



Editora
UFPel



DO ROMANTISMO A NIETZSCHE

RUPTURAS E TRANSFORMAÇÕES
NA FILOSOFIA DO SÉCULO XIX

Clademir Luís Araldi

DISSERTATIO
FILOSOFIA

DO ROMANTISMO A NIETZSCHE
RUPTURAS E TRANSFORMAÇÕES NA FILOSOFIA DO SÉCULO XIX

Série Dissertatio Filosofia

DO ROMANTISMO A NIETZSCHE
RUPTURAS E TRANSFORMAÇÕES NA FILOSOFIA DO SÉCULO XIX

Clademir Luís Araldi

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, 2017

Reitoria

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luis Isaías Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Aline Elias Lamas

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

Conselho Editorial

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agrônômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

Editora

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma publicação do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (NEPFil) em parceria com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Conheça nosso acervo.

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

João Hobuss; Juliano do Carmo (Organizadores)

Strawson & Kant: Ensaios Comemorativos aos 50 anos de *The Bounds of Sense*

Itamar Luis Gelain; Jaimir Conte (Organizadores)

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Centralidade da Política Democrática: Ensaios Sobre Habermas

Leno Danner

L'Éthique du Tractatus: Non-Sens, Stoïcisme et le Sens de la Vie

Janyne Sattler

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas

Kelin Valeirão; Sônia Schio (Organizadoras)

Acesse o acervo completo em:

www.nepfil.ufpel.edu.br

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2017**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da UFPel

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores desta obra estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online e da Editora da UFPel.

Primeira publicação em 2017 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século XIX [recurso eletrônico] Clademir Luís Araldi
– Pelotas: NEPFIL Online, 2017.

190p. - (Série Dissertatio-Filosofia).

Modo de acesso: Internet

<<http://nepfil.ufpel.edu.br>>

ISBN: 978-85-67332-49-9

1. Nietzsche. 2. Romantismo. 3. Filosofia do Século XIX I. ARALDI, Clademir Luís.

COD 140

Editores da Série Dissertatio de Filosofia:

Prof. Dr. João Hobuss | Prof. Dr. Juliano do Carmo

Confecção de Capa: Prof. Dr. Juliano do Carmo

Diagramação: Prof. Dr. Lucas Duarte Silva

Para maiores informações sobre o NEPFil online, visite nosso site:

www.nepfil.ufpel.edu.br

Nota do autor

O presente livro reúne o material didático produzido em 2015 para a disciplina de História da Filosofia Moderna e Contemporânea do Curso de Licenciatura em Filosofia a Distância (CAPES/UAB) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Apresentação

Este livro reúne oito estudos de Filosofia Moderna e Contemporânea, com o objetivo de investigar as rupturas e transformações ocorridas no pensamento filosófico desse período. A pergunta que norteia cada um desses ensaios é: como a Filosofia reage ao triunfo das ciências naturais e da industrialização no século XIX? Nem o pensamento mais abstrato pode se furtar ao fato de que a Filosofia tem de responder ao domínio crescente da tecnociência e das novas condições de vida trazidas pelas Revoluções Francesa e Industrial.

O Romantismo alemão é a primeira tentativa que analisamos para se contrapor aos efeitos da Dupla Revolução (Francesa e Industrial). Através da arte, os Românticos pretendiam revolucionar todas as estruturas do mundo moderno. Com a filosofia da arte, de Schelling, temos um projeto filosófico promissor, que coloca o sujeito artístico no centro da transformação do mundo. Esse projeto filosófico ocasiona uma ruptura com filosofia metafísica e moral anterior, mas aponta também novos caminhos para a filosofia em meio à crise e à crítica da modernidade.

É justamente a construção de um idealismo da subjetividade que marca a Filosofia de Fichte. Ao colocar o 'eu' no centro da filosofia teórica e prática, Fichte influenciou a geração de jovens românticos, e também Hegel, que radicaliza a posição da subjetividade em sua dialética. Hegel tem uma compreensão filosófica significativa da modernidade, ao tentar justificar racionalmente o progresso histórico. A dialética especulativa hegeliana é um enorme esforço sistemático para elaborar a supremacia do Espírito face a todas as contradições e limitações do mundo histórico e real. Esse esforço descomunal, contudo, expôs a miséria da filosofia idealista. Com isso, entramos na crítica da esquerda hegeliana.

