

ENIRE

COLEÇÃO >> ENTREFILOSOFIAS

LEIBNIZ, HEGEL, NIETZSCHE

ENSAIOS

—
PRISCILA ROSSINETTI RUFINONI (ORG.)


caliandra

FILOSOFIAS

NEPA Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Alemão



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

LEIBNIZ, HEGEL, NIETZSCHE

ENSAIOS

PRISCILA ROSSINETTI RUFINONI (ORG.)



Brasília | 2026

CONSELHO EDITORIAL

Membros internos

Presidente: Prof. Dr. Bruno Leal Pastor de Carvalho (HIS/UnB)

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (FIL/UnB)

Prof^a Dr^a Maria Lucia Lopes da Silva (SER/UnB)

Prof. Dr^a Ruth Elias de Paula Laranja (GEA/UnB)

Membros externos

Prof^a Dr^a Ângela Santana do Amaral (UFPE)

Prof^a Dr^a Joana Maria Pedro (UFSC)

Prof^a Dr^a Marine Pereira (UFABC)

Prof. Dr. Ricardo Nogueira (UFAM)

Prof. Dr. Fernando Quiles García (Univ. Pablo de Olavide - Espanha)

Prof^a Dr^a Ilía Alvarado-Sizzo (Universidad Autónoma de México)

Prof^a Dr^a Paula Vidal Molina (Universidad de Chile)

Prof. Dr. Peter Dews (University of Essex - Reino Unido)

Título: Leibniz, Hegel, Nietzsche - Ensaios
Coleção: Entrefilosofias
Organizadora: Priscila Rossinetti Rufinoni
Parecerista: Rafael Sousa Siqueira
Arte e diagramação: Bruno Leal Pastor de Carvalho
Capa: Bruno Leal Pastor de Carvalho
Publicação: Selo Caliantra
Editora: Biblioteca Central
Revisão técnica e preparação de texto: Yuri de Lavor

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Campus Darcy Ribeiro, ICC Norte, Bloco B, Mezanino
CEP: 70.910-900 | Asa Norte, Brasília, DF
Contato: 61.3107-7371
Website: caliantra.ich.unb.br
E-mail: caliantra@unb.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília - BCE/UNB)

L525 Leibniz, Hegel, Nietzsche [recurso eletrônico] :
 ensaios / Priscila Rossinetti Rufinoni (org.).
 - Brasília : Universidade de Brasília,
 Departamento de Filosofia, 2026.
 169 p. - (Entrefilosofias).

 Inclui bibliografia.
 Modo de acesso: World Wide Web:
 <https://caliantra.unb.br/>.
 ISBN 978-85-67473-06-2.

 1. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von,
 1646-1716. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
 1770-1831. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-
 1900. 4. Filosofia alemã. I. Rufinoni, Priscila
 Rossinetti (org.). II. Série.

CDU 1 (430)

Heloiza Faustino dos Santos - CRB 1/1913



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International (CC BY-NC-ND 4.0)

SUMÁRIO

9	Apresentação Priscila Rossinetti Rufinoni
17	Leibniz: harmonia barroca Priscila Rossinetti Rufinoni
41	Potenciais críticos na ‘ontologia social’ de Hegel Erick Lima
78	A polêmica contra J. F. Fries Fábio Mascarenhas Nolasco
106	Ideal de autenticidade André Muniz

NEPA Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Alemão

O Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Alemão (NEPA), financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e coordenado pelo professor Erick Lima, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, congrega docentes e discentes em torno de pesquisas sobre autores clássicos e contemporâneos que escrevem em alemão ou que pensam na confluência de tópicos filosóficos próprios à tradição germânica — tradição rica, polissêmica e multifacetada, que engloba desde o criticismo kantiano e suas origens, críticas e readaptações, passando pelo modelo de exposição dialético e suas vertentes, até a teoria crítica.

As três coleções de obras filosóficas organizadas pelo NEPA pretendem trazer a lume textos e reflexões oriundos dos trabalhos de pesquisa realizados no âmbito do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) e de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UnB. O trabalho de pesquisa em filosofia pode envolver diversos modos de interrogar textos, fenômenos sociais e históricos, obras artísticas e culturais, produções subjetivas, bem como várias outras expressões discursivas. Nesse sentido, a filosofia não é alheia ao tempo presente, com seus dilemas e impasses, mas busca compreendê-lo a partir de conceitos que possuem toda uma densidade teórica e histórica e cuja explicitação e articulação são imprescindíveis. Isso envolve, portanto, recuperar textos, traduzi-los, comentá-los, ressaltar sua atualidade e potencialidade crítica. Além disso, as pesquisas que realizamos em geral estão entretecidas e são enriquecidas com as atividades de ensino ou de extensão, às vezes realizadas pelo mesmo grupo; daí o esforço filosófico de dar conta das condições de transmissibilidade da própria filosofia, algo que cada uma das coleções, à sua maneira, busca realizar.

1. Coleção entretextos

Cadernos de tradução anotados e comentados por especialistas. O grupo NEPA evidentemente apresentará versões do alemão, mas a coleção

está aberta a contribuições em outras línguas. Os textos serão apresentados em versão bilíngue, com uma diagramação das páginas que facilite o cotejo. A apresentação e as notas auxiliarão a explanação, contextualização e problematização dos textos escolhidos.

Uma tradução é sempre de algum modo um comentário, que precisa transitar entre a língua original e a língua de chegada, na qual o texto enfim se acomoda. De toda forma, sempre resta esse campo de incômodo, de tensão entre tempos históricos, culturas, línguas. Janela numa parede cega, a tradução comentada, como gênero filosófico, fura o edifício conceitual, assim dando a todo conceito uma nova luminosidade, uma outra abertura, uma outra temporalidade aqui-agora.

2. Coleção entrefilosofias

Coleção destinada a dar a público coletâneas de artigos ou textos autorais que versem sobre a leitura da tradição filosófica em suas variantes e tensões. Embora ligada ao NEPA, aceitará contribuições de outras tradições que se voltem às perspectivas e às potencialidades intrínsecas à filosofia como instrumento de crítica.

Dizer filosofia, atualmente, é dizer uma pluralidade de mediações e métodos que se autocriticam e se tensionam, em um campo eivado de perspectivas interdisciplinares. Entre um método e outro, uma tradição e outra, há toda uma pulsação metodológica que redefine sem trégua o pensamento conceitual da atualidade.

3. Coleção umbrais

A proposta consiste em publicar trabalhos de destaque de estudantes e pesquisadores dos programas de pós-graduação vinculados ao Departamento de Filosofia, selecionados e apresentados por docentes do departamento.

Umbrais marcam a passagem do aprendiz, que se lança a temas diversos a cada semestre de seus cursos, para o pesquisador, que reelabora conceitos específicos de forma própria e mesmo criativa. A coleção pode acolher também volumes resultantes da reelaboração de teses ou dissertações que tragam esse percurso de amadurecimento conceitual.

APRESENTAÇÃO

A história nos dirige um apelo

Priscila Rossinetti Rufinoni

[...] somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um de seus momentos.

A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx.

Walter Benjamin, *Sobre o conceito da história*

A lição mais astuta de Walter Benjamin talvez seja aquela que diz que forma é mônada, que forma é aquilo que, dependente apenas de suas próprias premissas, sem janela, ainda assim e por isso mesmo pode ser capaz de espelhar um ponto de vista do todo. A forma de se fazer ciência ou filosofia, o seu método, antes de ser escolha transparente de um cientista-indivíduo, é também um cristal em que cintilam as tensões intransparentes da história. Nossas universidades e nossa forma de fazer filosofia – aliás, como se lerá nas entrelinhas dos textos desta coletânea – devêm de inúmeras decisões históricas, de inúmeras cisões e rupturas políticas. Podemos lembrar o estruturalismo, que deu vezo ao modo de ler a história da filosofia próprio à USP; nesse modo, ouvia-se a lapidar fórmula de Victor Goldschmidt: “A filosofia é explicitação e discurso”. Ou podemos lembrar as tentativas de Darcy Ribeiro de construir um Instituto de Teologia no centro da universidade construtivista por excelência, a universidade-arquitetura no coração de uma cidade projetada. Frustrada essa primeira tentativa de escapar ao tecnicismo sempre a rondar a estrutura moderna, quando o Instituto de

Teologia organizado por Darcy em torno da figura de Frei Mateus foi desmantelado pelo governo totalitário antes mesmo de ser inaugurado, um reitor interventor, Zeferino Vaz, ainda buscou juntar os pedaços e tirar do Cerrado um departamento de filosofia. Nesse momento, 1965, foi chamado à tarefa o filósofo de tendência hegeliana Ernani Fiori.

Filósofo, entretanto, que também não foi aceito pelo governo militar, frustrando mais uma vez as tênues tentativas de dar à universidade nova um núcleo filosófico. Sem um departamento organizado, com suas estruturas alicerçadas no ensino e na formação, o que se chamou filosofia na UnB circulava em torno de núcleos de pesquisa avançada, eruditos e muito competentes por vezes, mas isolados, apartados dos laços formativos próprios à universidade; sua forma recendia a sua história e redundava por vezes numa caricatura erudita do que passou a ser entendido pela Universidade de Brasília como “história da filosofia”. Claro que muito se fez de notável; nem é preciso citar a figura de Eudoro de Sousa, helenista renomado que dá nome a muitas salas da UnB. Mas, a despeito da qualidade pontual dos trabalhos, como resquício da falta de estruturação organizada grassava uma ideia de história como algo descolado de outros influxos mais filosóficos, como algo muitas vezes pronto, como objeto de erudição, de filologia e, no limite mais extremo, de antiquaristas. Por outro lado, esparsas também eram as disciplinas filosóficas a serviço de uma noção científica de “método”. Disciplinas de serviço para outros departamentos, soltas — “Iniciação à Metodologia Científica” era um dos seus títulos —, não tinham maior aporte em uma organicidade de pensamento e de formação. Eram mero método, aos moldes da compreensão positivista.

Isto posto, em *As universidades e o regime militar*, Rodrigo Patto Sá Motta, num longo e amplamente documentado capítulo sobre a espionagem nos *campi* universitários do país, relata que após o AI-5, em 1970, o Sistema Nacional de Informação passou a contar com as Assessorias Especiais de Segurança e Informação (ASIs), destinadas a observar e gerar dados de espionagem, as quais tinham braços dentro das universidades. Durante todo o texto, a UnB obviamente aparece com destaque. Há inúmeras informações relevantes sobre o *campus* que não vem ao caso comentar aqui; mas um pequeno detalhe chamou-me a atenção:

Já na UnB foi criado o chamado Serviço de Proteção ao Patrimônio (SPP), que apesar do nome inocente e das funções oficiais de guardar prédios, restaurantes e

estacionamentos etc., exercia outras atividades complementares ao trabalho da ASI. O SPP da UnB vigiou estudantes e fez relatórios sobre suas atividades políticas, inclusive colhendo registros fotográficos de assembleias e reuniões. (Motta, 2014, p. 203)

Essa informação, que o autor entende por inocente, traz à tona entretanto um dado a se pensar sobre a noção de patrimônio e de como ela dava forma também, de algum modo, à ideia de “história” como algo pronto, polido e erudito. Patrimônio pode ser apenas o resíduo material de uma sociedade, na qual o trabalho abstrato se transforma em mera coisa, em cadeiras, portas ou mesas que devem ser protegidas por seu valor de coisas em uma sociedade ou comunidade, de coisas que se relacionam num mundo de mercadorias. História e filosofia seriam apenas um objeto um pouco mais diáfano, um pouco mais leve, mas ainda assim coisa a ser guardada, a ser cuidada por núcleos eruditos. O patrimônio público seria apenas madeira, pedra ou ferro tornados objetos de uso cotidiano, mas que devem ser protegidos até mesmo desse cotidiano vivo, agitado por tantas forças; devem ser protegidos como dados brutos de um universo contabilizado, metodológico. Assim se pensou a reforma universitária em 1968: uma reforma formalista, burocrática, que ampliou os *campi*, reestruturou departamentos, ergueu prédios, federalizou e chancelou com um valor de tesouro nacional esse universo abstrato de objetos patrimoniados e departamentos públicos. Desse modo, talvez não pareça tão inocente que um serviço de patrimônio, em uma universidade erguida sob essa égide monumentalizante e sob rigores um tanto tecnicistas, acabasse encontrando-se com sua veia mais conservadora, arcaica, com essa noção patrimonialista tão arraigada em nossa cultura. Patrimônio e controle social, patrimonialismo e espionagem dos estudantes — a equação não é inocente, não é casual, e pode nos fazer pensar em muita coisa. A ausência, ou a assimilação “metodológica”, da filosofia nesse quadro não é mero acaso.

Mas esse dado tão sutil talvez também nos faça pensar no que pode vir a significar esse “patrimônio”, se temos como arrancá-lo às garras da coisalidade formalista e fazê-lo novamente voltar a ser apenas objetos de uso nos quais pulsam a experiência de homens, a vontade emancipatória, o projeto original — objetos em que se tensionam, com toda a sua carga de ambiguidades, de paradoxos e de contradições, relações sociais, força de trabalho, expectativas latentes frustradas. Nos objetos sonha-se um tempo

passado; neles, pode-se ler a abstração racionalista que os torna ou apenas número abstrato, apenas patrimônio a ser tombado, ou a condensação de experiências e expectativas sociais. As cadeiras, as mesas evidentemente se gastarão no uso; o couro se desfaz, as partes se descolam, a madeira estoura à adustão do sol e, quando muito, pode vir a ser conservada em um éter museológico ou mercadológico qualquer; mas não é disso que essa outra noção de patrimônio vive. A história pode ser apenas essa rememoração por efemérides, antiquarista, morta, sem função. Mas pode ser outra coisa...

Pode haver outra noção de patrimônio e outra visada às esperanças perdidas, aos institutos e departamentos interrompidos, em que se ouve uma herança secreta dessas experiências e expectativas, herança da lama inicial da UnB. Dessa lama, poderia ter vindo a sair uma universidade nova, na qual o futuro podia ainda ser inventado, profetizado — uma universidade em que haveria um instituto a pensar a teologia, os problemas brasileiros, em que haveria um departamento que pensasse a história como elemento ativo de formação. Como escreve Mário de Andrade, um lugar onde se estivesse “profetizando americanamente o Brasil”.

A presente coletânea foi produzida por docentes que chegaram a esta universidade quando já existia um departamento de filosofia mais ou menos organizado. Este veio a se concretizar, nos anos 1980, em torno de dois grandes núcleos — por um lado, grupos de estudos eruditos independentes e muitas vezes mais voltados à pós-graduação e, por outro, professores interessados em metodologia e ciências. Mas chegaram quando o embrião original era obrigado, um tanto à força, a se abrir às expectativas da reestruturação proposta pelo REUNI. Esses docentes constituem, *grosso modo*, a cadeira de História da Filosofia, linha de pesquisa da pós-graduação, mas querem propor leituras que buscam o “faro do atual” nas folhagens do antigo, para citar Benjamin; ou seja, leituras não apenas ao modo dos estudos eruditos, filológicos ou mesmo exegéticos e estruturais, nem apenas ao modo da “história da tecnologia dos sistemas filosóficos”, parafraseando Martial Gueroult, um dos fundadores da forma de se fazer historiografia filosófica no Brasil. Apesar de ser a moda, para Benjamin, que possui esse faro do atual no antigo — e nada mais avesso a ela que a história da filosofia —, as novas perspectivas acadêmicas, quando não o mero modismo, podem aguçar esse tino para entrever, nas dobras das folhas, os rebentos do novo. Dessa outra visada à história, Hegel, sem deixar de ser objeto de extremo rigor exegético, pode concorrer para se pensar as estruturas do

racismo, como no artigo de Fábio Nolasco; ou para se pensar o próprio Hegel como um autor capaz de explicitar a complexidade da constituição da eticidade moderna e seus limites — nesse “eu que somos nós, nós que somos eu” —, no capítulo de Erick Lima. A segunda natureza da ontologia social, como expõem Erick Lima e Fábio Nolasco, sendo constitutiva das sociedades humanas, tangencia criticamente os vetores do colonialismo e do imperialismo ao explicitá-los como modos implicados na forma histórica das sociedades ditas “naturais” que se moldam no avesso dessas forças coercivas. Como escreve Erick Lima: “[...] talvez se pudesse mostrar a força da negatividade dos conflitos e da estreiteza de horizontes normativos como latente nas estruturas do mundo social moderno”.

A segunda natureza social dá forma a essa tal primeira natureza “autêntica”, que a crítica de André Muniz, pela via de Nietzsche, desvela como uma outra cara do mesmo sujeito moderno (e do colonialismo e do imperialismo, nessa toada) e que pode nos ajudar a problematizar as nuances de teorias como as da agência e dos atores sociais. Uma teoria dos papéis sociais, ou dos agentes, que não levasse em conta que se está a operar no dualismo moderno, para Muniz, “apresentar-se-ia como imenso equívoco: supor[ia], por trás da máscara, um agente *capaz de* se ocultar, o que, nas entrelinhas, sugere que o ‘artificial’ (a máscara) vale como segunda natureza, algo que ‘em si’ não é ‘autêntico’, um recurso necessário porém provisório de rebaixamento da ‘primeira natureza’ [...]”. O artifício requer “alguma ironia”, alguma desconfiança da gramática, ou seu descentramento.

Assim, não se trata de abandonar toda a teoria em prol de uma ciência mais factual, pois desnudada das hipostasiações e das especulações abstratas; não se trata de abraçar gestos metodológicos no vazio, como no caso do estilo histórico do assim chamado “barroco” ou do utopismo indeterminado. A crítica à história da filosofia, dobrada sobre si mesma, serve como metacrítica à pretensão positivista (ou supra-histórica) da factualidade nua, cujos meandros especulativos (ou especulares, como sugere André Muniz) são comumente reduzidos à leitura dual, rosto-máscara, natureza-história, eu-outro, indetidade-não identidade. O esquecimento dessa metacrítica produz uma espécie de austeridade estéril que não leva em conta a constituição histórica dos próprios conceitos que maneja, conceitos que, se por um lado devem referência ao seu momento e por vezes respondem a fatos há muito mortos, por outro, como exercícios de um pensar radical, enfrentaram os limites materiais por meio de seus sistemas. Como modos de

exposição, além ou apesar de suas intenções de ocasião, podem mostrar-se como ideias do mundo:

Nas grandes filosofias o mundo é representado na ordem das ideias. O universo conceitual em que isso ocorreu deixou, há muito, de ter qualquer solidez. Não obstante, como esboços de uma descrição do mundo, tal como a empreendida por Platão com sua doutrina das ideias, por Leibniz com sua monadologia e por Hegel com sua dialética, esses sistemas se mantêm válidos. (Benjamin, 1984, p. 54)

Em uma segunda visada, essa “história da filosofia” comporta aquele encontro entre gerações e, no nosso caso, entre tempos-territórios. Ante o perigo de que todo o passado seja sublimado numa esfera de enganos, da qual estamos magicamente separados e purificados, homens e mulheres sem tempo, nos colocamos diante de homens e mulheres que tiveram a suma coragem e o pudor (se me permitem remeter ao Nietzsche de André Muniz) de ser pessoas de seu tempo, ficando muitas vezes, como indivíduos históricos, aquém da potência dos próprios conceitos que pensaram. E nós? Saberemos construir conceitos que, além da nossa história miúda, possam mover potenciais por vir? Nós, cuja falsa modéstia esconde a pretensa supra-historicidade? Não se trata, obviamente, de salvar ou condenar homens (quase todos) há tanto já mortos, em uma espécie de juízo final ou *tabula rasa*. Trata-se, talvez, a contrapelo, de guinar as florescências dos conceitos em outra direção, por aquela força heliocêntrica própria aos fatos da história, sem por qualquer subterfúgio escamotear que essa guinada implica desvios, violentos nacionalismos, exclusões, ou seja, uma tragicidade negativa. Falando sobre a questão da antropologia e do eurocentrismo do século XIX, Fabio Nolasco não deixa de apontar que “[...] é de extrema urgência que saibamos problematizá-los em conjunto, com o cuidado e a acribia que tais assuntos merecem, o que, via de regra, não tem sido o caso, dado o anti-intelectualismo que perpassa a discussão atual, ensombrecida pelo mingau da pós-verdade”.

E em uma terceira visada, pelas filigranas da folhagem histórica, sopra uma espécie de bafejo local, de como, no Brasil e na própria Universidade de Brasília, se pensa e se pensou a tradição, história da filosofia que, acusa-da de ser um estrangeirismo, criou toda uma artimanha de dicção própria.

Como escreve Oswald de Andrade, numa intuição de abasileiramento que não deixa de ser também um tanto desgraçada, trágica à sua moda: “Dê-me um cigarro / Diz a gramática / [...] Deixa disso camarada / Me dá um cigarro”. Essa gramática de empréstimo, em seu descentramento discreto, sem grandes mascaradas de brasilidade, essa quieta (e dorida) aclimação aparece nas entrelinhas no termo “barroco”, cuja acepção, sublinha Jeanne Marie Gagnebin, está no título da nossa versão do *Trauerspiel* de Benjamin não apenas como um lapso ou um abuso do tradutor, mas como uma apropriação que o próprio conceito carrega para a nossa história¹; aparece, sem alarde, nas minúcias, no *détail*, que faz referenciar autores como Paulo Arantes e Marcos Müller, ambos leitores de um Hegel capaz de iluminar outros problemas que, do tempo histórico europeu, lança-se às mazelas locais, ou às nossas “desilusões brasileiras contemporâneas” (Nolasco), que está entretecida na referência à pesquisa-Nietzsche tal como consolidada nas nossas universidades.

Vivemos agora uma outra universidade, numa outra incerteza; uma universidade que, esperamos, com a continuidade arrancada a duras penas, ainda seguirá sendo contemplada por políticas públicas, uma universidade pós-expansão que ainda não se sabe, que vive de um assombro meio ignorante, meio inocente de seu futuro, mas na qual se pode moldar o novo. Daí que esse patrimônio imaterial, vivo na materialidade cotidiana das coisas em seu estado de uso, essa história, se tiver de vir à tona, tenha de vir como a potência crítica de emancipação que, em toda a sua contradição, pode mover essa universidade para o novo, para um inventar-se como a universidade para o país, universidade deste país — uma universidade para a qual a cadeira de História, a linha de História da Filosofia, não precisa seguir nem a referência já conhecida e erudita da exegese, nem ser colocada de lado, como algo que impede o pensamento científico ou a crítica do presente, mas que pode se assumir como outra coisa, como linha-mestra, exatamente para direcionar um outro modo de pensar no qual a filosofia atrita o mundo e produz novas fagulhas.

1 “D’abord, la réflexion sur le baroque et, conjointement, sur l’allégorie dans une région où un autre baroque (*o barroco mineiro*, le baroque des églises de Minas Gerais) est l’héritage culturel portugais essentiel — en d’autres termes, un pays qui ne connut pas les gloires de la mesure et du symbole classiques comme en Europe, qui importa une forme liée au catholicisme ibérique des colonisateurs et la transforma en une exubérance tropicale, dont la générosité est constamment remise en cause par la cruauté de l’esclavage et la répression des plus pauvres. Et cela jusqu’à aujourd’hui.” (Gagnebin, 2021, p. 35–36)

Não será aquela universidade primeira, abortada; mas estamos novamente na indistinção originária em que se pode tanto conformar o futuro como reafirmar o velho patrimonialismo caduco, o velho tecnicismo, o antiquarismo, pautado apenas na constante vigilância e na propriedade. Ou, o que reverte no mesmo utopismo abstrato, pode conformar-se na recusa *in toto* de um passado, como se estivéssemos, pela esterilidade da análise e do método, inocentemente lavados do pecado de existir. Estamos em um momento de abertura, de reformulação, em um momento de possibilidades. Somos uma universidade (e uma filosofia?) infante que ainda não sabe que língua irá falar.

Do que virá — é disso que falamos ao repor o passado. Walter Benjamin, em suas teses sobre a história, lembra-nos que as expectativas perdidas das gerações anteriores nos fazem um apelo. Essa “história” não precisa ser apenas os despojos eruditos que ficaram depois da destruição do golpe de 1964, não precisa ser escamoteada por um método qualquer, tornada uma “ciência” outra mais rígida, dura. Sendo filosofia e história, imperfeita e aberta, ela pode ser exatamente o indício para se pensar o novo.

Referências

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222–232. (Obras escolhidas, v. 1)

GAGNEBIN, J. M. Sur la réception de Walter Benjamin au Brésil. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 5, p. 31–54, 2021.

MOTTA, R. P. S. *As universidades e a ditadura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

Leibniz: harmonia barroca

Priscila Rossinetti Rufinoni

[...] é como se tudo tivesse a mesma origem. Para isso, a nitidez do objeto não precisa ser reduzida. Mesmo em presença da absoluta nitidez formal, aquela peculiar união entre luzes e sombras modeladoras pode adquirir vida própria; figura e espaço, corpóreo e incorpóreo, podem unir-se na expressão de um movimento tonal independente, sem que a objetividade tenha sido prejudicada.

Heinrich Wölfflin, *Conceitos fundamentais da história da arte*

Moldura 1

Este texto procura fazer uma apresentação geral do pensamento de Leibniz, de seus questionamentos e respostas no quadro filosófico pós-cartesiano, para, a partir dessa problemática, tratar da noção de harmonia em seu sistema como última forma unificada da subjetividade moderna. A percepção em harmonia será pensada, assim, como uma maneira de conciliar um todo sistêmico móbil, tal qual uma pintura barroca. Sem pretensão a originalidade nesta abordagem geral, procuro salientar no detalhe, a partir de uma visão sistêmica do pensamento de Leibniz, suas possíveis relações com a racionalidade moderna e seus desdobramentos contemporâneos.

Como diz o título, “barroco” é o termo central. Palavra de origem controversa, Erwin Panofsky desmistifica suas possíveis etimologias hermenêuticas remetendo-nos a um acróstico mnemotécnico medieval no qual as letras iniciais dos silogismos formam as palavras “Bárbara” ou “Barroco”. Para proposições gerais e positivas se utilizava o “a”, para as parciais negativas um “o”; assim, “o agradável nome *Barbara*, com seus três *a*, designava um silogismo que consistia em três proposições gerais e positivas [...]. E para um silogismo consistente em uma proposição geral e positiva e duas

parciais e negativas [...] foi alcunhada a palavra *Barroco*, que contém um *a* e dois *o*” (Panofsky, 1995, p. 35, tradução minha).

Sem etimologias fantásticas, cuja hermenêutica inscreveria o nome em uma ordem de Ideias imediatamente, poderíamos chamar um longo período de “barroco”? O que significaria alargar no espaço, subsumindo sob uma rubrica, um feixe tão variado e contingente de acontecimentos temporais? Uma espacialização teatral do tempo, ela mesma entendida como barroca, poderia dar conta de explicar algo, ou estaríamos em um círculo barroco, pois explicitado por conceitos barrocos? A própria noção de classificação implícita no termo já demanda uma visada de fora, uma teatralidade representativa da história, cujo palco se põe diante de um espectador. O palco da história, dentro do palco do mundo, tal qual a representação teatral dentro da representação teatral no *Hamlet*: o termo, vazio em si, pérola imperfeita, parece apenas ricochetear um jogo de explicações circulares. A palavra, entretanto, pode nem explicar, nem representar; pode apenas expor, pôr em cena, em vários palcos, uma fratura, uma historicidade ao mesmo tempo autorreflexiva e, no limiar, transcendente: “se esse teatro, enquanto drama secular, não pode cruzar a fronteira da transcendência, ele procura assegurar-se dela, por desvios, como num jogo. [...] [O] sonho se estende sobre a vida desperta como a abóbada celeste” (Benjamin, 1984, p. 104).² Nesse sentido, dizer que um filósofo é barroco é dizê-lo expressão de um jogo de reflexos variantes, palco dentro do palco, sonho espelhando a vigília, fazendo as vezes do céu; é dizê-lo uma representação do todo renascentista perdido, no qual microcosmo e macrocosmo se expressavam, mas a partir de uma outra perspectiva, autorreflexiva, pois ponto de vista que se põe fora da *physis* cuja completude pretende restabelecer, re-representar.³ Não se trata, pois, de um espelho que semelha algo fora de si, ou de um teatro que mostra a Natureza, mas de jogos de espelhos, de palcos, cujas similitudes são variantes expressivas sem um original externo. Entre-expressão do descontínuo: mônada. São “apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes”. Sem partes,

2 Lembremos que o “sonho” de que aqui se trata é o de Calderón em *La vida es sueño*.

3 Em sua introdução a *The Cambridge companion to Leibniz*, Nicholas Jolley resume o percurso intelectual de Leibniz: “Leibniz’s links with Renaissance philosophy are seen not just in the overall eclecticism of his philosophy but also in some of his more esoteric doctrines which suggest the influence of neoPlatonism. The thesis, central to Leibniz’s metaphysics, that every individual substance is a microcosm of the whole universe is an idea he would have encountered in Renaissance philosophy” (Jolley, 2006, p. 5). Para a relação entre barroco e Renascimento nos termos de completude e cisão histórica, cf. Benjamin (1984).

essa unidade última não pode ter janelas, ou relações; tudo lhe é interno, seu fundo de dobras; assim, una e fechada, ela contém “todo o universo”. Leibniz seria “barroco” não por uma contingência temporal, por um espírito de época, mas por dar ao termo sua forma teórica, por ser origem de um feixe de movimentos no qual turbilhonam e se concentram ideias díspares como a física mecanicista, a física atomista, um último traço de transcendência e uma mola subjetiva operacional.

1. Entre Descartes e Locke

Começemos por localizar essa filosofia. Leibniz pode ser pensado tanto como um filósofo cartesiano, pois elabora seu pensamento na fratura entre a filosofia moderna e a tradição escolástica, quanto como um crítico do cartesianismo, pois não se satisfaz com os limites dessa nova filosofia. Para Leibniz, o cartesianismo, como também o atomismo, fornece explicações pontuais da Natureza, cuja abrangência esgarça-se e rompe-se em seus limites. Em Leibniz, abarcar a totalidade com espírito enciclopédico, como a tradição o entendeu, seria uma propensão conciliatória, sistemática, ou mesmo uma propensão à antítese, barroca? Gueroult, em seu livro *Dynamique et métaphysique leibnizienne*, chama atenção para a diversidade de temas do filósofo: lógica, matemática, física, jurisdição, moral, religião, teologia, o que talvez tenha levado as interpretações clássicas de seu pensamento a entendê-lo a partir de suas contradições e confusões em detrimento de sua harmonia (Gueroult, 1934, p. 1–2). A harmonia é um ponto-chave para o pensamento leibniziano, menos por uma mera tendência diplomática, “conciliatória”, e mais pela característica de sistematicidade absoluta que seu projeto assume: o racionalismo da filosofia fundada por Descartes é distendido ao máximo, sem cantos obscuros, sem quebras sistêmicas.

São as rupturas e as lacunas que levam à crítica mais radical do projeto cartesiano. Como crítico de Descartes, Leibniz acusa a nova filosofia de incompletude do ponto de vista metódico e sistêmico. A *mathesis* matemática de Descartes não leva o projeto analítico até suas últimas consequências, não chega ao verdadeiro princípio capaz de alicerçar um novo pensamento, estritamente racional. No final, seja da exposição analítica, seja da demonstração completa, Leibniz quer o princípio de não contradição (ou, pelo menos, o de *razão suficiente*), instância lógica que, em sua certeza formal, pode escapar aos subjetivismos da intuição. Isso não ocorre no *prin-*

cípio cartesiano: o método da dúvida hiperbólica não seria senão uma ascese subjetiva que culminaria em uma intuição, o *cogito*. Portanto, o *cogito* não constitui um princípio único para Leibniz: “penso, logo existo” significa “penso e diversas coisas são pensadas por mim” — o ato do pensamento é inseparável de seus conteúdos de ‘verdade’ contingente, advinda tanto das percepções obscuras quanto da consciência destas; não há “clareza e distinção” nesse princípio eivado de pequenas (in)consciências percebidas apenas nos limites da atenção difusa de um sujeito disperso. No *cogito* leibniziano, “experienciamos nós mesmos uma multiplicidade na substância simples, quando achamos [*nous trouvons*]⁴ que o menor pensamento de que nos apercebemos envolve variedade no objeto” (Leibniz, 2004, p. 223).⁵

Para escapar a essa subjetividade dispersiva, cujas percepções, contínuas e múltiplas, não permitem ao pensamento puro escapar das contradições, a última instância da racionalidade, princípio único e necessário, só pode ser dada na completude da cadeia demonstrativa. Não é, assim, um princípio de suspensão subjetiva, mas um princípio lógico. Contrário à *mathesis* matemática de Descartes, Leibniz acredita ser necessário ir além, ir ao princípio que fundamenta os raciocínios matemáticos e a própria razão. Ou seja, é preciso responder ainda, a partir de uma outra concepção de lógica, à objeção de Gassendi:

[...] a proposição Aquele que pensa, existe constitui um prejuízo, pois ela se encontra antes daquela que vós pretendeis colocar como primeiro dos juízos [...]. Aquele que pensa, existe não se deduz de maneira alguma da verdade, da inteligibilidade, da certeza de vosso ponto Arquimediano: “eu existo”, e menos ainda de sua própria base: “eu penso”. (Gassendi apud Forlin, 2005, p. 119)

A resposta de Descartes a Gassendi objeta que não se está, no momento da intuição da existência, em um exercício lógico dialético, mas em

4 A tradução de *Os pensadores* prefere “verificamos”, termo que pode denotar mais que um mero “encontro” e dar a entender que há uma verificação racional ou lógica do pensamento, o que não é o caso. Todas as traduções de *A monadologia* são nossas, todavia comparadas à clássica tradução de *Os pensadores*.

5 Ou seja: “toda mudança natural se faz por graus, algo muda e alguma coisa resta; por consequência deve haver na substância simples uma multiplicidade de afecções e relações, embora ela não possua partes” (Leibniz, 2004, p. 222).

um realismo do pensamento, anterior tanto à experiência quanto às abstrações filosóficas tradicionais.⁶ Vale lembrar o caráter não abstrato da noção de *res* pensante em Descartes: “O *Eu penso, eu sou* de Descartes é *subjectum* e por isso mesmo, dirá Kant na *Crítica da razão pura*, ele não pode ser sujeito, isto é, pura atividade de síntese” (Chauí, 2010, p. 15).

O sujeito cartesiano, *subjectum*, ou seja, suporte no qual incidem percepções e afecções, é um elemento de um mundo pensado de forma descontínua, matematizado em partes que se somam. Para Leibniz, entretanto, se “[a] ciência pura [*mathesis pura*] não é por certo a doutrina da razão em si mesma, mas é um de seus primeiros produtos”, ultrapassar esse conhecimento, na cadeia das demonstrações, é atingir uma instância anterior; “a álgebra mesma se beneficia de uma arte mais elevada, a saber, a verdadeira lógica” (Leibniz, 1982a, p. 366, tradução minha).

Sob esse primado da lógica, um dos pontos mais importantes da crítica de Leibniz à insuficiência do sistema cartesiano reside no problema da substância dentro de uma visão estritamente matemática. Se o próprio pensamento é uma soma de partes extrínsecas, pensadas por um eu, o problema se amplifica nas somas de materiais inanimados e inertes da Natureza. Quanto à matéria, para Descartes, como consequência do postulado de uma *mathesis* matemática, a substância é, em essência, geométrica; é grandeza, extensão, largura e profundidade; é o que ocupa um lugar no espaço, se move. Seu pensamento só pode formular uma física matematizada, com relações dadas *a priori* na abstração do plano geométrico. E, em decorrência direta do rompimento da tradição aristotélica que leva Descartes a banir as causas segundas que poderiam conceder ao mundo criado autonomia, a substância material extensa funciona dentro de um mecanicismo estrito, sem finalismos. Leibniz felicita essa nova física, que o encantou com “sua bela maneira de explicar mecanicamente a natureza”, levando-o a “desprez[ar] com razão o método dos que só empregam formas ou faculdades com as quais nada se aprende” (Leibniz, 1982b, p. 460, tradução minha). Mas ele está também atento para os problemas inerentes à geometrização da Natureza, levada ao ápice pelos pós-cartesianos. Como exemplo limítrofe da insuficiência da física cartesiana, nesse mundo sem causas segundas temos o recurso chamado *Deum ex machina*, em que a presença divina aparece como causa geral e extrínseca de todo o movimento:

6 Para uma interpretação do ponto de vista substancial e não lógico do *cogito*, cf. Forlin (2005).

[...] os cartesianos, como não reconheceram nenhum princípio ativo substancial modificável nos corpos, se viram obrigados a rechaçar toda ação e transferi-la só a Deus, ao qual se recorre *ex machina*, o que não é filosófico. (Leibniz, 1982c, p. 439, tradução minha)

Separadas a alma e o corpo — *res cogitans* e *res extensa* — em esferas impenetráveis⁷, os cartesianos precisam de Deus como entreposto comunicante entre os pensamentos da alma e os movimentos da matéria corpórea, tanto quanto entre os movimentos de um corpo meramente extenso em relação a outro: “quando, por sua vez, nossa alma quer mover o corpo, [os discípulos de Descartes] julgaram que é Deus quem o move por ela. E como a comunicação dos movimentos ainda lhes parecia inconcebível, crearam que Deus concede movimento a um corpo por ocasião do movimento de outro corpo” (Leibniz, 1982b, p. 467, tradução minha). Conhecida por “sistema de causas ocasionais”, essa explicação que encontramos formulada em Malebranche⁸ aparece para Leibniz como uma quebra sistêmica, um recurso ao extraordinário, ao *milagroso*, dentro do conjunto racional da criação:

[...] para resolver problemas não basta empregar a causa geral e fazer comparecer o chamado *Deum ex machina*. Pois fazer isso, prescindindo de outra explicação que se possa extrair da ordem das causas segundas, é recorrer a um milagre. Em filosofia temos que tratar de dar razão fazendo conhecer de que maneira a sabedoria divina executa as coisas segundo a noção do assunto de que se trata. (Leibniz, 1982b, p. 467, tradução minha)

O problema do movimento não se localiza apenas no âmbito da matéria, pois a própria razão cartesiana é uma substância real. Para Leibniz, essa razão não deve ser pensada como um realismo do pensamento; não é

7 Talvez não se devam esquecer o parágrafo 24 da Sexta Meditação ou *As paixões da alma*, mas o problema pós-cartesiano é o que está em foco na crítica de Leibniz.

8 Malebranche “também pareceu encontrar uma maneira de escapar a algumas dificuldades especificamente filosóficas de Descartes, por exemplo a união da alma e do corpo. De acordo com Malebranche e outros cartesianos ‘ocasionalistas’, nada estritamente age sobre nós, exceto Deus. Apenas no caso de algo disposto por Deus a acontecer há uma conexão necessária entre uma causa e seu efeito. Seria uma contradição afirmar que um ser onipotente tenha querido que algo aconteça, mas que esse algo ainda não tenha acontecido. O que nós normalmente chamamos de causas não são realmente mais do que ‘ocasiões’ em que, de acordo com as suas próprias leis, Deus age para causar o efeito” (Brown, 2006, p. 54–55, tradução minha).

aquela “alma sempre pensante”, pois “aquilo que constitui a natureza de uma coisa encontra-se sempre nela, enquanto ela existe” (Descartes *apud* Forlin, 2005, p. 132). Leibniz era leitor de Locke, para quem a alma também é ativa, operacional, move-se como o corpo. A alma não tem por essência ser pensamento; o pensar é o ato de refletir da mente sobre si mesma; a mente não é uma “coisa pensante”, *subjectum*, mas antes uma faculdade, uma capacidade. A percepção, em Locke, já é “pensamento em geral”. O modelo da razão de Leibniz muito deve à sua leitura atenta e crítica dos *Ensaio*s de Locke, embora os mesmos problemas sistêmicos reapareçam na crítica que faz a tais ensaios. Podemos lembrar apenas um: quando precisa responder às críticas de que o atomismo da matéria e a necessária impulsão dos corpos não dão conta da gravidade da física de Newton, Locke recorre a um imponderável poder de Deus, *ex machina*.⁹ Leibniz cita o próprio Locke em sua controvérsia com o Bispo de Worcester:

Reconheço haver dito (livro segundo do *Ensaio sobre o entendimento humano*, capítulo 8, §11) que o corpo opera por impulsão e não de outra forma. Tal era, com efeito, a minha opinião quando escrevi, e ainda hoje não consigo conceber outra maneira de ação. Entretanto, depois disto convenci-me, pelo livro incomparável do judicioso Sr. Newton que seria muita presunção *querer limitar o poder de Deus* pelas nossas concepções estreitas. A gravitação da matéria rumo à matéria, por caminhos que não compreendo, é não *somente uma demonstração de que Deus pode*, quando lhe aprouver, colocar nos corpos poderes e maneiras de agir que estão acima do que se pode deduzir da nossa ideia de corpo [...]. (Locke *apud* Leibniz, 1984, p. 17, grifos meus)

Apesar das controvérsias com Locke, a alma para Leibniz também é ativa e fundamentalmente operatória, um prenúncio do sujeito das sínteses que marcará o *eu penso* kantiano. A noção leibniziana de uma alma que se dobra a si mesma para descobrir verdades ou desdobra-se para entre-expressar o sensível¹⁰ pressupõe que as operações desse conhecimento dependem de uma crítica às faculdades da própria alma, cuja essência não é ser coisa pensante, mas ação, apercepção. A alma de Leibniz não possui vazios, já

9 Leibniz também criticava o cerne da teoria de Newton; para o filósofo, “the Newtonian theory of attractive forces seemed to herald the reintroduction into natural philosophy of those Scholastic ‘occult qualities’ [...]” (Jolley, 2006, p. 12).

10 Sobre a noção de dobrar-se, desdobrar-se, cf. Deleuze (1991, p. 23).

que não há inação nem ponto de vista desocupado, pois que acarretaria um tecido de rupturas, cujas lacunas deveriam ser preenchidas *ex nihilo* a cada momento. Ela se difere, então, daquela mente como instância operatória e ativa de Locke, mas não por sua intrínseca essência pensante; difere-se por suas dobras imanentes, seus traços operatórios essenciais. Ou seja, a alma em Locke funciona entre o repouso e a ação, do nada ao movimento, o que pressupõe o real como uma trama esburacada de átomos e partes descontínuas cuja única conexão é uma força externa *ex machina*. A percepção não é “pensamento em geral” ou a “primeira ideia de reflexão”, pois Leibniz distingue o movimento obscuro do mundo interno às mônadas — a percepção de cada onda do mar — da apercepção da mônada, atenção voltada à percepção, consciência do marulho.¹¹ Se para Locke a alma é uma “faculdade nua” que se move pela experiência, a consciência racional de Leibniz trabalha sobre si mesma e traz à apercepção os elementos díspares da percepção insensível.

Não é, portanto, na ausência da mesma lógica dialética de que se resente Gassendi que se baseiam essas novas críticas ao cogito.¹² A lógica não é o exercício técnico e posterior do conhecimento, cujo arcabouço seria uma tradição filosófica petrificada, mas a sua autoanálise lógica, consciência formal de si, as dobras da própria alma. Não inculcar no pensamento divino contradições e arbitrariedades, para Leibniz, significa também reconhecer que à “sua imagem e semelhança” somos partícipes da racionalidade, como *forma*, de Deus. Contra o Deus cartesiano, que tem o poder de, se enganador, fazer de dois mais dois cinco, o Deus de Leibniz não pode transgredir verdades de razão; não pode, pois, do ponto de vista da *verdadeira* lógica, pois isso é o mesmo que pensar em um Deus irracional, em um pensamento divino cheio de contradições insolúveis e impossíveis, cheio de fraturas *milagrosas*. Por consequência, Deus não vai aparecer como causa externa para garantir toda a arquitetura da verdade e do mundo, arbitrando como um tirano verdades sempre cambiáveis à sua vontade. Como um oceano e as gotas d’água, o intelecto divino e o nosso se relacionam; participamos das verdades racionais que podemos conhecer do nosso ponto de vista finito.

11 Cf. Leibniz (1984, p. 13).

12 Apesar de Leibniz ter Gassendi entre um dos “modernos”, ou seja, um dos filósofos que abandonou a escolástica, “considerou Pierre Gassendi como um dos cinco ‘fundadores da filosofia moderna’ em virtude do fato de que ele ‘reviveu as opiniões de Demócrito e Epicuro’, ou seja, o atomismo grego clássico” (Brown, 2006, p. 44).

O conhecimento humano é esse formalismo virtual, “uma disposição, uma aptidão, uma pré-formação, que determina a nossa alma e que faz com que as verdades possam ser hauridas dela” (Leibniz, 1984, p. 36); ou, como escreve Deleuze ao iniciar seu texto sobre Leibniz: “O barroco remete não a uma essência, mas sobretudo a uma função operatória, a um traço” (Deleuze, 1991, p. 13).

2. Força imanente

Além do ponto de vista da coisa pensante e do corpo a ela unido, como outro lado da mesma questão posta pelo mecanicismo ainda restam as criaturas não racionais. O recurso externo de uma causa geral é necessário para relacionar os movimentos da alma aos da matéria; nos animais, na ausência de maiores complexidades advindas de um espírito, estaríamos então diante de puras máquinas? O exemplo esgarça ao limite o problema, ainda nuançado no caso da relação entre corpo e alma. Leibniz julga inverossímil a conclusão, decorrente dos princípios mecanicistas e mesmo do atomismo da matéria.¹³

Não só o sistema cartesiano, mas a teoria corpuscular que dá fundo aos *Ensaio*s de Locke, seu atomismo materialista, também será criticada Leibniz nos mesmos termos.¹⁴ Se a substância extensa é divisível infinitamente — já que o atomismo contraria a lógica da matéria para Leibniz —, e os corpos compostos de órgãos, e estes de outros “organúnculos” cada vez infinitamente menores, cada parte dessa natureza é também mecanicamente funcional: “Uma máquina natural segue sendo máquina até suas meno-

13 O problema ocupa Leibniz por muitos anos, o que ocasiona uma historicidade interna à própria filosofia do autor em sua busca por conceitos e formulações. Não vamos retomar esse movimento interno ao seu pensamento, mas apenas apontar em linhas gerais como as soluções se equacionam. Para entender, do ponto de vista da substância, a gênese dos conceitos em Leibniz, cf. Targa (2009).

14 A relação entre uma física geométrica e cartesiana e uma física atomista ou corpuscular não será tratada aqui; ambas as noções tentam rever a escolástica frente aos novos desafios científicos. O próprio Leibniz por vezes aproxima Descartes de Demócrito e do atomismo; mas podemos pensar que Descartes ainda é um geômetra, enquanto a teoria corpuscular já se encaminha para a física experimental. Nos dizeres de Zaterka (2006, p. 61–62): “Sabemos que Descartes, ao se referir ao conhecimento dos corpos nos *Princípios*, afirma que podemos ter ideias claras e distintas acerca da magnitude, figura e outras propriedades semelhantes, ou seja, grandeza, extensão, largura, profundidade e movimento [...]. Assim, no empreendimento cartesiano encontramos, de um lado, as ideias geométricas e, de outro, as ideias sensíveis [...]”. Para a autora, Locke, leitor de Robert Boyle, pela noção atomística da matéria pôde dar conta de unir os dois registros. Para a crítica de Leibniz ao atomismo, cf. Leibniz (1984, p. 16). Para informações sobre a relação de Leibniz e Boyle, cf. Brown (2006, p. 53–54).

res partes [...]” (Leibniz, 1982b, p. 465, tradução minha). Essa espécie de construção em abismo que Deleuze chama “máquina infinitamente maquinada” não deixa entrever, pelo caminho da matéria, senão aglutinações, conglomerados, nunca a unidade.

