da sociedade consiste na legitimação do conflito e na recusa por eliminá-lo através da imposição de uma ordem autoritária. A democracia liberal é, acima de tudo, uma democracia *pluralista*. [...] Consenso, é claro, é necessário, mas deve ser limitado às instituições que são constitutivas da ordem democrática. Uma democracia pluralista precisa também abrir espaço para a expressão de contestação e para os interesses e valores conflitantes. E esses não devem ser vistos como obstáculos temporários no caminho para um consenso, dado que na sua ausência a democracia deixará de ser pluralista. É por isso que a política democrática não pode ter por objetivo a harmonia e a reconciliação. (2005, p. 26 - grifo do autor)

Mouffe concluí então que, ao acreditar numa resolução final do conflito, acabamos por colocar o projeto democrático pluralista em risco. Deste modo, não podemos conceber a existência de uma pluralidade de valores sem reconhecer que eles vão entrar em conflito. Os direitos irão conflitar e uma vida democrática vibrante não pode existir sem um verdadeiro confronto democrático entre os direitos conflitantes, sem um desafio para as relações de poder existentes.

Considerações finais

Para Mouffe (2005), a política, principalmente a política democrática, nunca poderá superar o conflito. Seu objetivo é estabelecer a unidade em um contexto de conflito e diversidade, que está preocupado com

a formação de um “nós” em oposição a um “eles”. O que é específico da política democrática é o caminho diferente em que a oposição nós/ eles é desenhada, e não a sua superação. É justamente essa dimensão antagônica, designada por Mouffe como “o político”, que a abordagem ético/política de Rorty é incapaz de reconhecer, pois sua forte separação entre o público e o privado leva à crença equivocada de que as divergências podem ser relegadas para o privado e um consenso sobreposto criado em esfera pública.

No entanto, o pragmatismo rortyano e sua “proposta ‘não-fundacionista’ de uma filosofia trazida inteiramente para dentro do mundo (de nossas práticas), como interpretação e como formação (ou edificação), e não mais como uma espécie de ‘dona da razão’” (SOUZA, 2005, p. 14), torna-se um elemento imprescindível ao projeto democrático desenvolvido por Mouffe, principalmente no que se refere ao combate as tentativas universalistas e essencialistas.

A fim de impedir a exclusão do espaço democrático, é vital que abandonemos qualquer referência à possibilidade de um consenso, seja este fundamentado na justiça ou na racionalidade. Acreditar na possibilidade do consenso, mesmo quando concebido como uma “tarefa infinita”, é postular a harmonia e a reconciliação como o objetivo mor de uma sociedade democrática. Ao contrário disto, a democracia deve ser vista como aquilo que estar por vir, atravessada pela indecidibilidade.

Diante do exposto, conclui-se que uma concepção de sociedade democrática bem-ordenada, onde não há antagonismos e exclusões, ou, parafraseando Mouffe, a possibilidade da existência de um “Nós” que não implicaria na existência de um “Eles”, não passa de uma mera abstração.

Referências bibliográficas

CRITCHLEY, Simon. Desconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público? In: Mouffe, *Desconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

FUKUYAMA, F. *O fim da História e o último homem*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

SCHIMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad.

SOUZA, J. Crisóstomo de (org). *Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty Habermas*. São Paulo: Editora Unesp. 2005.

MOUFFE, C. (org). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____ *Desconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia*. In: Mouffe, *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____ *O regresso do político*. Trad. Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva. 1996.

RORTY, Richard. *Contingência Ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

_____ *Notas sobre desconstrucción y pragmatismo*. In: Mouffe, *Desconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____ *Respuesta a Simon Critchley*. In: Mouffe, *Desconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____ *Justiça como lealdade*, 2007. Disponível em: <http://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/rorty_justica.pdf>. Acessado em: 06 de abril de 2012.

O pragmatismo radicalizado de Mangabeira Unger

Tiago Medeiros Araújo*

O presente trabalho apresenta a proposta do pragmatismo radicalizado de Mangabeira Unger, bem como esboça a crítica que o autor faz aos demais pragmatistas, a partir do seu próprio. Os resultados alcançados aqui procuram exibir o empenho de Unger em abordar o pragmatismo como uma antropologia filosófica que procura compreender o homem a partir de sua dimensão de agente, e não apenas como uma filosofia da crença. A agência humana aponta para a imagem da ruptura do homem com estruturas congeladas de organização e crença que o formam, tanto quanto o aprisionam.

Pragmatismo e filosofia

Unger, filósofo brasileiro, é pouco conhecido em seu país como filósofo. Sua carreira na universidade de Harvard, nos Estados Unidos, e suas obras, deram-lhe grande notoriedade na área do Direito e principalmente da Teoria Social e Política. Também em Economia, Psiquiatria, Arquitetura e, claro, Filosofia. Mas, no Brasil, seu nome é quase sempre associado exclusivamente ao seu engajamento político – o que sustenta maldosos comentários de acadêmicos e intelectuais sobre suas ideias e sua carreira. Felizmente, contudo, professores e pesquisadores de diversos lugares do mundo tem dado credibilidade às suas ideias. Pessoas como Richard Rorty, Perry Anderson e Cornel West escreveram sobre o autor brasileiro, ajudando a difundir seu pensamento e a coloca-lo no hall dos grandes intelectuais da segunda metade do século XX e início do XXI.

* Mestrando do Programa de Pós Graduação em Filosofia Contemporânea da UFBA.

Seu pensamento é peculiar por conciliar explicação de fenômenos sociais com programas de ação, o que demonstra ser seu objetivo, ao fim e ao cabo, a transformação social. Para não nos alongarmos em detalhes biobibliográficos, apresentaremos seu pensamento filosófico no que há de mais recente, a saber: sua discussão em torno do pragmatismo. A questão aqui é identificar como Unger entende o pragmatismo, como ele se insere enquanto representante dessa filosofia e como procura definir as características de um pragmatismo contemporâneo, em distinção do pragmatismo clássico.

Partindo do reconhecimento do caráter social de nossa experiência no mundo, Unger entende que nós nascemos num mundo de práticas, instituições, organizações e crenças estabelecidas. Contudo, a mesma experiência nos indica que somos fontes de iniciativas de resistência que borram, ameaçam, reconfiguram ou simplesmente quebram tais estruturas (Unger, 2007, p 3).¹ A experiência humana consiste na ruptura dos grilhões que cercam e aprisionam o eu (*self*) e na contínua reinvenção das condições em que o eu está submetido. Tal experiência constantemente nos impõe um processo de desalienação frente às estruturas cristalizadas. A atenção a isso é o que faz Unger reconhecer a importância do pragmatismo em relação a outras correntes de pensamento.

Na história da filosofia, as respostas às questões (a) “qual deve ser nossa atitude para com tais estruturas estabelecidas de organização e crença?” e (b) “devemos nos render a elas e tentar realizar seu melhor, explorando, como quer que seja, pela luz que elas mesmas fornecem, suas possibilidades ocultas de transformação?” (p.3), sucumbem ao modelo descritivo da filosofia perene². É a resposta dos pragmatistas a

1. A seguir, todas as indicações de página no texto referem-se ao livro de UNGER, R. M. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*, Cambridge: Harvard University Press, 2007. Todas as traduções são minhas.

2. Termo que Unger utiliza (tomando empréstimo de Leibniz) para caracterizar a história do pensamento filosófico motivado pela busca por imutabilidade, permanência e necessidade.

que melhor concebe o homem como fonte de resistência a estruturas, e é simultaneamente ela que mais interessa aos propósitos de Unger.

A resposta de Platão àquelas perguntas aponta para a crença de que devemos submeter a sociedade e a cultura às prescrições de uma realidade mais profunda e verdadeira que subjaz à nossa realidade sensível, pondo-as então em conformidade com uma dimensão supra-humana (p.4). A resposta de Kant apontaria para a crença segundo a qual devemos exibir um arranjo invariável de pressupostos de nossa experiência – de obrigação moral, de entendimento e de felicidade – e dele extrair, como fundamentos inexoráveis, a configuração da sociedade e as normas de comportamento adequados para os negócios humanos (p. 5). A resposta de Hegel aponta para a defesa de que o critério com o qual devemos julgar nossas instituições representa o ponto final de uma sucessão histórica no qual se finalizam as contradições inerentes à sociedade (p. 6). Aos olhos de Unger, a resposta dos pragmatistas busca evitar realidades acima ou subjacentes às nossas instituições, práticas e discursos. Sem tais realidades, os critérios de julgamento são encontrados dentro da própria sociedade, no interior de arranjos institucionais e práticas, na efervescência da opinião e das escolhas arbitrárias. O mundo tal como o experienciamos é todo nosso critério – não os pressupostos que permitem a experiência, como em Kant. Por isso, é “na persistência de forças conflitantes e tendências contrastantes que nós encontramos oportunidades para transformação em meio à coação” (p. 6).

A objeção à resposta de Platão reside, em primeiro lugar, no fato de que tal realidade só pode ser conhecida para o grosso das pessoas à luz da opinião do filósofo que a enuncia, e, em segundo, no fato de que ela requer que nós “mudemos nossas vidas e nossas sociedades a partir de uma convicção especulativa sem ter antes qualquer entendimento detalhado dos constrangimentos transformativos e das oportunidades transformativas” (p.4). A objeção a Kant reside no caráter imutável

e supra-histórico que ele considera ser inerente aos pressupostos de nossa experiência. O problema é que tal perspectiva nega nossa “habilidade de repensar e refazer cada característica de nossa situação”. A imutabilidade dos pressupostos supõe uma estrutura subjetiva comum aos homens que é independente do tempo e do espaço nos quais organizaram sua vida social. Contra ela, Unger sentencia: “nós somos seres mais históricos do que essa doutrina está disposta a conceder” (p. 5). A objeção à proposta de Hegel reside na relação paradoxal entre história e imaginação: a imaginação transformadora despertada e posta ao lado da história é novamente adormecida pela ideia de que a história predeterminada realizou seu trabalho na construção das atuais instituições. Unger crê que essa teoria condena o presente e o futuro a uma narrativa *ad hoc* que exime o agente humano de seu papel criador: “A teoria defende uma visão privilegiada, olhando para trás, de um ponto de vista do fim antecipado e distanciando-se a partir da perspectiva problemática e perigosa do agente” (p. 6).

Em relação ao que Unger chama de pragmatismo encolhido (*shrunken pragmatism*), evitar simplesmente a crença em realidades acima ou subjacentes possui duas implicações indesejáveis, segundo Mangabeira Unger. Em primeiro lugar, essa resposta pragmatista nega a orientação sobre qual rumo tomar para os projetos de desafios e mudanças; em segundo, exclui a possibilidade de que sejamos capazes não só de mudar, pouco a pouco, o conteúdo dos acordos e das crenças que neles estão em jogo, mas de *transformar o caráter* de nossa relação com o mundo cultural e social. Aqui se torna latente a necessidade de superação do pragmatismo tradicional por um pragmatismo radical. A razão de tal necessidade tem lugar no naturalismo dos pragmatistas, que leva à confusão entre a natureza de instituições e a realidade dos objetos naturais (p. 7). O autor defende a tese segundo a qual *as estruturas da sociedade e da cultura não existem univocamente; porém,*

mais ou menos, em degraus (ibid.). Tais degraus podem ser organizados para barrar impulsos transformativos, tanto quanto para estimulá-los. Em outras palavras, na própria estrutura da sociedade podemos encontrar o embrião de sua transformação, a potência de tornar-se outra, mas tal embrião não indica a necessidade de ruptura abrupta, traumática e revolucionária. A ruptura aqui é gradual e cumulativa. Seguir essa vocação é orientar a sociedade no sentido de uma virada desnaturalizadora. A virada em foco constitui o espírito do pragmatismo radicalizado - por oposição ao pragmatismo tradicional e sua versão contemporânea “encolhida”.