A crítica de Feuerbach ao pensamento de Hegel e à religião ocasionou uma transformação da filosofia, que colocou a antropologia e o materialismo em

primeiro plano. Marx é o filósofo que se destaca na esquerda hegeliana, com o esforço de reconquistar o homem verdadeiro a partir das relações econômicas. Tanto a antropologia de Feuerbach como o materialismo histórico de Marx têm em vista a emancipação humana, nas formas que assumiram nos movimentos políticos e sociais do século XIX. A dialética e a práxis histórica de Marx representam um esforço de salvaguardar a liberdade humana em meio aos processos de industrialização e transformação da natureza na modernidade. Assim, os hegelianos de esquerda e Marx constroem pretendem superar a Filosofia idealista, transformando-a em práxis revolucionária.

Schopenhauer também criticou o idealismo hegeliano, por sua falência perante a efetividade do mundo. O filósofo pessimista tem ainda a pretensão de abarcar o mundo em uma totalidade. Mas é um todo irracional e impulsivo: a salvação não está nem na afirmação do indivíduo nem nos movimentos sociais, mas na negação do mundo. Assim como a filosofia de Kierkegaard, a de Schopenhauer somente exerceu influência na segunda metade do século XIX. Mas essas filosofias preparam uma guinada decisiva, que se consumará com Nietzsche.

A solução que Schopenhauer propôs ao problema do valor da vida reside principalmente na ética e na ascética. Kierkegaard, partindo da estética e da ética, propõe enfim a superação da Filosofia através da religião, da fé e do desespero humano. Rompe-se o equilíbrio entre o mundo da natureza e o mundo do espírito. O pensador dinamarquês leva ao extremo a posição do indivíduo decidido a si mesmo. O desespero de ser um indivíduo somente pode ser superado no confronto com Deus, pois a fé cristã é a única salvação do desespero humano, e dos males da temporalidade.

O positivismo de A. Comte é uma resposta relevante diante do domínio das ciências naturais em todas as esferas da vida humana. É também uma expressão da vitória da nova mentalidade cientificista, com pretensões de se estabelecer como “a religião da humanidade”. Tendo em vista que a ciência revolucionou todos os modos de ser do homem e da sociedade, a física social de Comte e o positivismo evolucionista de Spencer são duas respostas relevantes para compatibilizar os esforços humanistas com o desenvolvimento científico e industrial da modernidade. A dinâmica das ciências, da sociedade e da economia no século

XIX não foi favorável a esses esforços, de modo que se agravou a crise da modernidade. E com isso chegamos ao pensador Nietzsche, que pretende radicalizar a crítica à modernidade, propondo ir além dela.

Assim como os românticos, Nietzsche também se esforçou por colocar a arte como superior à ciência moderna. Mas sem as ilusões românticas de que a arte poderia transformar todas as estruturas e formas de vida do mundo moderno! Nietzsche é ainda 'humanista' em seus esforços por compatibilizar a ciência com a arte e com a ética, pois pretende construir de modo *naturalista* novos valores, formas de vida e tipos de homens afirmativos. O confronto do filósofo solitário com as melhores ciências de sua época foi decisivo para mostrar os limites dos poderes transformadores da Filosofia. E não só de Nietzsche, pois os confrontos dos filósofos do século XIX com as ciências naturais e com as profundas transformações sociais e culturais trouxeram novas perspectivas para a filosofia moderna e contemporânea.

A produção desses textos para o *Curso de Licenciatura em Filosofia na modalidade a distância* da UAB-UFPEL foi possível graças à bolsa concedida em 2015 pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e às condições de pesquisa na UAB (Universidade Aberta do Brasil) e nos Cursos de Filosofia da UFPEL. Os vários anos em que preparei e ministrei a disciplina de *História da filosofia moderna e contemporânea* na UFPEL também foram importantes para a elaboração dos textos aqui reunidos.