A noção de *força* pode restaurar uma autonomia da substância individual, e também sua unidade, sem negar a física mecanicista. Para isso, Leibniz pensa em uma dinâmica que não é transmissão de movimento causada externamente e, em última instância, por Deus. Se “[é] muito certo que se se fala com rigor metafísico não há influência real de uma substância criada sobre outra, e que todas as coisas, com todas suas realidades, são produzidas continuamente pelo poder de Deus” (Leibniz, 1982b, p. 467, tradução minha), a substância precisa ser dotada em si mesma de uma força ativa, não mera transmissão passiva (ou impulsão) de movimento. Essa força ativa, “força primitiva”, pensada por Leibniz, reata os laços com a tradição aristotélica de causas segundas, tão criticada no sistema cartesiano: “reconheço nos corpos uma força ativa [*entelequia*] — com Platão e Aristóteles e contra Demócrito e Descartes” (Leibniz, 1982c, p. 434, tradução minha).

Ao mundo geométrico, em que a unidade é dada na abstração do ponto matemático, ou ao mundo materialista, cujo ponto último é o átomo, Leibniz opõe uma Natureza dinâmica que não é extensão pura ou pura matéria mecânica, pois é dotada de *força imanente*. A unidade não é a abstração do ponto matemático nem um ponto físico, átomo que só pode ser concebido como indivisível relativamente, mas pontos metafísicos (Leibniz, 1982b, p. 466). Esses pontos metafísicos, enteléquias, “semelhante[s] à noção que possuímos de alma”, por fim chamados de “mônadas”, postulam um ser que é ativo em essência, dotado de uma mobilidade interna. O universo leibniziano é “um mundo de criaturas, de viventes, de animais, de enteléquias, de almas até a menor parte da matéria”; não há nada “de inculto, de estéril, de morto no universo, não há caos, não há confusão senão em aparência”. Na multiplicidade sempre infinitamente desdobrável, “cada corpo vivente possui uma enteléquia dominante que no animal é a alma; mas os membros desse corpo vivente estão cheios de outros viventes, plantas, animais, cada um dos quais possui também sua enteléquia, ou sua alma dominante” (Leibniz, 2004, p. 237–238).¹⁵ O corpo possui, preestabelecida na própria Criação, “uma força motriz, incluso

15 Mais especificamente, os parágrafos 66, 69 e 70.

um movimento atual, inscrito nele desde a origem das coisas” (Leibniz, 1982c, p. 435, tradução minha). Como unidade substancial, a mônada não pode ter janelas, não pode ter acidentes; como ela não tem partes, nada pode entrar ou sair de seu interior. Nem mesmo Deus precisa comparecer como fonte causal extrínseca, pois imprimiu na obra criada intrinsecamente uma dinâmica própria. Belaval, acerca desse novo estatuto da substância como força imanente, conclui: “uma escolha divina é a origem do mundo. Toda existência, portanto, é contingente, e ela não existe — a esse respeito Leibniz nunca variou — senão nas substâncias individuais” (Belaval, 1962, p. 200, tradução minha).

Aparentemente a Criação do mundo pertence ao âmbito da contingência, do *acaso*. O acaso, o real, para o sistema cartesiano permanece sendo ininteligível do ponto de vista sistemático. Nunca teremos noções claras e distintas da realidade sensível, conclui por fim a Sexta Meditação de Descartes; apenas uma “fortíssima intuição” pode nos garantir sua existência de fato. Também no sistema de Leibniz, o mundo contingente é escolha divina, só que pontuado por enteléquias, mônadas dotadas de força ativa que as tornam autônomas, fechadas em si mesmas, incomunicáveis, como pontos descontínuos. Como podem as diversas enteléquias se comunicarem? Como a alma, nesse outro regime de independência da ação divina direta, pode transmitir movimento ao corpo e vice-versa? Ainda estamos em um universo regido pela vontade aleatória de Deus, descontínuo e relativista? A forma engenhosa com que Leibniz resolve esses pontos conserva a unidade individual das substâncias, sua liberdade, e a transcendência, relacionando-as em um todo contínuo e articulado: é a harmonia preestabelecida do mundo.

3. O mundo que há e os mundos possíveis

Em *A monadologia*, o filósofo fundamenta nossos raciocínios em dois princípios básicos: o de *contradição* e o de *razão suficiente*. Pelo primeiro princípio lógico, por um princípio operatório da própria alma, podemos julgar falso o que encerra contradição e verdadeiro seu oposto. O princípio de razão suficiente estabelece que nunca podemos entender algo como verdadeiro ou existente sem que para isso não contribua uma “razão suficiente para que assim seja e não de outro modo. Embora essas razões no mais das vezes não possam ser conhecidas por nós [...]” (Leibniz, 2004, p. 227). As

verdades podem ser divididas em de *razão* e de *fato*. Aliás, não atentar a essa distinção é um dos problemas do argumento de Locke contra a noção de ideias inatas, mais de uma vez apontado por Leibniz. As verdades de razão são necessárias, seu contrário impossível até mesmo para o intelecto divino; as de fato são contingentes, e seu oposto não implica contradição, em um movimento da alma de dobrar-se, analiticamente, à sua lógica interna, e desdobrar-se aos perceptos sensíveis.

Mesmo percebendo essa nuance entre questões que, em seus termos, chama de “de razão” e “de fato”, o filósofo submete também estas segundas questões contingentes à razão suficiente, à necessidade de, para conhecermos, buscarmos as razões necessárias que incluem a causalidade e, em última instância, um ponto imóvel e origem das séries causais, Deus:

Mas a *razão suficiente* deve encontrar-se também nas verdades contingentes ou de fato, isto é, na sequência das coisas espalhadas pelo universo das criaturas, em que a decomposição em razões particulares poderia atingir uma particularização ilimitada, devido à imensa variedade das coisas da Natureza e à divisão dos corpos ao infinito. Há uma infinidade de figuras e movimentos presentes e passados entrando na causa eficiente deste meu ato presente de escrever, e uma infinidade de pequenas inclinações e disposições da minha alma presente e passada que entram na sua causa final. E, como todo este pormenor [*détail*] só implica outros contingentes anteriores que podem ser mais pormenorizados, cada qual necessitando, ainda, de análise semelhante para encontrar sua razão, nada adianta por este caminho, e é preciso que a razão suficiente ou última esteja fora da sequência ou série deste pormenor [*détail*] das contingências, mesmo que a sequência seja infinita.

Por esse motivo, a razão última das coisas deve encontrar-se numa substância necessária, na qual o pormenor das modificações só esteja eminentemente, como na origem. É o que chamamos de Deus. (Leibniz, 2004, p. 228)

O princípio da razão é, nesse sentido, o princípio segundo o qual nada existe que não tenha uma necessidade. O conhecimento das causas

últimas, “o conhecimento de nós próprios e de Deus” é que permite alcançar a verdade, “a Razão e a Ciência”. Ou seja, “a infinidade de figuras e movimentos presentes e passados entrando na causa eficiente deste meu ato presente de escrever”, a cadeia causal aparentemente “externa”¹⁶, e a “infinidade de pequenas disposições da minha alma presente e passada”, a cadeia causal interna, ou se se preferir, a causa eficiente e a causa final, espelham-se em um duplo mecanismo. O conhecimento dessa razão recobre a ambas as cadeias; faz delas engrenagens de um mesmo movimento; faz de todo o mundo uma *infinité de petites inclinations et dispositions* articuladas, sem um *meio* no qual estariam imersas as mônadas racionais, sem portanto recair nos problemas cartesianos quanto à relação entre interior e exterior, entre *cogito* e *cogitata*. Os modos ou afecções, os predicados de uma substância e seus movimentos (sua força motriz) e os movimentos das outras substâncias (ou do mundo) implicam uma relação de não contradição ou de razão suficiente, princípio último, por fim, também para aquela lógica verdadeira do pensamento.

Leibniz notou que nossos juízos sobre questões de fato são meramente empíricos: “quando se espera a chegada de um novo dia se procede como empirista, porque sempre assim foi até agora” (Leibniz, 2004, p. 226). Mas, aqui, agimos como irracionais, tendo utilizado de um mecanismo comum também aos animais. Só o conhecimento das verdades eternas e necessárias nos permite alcançar algo que nos distingue dos irracionais: a Alma Racional, ou o Espírito. De resto, no mundo sensível, nada mais podemos querer que a perspectiva fenomênica. Se Deus, por uma ordem desconhecida para nós, faz-nos viver em um mundo que é sonho, de nosso ponto de vista de criaturas nunca poderemos sabê-lo: “com respeito às coisas sensíveis, unicamente podemos saber e devemos desejar que concordem entre si e também com razões indubitáveis, de tal modo que os fatos futuros possam, até certo ponto, ser previstos a partir dos passados” — ou seja, só podemos desejar, da nossa perspectiva finita de racionalidade, que as coisas sejam coerentes: “Em tudo isso é inútil buscar outra verdade ou realidade que aquela que se apresenta, e os céticos não devem exigir algo diferente, nem os dogmáticos prometé-lo” (Leibniz, 1982d, p. 416, tradução minha).

O sonho, o *fenômeno*, entretanto, pode fazer as vezes de abóbada celeste; no domínio das verdades de fato, caso não queiramos nos perder em

16 Embora evidentemente não haja nada que se possa dizer como externo às mônadas, nem mesmo o tecido completo formado por todas elas, ou o mundo real, porque existente, como veremos.

um labirinto infinito de causas contingentes, precisamos pensar que, se nos é impossível ver além do ponto de vista da experiência, ou da perspectiva *fenomênica*, Deus como causa última conhece todas as noções, conhece o contingente desdobrado em todas as suas realidades possíveis, e sua escolha, longe de ser arbitrária, só pode ser a melhor alternativa. Dos vários caminhos virtuais do possível que se bifurcam em outros tantos infinitamente desdobráveis em novas possibilidades, Deus escolheu um único trajeto e conferiu-lhe *realidade*. Assim, Deus não criou primeiramente Adão, mas toda a série compossível que se desdobra deste. Cada substância, embora dotada de espontaneidade, age segundo uma série entre as virtualmente possíveis, a série inclusa neste mundo contingente realizado por Deus. Um César, o que atravessa o Rubicão, já contém como princípio “força motriz, incluso um movimento atual, inscrito nele desde a origem”; contém necessariamente seus predicados, sua *noção*, que a nós aparece apenas como dado histórico da experiência; ou seja, a predicação é movimento interno à substância, tal como a causalidade é movida pela razão suficiente, pois há necessidade de assim ser, e seria contraditório que não o fosse.¹⁷ Esse César que atravessa o Rubicão é o mesmo que habita o caminho possível em que Adão peca; um outro mundo, em que o homem não decai no pecado original, e, em uma bifurcação desse outro possível, César não atravessa o Rubicão, não é senão outra senda também trilhável das várias possibilidades do contingente. Mas um Adão que em sua noção original peca e um César que atravessa o Rubicão são bifurcações do mesmo caminho, são noções que, conhecidas apenas por Deus em todos os seus modos e predicados, convivem em um regime de *compossibilidade*. Outros possíveis virtuais escapam desse plano divino escolhido, pela contradição entre seus desdobramentos: são *impossíveis*. Ou seja, uma substância só pode ser *atual* se todos os seus modos e predicados, em relação a outros modos e predicados de outras substâncias atuais, não forem contraditórios; somente mônadas que coexistem simultaneamente sem implicar contradição formam o todo do mundo compossível — este mundo, o melhor, que Deus tornou real pela Criação.

No Adão pecador, como virtualidade, já está inscrito todo um desenrolar de compossibilidades — de um César que atravessa o Rubicão — de todas as mônadas coexistentes nesse mundo possível. As mônadas são pontos metafísicos que ocupam determinada perspectiva e desta podem ter

17 Razão suficiente e princípio de não contradição, por fim, também se entre-expressam; cf. Deleuze (1991).

uma percepção finita do mundo. Elas não se relacionam, não têm janelas; mas, pelo regime de compossibilidade, expressam a partir de sua localização todo o resto da criação em que estão inseridas. Assim, pela harmonia *a priori* deste mundo realizado por Deus, as várias enteléquias autônomas vivem em “um acordo perfeito [...], pois cada uma dessas substâncias representa à sua maneira todo o universo [...]” (Leibniz, 1982b, p. 468, tradução minha). A alma e o corpo se entre-expressam sem precisar de uma instância intermediária, pois o sujeito não é ligado a um predicado, relação cuja cópula pode ser externa e contingente; a predicação é um movimento, uma molabilidade; desdobra-se da própria substância.¹⁸ Como sintetiza Deleuze (1991, p. 107): “São assim as mônadas ou os Eus em Leibniz, autômatos, cada um dos quais tira do seu fundo o mundo inteiro e trata a relação com o exterior ou a relação com os outros como um desenrolar da sua própria molabilidade, da sua própria espontaneidade regulada de antemão”. A percepção das mônadas é a expressão do múltiplo perceptivo no uno — como criaturas, finitas, se elas não podem conhecer a multiplicidade infinita, podem assumir um ponto de vista, uma perspectiva.¹⁹ Sem contradição nem quebra sistêmica, cada mônada é individual e faz parte do contínuo, pois, como não há vazios na criação, não há ponto de vista desocupado; no universo leibniziano, nas palavras de Belaval (1962, p. 208), “uma hierarquia de substâncias limitadas, situadas cada uma em um diferenciado ponto de vista de onde exprimem o universo, forma um tecido infinitamente variado de clareza das percepções”. De uma só realidade, como das várias linhas de fuga da perspectiva barroca, das várias tomadas de que podemos contem-

18 Segundo o próprio Leibniz: “Um ‘atributo’ é um predicado necessário que é concebido *per se*, ou, que não pode ser analisado em vários outros. Uma ‘afecção’ é um predicado necessário que pode ser analisado em atributos, ou, uma afecção é um predicado que pode ser demonstrado de um sujeito. Uma ‘propriedade’ é uma afecção recíproca, ou, uma afecção que contém todos os atributos de um sujeito, ou, do qual todos os seus outros predicados podem ser demonstrados. Uma ‘essência’ é tudo que é concebido em uma coisa *per se*, isto é, o agregado de todos os atributos. Um ‘acidente de uma coisa’ é um predicado contingente”. Leibniz, “Que um ser mais perfeito é possível”. Disponível em: <http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/sobre-possibilidade-do-ser-mais-perfeito.htm>. Acesso em: 21 jun. 2012. Deleuze, entretanto, aponta que o central na predicação leibniziana acaba sendo o movimento, o acontecimento.

19 Seria talvez importante tratar da noção de “percepção insensível” tal como aparece nos *Novos ensaios*, mas o escopo deste texto, seu projeto, não comportaria essa digressão. O interesse no assunto levou-nos a tratá-lo demoradamente em outro artigo (Rufinoni, 2017). Por ora, lembramos que Leibniz, ao contrário da perspectiva empírica de Locke, para a qual a atenção do sujeito é que permite a percepção, pensa que há percepção mesmo nas bordas da atenção, fora da estrita experiência solipsista do sujeito da sensação: “É também pelas percepções insensíveis que se explica esta admirável harmonia preestabelecida da alma e do corpo, e mesmo de todas as Mônadas ou substâncias simples [...]” (Leibniz, 1984, p. 13).

plar uma cidade, temos um leque de percepções: devido à “multitude infinita das substâncias simples, há outros tantos universos diferentes que não são, entretanto, mais que as perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada” (Leibniz, 2004, p. 234).

A mônada racional, embora obedecendo a uma ordem pré-estabelecida por Deus na própria escolha das séries possíveis que coexistem no mundo, é dotada de espontaneidade interna, de disposição moral, pois age por vontade, elo entre o sujeito e suas ações, substância-movimento. O condenado movimenta-se espontaneamente em direção de seu ato condenável e atualiza livremente, por escolha, o que há em sua noção. Em um oxímoro barroco, as mônadas são “autômatos espirituais”. Como uma grande máquina infinitamente maquinada, o universo de Leibniz, em suas menores partes, contém virtualmente o todo: “cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim pleno de plantas, e como uma lagoa plena de peixes. Cada ramo da planta, cada membro do animal, cada gota de humores, é também um tal jardim e uma tal lagoa” (Leibniz, 2004, p. 237). Como o oceano e as gotas d’água, nossa razão finita expressa de seu ponto de vista a infinita. O sistema segue sendo autônomo, movido por um racionalismo imanente, embora conservando a noção de transcendência neste termo final, criador, Deus. A multitude infinitamente divisível de partes se entre-expressa; cada mínima partícula é unidade que espelha o todo — microcosmo e macrocosmo —, em um jogo de reflexos, palco dentro do palco, perpétuos espelhos viventes do universo.

Não é paradoxal, entretanto, que a sistematicidade totalizadora do pensamento leibniziano tenha recebido como crítica do século das Luzes a figura ridícula do Pangloss de Voltaire.²⁰ O conto *Cândido, ou o otimismo* faz uma sátira corrosiva das pretensões da filosofia diante de um mundo hostil às artimanhas totalizantes da metafísica. O filósofo leibniziano Pangloss, mesmo confrontado com os horrores históricos e as catástrofes naturais, busca encontrar a explicação em que o todo se submete ao melhor possível. A harmonia finalista é simplificada de forma burlesca: “Está demonstrado [...] que as coisas não podem ser de outra maneira: pois, como tudo foi feito para um fim, tudo está necessariamente destinado ao melhor fim. Queiram notar que os narizes foram feitos para usar óculos [...]” (Voltaire, 1960, p. 144). A entre-expressão mônada/Natureza, cuja forma final seria um tecido

20 Vale lembrar que *A monadologia* foi composta em francês em 1714, mas só viria a público, traduzida para o latim, em 1721. Uma geração separa o texto do autor de sua paródia no *Cândido*.

cruzado por forças, reaparece como uma velha superstição *milagrosa* que leva o filósofo Pangloss a ser enforcado em um auto de fé para aplacar um terremoto em Lisboa. Não é tão descabido que Voltaire tente reaver o teatro clássico, renegando Shakespeare, pois essa revisão não é um passo atrás, um retorno à visão da essência renascentista, mas um passo para fora do todo multifacetado barroco. Nas imagens pintadas pelo século XVIII certamente se encena, mas o que se põe no palco não é o todo móbil sem foco único; é a sentença clara e legível, inscrita da direita para a esquerda. Nos *Diálogos dos mortos* de Fénelon, Leonardo da Vinci diz ao pintor francês, inaugurador do que será a pintura do século XVIII, Nicolas Poussin: “O lado esquerdo de seu quadro me dá uma curiosidade de ver o lado direito” (Marin, 2000, p. 119), frisando a noção de leitura e legibilidade fundamental para a pintura francesa dita “neoclássica”. Ao composto movediço de perspectivas e profundidades, o Iluminismo, em diálogo com os mortos de uma época mais fresca, renascente, prefere a clareza do primeiro plano ordenado para um olho-leitor externo.

Do ponto de vista de Deleuze, talvez possamos compreender o sarcasmo dessa outra racionalidade frente ao projeto leibniziano: Leibniz é um limiar. Para Deleuze, o otimismo do filósofo é relativo; o melhor possível do Deus de Leibniz não é senão uma sombra do Bem total: “o melhor floresce tão somente sobre as ruínas do Bem platônico. Se este mundo existe, não é por ser ele o melhor; é sobretudo o inverso disso: ele é o melhor, porque ele é, porque ele é aquele que é” (Deleuze, 1991, p. 106). Nesse cenário, “a razão clássica desabou sob a influência de divergências, impossibilidades, desacordos, dissonâncias. Mas o Barroco é a última tentativa de reconstruir uma razão clássica, repartindo as divergências em outros tantos mundos possíveis e fazendo das impossibilidades outras tantas fronteiras entre mundos” (Deleuze, 1991, p. 125).

Rompida a harmonia, duas séries absolutamente descontínuas de acontecimentos só podem se entre-expressar por um absurdo milagre, tal qual em um auto de fé. Aquele prenúncio de um sujeito formal, possibilidade lockiana refinada pela compreensão de Leibniz, também resta tão somente instância cindida e subjetiva frente a um conhecimento meramente empírico; e a objetividade do conhecimento da Natureza, sem a entre-expressão que se desdobra da alma, uma quimera perdida para a modernidade. A harmonização monista do todo pode ser pensada assim como “barroca”, tomando-se o termo menos como uma conceituação “histórica”, o que

implicaria toda a crítica a essa hipostasiação dos estilos, e mais como um traço operatório, como metáfora. Se mesmo a alma (a mônada racional) é uma operação, uma *faculdade* atualizadora das suas potências internas — o escultor capaz de tirar o Hércules preconcebido dos veios do mármore —, a metáfora volta-se sobre si mesma, da mesma forma que a causa eficiente (o escultor) se encontra com a causa final (a obra em sua determinação, *Hércules*).²¹ Para um historiador da arte como Arnold Hauser, o espaço do perspectivismo convergente é menos uma objetividade dada em si mesma e mais uma relação entre partes, uma *função*:

[...] a obliteração de limites e contornos, para sugerir o ilimitado, o incomensurável e o infinito; a transformação do estático, do rígido e objetivo, num devir, numa função de dependência, numa interdependência entre o sujeito e o ser — constituem a base da concepção do barroco de Wölfflin. A tendência de afastar-se do plano para a profundidade dá expressão ao mesmo ponto de vista dinâmico, a mesma oposição a tudo quanto é estável, afirmado uma vez por todas, a tudo quanto tem fronteiras imóveis, a uma visão do mundo em que o espaço se compreende como qualquer coisa em processo de formação, como uma função. (Hauser, 1982, p. 558)

Heinrich Wölfflin, em sua acepção de “estilo”, propõe uma alternância entre a linearidade clara e quase tátil das figuras da Renascença e a profundidade espessa, que pressupõe um jogo ocular para ser compreendida, do que se convencionou chamar “barroco”. Nessa profundidade visual, a harmonia se dá por luzes e perspectivas que presumem mobilidade visual, ação espacial, força ativa em cada mínima parte que compõe um todo nunca pré-dado, nunca pressuposto por um lugar externo único, nunca marcado por um ponto ótimo de visão — visão móbil que contrasta com a imobilidade da representação no que será a arte iluminista, impulsionada

21 O exemplo é dos *Novos ensaios* de Leibniz: “Servi-me também da comparação de uma pedra de mármore, a qual tem veios, preferivelmente a uma pedra de mármore compacta, ou então, de lousas vazias, que entre os filósofos se chama *tabula rasa*. Com efeito, se a alma se assemelhasse a tais lousas vazias, as verdades seriam em nós como a figura de Hércules que se encontraria em um mármore, quando este é ainda completamente indiferente a receber esta figura ou uma outra. Entretanto, se houvesse veios na pedra, que assinalassem *a priori* a figura de Hércules de preferência a outras, esta pedra seria mais determinada, e Hércules estaria como que inato nela de alguma forma, embora não se possa esquecer que se necessitaria de trabalho para descobrir tais veios, para limpá-los, eliminando o que os impede de aparecer” (Leibniz, 1984, p. 10).

pela geração de Voltaire. Se o ponto de fuga central da Renascença multiplicou-se em inúmeros outros, se as formas fechadas mergulharam nas sombras do *sfumato* e o plano central na profundidade, esse mundo “vê esfumar-se suas linhas melódicas, mas aquilo que ele assim parece perder volta ele a ganhar em harmonia, pela harmonia” (Deleuze, 1991, p. 126).

Moldura 2

Por que se voltar a uma explicação geral, e por vezes até simplificada, de um autor cuja obra é estudada por tantos especialistas em história da filosofia moderna, não só no mundo mas também no Brasil? Qual o interesse não necessariamente histórico que esse autor pode ainda convocar para a filosofia contemporânea? As perguntas, longe de serem retóricas, se colocaram diante de mim durante todo o tempo que me dediquei a compreender e pinçar aqui e ali os detalhes que fazem dessa teoria ao mesmo tempo ainda metafísica e já moderna. O interesse de Walter Benjamin, cujo livro sobre o *Trauerspiel* faz da exposição ao modo monadológico o próprio caleidoscópio capaz de explicitar o tecido histórico do barroco, sem dúvida foi o ponto originário. Longe de hipostasiar por meio de indução Ideias, tais como a Tragédia ou o Drama Barroco, *Trauerspiel*, Benjamin prefere transferir esses nomes a outras esferas separadas da imediata remissão aos fatos ou fenômenos, e não necessariamente àquela esfera hermenêutica das etimologias fantasiosas, que entendem o próprio termo como *conceito/Ideia*: pérola imperfeita, bizarria. E Panofsky sublinha, ainda, que foi a geração de Voltaire, os novos clássicos do século XVIII e o Iluminismo que abocanharam a alcunha medieval “barroco” para resumir na platitude pejorativa todo o passado recente. Se a hermenêutica mítica evidentemente não é “científica” ao modo moderno, a sátira ácida e muitas vezes niveladora talvez o seja. Em texto não publicado, Benjamin reconhece o pedágio científico que a constelação do Iluminismo cobrou: “a experiência da era de Kant não requeria metafísica; na época de Kant, a única possibilidade histórica era extinguir as pretensões próprias da metafísica, pois a exigência de seus contemporâneos em relação a ela era fraqueza ou hipocrisia” (Benjamin, 2009, p. 19).

As Ideias, entretanto, não precisam ser abandonadas em prol de uma história factual científica. Ideias, como mônadas, não são formadas de partes indutivas, de fenômenos díspares que compõem como pontos matemáticos uma somatória da qual se tira uma média. Ideias, como mônadas,

retiram da imanência de seus traços essenciais — que não são imediatamente dados ou fatos, mas operações — suas reverberações, pelas quais os fenômenos podem se iluminar; no caso em questão, os traços operatórios da alegoria, a própria *lógica* imanente do drama barroco, ou drama trágico. Como em Leibniz, entretanto, cada parte, cada substância, cada minúcia mínima possui em seus traços operatórios próprios a dimensão do todo. Repetindo Belaval, já citado, toda existência, contingente, só existe “nas substâncias individuais”. Cada obra, cada mínimo fenômeno iluminado pela Ideia é também ele uma dimensão dessa Ideia, um ponto de vista, como em um lago pleno de peixes que também são plenos de lagos. Essa exposição dinâmica da Ideia e dos fenômenos, da História e de seus fatos, que não se aglutinam ao modo de somatórias brutas, *more geométrico*, permite observar e expor um tecido de dissonâncias pontuais que só se harmonizam em um todo móvel, que o olhar do filósofo percorre aqui e ali, sem nunca, de fora, abarcar em um esquema linear. A síntese subjetiva não precisa ser a abstração representativa que se apossa do real e o esquematiza; pode ser simplesmente uma constelação momentânea de partes que expressam um todo, em exercícios de afastamento e proximidade, como em uma pintura barroca de grandes dimensões, ou, para ficar na metáfora de Benjamin, em um mosaico.

Benjamin foi aluno de Wölfflin, e em seus escritos cita mais de uma vez Alois Riegl. Pertencentes à chamada escola “puro-visibilista”, ambos se interessaram em dar contornos formais aos estilos artísticos a partir de uma lógica interna aos objetos, e não por meio de uma armação externa e indutiva. A Ideia de barroco em Benjamin, pode-se dizer, é fruto de seu tempo e talvez hoje pareça desgastada, baça, diante de críticas mais atuais aos “estilos” e às narrativas da história. O mesmo poderíamos dizer dos problemas mais pontuais que movem Leibniz? Aliás, como bem marca o próprio Benjamin (1984, p. 54): “Nas grandes filosofias o mundo é representado na ordem das ideias. O universo conceitual em que isso ocorreu deixou, há muito, de ter qualquer solidez. Não obstante, como esboços de uma descrição do mundo, tal como a empreendida por Platão com sua doutrina das ideias, por Leibniz com sua monadologia e por Hegel com sua dialética, esses sistemas se mantêm válidos”. Como Leibniz, entretanto, Benjamin ensaia um modelo de exposição em que não se percam a verdade e a filosofia em meio a aglutinações factuais e linguagens metodológicas de verificação empírica. No momento em que as redes causais contingentes se

encontram, na sua entre-expressão harmônica há o acontecimento, o nó em que se enovelam causa eficiente e final; nesse momento, Benjamin vê um fenômeno de “origem” capaz de produzir um olho histórico, um vórtice. Essa finalidade, evidentemente, está longe da teologia teísta de Leibniz, da teodiceia. Não se trata de uma história teleológica; ao contrário: nesses momentos os fatos se mostram em sua lógica interna, em sua finalidade histórica imanente, e a história encarna-se neles. Como Leibniz, num limiar, Benjamin propõe um modo de exposição filosófico da verdade, mesmo que ancorado nos pequenos momentos de uma história de miudezas profundamente materialista.

Referências

BELAVAL, Y. *Leibniz: initiation a sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1962.

BELAVAL, Y. *Leibniz: de l'âge classique aux Lumières: lectures leibniziennes*. Paris: Beauchesne, 1995.

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. Heleno Ribeiro. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BROWN, S. The seventeenth-century intellectual background. In: JOLLEY, N. (org.) *The Cambridge companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 43–66.

CHAUÍ, M. A posição do agente da liberdade na *Ética* V. *Cadernos Espinosanos*, n. 22, p. 11–25, 2010.

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. Ijuí: Unijuí/Fapesp, 2005.

GUEROULT, M. *Dynamique et métaphysique leibnizienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

HAUSER, A. *História social da literatura e da arte*, tomo 1. Trad. Walter H. Geenen. 4. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

JOLLEY, N. (org.) *The Cambridge companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LEIBNIZ, G. W. Os princípios da filosofia ditos a monadologia. Trad. Marilena de Souza Chaui. In: NEWTON, I.; LEIBNIZ, G. W. Textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 103–115. (Os pensadores)

LEIBNIZ, G. W. Carta a Gabriel Wagner. Trad. Tomás E. Zwanck. In: LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982a. p. 353–369.

LEIBNIZ, G. W. Nuevo sistema para explicar la naturaleza de las substancias y la comunicación que hay entre ellas lo mismo que la unión del alma con el cuerpo. Trad. Ezequiel de Olaso. In: LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982b. p. 459–471.

LEIBNIZ, G. W. Examen de la física de Descartes. Trad. Ezequiel de Olaso. In: LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982c. p. 434–443.

LEIBNIZ, G. W. Advertencias a la parte general de los *Principios* de Descartes. Trad. Tomás E. Zwanck. In: LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982d. p. 413–433.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores)

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique, Monadologie et autres textes*. Ed. Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.

LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano. In: LOCKE, J. *Textos selecionados*. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 133–344. (Os pensadores)

MARIN, L. A descrição das imagens: a propósito de uma paisagem de Poussin. In: METZ, C. et al. *A análise das imagens*. Trad. Luís Costa Lima e Priscila Viana de Siqueira. Petrópolis: Vozes, 1973.

PANOFSKY, E. *Sobre el estilo: tres ensayos inéditos*. Ed. Irving Lavin. Trad. Radamés Molina e César Mora. Barcelona: Paidós, 2000.

RUFINONI, P. R. Percepção insensível: hipóteses sobre o inconsciente das imagens. *Revista Estética e Semiótica*, v. 7, n. 1, p. 61–69, 2017.

TARGA, D. C. *Leibniz, o individual e suas fissuras*: reflexões sobre o discurso de metafísica e a filosofia pré-monádica. 2009. 150 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Centro de Filosofia em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

VOLTAIRE. *Contos e novelas*. Trad. Mário Quintana. Porto Alegre: Editora Globo, 1960.

ZATERKA, L. Robert Boyle e John Locke: hipótese corpuscular e filosofia experimental. *Circumscribere: International Journal for the History of Science*, v. 1, p. 58–66, 2006.

WÖLFFLIN, H. *Conceitos fundamentais da história da arte*: o problema da evolução dos estilos na arte mais recente. Trad. João Azenha Júnior. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PRISCILA ROSSINETTI RUFINONI é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Leciona no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília desde 2008. Entre seus textos publicados, destacam-se os livros *Oswaldo Goeldi: iluminação, ilustração* (FAPESP/Cosac Naify, 2006) e *Juízos estéticos: Kant e a arte moderna* (Editora Universidade de Brasília, 2019).

Potenciais críticos na ‘ontologia social’ de Hegel

Erick Lima

O principal objetivo deste trabalho²² é explorar dois eixos temáticos relacionados à transformação, proposta por Hegel, da concepção de liberdade como autonomia em sua noção de reconhecimento, a saber: o significado normativo dessa transformação, bem como suas decorrências em termos de ‘ontologia social’. A expectativa consiste em que a discussão paralela dessas duas dimensões da noção de reconhecimento contribua para a compreensão da forma como a filosofia social de Hegel articula a negatividade da tradição dialética com discussões normativas — o que talvez explique a frequente retomada do pensamento de Hegel em propostas contemporâneas para a crítica da sociedade capitalista.

Primeiramente, recuperando a discussão que permite compreender o conceito de reconhecimento como uma transformação crítica da noção de autonomia, pretendo sublinhar não apenas as dimensões social e histórica que a liberdade adquire como reconhecimento, mas sobretudo sua ligação intrínseca com a ‘negatividade’ de experiências coletivas de ruptura normativa, de descontinuidade histórica e de ‘sofrimento’, enquanto realização insuficiente de pretensões emancipatórias que se deixam divisar em determinado horizonte histórico (1).

Em seguida, aprofundo a ideia de que um dos principais eixos argumentativos da *Filosofia do direito* consiste num debate com o construtivismo kantiano. Nessa crítica, Hegel é levado a recuperar intuições ‘comunitaristas’ presentes no pensamento político clássico, as quais resultam em seu argumento da “superação da moralidade pela eticidade”. Acerca desse famoso tópico, procuro defender, sob inspiração de intérpretes contemporâneos, uma leitura “pragmatista” do argumento hegeliano, a qual não tem de implicar de forma nenhuma o sacrifício de sua dimensão crítica (2).

22 Trabalho produzido com financiamento do CNPq na forma de bolsa de produtividade e de financiamento de projeto, no quadro do Edital Universal (Projeto CNPq 406052/2021-2).

Finalmente, procuro destacar as implicações do debate com o construtivismo em termos da elaboração de uma ontologia social crítica. O fio condutor para essa discussão será a tentativa de mostrar o modo como as pretensões normativas e sociais do reconhecimento se articulam, em Hegel, com uma especial sensibilidade para a ‘negatividade’ das experiências sociais coletivas na concepção de ‘eticidade perdida’ (3). Para isso, pretendo primeiramente delinear os contornos da dimensão objetiva da liberdade em Hegel (a). Em seguida, gostaria de investigar a hipótese de que Hegel desenvolve, em sua *Filosofia do direito*, justamente uma noção crítica de ‘segunda natureza’ (b). Finalmente, o objetivo é extrair, a partir da discussão sobre a eticidade na *Fenomenologia do espírito*, potenciais críticos da ontologia social de Hegel, baseados na noção de reconhecimento (c).

1. Da autonomia ao reconhecimento

Ao fim da década de 1780, Kant insiste num procedimento de fundamentação da moral que, em alguns sentidos, inverte projetos anteriores ao propor uma dedução da liberdade a partir da consciência da facticidade da lei moral (AA 5, 30-31). O fato da razão deve, agora, demonstrar a realidade objetiva da moralidade e, a partir disso, a efetividade da liberdade prática. Com essa solução, Kant legou à filosofia posterior algo que foi visto como uma dificuldade considerável: como apenas uma razão que se sabe livre pode se autodeterminar, não temos justamente como garantir que a autolegislação, atestada como um fato, seja produto de uma tal racionalidade, já que a consciência da liberdade lhe é necessariamente posterior. Nas palavras de Pinkard (2002, p. 226)²³:

O “paradoxo” é que, ao que parece, somos obrigados a não ter uma razão antecedente para a legislação de qualquer máxima básica e, não obstante, a ter tal razão. A saída do próprio Kant foi simplesmente invocar o “fato da razão”, que do ponto de vista dos pós-kantianos equivalia mais a afirmar o “paradoxo” do que realmente lidar com ele.

23 Exceto quando indicado nas referências, a tradução de obras estrangeiras foi feita por mim.

A questão me parece tão central para Hegel que chega a ser tratada em alguns dos parágrafos mais famosos de sua *Filosofia do direito*, os densos §§5–7, que, ao fornecer uma interpretação dialética da liberdade como autodeterminação, conectam de forma intrínseca a *Ciência da lógica*, a teoria hegeliana da liberdade e sua filosofia social. Enunciado de um modo mais abstrato, o ‘paradoxo da normatividade’ poderia ser pensado como o desafio de passar do indeterminado à determinação pela via da autodeterminação. Com o famoso lema que lhe foi atribuído, formulado a partir de uma carta de 1674²⁴, *omnis determinatio est negatio*, Espinosa já fornecera a Fichte uma estratégia que permitiu a este inverter a polaridade da metafísica espinosana da substância²⁵ em termos de um idealismo que tem como ponto de partida o eu absoluto enquanto *Tathandlung*. Formulando de uma maneira bastante superficial: Fichte pretende que os estágios da autodeterminação provenham das autonegações do eu.

Hegel especifica sua posição nesse debate a partir de uma crítica direta a Fichte. Ele alega que Fichte se torna incapaz de pensar a autodeterminação de forma coerente, assim como Kant antes dele, porque concebeu a negação como exterior ao eu.²⁶ Assim, o grande *insight* reivindicado pela filosofia especulativa é ter apreendido o *indeterminado* como contendo em si a negatividade. “Apreender a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico, assim como no *eu*, era o passo ulterior que a filosofia especulativa tinha a dar — uma carência inteiramente insuspeitada para os que não apreendem o *dualismo* da *infinitude* e da *finitude* nem mesmo na imanência e na abstração, como o faz Fichte.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 52, grifos do autor) Hegel poderia ser interpretado então como concordando com Espinosa e Fichte quanto à circunstância de que toda determinação é uma negação, mas estaria talvez lembrando a ambos que o indeterminado, o absolutamente carente-de-determinações, já contém de forma imanente a negatividade como sua determinação intrínseca.

24 Trata-se da Carta n. 50, escrita em Haia, no dia 2 de junho de 1674. “[A] determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.” (Espinosa, 1973, p. 399)

25 Sobre essa interpretação e suas consequências, ver Siep (2000, p. 27 e ss).

26 Hegel sustenta que o negativo para Fichte “*sobrevém ulteriormente* (na segunda proposição)” (Hegel, 1970, v. 7, p. 51–52). Na *Wissenschaftslehre* de 1794, enquanto o primeiro *Grundsatz*, pura e simplesmente incondicionado, formula o princípio do eu absoluto, a *Kategorie der Negation* só é introduzida ao fim da exposição do segundo princípio, condicionado quanto ao conteúdo. Hegel interpreta essa circunstância como uma inaceitável exterioridade do eu e da negação.

Essa percepção permite a Hegel conceber o momento da particularização da vontade como *negação da negação* e, por conseguinte, a própria liberdade autodeterminante como uma dinâmica forjada pela negação autorreferencial.²⁷ “O eu se determina na medida em que ele é a relação da negatividade a si mesma [...] Isso é a *liberdade* da vontade.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 53–54, grifo do autor) Essa articulação dialética e irreduzível da indeterminidade e da determinação, da universalidade e da particularidade, é justamente a “*singularidade* [...] [que] não é propriamente senão o conceito mesmo” (Hegel, 1970, v. 7, p. 54, grifo do autor), em que desemboca a *Ciência da lógica*: a noção de universalidade concreta, que se encadeia consigo mesma na particularidade, estabelecendo assim uma relação não estranhada — como é o caso da normatividade baseada na universalidade abstrata — com a contingência e a historicidade.²⁸ Assim, se por um lado temos, a partir dessa noção de autodeterminação, uma relação inovadora entre a normatividade e a história, por outro lado ela constitui também a base para a filosofia social de Hegel e representa, por conseguinte, uma inovadora relação entre a liberdade como autonomia e as formas sociais de sua efetivação em relações de *reconhecimento recíproco*. Retomando intuições de juventude²⁹, Hegel declara que os exemplos mais imediatos dessa liberdade como autodeterminação, acessíveis ainda ao nível do sentimento, são o amor e a amizade.

Aqui não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe de bom grado em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade, o ser humano não deve sentir-se determinado, porém tem o sentimento de si próprio somente ao considerar o outro enquanto outro. Portanto, a liberdade não reside nem na indeterminidade nem na determinidade, porém ela é as duas. (Hegel, 1970, v. 7, p. 56)

27 Ver Hegel (2022, p. 178, nota 74 e p. 202, nota 104).

28 Na *Doutrina do conceito*, numa retificação da tradicional relação do universal ao seu “outro”, Hegel diz que “[n]o conceito se abriu o reino da liberdade” (Hegel, 1970, v. 6, p. 251). Mais à frente, sublinha que “o universal é, portanto, a potência *livre*. É ele próprio e se alastra sobre seu outro, mas não como algo *violento*, e sim está nele antes *junto de si mesmo*. Assim como foi chamado de livre potência, então poderia ser chamado também de *livre amor* e *irrestrita beatitude*, pois ele é um relacionar-se ao *diferenciado* apenas enquanto a si próprio, retornando nele a si mesmo” (Hegel, 1970, v. 6, p. 277, grifos do autor).

29 Ver Lima (2014, capítulo 2).

Há, portanto, indícios significativos para se sustentar que esse “paradoxo da normatividade” tenha estado entre os motivadores mais centrais ao menos para Fichte e Hegel, justamente aqueles que desenvolveram a noção de reconhecimento recíproco. Terry Pinkard e Robert Pippin, partindo das discussões empreendidas por Christine Korsgaard, têm defendido justamente essa tese. Com base nisso, minha hipótese de trabalho consiste em afirmar que uma das mais centrais noções da dialética de Hegel, aquela de reconhecimento recíproco, origina-se de sua tentativa de reformular intersubjetivamente a noção kantiana de autonomia, de modo a lidar com dificuldades que sustenta encontrar nela. A noção de reconhecimento é fundamental tanto para a filosofia prática de Hegel, em seus prolongamentos morais e sociopolíticos, quanto para sua lógica, como insistem alguns comentadores.³⁰ O próprio Hegel certa vez se referiu ao “espírito absoluto” na *Fenomenologia* como sendo “reconhecimento recíproco” (Hegel, 1970, v. 3, p. 492), uma noção que depois disso vem se tornando relevante para a epistemologia, para a crítica social e, mesmo, para a filosofia da linguagem.³¹

Pinkard e Pippin sustentam ainda que Hegel teria enfrentado tais paradoxos submetendo a concepção de liberdade como autonomia, através da noção de reconhecimento, a uma transformação pela qual ela adquire dimensões *social* e *histórica*. “Através do desdobramento social e temporal da constelação da autolegislação, deve se tornar claro como se pode entender de outro modo a autodadidade da lei que não enquanto fundada num ato sem vínculos de obrigatoriedade [*ungebunden*].” (Khurana; Menke, 2019, p. 13) Indicações de Hegel ao longo de sua obra, mas principalmente na *Filosofia do direito*³², sugerem que seu diagnóstico dos paradoxos da autodeterminação aponta como causa uma concepção individualista e a-histórica de autonomia: “o modelo de agentes individuais, que se desvinculam — ou se desvinculam completamente — de suas preocupações e vidas e, então, se comprometem ou endossam reflexivamente princípios de ação muito

30 Ver Müller (1993), Theunissen (2016) e Fink-Eitel (1978).

31 Refiro-me aqui à excelente sinopse proposta por I. Testa e L. Ruggiu à coletânea organizada por ambos, que faz um apanhado geral das mais diversas formas pelas quais o conceito de reconhecimento se tornou importante no pensamento dos séculos XX e XXI (Testa; Ruggiu, 2016, p. 3–12).

32 Penso nas discussões propostas na Introdução à *Filosofia do direito* acerca do arbítrio como uma concepção individualista e contraditória de autodeterminação, cuja tendência é se reverter em não liberdade e não eticidade (Hegel, 2022, p. 190–194).

gerais, confiando em algum ‘pré-compromisso’ ou forma inevitável de raciocínio prático, levará a uma situação paradoxal após a outra”, conduzindo assim à “versão mais coletiva e histórica de Hegel acerca dessa autocriação” (Pippin, 2008, p. 78).

A noção de reconhecimento não foi, contudo, uma inovação de Hegel, e sim resultado de sua apropriação de Fichte.³³ Fischbach estabelece um paralelo que parece extremamente adequado para ilustrar a inflexão que a discussão sobre reconhecimento terá na passagem de Fichte a Hegel. Ele sustenta que Hegel conecta o reconhecimento enquanto “teoria das condições intersubjetivas transcendentais da subjetividade”, elaborada por Fichte, com a perspectiva da “luta por reconhecimento”³⁴, criando uma dimensão de maior sensibilidade à descontínua história do estabelecimento da autonomia, bem como aos riscos de reversão dos conflitos em relações de dominação.³⁵ Essa visão vem sendo, em certo sentido, consolidada e desdobrada nos últimos trabalhos de Honneth. “Hegel não queria que a reciprocidade da autorização normativa fosse entendida como um acontecimento puramente espiritual no vácuo, mas como uma prática que se desenvolve historicamente apenas de forma gradual entre sujeitos de carne e osso.” (Honneth, 2018, p. 213–214)

Obviamente, para se captar o sentido geral desse desenvolvimento pós-kantiano, há sempre de se apreender, digamos, a continuidade na descontinuidade. Em ambos os casos, o reconhecimento emana de uma “reinterpretação intersubjetivista do conceito de respeito de Kant” (Honneth, 2018, p. 199). E isso significa fundamentalmente compreender a normatividade instaurada pela autonomia como embasada numa dinâmica sempre descentrada de fundamentação de normas, não apenas do ponto de vista procedimental, mas também como tessitura normativa do mundo cultural. “[S]ó podemos tornar compreensível a convivência social dos sujeitos humanos assumindo que eles se reconhecem reciprocamente como seres que têm autoridade para decidir por si mesmos se as normas praticadas em conjunto podem ser aprovadas.” (Honneth, 2018, p. 198) Apesar disso, em

33 Ver Lima (2014, capítulos 1 e 2).

34 Ver Hegel (1970, v. 3, p. 144 e ss.). Ver também Pippin (2014, p. 54 e ss.).

35 Segundo Fischbach, Habermas e Honneth reproduziriam esse embate num registro “pós-metafísico”. Habermas se conectaria à investigação das condições ideais de interação, enquanto Honneth manteria mais forte o vínculo hegeliano entre a intersubjetividade e a negatividade da ‘luta’ (Fischbach, 1999, p. 123 e ss.).

comparação com Fichte, Hegel “deu ao conceito kantiano de respeito uma virada tanto sociológica quanto histórica” (Honneth, 2018, p. 179), isto é, impregnou a estrutura intersubjetiva pela qual se efetiva a autonomia com uma sensibilidade tanto para a historicidade de tentativas malogradas de sua consolidação quanto para a compreensão dos potenciais emancipatórios do mundo social moderno. A propósito, numa leitura mais simpática de Hegel, talvez se pudesse mostrar a força da negatividade dos conflitos e da estreiteza de horizontes normativos como latente nas estruturas do mundo social moderno.³⁶

Hegel não apenas abriu a reciprocidade da autorização normativa como condição constitutiva para a existência de normas sociais e, portanto, como pré-requisito para toda a vida social. Em vez disso, através da historicização dessa relação básica de reconhecimento, ele criou, ao mesmo tempo, a possibilidade de ver nela uma prática enraizada no mundo da vida e institucionalmente estruturada, exercida por sujeitos físicos, movidos por preocupações e necessidades morais. (Honneth, 2018, p. 203–204)

A partir dessas colocações, gostaria de explorar melhor dois corolários dessa transformação da noção de liberdade como autonomia na ideia de reconhecimento recíproco, bem como mencionar duas consequências mais amplas que ela implica. Quanto ao primeiro corolário, a liberdade como autonomia é obviamente ampliada, em sua dimensão experiencial, estendendo-se de uma perspectiva intrassubjetiva para uma estrutura intersubjetiva. Hegel pretende pensar, inclusive do ponto de vista da historicidade dos conflitos sociais, o descentramento da autoridade e da responsabilidade, da legislação e da submissão, em termos de uma relação intersubjetiva, tal como acontece na conhecida dialética do senhor e do escravo. Sendo mais claro: Hegel pretende pensar intersubjetivamente “autoria da lei” e “submissão a ela”, e isso de um modo processual, e não dado de uma vez por todas. No entanto, e eis aqui o segundo corolário, como a dimensão in-

36 “[S]e essas condições de reconhecimento dadas são experimentadas pelos sujeitos como muito estreitas, muito restritivas ou muito desiguais, então, como Hegel também acredita, o poder constante de nossa vontade racional de autodeterminação garante que surjam lutas por novas formas expandidas de reconhecimento.” (Honneth, 2018, p. 179)

tersubjetiva, trazida pelo reconhecimento recíproco, passa a constituir mais explicitamente para Hegel a experiência moral, normas morais tendem a adquirir um escopo não apenas semântico, mas sobretudo pragmático, isto é, relativo à amplitude comunicacional e descentrada, própria aos usuários e criadores dessas normas. É verdade que essa dimensão pragmática da experiência é explicitada por Hegel não apenas no domínio prático, mas também no teórico, de maneira que o reconhecimento recíproco se torna para ele o núcleo constitutivo de conceitos e cognições, bem como de normas e juízos.