Se a resposta pragmatista exclui a compreensão de que o agente humano é responsável por transformações, se o pragmatismo é uma doutrina que tem sido abordada sem grandes pretensões transformativas, ou, ao menos, sem pretensões transformativas radicais, sem autorizar e introduzir o radicalmente novo, então, o que o faz Unger vincular-se a essa doutrina? Por que não assume um outro rótulo para sua filosofia? Unger registra três motivos que justificam sua adesão ao pragmatismo. Em primeiro lugar, o pragmatismo concilia o empoderamento do indivíduo concreto com o aprofundamento da democracia. Isso, a seu ver, significa elevar os indivíduos à liberdade e ao poder divinos (*godlike*) e criar formas de vida social “que reconheçam e nutram os poderes divinos da humanidade ordinária, contudo, [sendo ainda] presos a corpos em degeneração e a cadeias sociais” (p. 28). A condição orgânica e finita não deve significar as ruínas, mas antes as fontes de superação, de possibilidade de transcendência do homem. O que alimenta essa tese é uma imagem segundo a qual o agente humano é “irreduzível a qualquer conjunto de influências causais que possam pesar sobre ele” (ibid.). Em segundo lugar, o pragmatismo representa a filosofia mais viva de hoje; viva conquanto concilia contingência e historicidade com ação e transformação. E, embora tal vivacidade esteja associada à cultura

americana na qual a corrente foi formulada, o pragmatismo tem a seu favor, contra esse limite nacional, a mudança de direção que propõe: “não somente nas doutrinas e métodos associados aos pragmatistas americanos, mas também nas formas mais amplas de consciência que estão se espalhando em todo o mundo” (p.29). Tais mudanças de direção, levadas a cabo sem as concessões naturalistas, possibilitam a rebeldia do pragmatismo contra sua origem, dando-lhe o vigor necessário para ser amplificado. Em terceiro lugar, o pragmatismo representa uma luta sobre como devemos relatar o futuro da filosofia e o futuro da sociedade (ibid.). Essa virtude do pragmatismo acompanha um aspecto fundamental do pensamento do autor: a constante caracterização do agente humano como projetado para o futuro.

Pragmatismo e naturalismo

Ao adotar o selo pragmatista, contudo, Unger está disposto a explorar ideias que nem mesmo seus maiores nomes formularam; nesse instante, a crítica aos pragmatistas clássicos ganha centralidade. O elemento criticado é o naturalismo que paira na superfície do pensamento de Peirce, James ou Dewey. Unger crê que a tese de Peirce segundo a qual o significado de nossos conceitos repousa nas diferenças que fazem na prática (p. 31), na maneira como formulada por Peirce, já carrega o pressuposto naturalista através do excessivo cientificismo. A virtude dessa tese consiste em não separar a construção de significados de seus contextos práticos, todavia Unger observa que ela não resolve o impasse da distinção, bem como da relação, entre a diferença que um conceito faz para um entendimento de parte da realidade e a diferença que faz “para nossos esforços de controlar e mudar nossa situação: entre nossas práticas teóricas ou contemplativas e nossas práticas políticas ou reconstrutivas.” (p. 31). A atribuição de significado a um conceito com base nos efeitos práticos de seu uso, em Peirce, é abordada de

modo a referir-se a como um cientista deve entender a realidade, mas não a como as pessoas podem transformar o mundo a seu redor. Contra isso, Unger escreve:

A tese central desse livro é que a conexão entre o pensamento e a prática é mais íntima e plenamente realizada quando nossas mentes são dirigidas aos nossos próprios assuntos (*affairs*) – as preocupações da humanidade. Quando dirigimos nosso pensamento para a natureza, mesmo se para nos ver como luminárias da natureza, nós afrouxamos a conexão entre pensamento e prática. Ao fazer isso, nós somos tentados a assumir a postura que chamei antes de naturalismo (p. 31)

O que está em jogo não é o olhar estrito sobre o que pode nos caracterizar como seres naturais, mas como ver a natureza enquanto submetida à nossa intervenção e à nossa interpretação. Unger acredita que o problema do pragmatismo tal como formulado por Charles S. Peirce é o da hipertrofia do naturalismo. Abandonando tal hipertrofia podemos voltar sua tese para a dimensão na qual o ser humano é senhor de sua realidade. Entender os conceitos como adquirindo significado por diferenças na prática é tomá-los como armas que nos tornam mestres de nosso contexto. Se a diferença de um conceito não visa contemplar o comportamento da natureza, mas antes os constructos humanos, então tal diferença se aplica à manipulação que podemos fazer da realidade quando formulamos conceitos, o que nos dá a responsabilidade de sermos seu agente.

Além de Peirce, a teoria da verdade de William James é também mencionada por Unger como outra contribuição pragmatista que sucumbe a devaneios naturalistas. A seu ver, a teoria de James “afirma que a representação da realidade e a experiência de desejo são internamente relacionadas”. Sendo assim, “um elemento do que nós queremos que seja o caso, própria e até mesmo inevitavelmente, entra em nosso julgamento do que é o caso [efetivamente]” (p. 33).

O problema, para Unger, consiste em que a única circunstância na qual surge, com imediatismo, a equação entre o que queremos e o que é o caso se dá num contexto particular de “relação entre a visão sobre a realidade social e propostas para a reconstrução social” (ibid.). Ou seja, somente na situação em que o que está em jogo é a mudança de um paradigma no mundo social a convergência entre a representação do real e a experiência de desejo pode se dar. Isso significa que a compreensão de um estado de coisas deriva da visão do que tal estado pode se tornar em condições diferentes. Na natureza, o nosso controle é muito reduzido e limitado, o que torna igualmente limitada a nossa capacidade de antevisionar sobre as possibilidades do estado de coisas. Na sociedade e na cultura, contudo, “tudo o que parece fixado é simplesmente política congelada (*frozen politics*) e conflitos interrompidos” (ibid.). É nesse terreno que a tese de James pode ser sustentada.

A compreensão do que pode se tornar um estado de coisas no mundo social, no qual jazem as vontades congeladas, acompanhada da vocação para transformar os contextos, esbarra nos “fatos obstinados” (*stubborn facts*) que são as condições de escassez, contradições, ignorância e confusão que não se separam da situação social dos homens. Tais fatos inviabilizam a tese que conecta o que queremos à realidade dos estados de coisas, conquanto correspondam a dimensões inegavelmente indesejáveis de nossa condição, e, com isso, inviabilizem a teoria da verdade tal como James a formulou. Todavia,

Em vez de modificar a teoria da verdade de James para sua derrota, como o próprio James, enganado pelo naturalismo, acabou fazendo, devemos vê-la como a fórmula sumária de um insight sobre o caráter da experiência social. Sua configuração mais pertinente é, portanto, nossa compreensão de nossos próprios egos individuais e coletivos, nossas sociedades e culturas. (p. 34)

Tal como Unger vê, a concepção de Dewey sobre a experiência, como terceira ideia pragmatista, é mais uma visão que radicaliza o

compromisso naturalista. Dewey oscila entre duas abordagens do homem dentro dessa concepção: uma é a do agente humano lançado num mundo aberto à contingência, e a outra é a do organismo consciente (*mindful organism*). A tensão que o conceito de experiência de Dewey cria é entre o sujeito e o instrumento: entre o eu como agente resistente e senhor de sua condição e o eu como ferramenteiro que é simultaneamente uma ferramenta (uma ferramenta da evolução natural). Aos olhos de Unger, essas duas perspectivas são incompatíveis; simplesmente, não podem coexistir harmonicamente num mesmo corpo teórico. Se sua dimensão instrumentalista e naturalista se sobressai na concepção de experiência, então o homem é posto na condição de submisso a uma natureza indiferente, ao destino que lhe aliena de sua dimensão como agente resistente, diante de um mar de contingências. A naturalização tem por efeito a desumanização. É partindo disso que o autor declara:

A concepção de Dewey de experiência, como toda a linha do pragmatismo histórico e de suas contrapartes em outras vertentes naturalistas da filosofia moderna, deixa essa ambiguidade não resolvida. Ao fazê-lo, muito enfraquece a sua proposta mais fértil: a visão do agente lutando com restrição e contingência, e usando de contingência para soltar restrição. (p. 35)

O que interessa nessa teoria é o entendimento da experiência como condição do agente humano. A leitura de Unger sobre os clássicos revela que eles carregam motivações subjacentes comuns, que, além de não terem sido explicitadas no curso de seus trabalhos, foram traídas, quando sucumbiram ao naturalismo.

O pragmatismo radicalizado: seus temas e desafios

Ao que parece, Unger entende que o avanço do pragmatismo em relação à “filosofia perene” permanece inacabado na medida em que não

põe o homem no centro temático e explicativo da filosofia como o agente transformador. Abandonar o naturalismo e adotar o radicalismo focado no conceito de humanidade e nas suas implicações sociais é a solução para tanto. Objetivamente, portanto, o pragmatismo radicalizado é o ponto de vista filosófico que se define pela concepção segundo a qual *o homem é um ser de ação, situado em circunstâncias naturais e sociais contingentes, projetado para um futuro que permanece sempre aberto, e orientado e movido por sua capacidade de experimentação, com o que introduz o novo*. Com essa descrição – dispersa nos capítulos iniciais de *The Self Awakened* –, Unger constrói uma antropologia filosófica pragmatista. Somente com isso a crítica ao naturalismo se conclui. Os quatro temas que dão forma e conteúdo a essa antropologia filosófica são agência, contingência, futuridade e experimentalismo (*agency, contingency, futurity, experimentalism*).

Todos os temas são abordados sob a tensão entre o que Unger chama de mundo natural, de um lado, e mundo social e cultural, de outro: a tensão que se resolve na ideia já sugerida acima, segundo a qual o homem deve reconhecer-se nos assuntos humanos como definido segundo as circunstâncias sociais e culturais, e encarar a natureza como aberta para a sua intervenção orientada e deliberada, na qual a natureza se torna uma realidade “para nós”.

Trata-se, em primeiro lugar, de compreender o ser humano como agente. Sob o amparo restrito das ciências naturais, o conhecimento do homem, como objeto de estudo, é limitado pela incapacidade de reconhecer que ele não é apenas um efêmero organismo natural, mas um agente. Partindo dessa afirmação, adotamos uma cisão do ser humano como sujeito e como objeto, e atribuímos primazia à ideia de contemplação do objeto, sem considerar a força definidora da ação. Esse corte separa o pensamento da ação, e afasta a ideia de que a ação é o que dá corpo ao pensamento. Ainda, para Unger, mesmo no

âmbito científico – diferentemente do que defende o naturalismo –, nossa ação sobre um pedaço qualquer da natureza, baseada em nossas inferências, apenas confirma nossas suspeitas frente às ambiguidades do mundo natural; elas endossam nosso modo de projeção a tal mundo, ratificando não só a primazia, mas a exclusividade da ação. Nesse sentido, mesmo a concepção de que somos objeto, nomeadamente organismos em reação ao ambiente externo, repousa em uma crença sobre como estudarmos a real condição humana e o feito de observá-la já é ação condicionada. Para Unger, a característica mais importante do agente é a que torna possível a reconstrução: “impulsos e interesses não tolerados por uma ordem mostram-se sementes de outra ordem”. Pensando nisso, conclui que tudo em nosso contexto pode ser alterado, mesmo que a mudança seja gradual.