Clademir Luis Araldi

Sumário

Nota do autor	1
Apresentação	2
1. O romantismo e o idealismo alemão	7
1.1- Gênio, natureza e sentimento	10
1.2- Schelling e a filosofia da arte romântica	13
2. De Fichte a Hegel: idealismo subjetivo e dialética especulativa	23
2.1- Fichte e o idealismo da subjetividade	25
2.2- A dialética especulativa de Hegel	29
3. Feuerbach e a esquerda hegeliana	40
3.1- Feuerbach, Hegel e a esquerda hegeliana	40
3.2- A crítica da religião e a antropologia	45
4. A dialética e a práxis histórica em Marx	52
4.1- A crítica a Hegel: a miséria da filosofia	54
4.2- A dialética como práxis histórica	57
4.3- Fim da Filosofia, Fim da História?	61

5. Schopenhauer, o pessimismo e o valor da vida	67
5.1- O pessimismo na juventude de Schopenhauer	69
5.2- O Pessimismo e a sabedoria dos Antigos	73
5.3- A vontade de viver, o ascetismo e o Nada	77
6. Kierkegaard: o indivíduo, o desespero e a fé cristã	85
6.1- Kierkegaard e seu tempo	86
6.2- Da estética para a ética: por que Don Juan e Abraão se desesperam?	90
6.3- A doença para a morte	92
7. O positivismo e as ciências no século XIX	101
7.1- Auguste Comte: a física social e a lei dos três estados	102
7.2- Spencer e o positivismo evolucionista	109
8. Nietzsche: a crítica da moral e a filosofia do futuro	115
8.2- As três transmutações do Espírito	117
8.3- A crítica da moral em <i>Humano, demasiado humano</i>	120
8.4- A crítica da modernidade em <i>Além do bem e do mal</i>	124
8.5- A genealogia da moral	127
8.6- A criação de novos valores e a filosofia do futuro	130
Referências	139

O ROMANTISMO E O IDEALISMO ALEMÃO

Abordaremos neste primeiro capítulo as concepções de arte, subjetividade e natureza no Romantismo alemão. A partir da contextualização histórica do Romantismo, buscaremos ressaltar as principais características da Filosofia do Romantismo. Os pensadores, artistas e literatos do Romantismo alemão pretendiam revolucionar as estruturas do mundo moderno. Os irmãos Schlegel, Novalis, Tieck, entre outros, foram os primeiros a construir a Revolução Estética. Mas é Schelling quem mais se dedica a construir a filosofia da arte, no sentido romântico do termo.

Iniciaremos a abordagem histórico-filosófica da Filosofia Moderna e Contemporânea com a Filosofia do Romantismo. Para isso, é preciso i) compreender o Romantismo alemão no contexto da 'Era das Revoluções'¹, a saber, da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Os esforços idealista-românticos da época pós-revolucionária conduzem a um projeto de estetização total da existência e do mundo, a partir do gênio criador. Seguimos a afirmação de Hobsbawn, de que "os românticos preferiam as luzes bruxuleantes e difusas à claridade". Incapazes de intervir na dinâmica do mundo burguês e liberal, eles se precipitaram em extremismos políticos, de direita ou de esquerda. As figuras de Fausto e do Don Juan expressam bem a busca de excessos, de um além do mundo secularizado da economia política. Assim, "o artista estava só, gritando dentro da noite, sem nem mesmo ter a certeza de um eco"². Os gênios mal compreendidos do Romantismo revoltaram-se contra os "filisteus" da civilização moderna, buscando dar vazão criativa ao caos que portavam dentro de si. Nesse sentido, o Romantismo seria uma ruptura radical no mundo moderno.

¹ Essa é a denominação e o título da obra de Eric Hobsbawn: *A era das revoluções; 1789 – 1848*.

² HOBSEBAWN, 2006, p.358 e p.362.