Segundo Brandom, a dimensão intersubjetiva do conteúdo representacional, posteriormente articulada em termos de reconhecimento recíproco, já estaria latente inclusive na teoria kantiana da experiência.³⁷ Por outro lado, para Brandom, Hegel teria sido o primeiro a lidar direta e criticamente com a descoberta de Kant, no sentido de complementá-la e consolidá-la. “Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulados inferencialmente.” (Brandom, 2002, p. 223, grifos do autor) Em linhas gerais, pode-se dizer que, por um lado, tendo em vista a normatividade intrínseca à estrutura linguística da experiência descoberta por Kant³⁸, Hegel percebe que ela apenas pode se compatibilizar com uma radical transformação do modelo da autonomia no paradigma do reconhecimento recíproco, a versão hegeliana da consciência universal (Hegel, 1970, v. 8, p. 227–228) e da unidade sintética da experiência.³⁹ “A ideia-mestra, que anima e es-

37 Ele vê em Kant não apenas uma concepção normativa inovadora de intencionalidade (Brandom, 2009, p. 53) como também um decisivo comprometimento pragmatista (Brandom, 2009, p. 54). É a própria noção kantiana de objetividade, ao envolver compromissos e responsabilidades intersubjetivamente resgatáveis, que pressupõe, ainda que apenas implícita do ponto de vista epistemológico, sua inovadora concepção de liberdade como autonomia (Brandom, 2009, p. 59). Brandom vê, portanto, nessa relação pragmatista entre a objetividade do discurso que pretende validade e a dimensão normativa das responsabilidades e compromissos, não apenas uma ligação intrínseca com o modelo de normatividade baseado na autonomia, mas mesmo, por assim dizer, a consubstanciação daquilo que chama de compromisso do esclarecimento com a ideia da dependência de *status* normativos em relação a atitudes: a forma especificamente moderna de legitimidade, que põe em xeque a perspectiva tradicional de um objetivismo normativo independente das práticas de justificação em que concernidos se engajam (Brandom, 2009, p. 61–62).

38 “Minha autoridade para me comprometer usando palavras públicas é a autoridade, ao mesmo tempo, de me responsabilizar e autorizar outros a me responsabilizar por determinados conteúdos conceituais, sobre os quais não tenho autoridade.” (Brandom, 2009, p. 73)

39 Hegel “vê essas práticas de reconhecimento social como fornecendo o contexto e o pano de fundo

trutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade, cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o *insight* de Kant e Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.” (Brandom, 2002, p. 234) Por outro lado, a tese kantiana de implicação recíproca de validade objetiva e validade universal (AA 4, 299) — ou a articulação, como sugere Habermas, entre objetividade e intersubjetividade⁴⁰ —, na medida em que precisa forçosamente manter relativamente independentes a ‘força assertórica’ e o ‘conteúdo semântico’, não se compatibiliza com o nivelamento subjetivista da autonomia moral em Kant (Brandom, 2009, p. 76).

Quanto às duas consequências mencionadas anteriormente, decisivas para a versão hegeliana da autodeterminação, referia-me às dimensões histórica e social que a concepção hegeliana de normatividade adquire com a inflexão para o reconhecimento recíproco. Vimos acima que Hegel percebe o paradoxo como uma consequência do nivelamento subjetivista da noção kantiana de autodeterminação⁴¹, e que procura resolvê-lo formulando um modelo societário, histórico e processual. Com isso se conecta a interpretação normativista do conceito de *Verdopplung* (Hegel, 1970, v. 3, p. 144–146), que orienta o que Hegel chama de *Bewegung des Anerkennens*.

A resolução de Hegel do paradoxo kantiano foi vê-lo em termos sociais. [...] Cada um exige o reconhecimento do outro de que a “lei” que ele promulga tem legitimidade. Nos termos de Hegel, o outro agente deve se tornar o “negativo” do primeiro agente e vice-versa; Hegel, de fato, fala disso de maneira bastante ilustrativa como uma “duplicação” [*Verdopplung*] da autoconsciência. (Pinkard, 2002, p. 227)

Em virtude disso, de acordo com Hegel, é na dialética do reconhecimento, caso sejam vencidos os percalços conflituosos, que a autoconsciência completa a passagem da liberdade negativa para a positiva, constitutiva do que chama de “autoconsciência universal” ou “razão” (Hegel, 1970, v. 8,

necessários para dar sentido ao processo kantiano de integração de compromissos conceituais de modo a sintetizar uma unidade racional de apercepção.” (Brandom, 2009, p. 72)

40 Ver Habermas (2004, capítulos 3 e 4).

41 “[T]udo muda quando consideramos as normas como legisladas coletivamente ao longo do tempo, em vez de eleitas por endosso racional individual.” (Pippin, 2008, p. 91)

p. 226). “A autoconsciência universal, sendo espírito vivo, universalidade que é, ao mesmo tempo, individualidade, tendo renunciado à sua particularidade e sabendo a si mesma sendo em-si e, portanto, como idêntica aos outros, é reconhecida e reconhece.” (Hegel, 1970, v. 4, p. 84, 120–122) “A saída do paradoxo kantiano exige compreender que devemos, em cada ponto, ser reciprocamente ‘senhor’ e ‘escravo’, isto é, em relação ao outro, e compreender como alguma forma de autolegislação poderia ser compatível com uma tal concepção.” (Pinkard, 2002, p. 233) A autoconsciência universal, resultado do processo de reconhecimento, significa a subjetividade do indivíduo independente efetivada pela intersubjetividade do reconhecer recíproco. “Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o *outro*; e vice-versa, refiro-me a *mim mesmo* imediatamente, ao referir-me ao *outro*.” (Hegel, 1970, v. 8, p. 225, grifos do autor) Trata-se de um “conhecimento afirmativo de si no outro”; ela sabe que é reconhecida como livre apenas no outro sendo livre, e que, somente pela mediação do outro reconhecido como livre, ela pode ser efetivamente livre (Hegel, 1970, v. 8, p. 225).

O próprio Hegel já nos adverte para que sua descoberta não seja hipostasiada num simples resultado. De acordo com as premissas, um resultado pronto e acabado não pode se fazer substituir ao seu processo de formação. Tampouco poderia desempenhar tal papel uma identidade indiferenciada, forjada por coerção⁴², pois faltaria aí o necessário elemento do livre reconhecimento, que só pôde vir à tona pelo simétrico intercâmbio da autoridade e da obrigação.⁴³ No entanto, sendo assim, de acordo com seus critérios normativos, trata-se aqui de uma crítica imanente da subjetividade abstrata, pressuposta pelo kantismo como ponto de partida.⁴⁴ Essa autoconsciência universal, resultante do “movimento do reconhecer”, contém a base para a crítica de Hegel à ideia de subjetividade moral e se torna expressão prática da razão enquanto social: o “eu que é um nós e o nós que é um eu” (Hegel, 1970, v. 3, p. 144).

42 Na *Filosofia do direito*, Hegel cuida de contestar essas más interpretações de sua noção de universalidade concreta (Hegel, 1970, v. 7, p. 74).

43 Sobre os potenciais democráticos da constituição recíproca da eticidade ou da universalidade ética em Hegel, ver Honneth (2020, p. 59–74, 139–161).

44 Hegel deixa ver a dialética do reconhecimento como crítica à pretensão imediatista do idealismo subjetivo, que pressupunha a universalidade indeterminada do Eu como dado. Assim, como “[a] expressão da autoconsciência é o Eu=Eu, *liberdade abstrata*, pura idealidade” (Hegel, 1970, v. 8, p. 212, grifo do autor), o princípio do idealismo é rebaixado em suas pretensões a simples desejo [*Begierde*].

Em suma, gostaria de concluir sublinhando dois aspectos dessa apropriação crítica da ideia kantiana de liberdade como autonomia, os quais têm sido muito influentes na teoria crítica, tanto ‘pragmática’ quanto ‘dialética’. Hegel pretende ter tornado a ideia de liberdade como autodeterminação especialmente sensível à historicidade dos conflitos sociais, que se tornam legíveis a partir das pressões racionais por emancipação e autonomia. “[Ele] parece estar sugerindo que o problema geral de enfrentar o ‘paradoxo kantiano’ tem uma solução apenas histórica, ou seja, que a passagem de uma vontade sem lei para um certo tipo de autonomia deve ser tomada como uma conquista histórica, social, não como a realização de um poder metafísico que esteve o tempo todo operando em nós (como Hegel aparentemente considerava a doutrina da liberdade transcendental em Kant).” (Pinkard, 2002, p. 230)

Do ponto de vista da doutrina hegeliana da autodeterminação, especialmente eloquentes se tornam então os momentos históricos em que se desencadeiam rupturas normativas, colapsos valorativos (Pippin, 2008, p. 74–75). Daí por que a negatividade e a tragicidade da história social desempenhem em Hegel um papel tão importante, assim como continuará a ser o caso entre os hegelianos de esquerda, no marxismo ocidental e na teoria crítica. De fato, a ligação intrínseca entre liberdade como autonomia, socialidade e historicidade, além de conferir, de maneira inovadora, considerável ênfase àquela dimensão de efetivação da liberdade que Brandom caracteriza como expressivista⁴⁵, também aprimora potencialmente a sensibilidade da noção de liberdade para aquilo que poderíamos chamar de ‘experiências de negatividade’, transformações históricas mensuráveis em seus potenciais emancipatórios ou em seus riscos opressivos.⁴⁶ Na verdade, o próprio Hegel antecipou, como veremos, esse redirecionamento com seu diagnóstico da sociedade capitalista como “sistema da eticidade perdida em seus extremos” (Hegel, 1970, v. 7, p. 339).

45 A solução hegeliana é associada por Brandom também a uma complementação ‘expressivista’ do modelo kantiano de autodeterminação, descerrando dimensões de sua autorrealização sem as quais, na verdade, não passaria de um ideal inócuo e estático (Khurana; Menke, 2019, p. 15–16). “A coerção do indivíduo pelas normas sociais e políticas, inerentes às práticas comunais, pode ser legítima na medida em que essa coerção possibilita ao indivíduo uma liberdade expressiva que de outra forma lhe seria impossível.” (Brandom, 1979, p. 196)

46 “Ele concentra nossa atenção na experiência da insuficiência normativa, no colapso de uma forma de vida [...] e, assim, por meio dessa via negativa, tenta fornecer uma teoria geral da autoridade normativa positiva, reconstituída a partir de tais colapsos.” (Pippin, 2008, p. 91)

2. Potenciais emancipatórios na crítica ao construtivismo

Gostaria de discutir agora a hipótese segundo a qual um dos principais eixos argumentativos da *Filosofia do direito* consiste num debate com o construtivismo kantiano⁴⁷ e que, com base nesse debate, Hegel é levado a recuperar as intuições comunitaristas presentes no pensamento político clássico, elaborando a partir disso uma noção crítica de ‘segunda natureza’⁴⁸ — algo que pretendo fazer na parte 3.

O esforço mais amplo da *Filosofia do direito* parece consistir, dentre outras coisas, em apreender o conteúdo volitivo e pulsional na forma de uma sistematização racional enquanto “deveres” (Hegel, 1970, v. 7, p. 69), ou seja, enquanto um tecido de práticas compartilhadas condizentes com o emblema moderno da justificação moral, ou ainda, propondo uma mediação histórica entre o que Hegel chama de ‘direito da objetividade’ e ‘direito da subjetividade’.

Em forte conexão com sua interpretação dialética da noção de autodeterminação como reconhecimento recíproco (Honneth, 2020, p. 65), ou seja, enquanto reciprocidade entre direito e dever (Hegel, 1970, v. 7, p. 303–304, 406–407), entre submissão à lei e autoria desta (Honneth, 2020, p. 62), Hegel restringe consideravelmente o potencial do ponto de vista moral para alcançar, quando tomada como algo absoluto ou separado da prática cotidiana, a determinação de deveres concretos, algo que vê como essencial ao seu projeto de “uma doutrina imanente e consequente dos deveres” (Hegel, 1970, v. 7, p. 296), a qual conteria o “desenvolvimento *das relações*, que através da ideia de liberdade são necessárias e, por isso, são efetivas” (Hegel, 1970, v. 7, p. 296, grifo do autor).⁴⁹ “Na visão de Hegel, normas meramente dadas e praticadas habitualmente são transformadas em obrigações éticas quando os participantes da prática relevante concedem mutuamente a autoridade para manter suas respectivas ações em certos padrões fundamentais. Assim, não pode haver esfera ética, nenhum domínio

47 Para uma discussão das decorrências dessa crítica sobre o debate contemporâneo, especialmente entre Rawls e Habermas, ver Lima (2021).

48 Para uma sumária, mas interessante história desse conceito, desde os clássicos até o marxismo ocidental, ver Adorno (2022, p. 306).

49 Ver também Hegel (1970, v. 7, p. 208).

institucionalizado de ação moral que não esteja ancorado em relações de reconhecimento recíproco.” (Honneth, 2020, p. 71)

A parte mais fundamental da crítica de Hegel à absolutização do ponto de vista moral operada por Kant, e, por conseguinte, o preâmbulo para a demonstração da necessidade da passagem [*Übergang*] para o ponto de vista da eticidade, está contida nos §§133–135, após a enfática diferenciação dos direitos da objetividade e da subjetividade, feita no §132. No §133, Hegel fornece uma lacônica, porém profunda caracterização do ponto de vista alcançado pela moralidade kantiana: a esfera de uma obrigação que se caracteriza por uma relação extrínseca do bem ao sujeito particular (Hegel, 1970, v. 7, p. 249).⁵⁰

É digno de nota que Hegel condenará Kant rejeitando não propriamente sua posição, mas a unilateralidade desta, sua incapacidade de passar ao ponto de vista, teoricamente mais relevante, de uma eticidade reflexiva. Em geral, a crítica de Hegel pode ser assim compreendida: em condições modernas de vida, o ponto de vista moral é imprescindível, pois agora, mais do que em qualquer outra época, operamos sob a exigência, historicamente produzida, de um acolhimento autodeterminado ou autônomo de máximas. Entretanto, o ponto de vista instaurado pela pura e simples pressuposição da autodeterminação como capacidade subjetiva não é capaz em si mesmo de determinar o conteúdo de deveres particulares (Hegel, 1970, v. 7, p. 250). Segundo Hegel, apenas uma teoria normativa do mundo moderno como eticidade reflexiva é capaz, a um só tempo, de compatibilizar o reconhecimento do mérito do ponto de vista kantiano com a supressão de sua unilateralidade (Honneth, 2020, p. 63). O grande problema é que a permanência no ponto de vista da “pura e incondicionada autodeterminação da vontade como a raiz do dever” (Hegel, 1970, v. 7, p. 251), a insistência apenas na perspectiva do “pensamento da autonomia infinita da vontade”, não permite “a passagem ao conceito de eticidade”, ou seja, àquilo que poderia tornar possível uma teoria da modernidade do ponto de vista da visualização da compatibilidade de práticas compartilhadas com formas enfaticamente modernas de justificação normativa — ou, nas palavras de Hegel, ao que poderia tornar possível uma “doutrina ima-

50 Sobre o caráter diádico da moral da autonomia: “[a] moralidade moderna é fundamentalmente monádica em sua estrutura [...] Para responder às razões morais como razões, são necessárias as práticas da ‘eticidade’ como incorporando uma espécie de saber-fazer prático autoconsciente, enquanto envolve a forma da autoconsciência sem ter que haver um ato reflexivo separado de consciência.” (Pinkard, 2017, p. 157–158)

nente do dever”. A rigor, essa normatividade imanente é uma tal que capta a validade meramente social das regras, acessando-as em sua historicidade, e as força em direção à sua legitimidade e aceitabilidade universal, por assim dizer, a partir de dentro. Trata-se de uma teoria da normatividade capaz de conceber, de maneira intrínseca e historicamente específica, a passagem de valores a normas⁵¹ e, por conseguinte, de compreender o processo, modernamente exigido, de apropriação crítica e emancipatória das tradições próprias (Honneth, 2020, p. 69).

O caráter abstrato da filosofia prática de Kant se encontra no fato de que não se pode ampliá-la ao ponto de vista de uma teoria imanente da normatividade; isto é, por permanecer necessariamente extrínseca a formas historicamente determinadas de justificação, a filosofia prática de Kant se torna incapaz de pensar a relação intrínseca entre formas diferenciadas de normatividade, entre graus diferenciados de justificação, os quais têm que ser levados sempre em conta do ponto de vista das práticas compartilhadas nas quais os sujeitos aptos aos procedimentos morais de justificação de normas sempre já se encontram, por assim dizer, historicamente. Com isso, a filosofia prática de Kant não encontra condições em si mesma, sugere Hegel, de se estabelecer como uma teoria normativa das instituições historicamente produzidas pelos processos de modernização, uma vez que se estabelece um hiato tal entre os graus de justificação que as práticas compartilhadas simplesmente não podem ser reconhecidas como eticamente relevantes ou irrelevantes. Hegel critica em Kant, portanto, as bases e as consequências de uma abstração primordial entre a justificação de normas e as práticas cotidianas. Porém, sem essa conexão, as normas não apenas perdem a condição de sua aceitabilidade universal, mas também comprometem seu potencial emancipatório.

Quando as regras normativas deixam de ser amalgamadas com valores, os participantes de uma prática não podem mais conceber suas obrigações mutuamente atribuídas como condições de sua respectiva autorrealização, e sua prática compartilhada não é mais ética. É já por meio dessa manobra conceitual bastante básica que Hegel faz depender a validade normativa de qual-

51 Ver Lima (2020). “Na visão de Hegel, as normas morais são conceitualmente inseparáveis dos valores, mesmo porque, na ausência de conteúdo ético substantivo, essas normas dificilmente seriam capazes de desencadear um processo coletivo de autocorção recíproca.” (Honneth, 2020, p. 66)

quer sistema de normas de um processo histórico que não está sob o controle dos agentes nele envolvidos. (Honneth, 2020, p. 66)

Mas, afinal, com que tipo de perspectiva teórica se compromete a incorporação, tencionada por Hegel, da teoria kantiana da normatividade numa teoria da eticidade moderna? Em primeiro lugar, Hegel quer eliminar o inconveniente causado por uma doutrina da subjetividade pura, a qual, na solidão de seu livre exame do teor moral das máximas, paira no vazio de práticas, valores e orientações prévias. Em segundo lugar, a partir disso, estabelece-se uma relação mais horizontal entre práticas compartilhadas e processos de justificação de normas, uma relação que pode ser compreendida em termos de graus de justificação e, por conseguinte, também do ponto de vista da tese enfática acerca da incontornabilidade das justificações prévias nas quais sempre já nos encontramos. Em terceiro lugar, tornar-se-á possível, sobretudo na parte dedicada à eticidade na *Filosofia do direito*, uma teoria normativa das instituições historicamente produzidas na modernidade política, uma teoria que não simplesmente toma as instituições e práticas compartilhadas como por princípio extrínsecas ao ponto de vista de uma justificação pela via da concepção da liberdade como autodeterminação, mas sim que detém uma sensibilidade *sui generis* para a investigação do potencial das práticas compartilhadas para manifestarem ou não formas emancipadas de engajamento, condizentes com o emblema moderno da autonomia, do estar em si no seu absolutamente outro.

Além disso, esta articulação imanente entre a historicidade e os impulsos emancipatórios, que caracteriza a noção hegeliana de normatividade, poderia conter uma visão mais crítica ou menos apologética do conceito de progresso, ao menos da forma como ele pode ser apreendido da filosofia da história de Hegel.⁵² O pragmatismo ético⁵³ de Hegel, formulado a partir

52 Sobre esse tema, ver Lima (2024). Para Honneth, com a implausibilidade de uma filosofia objetivista da história, resta investigar se a noção hegeliana de eticidade permite uma concepção de progresso moral desatrelada de premissas teleológicas. “Embora Hegel [...] às vezes mencione a luta pelo reconhecimento como um motor de transformações e melhorias históricas [...] em geral ele se baseia na concepção ontológica de uma autorrealização progressiva do espírito, avançando independentemente de qualquer esforço deliberado por parte dos agentes humanos.” (Honneth, 2020, p. 68)

53 “Como para Hegel as práticas sociais são fundacionais, deixam-se nele encontrar traços fundamentais de um pragmatismo ético.” (Quante, 2004, p. 10–11) Para uma aproximação entre Hegel e o pragmatismo de Putnam, ver Quante (2004, p. 280–287). Para Quante, o argumento hegeliano de “superação da moralidade na eticidade”, na medida em que sustenta que “toda argumentação moral tem de se apoiar

de sua tese de que a moralidade da autonomia implica necessariamente o conceito de reconhecimento e de eticidade reflexiva, introduz, na compreensão das normas — e de sua relação a valores e práticas cotidianas⁵⁴ como um processo societário e necessariamente cooperativo —, um elemento inextirpável de historicidade, falibilidade e, por conseguinte, revisibilidade, visto que profundamente dependente da aptidão das normas vigentes para serem compreendidas como parte da autorrealização, sempre historicamente específica, dos concernidos.⁵⁵

Na medida em que os participantes de qualquer forma particular de vida ética concedem uma palavra ao outro no que conta como a realização adequada de uma norma, sua prática compartilhada se torna sujeita a uma certa dinâmica histórica, uma vez que cada membro da coletividade pode criticar as ações de outro ou outros, e pode convidá-los a agir de forma mais adequada [...] [A] moral, entendida como a totalidade das normas aceitas de maneira relevante, é caracterizada por um elemento inextirpável de revisibilidade e abertura histórica. (Honneth, 2020, p. 70)

Assim, seguindo a proposta de Honneth, se pudermos operar por um momento a significativa abstração da relação da teoria da eticidade à envergadura teleológica da noção de história universal⁵⁶, talvez sejamos capazes de ampliar o significado da interpretação da sociedade civil como “eticidade perdida em seus extremos”, lançando-a retrospectivamente sobre o “argumento da eticidade”. “Quanto a um ponto que teria muito provavel-

sobre premissas éticas pressupostas” (Quante, 2004, p. 287), deixa-se ler como uma “estratégia pragmatista de fundamentação” (Quante, 2004, p. 293), profundamente vinculada à “fragilidade do espírito objetivo” (Quante, 2004, p. 288–291), à *vulnerabilidade*, portanto, da tessitura intersubjetiva dos nexos do mundo da vida aos quais os sujeitos devem, em qualquer caso, sua orientação prática.

54 Sobre essa importante distinção, ver Habermas (2018, p. 116–117).

55 “[U]ma determinada norma socialmente praticada será apropriada por um grupo da maneira exigida apenas se os membros da prática puderem conceber conjuntamente essa norma como desejável para sua autorrealização. [...] as normas ‘éticas’ socialmente habituadas podem perder subitamente o poder motivacional que devem aos valores que incorporam. Assim, também neste aspecto há um elemento ineliminável de abertura histórica em toda vida ética.” (Honneth, 2020, p. 70)

56 “A doutrina da eticidade em Hegel só será uma opção viável para a filosofia moral se puder ser traduzida em um idioma que não se baseie na pressuposição ontológica de um espírito que se autorrealiza universalmente.” (Honneth, 2020, p. 61)

mente sido surpreendente para o próprio Hegel, ‘justiça como liberdade’, desde sua época, ampliou-se no sentido de uma crítica da injustiça racial e de gênero.” (Pinkard, 2017, p. 149) Talvez assim se possa contribuir para uma visão menos conservadora de Hegel, de um pensador preso ao próprio provincialismo de alguns de seus enunciados, principalmente aqueles alinhados ao eurocentrismo.⁵⁷ Pois, neste caso, teríamos a oportunidade de ler a teoria da eticidade como dimensão que mantém latentes as lutas por reconhecimento. Teríamos assim uma mediação ainda dinâmica entre o ser-reconhecido e a luta por reconhecimento. “Embora a justiça e a liberdade muito raramente tenham estado na frente e no centro da ‘sucessão inquieta’ da história humana, no entanto, como componentes de uma luta conflitante por autocompreensão coletiva e, portanto, por reconhecimento, elas emergiram como aquilo acerca do que todas as lutas têm sido travadas.” (Pinkard, 2017, p. 168)

A posição de Hegel consiste em afirmar que a moral da autonomia e sua concepção de liberdade como autodeterminação implica uma relação intrínseca entre normas e valores, uma relação que pressupõe, no modo como deveres concretos são gerados, a colaboração dos concernidos em sua alternância de papéis: a obediência à lei e a autoria dela. Esse desdobramento intersubjetivo da subjetividade moral kantiana, o qual contém uma articulação mais intrínseca daquelas dimensões ao longo das quais progride a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (o saber ético compartilhado e a razão pura prática), introduz na teoria da ação o componente de uma historicidade aberta, preenchida gradualmente pela renegociação constante das normas quanto à sua aceitabilidade universal e à sua prestabilidade como dimensão de autorrealização dos indivíduos.⁵⁸ Em outro sentido, o próprio Hegel apresenta potenciais, na sua discussão sobre eticidade, para uma alternativa à sua filosofia da história embasada numa metafísica do espírito.

Assim concebida, a história de uma esfera ética é um processo de aprendizagem não planejado, mantido em movimento por uma luta por reconhecimento, uma

57 Ver Lima (2024).

58 “Em sua teoria da vida ética, e não em sua filosofia teleológica da história, Hegel argumenta que cada conflito sobre a aplicação de uma norma provoca mudanças nos próprios desejos e inclinações que primeiro deram origem a esse conflito. A própria luta, poderíamos dizer, tem um efeito socializador sobre aqueles que dela participam, na medida em que os obriga a compreender melhor seus próprios motivos e, assim, potencializa a força da individualização.” (Honneth, 2020, p. 73)

vez que os participantes disputam maneiras específicas de aplicar uma norma institucionalizada de acordo com suas respectivas situações e sensibilidades. [...] a história de uma esfera ética pode ser pensada como um processo conflitante pelo qual um certo excedente de validade inicialmente inerente a toda norma ética é gradualmente despojado. (Honneth, 2020, p. 74)

Esta leitura do argumento de Hegel sobre a necessária implicação da eticidade no conceito moral de autonomia torna mais horizontal, no âmbito da filosofia social, a relação entre o ser-reconhecido e a luta por reconhecimento, e isso de maneira que revela um componente de historicidade diferente daquilo que nos faz ver a gramática teleológica da história universal, em cujo escopo a institucionalização da liberdade ocorre, por assim dizer, pelas costas dos concernidos.⁵⁹ Assim, o argumento hegeliano pela eticidade revela potenciais que podem inclusive exceder as formas específicas por meio das quais a liberdade encontra sua institucionalização na filosofia do espírito objetivo, algo que pode se dar sob a pressão da necessidade de renegociar (Honneth, 2020, p. 73) deveres e normas concretos em termos de sua aceitabilidade universal e de seu potencial para efetivação das estruturas pulsionais dos concernidos. “Dessa forma, a história da vida ética poderia ser pensada como uma série de normas institucionalizadas de tal forma que cada norma subsequente supera as anteriores em sua capacidade ética e em sua acomodação do bem.” (Honneth, 2020, p. 74)

Algumas das principais orientações teóricas da crítica social contemporânea se nutrem da convicção de que a enfática denúncia de opressões no mundo contemporâneo depende de um ponto de vista moral sustentável. Apenas sob esse ponto de vista poderíamos decretar como inaceitáveis todas as formas de violência e discriminação. A crítica de Hegel ao ponto de vista moral opera um tipo de apropriação que lhe confere enraizamento e flexibilidade histórica. Ademais, uma leitura do “argumento da eticidade”, em conjunto com a discussão acerca da dimensão negativa da normatividade constitutiva da apresentação hegeliana da sociedade moderna, abre-nos uma perspectiva diferente sobre o problema da historicidade e do progresso, sobretudo se tivermos em vista a orientação fortemente eurocêntrica da

59 Convém refletir, como alerta o próprio Honneth, em que medida uma leitura ‘pragmatista’ do argumento da eticidade faculta aos concernidos um decurso mais refletido ou praticamente mais disponível das inflexões normativas em seus mundos da vida (Honneth, 2020, p. 74).

filosofia hegeliana da história. Na medida em que no progresso histórico se inserem elementos de falibilidade, possibilidade de revisão e abertura, conectados também às dimensões de aceitabilidade universal das normas e de seu papel na emancipação e autorrealização dos concernidos, podemos estar diante de uma aceção mais experiencial dele. E essa aceção experiencial do progresso, consideravelmente distinta de sua aceção teleológica enfática, parece ser capaz de conservar em si a negatividade necessária para a crítica, do ponto de vista dos concernidos, não apenas de formas de vida opressivas e não emancipatórias, mas inclusive de visões apologéticas do progresso — em particular de sua orientação eurocêntrica. Habermas explica que uma apropriação crítica de tradições depende de entendê-las como expressão de processos de aprendizagem, o que exige, por sua vez, “um ponto de vista prévio de avaliação crítica”.⁶⁰ Creio que, se compreendida além da acusação de convencionalismo⁶¹, esse possa ainda ser o caso quanto à filosofia social proposta por Hegel, com a vantagem, sob determinadas ressalvas, de ela conferir ao ponto de vista crítico sua constituição histórica.

3. Ontologia social, reconhecimento e crítica

O tema que gostaria de discutir agora é o modo como as pretensões normativas e sociais do reconhecimento se articulam, em Hegel, com uma sensibilidade para a ‘negatividade’ das experiências sociais coletivas na concepção de ‘eticidade perdida’. Para isso, pretendo primeiramente delinear os contornos da dimensão objetiva da liberdade em Hegel (a). Em segundo lugar, gostaria de investigar a hipótese de que Hegel desenvolve, em sua *Filosofia do direito*, uma noção crítica de ‘segunda natureza’ (b). Finalmente, o objetivo é extrair, a partir da discussão sobre a eticidade na *Fenomenologia do espírito*, potenciais críticos da ontologia social de Hegel, baseados na noção de reconhecimento (c).

60 “[E]m seu próprio acesso às determinações procedimentais da razão prática a filosofia pode sentir-se de novo *confirmada* por uma perspectiva que ela encontra na própria sociedade: pelo ponto de vista moral a partir do qual as sociedades modernas são criticadas pelos seus próprios movimentos sociais. A filosofia só pode se comportar em termos afirmativos em relação ao potencial de negação incorporado nas tendências sociais a uma autocrítica irrestrita.” (Habermas, 2018, p. 177–178, grifo do autor)

61 “[O] conceito de eticidade fornece [...] um conjunto de critérios historicamente imanentes que [...] permitem distinguir, no horizonte de uma dada forma de vida, entre normas válidas e meramente aceitas.” (Honneth, 2020, p. 61)

a)

O objetivo de depreender as consequências normativas do modelo do reconhecimento para a filosofia social de Hegel não pode ser alcançado se não se tiver antes clareza acerca da dimensão objetiva que a liberdade adquire em seu pensamento. No contexto da *Filosofia do direito*, é apenas nos §§21–24 que Hegel introduz a dimensão propriamente objetiva dessa concepção de liberdade.⁶² A discussão como um todo representa uma superação da compreensão, tradicional na modernidade (Hegel, 1970, v. 7, p. 64–67), do arbítrio como paradigma de autodeterminação. A adoção desse paradigma, que acaba por converter a liberdade em não liberdade⁶³, tem como consequência uma série de sintomas psicológicos e culturais.⁶⁴ Particularmente, Hegel parece defender que a liberdade como arbítrio faz necessariamente da felicidade, entendida aristotelicamente como autorrealização, um ideal indeterminado, que justamente não se efetiva na ou pela liberdade.⁶⁵ Os §§21–24, que introduzem a noção de ‘vontade livre em si e para si’, expõem então a suspensão⁶⁶ dessa contradição entre liberdade e felicidade, que se perpetua com a compreensão da autodeterminação como arbítrio.⁶⁷

A menção nesses parágrafos à ‘forma infinita’, desenvolvida na *Ciência da lógica*, fazendo dela “padrão de medida absoluto de efetivação dessa liberdade no espírito objetivo” (Hegel, 2022, p. 201), pode servir como motivo na extração das principais consequências normativas dessa ideia.

62 “Como a vontade tem a universalidade, tem-se a si mesma enquanto forma infinita por seu conteúdo, objeto e fim, ela é não só vontade livre em si, mas igualmente vontade livre para si — a ideia verdadeira.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 71)

63 Ver Hegel (1970, v. 7, p. 65). Hegel fala também que o arbítrio é “vontade enquanto *contradição*”, “na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 65, grifo do autor).

64 Ao longo do §17, Hegel discute a “dialética dos impulsos e inclinações” como fenômeno da contradição da liberdade que se constitui como arbítrio. As consequências examinadas vão desde a relação do agente com sua estrutura pulsional até a indeterminação da felicidade. Ver Lima (2020).

65 “Há dois momentos no ideal de felicidade [...] e nele, portanto, não está presente ainda nenhuma verdadeira unidade do conteúdo e da forma.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 70)

66 “Mas a verdade dessa universalidade formal, indeterminada para si e que encontra diante de si a sua determinidade naquele material, é a universalidade que se determina a si mesma, a vontade, a liberdade.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 70)

67 “A vontade reflexionante tem dois elementos, esse elemento sensível e a universalidade pensante.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 71)

No §22, Hegel vincula a suspensão da vontade reflexionante, ou seja, da autodeterminação pensada apenas como subjetiva, à infinitude em ato des-cerrada pela autorreferencialidade da liberdade. Desse modo, aquilo que à autodeterminação subjetiva aparecia como uma insuperável cisão entre a liberdade como faculdade e sua realização como felicidade, é agora interpretado, à luz da verdadeira infinitude, como suspensão do estranhamento.⁶⁸ Em seguida, no §23, Hegel interpreta a vontade livre em si e para si, a um só tempo reflexiva e objetiva, ‘efetivamente infinita’, como suspensão das relações de dependência e dominação ou, na terminologia de Kant, de heteronomia.⁶⁹ Finalmente, no §24, Hegel sugere que a verdadeira universalidade da liberdade, que se tensiona entre as dimensões subjetiva e objetiva, implica, do ponto de vista tanto da filosofia prática quanto da teoria social, a superação do ‘individualismo metodológico’, que tem como seu ponto de partida a singularidade excludente — conectando-se, por conseguinte, a uma concepção enfática e comunitária de universalidade.⁷⁰

É possível mostrar, numa reconstrução da trajetória de Hegel, que a questão de uma realização comunitária da liberdade, a qual entra em mediação com as modernas teorias da autonomia justamente através de uma discussão sobre a intersubjetividade, foi um dos temas originários para ele, presente antes mesmo que ele tivesse desenvolvido sua lógica.⁷¹ É também plausível sustentar que a realização *recognitiva* da liberdade estabelece, com as mais estruturantes discussões da *Ciência da lógica*, uma relação intrínseca. A propósito, na Introdução à *Filosofia do direito*, Hegel se refere à liberdade em sua universalidade concreta, que supera a contradição entre a vontade reflexionante e a objetividade, não como, digamos, uma das aplicações possíveis de sua *Lógica*, mas antes como sendo a própria *verdade*, que a *Ciência da lógica* cuida de desdobrar no elemento do pensamento puro. “Ela é *verdadeira*, ou melhor, é a própria *verdade*”, diz ele de maneira lapidar. Creio assim poder sustentar que as implicações extraídas por Hegel

68 “Como o entendimento apreende o infinito somente como algo negativo e, assim, como um *além*, crê honrar tanto mais o infinito quanto mais o repele de si para longe, à distância, e o afasta de si como um estranho.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 73, grifo do autor)

69 “Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto de si*, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece nela toda relação de *dependência* de alguma *outra coisa*.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 73–74, grifos do autor)

70 “A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 74)

71 Ver Lima (2014, capítulo 2).

do conceito de vontade livre em si e para si são sobretudo decorrências de uma teoria da liberdade como autodeterminação que, enquanto unidade do conceito e de sua efetivação (Hegel, 2022, p. 49), pensa-a de forma não subjetivista, enquanto arbítrio, mas intersubjetivista, ou seja, concretamente como reconhecimento.

b)

Vejamos então como Hegel articula, em sua mais sistemática discussão sobre a noção de eticidade (nos §§142–157 da *Filosofia do direito*), elementos de ontologia social e de sua concepção de normatividade. O escopo mais amplo da discussão diz respeito à ‘vitalidade’ que a noção de bem adquire na dimensão da eticidade. O bem é “vivo” (Hegel, 1970, v. 7, p. 291) porque não é simplesmente algo abstrato, mas tem antes “efetividade” graças ao seu imediato vigorar na autoconsciência, o qual se manifesta no “agir” desta.

É a unidade imediata do subjetivo e do objetivo, o modo como se articulam na dimensão ética as práticas compartilhadas e sua efetivação no agir individual, que faz da eticidade “ideia da liberdade”, ou ainda, como diz Hegel, “*o conceito da liberdade tornado mundo aí-presente e natureza da autoconsciência*” (Hegel, 1970, v. 7, p. 291). Hegel estabelece aqui o vínculo decisivo de sua concepção de eticidade com a discussão em ontologia social⁷²: trata-se aí de uma natureza mediada pelo espírito ou pela autoconsciência.

A circunstância de que o elemento-ético objetivo foi efetivado pelo agir individual confere concretude à substância, na medida em que ela assim se revela subjetividade enquanto forma infinita (Hegel, 1970, v. 7, p. 292). O lado objetivo dessa substância ética pode ser enfatizado, portanto, quando dimensionado como âmbito de um agir possivelmente destituído de autoconsciência, que se pauta por leis enquanto algo que “flui da natureza da Coisa” (Hegel, 1970, v. 7, p. 293). Assim, para Hegel, a eticidade tem uma racionalidade (Hegel, 1970, v. 7, p. 293) independente da mediação reflexiva pela autoconsciência individual, embora não independente de sua

72 Utilizo essa expressão de maneira relativamente livre sobretudo porque se trata de uma compreensão da realidade social que se contrapõe enfaticamente ao ‘individualismo metodológico’; um “ponto de vista é desprovido de espírito, porque só conduz a algo composto, ao passo que o espírito não é nada de singular, mas sim a unidade do singular e do universal” (Hegel, 1970, v. 7, p. 304). Para uma discussão do significado da expressão em discussões contemporâneas, ver Neuhouser (2023, p. XI). Para uma discussão da versão hegeliana de ontologia social, ver Neuhouser (2023, p. 255 e ss.).

ação, justamente por meio da qual o bem se efetiva enquanto algo vivo. Jaz precisamente na possibilidade desse agir sob uma forma imediata de autoconsciência a ‘indiferença’ da eticidade objetiva, enquanto um ‘círculo da necessidade’ constituído por ‘potências éticas’ (Hegel, 1970, v. 7, p. 293), com respeito ao indivíduo enquanto tal. A substância ética, efetivada pelo agir da autoconsciência, constitui para Hegel um quadro institucional cuja autoridade e potência são “infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza” (Hegel, 1970, v. 7, p. 293–294). Essa hierarquia se conecta com a ideia de que, enquanto a racionalidade da primeira natureza se manifesta como algo ‘exterior’ e ‘isolado’, ‘sob a figura da contingência’, a racionalidade da natureza espiritual se mostra na forma da necessidade e do “ser-reconhecido [*Anerkanntsein*]” (Hegel, 1970, v. 8, p. 302).

Como ideia da liberdade, mundo prático produzido na e pela autoconsciência (Hegel, 1970, v. 7, p. 293–294), a eticidade tem, como demanda normativa constitutiva, a supressão do ‘estranhamento’ (§147), caracterizando-se aí como “identidade desprovida de relação”, “testemunho” e “sentimento de si” do espírito (§147) — uma unidade que, segundo Hegel, é mais irrefletida até mesmo do que a fé e a confiança. É com base nessa identidade imediata de fundo, a qual caracteriza fundamentalmente a eticidade, que Hegel propõe uma diferenciação de possíveis relações entre a autoconsciência e a substância ética efetivada pelo seu agir. A identidade imediata pode passar a uma relação minimamente mediada, na forma da fé e da confiança, ou a uma “relação mediada por uma *reflexão ulterior*, a um discernimento por razões” (§147). Seja como for, sustenta Hegel, “o *conhecimento adequado* dessa identidade pertence ao conceito pensante” (§147). Penso que essa diferenciação é importante sobretudo para uma compreensão da específica relação proposta por Hegel entre sua ontologia social e sua teoria da normatividade: *acerca da estrutura normativa do mundo moderno, apenas a filosofia do espírito objetivo é capaz de reconhecer-lhe a intrínseca legitimidade*.

Na base tanto de sua ontologia social quanto de sua teoria da normatividade se encontra a tese de que as determinações da substância ética são deveres (§148); isto é, o quadro institucional em que consiste uma eticidade específica se manifesta aos concernidos como uma miríade de obrigações, compromissos e exigências. A esta altura, Hegel distingue entre uma mera *doutrina* ética dos deveres, que consiste no “desenvolvimento sistemático do círculo da necessidade ética” (Hegel, 1970, v. 7, p. 296) — um

desenvolvimento que se diferencia também de uma doutrina das virtudes, isto é, de uma “*história natural do espírito*” —, e a tarefa propriamente filosófica de “uma doutrina imanente e consequente dos deveres” (Hegel, 1970, v. 7, p. 298–299), a qual tem antes a ver não apenas com a sistematização de deveres concretos constitutivos de um específico mundo da vida, mas sobretudo com o exame imanente de legitimidade desses deveres como determinações substanciais da liberdade, “o desenvolvimento das relações, que [...] são necessárias pela ideia de liberdade e que, por isso, são efetivas em toda a sua amplitude” (Hegel, 1970, v. 7, p. 296). Com efeito, Hegel parece reivindicar como tarefa fundamental de sua filosofia social uma articulação intrínseca entre a ontologia social, a sistematização dos deveres que constituem a específica eticidade, e o exame de sua legitimidade com base nos critérios estritos da teoria da normatividade baseada na interpretação dialética da liberdade como autodeterminação.

Sustento que está em curso, na *Filosofia do direito*, algo como uma teoria crítica da segunda natureza porque o operador fundamental, que permite essa modulação entre ontologia social e filosofia prática normativa, é justamente o conceito ambivalente de dever. Se, numa acepção mais geral, o dever significa normalmente uma ‘restrição’, trata-se de estabelecer sob que condições ele pode funcionar como condição para a “liberdade afirmativa” (Hegel, 1970, v. 7, p. 296–297), isto é, como libertação ou *Befreiung* (Hegel, 1970, v. 7, p. 296–297). Nesse diapasão, segundo o qual se rompe a indiferença da eticidade objetiva para com a “vã agitação dos indivíduos” (Hegel, 1970, v. 7, p. 293), “[n]o dever o indivíduo se liberta para a liberdade substancial” (Hegel, 1970, v. 7, p. 297), sobretudo na medida em que rompe com a dependência em relação ao impulso natural, com a aflição com respeito ao ‘utopismo’ e às abstrações do dever-ser, mas em geral abstrações da subjetividade indeterminada em seu amplo escopo de manifestações psicológicas e culturais.

Assim, a teoria crítica da segunda natureza em Hegel pode ser considerada um saber de segunda potência, o conhecimento adequado pelo conceito pensante (Hegel, 1970, v. 7, p. 302) da urdidura de deveres e instituições modernas em seu potencial para libertação [*Befreiung*] dos concernidos (Hegel, 1970, v. 7, p. 297). Porém, essa teoria tem como base a “*identidade* simples com a efetividade dos indivíduos”, dimensão na qual a eticidade aparece especificamente como segunda natureza, isto é, em modos universais de ação compartilhados pelos indivíduos: costumes e hábitos

(Hegel, 1970, v. 7, p. 300). Tais nexos compartilhados, aos quais os indivíduos se alçam tomando parte em processos sociais de aprendizado ou pedagogicamente (Hegel, 1970, v. 7, p. 301), constituem o teor espiritual mais imediato da eticidade, permitindo uma compreensão retrospectiva da estrutura tripartite da *Filosofia do direito*. “O que o direito e a moral ainda não são, a saber, espírito, isso o costume o é.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 301) No entanto, embora modos compartilhados de ação sejam condição necessária da *Befreiung* ética da subjetividade indeterminada (Hegel, 1970, v. 7, p. 301–302), não são ainda uma condição suficiente para isso. Pode-se, lembra Hegel, morrer pelo hábito, quando a atividade espiritual e a vitalidade se evadem da consciência subjetiva (Hegel, 1970, v. 7, p. 301). Uma segunda natureza que liberta impõe ainda como condições não apenas o direito dos indivíduos à sua particularidade (Hegel, 1970, v. 7, p. 303), mas sobretudo que os deveres, que constituem a tessitura normativa da substância ética, estabeleçam uma reciprocidade e simetria com direitos (Hegel, 1970, v. 7, p. 303). Para se compreender a crítica de Hegel à sociedade moderna, é preciso sobretudo entender por que o tecido normativo moderno tende ao esgarçamento, e essa “substancialidade passa à perda da sua unidade, à cisão e ao ponto de vista do relativo” (Hegel, 1970, v. 7, p. 305).

c)

Vou seguir agora uma estratégia sugerida pelo próprio Hegel quando, no §21 da *Filosofia do direito*, retoma, sob o ponto de vista da vontade ou do espírito prático, a dialética da autoconsciência. Não se trata apenas de que a vontade livre verdadeira é enunciada em formulações que evocam certa relação intersubjetiva recíproca⁷³, mas sim sobretudo do fato de que Hegel, evocando discussões presentes na *Fenomenologia* (Hegel, 1970, v. 3, p. 136–154) e na *Enciclopédia* (Hegel, 1970, v. 8, p. 216–228), faz referência direta à dialética da autoconsciência ou do reconhecimento. “Essa autoconsciência, que se apreende enquanto essência pelo pensamento e, com isso, se desfaz do contingente e do não verdadeiro, constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda eticidade.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 71) A

73 “[A] vontade em si e para si tem por seu objeto a própria vontade enquanto tal, por conseguinte, a si mesma em sua universalidade pura.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 71) Ou ainda: “a verdadeira vontade está em que o que ela quer, o seu conteúdo, seja idêntico com ela, em que a liberdade, portanto, queira a liberdade.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 73)

propósito, assim como a *Fenomenologia*⁷⁴, numa das mais claras menções à imbricação entre liberdade, reconhecimento e conceito⁷⁵, Hegel consolida a referência ao mencionar que se trata, com a liberdade a um só tempo subjetiva e objetiva, da “universalidade concreta dentro de si e, assim, sendo para si, a qual é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência — é o conceito da vontade livre como o universal que se estende sobre o seu objeto e o abarca, que perpassa a sua determinação, que nela é idêntico consigo.” (Hegel, 1970, v. 7, p. 74)

Seguindo essa orientação, gostaria de retomar, a partir da *Fenomenologia*, a discussão sobre a ideia imanente de autoconsciência. O objetivo é completar a discussão de implicações para a teoria social contidas na ideia hegeliana de uma autodeterminação subjetiva que se realiza objetivamente em práticas de reconhecimento recíproco. Penso que essas implicações tanto serão de natureza normativa quanto também possibilitarão a discussão sobre o modo como a teoria hegeliana da liberdade se abre para a crítica social e o diagnóstico de época.