E a mudança, na forma de uma série interminável de próximos passos, pode tomar uma direção, revelada, e mesmo guiada, por ideias. Nós podemos desenvolver práticas e instituições que multipliquem ocasiões para o exercício de nossos poderes de resistência e de reconstrução. Se o espírito é um nome para as faculdades resistentes e transcendentais do agente, podemos espiritualizar a sociedade. Podemos diminuir a distância entre o que somos e o que encontramos fora de nós mesmos. (p. 38)

A agência é, portanto, o tema que condiciona a mudança, conquanto reconhece no contexto elementos de reconstrução. Embora a natureza não possa ser espiritualizada, a sociedade espiritualizada é munida com a força do agente. Essa ideia de agência supõe, contudo, a presença de outra condição, a saber, a contingência. Mais uma vez aqui Unger parte da distinção entre mundo natural e mundo humano. No mundo natural, a contingência, bem como outras categorias modais como necessidade e possibilidade, assumem significado dentro de nossas ideias sobre como a natureza funciona (p. 38). No humano, a contingência assume

um significado especial que deriva da combinação de quatro elementos: o primeiro é o sentido irredutível no qual “o universo e sua história estão, simples e inexplicavelmente, aí” (p. 39), o que nos torna seres condicionados à realidade espacial na qual tudo é; o segundo é nossa incapacidade de estabelecer, conclusiva e definitivamente, premissas imutáveis a respeito do estudo de qualquer parte da natureza (ibid.), o que nos torna incapazes de aprisionar a realidade em teses permanentes; o terceiro é “o caráter fatídico de nossa luta histórica sobre a forma de sociedade e cultura”, em virtude do que o tempo histórico infiltra-se no tempo biográfico, nos tornando condicionados tanto quanto modelados pelo fluxo da história; e o quarto é a respeito do papel da sorte e da graça na vida humana: “a fortuna cega que preside o nosso nascimento persegue-nos nas grandes coisas bem como nas pequenas” (p.40). Unger avalia que a experiência de contingência definida sob esses quatro elementos parece irreconciliável com a ideia de que o homem é um ser dado à transcendência de contexto (*context-transcending*), a ideia de que somos espírito encarnado – o espírito de agente que deve ser atribuído à sociedade. Contudo é preciso desistir de fazer o que muitos pensadores enquadrados na chamada “filosofia perene” tentaram: lutar contra a experiência de contingência. É preciso reconhecer a contingência como condicional e conduzi-la somente quando ameaça destruir nossos poderes de autoconstrução.

A infiltração do tempo histórico no tempo biográfico expõe, como mencionado, a conciliação do agente com a história. Mas, além disso, pressupõe o reconhecimento de que o instante entre o nascimento e a morte, a passagem a que chamamos vida, é marcada pela pressão da realidade do tempo. “O caráter temporal de nossa existência é consequência de nossa encarnação (*enbodiment*), o estigma de nossa finitude e a condição que dá transcendência a seu ponto” (p. 40). Apesar dessa condição, os mundos social e cultural, em que vivemos

e que construímos não nos exaurem porque somos, em comparação a eles, seres infinitos. “Nós podemos ver, pensar, sentir, construir e conectar em mais modos do que eles podem permitir” (ibid.). Esse reconhecimento, aos olhos de Unger, é o que autoriza nossa rebeldia contra tais mundos, e orienta-nos a sobre eles fazer avançar nossos interesses e ideais, e é aqui que ganha lugar o tema futuridade.

A rebeldia contra o mundo social e cultural constitui um movimento que revela a busca pelo que está além das estruturas estabelecidas, algo que, por si só, já inicia outra estrutura. Essa busca desenha e amplia um modo de viver o presente no qual este não é completamente determinado pelas condições atuais de existência. A isso Unger chama “viver para o futuro”. A orientação para o futuro é a própria condição que define a personalidade. A futuridade, contudo, deve deixar de ser apenas um predicado para se tornar um programa. Assim, Unger escreve:

Essa é a razão para se interessar por formas de organização do pensamento e da sociedade que diminuam a influência do que aconteceu antes sobre o que pode acontecer a seguir. Tais inovações intelectuais e institucionais tornam a mudança no pensamento menos dependente da pressão de anomalias indomadas e a mudança na sociedade menos dependente dos golpes de trauma inesperados. Em qualquer situação histórica, o esforço para viver para o futuro tem consequências para como nós formamos nossas ideias e para como organizamos nossas sociedades. Há uma estrutura para a revisão organizada de estruturas. Seus componentes, no entanto, não são eternos. (p. 41)

Agência, contingência e futuridade são complementados pelo experimentalismo como corpo de temas centrais do pragmatismo radicalizado. Experimentalismo é o resultado da combinação dos três temas anteriores; é pelo experimentalismo que a concepção de novo e de criação ganha espaço ao lado da tese segundo a qual o tempo é real. Em dois níveis ilustrativos tal experimentalismo é apresentado por

Unger: sob a produção e o trabalho, o experimentalismo define-se como uma postura que se baseia na crença segundo a qual – considerando que o entendimento de um estado de coisas é o entendimento de suas transformações possíveis – podemos transformar algumas variações de estados de coisas através da imaginação; e sobre a política, o experimentalismo define-se pela postura baseada na crença segundo a qual através da política é possível definir as condições em que podemos mudar todos os domínios da vida social. Por um lado, uma forma de produzir o novo é transformar a maneira como as pessoas, juntas, trabalham sob a incorporação social da imaginação (p. 42). Por outro, a política é a promotora legítima da mudança e da introdução do novo na ordem social, e, por isso, “o critério crucial para mensurar nosso sucesso na aproximação de um ideal experimentalista na política é o sucesso em fazer a mudança menos dependente da crise” (idem p. 42).

O experimentalismo político, aos olhos de Unger termina por ser mais profundo do que o da produção, tendo em vista que ele é a solução para o problema metafísico a respeito da organização da experiência e da sociedade com vistas à realização de algo, quando nenhuma organização faz justiça às nossas capacidades de invenção e conexão. A solução que o experimentalismo significa deve, por um lado, “desenvolver uma maneira de mover-se dentro do contexto estabelecido que nos permita antecipar, no próprio contexto as oportunidades que ele ainda não percebe e não pode mesmo permitir” (p. 43); e, por outro, “organizar a sociedade e o pensamento de modo que a diferença entre reproduzir o presente e experimentar o futuro diminua e desapareça” (ibid.). A combinação desses fatores tem por resultado a encarnação do impulso experimental em uma forma de vida e de pensamento que nos permite, mais plenamente, conciliar engajamento e transcendência (p. 44).

O pragmatismo radicalizado é uma posição filosófica bastante recente. Apresenta em seu âmago, contudo, características bem

similares às da filosofia contemporânea desde o movimento jovem hegeliano – não tão recentes assim. O entendimento da ação humana como coração dos homens, o lugar da política na busca por mudança social, o caráter histórico e social de nossa experiência no mundo etc., são todas características desse paradigma jovem hegeliano. Roberto Unger, filósofo pragmatista e profundamente engajado na mudança social é um representante vivo desse tipo de filosofia. A questão, por isso, é pensar que tipo de mundo essa filosofia pressupõe e a que tipo de mundo ela nos levará.

Referência bibliográfica

UNGER, R. M. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Da filosofia à literatura, pela mão do neo-pragmatismo de Rorty

Marcos Vinícius Paim*

Richard Rorty produziu uma filosofia ampla, abrangente e intelectual; afirmamos isso pela forma com que este autor proporcionou ao pensamento filosófico contemporâneo uma capacidade de estabelecer dizeres e pensares que nos conduz a uma reflexão de temas, dos mais variados, correspondentes ao nosso presente social, político e cultural. A sua contribuição à filosofia também oferece, a partir daquela, tratar da questão que envolve a transição da filosofia à literatura. E é o que nos move abordar neste breve ensaio.

O pensamento de Rorty é marcado pela filosofia do pragmatismo. Tal filosofia angariou, desde os seus primeiros pensadores, como John Dewey e William James, uma considerável influência nos Estados Unidos, mas também foi objeto de muitos ataques por parte dos seus opositores, na Europa. Talvez porque certos mitos acabaram sendo criados, resultado de algumas equivocadas interpretações acerca do seu verdadeiro perfil como doutrina filosófica. Iniciemos, então, da seguinte questão: O que tem a nos oferecer a literatura quando nos propomos a pensar sobre temas que foram consistentemente construídos pelo pensamento filosófico? Ela seria capaz de nos oferecer um viés de interpretação para estes temas? Pensamos que no campo das atuais discussões filosóficas teríamos a capacidade de nos aproximar de uma resposta. E aqui tomaremos, para isso, se Richard Rorty, os textos: *Erros honestos* e *A filosofia como um gênero transitório*¹, além de *Contingência, Ironia e Solidariedade*.

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea, da UFBA. E-mail: vinipaim@yahoo.com.br

A literatura é vista em geral como um produto estético, e sem dúvida não deixa de ser; um produto que proporciona uma sensação de prazer e determinadas emoções em um receptor (leitor). Contudo, não podemos deixar de levar em consideração que o escritor, muito mais do que tentar dar uma característica estética ao seu trabalho, é responsável por transmitir por meio das suas narrativas algum tipo de instrução ou algumas ideias. O texto literário, diferente do texto científico, é capaz de usar as palavras com liberdade, e com isso torna-se um meio em que muito do homem pode ser dito. Existe nele uma força que escapa a certos tipos doutrinários (filosóficos e religiosos, por exemplo) de compreensão do mundo e das coisas. Uma narrativa romanesca, juntamente com outras formas de expressão de origem literária, como a poesia e as peças de teatro, já traz em si a capacidade de elucidação, de clarificação daquilo que é contingente do humano. Notadamente a literatura nos move a novos mundos, mas também, e principalmente, nos conduz a olharmos para nós mesmos e nos redescrevermos no campo político e social. Nos mostra a possibilidade de uma comunidade mais justa e mais livre, de algo que existe nas profundezas do nosso ser, e nessa medida nos dota de uma capacidade de autonomia privada e de autocriação. Mas, além de tudo, nos faz ver o quanto podemos vislumbrar por uma sociedade mais justa e menos cruel para os cidadãos. Segundo Rorty,

esse processo de passar a ver outros seres humanos como “um de nós”, e não como “eles”, é uma questão de descrição detalhada de como são as pessoas desconhecidas e de redescricao de quem somos nós mesmos. Essa não é uma tarefa para a teoria, mas pra gêneros como a etnografia, a reportagem jornalística, o livro de história em quadrinho, o documentário dramatizado e, em especial, o romance. A ficção de autores como Dickens,

1. Publicados como parte de uma seleção de trabalhos filosóficos, que complementam três volumes anteriores que o autor escreveu entre os anos de 1996 e 2006, e que se intitula *Filosofia como política cultural*.

Olive Schreiner ou Richard Wright fornece detalhes sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas em quem, até então não prestávamos atenção. A ficção de autores como Choderlos de Laclos, Henry James ou Nabokov fornece detalhes sobre os tipos de crueldade de que nós mesmos somos capazes e, com isso, permite que nos redescrivamos. É por isso que o romance, o cinema, e o programa de televisão, de forma paulatina mas sistemática, vêm substituindo o sermão e o tratado como principais veículos de mudança e progresso morais. (RORTY, 2007, p. 20)

O neopragmatismo de Rorty possui como umas das suas principais características a relevância da moral para a literatura, vem a se tratar de um projeto que põe a política e sua ordem democrática analisada e interpretada fora dos ditames de verdades absolutas legadas pela tradição filosófica ocidental. Ele compreende que a literatura, mesmo pelo aspecto de suas particularidades, nos consegue mostrar muito mais acerca de nossas demandas éticas do que a filosofia em suas antigas e alicerçadas doutrinas.