Para os românticos, somente a arte poderia levar a cabo o projeto de revolucionar todas as estruturas do mundo moderno, e colocar o sujeito humano no centro da transformação do mundo. A partir da história do final do século XVIII e do início do XIX, buscaremos ii) ressaltar as implicações filosóficas da filosofia da arte romântica, principalmente de Schelling, como uma tentativa de se opor ao triunfo da ciência e da ‘secularização’ do mundo em curso nessa época. O conflito entre arte e ciência é decisivo para compreender a ruptura ‘revolucionária’ do Romantismo na filosofia moderna e contemporânea. O itinerário a ser percorrido (seguindo a proposta de K. Löwith): dos Românticos a Nietzsche, permite vislumbrar tanto a crise da filosofia metafísica e moral, quanto os novos caminhos construtivos que se abrem à filosofia nos tempos de crise e crítica da modernidade.

Os românticos relacionam de modo complexo a arte com o ideal e com o tempo moderno. Na “aurora” do romantismo, a ‘nova mitologia’ seria a solução para as crises da época. Tanto os artistas quanto os pensadores e críticos do Romantismo, a saber, Hölderlin, F. Schlegel, Schelling e Schopenhauer têm consciência do abalo dos fundamentos da vida moderna, expresso na Dupla Revolução (Francesa e Industrial).



Fig. 1. A expansão da Prússia, de 1600 até 1795

Eles constatarem também as ameaças à Filosofia e à vida filosófica, que provêm da política, da economia e da ciência.

No final do século XVIII e no limiar do século XIX, os pensadores e artistas românticos tinham consciência de que viviam em um tempo de transição. A *modernidade* é marcada por abalos das estruturas religiosas, políticas e culturais tradicionais, assim como pelo pressentimento de novas formas de vida. Embora não haja uma unidade orgânica nos projetos estéticos do Romantismo³, podemos perceber um traço comum: a *fuga* da modernidade se dá desde o ponto de vista da arte e das criações do gênio, do indivíduo que se eleva das tendências de dissolução próprias dessa época, e propõe a salvação no reino da arte.



Fig. 2. Estrada de Ferro Liverpool – Manchester (1830)

³ O Romantismo alemão pode ser dividido em três momentos: 1) O Pré-Romantismo ou o movimento *Tempestade e ímpeto* (*Sturm und Drang*), das décadas de 1770 e 1780; 2) o Primeiro Romantismo (*Frühromantik*), da última década do séc. XVIII até os primeiros anos do *ottocento*, e 3) o Romantismo tardio (*die Spätromantik*), que se difundiu na primeira metade do século XIX, principalmente em Heidelberg e em Berlim.

De 1789 a 1830, como mostrou K. Löwith, há um predomínio crescente da sociedade industrial. O Iluminismo e a Revolução Francesa ocasionaram o abandono das crenças religiosas. É para a política e para a ciência que se voltam as energias e o ímpeto espiritual dos europeus modernos. A ‘era das revoluções’ culmina em 1848, com os movimentos revolucionários de Paris. Não é de modo pacífico que os homens do século XIX buscam um ‘substituto da religião’. O gênio de Goethe expressa bem o traço típico desse século: “O séc. XIX não é simplesmente a continuação do precedente, mas parece ser o começo de uma nova era [Ära]”⁴. No ano seguinte (1830), Hegel fala de “interesses políticos descomuns”. E com razão, pois nesse ano ocorre uma onda de insurreições pela Europa: A Revolução em Varsóvia, a Independência da Bélgica, a Revolução de 1830, em que Luís Filipe torna-se rei da França. É nesse ano também que é inaugurada a primeira estrada de ferro, ligando Liverpool a Manchester. Mas é também o ano de produções valiosas na arte e na literatura, com Stendhal, Berlioz, Chopin, Turner e, na filosofia, Auguste Comte, e seu *Curso de filosofia positiva*. Com a morte de Hegel (1831) e de Goethe (1832) consuma-se também um mundo e uma época, que acreditava poder unir espírito e natureza através do poder humano da razão e/ou da arte.