No prólogo B do capítulo V (“Certeza e verdade da razão”), Hegel discute várias implicações normativas de sua transformação da autonomia em reconhecimento, algumas das quais especialmente caras à ontologia e crítica sociais. O trecho retoma a ‘narrativa’ que estabelece genericamente os critérios imanentes que nortearão a “experiência do que é o espírito, [...] *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*” (Hegel, 1970, v. 3, p. 144, grifos do autor), ou seja, a “experiência ética do mundo” (Hegel, 1970, v. 3, p. 267).

O ponto de partida da análise feita por Hegel é a constituição do espírito pelo reconhecimento, cujo potencial emancipatório consiste na superação do estranhamento. “[A] consciência-de-si tem a certeza de que esse objeto independente não lhe é nada de estranho, pois sabe que por ele é reconhecida em si. Ela então é o espírito, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua autoconsciência e na independência das duas autoconsciências [daí resultantes].” (Hegel, 1970, v. 3, p. 262)

Hegel também salienta aqui o reconhecimento como ponto de sutura entre sua *Lógica* e sua *Filosofia do espírito objetivo*, a saber, o *conceito* como consciência-de-si reconhecida, e no conceito desse “espírito ainda interior como substância já amadurecida no seu ser-aí”, como diz Hegel, “descer-

74 Refiro-me aqui à articulação entre as gêneses fenomenológicas do conceito (Hegel, 1970, v. 3, p. 136) e do espírito (Hegel, 1970, v. 3, p. 144).

75 Ver Müller (1993, p. 150, 161).

ra-se [*aufschließt*] o reino da eticidade” (Hegel, 1970, v. 3, p. 263, grifos do autor). Não é certamente o traço menos interessante da discussão o fato de que Hegel, reverberando a essencial inquietude da vida espiritual apontada na Introdução à *Fenomenologia* (Hegel, 1970, v. 3, p. 74) — e antecipando sua apropriação de Montesquieu na *Filosofia do direito* quanto à integração de direito natural e positivo numa totalidade específica (Hegel, 1970, v. 3, p. 34)⁷⁶ —, pense a ‘substância real’, constituída pela interação das consciências individuais, como tensionada entre dimensões, digamos, ‘normativa’ e ‘axiológica’. “Essa substância ética, na abstração da universalidade, é apenas lei *pensada*; mas, não menos imediatamente, é a autoconsciência efetiva ou o *etos*.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 263, grifos do autor)

Nos parágrafos seguintes, Hegel extrai as principais consequências normativas, sociais ou políticas, de sua transformação da autonomia no reconhecimento. O tom normativista da discussão se eleva justamente porque a intenção mais ampla será propor a partir disso, como veremos, uma leitura da modernidade sob o prisma da tese da ‘eticidade perdida’. Essa radicalização normativista do argumento parte da tese de que o movimento anterior da obra mostrou que o conceito verdadeiro de autoconsciência⁷⁷, o saber afirmativo de si no outro (Hegel, 1970, v. 8, p. 225) — a autoconsciência universal ou razão —, prevê como sua realização acabada a existência comunitária de um ‘povo livre’: “em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente” (Hegel, 1970, v. 3, p. 265). Algo a ser retido nesse intenso movimento argumentativo é o fato de que Hegel mantém sempre a ligação de cada uma das consequências que vai depreender com a base do argumento: o reconhecimento como verdade da autodeterminação subjetiva.⁷⁸

A primeira decorrência discutida por Hegel poderia ser caracterizada tomando-se de empréstimo a expressão tornada já clássica por Pinkard. Trata-se da ‘socialidade da razão’. “A razão está presente como fluida substância universal, como imutável coisidade simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas,

76 Comparar com a explicitação das premissas da ‘reconstrução normativa’ (Honneth, 2013, p. 15–30).

77 Noutra formulação: “na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada” (Hegel, 1970, v. 3, p. 263).

78 A unidade especulativa do ser-por-si e do ser-para-outro faz ver o outro como “o negativo de mim mesmo”. Hegel antecipa o que sustentará, no §6 da *Filosofia do direito*, como específico de sua filosofia especulativa: a apreensão do negativo na imanência, enquanto o que faz passar da liberdade indeterminada (§5) à liberdade em sua concretude como reconhecimento (§7).

em seus inúmeros pontos rutilantes.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 264) Num primeiro momento, Hegel enfatiza o aspecto ontológico-social, a dissolução das consciências singulares na substância, concomitante à sua existência independente como tais — algo que nelas se deixa experimentar como um constrangimento da objetividade social sobre suas existências. Porém, o que talvez especifique a posição ‘comunitarista’ de Hegel seja sua tendência mais prático-social e menos ontológica ou, dito de outro modo, o caráter mais prático de sua ontologia social: “esse universal é, por sua vez, o agir dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida” (Hegel, 1970, v. 3, p. 264). Essa inflexão prática na discussão ontológico-social levará tanto a consequências de cunho ‘materialista’ quanto a uma reformulação político-emancipatória do sacrifício — Hegel fala em *aufopfern* [Hegel, GW 09, 195 (27)] — da singularidade à universalidade.

O segundo ponto discutido por Hegel corresponde às decorrências ‘materialistas’ da autodeterminação pensada como reconhecimento recíproco. Hegel tem em vista aqui a satisfação de carências individuais mediada pela divisão social do trabalho. O ponto de partida é a constatação de que a ‘potência do todo’ [*die Macht des ganzen Volks*]⁷⁹ confere efetividade até mesmo ao “agir e atarefar-se *puramente singulares* do indivíduo” com que aplaca “carências que possui como ser natural” (Hegel, GW 09, 194 [30–34]). Isso parece conduzir a uma versão materialista da tese de que vigora essencialmente na existência humana uma dialética da socialização e da individualização.⁸⁰ “Na substância universal, porém, o indivíduo não só tem essa *forma da subsistência* de seu agir em geral, mas também seu *conteúdo*.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 264, grifos do autor) Há uma diferença entre *como se faz* e *o que se faz*. Do ponto de vista da forma, Hegel sugere que os vínculos éticos induzem uma mediação recíproca das carências, tendendo sempre a impelir o indivíduo para fora de sua existência natural excludente. Sob a perspectiva do conteúdo, as carências encontram satisfação recíproca como resultado de processos sociais de aprendizado, do desenvolvimento compartilhado e societário de capacidades práticas e cognitivas. “O que ele faz,

79 “Devemos essa capacidade, por sua vez, não a nossas próprias experiências, como o empirismo pretendia, mas ao trabalho no conceito. Esse é um trabalho coletivo e determina nossa capacidade de agir. O ‘poder do povo’ não se entende aqui como poder coercitivo, não como *potestas*, mas como *potentia*, como competência individual ou coletiva.” (Stekeler, 2014, p. 1052)

80 “[T]odos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização [*Vergesellschaftung*].” (Habermas, 2004, p. 195)

é a habilidade [*Geschicklichkeit*] universal, o etos de todos. Esse conteúdo, enquanto se singulariza completamente, está em sua efetividade encerrado nos limites do fazer de todos.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 264)

Portanto, até aqui, para Hegel, a duplicação da autoconsciência, que constitui a liberdade positiva como reconhecimento, tem implicações ao nível da mediação laboral das carências. “O *trabalho* do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 264, grifo do autor) Retomando agora o argumento em sua amplitude, posso apresentar o que penso ser a decorrência ‘materialista’ da transformação hegeliana da autonomia em reconhecimento. *A reciprocidade plenamente simétrica, imposta pela Verdopplung da autoconsciência, exige, do ponto de vista da reprodução material das sociedades modernas, relações igualmente simétricas de satisfação recíproca, mediada pelo trabalho, das carências individuais.*

A condição de reciprocidade na divisão do trabalho e na distribuição de seus produtos (satisfação das carências) é claramente discutida em seguida — e isso com enormes repercussões para a filosofia política e para a crítica social. Hegel começa pela distinção entre um modo inconsciente [*bewußtlos*] e um consciente pelo qual, em seu trabalho singular, o indivíduo faz do trabalho universal seu objeto. Apenas neste caso, afirma Hegel, “torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva — a de ser para si — na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo” (Hegel, 1970, v. 3, p. 264–265). A conclusão parece se impor: *apenas quando o indivíduo toma conscientemente o trabalho social como seu objeto, isto é, quando produz tendo em vista as específicas carências alheias, observa-se a plena reciprocidade exigida pelo modelo da autonomia como reconhecimento.* Além disso, nessa situação de radical reciprocidade, o momento, digamos, hobbesiano do sacrifício da liberdade singular é reformulado em termos mais rousseauístas, de tal forma que os indivíduos, observada a condição de recíproco sacrifício laboral, recebem de volta, agora socialmente (como veremos abaixo, também politicamente) sua singularidade. Com efeito, *a transformação da autonomia em reconhecimento recíproco indica,*

como critério normativo da emancipação social, o estabelecimento de condições não estranhadas de reprodução material.⁸¹

Hegel de fato dá a impressão de estar extraindo todas as implicações do modelo de reconhecimento recíproco, e elas certamente não ficam restritas à discussão ‘materialista’. A plena reciprocidade estabelecida pela *Verdopplung*, o descentramento da normatividade e o intercâmbio entre autoridade/responsabilidade constituem a dimensão da reprodução simbólica, a qual se poderia pensar sob a ideia de comunicação não violada (Habermas, 2012, p. 672) e de seus potenciais democráticos.⁸² “Essa unidade do ser-para-outro — ou do fazer-se coisa — com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 265) Nessa modulação política de sua discussão, Hegel passa a abordar, a partir de sua noção de substância ética, aquilo que se poderia chamar com Brandom de dimensão ‘expressivista’ da liberdade como reconhecimento. “[E]ssa imutável essência não é outra coisa que a expressão [*Ausdruck*] da individualidade singular que aparenta ser-lhe oposta.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 265) De certa forma, Hegel procura sustentar que já se tornaram disponíveis à modernidade dimensões de legitimidade que não se esgotam no cumprimento de requisitos, digamos, simplesmente procedimentais, mas ainda exigem que leis, práticas e instituições sejam concebidas como nichos de expressão da singularidade. “As leis exprimem [*aussprechen*] o que cada indivíduo é e faz; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva universal, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como singularizada em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos [*Mitbürger*].” (Hegel, 1970, v. 3, p. 265) Creio que dificilmente se poderia negligenciar a presença, como uma das decorrências do modelo do reconhecimento, da dimensão da realização da individualidade, do saber de si mediado por ações e práticas.⁸³

Que se trata aqui da extração de decorrências da transformação da autonomia em reconhecimento, fica evidente quando Hegel, ao arrematar

81 Aqui tangencio a linha interpretativa que rastreia a influência do modelo do reconhecimento recíproco sobre o jovem Marx. “O conceito de reconhecimento é um recurso decisivo por meio do qual se deixam explicitar as implicações éticas da concepção de Marx [...] Marx emprega o reconhecimento como padrão de medida da crítica [ao capitalismo].” (Quante, 2009, p. 275)

82 Para as implicações democráticas da reciprocidade pensada no ‘socialismo’, ver Habermas (2022, p. 28–29) e Honneth (2015).

83 “Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo — a certeza de não encontrar, na efetividade sendo, outra coisa que a si mesmo.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 265)

sua discussão, lança mão de uma de suas mais célebres e elegantes caracterizações do reconhecimento recíproco.⁸⁴ A exposição de Hegel sofre então, na sequência dos parágrafos, uma abrupta inflexão. Tendo estabelecido as várias implicações normativas da compreensão, disponível à modernidade, da liberdade como reconhecimento, Hegel passa a investigar se o espírito perdeu essa ‘felicidade’ [*Glück*], ou se ainda não a atingiu. Isso permite perceber que a ‘razão efetivada num povo livre’, a autodeterminação de um povo cujo tecido social é urdido por reciprocidade e não estranhamento, estabelece, como mais radical potencial do reconhecimento recíproco, a liberdade em sua autorrealização, isto é, em sua plena compatibilização com a felicidade e o bem viver. Embora não seja o caso de discutir aqui as hipóteses ‘esclarecida’ (a felicidade como um ideal futuro) e ‘romântica’ (a felicidade perdida), parece-me um fato incontestável que Hegel esteja, nesse caso, em interlocução direta com seus contemporâneos sobre a melhor forma de se compreenderem os anseios da modernidade. “Entretanto, por adequar-se melhor a nossos tempos a forma em que se manifestam quando a consciência, tendo perdido sua vida ética, de novo a procura repetindo aquelas formas — podem representar-se melhor tais momentos segundo os exprime essa alternativa.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 268) É sabido o afastamento de Hegel, desde que chegara a Jena, em relação ao romantismo. No entanto, seu apreço pelo esclarecimento tampouco o induz a negligenciar as ambiguidades do mundo moderno. A sociedade moderna é para Hegel um ‘objeto’ ambivalente, ambíguo, eivado, portanto, da *Zweideutigkeit* (Hegel, 1970, v. 3, p. 78) constitutiva do movimento dialético da experiência. Finalmente, portanto, uma das implicações mais significativas da noção de reconhecimento recíproco é crítico-social, a saber, sua transformação num diagnóstico da modernidade em toda a ambivalência de sua perda e busca da eticidade.

4. Conclusão

Essa ligação entre liberdade e felicidade constitui, como vimos, a imediatez da ideia de Hegel da eticidade como “bem vivo” (Hegel, 1970, v.

84 “Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim. Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo.” (Hegel, 1970, v. 3, p. 265)

7. p. 291). Ora, o específico da ontologia social hegeliana é que esse “bem vivo” se manifesta na sociedade moderna como uma “eticidade perdida” (Hegel, 1970, v. 7, p. 339). Fundamental perceber, no entanto, que Hegel entende a sociedade moderna como uma forma de vida, que se reproduz tanto material quanto normativamente, tendo, portanto, dimensões necessariamente funcionalista e normativa. Em outras palavras, a teoria social de Hegel tem um núcleo conceitual que obriga a pensar o funcionamento econômico em estrita conexão com as exigências de uma reconciliação da liberdade com a felicidade, a qual constitui, por sua vez, a base normativa de sua concepção de eticidade. É precisamente a essa premissa fundamental que Neuhouser recentemente atribuiu um papel essencial na interpretação da teoria hegeliana da sociedade civil como uma ontologia social ‘crítica’, que tem por objetivo precípuo a exposição de disfuncionalidades e patologias.⁸⁵ A propósito, esse núcleo da ontologia social crítica de Hegel, que poderia ser também considerado sob a ótica de uma concepção histórico-crítica de ‘segunda natureza’ (Hegel, 1970, v. 7, p. 291, 294, 300), Neuhouser o vê justamente pressuposto na crítica madura de Marx à sociedade capitalista — aliás, seguindo Honneth, como aquilo que pode afinal restituir ao funcionalismo da crítica da economia política sua contrapartida normativa.⁸⁶ Do mesmo modo, o vínculo negativo entre a liberdade e a felicidade, especialmente saliente na apresentação crítica da sociedade moderna — um vínculo que Adorno reconheceu como nexos constitutivo do “conceito” a um nível expositivo (Adorno, 2022, p. 154 e ss.) —, foi recentemente atribuído, como *precarious happiness*, ao próprio Adorno, e justamente como um recurso normativo que lhe permitiria, na linha de um “aristotelismo negativo” (Gordon, 2024, p. 16 e ss.), escapar às críticas de negativismo extremo, de um “ceticismo normativo totalizante” (Gordon, 2024, p. 18 e ss.), e de irreflexão sobre a base normativa para uma crítica social imanente, formulada como dialética negativa (Gordon, 2024, p. 39–40). Sob o ponto de vista de minha hipótese, para Hegel, a ‘eticidade perdida’ e a ‘felicidade precária’ seriam apenas dois modos diferentes de se falar do mesmo fenômeno, a saber, da sociedade moderna enquanto compreendida sob a ótica da ontologia social de Hegel.

85 Ver Neuhouser (2023, especialmente o capítulo 13).

86 Neuhouser mostra isso numa interessante interpretação do capítulo IV do Livro 1 de *O capital* (Neuhouser, 2023, capítulos 3 e 4).

Referências

ADORNO, T. W. *Introdução à dialética*. Trad. Erick Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BRANDOM, R. Freedom and constraint by norms. *American Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 3, p. 187–196, 1979.

BRANDOM, R. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BRANDOM, R. *Reason in philosophy: animating ideas*. [s.l.]: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

BRANDOM, R. *A spirit of trust: a reading of Hegel's Phenomenology*. [s.l.]: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

BUCHWALTER, A. *Hegel and capitalism*. [s.l.]: SUNY Press, 2015.

ESPINOSA, B. 1973. Correspondência. Trad. Marilena de Souza Chaui. In: ESPINOSA, B. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 373–399. (Os pensadores)

FICHTE, J. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 Bände, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt (AA), 1962-2011.

FICHTE, J. *Werke*. Berlin: De Gruyter, 1971.

FINK-EITEL, H. *Dialektik und Sozialethik*. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“. [s.l.]: Verlag Anton Hain, 1978.

FISCHBACH, F. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

GORDON, P. *A precarious happiness: Adorno and the sources of normativity*. [s.l.]: University of Chicago Press, 2024.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HABERMAS, J. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HABERMAS, J. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. [s.l.]: Felix Meiner, 1980-2023.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito* de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007.

HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit*. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.

HONNETH, A. *Die Idee des Sozialismus*. Versuch einer Aktualisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

HONNETH, A. *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018.

HONNETH, A. *Die Armut unserer Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.

KANT, I. *Kants Werke* — Akademie Textausgabe. Berlin: De Gruyter, 1968.

KHURANA, T.; MENKE, C. (orgs.) *Paradoxien der Autonomie*. Freiheit und Gesetz I. Berlin: August Verlag, 2019.

LIMA, E. *Direito e intersubjetividade em Fichte e Hegel*. Campinas: Phi, 2014.

LIMA, E. The normative authority of social practices: a critical theoretical reading of Hegel's Introduction to the *Philosophy of Right*. *Hegel Bulletin*, v. 41, n. 2, p. 271–293, 2020.

LIMA, E. Filosofia prática e teoria crítica: por um pragmatismo ético-crítico hegeliano. In: SOUZA, J. C. (org.) *Filosofia, ação, criação: poética pragmática em movimento*. Salvador: Editora da UFBA, 2021. p. 431–471.

LIMA, E. Hegel *contra* Hegel: Eurocentrism, colonialism, and progress. *Hegel Bulletin*, p. 1–28, 2024.

MÜLLER, M. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. *Analytica*, v. 1, n. 1, p. 77–41, 1993.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NEUHOUSER, F. *Diagnosing social pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

PINKARD, T. *German philosophy 1760-1860: the legacy of idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PINKARD, T. *Does history make sense? Hegel on the historical shapes of justice*. [s.l.]: Harvard University Press, 2017.

PIPPIN, R. *Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PIPPIN, R. *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of spirit*. Princeton University Press, 2014.

QUANTE, M. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

QUANTE, M. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte: Kommentar*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg; München: Alber, 1976.

SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

STEKELER, P. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. [s.l.]: Felix Meiner, 2014.

TESTA, I.; RUGGIU, L. (orgs.) “*I that is we, We that is I.*” *Perspectives on contemporary Hegel: social ontology, recognition, naturalism, and the critique of Kantian constructivism*. Leiden: Brill, 2016.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016.

WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. [s.l.]: Klett-Cotta, 1983.

WILLIAM, R. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. [s.l.]: State University of New York Press, 1992.

WILLIAM, R. *Hegel's ethics of recognition*. [s.l.]: University of California Press, 1997.

ERICK LIMA é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Tem pós-doutorados em Filosofia pela Unicamp (FAPESP) e pela Universidade de Chicago (CAPES). É professor associado do Departamento de Filosofia e docente efetivo no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Bolsista de produtividade do CNPq.

A polêmica contra J. F. Fries

Aspectos e pressupostos da crítica de Hegel ao nacionalismo alemão

Fábio Mascarenhas Nolasco

1.

Minha contribuição⁸⁷ tem sobretudo o propósito de celebrar a publicação da obra filosófica à qual o professor Marcos Lutz Müller se dedicou com notável rigor, método e cuidado por cerca de quatro décadas: a tradução anotada das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* de Hegel (2022). Tal ocasião contempla, porém, um presente e uma ausência, simultaneamente alegria e saudade, pois celebram-se tanto o trabalho consumado quanto a memória de quem o realizou. Marcos faleceu no dia 15 de setembro de 2020, poucas semanas depois de enviar ao editor a versão final da sua Apresentação à tradução, a última peça que faltava ao longo e complexo projeto — dialeticamente seu começo e sua conclusão. Quis o destino que o ponto final e o último suspiro viessem quase de mãos dadas.

E, com a efeméride do bicentenário da publicação original das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, esta nossa celebração particular ganha muito em relevo, pois a consumação do grande projeto do professor Marcos Müller demarca, reflete, traduz, elucida toda uma importante fase da discussão internacional sobre Hegel. Ora, no caso da filosofia de

87 Este texto remonta à minha participação no XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, realizado de forma *on-line* em novembro de 2021. Em março de 2022, revisei-o profundamente e adicionei-lhe as seções 3 e 4, mas por diversos motivos sua publicação não pôde acontecer naquele momento. Em agosto de 2022, publiquei, no suplemento literário do jornal *Estado de São Paulo*, “Um percurso pelas notas de Marcos Müller à sua tradução da *Filosofia do direito* de Hegel”, relato em que retomo e aprofundo diversos aspectos do texto presente. Menciono também o artigo recentemente publicado na *Revista Estudos Hegelianos*, “Processo da Terra e História do Mundo: um esboço”, no qual elaboro em detalhe questões da seção 4.

Hegel, e em especial no que concerne às *LFFD*, o primeiro século de sua recepção foi marcado, com raríssimas exceções, pela imagem difundida por R. Haym de um Hegel conservador, apologeta da monarquia prussiana. Como é sabido, foi apenas a partir das primeiras décadas do século XX que se constituíram, a partir de epicentros como Frankfurt, Paris e até mesmo Cambridge, os inícios de uma efetiva e profunda recepção filosófica minimamente capaz de fazer jus à complexidade e riqueza do pensamento hegeliano. No entanto, as *LFFD* pareciam, naquele momento, ainda uma obra insalvável (vejam-se, por exemplo, os testemunhos de F. Rosenzweig, G. Lukács, E. Cassirer ou H. Kelsen desse período) e tiveram de aguardar até a década de 1970, quando Ilting começou a publicar as transcrições dos cursos de Hegel sobre a filosofia do direito, para brilharem sob nova luz. Do contato com essas fontes redescobertas do pensamento hegeliano decorreu uma riquíssima discussão, responsável por repavimentar o acesso interpretativo ao texto das *Linhas fundamentais*, bem como aos demais textos-chave da filosofia hegeliana.⁸⁸ Esse recomeço na pesquisa-Hegel atingiu ampla escala desdobrando-se no projeto hercúleo (1989-2021), capitaneado por W. Jaeschke, da edição filológico-crítica das obras completas de Hegel e das transcrições orais de todos os cursos que este ministrou em Heidelberg e Berlim, bem como dos registros dos cursos do período no ginásio público em Nürenberg e também do período de Jena. Sendo assim, o contato com as fontes vivas da prática docente de Hegel permitiu, de maneira análoga ao

88 Segundo o relato presente na Apresentação do professor Marcos Müller: “O Hegel exotérico do livro mascararia o seu verdadeiro pensamento para assegurar a sua posição acadêmica (Ilting chega a pôr em dúvida a autenticidade de pensamento do livro), enquanto o Hegel esotérico das preleções expressaria a sua posição liberal, manifestaria sua simpatia pela monarquia constitucional de estilos francês e inglês, e admitiria a inadequação entre o racional e a realidade positiva, relativizando o famoso enunciado da dupla equivalência entre racionalidade e efetividade, formulada no Prefácio” (Müller *in* Hegel, 2022, p. 11). Kervegan, em nota da sua Introdução à tradução das *LFFD*, nos fornece um cenário detalhado do debate suscitado pelas propostas de Ilting: “A problemática e os argumentos de Ilting são longamente expostos na Introdução de sua edição dos cursos, e lembradas e justificadas por novas precisões nas Introduções dos diferentes volumes. Ele reafirma suas posições, contra todas as objeções que lhe foram feitas, num último artigo: ‘Zur Genese der Hegelschen Rechtsphilosophie’, *Philosophische Rundschau*, 30 (1983), pp. 161-209. Aliás, as teses de Ilting são retomadas e desenvolvidas num conjunto de publicações de seu aluno Paolo Becchi, dentre as quais reteríamos: ‘Hegels Vorlesungsnachschriften und noch kein Ende?’, *in* *Materiali per una Storia della cultura giuridica*, XVI-I, 1986, e *Filosofie del Diritto di Hegel*, Milan, F. Angeli, 1990. Além disso, elas nutriram os trabalhos de Domenico Losurdo: cf. particularmente *Hegel und das deutsche Erbe*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1989; *Hegel et les libéraux*, Paris, PUF, 1992; *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992. Losurdo editou uma antologia temática muito útil dos cursos sobre a filosofia do direito: *Hegel, Le Philosophie del Diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cargo de D. Losurdo, Milão, Leonardo, 1989” (Kervegan *in* Hegel, 2022, p. 43).

ocorrido com Aristóteles (cf. Reiner, 2009), uma radical alteração na maneira como se liam e interpretavam os textos fundamentais de sua filosofia.

O professor Marcos Müller, ao buscar escapar aos bloqueios que a ditadura impunha a seus propósitos éticos, políticos e profissionais, desembarcou em Heidelberg nos últimos anos da década de 1960 e, como já demonstrasse profundo interesse por Hegel, fez-se então um dos copartícipes da geração de pesquisadores que deram forma à sua compreensão da filosofia de Hegel a partir e ao longo desse grande e radical processo de renovação interpretativa e redescoberta do material textual disponível para pesquisa. De volta ao Brasil em 1978, quando apareciam os primeiros sinais da aurora que portava em si o fim da ditadura, Marcos se ocupou seriamente com o projeto de assentar dentre nós e traduzir ao português as bases para uma recepção filosófica desse Hegel “esotérico” que logo seria exumado em 31 tomos no Hegel-Archiv da Universidade de Bochum. No que concerne em particular às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, a tradução cuidadosa e as análises refinadas do texto, que Marcos publicou em fascículos e artigos científicos ao longo das últimas três décadas, são contribuições incontornáveis a uma efetiva inauguração filosófica dessa obra em língua portuguesa, na medida em que fornecem parâmetros básicos para que tal texto possa ser interpretado segundo o *status quaestionis* do debate contemporâneo.

Esse longo processo de inauguração filosófica das *LFDD* em português agora se consuma com a publicação integral do texto traduzido — forma final de um sólido paradigma para tradutoras e tradutores de textos filosóficos em alemão —, acompanhado de seis centenas de notas explicativas, as quais contêm decerto elementos já abordados nos artigos publicados, mas ultrapassam significativamente em detalhamento e escopo o material analítico a que até agora tínhamos acesso. Nelas se pode encontrar uma elucidação segura e precisa do contexto teórico-político em que a obra se insere, bem como dos pontos de conexão entre a filosofia do direito e as demais partes do sistema filosófico de Hegel. Duzentos anos desde o seu surgimento, podemos agora dizer com segurança que essa obra fundamental da filosofia hegeliana, marco incontornável da discussão filosófico-política contemporânea, enfim se inaugurou do lado de cá do Atlântico.

Isso indica entre nós, acredito, a conclusão de um ciclo importante da recepção de Hegel no Brasil. No início da década de 1980, Marcos participou do pontapé inicial desse ciclo com um texto intitulado “Exposição

e método dialético em *O capital*”, no qual retomava e elucidava a questão dos laços de família dos métodos de pesquisa e exposição de Hegel e Marx (Müller, 1982). Ruy Fausto, em seguida, deu substancial alento ao projeto de mapeamento teórico-abstrato dos nexos entre a *Ciência da lógica* e *O capital* (Fausto, 1983; 1987; 2002). Paulo Arantes, em *Ressentimento da dialética*, publicado em 1996 mas reunindo textos produzidos de 1975 a 1983, aborda, por sua vez, o contexto literário mais amplo, as origens profundas do drama intelectual alemão (a “miséria” alemã), e nos dá assim provas notáveis das raízes “populares” da dialética moderna — enquanto ressentimento organizador-produtivo em face do atraso. Fez-se com isso um passo gigantesco no ciclo receptivo que estamos caracterizando, na medida em que se percorreu quase todo o panorama literário-historiográfico-político-econômico das patologias, tão recorrentes e análogas, da figura do intelectual periférico, “fora de lugar”, na Alemanha, na Rússia, na Itália e no Brasil. Ganhou, assim, considerável lastro filosófico-sociológico-historiográfico a temática que Ruy Fausto quase transformara em questão exclusivamente lógica, e aprendemos a identificar com maior relevo as afinidades, as raízes críticas comuns que atravessam Hegel e Marx como um dardo. Mas restava ainda nas sombras um elo crucial dessa conexão dinâmica dos dois artífices do método dialético na modernidade: precisamente as *LFFD*. Ao traduzi-las e comentá-las, Marcos levou a termo o projeto anunciado no artigo de 1981 e colocou a peça que faltava ao quebra-cabeça das origens teóricas do materialismo histórico. Recolocou-se em eixos teóricos concretos, assim, a relação entre as *LFFD* e a *Ciência da lógica* (i.e., no limite, a questão do pretenso paralelismo entre lógica e história), bem como, num quadro mais amplo, desvaneceu-se no ar uma porção de mitos longevos acerca do sistema hegeliano, em especial o mito (redivivo em Lukács, Adorno, Habermas e, recentemente, entre nós, em M. Nobre) acerca do pretenso abismo ou ruptura entre a *Fenomenologia do espírito* de 1807 e a *Enciclopédia* de 1817, abismo a partir do qual se pretendeu demonstrar a diferença qualitativa de disposição política entre o jovem e o velho Hegel.

2.

A questão da crítica de Hegel ao nacionalismo alemão é apenas um dos muitos aspectos que seria possível escolher para dar destaque e relevo à contribuição do professor Müller no estudo das *LFFD*. Parto desse ponto, em primeiro lugar, porque ele surge já nos primeiros parágrafos do Prefácio, ocupando as primeiras notas explicativas ao texto — mas, para além dessa razão material-técnica, também porque a temática nos permite refletir sobre algumas questões que de repente voltaram a assombrar o espírito do tempo.

A crítica hegeliana ao nacionalismo tem longa história, que não pre-tendo nem de longe exaurir aqui. Antes, meu esforço é o de quem apenas se introduz nessa questão.⁸⁹ Por certo, Hegel refletiu ao longo de toda a vida sobre algum tipo de unidade estatal para a Alemanha. Mas ele nunca deixou de erigir barreiras defensivas monumentais contra o caldo nacionalista/etnocêntrico/racista que, bem sabia, era tão mais forte e arraigado quanto mais se ascendia na pirâmide social. A pista que buscarei aqui seguir, portanto, é a seguinte: qual é a história da aversão de Hegel ao nacionalismo alemão? Acredito que adentramos na resposta a essa questão mediante a

89 Remeto a um pequeno sumário oferecido por P. Arantes: “[...] nacional-popular, se tem algo a ver com o equívoco populista [...], nada tem a ver com nacionalismo. [...] Como é sabido, o nacionalismo é um dos mitos mais renitentes da lenda hegeliana. Para facilitar a exposição da sua total falta de fundamento, sigo em parte o roteiro traçado por Avineri. Em 1844, publicando sua *Vida de Hegel*, Rosenkranz sequer menciona a questão nacional; em 1857, Rudolph Haym chega mesmo a denunciar o antinacionalismo de Hegel, alegando como prova seus vínculos prussianos, isto é, suas ligações com um Estado hostil, naqueles primeiros anos de ebulição nacionalista, a qualquer projeto de unificação da Alemanha. Rosenkranz replica e sustenta que Hegel afinal não fora um inimigo do nacionalismo alemão — uma maneira da Escola Hegeliana [de direita] emergir do seu isolamento nos anos 50 e tomar parte no movimento nacional alemão. No ano chave de 1870 enfim, Rosenkranz volta à carga e apresenta Hegel como um filósofo nacional alemão. Nesse meio tempo a política de Bismarck transformara a Prússia no principal instrumento da unificação: era natural então que para fins apologeticos, ou de difamação, a sorte de uma filosofia tida na conta de prussiana acompanhasse tal reviravolta e fosse acusada (ou celebrada) de nacionalista, mas não a ponto de iludir um nacionalista de verdade como Treitschke, que, em 1897, referia-se a Hegel como um pensador que não fora capaz de entender a conexão entre *Volk* e Estado. Lembra ainda Avineri que a publicação fragmentária do manuscrito sobre a Constituição [da Alemanha] contribuiu bastante para a difusão da imagem de um Hegel advogado da causa de um novo *Reich* de cunho étnico-nacional, evidentemente um equívoco que só se explica pelo clima ideológico da época. Pelo contrário, nos primeiros escritos de Hegel o uso dos termos *Volksreligion* e *Volksgeist*, tomados a Herder, embora traíam o ideário por certo equívoco do caráter nacional, em nada anunciam a demagogia populista das corporações estudantis nacionalistas” (Arantes, 1996, p. 335, acréscimos meus)

consideração do confronto de Hegel com Schelling, Fr. Schlegel e os românticos, característico do período de Jena.

Nos anos intensos da presença de Fichte em Jena, os jovens românticos passaram por uma onda republicano-democrática de bases kantianas, ilustrada de maneira exemplar no texto de Fr. Schlegel “Ensaio sobre o conceito do republicanismo ocasionado pelo escrito kantiano sobre a paz perpétua”. Os primeiros textos de Hegel em Jena, em especial *Fé e saber* e o artigo sobre “As formas científicas de tratamento do direito natural”, nos informam que o que chocava Hegel naquelas manifestações não eram simplesmente as aspirações ali expostas, sem dúvida nobres e válidas, mas, como indica o título eloquente do artigo sobre o direito natural, a pobreza do tratamento científico dos conceitos do direito natural e da filosofia política contidos no republicanismo desossado dos românticos. E essa suspeita crítica de Hegel foi facilmente confirmada pelos fatos, pois, à medida que o exército de Napoleão invadia a Alemanha, a maior parte dos românticos logo abandonou o ideário republicano, e alguns de seus mais célebres expoentes se tornaram partidários declarados da Restauração. Essa frivolidade política, diria Hegel, vai de mãos dadas com uma frivolidade filosófico-política, com uma lida não mais que marginal com os conceitos e as práticas da política. E Marx acrescentaria: ela apenas põe em cena o *pathos* da indecisão ou pretensa suspensão tipicamente pequeno-burguesa, de que os românticos foram a expressão sublimada, hiperbólica.

Por sua vez, o confronto teórico-político entre Hegel e Fries tem outra qualidade, visto que, se compartilhava com os românticos o caldo nacionalista requentado, Fries buscava no entanto igualmente realinhar esse seu “identitarismo” a uma visão liberal-nacional de mundo e da política, visão esta oriunda do contratualismo inglês. Apresentava-se, portanto, como progressista. Todavia, para Hegel o importante era combater abertamente essas duas facetas do nacionalismo: o aspecto claramente contrarrevolucionário dos românticos tardios e o aspecto confusamente progressista dos friesianos. A antipatia recíproca entre Hegel e Fries, embora também já datasse do período de Jena, eclode em sua maior força no Prefácio das *LF-FD*.⁹⁰ Começamos evocando alguns fatos que ilustram como, a partir desse

90 Vieweg (2020) expôs em detalhe esse embate, e de forma tal que não contradiz em nada o sumário que P. Arantes oferecia da questão em 1981: “Veja-se, por exemplo, o conhecido episódio Fries — e só insistimos para ilustrar o contraste entre esses dois extremos da trajetória da inteligência burguesa alemã. A bem dizer, o alvo do ataque de Hegel vem a ser um dos elos na cadeia de precursores do Movimento nacional-socialista, mais precisamente o antepassado muito próximo do público ‘juvenil’ a que se des-

confronto, formaram-se duas correntes distintas da movimentação estudantil naquela época. A massa das *Burschenschaften*, que compartilhavam com Fries o ideário antissemita, anti-francês — massa donde surgiu parte considerável das forças políticas liberal-nacionalistas que encenariam mais tarde o fracasso parlamentar da constituinte alemã de 1849-1851 —, se distinguia expressamente do grupo dos estudantes influenciados por Hegel, os quais então eram pejorativamente apontados como a facção “cosmopolita” do movimento estudantil-cultural da época:

Fries, que já fora colega de Hegel em Heidelberg, onde publicara em 1816 um artigo “Sobre a ameaça ao bem-estar e ao caráter dos alemães pelos judeus”, propalava uma difusa filosofia baseada nos “laços sagrados da amizade” e no sentimento (o “mingau” do “coração, do entusiasmo e da amizade”, na ácida expressão polêmica do Prefácio). Fries também defendia a convicção subjetiva e uma moral das boas intenções como justificação das ações; daí a observação cáustica de Hegel a seu respeito no Prefácio: “onde [se] manifesta o maior egoísmo da vã soberba, mais [se] leva à boca a palavra povo”. A fração das corporações estudantis que se contrapunha aos “friesianos”, reunida em torno dos discípulos de Hegel e admiradores dos seus cursos sobre a filosofia do direito, era pejorativamente nomeada por aqueles de “cosmopolita”, pois ela defendia, por exemplo, o direito de todos os estudantes matriculados na universidade a se inscreverem como membros de uma corporação, ao passo que os adeptos de Fries excluíam os estrangeiros e judeus. (Müller *in* Hegel, 2022, p. 19)

tinavam os discursos e proclamações de Heidegger [em 1933]. Marcuse lembra, a propósito, que, logo após a decepção coletiva que se seguiu às Guerras de Libertação, as *Burschenschaften*, e demais associações congêneres, encarnavam exemplarmente as novas figuras do ressentimento alemão; deste último, o traço menos importante não era por certo o desprezo pela cultura, increpada de ‘amolecer o povo’, mormente quando estrangeira; soma-se a isso, entre outros ingredientes da demagogia populista e ‘teutônica’, a vindicação de um ‘chefe’ nacional — enfim, a aversão muito pouco democrática de Hegel, responsável, como se sabe, por alguns gestos imperdoáveis, imunizava-o contra o incipiente ideário da *Völksgemeinschaft*; esse mesmo germe anti-intelectualista de massa continuou a prosperar através do *Jugendbewegung* da Alemanha guilhermina, francamente hostil, depois da guerra, à República de Weimar, recrutando exclusivamente na classe média uma jovem elite ativista enredada em vagas ideias patrióticas de um novo *Reich* sob a égide de um novo *Führer*, vale dizer um privilegiado caldo de cultura nazi” (Arantes, 1996, p. 356, acréscimo meu).

A descrição quase caricata que H. Heine fez de Schelling, de Fr. Schlegel e da escola romântica em geral (1833) e também a sua crítica ferina a Ludwig Börne (1840) — eloquente participante dos debates parlamentares de então — são registros importantes dessa corrente hegeliano-cosmopolita do movimento intelectual-estudantil alemão. O mesmo se pode dizer da crítica de E. Gans ao recrudescimento e efetivação, no lastro da reação às ameaças revolucionárias que eclodiram em Paris em julho de 1830, da reforma conservadora do direito civil prussiano, a qual ele chama de “inquisitorial”.⁹¹ Mas é preciso destacar nesse contexto hegeliano-cosmopolita as análises de ciência político-econômica fornecidas por Marx e Engels para a explicação das causas e condições do fracasso retumbante da grande onda revolucionária-democrático-constitucionalista de 1848-1851 (cf. MEW, v. 8, 2009). Embora esses escritos políticos dos “jovens hegelianos” não estivessem alinhados à filosofia política desenvolvida por Hegel na totalidade das *LFFD*⁹², eles partilhavam claramente da disposição política que Hegel anunciara nas primeiras páginas do Prefácio, qual seja, o confronto decidido e radical contra a demagogia pseudofilosófica do nacionalismo, contra as opiniões genericamente progressistas, utópicas num sentido indeterminado, abstratas, inefetivas, pouco científicas. Essa afinidade de postura nos permite dizer que os jovens hegelianos reformulavam criticamente a filosofia política de Hegel mediante uma renovação do seu posicionamento político basilar, com o que se reconfigurou a causa antinacionalista/anticapitalista em face das circunstâncias político-institucionais presentes naquela nova circunstância.

Observar esse contexto político e teórico é do maior interesse, pois, em primeiro lugar, Hegel não é hoje em dia um autor muito frequentemente levado em conta nas discussões sobre o cosmopolitismo. Tomada em seu valor de face, a máquina de guerra teórica empregada por Hegel contra as abstrações vazias da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e de *À paz perpétua*, os textos fundamentais de Kant sobre o

91 Cf. Gans (2018) e também, no que concerne a um projeto partilhado por Heine e Gans nos primeiros anos da década de 1820, Scherübl (2019).

92 “As *Grundlinien* não são um escrito político, mas uma obra de filosofia política. Essa obra é certamente de seu tempo, mas não fala de seu tempo, não o relata, e, ainda menos do que isso, não o abençoa: ela é ‘seu tempo apreendido em pensamentos’. Sua tarefa é ‘conceituar aquilo que é, [...] pois aquilo que é, é a razão’; é uma ‘apreensão do presente e do efetivo’, mas isso porque ela é o ‘exame aprofundado do racional’ e, como indicado pela fórmula que é talvez a mais célebre e a menos compreendida de Hegel, porque há uma relação bijetora entre o ‘racional’ e o ‘efetivo’.” (Kervegan *in* Hegel, 2022, p. 40)

cosmopolitismo, pareceu dar razão à longa opinião, que perdurou de R. Haym a E. Dussel e A. Glucksmann, de que Hegel seria afinal um pensador a serviço do imperialismo e do militarismo prussiano. Contra a superficialidade de uma tal leitura, o professor Marcos Müller, no texto em que busca elucidar o conceito hegeliano de tribunal da história — a filosofia da história com que Hegel termina a sua *Filosofia do direito* —, abriu um vasto cenário para a pesquisa acerca da crítica de Hegel ao colonialismo e ao imperialismo, *i.e.*, acerca do conceito *sui generis* de cosmopolitismo desenvolvido por Hegel (Müller, 2013). A partir de tais parâmetros de interpretação, pode-se identificar precisamente quais elementos do pensamento político-filosófico hegeliano exerceram o papel de animar e organizar o referido setor cosmopolita do movimento estudantil alemão na disputa contra o nacionalismo dos setores tanto românticos quanto friesianos das *Burschenschaften*.

Em segundo lugar, esse cenário nos permite afirmar com segurança que Hegel, ao fazer uma eloquente oposição ao vago republicanismo liberal-democrático de Fries e da massa das *Burschenschaften* e, ato contínuo, apoiar politicamente a vanguarda — naquele ponto já minoritária — do setor reformista/constitucionalista do funcionalismo público prussiano — notadamente o grupo liderado por W. Humboldt e Hardenberg⁹³ —, não

93 Os Decretos de Karlsbad “[...] entram em vigência na Prússia a partir de 18 de outubro do mesmo ano [1819] e desencadeiam a progressiva derrocada política dos reformadores prussianos (entre eles a de Wilhelm von Humboldt), no sulco da restauração conservadora consagrada pelo Congresso de Viena (1815) sob a égide da ‘Santa Aliança’, integrada pela Áustria, Rússia e Prússia, esta que, entretanto, se tornara uma potência europeia, após a derrota definitiva de Napoleão. A Santa Aliança impunha a toda a Europa um regime monárquico no qual a coroa é o único portador da soberania e do poder do Estado. A aplicação dos Decretos de Karlsbad na Prússia dá início ao triunfo da ala conservadora e reacionária da corte sobre a ala dos reformadores prussianos, introduz a censura prévia da imprensa, inclusive das publicações acadêmicas, as medidas de repressão das corporações estudantis e esportivas — política que veio a ser conhecida como a ‘perseguição dos demagogos’ (*Demagogenverfolgung*) —, a espionagem dos cursos universitários, e cria uma instância central de investigação das ‘conspirações revolucionárias’ em todos os Estados alemães” (Müller *in* Hegel, 2022, p. 17, acréscimo meu). Numa nota explicativa ao trecho referente no Prefácio, encontramos: “Os Decretos de Karlsbad foram aplicados muito diferentemente nos diversos Estados alemães, mas, na Áustria e na Prússia, de maneira estrita e rigorosa, a ponto de que a republicação dos *Discursos à nação alemã*, de Fichte, foi proibida, e os sermões de Schleiermacher, colega de Hegel, eram vigiados. Na crise ministerial de 1819, que opôs, no interior da ala reformista, Von Humboldt a Hardenberg em torno de uma ação colegial do ministério, proposta pelo primeiro, contra o sistema da primazia do chanceler, Humboldt e a ala reformista queriam também limitar a dois anos a vigência dos ‘Decretos’. Essa crise, desencadeada também por outras questões mais explosivas, como a disputa entre facções do exército em torno do seu controle civil e do seu caráter nacional como ‘povo em armas’, terminou com a demissão de Humboldt, em 31 de dezembro de 1819, o que marca politicamente o fim da era das reformas na Prússia. Foi para o chanceler Hardenberg uma vitória de Pirro, pois, com a demissão de Humboldt e Beyme, a ala reformista se tornou minoritária no ministério, e a promessa de uma constituição escrita, que era um desiderato político importante de Hegel, ficou para as calendas gregas. A Prússia só teria uma constituição escrita após a Revolução de Março de 1848” (Müller *in* Hegel, 2022, p. 134).

o fazia por curvar-se ao projeto da Restauração, como tantas vezes lhe foi infundadamente objetado, mas porque não via no “mingau do coração, do entusiasmo e da amizade,” termos do Prefácio das *LFFD*, nenhuma chance de sucesso para os valores e causas efetivamente progressistas que vieram à tona na Revolução Francesa. Se, naquelas circunstâncias, participar no movimento democrático-republicano implicava comungar com o nacionalismo, o antissemitismo e o utopismo vazio, a Hegel não terá sido nenhum grande problema de consciência, antes uma urgência política da maior necessidade, se aliar à vanguarda do reformismo prussiano encarregada da inauguração e institucionalização do célebre projeto formador-modernizador da Universidade de Berlim.

Três décadas depois, porém, estando essa ala constitucionalista completamente derrotada dentro do governo prussiano, a monarquia constitucional (com a filosofia da história que a refletia) já não era definitivamente uma alternativa teórica progressista, e por isso aos jovens hegelianos a causa da democracia efetiva resplandeceu como único e necessário caminho a ser percorrido. Nesse sentido, não me parece exagerado dizer que *O 18 brumário de Luís Bonaparte* de Karl Marx realiza, aplica e reformula os ensinamentos filosófico-políticos das *LFFD* em face das circunstâncias históricas mais recentes. Donde senão da cristalização técnica das categorias do espírito objetivo proviria a sagacidade da visada conjuntural marxiana sobre os eventos que se desenrolavam sob seus olhos? A leitura assídua dos jornais não explica tamanha perspicácia na visão e explicação dos fenômenos. Mas, se levamos em consideração a base oferecida pelos conceitos da filosofia da história hegeliana, vemos que eles podem sim oferecer e ofereceram a Marx e Engels um instrumentário perfeitamente adequado para a avaliação detalhada do fracasso retumbante não apenas do ideário parlamentar-constitucionalista europeu, mas da filosofia da história enquanto disciplina filosófica.

Em face dos fatos de 1851, a teoria hegeliana do progresso da consciência da liberdade entrou em colapso.⁹⁴ Caíram por terra, assim, todas as máscaras e as ilusões, e o capitalismo seguiu friamente adiante na sua lógica de instrumentalização das instituições do Estado moderno, seu curso im-

94 “Repentinamente, o que até então constituía a forma mais avançada da consciência moderna, tornava-se arcaico. [...] [A] Filosofia da História desaparece da cena filosófica no momento em que a Alemanha ingressa, ao seu modo, na cena histórica moderna. [...] Os que ‘apostaram’ nas promessas ‘filosóficas’ da História viram-se, portanto, ultrapassados pelos acontecimentos (confronto inverificável sem a pressuposição da orientação prática da crítica histórico-filosófica).” (Arantes, 1996, p. 372–373)

perialista/colonialista, indiferente aos eloquentes sinais de catástrofe social geopolítica generalizada que pairavam no ar e faziam tremer o chão. Daí que para Marx não será mais o caso de simplesmente continuar a dialética hegeliana da História (= crítica da ideologia), tal como fizeram Feuerbach e a “sagrada família”. A vitória definitiva da Contrarrevolução tornou essa tarefa inteiramente inócua e praticamente encurralou o “espírito de contradição organizado” no caminho estreito e pedregoso do materialismo histórico, *i.e.*, rumo à elaboração de categorias de análise capazes de explicar os obstáculos sistemáticos com que a expansão do capitalismo bloqueia e desarticula *ad infinitum* o progresso material que condicionaria o progresso espiritual articulado por Hegel.