Os últimos quinhentos anos de filosofia são postos sob a análise de Richard Rorty. Todo este período, segundo o autor, é marcado por um tipo de transformação no pensamento ocidental, que em muito se caracteriza pela transição da religião para a filosofia, e desta para a literatura. Houve um progresso e ascensão cultural literária. Desde a Renascença, com Cervantes e Shakespeare, a literatura se torna este estágio último de esperança de uma verdade redentora para os intelectuais ocidentais, após uma grande expectativa que antes havia sido depositada na religião e na filosofia. O pensamento ocidental, portanto, é tomado de novo fôlego. Capaz de nos oferecer uma maior transparência acerca do homem e da sua natureza, por meio dos escritos literários, já que muitas doutrinas filosóficas tradicionais não foram capazes de oferecer mesmo diante de muitas tentativas. A humanidade, portanto, estaria vivendo um grande e próspero acontecimento intelectual, resultante da pena de significativos expoentes da literatura ocidental.

A ideia que Rorty critica encontra-se estabelecida pela crença em uma verdade que nos impõe aquilo que a realidade “realmente” seria; o que é pretensão tradicional da filosofia. A religião, por sua vez, nos colocaria ao alcance de uma verdade pelo contato com uma entidade transcendente. Já a literatura nos fará atingir verdades mediadas pela aproximação com uma variedade de seres humanos, em que uma crença verdadeira sobre suas identidades e o mundo que os cerca não possui tanta importância. Neste sentido, o apogeu de uma cultura literária faz com que a filosofia e a religião sejam vistas como *gêneros literários*, caracterizando-se como objetos de consumo do intelectual literário. Este indivíduo, para Rorty, é um tipo que se propõe a ler todos os livros, como veremos melhor adiante, inclusive os de filosofia e de religião.

Com isto, para Rorty, a filosofia foi marcada por um progresso de transição e de amadurecimento cultural, porque serviu para fazer com que os homens pudessem ter aumentada a sua confiança nos seus próprios poderes intelectuais. Porém, ela deve ser colocada de lado pelo fato de que uma grande esperança por uma cultura liberal não advém da razão, mas da imaginação², aspecto eminente pelo qual a literatura é criada. Segundo Rorty, um efetivo abandono da filosofia teria se iniciado com Nietzsche, alcançando Heidegger e Derrida, e apresentado como uma vitória da poesia sobre o pensamento filosófico tradicional, pela ultrapassagem do representacionismo. Além destes autores elencados por Rorty, outros três: Dewey, James e Wittgenstein, seriam os grandes responsáveis por uma nova auto-imagem da humanidade, fazendo parte, para Rorty, de uma tendência filosófica denominada de anti-representacionismo. Uma filosofia cuja ideia de verdades absolutas e extensamente abstratas já não faz

2. A imaginação, para Rorty em “Pragmatismo e romantismo” (em *Filosofia como política cultural*) , deve ser entendida “não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar as práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos”. Eis, portanto, o papel que assumirá a literatura no pensamento deste autor: um papel político e cultural. Pois a imaginação é um dos aspectos relevantes da criação literária.

mais sentido para a humanidade. Todos os homens, não apenas os poetas, destinam-se a um ato criador para as suas vidas e a dos seus semelhantes; na criação literária criam condições para criarem-se a si e os outros. Assim, a filosofia encontrar-se-ia muito mais acentuada por uma virada literária do que por uma virada linguística.

Esta ideia rortyana concebe, portanto, o romance como um gênero literário de grande invenção, como o lugar das narrativas, personagens, lugares e situações. Ele, o romance, nas palavras de Rorty (analisando a concepção de Trilling em seu artigo *Erros honestos*),

era o exemplo paradigmático para a aplicação da inteligência aos assuntos humanos. Pois o romancista está para o teórico assim como o carpinteiro está para o geômetra. O romance, escreveu Trilling, é, “de todos os gêneros, o mais indiferente quanto à proporção formal e ao decoro, e o mais dedicado à substância, que ele presume que seja a própria realidade, é o gênero menos disposto a se declarar auto-suficiente e absoluto”. O geômetra, assim como o teórico das decisões racionais, espera alcançar proporção formal e decoro – assim como o filósofo moral kantiano espera atingir o que ele chama de “a única conclusão racional” sobre o que deve ser feito - uma conclusão apoiada por um raciocínio válido a partir de premissas maiores autoevidentes associadas a premissas menores que qualquer inquiridor empírico honesto poderia confirmar. Contudo, se abandonarmos tais esperanças, veremos a história que contamos a nós mesmos sobre quem somos e porque agimos como agimos – o romance de nossa vida – como uma entre muitas histórias que podem ser contadas. (RORTY, 2009, p. 112)

São as narrativas, e não as teorias, que possuem o mérito de se dirigir às pessoas e transformá-las.

A literatura, em Rorty, alcança o estatuto de uma força motriz, capaz de suficientemente criar uma realidade, em que acabamos nos vendo decifrados em nossas contingências como seres humanos, justamente pela capacidade inventiva e criadora do romancista e do poeta.

É ela que, segundo ele, agora assume aquele lugar das verdades absolutas propostas pela metafísica filosófica. E isso é resultado de uma transição histórica no cerne do pensamento ocidental europeu, em que, desde a época de Hegel, os intelectuais vêm perdendo fé na filosofia. Ou seja,

a transição de uma cultura filosófica para uma cultura literária começou logo após Kant, na época em que Hegel nos advertiu de que a filosofia pinta cinza sobre cinza apenas como uma forma de vida que já envelheceu. Essa observação ajudou a geração de Kierkegard e Marx a perceber que a filosofia nunca iria preencher o papel redentor que o próprio Hegel havia reivindicado para ela. As reivindicações supremamente ambiciosas de Hegel para a filosofia eram contraproduativas. Seu sistema mal havia sido publicado quando começou a ser lido como uma *reductio ad absurdum* de uma certa forma de vida intelectual. (RORTY, 2009, p. 159)

O desenvolvimento de uma cultura literária marca certo tipo de aperfeiçoamento pragmatista nas atitudes e relações humanas, sócio-cultural e politicamente. Estabelece-se, neste sentido, uma forma pela qual os indivíduos, uns em relação aos outros e a si mesmos, buscam, por intermédio da sua capacidade intelectual criadora, verem-se, e poderem ver, no meio da atividade social, possibilidades de existir desatreladas de verdades tão enraizadamente construídas pela filosofia ou pela ciência, por exemplo. Os homens contemporaneamente se veriam construindo verdades.

O que podemos hoje chamar de alta cultura foi criada pela transição da religião à filosofia, e desta à literatura. Sem dúvida, para Rorty, ainda existem hoje muitos intelectuais religiosos e também alguns filosóficos. Mas encontram-se em vias de desaparecimento, por conta da sua pouca contribuição à sociedade, na medida em que se atêm a analisá-la a partir de crenças já estabelecidas pela religiosidade e por doutrinas filosóficas. Contudo, quem hoje ainda necessite de uma “redenção” volta-se para o romance, peças e poemas. Empenha-se para encontrar, na literatura,

uma entre várias possíveis “salvações” para a sua existência. Não é recorrendo a uma crença inabalável em um Deus transcendente ou a algum mito, nem muito menos às verdades pertencentes a algum sistema filosófico. Portanto, que tipo de indivíduo seria este? Um tipo de pessoa a quem poderíamos nos referir como sendo um *intelectual literário*, que pensa que

a vida que não é vivida nas proximidades dos limites da imaginação não vale a pena ser vivida. O intelectual literário substitui a ideia socrática de autoexame e autoconhecimento pela ideia de alargamento do eu ao travar conhecimento com outras maneiras de ser humano. Ele acha que quanto mais livros nós lemos, mais maneiras de ser humano levamos em consideração, mais humanos nos tornamos – e quanto menos tentados por sonhos de uma fuga do tempo e do acaso, mais convencidos de não podermos contar com nada a não ser uns com os outros. A grande virtude da cultura literária é que ela diz aos jovens intelectuais que a única fonte de redenção é a imaginação humana, e que este fato deveria causar orgulho em vez de desespero. (RORTY, 2009, pp. 163-164)

Ao nos perguntarmos hoje, por exemplo, por que Shakespeare é tão atual, não teríamos receio em responder que é pelo fato de, em sua criação literária, ser nuclear uma grande preocupação com as questões humanas: o homem trai, sofre, morre de amor, luta pelo poder, engana, perde, ganha, deseja, enfim, desfaz-se em contingências que fazem parte do seu eu, de maneiras possíveis e desprogramadas. Vemos ali, em suas peças, por meio dos seus personagens imaginados, sejam eles trágicos ou cômicos, uma variedade de possibilidades do existir humano, que conduzem o leitor a se ver em uma realidade vinda de uma narrativa literária.

Se lemos romances, textos teatrais, ou se lemos os poetas, e muito e sempre, somos capazes de oferecer uma contribuição significativa a nós e aos nossos semelhantes em sociedade, de forma política e culturalmente relevante. Não estamos sós e de outros necessitamos para nos inventar e

criar. E a literatura, na concepção rortyana, foi o que alcançou este lugar onde a imaginação alça vôos quase que inalcançáveis e, nos traz de novo à nossa realidade, possivelmente não sendo a mesma, mas reinventada.

Richard Rorty nos conduz, com brilhantismo, a repensar o que a religião e a filosofia foram capazes de oferecer à humanidade ocidental, mas também o que elas mesmas possibilitaram para delas nos distanciarmos. Temos a existência humana, com o que lhe pertence, vista nas páginas de um gênero literário é resultado salutar de uma *poiésis*, bom fruto de um neopragmatismo que consegue nos mostrar de que maneira nos vemos e a nossos semelhantes.

Referências bibliográficas

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. Erros Honestos. In: *Filosofia como política cultural*. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, Richard. A filosofia como gênero literário. In: *Filosofia como política cultural*. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

O materialismo prático-transcendental de Marx e o pragmatismo como terreno destrancendentalizado*

José Crisóstomo de Souza**

Tomo aqui o pragmatismo como uma posição no interior de um conjunto de posições aparentadas, características da filosofia contemporânea. Isto é, como um caso interessante de virada pós-metafísica, de transformação anti-cartesiana, anti-solipsista, não-fundacionista, da filosofia. Ou ainda, para não ficar apenas em expressões negativas, como um tipo de virada prática e social da filosofia, conciliada com o tempo, o devir e a contingência no mundo. Uma das especificidades desse pragmatismo com relação a posições “pós-metafísicas” concorrentes, dos nossos dias, é justamente o seu caráter francamente construtivo, razoável, além de, por suposto, prático – ceterior, *diesseitig*, destrancendentalizante. Nem por isso, entretanto, um ponto de vista desprovido de potencial normativo, crítico, aparecendo como relativista, subjetivista e utilitarista estreito tão-somente para mau entendedor. Nessa linha, quando falo em pragmatismo, penso nas suas expressões que de um modo ou de outro permitem articular conhecimento e ação a sensibilidade social e comunidade democrática, um *Leitmotiv* do que apresento aqui ao modo de ensaio.

O que chamo de pragmatismo de Marx (1818-1883) são posições expressas, de modo muito condensado, principalmente nas “Teses *ad* Feuerbach” (1845), onde ele trata de modificar, por

* Este texto é apenas a introdução a um trabalho mais extenso, ainda em elaboração, de leitura e crítica pragmatista das Teses *ad* Feuerbach, de Karl Marx.