1.1- Gênio, natureza e sentimento

O séc. XIX advém cético e agnóstico⁵, com o fracasso dos movimentos revolucionários e com o distanciamento dos ideais do Iluminismo. Como bem mostrou A. Hauser, esse é o século clássico do naturalismo (científico e literário). O Romantismo é uma reação ao temor de perder a realidade e o mundo humano da natureza e dos sentimentos. Nesse sentido, o Romantismo, enquanto culto da Antiguidade, da natureza arcaica e dos sentimentos é um movimento típico do séc. XVIII, que se prolonga na Alemanha do século seguinte. Vale lembrar que a Alemanha está política, econômica e cientificamente ‘atrasada’ em relação aos países hegemônicos da Europa. É bem pertinente a afirmação de Schiller, de que os românticos são uma espécie de exilados, ansiando por uma pátria mítica. Por

⁴ GOETHE, J. W. *Carta a Odyne*, 1829. *Apud* LÖWITH, 2014, p.32.

⁵ Cf. HAUSER, 2003, p.718.

outro lado, é bem esclarecedora a afirmação de Novalis, de que o “mundo precisa ser romantizado”, ou seja, de que é preciso conferir ao transitório o caráter de eterno. O refúgio no fantástico, na autoilusão artística e no mundo dos sentimentos é bem compreensível, quando a realidade cotidiana é insuportável. Apesar disso, o Romantismo captou bem esse momento de transição, sendo “um decisivo ponto de mutação na História do espírito europeu”⁶. A mentalidade do homem moderno está marcada pela ‘sensibilidade romântica’, o que explicaria, nas palavras de Hauser, a ‘psicose fecunda’ do espírito europeu, de refugiar-se no passado ou de projetar-se a um futuro utópico em tempos de graves crises.



Caspar David Friedrich. O monge junto ao mar (1809)

Literatos e artistas como Goethe, Hamann, Herder, F. Schlegel, seguindo os passos de Kant, compreendem o gênio como poder de criação inconsciente. Para Herder, o poeta deveria ser um segundo Prometeu, criador de deuses imortais e homens mortais, criador e destruidor. O gênio é mais do que homem, pois seu

⁶ HAUSER, 2003, p.664. O capítulo todo articula muito bem o Romantismo como sensibilidade e como movimento histórico.

ânimo enlevado deixa transparecer nas ações seus traços sobre-humanos e desumanos. Assim como o jovem Goethe e Hamann⁷, Herder se atém ao aspecto da força natural do gênio. A força suprema da natureza atua em seres excepcionais (geniais); por isso, o gênio é defensor das “regras da natureza” e se opõe às formas, sistemas e regras convencionais da sociedade. Para F. Schlegel, nessa perspectiva, a autêntica produção artística ocorre sem consciência, de modo semelhante a Goethe, para quem a obra do gênio transcorre de modo inconsciente, e não pode ser melhorada por meio da reflexão⁸.

Jean Paul, Schopenhauer e Hegel, malgrado as suas diferenças filosóficas e estéticas, distinguem entre o ‘gênio da reflexão’ (*Reflexionsgenie*) e o ‘gênio da força’ (*Kraftgenie*, *Naturgenie*). Eles valorizam mais o poder do primeiro tipo de gênio, expresso em obras de arte. Para o filósofo pessimista Schopenhauer, a genialidade consiste no conhecimento intuitivo das ideias. As obras do gênio seriam a objetivação imediata e adequada da coisa em si, a vontade⁹. Para seu inimigo declarado, o dialético especulativo Hegel, a obra do gênio é a expressão da verdade e da racionalidade do real representado. O artista genial é subjetividade criadora; nele subjetividade, conteúdo espiritual e natural estariam imbricados, graças à fantasia¹⁰. Entretanto, há um abismo que separa o gênio do homem comum, do mesmo modo que não há uma ponte que possa fazer a ligação entre a razão especulativa e o mundo humano das paixões. A sensibilidade exacerbada do romântico oscila entre os extremos da História e da Eternidade, do Ideal e do Real, do Inconsciente e do Consciente: é um conflito *trágico*, ou seja, sem um final racional ou feliz. O Romântico é individualista à medida que busca

⁷ Gerd Bornheim enfatiza a concepção de gênio de Hamann, como *Kraftmensch*, ou seja, como “homem habitado pela força da natureza”, como “expressão máxima da natureza”. Essa abordagem de Bornheim é significativa, por mostrar que a concepção de ‘caos criativo’ do gênio se contrapõe à ordem moral do mundo. Cf. BORNHEIM, G. “Filosofia do Romantismo”. In: Guinsburg, J. *O Romantismo*, p.82.