Ainda assim, repetimos, essa descontinuidade de Marx em relação a Hegel — em suma, a diferença entre dialética ou filosofia da História e materialismo histórico — remonta, em virtude da observância ao preceito da crítica imanente, também a um tipo muito particular de continuidade. Nessa “passagem” — ou seria melhor *Insichgehen* ou mesmo *Manifestieren*? —, a razão na História cede lugar à desrazão racionalmente explicável (*i.e.*, cientificamente pesquisável) da autorreprodução vampiresca do capitalismo. Hegel, a seu tempo, pretendia ter inaugurado critérios científicos para a análise das metamorfoses históricas, mas ao aplicar tais critérios enxergou um progresso otimista, mesmo que crítico, um progresso efetivamente racional da consciência da liberdade ao longo da história. Já Marx, aplicando e desdobrando tais parâmetros, e com uma ajudinha dos fatos (que então decidiram revelar-se sem pudor nenhum), chega enfim à conclusão contrária, de que não havia razão nenhuma para tal otimismo — pelo menos desde que perdurassem as circunstâncias contemporâneas de desorganização do sujeito histórico por excelência, a classe proletária. As conclusões auferidas a partir do emprego dos mesmos parâmetros conceituais se contradizem, mas isso de maneira alguma os inviabiliza enquanto regra de medida dos fatos históricos, antes apenas confirma, desde que bem utilizados, a sua pertinência epistemológica para a análise de metamorfoses históricas tipicamente modernas, contraditórias, nas quais nem sempre mudança engendra alteração.

Essa continuidade descontínua entre Hegel e Marx (simultaneamente *passagem*, *adentramento* e *manifestação*) pode ser indicada, tal como fez P. Arantes no seu monumental estudo aqui tantas vezes citado, ao se traçarem as linhas fundamentais do contexto, do pano de fundo das origens do

drama característico do intelectual alemão em descompasso com seu país. Mas ela será desdobrada e exposta em maior detalhe, acredito, depois que se percorrerem os liames de parentesco que aproximam e distanciam, que colocam em jogo, em nexos teórico e contexto histórico, essas duas obras máximas da filosofia política do século XIX, as *LFFD* e *O 18 brumário*. E isso não remete a uma exigência meramente sistemática ou interpretativa, senão que se trata, como vejo, de uma exigência da própria *Sache*. Lidas em sua complementaridade, em sua codependência contextual e teórica (cf., por exemplo, Müller, 2018 e Nakamura, 2018), as duas obras fornecem-nos parâmetros sólidos para uma análise cuidadosa de como as estruturas democráticas do Estado moderno são abortadas ou desnaturadas em seus princípios, seja pelas palavras sem espessura dos demagogos da hora, seja pelas mãos sujas de sangue do partido da ordem.

3.

Vejam os aspectos importantes do debate de Hegel com Fries. No Prefácio, como ato político, e no desdobramento das *LFFD*, como filosofia política, Hegel combate cerradamente dois compêndios friesianos: o Compêndio de filosofia prática ou doutrina dos fins [*Zwecklehre*], de 1818, e o Compêndio de antropologia física ou teoria da vida espiritual [*Geistesleben*], de 1820.⁹⁵ Em tais textos, Fries levava adiante a proposta formulada contra o pós-kantismo de Fichte e Schelling (que Fries enxergava como neoplatonista/cabalista) de refundar o kantismo segundo preceitos exclusivamente aristotélicos.⁹⁶ Depois de pretender refundar a parte teórica do sistema crítico em sua Nova crítica da razão (1807) e no Sistema da lógica (1811) — texto que roubou a Hegel o título da obra que estava em vias de publicar —, Fries buscou com seus dois compêndios se aprofundar na questão dos nexos e da codeterminação sistemática entre as partes prática e antropológica da proposta kantiana. Se Hegel, na Ciência da lógica (1812), já havia indicado expressamente os termos de sua crítica ao psicologismo

95 Já no fato de serem compêndios reside um problema para Hegel, que prefere chamar as suas *LFFD* de *philosophischer Grundriss*, traçado fundamental.

96 Num de seus textos polêmicos, Fries (1824, p. 209 e ss.) separa a história da filosofia entre platonistas preguiçosos e aristotélicos trabalhadores. Sua visão parece ter tido larguíssima influência em E. F. Apelt, L. Nelson e toda a primeira geração da filosofia analítica anglo-saxônica.

neokantiano de Fries, agora, nas *LFFD*, o caso será combater as nefastas consequências prático-antropológicas daquele psicologismo lógico.

O principal aspecto a combater, em termos de filosofia do espírito, era a reformulação kantiano-friesiana do axioma fundamental das filosofias burguesas de Hobbes e Locke, a saber, a questão das “Etapas principais da formação espiritual nos humanos”, quais sejam: (1) o estado de crueza e selvageria, no qual os humanos estão abandonados aos estímulos sensíveis da vida; (2) a condição do império [*Herrschaft*] dos costumes, da tradição, estágio da figura morta de uma formação endurecida, em que o espírito está abandonado a um nível inferior do curso dos pensamentos [*unterer Gedankenlauf*]; (3) o império do entendimento, da autodominação [*Selbstbeherrschung*]. Para Fries não haveria, de fato, nenhum povo em estado de natureza absoluto sobre a terra, mas ele considera, costume funesto de sua classe, os ameríndios e os negros africanos como sendo os grupos humanos mais próximos do estado de selvageria. Já os povos árabes, hindus, chineses etc., ele considera como ocupando o segundo estágio, prisioneiros de tradições ossificadas. Quanto ao terceiro, ele diz que “apenas os cristãos livres são um povo com espírito próprio”, i.e., que goza do império do entendimento e da autodominação (Fries, 1820, p. 217 e ss.).

Essa autodominação atingida exclusivamente pelo espírito europeu, Fries a relaciona diretamente, e sem nenhum sinal de má consciência, às dominações coloniais, explicando que o mesmo ocorreu no apogeu da cultura grega, que se expandiu vigorosamente à medida de suas conquistas militares. Fries, no final de seu compêndio, citando Schulze, dá sinais de que acredita piamente que o desenvolvimento espiritual de um povo está acoplado às suas vitórias militares e à expansão colonial delas decorrentes. Os produtos refinados da alta cultura francesa em meados do século XVIII não foram

[...] fruto dos presentes com os quais Luís XIV promovia artistas e intelectuais ou do brilho de sua corte, mas efeito do elevado ufanismo [*ehöhten Selbstgefühls*] que coube à nação francesa em virtude de seus feitos anteriores em guerras internas e externas. [...] As vitórias que Frederico II conquistou ocasionaram afinal que o espírito dos alemães redespertasse depois de um longo sono e começasse a se expressar de maneira poderosa [*kraftvoll*] nas questões de particularidade nacional. (Schulze *apud* Fries, 1820, p. 219, tradução minha)

Para Fries, o sentimento de si de uma nação se eleva com as conquistas coloniais, ou seja, o autodomínio [*Selbstbeherrschung*] pressupõe o domínio de um outro, e o império do entendimento pressupõe a subjugação completa da natureza sensível. Ora, conhecemos muito bem esses argumentos; Hegel os criticou com a maior dureza precisamente na dialética da dominação e da servidão, coração do capítulo da autoconsciência da *Fenomenologia do espírito*. Aqui temos, portanto, um ponto crucial. Se o intérprete não é capaz de ver que a formação do conceito hegeliano de autoconsciência se dá como máquina de guerra crítica contra essa identificação kantiano-friesiana entre *Selbstbewusstsein* e *Selbstbeherrschung*, então temos um sinal eloquente de altíssimo grau de miopia a ser corrigido. E, se esse ponto não está decidido, todo o resto está perdido.

A verdadeira formação espiritual da autoconsciência para Hegel não se dá na dominação do outro, *modus operandi* da consciência senhoril — que é apenas um fator abstrato, imediato, um momento incompleto e insustentável da experiência da autoconsciência, visto que, nesse estágio, ela precisa aniquilar o seu outro, seja o objeto, seja a outra consciência que lhe serve —, mas se dá apenas na libertação ante essa dominação, *pathos* particular da consciência servil, que não goza nem consome, mas trabalha o objeto e a si própria. A experiência à qual está obrigada a consciência servil, portanto, não pode ser a de uma lógica do domínio de si ou de outrem, seja esse outro um outro eu, um outro ser humano ou a natureza. É precisamente isso o que lhe foi impedido factualmente. A formação concreta, social, compartilhada da consciência servil (ou seja, *Bildung*, ou organização do espírito de contradição) não leva ao autodomínio, à mera posse de si, mas à exteriorização coletiva da tomada de propriedade de si enquanto pessoa, e nesse sentido é manifestação do crescente reconhecimento coletivo acerca da codependência e codeterminação entre todas as partes atuantes no sistema. Ela tem o poder, como forma mais elevada e socialmente elaborada da autoconsciência, de suspender — no sentido especulativo de *aufheben* — aquela forma de autoconsciência imediata, abstrata, unilateral do início histórico do processo (a consciência senhoril) — cujos advogados mais austeros, para Hegel, eram propriamente Kant e Fries.

A autoconsciência, assim, não é mais um ato individual (ou nacional) de dominação de si e de seu outro, mas a suspensão dessa dominação. Suspensão, obviamente, não no sentido meramente negativo, abstrato, indeterminado, de um retorno à originalidade da liberdade formal vazia, à

materialidade abstrata do livre-arbítrio; ao contrário, trata-se de uma suspensão que dá forma, de uma liberdade que cultiva — e por isso depois da Revolução Francesa a universalidade e a inalienabilidade da pessoa serão fatos sociais irrevogáveis, muito embora a pessoalidade seja “apenas” um conceito jurídico abstrato. E quem aprendeu a ler nos primeiros parágrafos da Introdução das *LFFD* a elaboração hegeliana do conceito de liberdade em que se baseia toda a filosofia do espírito objetivo sabe que, da *Fenomenologia* à *Filosofia do direito*, esse conceito de liberdade não se alterou radicalmente; apenas ganhou mais detalhamento e profundidade (cf. Müller, 1993).

4.

Lembrar disso nos permite aproximar a *Fenomenologia* de 1807 e a de 1817, ou melhor, nos permite compreender que a *Doutrina do espírito subjetivo* de 1817 (e o mesmo vale para a de 1827 e a de 1830) não substitui de maneira alguma o texto de 1807, senão que apenas oferece um desdobramento das linhas fundamentais, e uma análise ulterior, daquilo que sob a pressão dos canhões napoleônicos fora formulado de maneira extremamente condensada, elíptica, quase esotérica. Tem-se o hábito de relacionar a *Fenomenologia do espírito* de 1807 e a *Enciclopédia* de 1817 a partir da oposição simples entre, de um lado, o projeto ou introdução e, de outro, a realização do sistema. Muito mais profícuo e adequado aos fatos é, porém, pesquisar essa relação a partir do jogo entre pesquisa e ensino ou método de pesquisa e método de exposição. O texto de 1807 tal como os três volumes da *Ciência da lógica* (1812, 1813 e 1816) são apresentações, digamos, romanescas de momentos essenciais da filosofia hegeliana — a *Fenomenologia*, é claro, como romance clássico, seguindo o modelo goethiano de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, e a *Ciência da lógica* como romance moderno, já no enalço de *As afinidades eletivas*. Já o projeto da *Enciclopédia*, que em 1817 dá à luz seus primeiros resultados e que continua a ser formulado e reformulado até a edição de 1831, não “apresenta” propriamente o sistema, no sentido da *Darstellung*, senão que apenas registra o estágio da formulação de suas linhas fundamentais, cujo detalhamento será exposto em sala de aula pelo professor.

Daí que, antes de falar em introdução aberta e sistema fechado, é preciso relacionar a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia* como, de um lado, uma primeira versão, escrita aliás sob condições nada favoráveis, de uma entrada

ou introdução apresentativa (exotérica, apesar dos pesares) no Sistema — ou melhor, em parte dele, porque na *Fenomenologia* não se trata do sistema inteiro, mas do conjunto do que mais tarde seria a *Filosofia do espírito*, visto que Hegel aborda em sequência temas do espírito subjetivo, objetivo e absoluto —; e, de outro, um esboço sintético e em constante processo de reelaboração das linhas fundamentais desse sistema, um “texto” necessariamente entre aspas, cuja textualidade, diferentemente da dos romances, não se sustenta integralmente em si mesma, cujo aspecto eminentemente fragmentário, a bem dizer quase aforismático, apenas remete ao que será desdobrado em sala de aula (esotérico, portanto). Como se percebe, retomo aqui os termos “exotérico” e “esotérico”, não para recauchutar a velha e ultrapassada oposição entre os textos que enunciam e os que escondem, mas antes para não termos ilusões a respeito do que podem alcançar, em termos expressivos, de um lado os “romances filosóficos” de Hegel e de outro os seus planos de aula e as suas elaborações para a atividade docente. Ao contrário do que rege a cartilha, o avanço da produtividade hegeliana nos mostra como o pensador começa seu caminho, desde Frankfurt, sob o signo da unidade e do sistema, mas pouco a pouco vai cedendo às tendências fragmentárias do mundo moderno, de modo que a obra que consolida o Sistema projetado na juventude, materialmente falando, não passa de uma compilação em progresso de centenas de fragmentos que hão de encontrar seu elemento sistemático apenas na sala de aula, ou na mente do leitor — em todo caso, de maneira alguma no texto que se tem em mãos.

Assim vista a relação entre essas obras, poderíamos esperar com bastante naturalidade que o propósito hegeliano derradeiro de publicar uma segunda edição da *Fenomenologia* não teria sido radicalmente diferente do que Hegel fizera, pouco antes de falecer, com a *Doutrina do ser*: reescrever o “romance de juventude”, ajustando a exposição e complementando-a com os avanços de pesquisa registrados cumulativamente nos cursos. No caso dos cursos sobre “Antropologia e psicologia ou filosofia da mente” — “*Anthropologiam et psychologiam seu philosophia mentis*”, eis o título, aliás muito mais convidativo, com que Hegel anunciava suas lições sobre a *Filosofia do espírito subjetivo* —, que foram ministrados em Heidelberg (1817) e em Berlim (1820, 1822, 1825, 1827-1828, 1829-1830; cf. GW 25,3, p. 1138), encontramos então uma exploração cada vez mais detalhada do campo de pesquisa inaugurado pelo texto de 1807, e é por isso que Hegel gasta maior tempo desdobrando os pressupostos científicos básicos da dis-

cussão, em especial Camper, Blumenbach e Kant, que fundaram os parâmetros da antropologia física alemã — precisamente aquela que deu por longos anos guarida institucional ao “racismo científico” do século XIX. Muita gente viu nesse trabalho de historiador, porém, um distanciamento do velho Hegel em relação àqueles preceitos críticos dispostos na dialética da dominação e da servidão e no capítulo sobre a frenologia. Suspeitou-se, assim, de uma virada hegeliana, de que ele teria abdicado da posição de crítico e simplesmente passado à de apologeta da antropologia racista alemã tal como fundamentada por Blumenbach e Kant (cf. Sanguinetti, 2021).

Mas essa suspeita não se sustenta nos materiais textuais que temos à disposição. E a polêmica com Fries apenas nos auxilia a acertar o foco da leitura. Acredito que o importante a observar, para além dos absurdos deploráveis que Hegel disse sobre a África, a América e seus povos, resultado da quase completa ignorância sobre a história das sociedades africanas e ameríndias — visto que a *intelligentsia* alemã começou a conhecer de fato o Brasil ou a África apenas ao final da década de 1820, quando Hegel, já adontado, mergulhava nos estudos humboldtianos sobre o Bhagavad Gita —, é que a filosofia do espírito subjetivo de Hegel tem como função primordial operar uma passagem muito mal-explicada na filosofia kantiana, precisamente aquela entre a antropologia física e a antropologia pragmática. Para Hegel, a tarefa é fazer com que a antropologia, a fenomenologia e a psicologia — os momentos da sua *philosophia mentis* que abordam, respectivamente, a alma, a consciência e o espírito — se autossuspendam ante a origem pretensamente “empírica” de suas categorias, ante o horizonte categorial da história natural [*Naturgeschichte*], e se elevem paulatinamente a uma nova e segunda origem, uma “segunda natureza”, o horizonte categorial da história do mundo [*Weltgeschichte*], história do espírito objetivo ou do progresso da consciência de liberdade.

Nessa refundação da origem, o conceito da raça humana (bem como o conceito de alma, de razão ou espírito) deixa de ser entendido como se reportando a finalidades primordiais da natureza, segundo as quais tais distinções são sagradas — tal como a formulação de Kant no texto sobre o conceito das raças, cuja motivação primeira não era outra senão salvar o sistema de Blumenbach ante os ataques de Herder —, mas agora pode ser compreendido como coproduto dos processos de dominação e servidão históricos. Herder fazia remontar não apenas ao sangue, mas principalmente ao clima e ao relevo as diferenças fenotípicas e culturais entre os povos.

Hegel não nega a influência do ambiente; apenas nos faz observar que essas influências “naturais” se dissipam no indeterminado das dimensões imensas do tempo da história natural, ao passo que há influências propriamente humanas, históricas, em operação muito mais visível e acelerada, muito mais pesquisável, portanto, na configuração de tais processos de diferenciação entre os grupos humanos.

Mas Hegel não deu o passo conclusivo fundamental que faltava, pois estava ainda aprisionado necessariamente nas ilusões em que a história mundial estava enredada. Daí que é apenas de fora da sua filosofia da história que podemos entender que, quando exclui da *Weltgeschichte* a África, Hegel, *malgré lui*, nos dá a ver que foi a própria *Weltgeschichte* do Ocidente, enquanto expansão do colonialismo, que excluiu do seu autodesdobramento (e isso ideológica e praticamente) os povos africanos, ameríndios, asiáticos etc. A “exclusão” desses povos da história do mundo revela, indiretamente, os termos nefastos em que se deu, de fato, a sua “inclusão”. Essa exclusão paradoxal (porque implica uma inclusão pela metade) não decorreria, portanto, de características intrínsecas dos africanos (algo apenas imediato), mas se reportaria a uma realidade que se impôs como resultado (algo mediado, ou político) do jogo de dominação que a história mundial desdobra enquanto luta de vida ou morte. Igualmente, o “estado de natureza” do qual pretensamente estariam mais próximos os africanos e os ameríndios não é — de acordo com a doutrina hegeliana segundo a qual não há nada no céu e na terra que não seja ao mesmo tempo imediatidade e mediação — algo natural, mas, ao contrário, algo artificial; *i.e.*, a (segunda) natureza que (n)os “domina” — ou à qual damos forma livremente — não é ela própria um imediato, mas resultado do nexo de mediações anteriores impostas não pela história natural, mas pela história mundial.

Isto posto, se se pergunta sobre a humanidade que pretensamente “faltaria” aos africanos ou aos ameríndios segundo a visão eurocêntrica, é a própria filosofia de Hegel que nos permite considerar que, se *nos* falta humanidade, ela *nos* foi na verdade subtraída, e subtraída pela lógica da colonização, que bloqueia e paralisa o desdobramento e dissolução da dialética da dominação e da servidão — a bem dos senhores, obviamente. Ora, essa maneira de aproveitar Hegel a despeito dos seus erros apenas se confirma se nos aprofundamos, com o auxílio do professor Marcos Müller, na compreensão do significado eminentemente crítico da expressão: *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*. Podemos fazê-lo especialmente mediante a leitura das

LFED, na qual aprendemos que nesta etapa do espírito objetivo o caso é o de desvendar conceitualmente e em maior detalhe, em comparação com formulações anteriores do período de Jena, os mecanismos ou “deslocamentos dissimuladores” [*Verstellungen*] operantes no direito abstrato, na moralidade e na ideologia liberal-nacionalista, esferas que dão sustento institucional e ideológico ao expansionismo colonial das nações europeias, *i.e.*, ao progresso infinito, à má infinitude da sociedade burguesa e à sua desproporcional geração simultânea de riqueza e pobreza, cenário em que a essência efetiva do Estado é bloqueada ou desnaturada.

Em suma: a filosofia da história de Hegel, nos passos das de Fr. Schlegel e Herder, parte do pressuposto — hoje completamente injustificado, mas, nos anos áureos da fundação da filologia do sânscrito na Alemanha, um pressuposto considerado provável, a despeito dos testemunhos de Heródoto, Platão e Aristóteles em sentido oposto — de que a história da cultura humana teria começado do Oriente e caminhado rumo ao Ocidente, *i.e.*, se iniciado no Extremo Oriente Asiático, nas regiões que supostamente favoreceriam ajuntamentos bastante “liberais” de caçadores-coletores, sem lei ou constituição, avessos ao trabalho; teria ido adiante, rumo a oeste, no estabelecimento de grandes impérios sustentados pelo uso extensivo da agricultura; até atingir seu ápice nos grandes impérios coloniais/industriais da Europa. De fato, Hegel assim descreve o curso do tempo histórico para a humanidade. A Europa ainda teria de esperar algumas décadas até que surgisse, de fato, uma egiptologia, uma sinologia ou uma filologia da língua árabe que não estivessem a serviço do imperialismo e do etnocentrismo europeus. Faltava muito para que enfim todo um novo paradigma de antropologia antirracista, da qual foi exemplar advogado Lévi-Strauss, viesse se instalar em solo europeu. Sendo assim, ante um tal cenário de absoluta miséria epistêmica, ao qual Foucault chamará de *sono antropológico*, exigir que alguém tivesse proposto o sentido inverso, ou algo outro em relação ao sentido Oriente-Occidente para a história do mundo, equivaleria a esperar por um milagre ou por um golpe de mágica idealista, capaz de excogitar *ex nihilo*, sem o uso de fonte bibliográfica existente, todo um novo sentido da história. Em termos puramente epistemológicos, isso seria análogo a criticar Aristóteles e Ptolomeu por não terem construído um sistema heliocêntrico.

Mas a crítica ao conceito de autoconsciência como *Selbstbeherrschung* e sua conversão em *Selbstausbildung* tal como encontramos na *Fenomenologia*; o conceito de liberdade como autoformação livre e a crítica à má

infinitude, *i.e.*, ao progresso infinito da expansão colonial da sociedade civil europeia, tal como encontramos nas *LFFD*; e a conversão da filosofia da história em crítica da história, tais elementos deveriam nos dar indícios suficientes de que Hegel, embora descreva o sentido (equivocado) da história do mundo tal como entendida por Fries, por Kant e pela filosofia burguesa de Voltaire, Hume, Locke e Hobbes, não visa, porém, à produção de uma apologia, justificação ou transubstanciação racional desse estado de coisas imperialista/colonizador, tal como seus antecessores. Ao contrário, visa a fornecer instrumentos teóricos capazes de descrever e explicar as contradições que surgem desse processo histórico tal como ele se deu, ou, pelo menos, tal como se pode, até a cruz do presente, entendê-lo. Mesmo que afinal esteja, como a de seus pares, fundamentalmente errada, a filosofia da história de Hegel se diferencia qualitativamente das suas primas-irmãs na medida em que nos fornece os instrumentos adequados para a sua crítica imanente.

Sendo assim, de um lado, não se pode perder de vista que a história do mundo, para Hegel, não é o progresso da dominação e da colonização cada vez mais extensas e intensas; muito pelo contrário, seu conceito é o do progresso da consciência da liberdade, o qual, como no modelo de dissolução da dialética da dominação e da servidão, não se forma na expansão senhoril-imperialista, mas, em sentido inverso, na resistência contra tal expansão e, particularmente, em seu refluxo. E, de outro lado, vemos que a Marx, por sua vez, restará “apenas” constatar que o projeto da filosofia da história hegeliana como tribunal do mundo, capaz de julgar criticamente sobre os bloqueios e os progressos do desdobramento da autoconsciência da liberdade, precisa por força das circunstâncias se autossuspender ainda uma última vez. Pois os mecanismos da lógica da colonização não são desvendados cientificamente apenas pela autossuspensão da antropologia física às alturas da antropologia pragmática, ou, nos termos de Hegel, pela autossuspensão da história natural dos humanos à plataforma conceitual da filosofia da história mundial. Sem dúvida esse é um passo importante, mas até aqui temos apenas meio caminho andado. A construção conceitual daquilo que não pode ser um conceito, visto se tratar de uma “substância” que não pode ser “sujeito” (nominalmente: o modo de produção capitalista), depende da implosão sobre si mesma da filosofia da história. É nas ruínas da filosofia da história hegeliana que o materialismo histórico encontrará os registros e os vestígios concretos do processo particular — mas que tende à generalização

— de dessubjetificação do espírito objetivo, *i.e.*, o processo de destruição, liquidação e bloqueio capitalista da história.

5.

Começamos com a promessa de tratar do tema do nacionalismo, e por força das circunstâncias acabamos saindo pela tangente no tema da antropologia e do eurocentrismo. Esses temas estão, notadamente, interligados, e é de extrema urgência que saibamos problematizá-los em conjunto, com o cuidado e a acribia que tais assuntos merecem, o que, via de regra, não tem sido o caso, dado o anti-intelectualismo que perpassa a discussão atual, ensombrecida pelo mingau da pós-verdade. Vejamos agora, a título de conclusão, que adentrar nos detalhes e nas várias camadas desse debate, aparentemente circunscrito ao século XIX, também nos dá elementos para observar os termos em que, nas primeiras décadas do século XX — depois de meio século de imperialismo e colonialismo intensificado ao redor do mundo desde a vitória dos partidos da ordem francês, prussiano e austríaco em 1851 —, ressurgiu com imenso estrondo o espírito revolucionário-democrático, e desta vez não apenas na Europa Ocidental! E, novamente, esse espírito revolucionário-democrático se refletiu ou se sublimou de maneira notável nos debates filosófico-políticos alemães, em especial aqueles em torno da constituição “democrática” da República de Weimar, cujo caráter “sublime” — transcendental quicá — reeditou, agora de maneira trágica, as impotências e as decepções dos esforços parlamentares liberal-democráticos de 1848-1849.⁹⁷

Além da conhecida polaridade teórica entre H. Kelsen e C. Schmitt, um personagem de altíssimo interesse para a nossa discussão é L. Nelson, o agente mais ativo do movimento *neofriesiano* daquela época. A ele coube a tarefa de reformar a doutrina do mestre, “salvando-a” (aspas compulsórias) das acusações de psicologismo, de nacionalismo, de demagogismo. De novo *À paz perpétua* de Kant despontou, agora na defesa de um “socialismo” (aspas compulsórias) moderno, sem Hegel ou Marx. O texto *Demokratie oder*

97 O texto de Loureiro (2020) apresenta — aliás, com desenvoltura talvez apenas comparável à de Marx e Engels quando descreveram, respectivamente, os processos revolucionários francês e alemão de sua época — os fatos e acontecimentos que antecederam à conciliação contrarrevolucionária que se cristalizou na constituição liberal-democrática que serviu de base à República de Weimar e à tomada de poder pelos nazistas.

Führerschaft — um sucesso de vendas, pois, publicado em 1920, em 1927 está na sua quarta edição — é, nesse contexto, de suma importância. Nelson *parece* buscar aplicar na crítica à ideologia democrática da esquerda da época (SPD, USPD e KPD) algo do princípio de realidade que Hegel e Marx evocaram contra os demagogos de sua época. Ele *parece*, assim, estar corrigindo a ingenuidade da doutrina política friesiana a partir dos parâmetros inaugurados pelos seus mais duros críticos. No entanto, sua crítica da democracia não tem nada que ver com as críticas de Hegel e Marx à falsa democracia; está muito mais próxima da teoria da soberania de C. Schmitt:

Uma organização autêntica não pode, portanto, de maneira alguma ser construída de maneira democrática, e aqueles dois exemplos [s.c. a Igreja católica e as organizações militares dos grandes estados modernos], modelares [*vorbildlich*] por seu sucesso [*Erfolg*], são de fato o exato oposto de uma organização democrática. Nelas impera a vontade daquele que tem a melhor visada no objetivo perseguido e que tem à disposição, com a maior amplitude, os meios para a sua execução [...]. Em suma, é o princípio da soberania [*Führerschaft*] aquele segundo o qual essas organizações trabalham. (Nelson, 1927, p. 15, tradução minha, acréscimo meu)

É preciso abrir caminho institucional, nos termos de Nelson, para que o “líder por vocação” [*berufene Führer*] possa, em virtude das “suas próprias qualidades pessoais, sobretudo as do seu caráter, *i.e.*, a força e a pureza de sua vontade” (Nelson, 1927, p. 23), dar estabilidade à organização, seja a do partido (“partido da razão”), seja a do Estado (“liberal-socialista”). “A palavra mágica democracia basta para instaurar uma ponte sobre o abismo” (Nelson, 1927, p. 59), e Nelson, como bom aristotélico friesiano, não pode aceitar tais termos “metafísicos”, sem referencialidade empírica possível. No entanto, trocar a vacuidade da ideia da democracia pela vacuidade da ideia do caráter puro e imaculado do líder por vocação — isso lhe parece oferecer maiores esperanças? O caso parece ser o da substituição de uma pretensa vacuidade por outra — muito mais nefasta.

De fato, o neofriesianismo de Nelson não é nacionalista, e seus seguidores se notabilizaram, no calor da hora, pelo “apelo urgente” à proposta de uma frente antifascista [*antifaschistischen Front*], de uma frente unitária dos trabalhadores [*einheitlicher Arbeiterfront*] — e de uma política econômica

socialista, porém não planificada.⁹⁸ Esse último ponto evidencia a intenção de inclusão, na causa socialista-antifascista, de setores liberais de centro e de centro-direita. Mas, no geral, o que chama mais atenção é a repulsa, conatural às fontes do pensamento liberal-clássico, ao princípio democrático do sufrágio universal (cf. Losurdo, 2004; 2006), bem como ao instituto mais importante que veio à tona na Revolução Alemã: os conselhos de trabalhadores, cuja história constitui a linha vermelha da reconstituição historiográfica de Loureiro (2020).

O conceito kelseniano da democracia formal (Kelsen, 2018), sublimação parlamentar das contradições sociais, já não servia mais a ninguém: naturalmente não à teoria da soberania absoluta de Schmitt; nem aos propósitos do liberalismo moderno em vias de se reconstituir com Nelson e F. Oppenheimer; tampouco, por óbvio, às demandas pela democracia real advindas dos setores mais avançados do marxismo da época. Justificava-se assim, de todos os lados do espectro, a crítica da sua formalidade vazia. As *LFFD* e *O 18 brumário*, em conjunto, ofereciam um “padrão de medida” para essa crítica, mas Schmitt e Nelson, herdeiros legítimos do mingau romântico-friesiano, eram muito mais influenciados por De Maistre, e assim rejeitaram veementemente tanto o modelo de democracia formal de Kelsen quanto o de democracia real de Marx. Na *tabula rasa* resultante dessa negação absoluta e indeterminada, traçaram uma teoria da soberania enquanto princípio vertical de comando, calcado em última instância no mito do caráter de mármore e da vontade pura do “líder por vocação” — guiada, no melhor dos casos, pelo imperativo categórico e por *À paz perpétua* de Kant e, no pior, pela ideologia do arianismo... Na indeterminidade voluntarista em que operam Nelson e Schmitt, a passagem de um modelo de orientação a outro se dá num passe de mágica.

Para evitarmos tais becos sem saída da história e imunizar-nos contra o autoritarismo de cúpulas político-partidárias que se blindam contra a própria representação política; para vislumbrarmos os termos de uma crítica social-progressista e efetivamente cosmopolita das abstrações de Kelsen e da República de Weimar, oferecem-nos um quadro de altíssimo valor a teoria hegeliana da mediação ético-institucional da soberania (cf. Müller, 2004), operada pelo conceito desdobrado da representação política (cf. Müller, 2008), analisada em conjunto com a teoria marxiana da democracia

98 Cf. o periódico *Der Funke*, Berlim, 25 jun. 1932. Disponível em: <http://library.fes.de/inhalt/digital/funke/pdf/1932/19320625.pdf>.

real (cf. Müller, 2018). Uma tal análise em conjunto é o que encontramos ao acompanharmos as notas do professor Marcos Müller à sua tradução das *LFFD*, e está, a meu ver, fora de dúvida que ela possa contribuir de maneira notável para o detalhamento e desdobramento ulterior da maneira como interpretamos e compreendemos tanto as discussões políticas em torno das desilusões alemãs de 1851 e 1921, quanto, em especial, aquelas em torno das nossas desilusões brasileiras contemporâneas.

Referências

ARANTES, P. E. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel*: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo 1. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo 2. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo 3. São Paulo: Editora 34, 2002.

FRIES, J. F. *Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg: [s.n.], 1807.

FRIES, J. F. *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*. Heidelberg: [s.n.], 1816.

FRIES, J. F. *Vom deutschen Bund und Deutscher Staatsverfassung*. Heidelberg: [s.n.], 1816.

FRIES, J. F. *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*. Heidelberg: [s.n.], 1818.

FRIES, J. F. *Handbuch der physischen Anthropologie oder Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*. Jena: [s.n.], 1820.

FRIES, J. F. Die Aristotelische und Platonische Abstraktion oder Kant und Schelling. In: FRIES, J. F. *Polemische Schriften*. Leipzig: Reinicke und Comp, 1824. p. 299–316.

FRIES, J. F. *Politik oder philosophische Staatslehre*. Ed. E. F. Apelt. Jena: [s.n.], 1848.

GANS, E. Sobre a máxima inquisitorial do processo civil prussiano. Trad. Fábio Nolasco. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, p. 208–234, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*, v. 25. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, tomo 3. Editorischer Bericht. Ed. C. J. Bauer. Hamburg: Meiner, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução, apresentação e notas de M. Müller. Introdução de J. F. Kervegan. São Paulo: Editora 34, 2022.

HEINE, H. *Die romantische Schule*. Leipzig: Reclam, 1985.

KELSEN, H. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Stuttgart: Reclam, 2018.

LOSURDO, D. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Editora Unesp, 2004.

LOSURDO, D. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

LOUREIRO, I. *A Revolução Alemã (1918-1923)*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*, v. 8. Berlin: Karl Dietz Verlag, 2009.

MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em *O capital*. *Boletim da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF)*, v. 2, 1982, p. 15–41, 1982. Republicado em MÜLLER, M. L. *Ensaaios filosóficos I: entre Marx e Hegel*. Ed. Fábio Nolasco *et al.* Campinas: Phi, 2024. p. 51–75.

MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. *Analytica (UFRJ)*, v. 1, n. 1, p. 77–141, 1993. Republicado em MÜLLER, M. L. *Ensaaios filosóficos I: entre Marx e Hegel*. Ed. Fábio Nolasco *et al.* Campinas: Phi, 2024. p. 247–295.

MÜLLER, M. L. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. In: ÉVORA, F. *et al.* (orgs.) *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004. p. 263–290.

MÜLLER, M. L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 5, n. 9, p. 75–99, 2008.

MÜLLER, M. L. Paz perpétua ou tribunal do mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza interestatal. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 10, n. 18, p. 17–40, 2013.

MÜLLER, M. L. A democracia em Marx: o contexto do surgimento e a ambivalência do conceito. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, p. 1–25, 2018.

NAKAMURA, E. *Der Massstab der Kritik des modernen Staates bei Hegel und Marx* (Hegel-Jahrbuch Sonderband, v. 12). Berlin: Walter de Gruyter, 2018.

NELSON, L. *Demokratie oder Führerschaft*. 4. ed. Stuttgart: Offentliches Leben, 1927.

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

NOLASCO, F. M. Um percurso pelas notas de Marcos Müller à sua tradução da *Filosofia do direito* de Hegel. *Estado da Arte — Estadão*, 31 ago. 2022. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/literatura/um-percurso-pelas-notas-de-marcos-muller-a-traducao-da-filosofia-do-direito/>.

NOLASCO, F. M. Processo da Terra e História do Mundo: um esboço. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 21, n. 37, p. 1–33, 2024.

REINER, H. O surgimento e o significado original do nome metafísica. Trad. Raphael Zillig. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odisseus, 2009. p. 93–122.

SANGUINETTI, F. Ratio e raça: sobre humanidade e racismo em Hegel. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 18, n. 32, p. 1–40, 2021.

SCHERÜBL, F. Eduard Gans' Hegelianism and the *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums*: reconsideration of a constellation regarding Heinrich Heine's relationship to Hegel. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 28, p. 123–147, 2019.

SCHLEGEL, F. Versuch über den Begriff des Republicanismus veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden. In: SCHLEGEL, F. *Schriften zur Kritischen Philosophie (1795-1805)*. Hamburg: Meiner, 2007. p. 12–30.

VIEWEG, K. *Hegel — der Philosoph der Freiheit*. München: C. H. Beck, 2020.

FÁBIO MASCARENHAS NOLASCO é professor adjunto da Universidade de Brasília. Tem graduação, mestrado e doutorado pela Universidade Estadual de Campinas, com estágio de doutorado-sanduíche e pós-doutorado na Technische Universität Berlin. Concentração em Leibniz, Hegel e Marx, em particular as pesquisas que realizaram no âmbito das ciências naturais, bem como os desdobramentos políticos das metodologias que desenvolveram.

Ideal de autenticidade

Obsessão pelo sujeito ou vergonha da máscara?

André Muniz

*Para Ledyr Muniz Garcia
in memoriam*

1. Introdução

E enquanto se envergonharem, de alguma forma,
de si próprios não pertencerão a nós!
Nietzsche, *A gaia ciência*

Ser autêntico se diz de muitos modos, e uma crítica da autenticidade precisa ter claro que sua tarefa começa pelo reconhecimento dessa ambiguidade. A linguagem ordinária está prenhe de expressões que remetem ao imaginário da autenticidade, mas isso não quer dizer que, observando-se seu uso cotidiano, seja possível obter uma adequada dimensão do que essa reivindicação contém e pressupõe. Isso ocorre, porque reivindicações de autenticidade se encontram, no uso ordinário da linguagem, encerradas na autoevidência do seu sentido; ou seja: quando alguém reivindica “ser autêntico”, seja lá como isso possa ocorrer, toma-se como *dada* a existência de condições adequadas para se conceber e comunicar uma representação de si reputada genuína. Ora, isso quer dizer que, se um terceiro colocasse em dúvida desde já a possibilidade de conquista da identidade pessoal, estaria questionando ao mesmo tempo a veracidade não do “si próprio”, do *self*, mas sim de sua *apresentação* segundo critérios como o de evidência. Sob esse aspecto, uma crítica da autenticidade deveria partir do pressuposto segundo o qual, quando se reivindica “ser autêntico”, alguém acredita falar como se a experiência de conquista de seu “si próprio” pudesse ser expressa de modo

transparente, e a transparência vale aqui como um princípio de realidade não *do sujeito*, mas *da linguagem*, que concebe e comunica a autenticidade como experiência de *autorrealização*.⁹⁹

Partindo-se do uso cotidiano da linguagem, pode soar um disparate tomar posição de todo contrária à presumida evidência da autenticidade. Uma hipótese para se compreender a razão disso seria uma espécie de hábito, atitude irreflexa que, ao naturalizar reivindicações de autenticidade, tem poder autoimunizante, poder de anular a pergunta pela própria possibilidade (ou não) de se concretizar uma autoimagem dita autêntica. E o que me parece pior: ainda permanece acomodada nesse hábito certa displicência da filosofia com o tema, pois como interpretar certa parcimônia teórica quando se trata de pôr em xeque discursos de autenticidade, não porque ainda se sonha, como antes se sonhava, com uma autoimagem universal, ontologicamente fundada, mas sim porque o sonho de hoje ainda sonha com a transparência enquanto ideal aspirado pela linguagem humana? Eis a pedra de toque do discurso de autenticidade.

A fim de ilustrar isso, seja-nos permitido provisoriamente sugerir um breve experimento: pergunte-se a si mesmo se faz sentido questionar a sua capacidade de alcançar uma verdadeira representação de si, não enquanto um determinado conteúdo (seja lá qual nome possa ter) da experiência de autorrealização; antes, passe a rejeitar a ideia de que está à disposição do ser humano o poder de expressar tal experiência. Se esse experimento faz algum sentido, dele poderia surgir uma dúvida sobre se realizar uma autêntica experiência de si é um ideal para o qual a linguagem humana — o *logos*, se se quiser — seja apta.

Não sem um imenso estranhamento e dificuldade, suponha-se ainda que é possível questionar o que, em nosso cotidiano, parece inquestionável, ou mais precisamente, suponha-se que é frágil a reivindicação de autenticidade porque é frágil o poder humano de reclamar uma representação de si segundo critérios como transparência e evidência. Essa suposição, se admitida, lançaria dúvida sobre outro ponto muito caro ao hábito acima mencionado, qual seja: o ímpeto à autenticidade estaria pressupondo o fato de que o ser humano dispõe de um poder para conceber e exprimir representações, comunicar e elucidar imagens ou ideias tidas como *não artificiais*. Não se pode simplesmente achar que a autenticidade diz respeito a uma certa característica do discurso sobre o “eu”: eis um equívoco que tende a

99 Sobre o tema da autorrealização, sua origem e contexto histórico-filosófico, ver Theunissen (1981).

tornar ingênua a visão sobre reivindicações de autenticidade. A chave de compreensão da tão sonhada concreção de um “si próprio” situado numa zona de reconhecimento mútuo, algo como um *self* conquistado através da experiência de autorrealização (a realização de si via, por exemplo, sucesso na partilha de vivências ou na satisfação de normas)¹⁰⁰, demanda, antes de mais nada, *estranhar* o hábito que naturalizou a percepção segundo a qual a linguagem, ao conceber e comunicar autoimagens, é capaz de evitar qualquer forma de *artificialidade* na concepção e expressão dessa experiência.

O exercício de estranhamento se faz necessário não para reprimir a demanda por uma autoimagem ou autodefinição (longe disso!), mas para compreender melhor sua possibilidade e alcance. Isso não é pouca coisa: com tal exercício, seria viabilizado, por exemplo, um caminho de estudo sobre a possibilidade de uma representação de si à parte do hábito que fundamenta o discurso de autenticidade. E isto — ser possível conceber representações de si não refratárias a uma artificial imagem do *self* — não é tão contraintuitivo quanto parece à primeira vista. Ou seria por outra razão senão pela sanha de transparência que notamos comumente uma insistência e preferência não só da linguagem cotidiana, mas também de teorias éticas dominantes, por nos inculcar certa *naturalidade* (ao invés de *artificialidade*) da representação de si? O repúdio quase que intuitivo, quando se situa a representação de si no horizonte do que é artificial, daria o sentido exato da ingenuidade com a qual o tema da autenticidade foi (e ainda é) tratado. Ilusório, ficcional, falso, dissimulado, artiloso... tudo isso se diz,

100 Sobre a relação entre autenticidade e autorrealização, ver Menke (2011). Nesse importante artigo, Menke pontua que “‘autorrealização’ e ‘autenticidade’, enquanto expressões que devem designar os ideais de um radical modo de vida [*Lebensführung*] individual, entraram em cena há poucas décadas. Elas foram formadas no contexto de movimentos de juventude e estudantes dos anos 1960 e se desenvolveram, com a despolitização desses movimentos, em direção a uma cultura de hedonismo individualista, tendo se tornado rapidamente nos 1970 um vocabulário usado massivamente. Negativamente, o clamor por autorrealização e autenticidade deve exprimir a reivindicação de uma vida que *não* se baseia no cumprimento de expectativas dos papéis sociais [*Erfüllung von Rollenerwartungen*], não se baseia na conformidade a convenções de comportamento ou na implementação de planos de vida tradicionais e determinados. Positivamente, trata-se, no caso do clamor à autorrealização e à autenticidade, disto — como argumentou Michel Foucault sobre o ‘culto a si mesmo californiano’ —: ‘descobrir o verdadeiro si próprio [*das eigne wahre Selbst*], separá-lo daquilo que pode aliená-lo ou obscurecê-lo e então decifrar sua verdade graças à ciência psicológica ou psicanalítica, que deve ser capaz de dizer a alguém o que é um verdadeiro si próprio [*ein wahres Selbst*]’. A ideia de uma vida autêntica está ligada, de acordo com isso, à representação segundo a qual há, sob todas as formas de determinação que são atribuídas ao si próprio [*Selbst*] (e nessa medida são, em sentido comum, as ‘verdadeiras’), algumas que lhe são devidas em um outro grau e de um outro modo (constituindo assim, em sentido mais profundo, sua ‘verdade’)” (Menke, 2011, p. 219–220).

no discurso de autenticidade, de uma única e só coisa: *daquilo que, para a experiência de si, vale como inautêntico*.

Tal oposição entre autêntico e inautêntico não é sugerida aqui sem um propósito bem-definido: para se situar e abordar adequadamente a autenticidade, toda atenção deve ser empregada para se evitarem representações artificiais, e isso é assim simplesmente porque o sentido da inautenticidade também está *dado* pelo pensamento da autenticidade: inautêntico se diz de algo que é moralmente reprovável, cognitivamente tosco, pessoalmente inaceitável e socialmente alienante. Ou como imaginar (e aprovar) a atitude de alguém que clama por uma representação de si fundada na dissimulação da própria autoimagem, por uma experiência de si pautada em referenciais como aparência, ilusão, dissimulação? Quanto mais contraintuitivo nos parece isso, mais se reforça o *insight* do qual parte este artigo, qual seja: a busca por uma autoimagem poderia partir de referenciais avessos ao ideal de autenticidade. Mas como isso seria possível?

Não por seu interesse em nos acordar de um “sono dogmático”, nem mesmo por acreditar em uma inocente tarefa “desilusionista”, mas Friedrich Nietzsche foi certamente um dos primeiros filósofos que, em praticamente toda a sua produção intelectual, posicionou-se enfaticamente a favor desta hipótese, a favor de que o pensamento filosófico — porque é dele a tarefa de uma crítica da autenticidade — ousasse burlar o hábito da transparência, buscando justo no que é tido por *inautêntico* a razão de ser de uma outra “autenticidade” humana. Em Nietzsche, o efusivo elogio e recorrente emprego de representações e discursos, signos e imagens concebidos e comunicados *artificialmente* pela linguagem encontra amparo no amplo recurso feito por ele ao vocabulário da inautenticidade, isto é, ao conjunto bem-definido de palavras, procedimentos e formas linguísticas afeitas a uma estratégica alienação do que é assumido como autêntico, a uma calculada alienação do “si próprio” forjada pelo hábito que naturalizou a percepção da transparência e evidência. Exemplo disso encontra-se em seu muitas vezes declarado fascínio pela *máscara*, cuja função em sua filosofia consiste, fundamentalmente, em poder resistir ao hábito da transparência, em poder resistir à suposta *naturalidade e normalidade* do discurso sobre a identidade pessoal reputada não artificial.

A função da máscara como *categoria estética* do pensamento deve ser reconhecida não simplesmente como mera alternativa aos postulados éticos (prático-normativos) e científicos (especulativos) sobre a identidade pesso-

al. Nietzsche não quer com isso sugerir uma figura substitutiva às tradicionais feições da autenticidade: eu, sujeito, indivíduo, *self*, consciência de si e afins.¹⁰¹ Antes, é preciso notar em sua reflexão sobre a máscara algo mais apurado. Se a máscara passa a ser considerada fio condutor de uma *crítica da autenticidade esteticamente orientada*, como sugiro aqui, então seu intérprete deve antes de mais nada se manter atento para não cair na sofisticada armadilha do discurso de autenticidade, qual seja, aquele que maliciosamente faz reconhecer até mesmo na máscara uma espécie de nova face do sujeito pós-metafísico, uma imagem de si fruto de insatisfação com modos universalizantes e abstratos da experiência de autorrealização. Numa palavra: é preciso evitar conceber a máscara como o *novo autêntico* de Nietzsche, como um conceito que situaria a experiência de si proposta por ele para além do agente moral universal ou do sujeito do conhecimento herdado da tradição idealista. Para ser compreendida no pensamento de Nietzsche, a categoria de máscara precisa ser deslocada para outro âmbito de investigação: *o estético*. E isso está longe de ser óbvio até mesmo para a pesquisa especializada.