** Professor Titular do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea da UFBA.

uma acentuação prático-ativista, social-comunista, o humanismo/materialismo feuerbachiano - que também guarda afinidades com o pragmatismo.¹ São posições, as de Marx, já aí comprometidas, porém, com elementos não-pragmatistas que eu chamaria de platônicos e transcendentalizantes, além de cartesianos e subjetivistas, que infelizmente teriam acabado por acentuar-se e prevalecer na sua obra. Elementos que podem ter acarretado consequências menos boas para as práticas nela inspiradas (pelo menos como avaliadas desde esse nosso começo de séc. XXI), mais especificamente para a democracia como a comunidade que queremos.²

Sendo assim, meu tratamento, ainda exploratório, quer ser, a um só tempo, de interpretação, recuperação e crítica das formulações marxianas que trago à discussão, que se constituem num germe filosófico contraditório, além de, por suposto, não desenvolvido,³ formulações das quais Marx teria se afastado, para longe de valiosos *insights* dos começos do seu não-contemplativo materialismo prático-histórico. E digo valiosos porque, de outro lado, não obstante perdidos por Marx e pelo marxismo, poderiam apresentar vantagens com relação a algumas das posições filosóficas que se reivindicam ou são reconhecidas como pragmatistas. Isto é, com relação a formulações do pragmatismo clássico, mas principalmente com respeito a algumas de suas expressões mais recentes (v.g. Habermas, Rorty). E acredito que o mesmo pode valer para formulações semi-pragmatistas de autores como Quine ou Wittgenstein, aparentemente enredadas, seja numa

1. A filosofia de Feuerbach é um humanismo, não apenas em sentido ético (enquanto voltado ao altruísmo), mas também por pretender superar os vícios da filosofia anterior por uma redução ao "humano" - o humano sensível, afetivo, comunitário. O teuto-britânico Ferdinand Schiller (1864-1937), um dos pais-fundadores do pragmatismo, também caracterizou sua filosofia como humanismo, invocando a conhecida máxima protagoriana de que o homem é a medida de todas as coisas, enquanto William James repetia que "o rastro da serpente humana está em todas as coisas".

2. As Teses *ad* Feuerbach aparecem aqui traduzidas por mim do original alemão, "Thesen über Feuerbach", publicado em *Karl Marx & Friedrich Engels, Werke*, v. 3, Berlim: Dietz Verlag, 1958. O texto original de Marx aparece na p. 5 do volume, e a versão modificada por Engels, na p. 533.

3. Não obstante isso, é nas Teses que se encontra, para Engels, o embrião de toda a "genial" concepção madura de Marx.

certa idéia de ciência natural como paradigma de conhecimento, seja numa “lingüísticação” do ponto de vista prático, seja nas duas coisas.⁴

Na verdade, o que tenho em vista aqui é o esboço de uma posição pragmatista alternativa e contemporânea, democrática, e me concentro no exame das Teses *ad* Feuerbach em razão de seu caráter sintético, filosoficamente programático, de suas qualidades de germe e cerne, como um conjunto de elementos suscetíveis de interpretação e desenvolvimento. Sobretudo por tais elementos constituírem-se, nessa forma, num poderoso entrelaçamento, numa só concepção, de formulações básicas sobre conhecimento, ação, realidade, subjetividade e normatividade (ou idealidade), sendo isso na minha opinião tudo o que uma boa e típica posição pragmatista (ou mesmo uma boa posição filosófica) deve elaborar e oferecer. Como me parece, o que de melhor se pode derivar de Marx hoje em dia é um tipo de pragmatismo continental, rótulo com o qual eu poderia identificar meu próprio ponto de vista, ainda que isso não me ponha necessariamente mais perto de Marx do que, p. ex., de John Dewey (1859-1952).⁵ É também meu pressuposto que o pragmatismo pode ser tomado hoje em dia não apenas como uma determinada corrente ou tradição norte-americana, mas também como um “terreno” (do qual trato justamente de aproximar Marx), de interlocução e elaboração filosóficas contemporâneas. Não só porque os próprios pragmatistas clássicos (Peirce, James, Schiller, Dewey e Mead) apresentaram-se de saída como consideravelmente diferentes entre si (“*uma casa dividida contra si mesma*”, dizia Peirce), como também porque assim se apresentam

4. Apesar de sua consideração pela ciência experimentalista, não creio que o pragmatismo, como tradição, deva ser caracterizado de “cientificista” (nem circunscrito como “epistemologia”), ao modo do neo-positivismo ou do empirismo lógico, nem, por outro lado, deva ser “tragado” pela virada lingüística derivada do campo desses últimos.

5. Sidney Hook, discípulo dileto de Dewey, pretendeu desenvolver uma interpretação pragmatista de Marx, em *Towards the Understanding of Karl Marx* (New York: John Day Company, 1933), mas o livro não parece dar conta da tarefa. Sobre essa tentativa, ver meu “Karl Marx como John Dewey: O Marxismo Pragmatista de Sidney Hook” (*Veritas*, 2004, p. 49).

seus mais recentes “filiados” (como Rorty, Putnam, Wellmer ou Habermas), na interlocução que mantêm uns com os outros e com aquela herança comum. O pragmatismo poderia então ser considerado como um terreno para o qual têm convergido – justamente por uma virada pragmatista - expressões relevantes da elaboração filosófica contemporânea, de diversa procedência, em confronto e diálogo, como um verdadeiro *work in progress*, em um campo vivo e aberto.⁶ (O que, aliás, me parece o modo contemporâneo de fazer filosofia; não mais a constituição de sistemas como macro-pronunciamentos acabados, de indivíduos-mônadas sobre-humanos, falando de um lugar de onde não falam os outros homens.)

Para agregar respaldo ao que digo posso invocar alguns testemunhos respeitáveis, em rápidas pinceladas, cedendo momentaneamente ao que Peirce (1839-1914) chamaria de método de autoridade. Com efeito, Jürgen Habermas, que procede do marxismo e da filosofia clássica alemã, entende que o pragmatismo é nos nossos dias uma “*ponte transatlântica [entre a Europa e a América] para um vivo intercâmbio intelectual.*” Segundo ele (que já se considera em posição de corrigir, de um ponto de vista mais pragmatista, o neo-pragmatismo de Rorty),⁷ é no pragmatismo que desembocam hoje nada menos que os processos conjugados de autocrítica de kantismo e hegelianismo.⁸

6. O pragmatismo de Habermas é assumido expressamente em *Verdade e Justificação* (São Paulo: Edições Loyola, 1999). Quanto a Albrecht Wellmer, ver seu *The Debate about Truth: Pragmatism without Regulative Ideas*, na coletânea intitulada *The Pragmatic Turn in Philosophy* (Egginton & Sandbothe, eds. Albany: State Univ. of N.Y. Press, 2004). Registrando a mesma virada pragmatista, ver, de R. Bernstein, *The Pragmatic Turn* (Cambridge: Polity Press, 2010). Quanto a Putnam, ver seu *Pragmatism, An Open Question* (Cambridge: Blackwell, 1995). Minha alusão ao pragmatismo como “terreno” pode ser ainda interpretada como referência ao seu caráter ceterior, de transcendentalizado - sua terrenalidade.

7. “O verdadeiro herdeiro do pragmatismo é Habermas” (em comparação com Rorty), conclui Claude Piché, em “A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas”, in ARAÚJO, L. (org.), *A Filosofia Prática e a Modernidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2003. p. 25. Sobre isso, ver também ABOULAFIA, BOOKMAN, KEMP. *Habermas and Pragmatism*, (eds.), Londres: Routledge, 2002.

8. Esse é o entendimento de Habermas em “A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete” (HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989). O pragmatismo, acredito, é onde bem poderia desaguar igualmente a auto-crítica do marxismo – aliás, é uma versão disso que o próprio Habermas representa.

O que não deverias soar tão estranho, pois o pragmatismo, como Habermas entende (e como eu entendo), deita suas raízes também “*no idealismo alemão e no próprio Marx,*” podendo em certos casos ser considerado “*uma variante democrática do jovem hegelianismo e da filosofia da práxis.*” Observe-se, com relação a isso, que Peirce, ao tempo em que reconhece suas posteriores convergências com Hegel, admite “*ter chegado à filosofia através da porta de Kant,*” enquanto Dewey e Mead formaram-se inicialmente como hegelianos, e William James em contato direto com o ambiente filosófico da Alemanha e da França do seu tempo.⁹

Do lado da filosofia analítica, Hylary Putnam, em convergência com Habermas, tem compreendido o pragmatismo como “*uma questão em aberto,*” como “*um modo de pensar de duradoura importância,*” e, finalmente, “*uma opção para o pensamento filosófico de hoje.*” Antes dele, Willard Van Quine, outro analítico que contribuiu para a virada “*anti-dogmática*” do empirismo numa direção pragmatista, tratou de acolher o que seriam seus dois melhores achados: 1) que o significado de uma asserção é a disposição de agir de acordo com ela, e 2) que a verdade é, pelo menos em certa medida, criada, e não simplesmente descoberta, pelos homens. Enquanto Putnam, com quem Habermas partilha um pragmatismo kantianizado, adota expressamente, da tradição pragmatista, entre outras coisas, a rejeição dos dualismos tradicionais da filosofia moderna, em favor da ideia de “*interpenetração de fato, teoria, valor e interpretação,*” que corroeria tanto o “*realismo metafísico*” como os “*pós-modernismos*” e “*anti-realismos da moda.*” Por fim, Habermas (que admite sua filiação e de Karl-Otto Apel a Charles Peirce) ainda caracteriza apropriadamente o pragmatismo, não só como uma via cosmopolita, contemporânea, de “*destransculturalização*” e de

9. O que não exclui a influência britânica, empirista e utilitarista (socialmente progressista), de Alexander Bain e Stuart Mill. De outro lado, o pragmatismo de Ferdinand Schiller traz a marca de um parentesco nietzschiano, como atesta G. Stack em “*Nietzsche’s influence on pragmatic humanism*” (*Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n° 4, out., 1982)

superação da “filosofia da consciência” e da “razão centrada no sujeito,” como também pela “*atitude anti-elitista e democrática, igualitária, [que] penetra o trabalho de todos os pragmatistas*”.¹⁰ Com o que já temos aqui elementos de uma noção do que pode ser pragmatismo e para um diálogo crítico com o ponto de vista das Teses.

Voltemos, pois, ao que nos concerne mais diretamente. O que dizem afinal as Teses *ad Feuerbach*? O que tomamos como seu eixo? Onde está seu pragmatismo? Bem, numa palavra: aquilo que Marx, como bom pragmatista, faz nas Teses é, ao seu modo, introduzir o agir (bem como propósitos e avaliações humanos) “dentro” do conhecer e do ser, construindo uma relação prática entre real e ideal. Para começar, nosso socialista científico, quando constrói seu materialismo prático-normativo (prático-crítico), e supostamente trata de falar não escolástica ou metafisicamente, mas praticamente, de realidade e conhecimento, não faz nas Teses alusão expressa a “ciência” ou “científico” (não, em todo caso, em sentido “positivista”), nem parece de início inclinado a apresentar as coisas como seriam em si mesmas, segundo uma concepção tradicional de objetividade.¹¹ Ele insiste, em vez disso, em noções como prática e atividade humana sensível, além de perspectiva ou posição (*Standpunkt*, ponto-de-vista) e interpretação. Outro traço que sugere que o materialismo prático das Teses procura, como boa parte dos pragmatismos, fugir do ponto de vista

10. Para as afirmações de Habermas - e outras do gênero - ver “Filosofia, Pragmatismo e Democracia” (p. 38 ss.), introdução ao meu *Filosofia, Racionalidade, Democracia* (São Paulo: Unesp, 2005). Para as de Putnam, ver o prefácio de seu *Pragmatism: An Open Question*. Sobre o que diz Quine, ver p. ex. DE WAAL, C. *On Pragmatism*. Belmont: Wadsworth, 2005, p. 148-9. A influência de Kant e a convergência com Hegel são reconhecidas por Peirce em suas “Conferências sobre Pragmatismo” (pref., p. 8, conf. I, p. 15), em *Peirce & Frege* (Os Pensadores), São Paulo: Abril Cultural, 1983. O “pragmatismo kantiano” de Habermas está por todo seu *Verdade e Justificação* (São Paulo: Loyola, 2004).