⁸ Cf. a esse respeito: RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.3, p.279ss. e *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, vol.5, p.3396ss. Cf. também JEAN PAUL, 1935, vol.I, cap.11.

⁹ Cf. SCHOPENHAUER, 1999, vol.II, §36.

¹⁰ Cf. HEGEL, 2000, p.392 e p.671.

autonomia e autoafirmação no mundo do espírito, na natureza sagrada, ou na interioridade calcada no sentimento. No período mais forte do movimento, há uma tendência para fugir da vida prática, buscando compensação do isolamento no ‘cenáculo’ romântico. O círculo romântico formado por Schelling, Caroline e Friedrich Schlegel, Tieck, Novalis, foi o mais intenso e produtivo na história do movimento. Como explicar que o Romantismo foi revolucionário em sua ‘juventude’ e reacionário em sua ‘velhice’?

Para o romântico, a juventude é mais criativa que a maturidade. Ao se politizar sempre mais, o Romantismo parece mostrar que desde o início ele era um “movimento essencialmente burguês”¹¹. Friedrich Schlegel converte-se a um catolicismo reacionário já no início do século XIX. Outros, como Novalis e Wackenroder, morrem muito jovens. Há uma postura ateísta explícita nos niilistas poéticos do Romantismo, no círculo literário de Jean Paul. Hölderlin é um caso singular no Romantismo: ele acreditava, na virada do séc. XVIII, que seria possível retornar ao belo mundo da Antiguidade romântica. Ele pretendia descobrir a lei oculta da harmonia da natureza, apesar de todas as ‘contradições selvagens’ da alma romântica. Ele não conseguiu superar a oposição rousseauiana entre natureza e cultura, mas apontou o retorno à Antiguidade como uma saída. Em si mesmo, ele não encontrou a harmonia da natureza una e viva, mas as tensões que o conduziram a uma loucura de muitos anos. Entretanto, Schelling foi quem mais longamente desenvolveu a filosofia da arte no domínio da religião e da mitologia. Interessa-nos apresentar a filosofia da arte no apogeu do Primeiro Romantismo alemão.

1.2- Schelling e a filosofia da arte romântica

Em contraposição à física mecanicista de Newton, os românticos propõem uma concepção organicista de natureza. Além das influências do monismo de Spinoza, as concepções platônicas e neoplatônicas do mundo como um grande organismo vivo influenciaram na elaboração da filosofia da natureza romântica. É uma época de grandes descobertas: do oxigênio, por Priestley; da eletricidade, por

¹¹ HAUSER, 2003, p.676.

Galvani; e do magnetismo por Volta. Ritter, principal ‘cientista’ romântico, pretendia desenvolver as experiências com o galvanismo e magnetismo, eliminando a separação entre inorgânico e orgânico, por meio da vitalização da natureza morta. Goethe deveria ser o sacerdote dessa nova física¹². A física especulativa de Schelling parte do pressuposto de que há uma unidade originária entre natureza e espírito. A natureza originária é anterior à separação entre necessidade e liberdade, entre consciência e natureza bruta. Schelling critica os limites da filosofia da subjetividade de Fichte, de modo a propor uma nova filosofia da natureza em sua obra de 1797, *Ideias para uma filosofia da natureza*. Para conseguir isso, Schelling precisa ‘espiritualizar’ a natureza. Ele a compreende como vontade, sendo o próprio espírito um “querer originário”. A busca pela unidade e pela superação dos dualismos kantianos conduz Schelling a elaborar a filosofia da arte. Nos cursos sobre filosofia da arte, ministrados entre 1802 e 1804, Schelling desenvolve a ideia da obra de 1800, *Sistema do idealismo transcendental*, de que a arte é o *organon* da filosofia e o momento supremo da razão. A intuição artística passa a ser a única via de acesso ao absoluto.



J. W. von Goethe

¹² Cf. BORNHEIM, *op. cit.*, p.96.