A pesquisa-Nietzsche tem, de longa data, insistido em vincular a categoria de máscara ao imaginário da autenticidade, como se máscara assinalasse aquilo que é, para Nietzsche, a “verdadeira”, a “genuína” (as aspas aparecem para aliviar a carga metafísica dos adjetivos) representação de si próprio, uma capaz de superar impasses de um sujeito forjado por reivindicações teóricas que se mostraram controversas. Parte considerável da literatura secundária reforça e reproduz a tese de que a fascinação de Nietzsche pela máscara está essencialmente atrelada à reivindicação de autenticidade, e os motivos disso são variados. Se me é permitido apontar um, citaria aquele custoso hábito (recorrente na linguagem comum e tornado valor incontestado das filosofias da subjetividade) que exclui da demanda por uma representação de si formas e procedimentos artificiais que repousam na linguagem. Isso teve (e ainda tem) decisivo impacto na pesquisa especializada: a tradição artística da qual Nietzsche declaradamente extrai a categoria de máscara — a tradição poética do drama grego — é muitas vezes minorada ou então tornada um evento histórico e cultural genérico, tudo isso em be-

101 Muito se falou que Nietzsche possui um conceito forte de “indivíduo” e que nele se encontraria um caminho pavimentado rumo à autenticidade. Este estudo não compartilha desse ponto de vista. Basta lembrar que numa anotação póstuma Nietzsche já havia planejado contrariar essa interpretação ao registrar para si mesmo que “[o] conceito ‘indivíduo’ é falso” (Nietzsche, 1999a, p. 461). Voltarei a esse tema ao longo deste artigo.

nefício de uma via interpretativa que nem sequer se preocupa com o sentido exclusivamente estético das práticas poéticas dessa tradição. Ora, se isso ditou os rumos do debate sobre o estatuto da máscara no pensamento de Nietzsche, seria preciso darmos um passo atrás e nos determos um pouco mais no sentido do que é “artificial” e “artifício” na linguagem da máscara, para então compreendermos em que medida o pensamento de Nietzsche apresenta aí uma crítica da autenticidade.

A pretensão deste artigo é, portanto, esboçar uma crítica da autenticidade a partir de Nietzsche, mais precisamente a partir da noção de máscara enquanto categoria estética. Pressuposta está aqui certa preocupação com as interpretações dominantes sobre essa categoria, uma vez que, ao dispensarem do debate seu contexto mais importante — o estético —, os(as) estudiosos(as) acabam por vincular, voluntariamente ou não, a poética da máscara ao ideal da autenticidade. Assim, uma discussão estratégica com a própria pesquisa-Nietzsche se faz necessária, já que ela mesma exemplificaria, de uma maneira ou de outra, o problema central: a captura, pelo imaginário da autenticidade, da própria categoria estética da máscara. Isso teve implicações importantíssimas para a recepção da filosofia nietzschiana, como pretendo mostrar ao longo deste artigo.

Da imensa produção literária sobre o tema, principalmente entre nós, não conheço outra que condense os pontos acima mencionados do que o livro de Fernando Costa Mattos, *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*, publicado em 2015. Para as pretensões do meu artigo, a interpretação de Mattos será de suma relevância, pois nela encontro justamente a correlação teórica entre o imaginário da autenticidade — viabilizada, em sua obra, pela noção de “indivíduo” enquanto “foco perspectivador” (Mattos, 2013, p. 89) — e o recurso à categoria de máscara, que, ao longo do livro, é reconhecida como uma espécie de “novo autêntico”, quer dizer, como um signo de “originalidade”, “integridade” da forma de vida emancipada das amarras universalistas e normativas inerentes à filosofia idealista do sujeito (leia-se: Kant).¹⁰²

102 “[...] todo grande espírito, se quer voltar a viver entre os homens depois de ter saído da ‘caverna’, terá de vestir um *disfarce*. Um disfarce que lhe sirva de blindagem contra o insistente assédio da gregariedade, a tentar cooptá-lo para o rebanho, e que lhe permita, assim, seguir construindo às escondidas, nas profundezas de sua alma, o ‘eu’ e o ‘mundo’ — sua ‘segunda natureza’ — que expressem mais adequadamente a singularidade de suas vivências pessoais. [...] Quer ele queira, quer não queira, à volta do espírito livre se erguerá a sua ‘máscara’ [...]” (Mattos, 2013, p. 206–207, grifo meu)

Na investida “contra o dogmatismo” das filosofias do sujeito a partir de Kant, Mattos interpreta o projeto filosófico de Nietzsche, principalmente a partir de *Assim falou Zaratustra*, no eixo de uma subjetividade descentralizada, ou seja, de uma configuração do *self* que é, por um lado, afeita a contingências sensíveis capazes de singularizar as condições de vida e, por outro, revoltada contra formas jurídicas e morais que sufocam a vivência e experiência do que é particular, intuitivo e finito.

A nova forma de vida emergente (que Mattos vincula ao conceito de “espírito livre”) seria bastante consciente do fracasso do sujeito moderno, porque conhece bem os limites da reivindicação da experiência de autorrealização; sabe, depois de muito se preparar (a metáfora da “estratégia bélica” é destacada em cada capítulo do livro de Mattos), que a representação de si, o “eu”, não é algo dado, “mas uma subjetividade *por fazer*, algo como a matéria bruta a partir da qual se poderia, aí sim, cultivar e construir um ‘verdadeiro’ ‘eu’, um ‘eu’ autêntico *porque* feito dessa matéria singular, própria a esse indivíduo e às vivências que ele vem acumulando ao longo da vida — um processo de construção, portanto, que nunca se encerra, mas renova-se continuamente, configurando aquela incessante ‘superação de si’ [...]” (Mattos, 2013, p. 203–204, grifo meu). É por passagens como essa que o livro de Mattos torna-se, para o meu artigo, exemplar¹⁰³; ele vale como lente de aumento para um sem-número de interpretações que ainda insistem em considerar formas e representações do *self* em Nietzsche como atreladas, voluntariamente ou não, ao ideal de autenticidade.

O presente artigo está dividido em duas grandes partes, e procura perseguir as seguintes questões: se o pensamento de Nietzsche apresenta uma efetiva crítica da autenticidade, primeiro se faz necessário compreender (i) do que se está falando quando se fala em “ser autêntico”. Da con-

103 Prova disso é a revisão do livro feita por Vinícius Figueiredo, na qual se exploram os débitos da interpretação de Mattos com o discurso de autenticidade. “Note-se, em primeiro lugar, que, se Novalis abriga os ideais de ‘emancipação’, ‘autonomia’ e ‘crítica’, ele o faz passando ao largo da universalidade formal típica do kantismo. Com isso, afrouxam-se os laços que Kant, com um zelo incomum, havia instituído entre as partes do seu sistema. Quando, por exemplo, ‘liberdade individual’ e ‘universalidade formal’ dão-se as costas, a ‘autonomia’ perde a ligação interna que a unia com a legislação jurídica. Convertendo-se em ideal de autenticidade ou núcleo subjetivo avesso à vontade geral, a autonomia torna cada vez mais remota a transição que antes lhe fora confiada, a passagem da moral ao direito; e não demorará para encontrarmos este último sendo visto pelo indivíduo como pura exterioridade, irredutível à sua autodeterminação (M. Stirner, S. Kierkegaard, K. Marx). Não surpreende encontrarmos Nietzsche advertindo-nos sobre os riscos da dissolução do indivíduo no regime de universalidades consagradas pelos tempos modernos. Neles, desaparece tudo o que há de próprio e desigual nos homens — como apregoam os ‘direitos iguais’ e o ‘espírito democrático’” (Figueiredo, 2015, p. 63).

textualização preliminar do discurso de autenticidade, passaremos a uma segunda tarefa: (ii) uma vez conhecendo melhor a gramática do ideal de autenticidade, buscaremos verificar se, de fato, a conquista da representação de si pode ser situada junto a formas artificiais (ilusórias e ficcionais) da linguagem — e, se sim, em que medida —, pois quando se trata do pensamento nietzschiano é incontornável considerar a categoria estética da *máscara* como elemento constitutivo da autoimagem.

2. Do que se fala quando se fala em autenticidade?

Há rostos mais belos do que a máscara que os cobre.
Jean-Jacques Rousseau, *Emílio*

Como noção fundamental da modernidade, autenticidade é um conceito polivalente, cuja relevância não pode ser reconhecida tão só pelo que passou a valer como seu sentido dominante, prescrito por esta ou aquela corrente de pensamento. A ideia de que o conceito de autenticidade teve seu significado e alcance delimitado por uma teoria ética de matriz anglo-saxã, a assim chamada *ética da autenticidade*¹⁰⁴, ganhou tamanha força que atualmente, quando se fala em autenticidade, é quase impossível se desatentar de algumas definições, dentre elas, talvez a mais famosa, a de Charles Taylor: ser autêntico é “ser fiel a si mesmo”.¹⁰⁵ Uma vez definida a noção de autenticidade por essa tradição, surgiram daí dissensos que pautaram os termos do debate entre teorias éticas e políticas contemporâneas, sendo talvez a teoria crítica de matriz alemã a mais aguda e crítica interlocutora da assim chamada ética da autenticidade.¹⁰⁶

104 Para uma discussão crítica do conceito de indivíduo em face a tendências liberais à autoidolatria, ver Taylor (1992), Berman (2009) e Trilling (1971).

105 “O ideal moral por trás da autorrealização [*self-fulfillment*] é o de ser fiel a si mesmo, em um entendimento especificamente moderno desse termo.” (Taylor, 1992, p. 15) Em outro texto, Taylor afirma: “Se eu não permanecer fiel a mim mesmo, perco o sentido de minha vida; perco o que o homem significa para mim [...]. Ser fiel a si mesmo não significa outra coisa senão ser fiel à própria originalidade, e isso é algo que somente eu mesmo posso articular e localizar. Ao articular isso, eu me defino ao mesmo tempo” (Taylor, 1995, p. 38).

106 Talvez um dos mais vigorosos críticos da ética da autenticidade seja Axel Honneth; ver, por exemplo, Honneth (2002). Contra o ideal de autorrealização pregado pela ética da autenticidade, Honneth argumenta: “A tese que eu gostaria de apresentar é a de que demandas por autorrealização individual, que cresceram rapidamente há trinta ou quarenta anos como resultado da convergência historicamente única de processos de individualização muito diferentes nas sociedades ocidentais, agora se tornaram um padrão tão

A corrente anglo-saxã (encabeçada pelos estudos de Charles Taylor, uma das figuras mais proeminentes do comunitarismo) tentou focar aquilo que, no debate, era-lhe o mais importante: desmitificar a autoidolatria, em solo liberal, da noção de indivíduo.¹⁰⁷ Com um novo olhar sobre a experiência interior, sobre sentimentos, intuições e vivências, essa corrente da teoria ética pretendia fugir de um certo adestramento do indivíduo pelo sistema de normas (uma insatisfação do “eu” ante a submissão a regras e valores universais) ao mesmo tempo que buscava superar o impasse da autoalienação social e da falta de compromissos compartilhados pelos indivíduos. Essa tentativa gerou profundos desacordos entre estudiosos(as) sobre o real alcance teórico do conceito de autenticidade.

Se for possível descolar o discurso de autenticidade de sua definição comumente aceita, já teremos conseguido um avanço importante, pois “ser autêntico” não pode valer tão só como nova cifra de um modelo de autocertificação do agente ético e político. Se pensarmos que “ser autêntico” se diz daquele(a) que é capaz de reivindicar uma experiência de tomada de consciência de si segundo tais e tais condições, então incorreremos no equívoco de assumir a autenticidade a reboque das recentes filosofias da subjetividade. “Ser autêntico” não é simplesmente um predicado que requer um “sujeito” capaz de sustentar a verdade e genuinidade da imagem de si. Não seria simplesmente a reboque das transformações da noção de sujeito (atualmente é moda falar em sujeito pós-metafísico)¹⁰⁸ que o conceito de autenticidade se encontraria.

Por isso, a seguinte pergunta parece incontornável: quando falamos em autenticidade, não estamos no fundo a falar com certa pretensão, ou melhor, com certa convicção de que a linguagem humana consegue oferecer uma

institucionalizado de expectativa de reprodução social que perderam seu propósito interno e, em vez disso, se tornaram a base para legitimar o sistema. O resultado dessa inversão paradoxal, na qual os processos que antes prometiam um aumento na liberdade qualitativa agora se tornaram a ideologia da desinstitucionalização, é o surgimento de uma infinidade de sintomas individuais de vazio interior, sentimento de inutilidade e falta de propósito [*Symptomen innerer Leere, Sich-Überflüssig-Fühlens und Bestimmungslosigkeit*]” (Honneth, 2002, p. 146). Essa crítica, que desmascara a ética da autenticidade como ideologia, parece reverberar outra, feita por Theodor Adorno, contra o que chamou de “jargão da autenticidade [*Eigentlichkeit*]” presente no discurso filosófico alemão do pós-guerra (especialmente, em Martin Heidegger e Karl Jaspers). Adorno vê no vocabulário que caracteriza esse jargão a permanência do discurso nazifascista, momento em que a linguagem filosófica estaria concedendo asilo a um “desastre latente” (Adorno, 1970, p. 416). Ainda sobre esse debate entre as duas correntes, ver a coletânea de Kuehnlein e Lutz-Bachmann (2011) e também Honneth; Roessler (2008).

107 Esse é, aliás, o tema central do primeiro capítulo de sua *Ética da autenticidade*.

108 Sobre isso, ver Benhabib (2002), Jaeggi (2005) e Taylor (1997).

significação e compreensão clara da experiência de tomada de consciência de si sob tais e tais condições? Quando se reivindica “ser autêntico”, pressuposta está a possibilidade de que a realização de um “si próprio” possa ser percebida e significada de modo *transparente*, quer dizer, sem contágio de ilusões em sua experiência e expressão. Este é, portanto, o contexto mais preciso do discurso de autenticidade que o presente artigo quer investigar: a obstrução radical de toda e qualquer artificialidade (da linguagem) que pretenda mediar a concepção e concreção da experiência de autorrealização.

2.1. Experiência de autorrealização como fio condutor: ubiquidade do autêntico

Alienação é a incapacidade de se colocar em relação com outros seres humanos, com coisas, com instituições sociais e, com isso — eis uma fundamental intuição do conceito de alienação —, também consigo mesmo.

Rahel Jaeggi, *Alienação: atualidade de um problema filosófico-social*

Especificamente, há exemplos de uso bem-sucedido da noção de autenticidade em filosofia, estética, estudos literários e comunicação social, ciência política e sociologia. Nesses domínios, costuma-se falar de autenticidade no sentido de identidade pessoal, naturalidade, sinceridade, fidelidade, transparência, originalidade e, em alguns casos, imediatismo da representação de si.¹⁰⁹ O uso do conceito é, como já dito, dominante numa vertente da ética de matriz anglo-saxã que, com base em reivindicações estético-existenciais e social-teóricas de Jean-Jacques Rousseau, exerceu uma crítica contumaz a formas de vida reputadas inautênticas, quais sejam, as que assumiram para si apenas a “aparência” em detrimento da legítima face do ser humano.¹¹⁰ Daqui surgiria a afirmação segundo a qual “ser inau-

109 Cf. Rohrbacher (2016, p. 29–42).

110 O recurso à metáfora da face não é aqui casual. Jean-Jacques Rousseau a emprega em seu segundo *Discurso* em uma conhecida passagem sobre a estátua de Glauco: “Pois como podemos conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não começarmos por conhecê-los eles mesmos? E como o homem conseguirá ver a si mesmo como a Natureza o formou, em face de todas as mudanças que a sucessão de tempos e coisas deve ter produzido em sua constituição original, e separar o que ele tem de sua própria criação do que as circunstâncias e seu progresso acrescentaram ou mudaram em seu estado primitivo? [Tal] como a estátua de Glauco [...] [que], por assim dizer, mudou sua aparência a ponto de ser quase irreconhecível” (Rousseau, 2016, p. 53).

têntico” se diz da condição na qual impera tão só uma representação de si “artificial”, ou, dito de outro modo: inautêntica se diz de uma forma de vida *alienada de si*, porque tragada por adversidades históricas (iminente corrupção pela sociedade civil, pela arte e pela ciência, como nos exemplos de Rousseau)¹¹¹ das quais ela não consegue se desvencilhar facilmente.¹¹²

Se fosse possível resumir em poucas palavras o recrudescimento do discurso de autenticidade a partir dessa fonte, poder-se-ia dizer, em primeiro lugar, que ele não se deu por causa de certa liberação do pressuposto metafísico, liberação do sonho “essencialista” da autoimagem humana presente em parte da obra de Rousseau, mas antes que ele ocorreu a reboque do caráter inegociável ante tudo que diz respeito a formas de alienação humana, contra qualquer manifestação da vida que, por exemplo, consinta em “ser outra” a ser “si própria”.¹¹³ Daí por que o alvo privilegiado do discurso de autenticidade, que encontra no combate às formas de alienação da vida ética e política sua mais forte reverberação, não ser outro senão as figuras e representações, os valores e atitudes afeitas à lógica do que é *artificial*. O imperativo da autenticidade chega a se confundir, por vezes, com certo clamor pela “perda de ilusões”.

Não permitir que o discurso de autenticidade seja reconhecido tão só como mera trajetória dissidente (pós-Rousseau) do devaneio essencialista que orientava a busca de uma natureza humana perdida, algo como uma tentativa de reconstrução histórica do estado “original” e “genuíno” do ser humano; sem ceder a essa fácil saída, deve-se buscar, por outro lado, identificar a filiação do discurso de autenticidade naquela crença segundo a qual as oposições (metafísicas) “ser” e “aparência”, “si próprio” e “ser outro”, “alienado” e “autêntico” nada mais refletem (e nisso não há nada de

111 “O mal não reside na natureza humana, mas nas estruturas sociais. [...] [O homem] se tornou mau porque se entregou ao devir; é em um mesmo movimento que o homem se torna mau e se torna um ser histórico.” (Rousseau, 2016, p. 26)

112 Sobre a interpretação de Rousseau nessa chave, consultar Ferrara (1992).

113 “É necessário, para sua própria vantagem, mostrar-se diferente do que de fato era. Ser e parecer [*Être et paraître*] se tornaram duas coisas bem diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganosa e todos os vícios que os acompanham.” (Rousseau, 2016, p. 104) Em uma carta a C. de Beaumont, Rousseau afirmava: “[...] descobri que ser e falar eram para eles [os homens] duas coisas tão diferentes quanto agir e falar [...]. [...] essa contradição [...] por si só explicava todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade” (Rousseau, 2016, p. 236). O viés essencialista da representação de si encontra no *Emílio* um divisor de águas, já que ali a educação é sempre assumida *negativamente*, quer dizer, a formação de um si próprio autêntico constitui-se como um modo de evitar a todo custo a corrupção e a alienação, e isso para garantir o imediatismo (o caráter incorrupto) da natureza humana.

metafísico!) do que uma antiga convicção refratária a formas artificiais do pensar e do imaginar humanos. Que a preferência pela alienação de si e pela ilusão do “ser outro” (atacada seja por Rousseau, seja pelos atuais discursos de autenticidade) possa refletir um gosto refinado pelo que há de artificial, antinatural e, por que não dizer, ficcional na linguagem humana, tal horizonte investigativo não pode ser, em momento algum, desconsiderado por quem investiga o conceito de autenticidade, sob pena de repetir equívocos.

Ora, quando alguém oferece um sentido para a experiência de conquista do *self* reputando-a autêntica, não faz outra coisa senão acreditar que o ser humano é capaz de significar a representação que possui de si de modo não artificial, não ilusório, não fictício. É aqui que repousa o pressuposto de transparência e, conseqüentemente, de evidência do discurso de autenticidade. A insistência nesse ponto se justifica, para que não seja, já de saída, imputado a este artigo um propósito que ele não tem: o discurso de autenticidade não deve ser considerado um apêndice da filosofia do sujeito, algo como um conceito suplementar às formas canônicas da subjetividade (eu, consciência de si, identidade pessoal, indivíduo etc.). As configurações que o sujeito assume em discussões sobre teorias éticas e políticas são, de fato, importantes, mas isso não quer dizer que a autenticidade seja redutível a esta ou aquela feição da subjetividade.

Quando aqui é sugerido o fio condutor da transparência, com isso não se quer dizer algo sobre o “sujeito”, como se se acreditasse nessa figura em estado imaculado, “divino”. Não nos enganemos: o discurso de autenticidade já se transformou quando a ética e a filosofia política deixaram para trás a caracterização metafísica (e ortodoxa) do conceito de sujeito. O clamor, hoje, por uma autenticidade descolada, por exemplo, da figura do sujeito metafisicamente fundado é uma mudança de paradigma bem calculada pelas teorias contemporâneas.¹¹⁴ À evolução do sujeito para uma era “pós-metafísica” segue-se a evolução da gramática da autenticidade. A pedra de toque do discurso de autenticidade não estaria, portanto, na busca por uma natureza *imediata* do ser humano, tal como (pelos menos nos dois *Discursos*) acreditava Rousseau. O problema parece estar em outro lugar: o discurso de autenticidade tem como característica fundamental uma ingênua inclinação *realista* em seu modo de reivindicação, pois quando se reivindica um “ser autêntico” o que é posto em evidência é tão só a crença no

114 Sobre uma reatualização do debate a respeito da autenticidade para além de premissas essencialistas, ver Jaeggi (2005).

poder de designar, de significar a experiência de realização do *self* de modo a neutralizar ilusões.

A obsessão de algumas teorias éticas e políticas por um *self* temporalmente não alienado, não ilusório, há muito já abriu mão de um ranço metafísico na construção da identidade pessoal. Já faz tempo (desde o Iluminismo tardio europeu) que a principal preocupação dessas teorias concerne à constituição de um modelo robusto capaz de viabilizar aquilo que também para o discurso de autenticidade é o mais decisivo: a experiência de autorrealização.¹¹⁵ Aqui, a convicção da conquista de uma imagem de si autêntica ocorre na exata medida em que a satisfação de interesses individuais tem algum grau de conformidade com interesses supraindividuais (igualdade, justiça, solidariedade). Se, de um lado, interesses exteriores ao “eu” se tornam condição para a realização de si, de outro lado o “eu” deve ser considerado parte fundamental do caminho que viabiliza a realização de interesses concomitantes ao seu. Assim, a experiência de autorrealização unifica (ao invés de distinguir) tendências da filosofia política e da ética posicionadas, por exemplo, em torno do debate sobre formas da subjetividade, pois a práxis do “realizar a si mesmo”, que constitui o assim chamado sujeito “pós-metafísico”, é convergente com o ideal de autenticidade.¹¹⁶

115 Como dito acima, Menke (2011) já havia percebido esse mesmo fenômeno. Sobre o contexto mais preciso do conceito de autorrealização, argumenta M. Theunissen (1981, p. 1–2): “A essência do modernismo pode ser vista mais claramente no valor peculiar que tendemos a dar à nossa ‘autorrealização’. O modernismo é, como um todo e em princípio, a ideologia da autorrealização. [...] A tese segundo a qual a consciência atual é moldada por uma mudança que ocorreu há 130, 150 ou 200 anos é corroborada pelo fato de que a compreensão filosófica da autorrealização, no período após Kant e, ainda mais claramente, no período após Hegel, assume uma certa coloração que ainda hoje pode ser encontrada. Na Alemanha, pelo menos desde a reinterpretação de Schiller do conceito de autonomia de Kant, a ideia do desenvolvimento da própria individualidade tem sido associada à ideia de autorrealização. [...] Acima de tudo, no entanto, no pensamento pós-hegeliano, a opinião está se tornando cada vez mais firmemente estabelecida no sentido de que o homem só pode desenvolver sua individualidade se ele se desligar das relações sociais ou até mesmo se afastar de todas as relações interpessoais”.

116 Sobre a relevância do ideal de autorrealização para a ética da autenticidade, Taylor afirma: “Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, e isso é algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, também estou me definindo. Estou realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Esse é o entendimento de fundo do ideal moderno de autenticidade e dos objetivos de autoconcretização [*self-fulfillment*] ou autorrealização [*self-realization*] com os quais ele geralmente é apresentado” (Taylor, 1992, p. 29). Antes mesmo de Taylor, e nessa mesma linha, Marshall Berman afirmava: “No século XIX, o desejo de autenticidade tornou-se um ponto de partida para o pensamento liberal e socialista” (Berman, 2009, p. XXV). Também A. Ferrara, na mesma direção, diz: “O que torna a teoria política de Rousseau relevante para as preocupações de nosso tempo é sua insistência no fato de que uma noção adequada de emancipação deve incluir a ideia de *autenticidade* pessoal, juntamente com os conceitos mais tradicionais de liberdade, igualdade ou justiça, e seu esforço em refletir sobre as transformações psicológicas que devem complementar a emancipação em relações sociais” (Ferrara, 1992, p. 52, grifo meu).

Para ilustrar isso, tome-se mais uma vez o caso exemplar da corrente anglo-saxã da ética da autenticidade, filiada à teoria social e à ética de Rousseau. Nela, há claramente uma pretensão de garantir o acesso a uma dimensão existencial-social de padrões de identificação pessoal e interpessoal, pré-requisitos para uma compreensão geral de práticas humanas não alienadas.¹¹⁷ De fato, é uma preocupação do mais recente discurso de autenticidade manter-se atento contra qualquer forma de “recaída” metafísica, mas não é difícil perceber que o atual imaginário da autenticidade persiste num ponto bem-conhecido já desde Rousseau: a integração do subjetivo, existencial e ético a uma dimensão “intersubjetiva”, quer dizer, a uma dimensão *social e política* da vida humana, pois só assim a experiência de autorrealização pode ser dita concreta.

Mas, ao tentar seguir por esse caminho, a tradição anglo-saxã foi recepcionada com uma crítica aguda por parte da teoria crítica de matriz alemã. Em especial, essas críticas se concentravam no modelo de interação intersubjetiva fundado em critérios ético-existenciais. De todo modo, uma pergunta precisa ainda ser respondida: será que a divergência entre essas teorias é de fato incontornável? Representantes seja da teoria crítica da sociedade (no caso exemplar de Jürgen Habermas e Axel Honneth), seja do comunitarismo (como no caso de Charles Taylor) ou do marxismo anglo-saxão (Marshall Berman, por exemplo) não discordariam da necessidade de se repensar o novo *status* da ética e da teoria social em uma era capitalista global; aliás, em comum, todos mantêm a tarefa crítica de “diagnóstico de tempo”, quer dizer, um diagnóstico do modo de vida *moderno* em permanente conflito e crise em face de diversificadas tentativas de autorrealização (tome-se o exemplo da emancipação como autêntica práxis do *self* em busca de legitimidade moral).¹¹⁸

O campo de tensão existente hoje entre teoria social de matriz alemã e ética da autenticidade anglo-saxã reflete, a meu ver, tão só divergências metodológicas; elas divergem sobre qual diagnóstico é mais adequado para justificar e situar o sujeito em relação ao ideal de autorrealização: uma reivindicando atenção a critérios ético-existenciais, portanto a fenômenos par-

117 “A autenticidade é uma faceta do individualismo moderno, e é uma característica de todas as formas de individualismo o fato de não enfatizarem apenas a liberdade do indivíduo, mas também proporem *modelos de sociedade*. [...] *nossa identidade requer o reconhecimento dos outros*.” (Taylor, 1992, p. 44–45, grifos meus)

118 Para uma visão de conjunto sobre essa abordagem, ver Honneth (2004).

ticulares e imprevisíveis como sentimentos e intuições; a outra enfatizando a partilha mútua de expectativas e a satisfação de normas consensualmente compartilhadas. Mas no essencial estariam praticamente de acordo: não há dúvidas de que, seja lá qual for o nome dado ao elemento mediador da experiência de autorrealização, ele não pode sucumbir a qualquer sinal de inautenticidade, quer dizer, não pode de jeito algum ser subsidiado por representações e conceitos, discursos e práticas afeitos à artificialidade, por exemplo as formas da aparência, da ilusão, da ficção, que distorcem e até mesmo enganam o *self* sobre sua própria autocompreensão e autocertificação.

Toda teoria ética e política, contagiada pelo ideal de autenticidade, tem que estar de acordo quanto a isto: estar sempre alerta à gramática da inautenticidade, pois ela seria capaz de produzir um efeito teórico execrável, qual seja, obstruir o caminho da autorrealização. Toda defesa da autenticidade guarda consigo uma profunda má vontade com relação a noções reputadas artificiais, traz consigo uma inegociável resistência, por exemplo, a toda atitude de um “eu” que prefira se entregar à experiência do “ser outro” a ser “si mesmo”, alternativa que, aliás, é recorrente em um conhecido campo de interesse da consciência moderna, uma dimensão ela própria tornada sinônimo do que é artificial: *a arte*.¹¹⁹

Com efeito, quando aqui se fala em autenticidade, fala-se em uma figura de pensamento com sentido muito mais amplo do que aquele definido pela corrente anglo-saxônica. Autodenominar-se teórico da autenticidade não quer dizer muita coisa. Autenticidade é uma figura de pensamento ubíqua; está presente em éticas fundadas tanto na subjetividade metafísica quanto na pós-metafísica; está também em orientações teóricas pautadas pelo individualismo liberal, mas também naquelas orientadas por um consenso intersubjetivo. Por ser ubíqua, tem capilaridade teórica bem abrangente.

Na discussão com o ideal de autorrealização defendido pela ética da autenticidade de origem anglo-saxã, Axel Honneth havia sugerido uma clara divisão histórico-filosófica das tradições, na qual, por um lado, estariam aqueles que reivindicam uma linhagem teórica que parte do paradigma universalista e normativo do filosofia prática de Kant, a ela mesclando a te-

119 Para ficar num exemplo mais conhecido, ver a crítica de J. Habermas (2002) a Nietzsche em *O discurso filosófico da modernidade*, que considera a estética de Nietzsche teoricamente incompetente no que tange à crítica pós-metafísica da subjetividade moderna.

oria social e dialética de Hegel e Marx; e, por outro lado, estariam os representantes difusos da chamada “estética da existência” e do existencialismo, esses sim os verdadeiros herdeiros do discurso de autenticidade, herdeiros de um grupo de filósofos tão díspares entre si como Rousseau e Nietzsche, Foucault e Kierkegaard, Heidegger e Sartre.¹²⁰ Por ter sido associada ao que passou a ser chamado de *estética da existência*, alguns teóricos declinam de assumir que também sua posição filosófica sobre o ideal de autorrealização é convergente com aquele da autenticidade, e isso ocorre por desconfiança sobre a consistência de uma ética esteticamente fundada, quer dizer, por dúvidas quanto ao potencial teórico e prático de uma experiência de si realizada na chave de uma *ética da arte de viver*.¹²¹

Esse tipo de posição, que constrói delimitações rígidas entre teoria crítica da sociedade e teoria ética fundada em uma estética da existência, não consegue observar o nó górdio que amarra (e mistura) ambas ao ideal de autenticidade. É demasiadamente frágil encerrar o imaginário da autenticidade como se ele pertencesse exclusivamente à assim chamada ética da arte de viver, até porque, mesmo dentro da tradição teórico-crítica, há posicionamentos que dialogam com mais clareza com o tema da autenticidade e chegam até mesmo a assumir algumas de suas conquistas.¹²²

Na verdade, aquilo que é tratado como incompatível pelo debate entre essas correntes pode ser tão só fruto de uma má compreensão do contexto mais geral no qual transita livremente o imaginário da autenticidade. É preciso sim reconhecer que a insatisfação com normas não é um critério suficiente para se optar por uma ética pautada em uma atitude

120 Sobre tal distinção, ver Honneth (1994, p. 59–60) e também Jaeggi (2005, p. 22). Ainda sobre esse ponto, ver Carnevali (2014, p. 23). Em Taylor, é forte o motivo da estética da existência, mas não há um tratamento direto e preciso do conceito. Segundo ele: “A criação artística se torna o modo paradigmático no qual as pessoas podem chegar à autodefinição” (Taylor, 1992, p. 62). Sua abordagem parece propor uma concepção de estética eticamente fundada, concordando aqui com um lugar-comum das teorias éticas do século XX. Por exemplo, quando afirma: “Descobrimos o que temos em nós para ser/existir [*to be*] para quando nos tornarmos [*becoming*] esse modo de vida, ao darmos expressão em nossa fala e ação ao que é original em nós. A noção de que a revelação vem por meio da expressão é o que quero captar ao falar do ‘expressivismo’ da noção moderna de indivíduo. Isso sugere imediatamente uma analogia próxima, até mesmo uma conexão, entre a autodescoberta e a criação artística. [...] A criação artística se torna o paradigma pelo qual as pessoas podem chegar à autodefinição. [...] A autodescoberta requer *poiesis*, criação” (Taylor, 1992, p. 61–62). Sobre a relação entre ética e estética, ver Seel (1996).

121 Sobre o tema, ver Greiner; Moog-Grünwald (1996).

122 Mesmo dentro da tradição alemã da teoria crítica, é interessante notar a aguçada posição divergente de Christoph Menke, que, se não está de todo baseada na assim chamada estética da existência, pelo menos recorre a elementos caros a ela. Sobre isso, ver sua interpretação de Nietzsche nessa chave em Menke (2008, p. 109 e ss.).

existencial (e orientada por critérios não universais), qual seja: a atitude de “dar a si mesmo uma forma”. Seguindo-se o mesmo raciocínio, uma atitude ético-existencial não é empecilho a pretensões supraindividuais tal como pretendidas por teorias ético-políticas guiadas por um consenso intersubjetivo racionalmente orientado. Basta ler a obra de Charles Taylor, *Ética da autenticidade*, pois ali resta clara a preocupação com ambos os polos da experiência de autorrealização.¹²³ Se ele não consegue satisfazer todos os requisitos teóricos, aí já é outra coisa.

A pedra de toque da autenticidade definitivamente não está nesse maniqueísmo segundo o qual ou o diagnóstico teórico privilegia, na construção da vida ética, o particular, afirmando a irredutibilidade do que é individual, ou dá primazia ao que é universal, reclamando por isso uma esfera supraindividual da experiência de autorrealização. Na verdade, é preciso mudar radicalmente a maneira de pensar, pois o que vincula ambas as teorias claramente não está na pergunta pela instância mais adequada para concretizar o ideal de autorrealização. O elo estaria em um pressuposto (reputado evidente) responsável por fundar e ditar os rumos da própria modernidade filosófica, a saber: que estão à disposição do humano meios e recursos — uma “faculdade” — para se autorrealizar.

Por modernidade, entende-se aqui não um momento histórico espacialmente datado, não uma periodização manualesca de eventos socioculturais, mas a captura do tempo por certa orientação do pensamento filosófico europeu oitocentista e novecentista, e isso com o objetivo de instituir, por meio dessa apreensão do tempo, a experiência por excelência do ser humano: a realização de si como experiência do “eu” eticamente interessada, politicamente engajada, historicamente consciente, uma atitude moderadamente esclarecida que coloca todas as suas forças contra aquilo que ela mesma considera ser “inautêntico”, a saber, qualquer concepção, expressão ou concreção da representação de si fundada em formas artificiais, aparentes, fictícias, ilusórias. Daí a obsessão por manter seu discurso sempre afim a esforços desilusionistas ou antialienantes; afim, portanto, ao uso de uma gramática fiel ao ideal de autenticidade. Pois o principal rival do imaginário da autenticidade não é esta ou aquela experiência do sujeito, mas antes qualquer vivência ou experiência conforme à alienação ou à dissimulação de si. E seria, por óbvio, importante também saber se alguém, algum pensamento ou filosofia se atreveu a levantar uma bandeira a favor do contrário,

123 Sobre isso, ver Taylor (1992), principalmente o capítulo V: “Need for recognition”.

quer dizer, a favor, voluntariamente, da inautenticidade, pois com isso se poderia melhor perceber que tipo de reflexão certa orientação dominante da teoria ética e política contemporânea acaba por apagar.

3. Nietzsche e o ideal de autenticidade: um duplo ponto de vista

Há falsidades disfarçadas que representam
tão bem a verdade que seria julgar mal
não se deixar enganar por elas.
La Rochefoucauld, *Reflexões ou sentenças e
máximas morais*

Dito sem rodeios: na modernidade, é possível mostrar que a consciência estética se lançou em um radical experimento de inautenticidade, em um esforço que buscou ressignificar o artificial (a aparência, a ilusão, o falso, o erro, a mentira)¹²⁴ como forma e procedimento de seu saber. Isso faz diferença considerável, já que a arte moderna conseguiu se posicionar com autonomia em relação aos campos já consolidados da ética e da política, e também em relação ao campo especulativo, sem que isso significasse purismo ou isolamento (a famosa acusação de “esteticismo”, ou de “arte pela arte”).¹²⁵ O domínio do artístico não é uma “terceira via”, pois a ele não interessa ser um ponto neutro, fora da disputa. Também não se trata de uma “metaperspectiva” sobre perspectivas concorrentes. Pelo contrário! O fato de a arte moderna ser arredia à autoevidência dos modos de significação e interpretação do mundo, ser refratária ao que se tornou “canônico”, traz quase sempre à tona um problemático diagnóstico: do fato de a consciência estética moderna ter contrariado pretensões normativas (morais ou epistêmicas) de uma razão excitada por esclarecimento, derivou-se a (questionável) premissa segundo a qual a arte se colocava frente à vida como alternativa ética e política, como se a vida tomasse consciência da necessidade de uma ética esteticamente fundada.¹²⁶ Independentemente das adesões ou das críticas a essa ideia, o ponto é que, com isso, a arte foi empurrada de volta ao antigo centro de forças do debate em torno da subjetividade moderna: o ideal de autorrealização.

124 Sobre isso, ver Garcia (2023b).

125 A crítica ao esteticismo dos modernos (e dos pós-modernos) como tentativa de apropriação liberal e conservadora das utopias éticas e políticas é feita, entre outros, por Habermas (1983; 2002).

126 Sobre isso, ver Seel (1996).

Uma concepção do artístico refratária à lógica do discurso de autenticidade e que consiga escapar à força centrípeta do ideal de autorrealização, uma tal concepção precisa antes de mais se precaver contra confusões acerca do “artificial”, para que o recurso a noções afins à arte não passe a valer como filtro “mais adequado” para se enxergar não “o que é” tal e tal coisa, mas sim como ela “aparece”. Por exemplo: a ideia básica segundo a qual, tratando-se de arte, a “aparência” de algo (o ponto de vista do “artificial”) garantiria um saber “mais adequado”, “mais verdadeiro”, se comparado ao antigo preconceito metafísico (o ponto de vista do “ser”); ora, justamente isso, em vez de abrir ao pensamento a via do inautêntico, isto é, a via do artístico, repetiria justo uma crença fundamental do imaginário da autenticidade, pois aí o que vale como artifício — a própria noção de aparência — é tornado critério seguro e distinto — e, por que não dizer, “autêntico” — do conhecimento humano. Seria preciso perceber essa filigrana. Ali onde o artificial, por exemplo a categoria de aparência, de ilusão, é reivindicado como fundamento de uma “mais verdadeira” forma de conhecimento, justo ali a arte já abandonou o solo da inautenticidade, porque ali *o que é artificial já foi “naturalizado”, e uma vez tornado “natural” tornou-se também autêntico*. Em suma: o artificial tornado “natural” equivale a tomar a categoria de aparência como legítimo mediador artístico da representação de si. Daí que ou há, por parte da filosofia, uma mudança radical da maneira de pensar sua relação com a arte — e a sugestão aqui encampada é uma mudança na maneira de compreender suas categorias e sua forma de proceder — ou se torna inescapável para ela este destino: a arte como (mais um) postulante a discurso autêntico.¹²⁷

Talvez o leitor e a leitora já tenham percebido o encaminhamento que minha abordagem sugere: introduzir o ponto de vista de Nietzsche não propriamente sobre “a arte”, mas, isto sim, sobre como atitudes artísticas procedem quando procedem *artificialmente*, quer dizer, quando procedem segundo *formas ilusórias e fictícias esteticamente fundadas*. E, sob esse aspecto, Nietzsche será tomado aqui como exemplo paradigmático da consciência estética moderna refratária ao ideal de autenticidade.

É preciso então advertir o leitor e a leitora: com tal enfoque, não se quer aqui dar margem a especulações, bem-conhecidas na pesquisa especializada, sobre as “fontes” de Nietzsche no que respeita às noções artísticas por ele articuladas — margem para alguém pensar que, segundo a

127 Penso aqui fundamentalmente na “estética da existência” defendida por M. Foucault, reflexão tardia do filósofo sobre modos de vida que se autorrealizam esteticamente. Uma importante compilação de textos sobre o tema pode ser encontrada em Foucault (2007).

interpretação proposta, o presente estudo acabará por reconhecer o contexto das conquistas teóricas, por exemplo, do kantismo como fonte privilegiada que deu à categoria de aparência (ao “fenômeno”, na linguagem de Kant) um novo estatuto para o conhecimento humano.¹²⁸ Caso o presente estudo supusesse as conquistas do kantismo como justificativa das posições de Nietzsche sobre o aspecto artificial da representação de si e do mundo, ele ao mesmo tempo estaria endossando a tese contra a qual ele intencionalmente foi escrito: categorias estéticas — a aparência, a ilusão ou a ficção — *não concorrem* com outras, morais ou epistêmicas, como se aquelas permitissem um saber *mais verdadeiro* que estas. Fosse assim, a aparência, artifício central da arte, passaria a valer exatamente como critério não artificial do conhecimento.

Ora, esse modo de introduzir o objeto de estudo desta segunda parte do artigo foi proposto com o intuito de marcar posição contra a açodada vinculação ao kantismo das estratégias filosóficas de Nietzsche no âmbito da arte, em seu trato com categorias e formas atinentes ao que é artificial, ao que é “inautêntico”. Pensada como há muito se pensa, a reflexão esteticamente fundada de Nietzsche pagaria um preço caro, qual seja, o de se comprometer com diretrizes fundamentais do discurso de autenticidade, já que, na adesão sóbria ao vocabulário de Kant e dos kantianos¹²⁹, Nietzsche teria alcançado uma sofisticada noção de conhecimento, na qual o artificial (aparência, ilusão, ficção, falsidade, engano etc.) passaria a valer como mediação mais adequada das diversas reivindicações (teóricas e práticas) humanas. Quem insiste nesse argumento, aparentemente razoável, insiste no casamento da concepção de arte em Nietzsche com o imaginário da autenticidade. A autenticidade estaria aí associada à já mencionada crença na não artificialidade da linguagem, um procedimento bem-arranjado que *extrai do que é artificial sua artificialidade, extrai do artístico o que é inautêntico* — incalculável equívoco, no caso de Nietzsche.

Talvez a pesquisa especializada não tenha levado a sério o fato de que o recurso feito por Nietzsche a categorias ficcionais, a formas da ilusão e da aparência, longe de guardar parentesco com o kantismo, reza a cartilha

128 A matriz dessa interpretação, amplamente difundida na pesquisa-Nietzsche, é a obra de Hans Vaihinger, *A filosofia do como se*. Essa é a obra-guia, da qual surgiram inúmeras outras, inclusive a de Mattos, discutida a seguir.

129 No Brasil, entre muitas pesquisas produzidas sobre a relação entre Nietzsche e os filósofos signatários do kantismo, destaco a de Rogério Lopes. Ver, por exemplo, Lopes (2008). Aqui, há vasto material bibliográfico sobre o assunto.

de uma tradição avessa ao discurso de autenticidade: a da arte moderna.¹³⁰ Mas isso não quer dizer que exista algo como uma “verdadeira” tradição artística à qual Nietzsche se vincula, como se este estudo estivesse sugerindo sua adesão a um fenômeno “genuíno” da arte. De modo algum! O que está sendo dito aqui é que, se formos capazes de articular uma crítica da autenticidade em Nietzsche, ela precisa ser compreendida em um domínio exclusivamente estético, apartado daquele ideal de transparência, de não artificialidade, responsável por ceifar de linguagens artísticas sua fundamental característica: *artificialidade de forma e procedimento*.

Há na pesquisa-Nietzsche um sintomático silêncio sobre o tema da autenticidade tal como ele foi apresentado na primeira parte deste estudo. No caso das interpretações que derivam abertamente categorias como aparência, ilusão e ficção do universo das conquistas teóricas do kantismo, considera-se, via de regra, que Nietzsche deu um passo decisivo no sentido de repensar os limites do que é sensato reivindicar. Implodindo qualquer pretensão universalista, é o que comumente se diz, Nietzsche teria levado às últimas consequências a característica parcial, interessada, temporal e plural do saber humano sobre si. Ao ampliar o uso de categorias afeitas à aparência, à ficção, à ilusão, Nietzsche teria então radicalizado (jamais rompido com) o propósito filosófico pós-kantiano de autocompreensão do sujeito do conhecimento. O que teria mudado em relação a certos “lapsos” dogmáticos de Kant e do kantismo não seria propriamente a busca por um saber *sobre* o sujeito, mas o contexto e as características de tal busca, pois o domínio artístico passaria a valer, em Nietzsche, como “novo” espaço de realização de um antigo sonho da (agora moderada) razão: uma experiência de si passível de ser concebida e expressa *não artificialmente*, característica fundamental de uma forma de vida “artística”, manifestação “mais verdadeira” do *self* porque capaz de autocriação, autoconhecimento e autogoverno.

E é por essa razão que dificilmente grande parte da pesquisa especializada discordaria desta assertiva: a arte seria, para Nietzsche, o espaço próprio de realização da forma de vida autêntica. Mas isso, como dito, tem um custo altíssimo: ao conceber a arte como espaço de realização da vida autêntica, a pesquisa-Nietzsche minou as bases teóricas que viabilizariam a compreensão daquelas categorias afeitas à lógica da ilusão *sob um aspecto estético*. Dito de outro modo: para introduzir a autenticidade como elemento estruturante da filosofia de Nietzsche, foi necessário subtrair de sua

130 Defendi essa posição em um artigo recém-publicado: Garcia (2023b). Com maiores detalhes, ver Hillebrand (2000) e a importante coletânea sobre o assunto em Valk (2019).

concepção de arte o *artificial*, quer dizer, foi necessário subtrair aquilo a partir do que noções como ilusão, ficção, aparência, alienação, falso, erro, adquirem *sentido estético*. Ou o que significa aquela recorrência ao artifício do ilusório, sempre repetida na obra de Nietzsche, senão uma tentativa de turvar as fronteiras que definem a distinção entre o “eu” e o “não eu”? Ora, o recurso, amplamente usado pela tradição artística, ao ilusório pode, estrategicamente, ter como propósito *alterar* estados reputados “racionais” (conscientes) da representação de si. Sob a ótica da ilusão, a constituição de uma imagem ou representação torna-se um processo que ocorre sob forte adulteração. É preciso enfatizar isto: ilusão, aparência, ficção, enquanto *categorias estéticas*, são noções que contrariam parâmetros de identificação, já que aquilo que pode ser reconhecido na representação é tão só reflexo de processos de distorção (e não de mimetização) criados para um arranjo artificial da representação.