11. Marx tem pela ciência apreço semelhante ao do pragmatismo, mas a noção de ciência predominante no marxismo tendeu antes para um “positivismo” magnificado (com recursos do idealismo transcendental alemão), do que para aquela hipotética, experimentalista, falibilista, de Peirce, Dewey ou James. Em “As Três Espécies de Excelência” (*op. cit.*, p. 39), Peirce acentua que “*todas as idéias da ciência vêm através da abdução, [que] consiste em estudar os fatos e inventar uma teoria para explicá-los; sua única justificação é que, se for para entender as coisas, deve-se fazer assim.*” Peirce chega a dizer que a “abdução” é “*a questão do pragmatismo*” (p. 57).

realista-empirista tradicional, é também seu recurso reiterado a expressões como “apreender” ou “captar” (*fassen*), “conceber” (*begreifen*), “considerar” (*betrachten*), além de “entender” (*verstehen*), “interpretar” (*interpretieren*) e “querer” (*will*). Pois, embora isso por si não caracterize bem uma perspectiva prático-ativa, sublinha um papel ativo para o sujeito que conhece, ainda que seja dele apenas como mente ou consciência - e sujeito individual. Por fim, nas Teses, Marx, tal como vários pragmatistas, parece aproximar fato e valor, realidade e normatividade, descrição e prescrição, ser e dever ser, recusando quanto a isso o dualismo rígido de parte da filosofia anterior.

Proponho, então, que as Teses (bem como todo um lado do materialismo histórico-normativo de Marx, formulado inicialmente na *Ideologia Alemã*)¹² sejam lidas como compreendendo basicamente cinco momentos que se interpenetram: 1) a recusa do empirismo dogmático, intuícionista-passivo, mentalista-cartesiano, bem como do idealismo subjetivo, para Marx tão abstrato quanto impotente; 2) uma superação da concepção do mundo e do sujeito como basicamente estáticos, inapelavelmente “exteriores” um ao outro, e, logo, o abandono do “ponto-de-vista do espectador” e de fixação objetivista-representacionista do real; 3) uma forte desqualificação do indivíduo isolado e abstrato da percepção empirista, a “ficção” do indivíduo dissociado do “conjunto das relações sociais” e de ‘*uma forma social determinada*’ (aquilo que Marx alhures chama de “robinsonada”).¹³ Esses três primeiros pontos devendo servir a 4) uma Crítica, totalizante, do real social como, para Marx, ao mesmo tempo viciosamente cindido

12. Embora eu aqui centre meu trabalho nas Teses (1845), farei esporádicas referências complementares à *Ideologia Alemã* (1845-46), de Marx em colaboração com Engels, além do *Manifesto Comunista* e de *O Capital*.

13. Marx parece deplorar a robinsonada como vício no modo de ver os homens em sociedade enquanto conhecidos, mas não enquanto conhecedores – pelo menos não no seu caso. Ele vai entender que, *O Capital* é o movimento do real refletido na sua mente individual. A arguição desse ponto, entretanto, nos levaria muito além das Teses e dos objetivos do presente texto, que se tornaria demasiado extenso.

e lamentavelmente atomizado, pelas “más” relações sociais nele imperantes, que acarretam além disso o desdobramento do mundo também no plano ideal, na religião como na filosofia. Sendo essa Crítica, por sua vez, sustentada por 5) uma dedução/construção de um fundamento forte, que determina a supressão prática da Contradição e a restauração (reconciliação) material de uma verdadeira Unidade social - como fim da “auto-alienação” do homem. Pois tudo isso as Teses fazem abrindo caminho, para além do ponto-de-vista empirista-individualista-liberal, da Sociedade Civil, para o ponto-de-vista, comunista, da Sociedade Humana, comunista, e para a necessidade e o imperativo de sua realização. Isso tudo atravessado por uma questão, digamos, de epistemologia política, de congruência de pontos-de-vista epistemológicos com pontos-de-vista políticos e sociais, que faz pensar no que seria, então, uma epistemologia democrática, em relação a suas concorrentes – avessas ao político - comunista e liberal. Podemos arrematar dizendo que a preocupação central de Marx nas Teses é com a comunidade dos homens e não com a comunidade de conhecimento e investigação - mas quem disse que essa não é também a preocupação de outros pragmatistas?

Com relação a essa leitura pragmatista das Teses, fique claro que não se trata de medi-las com um metro exterior, previamente fixado. Mesmo porque, está visto, não concebo o pragmatismo como um pensamento uniforme, nem vou enveredar pela a abstração de um núcleo mínimo comum seu, como sua *essência*. Prefiro, quanto a isso, invocar uma wittgensteiniana *semelhança de família*, que tentarei estender a Marx: aquela decorrente de fontes e motivos comuns, além de eventuais cruzamentos históricos, que permite que organizadores de coletâneas e introduções ao pragmatismo saibam,

mesmo com alguma variação, quem nelas incluir.¹⁴ Nesse sentido, uma leitura pragmatista das Teses invocaria um ponto de vista pragmatista que iria adquirindo contornos na sua própria exposição, num duplo movimento de aproximação e crítica, no qual autores pragmatistas e suas formulações poderão ser invocados de modo ilustrativo, sem que isso signifique que estou operando ecleticamente, por sobreposição.

Não obstante isso, como ajuda adicional ao leitor não especializado, agrego ao que já foi dito o que pode ser considerado algo como um *ground zero* do pragmatismo. Para começar, a definição de *crença*, do escocês Alexander Bain, como - bem sucedido - hábito de ação, como um juízo “*com base no qual se está disposto a agir*” - juízo prático, portanto. Pois tal definição aparece como artigo de fé invocado com igual aprovação por uma variedade de pragmatistas, desde Rorty, num extremo, a Peirce, no outro; uma definição da qual, ademais, este último diz ser o pragmatismo “*pouco mais do que um corolário.*” O que nos conduz à chamada máxima do pragmatismo, do próprio Peirce, segundo a qual, bem entendida, a concepção de um objeto é a dos seus “*efeitos de alcance prático.*” Pois boa parte do desenvolvimento da tradição pragmatista pode ser compreendida como envolvendo derivações e variações dessa máxima (com diferentes versões já em Peirce), que, como “*corolário*” da definição de Bain, implica em “*traduzir*” nossas concepções, tanto em termos do comportamento das coisas em relação a nós como do nosso em relação a elas – enquanto dois lados de uma mesma moeda. Por sobre isso, enfim, há ainda, não apenas a implicação recíproca de conhecimento, ação e propósitos humanos, como duas outras, relacionadas, mais difíceis de esclarecer aqui em poucas palavras: a de conhecimento com interpretação e

14. A título de bons exemplos, ver, além da introdução já indicada, de De Waal, também a de Jean-Paul Commetti (*Filosofia sem Privilégios*. Porto: Edições Asa, 1995), a de J. Murphy (*Pragmatism from Peirce to Davidson*. San Francisco: Westview Press, 1990), e a coletânea de Rosenthal, Hausman e Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, Chicago: Univ. of Illinois Press, 1999.

intersubjetividade, e a de ação e conhecimento com normatividade.¹⁵ Tudo isso pode ser encontrado em Marx, enquadrado, entretanto, no que eu denominaria – como marca do conjunto da sua obra - de materialismo prático fortemente transcendentalizado.

Referências bibliográficas

- ABOULAFIA, Michael et alii (orgs.). *Habermas and Pragmatism*. Londres: Routledge, 2002.
- BERNSTEIN, Richard. *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- COMETTI, Jean-Paul. *Filosofia sem Privilégios*. Porto: Edições Asa, 1995.
- DE WAAL, C. *On Pragmatism*. Belmont: Wadsworth, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. “A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete”. In HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HOOK, Sidney. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York: John Day Company, 1933.
- MARX, Karl. “Thesen über Feuerbach”. In *Karl Marx & Friedrich Engels, Werke*, v. 3, Berlim: Dietz Verlag, 1958
- MURPHY, J. *Pragmatism from Peirce to Davidson*. San Francisco: Westview Press, 1990.

15. As caracterizações do pragmatismo têm frequentemente incluído o recurso a sugestivas imagens, mesmo quando a preocupação é defendê-lo como científico. De Waal (*op. cit.*, p. 175 ss) fala dele como “*uma doutrina inquieta*,” que “*nega apaixonadamente que possamos ser meros espectadores*,” como uma filosofia com a “*mentalidade pioneira*” do Novo Mundo, onde “*as velhas regras não mais funcionavam*,” com a mentalidade de que “*nós fazemos nosso mundo*,” ainda que sempre de modo “*realista*”. Marx, na *Ideologia Alemã*, declara que os Estados Unidos foram constituídos “*pelos indivíduos mais avançados do Velho Mundo*” e “*pelos formas mais avançadas de interação*”. Teria ele nas Teses buscado um espírito “*novo mundo*” para seu ativista materialismo prático?

- PICHÉ, Claude. “A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas”. In ARAÚJO, L. (org.), *A Filosofia Prática e a Modernidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2003.
- PEIRCE, Charles. “Conferências sobre Pragmatismo”. In *Peirce & Frege* (Col. Os Pensadores), São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PUTNAM, Hilary. *Pragmatism, An Open Question*. Cambridge: Blackwell, 1995.
- ROSENTHAL, Hausman e Anderson (eds.). *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*. Chicago: University of Illinois Press, 1999.
- SOUZA, J. Crisóstomo. “Filosofia, Pragmatismo e Democracia”. In SOUZA, J.C. (org), *Filosofia, Racionalidade, Democracia*. São Paulo: Unesp, 2005.
- SOUZA, J. Crisóstomo. “Karl Marx como John Dewey: O Marxismo Pragmatista de Sidney Hook. *Veritas*, 2004
- STACK, G. “Nietzsche’s influence on pragmatic humanism”. *Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n° 4, out., 1982.
- WELLMER, Albrecht. “The Debate about Truth: Pragmatism without Regulative Ideas”. In EGGINTON, SANDBOTHE (eds.). Albany: State University of New York Press, 2004.

A black-outlined speech bubble with a tail pointing downwards and to the left. The word "Apêndices" is centered inside the bubble in a bold, black, sans-serif font.

Apêndices

a) Permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos*

Laiz Fraga Dantas e Tiago Medeiros

Para compreender a leitura que Habermas faz da Modernidade e da Filosofia, partiremos de uma citação do autor, do livro *O Discurso Filosófico da Modernidade* (São Paulo: Martins Fontes, 2000) do capítulo III, “Três perspectivas: Hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche”:

Persistimos até hoje no estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso aqueles gestos triunfantes de suplantação recíproca, com os quais descuidamos do fato de que permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos. Hegel inaugurou o discurso da modernidade; só os jovens hegelianos estabeleceram-no de maneira duradoura. A saber, eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a idéia de uma crítica criadora da modernidade, nutrido-se do próprio espírito da modernidade.(p. 76)

Neste soberbo trecho, Habermas compara nosso atual ‘estado de consciência’ (de compreensão filosófica, ele poderia dizer) ao dos jovens hegelianos, transportando-nos para mais de um século atrás na história da filosofia. Tal deslocamento não é injustificado, entretanto, e nem significa que, para o autor, tudo que houve dos jovens hegelianos até hoje não mereça ser considerado. O que ele propõe é revisitar os discursos da Modernidade originais e perceber neles os diferentes caminhos da filosofia. Habermas vê três principais vertentes filosóficas presentes no discurso filosófico da Modernidade, a saber: os hegelianos

* O que apresentamos aqui como apêndice são três materiais breves, extraídos do blog do Grupo de Estudos Poética Pragmática e da página pessoal do seu coordenador, que representam orientações básicas, ou referências programáticas, do trabalho do grupo.

de esquerda, os de direita, e Nietzsche. Estes três partidos filosóficos, que intitulam o capítulo supracitado, são para Habermas três propostas para o discurso da Modernidade a serem consideradas.

Os hegelianos de esquerda são para Habermas uma corrente que, herdando de Hegel a preocupação com a história e a inserção da filosofia em seu caráter transitório, almejava tornar a filosofia cada vez mais ligada ao momento presente e ao futuro, pretendendo libertá-la da ideia hegeliana de Razão – que ratifica o presente e o real (efetivo), como necessariamente racionais –, pretendendo direcionar o potencial da razão burguesa para um pensamento comprometido com a revolução e a mudança. Os hegelianos de direita também têm por base o pensamento de Hegel, naturalmente, mas o tomavam de forma inteiramente conservadora. Acreditavam que a razão tem o papel de fundamentar uma sociedade tradicional-burguesa, que para eles deveria ser mantida, produzindo assim um tipo de pensamento pouco aberto à ação e à transformação social. Nietzsche, por sua vez, é identificado por Habermas como responsável por uma crítica total da razão, que permitiria denunciá-la simplesmente como dominação. Como corrente, coloca-se contra os outros dois partidos que, cada um ao seu modo, ainda consideravam a razão como uma medida. Assim, o projeto nietzschiano acabaria por minar as bases do discurso da Modernidade e por anunciar seu fim.

Habermas, no entanto, considera que o projeto da Modernidade não deve simplesmente ser abandonado, em nome de uma crítica totalizante da razão, como propunha Nietzsche, e tampouco considera interessante a posição conservadora dos hegelianos de direita. Entre essas vertentes, Habermas claramente afina-se com as perspectivas dos jovens hegelianos. Apesar de não considerar que essa última posição seja inteiramente adequada, reconhece que entre as três vertentes que

se apresentaram, o projeto da Modernidade crítica é aquele que, apesar dos erros, aponta para o melhor caminho a ser seguido pela filosofia.

Tal como os hegelianos de esquerda (ou jovens hegelianos), inclusive Marx, Habermas considera que conceito de razão moderna deve ser reformulado. Para ele, a ideia de razão deve ser revista em nome de uma forma de racionalidade dessublimada, que se resolva nas práticas comunicativas do mundo da vida o que para ele corresponde à ideia de razão comunicativa. Para Habermas, permanecemos diante do mesmo problema abordado pelos hegelianos de esquerda. Ele pretende, portanto, continuar o projeto da Modernidade a partir da alternativa posta pelos jovens hegelianos, e, a partir dela, propor novas possibilidades para o discurso filosófico. O que parece uma boa ideia.

No século XIX, aqueles filósofos alemães, discípulos de Hegel, debatiam intensamente sobre a Modernidade: suas características, seus horizontes, seus fundamentos, seus vícios e virtudes - em suma, suas possibilidades. Esse grupo de autores denominado também de movimento jovem hegeliano era composto de figuras ilustres como David Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Karl Marx e Friedrich Engels. As principais discussões travadas entre eles versavam inicialmente sobre o Cristianismo, sua manifestação nas instituições e práticas políticas ocidentais, e, principalmente, sobre o que seria preciso para libertá-las do engessamento que a presença da religião no Estado - e, de outro lado, o conseqüente apequenanamento dos indivíduos - inevitavelmente envolvia.

A seu modo, cada um daqueles filósofos desenvolveu uma narrativa filosófica que apontava para um mesmo horizonte - embora enfatizando a insuficiência das narrativas que lhes eram contemporâneas -, qual seja, o do rompimento da alienação e o empoderamento dos homens sobre uma realidade abstraída e congelada, com vistas a construí-la sob a égide de novos valores e novos interesses. Num contexto em que certas

instituições e práticas tornam-se fatidicamente nocivas e castradoras, a atuação para redescrevê-las desse modo, como tentaram fazer os discípulos de Hegel, parece mais do que viável, parece indispensável. Por exemplo, a compreensão de que a democracia e a república são regimes políticos desejáveis e de que o mercado é uma instituição econômica produtiva e interessante não é argumento forte o bastante para ignorarmos o modo como tais arranjos e instituições têm atuado contra os indivíduos e incidido contra princípios que esses indivíduos sustentam. A observação desses pensadores sobre os resquícios essencialistas (no caso, ligados ao cristianismo) nas instituições mostramos a importância de sugerir rearranjos institucionais que fatalmente vão contra um certo essencialismo e uma hipostatização. Nessa medida, é fundamental lidarmos com os dilemas neo-hegelianos de fundamentação da cultura, das práticas, dos arranjos, das instituições e, principalmente, é importante lidarmos com a desalienação do que está entre os indivíduos e tais esferas.

Revisar agora, em termos semelhantes, também a democracia, passo a passo, sugerindo instituições alternativas, é uma possibilidade – pós-colonial - que se mostra cada vez mais palatável. A inclinação que nos debruça sobre essa possibilidade é uma característica de nosso tempo que sinaliza uma profícua ligação à filosofia dos jovens hegelianos, que encontra prolongamento não só em Habermas ou Rorty, mas também, como para Crisóstomo de Souza, em Marcuse ou Dewey, em Roberto Mangabeira Unger ou Álvaro Vieira Pinto.

b) Habermas: Destranscendentalizante, peirciano e pragmatista

José Crisóstomo de Souza

Em “A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete”, Jürgen Habermas trata de situar a virada neo-pragmatista de seu concorrente e amigo Richard Rorty, no *A Filosofia e o Espelho da Natureza*,¹ na esteira do movimento de auto-crítica que ocorreu no interior da própria filosofia alemã, durante o século XX, tanto do lado da sua descendência kantiana (Lorenzen, Popper), quanto daquela hegeliana (Lukács, Korsch, Adorno). No desenrolar desse movimento auto-crítico, a desmontagem dos exageros “absolutistas”, “transcendentalistas” e “dogmáticos” da razão e da filosofia clássica alemãs, não levaria, entretanto, a um abandono completo de nenhuma das duas. E é no âmbito desse projeto, de uma razão tornada menos segura de si e de uma filosofia tornada mais modesta, que Habermas situa seus próprios esforços teóricos. A um só tempo acolhendo o que chama de “ganhos de discernimento” do pragmatismo (e também da hermenêutica), mas sustentando uma racionalidade que se resumiria à não abdicação, por inteiro, do alcance - de algum modo, objetivo, universal, incondicional - tradicionalmente reivindicado pela razão.² Para tanto, Habermas vai finalmente buscar apoio no próprio mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*), onde aquele alcance seria assumido “na prática”, como imprescindível e inevitável para o funcionamento dos negócios humanos.³ Ele reconhece, entretanto, que são o pragmatismo e a hermenêutica que conferem essa autoridade, no plano do

1. RORTY, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

2. Ver “A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete”, p.26, em HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

3. Ver “A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas” (p.21-22), de Claude Piché, em ARAÚJO, L.B.L. (org.), *A Filosofia Prática e a Modernidade*, Rio de Janeiro: UERJ, 2003.

conhecimento, à comunidade humana e à prática - cooperativa e comunicativa, cotidiana - dos homens.⁴

Habermas provém da tradição da filosofia clássica alemã e dos desenvolvimentos do marxismo ocidental ou filosofia da práxis. Seu projeto filosófico insere-se no esforço, pós-hegeliano, de passar (em estilo alemão, naturalmente) da filosofia “pura” e “abstrata”, para uma teoria não contemplativa, ligada à ação, às circunstâncias e à história. Com tais preocupações, ele começou desde cedo a se aproximar do pragmatismo clássico norte-americano, do qual foi assimilando cada vez mais elementos e, como ele mesmo diz, o espírito, sem abrir mão de seus próprios compromissos universais-kantianos. Para Richard Bernstein, Habermas “foi-se aproximando cada vez mais dos temas centrais da tradição pragmatista americana”, e estaria “profundamente certo em reconhecer que o juízo básico que ocupa o centro de sua visão é também central para a tradição pragmatista”.⁵

Nesse movimento, Charles Peirce, considerado o iniciador do pragmatismo,⁶ foi a primeira e mais forte influência pragmatista sobre Habermas, presente e explícita desde *Conhecimento e Interesse* (1968) até *Verdade e Justificação* (1999).⁷ Em particular, a noção peirciana de “comunidade de investigação e interpretação”, dotada de uma dimensão normativa, ética, deveria servir a uma recuperação/superação de Kant em chave supostamente destranscendentalizante, certamente intersubjetiva e, por fim, pragmatista. “Nós [Habermas refere-se a ele próprio e a Karl-Otto Apel] vimos a abordagem

4. HABERMAS, “A Filosofia como...”, p. 24 e 25.

5. BERNSTEIN, R. *The New Constellation: The Ethical Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 48.

6. É originalmente de Alexander Bain, filósofo escocês associado a Stuart Mill, a noção assumida pelo pragmatismo, via Peirce, de que nossas crenças (nossas verdades) são hábitos, provisoriamente bem sucedidos, de ação, mas não é bem esse o elemento pragmatista que vai interessar a Habermas. Em vez disso é a noção original, de Peirce, de uma “comunidade de investigação e interpretação”, como verdadeiro sujeito do conhecimento, orientada pelo/para o ideal de um consenso não constrangido.

7. HABERMAS, *Conhecimento e Interesse*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982; *Verdade e Justificação*, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

pragmatista de Peirce como uma promessa de salvação para os insights de Kant, numa linha destranscendentalizada mas analítica".⁸

Depois de Peirce, foi a vez da recepção da teoria da interação social do filósofo e sociólogo pragmatista norte-americano George Herbert Mead. E, finalmente, mais tarde e para alegria de Rorty, o pragmatista John Dewey, que, Habermas admite, "*podia ter sido uma fonte importante para A Mudança Estrutural da Esfera Pública (1962)*".⁹ De um modo geral, o pragmatismo norte-americano impressionou-lhe pela "*atitude antielitista, democrática e completamente igualitária, que penetra o trabalho de todos os seus representantes*".¹⁰ Convenhamos que, vindo de alguém como Habermas, não é pouco reconhecimento.

Então Habermas é herdeiro, por igual, do hegelianismo (intersubjetividade, evolucionismo, tendências de alcance normativo configuradas e apreendidas em desenvolvimentos históricos), e de Kant (formalismo, universalidade, incondicionalidade). Mas pode-se dizer que o elemento que apesar de tudo nele resiste (e, talvez, o mais difícil de sustentar), "contra" o pragmatismo clássico de Dewey e James o neo-pragmatismo de Rorty, não é o hegeliano, mas justamente o kantiano: seu quase-transcendentalismo. Daí sua predileção por Peirce, que pretendeu retomar Kant (cuja obra conhecia até de cor), justamente destranscendentalizando-o; pondo, no lugar do sujeito transcendental conhecedor, individual, solipsista, a comunidade de investigação/ interpretação, voltada para um consenso não-coagido, como meta. Uma comunidade real, em que cada um deve agir como membro de uma comunidade ideal, ou como membro de sua comunidade idealizada.