É preciso, no caso de Nietzsche, ter mais clareza sobre o caráter estético-formal e estético-procedimental de categorias como a da aparência, sob pena de claudicar quando se trata de esclarecer suas intervenções. Não nos enganemos, pois já não é tão só descuido hermenêutico, quando alguém analisa a aparência como mediação de processos de percepção de si ou autoconhecimento; quando se pensa que figuras como “eu”, “sujeito” ou “consciência” ainda obtêm da arte novos critérios de autocertificação; para quem assim pensa, vigora ainda a convicção que nem mesmo a mais veemente insistência de Nietzsche foi capaz de abalar, qual seja: independentemente do quão radical se possa ser, a aposta em um deslocamento do *self*, da autopercepção, para instáveis e imprevisíveis estados artificiais, como é o caso de estados ilusórios e fictícios, nem isso seria suficiente para convencer os(as) pesquisadores(as) da necessidade de se repensarem os pressupostos de nossa (auto)representação. Se Nietzsche adota e ressignifica a categoria de ilusão do kantismo, como querem alguns, restou intocável a velha noção de representação enquanto “faculdade” humana.

Excogitar a profunda ressignificação do próprio ato de “se representar”, quando se trata de pensá-lo sob condições artificiais, isso mereceu até agora pouca atenção. Talvez porque nessa condição a representação, mais especificamente a representação de si, teria que ser experimentada como algo que transtorna estados do *self*, já que “parecer ser” implica, em alguma medida, “deixar de ser”, uma ousada, porque *negativa*, maneira de suprimir da representação qualquer referência a um “si próprio” latente e virtual. Já imagino, ao dizer isso, a acusação de que, pensando assim, estaria defendendo uma espécie de “alienação” pela arte, porque restaria inibida

qualquer duração ou posituação do *self* em figuras como sujeito, indivíduo, consciência, eu. Ora, mas não seria justamente essa situação negativa, na qual a representação ousa estar “fora de si” (ilusão, sonho e delírio, estados esteticamente bem-calculados da consciência estética moderna),¹³¹ a que foi escolhida por Nietzsche para emprestar sentido artístico ao *self*, um *self sob a forma da aparência, sob condições artificiais*, em suma, um *self* considerado sob a ótica daquele famoso e, na obra de Nietzsche, muito recorrente artifício: *a máscara*?

3.1. Máscara como arte de iludir? Da submissão do estético ao discurso de autenticidade

A máscara cai, permanece o homem.
Jean-Baptiste Rousseau, *Ode à fortuna*

Talvez seja necessário exemplificar o que foi dito sobre a pesquisa especializada, não por apelo didático, mas para situar melhor o leitor e a leitora no debate em torno das posições de Nietzsche sobre o valor autêntico (como quer a grande maioria dos[as] intérpretes) ou inautêntico (como defendido por este estudo) de procedimentos típicos de uma reflexão esteticamente interessada. O objetivo aqui não é, no entanto, passar em revista interpretações que, ao tornar Nietzsche herdeiro das conquistas teóricas do kantismo, acabam por vincular a visada fenomenológica do kantismo à estética da ilusão assumida por Nietzsche. O propósito é bem mais modesto: recorre-se a essa tendência da pesquisa especializada tão só como se recorre a uma lente de aumento capaz de tornar visível de que modo a pesquisa, em geral, recolhe do imaginário da autenticidade seus critérios de interpretação sobre o fenômeno artístico em Nietzsche. A escolha da obra de Fernando Costa Mattos, *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, está em consonância com esse propósito.¹³²

131 Sobre isso, ver Lange (1992).

132 Havia, de minha parte, desejo de ter expandido o debate ora proposto por este artigo para outras direções da atual tendência da pesquisa especializada, discutindo, por exemplo, com os(as) defensores(as) de um “perfeccionismo nietzschiano” os pressupostos e o alcance de sua interpretação. O motivo tem direta relação com um tema caro ao discurso de autenticidade: o ideal de autorrealização. Em um recente dossiê publicado na revista *Estudos Nietzsche*, Rogério Lopes é claro ao dizer que “teorias perfeccionistas estão historicamente associadas à defesa da tese de que o bem humano consiste na plena realização de nossa natureza ou essência [...]” (Lopes, 2021, p. 6, grifo meu). Uma vez consolidado e com bastante material produzido, o debate entre diferentes correntes de pesquisa hoje no Brasil é altamente recomendável.

Ao se fidelizar a uma tradição de intérpretes da estirpe de Hans Vaihinger, Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e Antonio Marques, Mattos deixa claro em seu livro que segue o *script* do kantismo como ponto de partida de sua interpretação da filosofia de Nietzsche. Malgrado sua insatisfação com os rumos da filosofia prática de Kant, em virtude de sua intransigente captura da vida por normas e imperativos, Nietzsche seria, mesmo assim, tributário “de uma certa ‘filosofia do sujeito’ — ainda que tomada em sentido muito específico —; mais precisamente, ele seria um radicalizador “do projeto crítico kantiano” (Mattos, 2013, p. 88–89), e isso, na interpretação de Mattos, é afirmado para mostrar como Nietzsche soube recuar ante certos dogmatismos de Kant e do kantismo, em especial no que respeita ao aspecto da universalidade formal exigida para se legitimarem reivindicações do ser humano. Sabendo bem se desviar desse aspecto da filosofia crítica, Nietzsche propôs o caráter “perspectivista” das pretensões teóricas e práticas do ser humano e com isso afrouxou as rígidas exigências da razão no âmbito de seus modos de conhecer e agir. Por perspectivismo, Mattos entende, acima de tudo, o modo como Nietzsche “reformou” a filosofia crítica de Kant, principalmente ao ressignificar, de modo bastante heterodoxo, uma categoria central do kantismo: o sujeito.

É por meio de um movimento de distensão conceitual que Mattos encontra o motivo pelo qual Nietzsche opta por fundar as pretensões do sujeito no perspectivismo, a dizer, em formas de conhecimento e de ação dotadas de alto grau de particularidade, pluralidade e temporalidade. A forte noção de *indivíduo* que Mattos extrai desse contexto é decisiva para seus propósitos: em vez de recair no relativismo (a ideia segundo a qual o que é propriamente individual em cada experiência do indivíduo valeria apenas como algo “subjetivo”, sem validade objetiva ou supraindividual)¹³³, Nietzsche torna o indivíduo um conceito sem centro, sem unidade, um foco com múltiplos pontos de convergência, querendo com isso deixar clara a necessidade de que sua visão de mundo tem como base de sustentação algo contingente, parcial, interessado e, por que não dizer, fictício. O indivíduo como *ilusão necessária* é tão só resultado de uma consciência filosófica que reconhece seus pontos de vista e suas formas de reivindicação fundamentalmente como não universais, pois refratárias a qualquer apriorismo. Ao perder o centro ou ponto unificador, as visões de mundo, os modos de co-

133 Mattos, aliás, defende-se contra uma possível alegação de recaída relativista. Cf. Mattos (2013, p. 93–94).

nhecer e agir passam a ser compreendidos, afirma Mattos, como “vivências [as] mais pessoais” (Mattos, 2013, p. 96), significando com isso a completa suspensão do que é “impessoal”, “incondicionado”, “absoluto”, “universal” na experiência de constituição do *self*. Na construção de uma autoimagem, de uma representação de si, importa apenas o conjunto de vivências afeitas ao que é estritamente individual, próprio, portanto ao que diz respeito a sentimentos, desejos, impulsos, interesses.

Daí a sugerida transição da figura de “sujeito” para a de “indivíduo”, que traz consigo um forte apelo desilusionista, pois, separado tendencialmente de contingências (do que é individual), o sujeito kantiano ainda era uma forma de vida imprópria porque virtualmente subserviente ao universal. Achar o individual nas vivências do indivíduo, isso quer dizer um reencontro consigo mesmo.

Pessoal, condicionado, parcial, corpóreo... tudo isso mostra, segundo Mattos, que o modelo de autodefinição se transformou com Nietzsche: o modo da identificação de si varia conforme variam suas vivências¹³⁴ — e daqui também advém a proposta de Mattos de que seria necessário fundir a vida e o pensamento de Nietzsche, arrematando isso com uma paráfrase familiar à pesquisa especializada: só se fala do que se viveu.¹³⁵ Seria essa, portanto, a “marca de originalidade, e a eventual maior virtude [...], do pensamento nietzschiano em relação às anteriores ‘filosofias do sujeito’; do ponto de vista de um ser humano cujas diferenças individuais já não podem ser recusadas” (Mattos, 2013, p. 101). Do conjunto dessas vivências, que aproximam a filosofia de Nietzsche da sua pessoa, Mattos deriva a guinada “artística” da atitude do “sujeito individual e corpóreo”: desloca-se o imperativo ético kantiano para o “imperativo criativo”, no qual o indivíduo faz da própria ação de criar (o caso citado é o da “criação de valores” [Mattos, 2013, p. 101–102]) o cerne das formas de autolegislação e autodeterminação. E é na autocriação, isto é, no modo de constituição e formação (ou cultivo) de si artisticamente fundado, que o indivíduo encontra a regra de sua própria liberdade: o indivíduo submetido ao “imperativo” do *criar a si*

134 Aliás, isso já havia sido muito bem percebido pela recensão de Vinícius Figueiredo. Ver Figueiredo (2015, p. 70).

135 Mattos (2013, p. 215) fala em “vivências singulares do filósofo” Nietzsche. Para uma crítica do conceito de vivência na chave de uma associação entre vida e pensamento, ver Zittel (2019) e Stegmaier (2013), principalmente o artigo “A crítica de Nietzsche da razão de sua vida: para uma interpretação de *O anticristo* e *Ecce homo*” (p. 65 e ss.).

mesmo, eis o sentido daquilo que, segundo Mattos, Nietzsche denomina “espírito livre”.¹³⁶

“Espírito livre” passa a valer, no texto de Mattos, como uma representação que identifica, no indivíduo, o que lhe é exclusivamente pessoal, o que é “próprio” em suas vivências e experiências. Por esse motivo, sua “guerra” (o termo é de Mattos) contra tudo o que “uniformiza”, “nivela”, “igualá”, contra tudo o que ameaça suas conquistas, nada mais seria do que um recurso bem calculado por Nietzsche para poder criticar o assujeitamento do indivíduo a imperativos ético-políticos, uma forma de submeter a liberdade do indivíduo a regras universais, e o caso paradigmático citado por Mattos é o da severa crítica nietzschiana às formas de organização política da vida. Mattos saca, nesse contexto, o exemplo da democracia, a fim de com ele contextualizar sua interpretação. É, aliás, bastante curioso notar como o tema da democracia aparece na obra de Mattos, pois ele pode ser interpretado justamente como o fio condutor para se compreender de que modo o imaginário da autenticidade vai capturar as atitudes do espírito livre.

Mattos afirma categoricamente que o “movimento democrático moderno” (Mattos, 2013, p. 176) se tornou o arqui-inimigo da filosofia de Nietzsche, já que aquele (e não o “cristianismo”) passa a constituir uma espécie de força centrípeta que, ao puxar o indivíduo para seu centro (submissão a normas e imperativos universalistas), descaracteriza-o completamente. O regime de vivências e experiências democráticas, no fundo, obriga o indivíduo a “juntar-se ao rebanho”; força-o a “abrir mão da própria singularidade, [a] aderir à perspectiva alheia e viver em conformidade com ela” (Mattos, 2013, p. 188). A democracia seria, assim, um regime de experiências e valores que empurra o indivíduo para a “perda de si”; obstrui, em virtude da capitulação do que é individual no indivíduo, uma concepção de liberdade avessa à abstração normativa. Ou, nas palavras do próprio Mattos: a crítica à democracia precisaria ser entendida na esteira das tentativas de Nietzsche de criar um caminho alternativo justamente para a verdadeira autorrealização.¹³⁷

136 Mattos não usa o termo “artista”, talvez por precaução (dificilmente esse conceito se encaixaria no vocabulário do kantismo); mas ele, parece-me, caberia muito bem aqui.

137 Em uma réplica à resenha de Vinícius Figueiredo, Mattos deixou claro que, “[n]o movimento que desenvolvi ao longo de minha pesquisa de doutorado, eu diria que meu objetivo principal era chegar *com Nietzsche* a uma posição de defesa da liberdade individual como instância de criação perspectivista e, assim, de realização autêntica das mais próprias e singulares possibilidades” (Mattos, 2014, p. 100). E

E é nesse contexto que a interpretação de Mattos deixa revelar seu forte apelo ao ideal de autenticidade¹³⁸: a filosofia de Nietzsche caracterizar-se-ia como forma de resistência ao assujeitamento ético-político (de viés universalista) do indivíduo. E a esfera democrática torna-se um alvo preferencial de sua crítica por isso. Garantista do “ser autêntico”, a filosofia nietzschiana seria organizada para não deixar sucumbir o que é individual ao que é comum, daí sua “guerra” contra toda forma de rebaixamento do indivíduo a vivências democráticas. No domínio de vivências reguladas por princípios e regras comuns, nem sequer “se poderia falar em liberdade” do indivíduo, sustenta Mattos, que de pronto arremata: “[ali], ele *nem é ‘ele mesmo’*”, pois submetido ao princípio democrático da vida comunitária; “a visão que [ele] tem de si, a interpretação que prevalece em sua ‘cabeça’ acerca de si mesmo, foi forjada na ‘cabeça do outro’, isto é, nas ‘opiniões’ e ‘hábitos’ [...] que delimitam a visão gregária do mundo em sua sociedade” (Mattos, 2013, p. 202). Nessa “massa uniforme de indivíduos *fantasmas*”, assim Mattos caracteriza a experiência pessoal num espaço democrático; o que se nomeia “individual” é tão só um “*vazio interior*” (Mattos, 2013, p. 203). Fracassaria qualquer busca por autodefinição; a “figura de si mesmo” restaria esvaziada de sentido; fracassaria qualquer referência a uma “identidade”, a um “eu”, conceito que, segundo Mattos, a filosofia de Nietzsche jamais trata como algo dado, mas sim como “uma subjetividade por fazer”, uma subjetividade que precisa saber que meios utilizar para poder se autorrealizar como forma de vida livre: eis o critério para se poder “*cultivar e construir um ‘verdadeiro’ eu, um ‘eu’ autêntico porque feito dessa matéria singular*, própria a esse indivíduo e às vivências que vem acumulando ao longo da vida [...]” (Mattos, 2013, p. 203, grifo meu).

A interpretação de Mattos não defende simplesmente a tomada de consciência de si como processo de autoesclarecimento; quer dizer, o “si próprio” não é um *télos* que a razão humana, progressivamente, persegue. Defendida é a urgência de uma experiência não universalizável, uma que

mais adiante complementa: “Tendo estabelecido uma espécie de ‘ética da autenticidade’ (para usar uma fórmula que é cara a Charles Taylor (2011)) no capítulo anterior, eu me coloco nesse momento final da tese o desafio de pensar a política a partir dessa ética: se é possível, como eu proponho, *pensar a partir de Nietzsche um caminho de autorrealização singular* por meio do indivíduo que conquista a liberdade em sentido perspectivista, que modelo de sociedade seria o melhor para esse mesmo indivíduo, ou para o potencial florescimento de indivíduos como ele?” (Mattos, 2014, p. 104, grifo meu).

138 Mattos chega ainda a afirmar em sua réplica a Figueiredo que sua obra precisa ser entendida “tendo em vista o objetivo maior de [...] defender a liberdade no contexto de uma ética da autenticidade” (Mattos, 2014, p. 105).

esteja fora do alcance do ideal da autoconstituição “gregária” orientada pela forma abstrata dos princípios éticos e políticos. O desenho da autoconstrução de um *self* pretendida por Mattos é mais uma das faces do ideal de autorrealização; basta ler os trechos de seu livro nos quais defende que essa longa e caudalosa construção de um “si próprio” não alienado exige um posicionamento esotérico por parte do indivíduo: desatar os nós que o prendem a “preconceitos gregários” (Mattos, 2013, p. 205), a valores socialmente compartilhados, força-o a viver em solidão, força-o a um distanciamento do que é ordinário e comum enquanto condição para reencontrar-se consigo mesmo (Mattos recorre à noção de *pathos da distância* para ilustrar a relação entre esoterismo e indivíduo).

Porém, a realização de fato de sua autoconstrução, de sua autoformação, esse isolamento do social, esse distanciar-se da “massa uniformizante”, tem lá um limite, e aqui entra em cena a interpretação de Mattos sobre a categoria estética da máscara. Justo para garantir a autenticidade de suas vivências e experiências, “todo grande espírito, se quer voltar a viver entre os homens depois de ter saído de sua ‘caverna’, terá de vestir um *disfarce*” (Mattos, 2013, p. 206). Ora, pensada assim, a noção de máscara aparece em sua obra justamente como recurso à *naturalização do artificial*, quando o indivíduo, submetido a um contexto adverso, como é o caso com a vida democrática, passa a agir como se o disfarce, a arte de iludir, fosse algo o mais natural possível. Na esfera da vida social, gregária, o espírito livre aprenderia a usar a máscara como *segunda natureza*, quer dizer, deveria tornar a própria máscara estrategicamente algo natural. Máscara é a face tornada visível para a “massa”, um artifício para, calculadamente, se blindar “do insistente assédio da gregriedade, a tentar cooptá-lo para o rebanho”, pois somente assim, *naturalizando a máscara como sua face social*, o indivíduo poderia persistir “às escondidas” na construção de um “si próprio” autêntico, mesmo dentro de um domínio tão adverso, mesmo vivendo em um espaço democrático. A máscara, artifício fundamental do espírito livre, seria tão só mais um instrumento que garante, em contexto adverso, o impulso à autorrealização. Daí por que Mattos, no final de sua obra, passou até mesmo a compatibilizar liberdade individual e esfera democrática, já que para o espírito livre a democracia se torna em alguma medida necessária para dar ênfase a uma de suas práticas mais fundamentais: a arte de mascarar-se.¹³⁹

139 “[...] um mínimo de garantias democráticas seria preferível a um sistema autoritário e arbitrário que pudesse, por exemplo, cercar a liberdade de expressão. Ou seja: eu tive a ousadia (ou talvez a *temeridade*!)

Lendo-se a interpretação de Mattos, não se pode deixar de perceber que a noção de máscara está subordinada a uma estratégia, a saber, esconder-se, dissimular-se, para poder autoconservar certas conquistas caras ao próprio indivíduo. Mas essa hipótese de leitura está calcada em outra, que aqui nos interessa mais de perto: a ideia segundo a qual a máscara “esconde algo”, que ela é a fachada de algo que está por trás, uma “segunda natureza”. Interessa-nos sobremaneira, porque isso parece, de algum modo, reatualizar um conhecido antagonismo metafísico, aquele entre “ser” e “parecer”. Quando se diz que a máscara esconde algo, não se pressupõe aí que há algo a ser escondido? Esse modo de pensar a máscara também não pressupõe que o “algo escondido”, que existiria *sob* a máscara, teria um valor *não artificial*, valendo, isto sim, como autêntico? A consciência do uso da máscara por um “eu” atento à dificuldade da tarefa de autoformação, da construção de sua identidade pessoal em um meio adverso (a democracia), ora, isso não torna a máscara uma categoria acessória, suplementar à experiência de si autêntica? São questões que, parece-me, merecem maior atenção.

Pelo que se pode depreender da interpretação de Mattos, o ponto de inflexão de sua leitura é o da plena *consciência do disfarce* pelo espírito livre, consciência do uso de um “papel social”; ou seja, o disfarce supõe um prévio conhecimento segundo o qual o indivíduo livre não pode “se confundir com a própria máscara”, algo que tornaria a própria máscara a “primeira natureza” (Mattos, 2013, p. 207). Em suma, tudo isso não deixa dúvidas de que Mattos usa a categoria estética da máscara para subsidiar uma noção de indivíduo altamente tributária das filosofias do sujeito anteriores a Nietzsche: a máscara — e isso vale para categorias vinculadas à aparência, à arte da ilusão, ambas vinculadas ao universo do artificial — é concebida como um conceito cujo sentido depende de um outro, dando a entender que ela é uma espécie de predicado que exige um sujeito. A máscara não vale por si mesma; ela só existe se suportada por uma “face verdadeira”, capaz de inibir possíveis laços entre máscara e inautenticidade. Mascarada e autenticidade não se excluem, portanto.

de propor a ‘ideia insólita’ [...] de combinar Nietzsche e democracia” (Mattos, 2013, p. 104, grifo meu).

3.2. Subversão da autenticidade em Nietzsche: a máscara reconsiderada

[...] gozar da multidão é uma arte; [...] o gosto do disfarce e da máscara [...]
Charles Baudelaire, *Pequenos poemas em prosa*

A análise proposta pelo livro de Mattos é um prato cheio para o debate que este texto pretende ensinar. A autenticidade, figura de pensamento ubíqua, parece ter se tornado um ideal inquestionável a ponto de capturar até mesmo formas e noções radicalmente opostas à sua lógica. O caso da máscara é emblemático. Pensar justo em um artifício, em um procedimento afim à estética da aparência, à arte de iludir e dissimular, como condição para se concretizar uma experiência de si “verdadeira”, ou seja, como condição para a autorrealização do indivíduo numa forma espiritual autônoma e não alienada — o “espírito livre”, como sugeriu Mattos —, isso é razão mais do suficiente para uma contra-argumentação.

O recurso de Nietzsche à categoria estética da máscara é recorrente em sua obra, e dificilmente um estudo daria conta dos múltiplos sentidos que ela adquire ao longo de sua vida intelectual produtiva. Mas em alguns momentos da obra, principalmente naquele dito de maturidade (que tanto interessou a Mattos), posterior à publicação do quarto livro de *Assim falou Zaratustra*, em 1885, seu uso é tão apropriado ao contexto do debate aqui levantado que seria pertinente passar a examiná-lo com vistas a pôr à prova a tentativa de cooptação da estética da máscara pelo ideal de autenticidade.

Bem a calhar ao contexto da questão ora levantada, a seção 40 de *Para além de bem e mal* (doravante, JGB)¹⁴⁰ é aberta com uma das muitas frases de Nietzsche que, infelizmente, se tornou um clichê: “Tudo que é profundo ama a máscara [...]” (Nietzsche, 1999b, p. 75).¹⁴¹ Ela se encontra, aliás, num capítulo importante, o segundo, denominado justamente “O espírito livre”. Se, por um lado, desperta o interesse do leitor e da leitora o papel da seção 40 no contexto geral do segundo capítulo, por outro um detalhe da construção daquela afirmação presente em JGB 40 carece ser bem compreendido para que a seção tenha de fato utilidade na caracterização da figura do “espírito livre”.

140 Exceto quando indicado nas referências, a tradução de obras estrangeiras foi feita por mim.

141 Para uma análise dessa seção, sugiro o importante artigo de Müller (2013).

É preciso notar, antes de mais nada, que máscara e profundidade geram ali uma ambiguidade. Máscara sugere aparência ou feição exterior de algo, sugere uma representação do que é “superficial”; mas ali máscara está vinculada, calculadamente, à ideia de profundidade, e isso dá o que pensar. Essa relação entre superfície e profundidade gera uma ambiguidade que, se tomada em si mesma, não deixa entrever o cálculo estético de Nietzsche.

Em primeiro lugar, está o fato de ele buscar em poéticas dramáticas antigas subsídio teórico para sua interpretação, uma tentativa de dar à arte da aparência valor *reflexivo*. Para confirmar essa hipótese, recorde-se aqui uma conhecida passagem da seção 5 do prefácio de 1886 à obra *A gaia ciência* (doravante, FW): “Ah! Esses gregos! Eles se entendiam sobre *viver*: para tanto, faz-se necessário permanecer na superfície, na dobra, na pele, venerar [*anbeten*] a aparência [*Schein*], acreditar nas formas, nos tons, nas palavras, em todo Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais — *por profundidade*” (Nietzsche, 1999c, p. 352, grifo meu). Ao recorrer “aos gregos”, Nietzsche dá ênfase ao contexto de suas reflexões: o teatro trágico e cômico clássico, inserido culturalmente nos ritos e festividades cívico-religiosas, instituição cultural que guardou, na memória do culto aos deuses, a potência estética de formas, tons e palavras, capazes de embasar visões de mundo, no caso a assim chamada “visão de mundo grega”. Surge, então, dessa aproximação entre a adoração dos deuses e o culto às formas estéticas — o exemplo em FW é justamente o do culto à aparência —, uma estratégia filosófica que tipifica um povo, uma cultura (“os gregos”) por meio de um signo estético fundamental: *artistas*.¹⁴² E isso tem lá suas razões.

O fato de os gregos cultivarem sua mitologia como *material artístico* (culto aos deuses como culto à aparência)¹⁴³ teria motivado, naquele “povo de artistas”, uma atitude bastante singular: “[...] respeitar mais o *pudor* [*Scham*] com que a natureza se escondeu atrás de enigmas e coloridas incertezas” (Nietzsche, 1999c, p. 352, grifo meu). Por pudor, Nietzsche alude a certo estado de voluntária ignorância, uma condição de não saber, que “deixa passar despercebida”¹⁴⁴ a pergunta pela “causa” não do deus, mas

142 “Veneradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso — artistas?” (Nietzsche, 1999c, p. 352)

143 É como se o pressuposto formal para a apresentação do mito (sua “aparição”, seu “aparecer”) se tornasse a própria “matéria” do culto. A ideia segundo a qual “deuses” são materiais artísticos está atrelada a outra, a de que a mitologia possui um fundamento poético. Sobre isso, ver García (2021).

144 Passar despercebido como estratégia ilusionista é algo referido por Nietzsche em outra importante seção de *Para além de bem e mal*, a de número 230. “A isto se relaciona, de igual maneira, a ocasional

de sua manifestação, de sua aparição. É como se o ato de aparecer, o fazer-se-ver do deus, valesse como fenômeno misterioso, cujo sentido estético — *a epifania*, a aparição súbita da divindade¹⁴⁵ — dispensasse a busca pelas “razões” disso, uma busca por explicações e elucidações. E é aqui que uma robusta oposição ao discurso de autenticidade pode ser pensada.

A “dignidade da tolice”¹⁴⁶ para os gregos (ou melhor, para os “artistas”) repercute em seu voluntário não saber se há algo por trás daquilo que *aparece*, um certo pudor ante qualquer demanda por “expor à luz, desvelar, descobrir, absolutamente tudo que, por boas razões, é mantido oculto”, tal como afirma o próprio Nietzsche na supramencionada seção 4 do prefácio a FW. A paradoxal afirmação segundo a qual os gregos são superficiais por profundidade guarda estreita relação, portanto, com sua visão de mundo esteticamente fundada, qual seja, a de que a categoria da máscara (a superfície) vale simultaneamente como o “fundo”, como o que é “profundo”, ou seja, como uma “aparência” que já não é mais mero “parecer ser”, pois não há “ser” como suposto fundamento do “aparecer”. Sob esse aspecto, a máscara vale como uma categoria estética que não carece de um subsistente, algo como uma face “real”, “verdadeira”, servindo-lhe de suporte. É preciso, então, ter em mente isto: certo pudor pelo ocultar-se, pelo esconder-se, em suma, uma calculada inocência ante o artifício da máscara, anda de mãos dadas com uma atitude fundamental, qual seja, a de resguardar-se da desmedida suposição segundo a qual “velar”, “dissimular”, “mascarar” dá a entender que há “algo velado”, “algo dissimulado”, “algo escondido”, como se o campo visual ilusório gerado pela máscara supusesse justamente algo “não ilusório”, algo “não artificial” — o sujeito, como queria Mattos — sobre o qual ela recairia. A alta consideração de Nietzsche pela máscara enquanto forma artística precisa ser levada às suas últimas consequências, e isso passa por ajustar o sentido e a função estética de categorias afeitas à arte de iludir, à arte da aparência.

Essa referência à seção 4 do prefácio de FW pode ampliar nossa compreensão da sentença de JGB: “Tudo que é profundo ama a máscara”. Aliás,

vontade do espírito para se deixar iludir, talvez presentindo travessamente que as coisas não são assim, que apenas se convencionou que sejam assim, um gosto na incerteza e ambiguidade, um jubiloso fruir da arbitrária estreiteza e descrição de um canto, do extremamente próximo, da fachada, do que é ampliado, diminuído, deslocado, embelezado [...]” (Nietzsche, 1999b, p. 168).

145 Sobre isso, ver Bohrer (2009).

146 Essa é uma expressão emprestada do título do aforismo 20 de *A gaia ciência*.

boa parte das reflexões apresentadas por Nietzsche ali retomam interpretações desenvolvidas no capítulo 2 de JGB (o prefácio de 1886 a FW foi escrito logo em seguida a JGB), a contar pelas duas primeiras seções, que tratam diretamente, na 24, do tema do não saber [*Unwissenheit*], um artifício para ignorar a pergunta pela razão de ser de “enigmas [e] eventos mágicos”; e, na seção 25, do disfarce como antitético ao impulso à verdade, como forma de resistir ao “sacrifício pelo conhecimento”, concebido ali justo como atitude desilusionista, como se verdadeira fosse a ação de “tirar o véu”.¹⁴⁷ Isso é concebido assim, porque, como conclui Nietzsche na seção 4 do prefácio a FW, trata-se de uma questão de decoro “não querer ver tudo a nu, [...] [não querer] compreender e ‘saber’ tudo”.

A ideia de que se vê, de que se enxerga sob a “ótica do artista”, e por que não dizer, de que se contempla de modo “mais profundo” quando se contempla na forma da aparência, tal ideia repõe o tópos clássico da aparência como pressuposto formal do campo visual, da visibilidade *artificialmente* concebida.¹⁴⁸ O culto dos gregos à aparência, presente na adoração dos mitos, coincide, portanto, com uma atitude contemplativa — o “ver” — *artisticamente* fundada. Mas ainda é necessário acrescentar ao motivo da aparência o mencionado “respeito ao pudor”, que consta também de JGB 40.

Em seguida à famosa afirmação de que “[t]udo que é profundo ama a máscara” — este trecho complementar é muito pouco citado, talvez por trazer alguma dificuldade para o enunciado principal —, Nietzsche complementa: “[...] as coisas mais profundas têm até mesmo ódio à imagem [*Bild*] e à alegoria [*Gleichnis*]. Não deveria o *contrário* ser o correto disfarce para que o pudor de um deus se apresentasse? Uma pergunta digna de ser feita [...]” (Nietzsche, 1999b, p. 58, grifo meu). Retoma-se claramente a reflexão que seria feita no prefácio a FW. Ódio e amor são signos de uma nova ambiguidade, comparável àquela entre superfície e profundidade, acima comentada. O amor à máscara é aproximado, num primeiro momento, ao ódio à imagem e à alegoria, o que causa certa estranheza, pois imagem e alegoria são artifícios amplamente conhecidos da tradição poético-retórica, úteis para viabilizar, num registro metafórico, o reconhecimento de

147 Em FW prefácio, 4, Nietzsche chega a afirmar, de modo muito semelhante: “Já não cremos que a verdade continue sendo verdade se se lhe retira o véu” (Nietzsche, 1999c, p. 352).

148 Sobre o tema, com foco na relação entre poesia e pintura, ver Praz (1982) e Lichtenstein (1989).

algo por verossimilhança.¹⁴⁹ O deus, para *aparecer*, para poder ser visto, dependeria do artifício da imagem e da alegoria, sendo a máscara sua forma visual. Ora, com esse esquema Nietzsche parece sugerir um modo de *identificação sem identidade*, um modo de revelação que não passa por uma equivalência necessária (lógica) entre a forma que torna visível (a máscara) e o seu portador (o deus), até porque essa distinção nem sequer faria sentido, uma vez que “os gregos” (leia-se: os artistas) têm no pudor o respeito pela aparência. Despudor seria, assim nos informa uma longa tradição da poesia grega, um ato que atenta contra os deuses, contra a justiça divina; é tão só *húbris*, o que torna a vida humana plena de “penosas dores”.¹⁵⁰

Nietzsche parece ter plena ciência desse uso grego: o pudor é considerado uma “virtude” (ao lado da justiça), mas é uma virtude *poética* (a épica homérica a chama *sophrosyne*, “bom senso”, “prudência” do herói)¹⁵¹, um artifício criado pelo poeta para que a presença do deus apareça como um limite para as coisas humanas. Mas, ao inibir o acesso ao divino, o poeta não inibiu o acesso à visão do deus; o que resta vetado e transcende o poder humano é justamente a “razão de ser” (algo como a causa) disso que aparece. O pudor é uma virtude, porque inibe certa sanha “desilusionista” que ambiciona justamente a *transparência*, isto é, inibe o ímpeto a “pôr a nu”; na sutil imagem do prefácio de FW, detém o impulso a “desvelar”, na expectativa de que algo ainda seja visível uma vez suspenso seu véu (aparência). Concomitantemente a isso, o recurso ao pudor em JGB e em FW vale como uma virtude (poética) que orientou os gregos justamente na direção de ignorar, de “passar despercebido”, algo próximo, portanto, do *esquecer*; um poder, como dito em JGB 40, “turvar e maltratar a própria memória [*eigne Gedächtnis zu trüben und misshandeln*]”.

O decoro que essa noção de ignorância carrega em si tem relação com a ideia de uma memória demasiadamente fraca para delimitar fronteiras entre eu e não eu, entre o “si mesmo” e o que é “outro”, indicando uma forma de respeito que nada tem que ver com valor moral, pois “decente” não se diz do agente capaz de reconhecer e justificar as regras de suas condutas e

149 Segundo Aristóteles, verossimilhança é um instrumento retórico que diz respeito ao “credível e ao que tem aparência de ser” (Aristóteles, 2012. p. 11 [corresponde a 1355b]).

150 Sobre a relação entre pudor e justiça como virtudes, Platão coloca na boca de Protágoras uma longa narrativa que se desenvolve na interpretação do mito de Prometeu. Ali, há referências importantes a poemas como a *Teogonia* de Hesíodo e o *Prometeu acorrentado* de Ésquilo; ver Platão (2017).

151 Sobre o sentido dessa noção na épica homérica, ver *Iliada*, canto 21, verso 462; ver também *Odisseia*, canto 4, verso 158.

posições, mas sim daquilo que é aceito em sua *aparência*, um acatar “sem mais” a forma pela qual algo se mostra e se deixa ver em um certo contexto, sem que para isso seja preciso saber o que está por trás, o que se esconde. *Decorum* como virtude: isso guarda direta relação com a tradição retórica greco-romana, pois a máscara, o disfarce pelo qual o deus se mostra, não supõe, para um grego, para um “artista”, a existência de um portador, assim como a aparência não supõe algo que aparece.

O argumento que joga para o primeiro plano de JGB 40 o pudor pretende conferir a este não um sentido normativo, como regra moral da conduta, mas antes um sentido estético, tributário de um *procedimento* bem-conhecido desde a retórica antiga, qual seja, a arte de *apresentar a si mesmo*, ou, em outras palavras, a arte de bem encenar e se mostrar tal como se se estivesse *representando um papel*.¹⁵² Aqui está um aspecto fundamental que marca toda a reflexão de Nietzsche sobre a relação entre pudor e aparência: a complexa figura do ator.¹⁵³ Para uma cultura (como era o caso da grega) na qual a atitude de representar um papel, isto é, de apresentar-se sob a forma estética da máscara, é *conditio sine qua non*, perguntar-se por “quem” ou “o que” se mascara é algo *indecente* (*unanständig*, como usado por Nietzsche em FW prefácio, 4), infringe limites de socialidade construídos segundo preceitos artísticos. É desse contexto, aliás, que surge, em JGB 40, a afirmação: “[O] pudor é criativo”.

Com essa afirmação, Nietzsche pretende liberar a máscara, a arte de iludir e dissimular, de qualquer tipo de sentimento moral nocivo, algo como um (possível) vício; não há “falha de caráter”¹⁵⁴ quando se trata da representação de um papel sem o contraponto da face “verdadeira”, “autêntica”, um ente ou realidade para além daquela *artificial* da máscara. A insistência de Nietzsche na representação do pudor poético num contexto em que se discute a categoria da máscara tem talvez como motivação a ideia, mais intuitiva para nós, de que dissimulação e ilusão nada têm que ver com virtude, mas sim com vício. Quando, por exemplo, Mattos defende o

152 Sobre o conceito de *decoro* e sua relação com a estética da aparência no contexto da tradição retórico-poética greco-latina, ver Hansen (2013).

153 Tentei discutir a figura do ator também em outro artigo: Garcia (2023a).

154 A expressão é usada por Nietzsche em uma anotação póstuma de maio-junho de 1888, na qual trata justamente da suposta desonestidade do ator pelo fato de dissimular. “O problema do ator — a desonestidade [*Unehrlichkeit*], a típica mudança de forma como uma falha de caráter [*die typische Verwandlungskraft als Charakter-Fehler*]... a falta de vergonha, o Hanswurst, o sátiro, o bufão, o Gil Blas, o ator interpretando o artista...” (Nietzsche, 1999e, p. 530).

uso estratégico da máscara para fins de autoconservação e autoformação do indivíduo em um meio adverso (a democracia), o que resta implícito nesse ponto de vista é o caráter postiço, fingido, de “segunda natureza”, da máscara, pois não haveria dúvidas, na visão de Mattos, de que há algo superior, mais elevado, uma “primeira natureza”, um “eu verdadeiro”, “autêntico”, que teria que se mascarar dadas as condições que poderiam levá-lo a perder-se de si mesmo. Ora, a ênfase de Nietzsche no “pudor criativo” torna esse sentimento uma espécie de recurso poético para turvar da memória aquilo que, de outro modo, apresentar-se-ia como imenso equívoco: supor, por trás da máscara, um agente *capaz de* se ocultar, o que, nas entrelinhas, sugere que o “artificial” (a máscara) vale como segunda natureza, algo que “em si” não é “autêntico”, um recurso necessário porém provisório de rebaixamento da “primeira natureza” (como sugere a visão de Mattos, acima discutida) por motivos que escapam à vontade do agente.

JGB 40 requer, literalmente, uma boa dose de senso estético para quem “[*deseja*] e [*solicita*] que uma máscara ande no seu lugar, nos corações e nas mentes dos amigos; e supondo que não deseje”, quer dizer, supondo que alguém *possa* não “escolher” a máscara, “um dia seus olhos abrir-se-ão para o fato de que, todavia, sua máscara está lá — e que é bom que seja assim”. Se não há o pressuposto do sujeito, do “eu autêntico”, a máscara também não está ao alcance de uma deliberação ou escolha. A máscara “está lá” e quiçá também estará lá o pudor, uma percepção artística que inibe a vontade de “pôr tudo a nu”, nubla o ímpeto à transparência, o qual pretendia alcançar o “eu” consciente do uso do artifício da máscara.

Segundo a hipótese de leitura ora apresentada, representar um papel, segundo o ponto de vista de Nietzsche em JGB 40, não poderia ser utilizado para fortalecer algo como uma autoimagem autêntica, uma vez que, para que não se perca de si mesmo, seria necessário a alguém cifrar sua identidade, multiplicando-a em um meio adverso tal como um dândi. O recurso à representação de um papel, à arte do ator, nenhuma relação guarda com uma estilização do ideal de autorrealização (não há esteticismo aqui!), simplesmente porque a máscara não pressupõe, a rigor, uma “ação”; ou, em outras palavras: o gesto de se ocultar e esconder não é uma *práxis* do criador-de-si-próprio, já que parâmetros de identidade pessoal como esses soam, no contexto de JGB 40, “indecentes”, porque despudorada é a vontade de transparência.

Nesse sentido, é interessante notar como Nietzsche conclui JGB 40: “[...] ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *superficial* [*flachen*], de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá”. A máscara, enquanto modo de interpretação que *falseia*, aponta para outro domínio que não aquele da *práxis* de um sujeito com pinta de artista. Quer dizer: na medida em que se faz ver e é vista, na medida em que é “aparecer-sem-ser”, a máscara é uma categoria estética do campo do *especular*.

O recurso formal ao efeito ilusório, especular, precisa ser pensado ciclicamente (de modo “perpétuo”, diz Nietzsche). Se a máscara é o artifício para se fazer da superfície não apenas a fachada, mas também o que é (pro) fundo, segue-se disso o caráter *fictício* — ou *falso*, como Nietzsche escreve — do próprio campo visual. Como superfície e profundidade, a aparência é, esteticamente considerada, *forma* (visão), e por “fictício” significo aqui a dimensão da linguagem na qual o significante está liberado do *dever* de denotar, de designar ou de se referir a um (pressuposto) “real”; por exemplo, a algo subjacente ao ilusório.¹⁵⁵ O *insight* segundo o qual o “mundo que nos diz respeito” — estas são palavras do próprio Nietzsche, agora em JGB 34 — é apenas “ficção” prepara uma defesa contra a sutil armadilha da gramática: “[...] ‘mas a ficção não exige um autor?’”, ao que Nietzsche sugere replicar: “[...] por quê? Esse ‘supor’ não pertenceria também à ficção?” (Nietzsche, 1999b, p. 54)

Ora, esse refinado modo de tratar o *artificial* requer do intérprete, acima de tudo, “[a]lguma ironia com relação ao sujeito”, ou mesmo a ironia com relação à “credulidade na gramática” (JGB 34). A crença de que a máscara supõe um suporte, algo como um “eu”, tem equivalência com a crença lógico-gramatical de que todo inerente (predicado) carece de um subsistente (sujeito): eis algo que “tudo que é profundo” (no caso ali, o “espírito livre”) é capaz de reconhecer, a fim de não sucumbir à tentação de se valer da máscara como algo postiço. Se há liberdade do espírito no capítulo II de JGB, ela guarda relação com a profundidade *pela* máscara, com uma compreensão estética da máscara como uma *superfície sem fundamento*, algo que *se apresenta sem um representante, aparece sem um subsistente velado*. Caso o intérprete não alcance certa ironia contra sua própria confiança no sujeito, resta então a áspera ironia de Nietzsche contra ele: “Todo respeito

155 Sobre isso, ver Garcia (2023b).

às governantas: mas não seria hora de a filosofia abjurar da fé nas governantas?” (Nietzsche, 1999b, p. 52).

3.3. Máscara e atitude dramática: Nietzsche sobre a democracia

Espectador sem espetáculo é uma noção absurda.
Nietzsche, *O nascimento da tragédia*
[...] não há espetáculo sem espectador.
Machado de Assis, *O segredo do bonzo*

Pensar a máscara sem recorrer à representação do sujeito, sem uma “primeira natureza”; pensar o recurso ao artifício do disfarce sem vinculá-lo à escolha deliberada de um agente em um meio adverso; ora, tal modo de pensar tem uma implicação teórica fundamental, qual seja: a estética da máscara não assume compromissos éticos (no sentido, por exemplo, de uma “arte de viver”)¹⁵⁶, e isso porque mascarar-se, como categoria estética, não supõe uma subjetividade alternativa à (desgastada) subjetividade clássica. E disso se segue também que, quando se trata de mascarar-se, de representar um papel, não se trata de modo algum de uma *ação*, mas sim de uma *atitude dramática*. Evitar que a estética da máscara seja analisada no sentido de uma *práxis* faz-se também necessário, para que a abordagem de Nietzsche sobre essa fundamental noção não seja confundida com uma teoria do papel social.¹⁵⁷ Caso fosse compreendido no sentido de uma *práxis*, o recurso à máscara assumiria uma mera função ético-existencial, na qual determinado indivíduo, reagindo a estímulos causados pelo meio (por exemplo, pela sociedade, que, por exigir obediência às suas regras e convenções, pode ameaçar a conquista do “si-próprio”), traça diversificadas formas de interação para atender a certo propósito: não se perder de si mesmo, de seu “eu autêntico”. Quer dizer: caso a máscara atendessem as expectativas *práticas* do sujeito, ela acabaria por ser rebaixada à função de um artefato útil para se avaliarem os modos e o alcance da interação social de seu portador, do “agente”. Se um indivíduo apela à máscara para se relacionar com

156 Sobre a ideia de “arte de viver” ou de “vida como obra de arte”, há uma imensa bibliografia produzida na pesquisa-Nietzsche internacional; ver, por exemplo, Nehamas (1987); Schmid (1992); Young (1992); Dias (2011); e Ansell-Pearson (2018).

157 Sobre isso, ver Goffman (2020) e Dahrendorf (2006).

outros, isso significa que suas ações passam a ser compreendidas como se ele assumisse um papel, fazendo convergir o portador da máscara com uma figura cara à sociologia: o ator social. Essa versão sociológica da categoria de ator, fortemente conservadora porque tributária do conceito de sujeito, pressupõe uma problemática implicação entre máscara (o elemento estético) e ação (o elemento ético), algo que a obra de Nietzsche parece não autorizar. É preciso levar muito a sério essa convergência para que alguns mal-entendidos sejam desabonados.

Seria um bom ponto de partida para essa discussão resgatar a proposta de Fernando Mattos segundo a qual, para não “perder-se a si mesmo”, isto é, para não deixar sucumbir suas experiências e vivências mais pessoais, o espírito livre veste a máscara como autodefesa em um meio desfavorável, e o caso citado por Mattos é exemplar: a democracia. Ao interpretar a arte do disfarce como estratégia de conservação da autenticidade, Mattos corrobora involuntariamente a teoria do papel social: o espírito livre, em guerra contra toda e qualquer forma de normatização e universalidade formal, reconhece que suas vivências e experiências (o “individual”) em meio ao “rebanho” (a democracia) carecem ser mediadas por um artifício, a máscara, ocultando o “eu autêntico” para preservá-lo de derrota. O indivíduo, para não ser tragado pelo que é comum, uniforme, homogêneo, assume, em sua *práxis*, um papel. Para *manter* o que já foi conquistado de sua identidade pessoal, ele passa estrategicamente a *dissimular*. Ora, esse modo de pensar assume não apenas uma forte imbricação entre o ético (*práxis* do sujeito) e o estético (artes de fingir), mas também assume que a democracia é, para Nietzsche, um domínio político *dado* (como se o “eu verdadeiro” fosse capaz de neutralizar o que potencialmente uniformiza, massifica). Em outras palavras: pensa-se que a democracia é um espaço político excludente da forma de vida autêntica em permanente luta por concretizar vivências e experiências pessoais, em permanente luta; portanto, por um espaço de livre autorrealização. Essa hipótese de leitura ecoa, em primeiro lugar, aquele pressuposto segundo o qual a máscara seria um artifício para resguardar a autenticidade do portador (o sujeito); só que agora há uma novidade: assume-se aí que a interpretação de Nietzsche pressupõe a *democracia* tão só como *inautêntica* categoria, o espaço político sendo o espaço do gregário, do comum, do homogêneo, espaço infértil para viabilizar aquela tão sonhada experiência de autorrealização do que é individual no indivíduo.

Dessa hipótese, muitos(as) já inferiram uma ojeriza por parte de Nietzsche ao tratar não só da democracia, mas, sobretudo, do político.

As discussões em torno da concepção nietzschiana de democracia vez por outra apelam abertamente ao ideal da autenticidade, rebaixando-a a uma espécie de signo da vida inautêntica.¹⁵⁸ Mas não seria possível perguntar pela democracia seguindo um caminho de todo contrário, a saber, tomando-a não como correlata à forma de vida inautêntica, que a tudo homogeneiza e nivela, tornando comum o que é pessoal e individual, mas sim como representação requisitada pela própria arte do ator, a democracia valendo como *cenário* adequado para o exercício da máscara, uma máscara sem sujeito, sem um “eu autêntico”? Se é possível pensar a máscara sem sujeito, sem consciência da agência, por que não ousar pensar também, de modo heterodoxo (estético, quero dizer), a democracia? Situar o fenômeno democrático também em um contexto artístico, o da *estética da encenação*, parece mais promissor do que representá-lo como refratário a qualquer forma de vida autêntica, jogando, com isso, um balde de água fria na ideia dominante (pelo menos na pesquisa especializada) segundo a qual Nietzsche seria um pensador apolítico ou suprapolítico.¹⁵⁹

Guiando-se então pela ambiguidade do conceito, nos poucos momentos em que Nietzsche faz elogios à democracia, ele fala “de algo que ainda está por vir” — assim ele escrevia na seção 293 de “O andarilho e sua sombra”, segundo tomo de *Humano, demasiado humano*. Isso não quer dizer que ele tome a democracia como um ideal; não se trata, portanto, de uma utopia, pois democracia nada tem que ver com um espaço de realização futura de um ideal humano. Quando Nietzsche fala de futuro, ele acentua, como pretendo mostrar adiante, uma *dimensão temporal* que se tornaria constante em sua reflexão sobre a democracia. Esse interesse no caráter temporal da democracia parece aludir a uma percepção bastante recorrente na segunda metade do oitocentos, qual seja, a da democracia como signo do presente, do “moderno”, e a do moderno como signo de uma era em transição, como experiência temporal efêmera, em devir.¹⁶⁰

158 Cito apenas alguns exemplos aqui, longe de esgotar as referências: Warren (1991); Ansell-Pearson (1994); Hatab (1995); Siemens (2009).

159 Sobre isso, ver Van Tongeren (2008).

160 É sabida a importância da poesia de Charles Baudelaire na caracterização daquele que é um dos fenômenos mais importantes dos “tempos modernos”, o fenômeno da multidão, das massas e, em última instância, da própria democracia, que, como é dito numa passagem d’*O pintor da vida moderna*, aparece justamente em “épocas de transição”, fenômeno que “invade tudo e que tudo nivela”. Mas é talvez Walt

No capítulo VIII de JGB, que se ocupa da democracia como um acontecimento marcante da cultura europeia, dos “gregos” aos “modernos”, Nietzsche é bastante sofisticado ao falar de democracia: já na seção 242, o “*movimento democrático* da Europa” é relacionado a “fachadas morais e políticas”, algo cuja aparência permitiu distinguir culturalmente o europeu dos demais povos — quer dizer, a aparência de um povo “civilizado”, “humanizado” e em constante “progresso”. Mas que isso tenha sido feito às custas de um drástico “processo de homogeneização dos europeus”, caracterizado, segundo Nietzsche, por um “crescente libertar-se das condições” a partir das quais um fenômeno surge (no caso, a democracia como fenômeno de libertação do *Ancien Régime*), uma “independência cada vez maior de qualquer *milieu determinado*”, não se segue dessa autonomia dos meios um determinismo dos fins, algo como um processo teleologicamente orientado que destina historicamente a Europa a superar regimes políticos não democráticos. Por outro lado, seria necessário também investigar se o fenômeno que deu origem ao movimento democrático (“independência cada vez maior de qualquer *milieu determinado*”) teria como resultado tão só o “nivelamento e mediocrização do ser humano — o humano-animal de rebanho, útil, laborioso, variavelmente versátil e hábil —”; ou não seria a democracia um fenômeno muito mais amplo e condicionante até mesmo de um processo diametralmente oposto, ao qual Nietzsche justamente denomina, em JGB 242, “o processo do *europeu por vir* [*Prozess des werdenden Europäers*]”? Essa ênfase, que parece tanto lhe interessar, na dimensão temporal da democracia pretende tornar tangível a seguinte hipótese: justamente as “mesmas novas condições” em que se produziu o tipo “humano-animal de rebanho [*Heerdenthier Mensch*]” — eis o famoso e tão citado epíteto do indivíduo que “se perdeu de si mesmo”, uma vez que sua individualidade e sua pessoalidade sucumbiram à massificação — são tam-

Whitman quem tornou definitivamente central o interesse das poéticas modernas pelas (ricas) contradições entre indivíduo e multidão em uma era (como ele mesmo prefere chamar) “democrática”. Os famosos versos do poema “Songs of ourselves” — “Do I contradict myself? / Very well then I contradict myself, / (I am large, I contain multitudes.)” —, do livro *Leaves of grass* (primeira publicação em 1855), carregam consigo uma enfática consciência do tempo, a consciência da América como *imagética* do presente enquanto modo temporal da transição, da transformação, em suma, da América como signo inevitavelmente *moderno* (ver também o poema “Years of the modern”), imagem à qual, impressionantemente, o próprio Nietzsche iria aludir em FW 356, como será mostrado a seguir. Essa ênfase na temporalidade do fenômeno democrático, recorrente nas poéticas modernas, ainda não foi, ousado afirmar, devidamente estudada no caso de Nietzsche.

bém “sumamente adequadas para originar um ser humano de exceção, da mais rigorosa e atraente qualidade”.

O texto de JGB 242 não permite, portanto, uma avaliação que minore a relevância do “*movimento democrático*”, quando se trata de concebê-lo como parte integrante de um processo ambíguo, ou melhor, contraditório, um processo que não guarda em qualquer momento de seu movimento uma identidade subjacente, como se algo se conservasse ao longo de um curso temporal, algo duradouro, capaz de permanecer durante seu foi, é e será.¹⁶¹ Quer dizer: aquilo que num dado momento temporal ocorre de tal e tal modo pode, em outro momento (pois o tempo democrático é tempo fragmentado), ocorrer de modo contrário, algo que não mantém qualquer relação de causalidade. É óbvio que esse ponto de vista não serve a teorias éticas e políticas da democracia, porque supõe uma noção de tempo pouco usual, na qual vigora o casual, não o causal. Perde-se muito ao se omitirem das considerações de Nietzsche sobre a democracia essas reflexões sobre a temporalidade.

Como um *acontecimento* que distingue a Europa dos demais “povos e pátrias”, esse “movimento [*Bewegung*]” denominado democracia, que Nietzsche faz convergir com o processo do “europeu por vir”, é analisado em JGB 242 sob um duplo ponto de vista procedimental — ou, do contrário, a transformação operada por esse movimento representaria tão só uma mudança conservadora. É como se a democracia tivesse ao mesmo tempo alterado o sistema político, alterado os valores e as instituições políticas, alterado o titular do poder; tudo isso, porém, com vistas à própria autoconservação, o que, ao fim e ao cabo, entra em conflito com a própria lógica contra a qual a democracia lutou para surgir. Vista assim, a democracia, nas palavras de Nietzsche, nada mais representa que uma forma de “*escravidão* [...] mais sutil”. Mas é possível também vê-la por outro ângulo, e isso porque a transformação operada por ela desde sua origem representa um “caso singular e de exceção”, capaz de subverter as “fachadas políticas e morais” (humanidade, civilização e progresso) que querem guiar aquele “movimento”; capaz, portanto, de *romper com o que, em todo o processo, quer se conservar, com o que, no tempo, pretende ser duradouro*.¹⁶² Se a democracia

161 Esse modo de compreender os fenômenos é proposto por Nietzsche no segundo ensaio da *Genealogia da moral*, principalmente na seção 12.

162 Isso é claramente colocado em uma frase de FW 356, seção fundamental para o tema “democracia”. Nietzsche escreve entre parênteses: “(— e a duração [*Dauer*] é, sobre a terra, um valor de primeira ordem!)”. Essa seção será debatida a seguir.

é uma estado de coisas dirigido à autoconservação (e é daí que surge seu pendor à homogeneização, ao “rebanho”), o que Nietzsche veemente critica aí seria, a meu ver, a tendência a promover a duração das coisas (no tempo). E, considerando-se o final da seção 242 de JGB, Nietzsche parece buscar uma alternativa, pois ali ele passa a falar, subitamente, de um outro sentido de democracia, um que escapa à lógica segundo a qual, para se conservar, é preciso “mudar”.

Em JGB 242, como dito, a ideia de “movimento”, enquanto traço característico da democracia, faz claro contraponto com a de “independência do meio”, um “crescente liberar-se do *milieu*”, “que durante séculos se inscrevia com exigências iguais no corpo e na alma”; movimento (ou transição) vale ali justamente como noção que contraria a “força de adaptação [*Anpassungskraft*]”, que contraria, portanto, a ideia de conservação, no tempo, do processo (das mudanças) que constitui a assim chamada “época democrática”. Não é gratuito que, nas linhas finais da seção 242, Nietzsche dê um passo além e estrategicamente interprete a democracia como um acontecimento “ausente de preconceitos no que tange à sua disciplina [*Schulung*], à sua enorme diversidade de atitude [*Übung*], arte [*Kunst*] e máscara [*Mask*]”: eis uma equação fundamental para se pensar a democracia como movimento sem referência à autoconservação, sem referência àquilo que viabilizaria o tornar comum (duradouro), uniforme (estável), igual (idêntico). Traduzir o fenômeno democrático como um movimento que não guarda *necessidade lógica em seu acontecer*, quer dizer, pensá-la como um fenômeno imprevisível, um movimento que varia casualmente e arbitrariamente entre independência do e adaptação ao meio; ora, todos esses *insights*, que orientam a abordagem de Nietzsche da democracia como algo propício ao “europeu por vir”, aparecem em JGB 242 não como descrença no “movimento democrático” na Europa; pelo contrário! Nietzsche tem em alta conta a democracia como *acontecimento* (friso sua dimensão temporal), no qual imperam *o inesperado e o súbito*, um “movimento” do qual estaria ausente o previsível, o calculável, o constante. E longe de edulcorar sua própria interpretação, como se a democracia fosse, digamos, um fenômeno “positivo”, Nietzsche termina a seção 242 de JGB reconhecendo o enorme custo que esse “movimento” trouxe consigo. Ele arremata a seção com uma duríssima conclusão, uma daquelas passagens que muitos prefeririam não comentar devido à forte ambiguidade da afirmação, uma visão provocadora segundo a qual a “democratização na Europa é, simultaneamente, uma

instituição involuntária para o cultivo de *tiranos* — tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual”.

Uma interpretação dessa frase final de JGB 242 deveria levar em consideração, em primeiro lugar, que a noção de democracia não carece ser pensada como “movimento inercial”, tendencioso à (auto)conservação, mas deveria ser concebida — eis a aposta de Nietzsche — em virtude de sua “diversidade de atitude, arte e máscara”, e isso quer dizer que, ao pensá-la segundo a arte da máscara, segundo artes de ator ou atitudes dramáticas, Nietzsche está também indicando que é necessário assumir a palavra *tirano* em seus diversos sentidos, também no “mais espiritual”. Mas o que Nietzsche quer dizer com essa polêmica imagem da tirania, especialmente com sua expressão “mais espiritual”? E o que isso teria que ver com o artístico? JGB 242 suspende qualquer elucidação, talvez porque isso já tenha sido objeto de reflexão, como é o caso exemplar da seção 23 de FW. Nela, Nietzsche já havia dado devida atenção à noção de tirano justamente em uma dimensão temporal, o que pode ser útil para a decifração da sentença final de JGB 242.

3.4. Democracia como “tempo de transição”: Nietzsche sobre o “hoje” e o “futuro” da Europa

O presente não é, ele se torna.

Jean-Paul Sartre, *Sobre O som e a fúria*

Em FW 23, o conceito de tirania/tirano é tratado de modo bastante inusitado: Nietzsche parte do conceito de “corrupção” (de uma sociedade ou cultura) para pensá-la como condição de eras, de épocas [*Zeiten*] em que tiranos aparecem como “precursores e, ao mesmo tempo, *rebolos prematuros de indivíduos* [*die Vorläufer und gleichsam die frühreifen Erstlinge der Individuen*]” (Nietzsche, 1999, p. 396, grifo meu). A equação em FW 23, à primeira vista, parece contraditória. Nietzsche enxerga o *surgimento* da figura do indivíduo (o exemplo é Napoleão) numa situação altamente negativa, já que a necessidade de imenso dispêndio de poder, portanto a necessidade de um “tirano derradeiro” (o exemplo agora é a família César), coincide com épocas que em “os costumes decaem [*die Sitten verfallen*]”, tempos de degeneração, portanto. O tirano entraria em cena, assim está escrito em FW 23, quando “o declínio [*Verfall*] alcança seu auge”. A ideia de

que o surgimento (do indivíduo) está atrelado a uma situação de desagregação, de corrupção (dos costumes de um povo, de uma sociedade), indica um cálculo que contém uma contradição como premissa: *o fim é o começo*.

Ora, com esse *insight* sofisticado, Nietzsche dá clara demonstração de que aquilo que lhe interessa numa época de tirania, numa era em que poder e violência são proporcionais ao sentimento de corrupção experimentado por uma sociedade, não é outra coisa senão a *potência do negativo*: o início nada tem que ver com um estado inaugural, com o “novo”, mas sim com o ápice de uma situação degenerada, corrupta e, por que não dizer, “decadente”. Sob esse aspecto, o começo ou início é antes *modo temporal de passagem, de transição*, sendo, portanto, a corrupção (o auge do estado de decadência) condição do *devenir* (da figura do indivíduo).

Não à toa, em FW 23, Nietzsche dá forte ênfase a uma imagética outonal: para uma percepção do fim iminente, de algo que está prestes a acabar (decair) ou morrer, Nietzsche, calculadamente, desloca a gênese do “fruto dos frutos”, o indivíduo. Ele afirma ali: “Mais algum tempo, e esse fruto dos frutos pende da árvore de um povo, maduro e amarelado — e somente por causa desses frutos existia a árvore”. A inversão da ordem causal aqui (a árvore existindo por causa do fruto) quer enfatizar outra inversão, a da percepção do tempo cujo início coincide com o fim, ideia segundo a qual o fruto maduro pende da árvore no outono, quer dizer, num momento em que se encaminha para sua degeneração, para “decair”. Daí que o *auge de uma era corrupta, portanto o momento de desagregação e decadência, é pensado como sinal de uma situação transitória*, marca de um “tempo interino [*Interimzeit*]”, como o designa Renate Reschke em um importante artigo sobre o conceito de corrupção em Nietzsche.¹⁶³ Nesse contexto, a noção de tirano/tiranía é deslocada de sua trivial significação política e social para uma outra, bastante inusitada, qual seja, para uma dimensão temporal, porque a tirania, enquanto poder e violência em uma época de forte corrupção, e enquanto um fenômeno de *passagem*, indicaria, no texto de FW 23, a mudança de uma gasta e decantada percepção de um passado comum perdido (a imagem é a da “pátria”) para uma percepção do

163 “A corrupção, no sentido de Nietzsche, é a grande — e temporária — esperança de toda cultura. Ela não é apenas o estado final, a conclusão de um desenvolvimento, mas também de *uma transição potencial*; [...] No entanto, isso também se aplica à cultura moderna: ‘Uma era de transição [*Ein Zeitalter des Überganges*]: é assim que todos chamam nosso tempo e todos estão certos sobre isso’ (KSA 9, 4[212]) [...]. Confirma-se a suposição de que as análises de Nietzsche sobre a corrupção são sempre também análises da cultura moderna [...]” (Reschke, 1992, p. 159, grifo meu).

“aqui e agora”, do *presente*, isto é, de um tempo sem duração. Pois é o presente, a percepção do tempo fluido e passageiro, que confere condições para o surgimento (devir) do indivíduo; ou, em outras palavras: *é o motivo da degeneração, da corrupção, do que está prestes a acabar, uma possibilidade de transição*.¹⁶⁴ É justamente a aposta na transição que leva Nietzsche a pensar o tirano como fator de indivíduos.¹⁶⁵

A posição de Nietzsche segundo a qual a própria noção de indivíduo sugere uma temporalidade efêmera e fugitiva é bem clara no texto de FW 23: “Os indivíduos [...] se preocupam mais com o instante [*Augenblick*], como sabemos, do que seu oponente, o ser humano do rebanho”. Essa oposição entre “individual” e “comum” é bastante conhecida e citada pela pesquisa especializada, como acima foi mostrado; muito pouco discutidos, no entanto, são os contextos em que ela aparece. A recorrente preferência da pesquisa por jargões e clichês infelizmente traz consigo um desprezo pelos aspectos mais sutis da reflexão de Nietzsche sobre essa oposição. O caso da democracia em JGB 242, conceito (quase) sempre vinculado pela pesquisa ao imaginário do rebanho, ao que seria “anti-individual”, é bastante emblemático. Nietzsche ali não só aproxima a democracia da estética do ator, das artes de fingir, ao pensá-la enquanto exercício de dissimulação e mascarada, como vincula, no final de JGB 242, a mascarada a um modo de compreender a democracia como “evento involuntário no cultivo de tiranos — tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual”. Sim, a comparação é forte, e seu contexto não é devidamente explicado por Nietzsche. Mas cabe ao intérprete certa paciência, para evitar afirmações como a de que democracia é tão só sinônimo de rebanho. A seção 242 de

164 Acredito que essa mesma ideia está inscrita em diversos momentos da obra de Nietzsche; o mais conhecido talvez seja aquele do prefácio a *Assim falou Zaratustra*, no qual a imagem do declínio [*Untergang*] e a da transição [*Übergang*] são aproximadas. Falo do seguinte trecho do prefácio, seção 4: “O que de grandeza há no ser humano é ser uma ponte [*Brücke*], jamais um fim: o que pode ser amado nele é que ele é uma transição [*Übergang*] e um declínio [*Untergang*]” (Nietzsche, 1999f, p. 16–17). Há muito Karl Heinz Bohrer insistia nesse ponto; ver Bohrer (1996). Nessa obra, ele procura situar Nietzsche no quadro de iniciativas literárias modernas, opondo-o justamente à tradição idealista de matriz hegeliana. Nesse ponto, Bohrer tem uma visão completamente distinta da de Reschke, que acaba por vincular as posições de Nietzsche sobre esse tema à dialética de Hegel. Na pesquisa-Nietzsche internacional, já faz um bom tempo que Claus Zittel insiste, com algumas diferenciações, no caminho aberto por Bohrer. A pouca reverberação junto à pesquisa-Nietzsche de sua obra, *O cálculo estético de Nietzsche em Assim falou Zaratustra* (a primeira edição é de 2000), dá mostras do pouco apreço de nossos pares a estudos sérios e inovadores sobre a filosofia de Nietzsche e as poéticas modernas. Ver Zittel (2011).

165 Ainda em FW 23, Nietzsche escreve: “O tirano ou César também entende o direito do indivíduo em seu excesso e tem interesse em se manifestar a favor de uma moralidade privada mais ousada e em oferecer sua própria ajuda”.

JGB parece-me não permitir essa indução, e contextualizadas por FW 23 as coisas ficam ainda piores. Pois com o auxílio de FW 23 seria possível compreender melhor o(s) sentido(s) da tirania como o mais radical efeito da “democratização da Europa”, principalmente em seu sentido “mais espiritual”.

Se a tirania indicava ali um fenômeno de passagem, um acontecimento que, na degeneração dos valores e costumes de um passado comum, “homogêneo” (a imagem é, como dito, a da “pátria”), faz surgir o indivíduo, isso dá subsídios para se pensar a democracia, em JGB 242, também nessa dimensão temporal, uma vez criadora de tiranos. Isso é confirmado pelo final de JGB 242, quando Nietzsche aponta claramente para condições de degeneração e corrupção em uma “era democrática” — “a impressão geral [de] futuros europeus provavelmente será a de uma multidão de trabalhadores falantes, de pouca vontade e extremamente empregáveis, que precisam do mestre, da pessoa no comando, assim como precisam do pão de cada dia” —, e é afirmado ao mesmo tempo que Nietzsche vê aí condições para uma “enorme diversidade de atitude [*Übung*], arte [*Kunst*] e máscara [*Mask*]”, condições para que, numa era democrática, o “ser humano forte [...] se torn[e] mais forte e mais rico do que talvez jamais tenha sido antes”. O cálculo em JGB 242, acredito, é muito próximo àquele de FW 23, e os seus resultados também: de um ponto de vista temporal — o da transição —, a decadência sugerida pelo “movimento” democrático na Europa é bem-vinda.

A “democratização da Europa”, na medida em que propicia o “cultivo de tiranos”, não é um evento que, por ser *negativo*, deva ser negado. Pelo contrário! Ela retém em si forte sentido de mudança, de passagem; é, porquanto cultiva “tiranos”, um evento para “rebentos e precursores” (no sentido de FW 23) de um “ser humano cada vez mais forte e rico”. E assim restaria deslocado, em JGB 242, o sentido de democracia, tal qual o de tirano/tirania (pelo menos em seu “mais espiritual” sentido), do contexto político ou ético-social para aquele de uma *era em transição*, de um tempo interino, cujo ápice se confunde com uma situação de crise (forte corrupção), quer dizer, cujo auge se confunde com uma situação de derrocada iminente, um momento, por assim dizer, “outonal”. Aliás, um trecho final de FW 23 me parece esclarecedor nessa direção: “Os tempos de corrupção [*Die Zeiten der Corruption*]” — penso aqui no caso da democracia, comparada a uma época de homogeneização e uniformização do humano em JGB 242 —

“são aqueles em que as maçãs caem da árvore: refiro-me aos indivíduos, os portadores de sementes do futuro, os criadores da colonização espiritual e da nova formação de associações estatais e sociais. Corrupção é apenas um palavrão para os tempos de outono de um povo”. Comparar os indivíduos a “criadores da colonização espiritual e da nova formação de associações estatais e sociais” pode gerar (na verdade, gerou) um imenso mal-entendido, não fosse o contexto em que essa afirmação se insere. A suposta apologia do tirânico que essa frase, tirada de contexto, pode sugerir é rapidamente contrariada ante o esforço de Nietzsche para pensar o motivo da degeneração e corrupção do humano como momento ímpar de mudança, como possibilidade de transição. O devir supõe, também para Nietzsche, negatividade. É isso o que mais interessa ali. Aliás, é isso que interessa a Nietzsche quando este reflete sobre o tempo presente, sobre o “hoje” da Europa, em suma, sobre eventos, figuras e acontecimentos dos “tempos modernos”.

De todo modo, soa bastante paradoxal o fato de Nietzsche, no trecho supracitado de FW 23, manifestar esperança em uma situação carregada de forte negatividade. Como ainda falar em “futuro”, quando se trata de pensá-lo a partir de uma paisagem outonal, imagem do ocaso de uma época, dimensão temporal que vai chegar ao fim? Num tempo em que o futuro não é a evolução progressiva do presente, como pensá-lo então? Pois é fato que Nietzsche insiste em falar de futuro (eis seu peculiar modo de manifestar “esperança”) pressupondo situações fortemente adversas, como são os casos da tirania (em FW 23) e, enquanto criadora de tiranos, da democracia (em FW 242).

A insistência, por parte de Nietzsche, em vislumbrar “futuro” numa condição de crise extrapola as seções ora analisadas. A ênfase na dimensão temporal da democracia, uma democracia capaz de fazer surgir o que ele denomina “europeu do futuro”, uma era democrática que cultive o “futuro da Europa” (JGB 251), é estrategicamente resgatada por outra fundamental seção de FW, a 356.¹⁶⁶ A seção começa, sem rodeios, apresentando a democracia como tempo de transição [*Uebergangszeit*], daí a ênfase dada à reflexão sobre o presente, sobre o “hoje” da Europa, porém não mais em face da figura autoritária do tirano, mas sim em face de outra forma de autoridade: a imposição “a todos os homens europeus [de representar] um determinado *papel* [*Rolle*]” (Nietzsche, 1999c, p. 595, grifo meu). Levando adiante sua reflexão sobre a democracia como era propícia à arte de

166 Para interpretações de FW 356, ver Kaufmann (1982), Stegmaier (2012) e Müller (2020).

dissimulação, à mascarada, Nietzsche volta a jogar com a ambiguidade das relações humanas *encenadas*, nas quais seria impossível escapar à *artificialidade* tanto da representação de si quanto da representação do outro. Todos seriam atores; toda atitude — o exemplo é o da escolha de uma profissão — seria a “representação de um papel”, algo imposto em “tempos democráticos”.

Interpretar o “movimento democrático” sem recorrer a coordenadas tradicionais da filosofia política e social não parece pouca coisa. Não é por outro motivo que já o título de FW 356 convida o leitor e a leitora a pensar “[e]m que medida a Europa se torna cada vez mais artística”, pois é na dimensão cênica do palco, do procedimento dramático da encenação, que Nietzsche fala “de hoje”, isto é, da Europa em um “tempo de transição”, no qual “os homens europeus”, preocupados com seu “bem-estar [*Lebens-Fürsorge*]” buscam para si “um determinado *papel*”, sua assim chamada “vocação profissional [*Beruf*]”. Em uma avaliação superficial, alguns (europeus) ainda julgam, afirma Nietzsche, ter certa liberdade, “uma liberdade aparente, para escolher o papel, mas para a maioria o papel é escolhido”. A situação na qual a noção de “papel” é concebida coincide com aquela de uma época (do insurgente capitalismo econômico e liberalismo político) na qual o trabalho se torna signo da “reputação” (econômico-social). Como os europeus não têm autonomia para se livrar dessa obrigação imposta pela “era democrática”, a representação de si e a vocação profissional tornam-se indistintas, e por isso é dito em FW 356 que os europeus “se confundem com seu papel”, “eles mesmos vítimas de sua ‘boa atuação [*guten Spiels*]’”.

Nietzsche, como um espectador (não como um teórico social!), observa a Europa “de hoje” a partir de um horizonte estético-dramático e faz uma reflexão bastante ousada: por excesso de habilidade ao representar papéis, os atores (os “europeus de hoje”) *confundiram arte e ofício, tornando o próprio artifício algo natural*, uma vez que sua profissão, signo de reputação e bem-estar, tornou-se o sinal de algo *duradouro*; tornou-se, nas palavras de Nietzsche, seu “caráter”. Vítima de sua própria “boa atuação”, o europeu “de hoje” teria se esquecido, nas palavras do próprio Nietzsche, de que “[o] caráter *surgiu* de fato do papel, a natureza, da arte” (FW 356).

Essa fórmula aponta para um tino muito sofisticado: pensando estrategicamente de modo contraditório, Nietzsche sustenta que o artificial (o papel) deu origem ao (suposto) não artificial, isto é, a um traço permanente e autêntico do homem — o caráter —, e isso só foi possível porque, para os

européus “de hoje”, os europeus de uma era democrática, a arte de representar um papel passou a valer como natureza. *Naturalização do artifício*: eis por que Nietzsche considera o europeu “de hoje” “vítima da sua boa atuação”, uma espécie de curto-circuito entre a boa habilidade para a arte de encenar-se e o surgimento de algo contrário, a crença em algo “natural”, “voluntário” e, acima de tudo, “duradouro”, pois, a dizer como Nietzsche em FW 356, a “duração [*Dauer*] é, sobre a terra, um valor de primeira ordem!”.¹⁶⁷

É possível dizer que Nietzsche vê nessa naturalização do artifício, nessa relação entre caráter e máscara, um ponto de derrocada da Europa democrática, um declínio das artes de fingir tal como concebidas pelo europeu “de hoje”. É como se o *parecer* (profissão como papel) tivesse se tornado *ser* (caráter).¹⁶⁸ E é contra essa deficiência da Europa “de hoje”, da democracia europeia, que Nietzsche conclama:

[...] épocas propriamente democráticas, em que essa crença é abandonada e passa a primeiro plano uma atrevida crença e perspectiva oposta, a crença dos atenienses, que na época de Péricles se faz notar pela primeira vez, a crença dos americanos de hoje, que tende cada vez mais a tornar-se europeia: nela o indivíduo está convencido de poder mais ou menos tudo, de estar mais ou menos *à altura de qualquer papel*, na qual cada um experimenta consigo, improvisa, de novo experimenta, experimenta com prazer, na qual toda *natureza cessa e se torna arte* [grifo meu]... Os gregos, após assumirem essa crença no papel — uma crença de artistas, se quiserem —, sofreram pouco a pouco, é notório, uma singu-

167 A importância dessa afirmação repercute, por exemplo, em outra seção do livro V de FW, a de número 377, que leva um título bastante sugestivo: “Nós, os apátridas [*Heimtlosen*]”. O modo pelo qual a figura do apátrida é caracterizada ali tem, para os propósitos deste artigo, relevância fundamental: “Somos todos desfavoráveis a qualquer ideal em relação ao qual alguém ainda poderia se sentir à vontade, mesmo neste precário e frágil período de transição [*Uebergangszeit*]; mas, no que diz respeito às suas ‘realidades’ [*Realitäten*], não acreditamos que eles tenham qualquer permanência. [...] Não ‘conservamos’ nada, não queremos voltar ao passado, não somos nem um pouco ‘liberais’, não trabalhamos pelo ‘progresso’, não precisamos tapar nossos ouvidos contra as futuras sereias do mercado — o que elas cantam, ‘direitos iguais’, ‘sociedade livre’, ‘sem senhores e sem servos’, isso não nos seduz! — [...]” (Nietzsche, 1999c, p. 628–629). Há ainda outros *insights* que aparecem em FW 377 e que são importantíssimos para uma melhor compreensão das posições de Nietzsche sobre a Europa “de hoje”, sobre o “tempo presente”. Uma análise mais aprofundada dessa seção ainda está por ser feita.

168 “O hipócrita”, afirma Nietzsche na seção 51 de *Humano, demasiado humano* I, “que representa sempre o mesmo papel, deixa, por fim, de ser hipócrita [...]”. Se alguém quer *parecer* algo, por muito tempo e obstinadamente, lhe será difícil, por fim, *ser* outra coisa. A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com a hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia do que produz efeito” (Nietzsche, 1999d, p. 72, grifo meu).

lar transformação que não deve ser imitada em todo aspecto: *eles se tornaram realmente atores* [...]. (Nietzsche, 1999c, p. 595–596)

Em alta conta tem Nietzsche uma era democrática; não, no entanto, a europeia “de hoje”. A democracia é flagrantemente destacada enquanto categoria que subsidia uma reivindicação estética fundamental, a saber, a *crença no papel* (crença dos “atenienses” e dos “americanos de hoje”), que, no trecho acima, diverge do que ocorre com a crença europeia, responsável por naturalizar o papel, tornando a vocação profissional uma questão de caráter. O texto de FW 356 sugere a relação natural/artificial, papel/caráter não como a de opostos irreconciliáveis, mas o contrário: o que é natural ou natureza, marca do caráter, surge do artificial, da “arte [*Kunst*]”, mais precisamente da arte de encenar, de representar um papel. Nisso acreditavam “os atenienses da época de Péricles”, nisso acreditam “os americanos de hoje”, enfatizando-se, assim, a referência ao elemento dramático que moldou a crença do passado e ainda molda, por ser tão “moderna”, a crença “(dos americanos) de hoje”, uma “crença de artistas”, como o próprio Nietzsche afirma. Como se vê, não é do tempo histórico que se trata aqui, mas, ousou afirmar, do *tempo poético*: o moderno (a “crença dos americanos de hoje”) associado a uma experiência da presença da Antiguidade (“a crença dos atenienses da época de Péricles”).

No caso da Europa democrática, ocorre o oposto, a ponto de o próprio papel deixar de ser artifício, passando a ser “natureza”, “natural”, o que representa o maior de todos os perigos para a mencionada “crença artística”. Perigo, pois justamente o papel é tornado, a contrapelo do artifício, *a face autêntica* do europeu “de hoje”; a profissão se tornou reputação (econômico-social), e a própria reputação, uma questão de caráter. Dito de outro modo: na Europa “de hoje”, *a arte se confunde com o ofício; o papel deixa de ser artifício ao ser naturalizado, ou seja, quando a vocação profissional se torna o ethos da própria ideia de atuação*.¹⁶⁹ Aqui estaria o motivo do ceticismo de Nietzsche quanto à sociedade democrática europeia dita “moderna”, pois resta bastante desconfiado do modelo social ambicionado pelo europeu “de

169 Em face da centralidade dada por Nietzsche ao vernáculo *Beruf*, é bastante tentador (claro, guardadas as devidas diferenças) um cotejo com o que faria mais tarde Max Weber com essa noção, justamente a assumindo como um móvel ético da vida, através do *dever* e do *trabalho*, do capitalismo insurgente. A tradução que fiz do alemão *Beruf* por *vocação profissional* pressupõe esse pano de fundo, que não será possível desenvolver aqui por razões óbvias.

hoje”, o europeu (liberal) focado em seu “bem-estar”. Mas isso está longe de ser algo definitivo, já que Nietzsche não abre mão de esperar por outras épocas, “eras [...] *propriamente* democráticas, em que essa crença é abandonada [...]”.

A reflexão esteticamente orientada de Nietzsche, propositalmente, exclui da representação de democracia a ideia de uma sociedade organizada em torno da vocação profissional, porque a categoria do trabalho e uma profunda compreensão do papel, da noção de máscara, curto-circuitam-se (e não é por outra razão que seu modo de pensar o fenômeno democrático está sempre longe de reverberar qualquer interesse sociológico ou antropológico). A democracia torna-se interessante como *categoria dramática*, como um *cenário* que transfigura *ações* humanas em *atuações*; e, se ela já não supõe mais afinidade com a categoria ética de *práxis*, de ação e, consequentemente, de agente, de sujeito, não faria qualquer sentido supor uma “liberdade para escolher o papel” — essa “liberdade é aparente”, como Nietzsche afirma no início de FW 356.

Ora, a própria noção de ator é acolhida por Nietzsche de modo a orientar seu pensamento sem recorrer ao (ou cair na armadilha do) conceito de sujeito, sem exigir um referente determinado, um “representante” da máscara. Ela suprime, portanto, a pergunta pelo “quem *atua*” (não deixando confundir o *atuar* e o *agir*, a *encenação* e a *ação*). A alienação do sujeito sugerida pela arte de dissimulação (mutação imprevisível da forma via máscara) é, segundo o ponto de vista estético de Nietzsche, um recurso para suprimir a busca por uma autoimagem ou autodefinição “genuína”, pois suprime qualquer apelo à transparência (à autenticidade) da autorrepresentação.

Como o próprio Nietzsche assume em FW 361, seção intitulada justamente “O problema do ator” — “problema [que] me perturbou longuíssimo tempo”, pois “somente a partir dele podemos lidar com o perigoso conceito de ‘artista’” (Nietzsche, 1999c, p. 608) —, é preciso deixar a bonomia de lado ao se orientar o pensamento por meio dessa categoria dramática, e isso para se poder pensar a figura do ator no sentido de uma “falsidade com boa consciência moral, o prazer na dissimulação irrompendo como poder, [...] às vezes extinguindo o próprio ‘caráter’; o íntimo anseio de papel e máscara, de *aparência* [...]”. Seguindo-se um esquema típico do teatro, formas de representação passariam a ser concebidas segundo atitudes afins à estética da máscara; o humano voltaria a ser interessante como ator; e o

“mundo” (a sociedade, a cultura) seria seu palco, um espaço dramático do qual restam suprimidas reivindicações tais como a de “naturalidade”, “transparência”, “veracidade”, “originalidade”, “identidade”, em suma, tudo que pertenceria à gramática da autenticidade. É por isso que contra a sociedade do trabalho, o modelo de comunidade política reivindicado pelo europeu liberal, Nietzsche rivaliza uma outra, a *sociedade de atores*, reivindicada em contextos nos quais a “era democrática” não pode mais ser discernida da própria percepção de transição, de um tempo fluido e passageiro: a imagem do *Uebergangszeit* (a imagem da era democrática, portanto) justaposta ao imaginário do “futuro” (da Europa).

Tal hipótese faz oposição frontal ao ideal de autenticidade: papel, máscara, aparência... O recurso a essas categorias estéticas sustenta a reflexão de Nietzsche sobre a Europa “de hoje”, sobre comunidades políticas modernas que pretenderam se apresentar como modelos de sociedades democráticas, ou, no dizer de Nietzsche em FW 356, pretenderam ser “sociedades livres”: “Sociedade livre? Sim! Sim! Mas sabem os senhores do que ela é feita?”. A resposta a essa pergunta, aliás, é guiada por uma interessante metáfora “construtiva”, com a qual Nietzsche finaliza FW 356. Ilustrando a luta dos europeus “de hoje” pela construção de novas comunidades políticas, por um modelo autêntico de sociedade livre, ele adverte: se, por um lado, a Europa vê no europeu “de hoje” o valor de “*uma pedra numa grande edificação*”, nisso ela demonstraria, por outro, que perdera o tino para a escolha de seus *materiais*. “Em poucas palavras — ah, sobre isso haverá silêncio por muito tempo! —, o que doravante não mais será construído, não mais pode ser construído, é — uma sociedade no velho sentido da palavra; para construir tal edificação falta tudo, a começar pelo material. *Nós todos já não somos material para uma sociedade*: eis uma verdade cuja hora chegou!” A descrença no velho sentido da palavra “sociedade” guarda relação direta com a descrença no material “de hoje”, um retumbante “nós todos”, o europeu liberal cuja máscara se tornou “caráter”. Mas a ênfase de Nietzsche na noção de *material* (que não implica qualquer materialismo) é bastante curiosa e, parece-me, tem grande relevância para o propósito geral de FW 356, pois, se o europeu “de hoje” não tem sentido e valor como pedra para edificação de uma grande sociedade, isso não quer dizer que outros materiais não estejam disponíveis.

Ora, o que Nietzsche parece ter sugerido ao longo da seção FW 356 foi justamente uma reconsideração do tipo de material que, de fato,

interessaria. Sob esse aspecto, acredito que o conhecido debate estético-materialista sobre a natureza do material enquanto plausível mediador da correspondência entre arte e sociedade (Theodor Adorno)¹⁷⁰ restaria aqui contrariado, pois Nietzsche não pensa o material como aquilo que *toma forma (e se transforma) sob efeito do trabalho*. Como visto com relação à vocação profissional, Nietzsche subverte essa ideia e pensa o trabalho em sociedades modernas já *sob efeito do artístico* (das artes de fingir, do jogo de máscara). Isso faz imensa diferença. Restaria vedado recorrer a materiais historicamente disponíveis em sociedades “no velho sentido da palavra”, e isso seria assim, porque não há correspondência alguma entre o tempo da arte que de fato interessa pensar e o tempo de sociedades “no velho sentido da palavra”. Arte e sociedade não possuem “tempos” necessariamente equivalentes, porque o efeito “trabalho” já pressupõe uma concepção de tempo, uma concepção de “moderno”, bastante peculiar. Isso me parece estar claro na descrença de Nietzsche de que a Europa “de hoje”, uma Europa liberal (eis o “velho sentido” de uma sociedade), possa oferecer material relevante para um artista. É como se, para excogitar uma sociedade num *sentido moderno*, Nietzsche estivesse evocando uma *consciência artística moderna*, uma que não identifique sem mais os materiais históricos, sociológicos ou ideológicos de uma época com a própria ideia de material artístico. Sou da opinião de que Nietzsche é um autor decisivo para se compreender um dos pontos-chave do debate em torno da arte moderna: a consciência temporal do material estético — mas isso, por razões óbvias, não poderia ser desenvolvido neste artigo.

Ao falar em sociedades ali, Nietzsche não só as pensa em seu velho sentido, mas também em seu futuro sentido, e há um motivo explícito para tanto: sua esperança em sociedades (futuras) edificadas com “material democrático” depende de uma reviravolta no sentido de sociedade (democrática), e essa reviravolta depende, por sua vez, de um redimensionamento do “sentido temporal” da noção de sociedade; depende, por isso, de um redimensionamento da consciência de tempo, de época. Pelas razões que aduzi acima, parece incontornável que essa sociedade por vir seja artisticamente

170 Em sua *Teoria estética*, ao pensar a relação entre arte e sociedade em face de uma investigação sobre a natureza do material, Adorno (2008) elabora sua noção de material como aquilo que, disponível historicamente e se modificando com o desenvolvimento das técnicas, “toma forma” sob efeito do trabalho. Se essa hipótese constitui uma das linhas formativas das “estéticas materialistas”, a posição de Nietzsche, mesmo insistindo na centralidade do material, é de todo diversa.

(ou artificialmente) representada, e isso acaba por abrir outro interessantíssimo campo de reflexão estética: a disputa pelo sentido de material artístico.

Para mim, Nietzsche pensa em material em sentido moderno, sendo moderno aqui o sentido de tempo excogitado por uma consciência estética. Indicativa disso seria justamente sua reflexão sobre eras democráticas, isto é, eras de transição. Justo essa imagem de um “tempo de transição [*Uebergangszeit*]”, que não pode ser dissociada de sua esperança em sociedades democráticas como (futuras) “sociedades de atores”, as sociedades modernas pensadas sob o primado das artes de fingir e de se mascarar; justo essa ideia, que também não pode ser dissociada daquela de uma forte negatividade, de algo que flerta com seu próprio fim, com sua dissolução; tal ideia fundamental sugere, como pretendi mostrar, a forma da consciência estética pensada por Nietzsche nos textos acima discutidos, já que eles indicam a dimensão temporal que de fato interessa pensar. A propósito: não seria a fascinação dos artistas modernos e vanguardistas por sociedades democráticas de massa — penso aqui na imagem das “metrópoles”, concebidas na forma (não sociológica ou histórica) de cidades artificiais, cenários dinâmicos, “futuristas”, espaços de interações caóticas e alienadas, sem “sujeitos”, onde o tempo é frenético e nada dura — um caso paradigmático de impulso ao material no sentido a que Nietzsche aludiu como “futuro”?

Referências

ADORNO, T. *Jargon der Eigentlichkeit*. Zur deutschen Ideologie. In: ADORNO, T. *Gesammelte Schriften*, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

ADORNO, T. *Teoria estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

ANSELL-PEARSON, K. *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche's search for philosophy: on the middle writings*. London: Bloomsbury Publishing, 2018.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Jr. et al. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

BARNER, W. *Barockrhetorik*. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.

BENHABIB, Seyla. *Situating the self*: gender, community, and post-modernism in contemporary ethics. Routledge: New York: Routledge, 2002.

BERMAN, M. *The politics of authenticity*: radical individualism and the emergence of modern society. London; New York: Verso, 2009.

BOHRER, K. H. *Der Abschied*: Theorie der Trauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

BOHRER, K. H. *Das Tragische*. Erscheinung, Pathos, Klage. München: Hansen Verlag, 2009.

CARNEVALI, B. Rousseau et l'authenticité. In: PERRIN, J.-F.; CITTON, Y. (orgs.) *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité*. Une question pour notre temps. Paris: Classiques Garnier 2014. p. 23–34.

DAHRENDORF, R. *Homo sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2006.

DIAS, R. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FERRARA, A. *Modernity and authenticity*: a study of the social and ethical thought of Jean-Jacques Rousseau. New York: State University of New York Press, 1992.

FIGUEIREDO, V. Seria Nietzsche um kantiano? *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 20, n. 1, p. 51–72, 2015.

FOUCAULT, M. *Ästhetik der Existenz*: Schriften zur Lebenskunst. Aus dem Französischen von Michael Bischoff *et al.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

GARCIA, A. L. M. Nietzsche leitor de Homero: materiais artísticos da *Genealogia da moral*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 3, p. 317–341, 2021.

GARCIA, A. L. M. Nietzsches ästhetischer Umgang mit dem Politischen. Ein Versuch zu JGB VIII. *Nietzsche-Studien*, v. 52, n. 1, p. 194–224, 2023a.

GARCIA, A. L. M. A forma da escrita livre: Nietzsche e a prosa de ficção. *Estudos Nietzsche*, v. 14, n. 1, p. 9–37, 2023b.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria C. S. Raposo. São Paulo: Vozes, 2020.

GREINER, B.; MOOG-GRÜNEWALD, M. (orgs.) *Etho-Poietik*. Ethik und Ästhetik im Dialog. Erwartungen, Forderungen, Abgrenzungen. Bouvier: Bonn, 1998.

HABERMAS, J. Modernidade *versus* pós-modernidade. Trad. Anne-Marie Sumner e Pedro Moraes. *Arte em Revista*, ano 5, n. 7, p. 86–91, 1983.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HANSEN, J. A. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Revista Matraca*, v. 20, n. 33, 2013.

HATAB, L. *A Nietzschean defense of democracy*: an experiment in postmodern politics. Chicago: Open Court, 1995.

HILLEBRAND, B. *Nietzsche: Wie ihn die Dichter sahen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

HONNETH, A. Einführung in den Schwerpunkt: Autonomie und Authentizität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 42, n. 1, p. 59–60, 1994.

HONNETH, A. Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: HONNETH, A. et al. (orgs.) *Befreiung aus der Mündigkeit: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2002. p. 141–158.

HONNETH, A. Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie. In: HALBIG, C.; QUANTE, M. (orgs.) *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LIT Verlag, 2004. p. 9–31.

HONNETH, A.; ROESSLER, B. (orgs.) *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

JAEGGI, R. *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

KAUFMANN, W. Nietzsches Philosophie der Masken. *Nietzsche-Studien*, v. 10-11, n. 1, p. 111–131, 1982.

LANGE, W. *Der kalkulierte Wahnsinn: Innenansichten ästhetischer Moderne*. Berlin: Fischer Verlag, 1992.

LICHTENSTEIN, J. *A cor eloquente*. Trad. Maria E. Chaves de Melo et al. São Paulo: Editora Siciliano, 1989.

LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LOPES, R. Editorial: Nietzsche e o perfeccionismo I. *Estudos Nietzsche*, v. 12, n. 2, p. 6–12, 2021.

KÜHNLEIN, M.; LUTZ-BACHMANN, M. (orgs.) *Unerfüllte Moderne?* Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

MENKE, C. *Kraft*: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

MENKE, C. Was ist eine „Ethik der Authentizität“?. In: KÜHNLEIN, M.; LUTZ-BACHMANN, M. (orgs.) *Unerfüllte Moderne?* Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. p. 237–238.

MATTOS, F. C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

MATTOS, F. C. Seria Nietzsche um heideggeriano? Uma resposta a Vinicius Figueiredo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 22, n. 1, p. 99–113, 2014.

MÜLLER, E. Geist und Liebe zur Maske. Zu Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff. In: BORN, M. A.; PICHLER, A. (orgs.) *Texturen des Denkens*. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“. Berlin; New York: De Gruyter, 2013. p. 243–258.

MÜLLER, A. T. Die „freie Gesellschaft“ als ‚hölzernes Eisen‘. Gesellschaftliche Perspektiven Europas im Abschnitt 356 von Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*. In: BRUSOTTI, M. et al. (orgs.) *European/supra-European*: cultural encounters in Nietzsche’s philosophy. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. p. 149–166.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

NIETZSCHE, F. Nachlass 1884-1885. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter; DTV, 1999a.

NIETZSCHE, F. Jenseits von Gut und Böse. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter; DTV, 1999b.

NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter; DTV, 1999c.

NIETZSCHE, F. Menschliches Allzumenschliches. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter; DTV, 1999d.

NIETZSCHE, F. Nachlaß 1887-1889. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter; DTV, 1999e.

NIETZSCHE, F. Also sprach Zarathustra. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter; DTV, 1999f.

NUSSBAUM, M. Mitleid und Gnade. Nietzsches Stoizismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 41, n. 5, p. 831–858, 1993.

PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PRAZ, M. *Literatura e artes visuais*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1982.

RESCHKE, R. „Korruption.” Ein kulturkritischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik. *Nietzsche-Studien*, v. 21, n. 1, p. 137–162, 1992.

ROHRBACHER, I. Authentizität als Denkfigur: Etappen der Begriffsgeschichte. In: KREUTZER, A. et al. (orgs.) *Authentizität*. Modewort, Leitbild, Konzept: Theologische, humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2016. p. 29–42.

ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 2016.

SCHMID, W. Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, v. 21, n. 1, p. 50–62, 1992.

SEEL, M. *Ethisch-Ästhetische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

SIEMENS, H. Nietzsche's critique of democracy (1870–1886). *Journal of Nietzsche Studies*, n. 38, p. 20–37, 2009.

STEGMAIER, W. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org. Jorge Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. São Paulo: Vozes, 2013.

TAYLOR, C. *Ethics of authenticity*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1992.

TAYLOR, C. *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

TAYLOR, C. *As fontes do "self": a construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Dinah de Azevedo Abreu. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

THEUNISSEN, M. *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Berlin; New York: De Gruyter, 1981.

TRILLING, L. *Sincerity and authenticity*. Cambridge; London: Harvard University Press; Verso, 1971.

VALK, T. (org.) *Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne*. Berlin; New York: De Gruyter, 2019.

VAN TONGEREN, P. Nietzsches as ‚Über-Politischer Denker‘. In: SIEMENS, H.; ROODT, V. (orgs.) *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. p. 69–84.

WARREN, M. *Nietzsche and political thought*. Cambridge: MIT Press, 1991.

YOUNG, J. *Nietzsche's philosophy of art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ZITTEL, C. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.

ZITTEL, C. Éticas esteticamente fundadas e a filosofia de Nietzsche. Trad. André Luis Muniz Garcia. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 7, n. 1, p. 367–391, 2019.

ANDRÉ MUNIZ tem formação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (graduação, mestrado e doutorado). Atualmente, é professor associado junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Seus interesses de pesquisa e de ensino estão relacionados à história da filosofia e à literatura moderna.

tipografia Garamond
formato ebook
dimensões 16x23
diagramação Adobe InDesign