8. HABERMAS. "Postscript", p. 227, em ABOULAFIA, Michell et al. (eds.), *Habermas and Pragmatism*. Londres: Routledge, 2002. Destranscendentalizar Kant significa abrir mão da idéia de que há princípios *apriori* (exigências lógicas, critérios, categorias) invariáveis, presentes em todo ato de conhecer, que constituiriam a estrutura cognitiva do sujeito e garantiriam o alcance universal e incondicional do conhecimento. O mesmo alcance seria assim garantido - também, por exigências da razão - na esfera da razão prática, às normas de conduta, moral e política.

9. Habermas, "Postscript", p. 228. *Mudança Estrutural da Esfera Pública* foi publicado no Brasil pela Tempo Brasileiro (Rio de Janeiro, 1984).

10. Habermas, *id.*, *ibid.*, p. 228.

Pode-se entender que, Peirce, com sua “mudança de paradigma”, anti-solipsista, anti-subjetivista e anti-monológica, tratava de deixar para trás - do mesmo modo que Habermas depois, apoiado nele - a filosofia da consciência, da representação, da razão centrada no sujeito.¹¹ Ao fim e ao cabo, Habermas vai chamar sua própria posição (a mais recente, em *Verdade e Justificação*) de “pragmatismo kantiano”.¹²

Enquanto a preferência neo-pragmatista de Rorty vai mais para James e Dewey, para Habermas “há uma corrente empirista subjacente, no pensamento de Dewey, e uma corrente emotivista subjacente, no pensamento de James; e ambas ameaçam a herança kantiana, que Peirce salva em uma tradução pragmatista”.¹³ Se Rorty é um pragmatista romântico, passado por Nietzsche, que se quer herdeiro de Dewey, Habermas fecha cada vez mais com um pragmatismo kantianizado, isto é, um pragmatismo transformado, em maior ou menor medida, por um certo idealismo racionalista-universalista.

De outro lado, entretanto, Habermas recusa-se a recair no que seria uma posição fundacionista forte, como, segundo ele próprio, aquela a que Apel se apegou, que incorreria nos vícios dogmáticos e autoritários da filosofia anterior.¹⁴ É a esse respeito que ele mais parece aproximar-se de Rorty: “Não precisamos aferrar-nos à pretensão de fundamentação última da ética”; nossas “intuições morais não

11. Para Habermas, bem como para Apel, tratou-se de promover uma correção transcendental do ponto de vista pragmatista, e uma correção pragmatista do ponto de vista transcendental, e isso já seria, em grande medida, a obra de Charles Sanders Peirce.

12. Habermas: “O pragmatismo kantiano, cuja concepção partilho com Hilary Putnam...”, ou: um “pragmatismo de inspiração kantiana”, p. 16 e 13, respectivamente. Habermas elabora tal pragmatismo principalmente na seção “A Virada Pragmatista de Rorty”, em *Verdade e Justificação*, também publicada por mim em *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os Debates Rorty & Habermas*. São Paulo, Editora Unesp, 2005.

13. Habermas, *Postscript*, p. 228.

14. Para Habermas (nas palavras de Apel), “todas as proposições filosóficas são consideradas como empiricamente testáveis e, assim, falíveis...”, e isso mesmo no caso dos “pressupostos da argumentação... que são assim considerados como contingentes”, i. é, como pertencendo “a formas sociais de vida” particulares, e não como sendo (como para Apel) “as condições de possibilidade de todo discurso sério”. (APEL, K-O. Regarding the relationship of morality, law and democracy: on Habermas Philosophy of Law (1992) from a transcendental-pragmatic point of view”, p. 19-22, *passim*, em ABOULAFIA, M, et al. (eds), *Habermas and Pragmatism*. Londres: Routledge, 2002.

precisam do esclarecimento do filósofo".¹⁵ Habermas, entretanto, vai mais longe, ao nos surpreender com a pretensão de ser mais fiel a uma perspectiva genuinamente pragmatista do que o próprio Rorty. "Rorty não é suficientemente pragmatista", diz ele, em *Verdade e Justificação*. Ao que Claude Piché acrescenta: "O verdadeiro herdeiro do pragmatismo é o próprio Habermas...".¹⁶

Enfim, podemos concluir que os desenvolvimentos filosóficos do pós-marxista Jürgen Habermas e do neo-pragmatista Richard Rorty, ainda que sem coincidirem inteiramente, convergem, a partir de pontos iniciais distantes, para um pragmatismo renovado por uma "lingüistificação" da razão e por outras contribuições da chamada filosofia continental mais recente. Ao tempo em que comungam no afastamento, sempre maior, com relação ao paradigma até aqui dominante, na Modernidade, da "filosofia do sujeito" ou "da consciência", e assumem cada vez mais o reconhecimento da dimensão prático-social do conhecimento, da realidade e de nossa presença do mundo.¹⁷ O que é bom pragmatismo – que pode, entretanto, ser melhorado.¹⁸

15. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 121.

16. PICHÉ, *op. cit.*, p. 25. Sobre nosso assunto, ver também COMETTI, Jean-Pierre. *Jürgen Habermas e o Pragmatismo*. In ROCHLITZ, R. (coord): *Habermas e o Uso Público da Razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

17. HABERMAS, "On Dewey's *The Quest for Certainty*", em ABOULAFIA, *op. cit.*, p. 230. Em português, "John Dewey: *The Quest for Certainty*", HABERMAS, *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 178.

18. Para os debates e convergências entre o recém-pragmatista Habermas e o neo-pragmatista Rorty ver SOUZA, José Crisóstomo de (org). *Filosofia, Racionalidade, Democracia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

c) Ementa do grupo de estudos Poética Pragmática (em elaboração)

Poética Pragmática, antes GEFIM (Grupo de Estudos de Filosofia e Modernidade), é um grupo de estudos de filosofia contemporânea, entendida esta como a elaboração filosófica em curso nos nossos dias, e entendidos esses estudos como orientados para uma participação nela. Seu trabalho está voltado para autores posteriores a Hegel e para obras e artigos mais recentes, representativos de parte da referida elaboração (o de sua virada prático-histórica), podendo incluir outros filósofos, históricos, desde que explorados não simplesmente por exegese de texto e como história da filosofia. Ou seja: os autores sendo sempre enfrentados com disposição crítica, tentativamente como interlocutores, pelo menos uns dos outros, e enquanto voltados para temas e problemas de uma discussão filosófica viva. Em termos de correntes filosóficas, são referências centrais para o trabalho do grupo o pós-hegelianismo e o pragmatismo, representantes seus como Stirner, Feuerbach e Marx, Dewey e James, Habermas e Rorty, e eventualmente outros autores postos em diálogo com essa dupla referência. São ambas vertentes de pensamento que convergem no afastamento da pretensão de atemporalidade para a filosofia, por assumirem a Modernidade como seu contexto próprio e por fazerem dela também objeto de sua consideração, dentro do que temos defendido, por exemplo, no texto *A Filosofia como Coisa Civil*. São correntes que expressam uma demanda “pós-metafísica” e “pós-transcendental” de concretude, *Diesseitigkeit* (citerioridade), procurando assumir o humano finito e prático, em seu caráter sensível, como referência para a crítica do racionalismo abstrato e para seus próprios posicionamentos positivos.

Nessa perspectiva, *pièce de résistance* do grupo, ou, pelo menos, do seu orientador, e pedra de toque daquela preocupação “citerior” (*diesseitig*), é a idéia de “poética pragmática”, que toma a prática como *poiésis*, como produção e criação, de alcance material, ético, estético, pessoal e político. E, ligada a ela, uma leitura do mundo dos homens como “atividade sensível”. É parte de nossa perspectiva prática tanto um viés crítico como um viés construtivo, comprometido com a ideia de democracia como forma de vida, seja pelo lado do “destino comum” dos homens, seja pelo das condições de auto-cultivo e auto-criação pessoais. Podem ser considerados textos-marcos, programáticos, dessas preocupações, a serem criticamente tomados, as “Teses ad Feuerbach”, de Marx, como plataforma semi-pragmatista, partes do *Discurso Filosófico da Modernidade*, de Habermas, como crítica da razão centrada no sujeito, e os posicionamentos pragmatistas, de alcance deflacionista (e matiz nietzschiano), de Richard Rorty (ver Souza, J. C. de. *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os Debates Habermas Rorty*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005). E ainda, num outro plano, os posicionamentos de Porchat e Tugendhat e do próprio orientador do grupo (na linha de uma “filosofia civil”), no *A Filosofia entre Nós* (Ijuí: Ed. Unijuí, 2005). Como preparação para participação no grupo, os interessados podem encontrar o desenvolvimento desse “mapa” de referências na página pessoal www.jcrisostomodesouza.ufba.br. São requisitos de participação no Poética Pragmática a disposição para muito trabalho, o estudo autônomo e dedicado, o esforço de redação aprimorada em língua portuguesa e de leitura em inglês e espanhol como línguas francas. O grupo está registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq.

d) Apresentação do primeiro número de *Argumento* (1998)

“Esta é possivelmente a primeira publicação dos estudantes de filosofia na história da nossa graduação. Os artigos aqui apresentados são trabalho de estudantes; na sua quase totalidade, trabalhos de concluintes da primeira turma do bacharelado de filosofia, para a disciplina Seminários II, da qual fui o professor. Trabalho pioneiro e corajoso desses estudantes.

Com efeito, não temos propriamente, no curso, uma cultura de produção e publicação, de filosofia, que pudesse ser absorvida pelos alunos: isso ainda tem que ser desenvolvido entre nós. Nessas circunstâncias principalmente, escrever algo publicável – escreve direito, de modo academicamente satisfatório – não é fácil. É um grande desafio. E esses estudantes estão fazendo a sua parte.

Nos seus artigos, eles fizeram uso apropriado de textos dos filósofos, frequentando a filosofia e seus conceitos com olhar analítico. Souberam definir uma tarefa, recortar um escopo temático, ater-se aos seus limites. Estabeleceram e desenvolveram um percurso argumentativo, algo como uma demonstração. Trabalharam uma base textual suficiente para sua fundamentação – mesmo que inicial e exploratória. Fizeram bom uso da bibliografia, escolhendo-a com critério. Sobretudo, souberam desenvolver, passo a passo, um *argumento*. E, assim, chegar a uma conclusão sustentada.

A partir daqui, creio eu, outros alunos e suas atividades estarão mais dirigidos para esse tipo de coisa. E seus trabalhos de curso poderão, quem sabe, adquirir um caráter menos meramente ritual. Serão feitos, espero, com maior motivação. E com outra orientação:

com vistas a uma divulgação, à leitura de seus pares, a uma interlocução, representando um albor pensante mais efetivo, produtivo, relevante. Esperamos, portanto, que os estudantes continuem com essa publicação. Em versões progressivamente mais perfeitas.

O conhecido filósofo alemão Ernst Tugendhat dizia, no último encontro da Anpof, de 1998, com o peso de sua autoridade e da sua longa experiência de ensino (Alemanha, Inglaterra, Chile, Brasil), que todo estudante de filosofia deve, e desde o começo, ser tratado como um jovem pesquisador, um pesquisador iniciante. É a única forma de se fazer filosofia e de se fazer Universidade.

Os autores dos textos dessa publicação (1998) – mesmo no seu pioneirismo e, portanto, às vezes com algumas falhas – mostram que isso dá certo. Se, para o curso secundário, diz-se que o professor não ensina mas ajuda o aluno a aprender, na Universidade o professor põe – a ajuda – o aluno a trabalhar, a produzir alguma coisa na sua área. No caso da filosofia, pelo menos, algo de articulado e fundamentado, algo arrazoado: um *argumento*.