A nova física organicista de Schelling está articulada com a filosofia da arte. Se a natureza é somente o devir do espírito, então todo o processo dinâmico da natureza, com seus dualismos e antagonismos revelaria progressivamente o espírito (o Absoluto) adormecido nas formas mais brutas do mundo natural. A obra de arte e a criação artística são os modos pelos quais o universal triunfa sobre o individual e sobre as forças inconscientes. O problema é que Schelling pressupõe que há uma base ideal (o absoluto) na natureza, que garante a harmonia preestabelecida entre as atividades conscientes e inconscientes, entre a necessidade natural e a liberdade do espírito. A intuição artística é o pressentimento de que existe uma ordem superior à aparente finitude e transitoriedade do mundo natural: as ideias eternas. Como se pode chegar até elas?

A criação artística, segundo Schelling, é a única via de acesso ao Absoluto. Não se trata de um mero pressentimento ou de uma atitude contemplativa. O gênio artístico deve revelar de modo concreto e perceptível as ideias ou arquétipos presentes na mente divina¹³. Somente o artista genial teria acesso ao caminho difícil e longo que conduz ao Absoluto; ele conseguiria unir o individual ao universal em suas produções artísticas. Como ressaltou Bornheim, as obras de arte seriam uma tentativa de síntese entre a livre criação espiritual (individual, portanto) do artista com a necessidade inconsciente do Espírito. Não podemos olvidar que a luz do Espírito emerge das profundidades obscuras da Natureza inconsciente. Por meio de símbolos e de novos mitos, o gênio revelaria as ideias imemoriais. É por isso que Schelling interessou-se sempre mais pelos símbolos e mitos dos povos antigos, na trilha das pesquisas aberta pelo romântico tardio, de Heidelberg, Friedrich Creuzer. No início do Movimento Romântico, no entanto, Schelling comungava com F. Schlegel o projeto de construir uma Nova Mitologia, como transparece no Programa Sistemático e nos escritos de Schlegel da época. Também Novalis propõe uma interpretação simbólica da Natureza. Se a Natureza é eterna e autossuficiente, é porque ela é desde sempre Espírito. Mesmo que o espírito esteja adormecido nas profundidades da natureza, o gênio e suas

¹³ Cf. BORNHEIM, *op. cit.*, p.104.

produções artísticas poderiam despertá-lo de seu sono instintivo. O espírito que se manifesta conscientemente nos seres humanos revelaria progressivamente o Absoluto. Através das produções teóricas, práticas e estéticas humanas há uma espiritualização crescente da natureza. Schelling acredita que essa tendência à espiritualização está inscrita na própria natureza. A obra de arte seria, assim, um organismo vivo. A arte não unifica somente natureza e espírito, mas une também a beleza à verdade. A filosofia tornada arte é a proposta de Schelling para superar as dicotomias do mundo moderno. Por que Schelling e os românticos abandonaram o Programa sistemático e idealista, tão promissor na aurora do Romantismo?



Caspar David Friedrich, Homem e Mulher contemplando a Lua (1830)

O Programa Sistemático¹⁴, redigido em 1796, concentra bem as ideias centrais do movimento romântico. Sem dúvida há nele pensamentos de Hölderlin e de Hegel, mas é a centralidade da arte, no sentido de Schelling, que mais se evidencia. Após propor a superação dos três postulados práticos de Kant, os autores propõem uma nova filosofia da natureza, que deve ser compatibilizada com o espírito da filosofia de Fichte¹⁵. Partindo da liberdade do Eu para por a si mesmo e o mundo em sua totalidade, os entusiasmados românticos propõem uma nova física, que satisfaça o “espírito criador”. Eles avançam sem se deter muito na ‘física’ para o campo da arte, para onde convergem as esperanças revolucionárias românticas. Verdade e bondade só “poderiam estar irmanadas na beleza”. É uma revolução estética, pois a ideia de liberdade só poderia ser alcançada pela arte. Assim, o momento supremo da razão seria um “ato estético”. A poesia deveria tornar-se mais uma vez “mestra da humanidade”.

Também F. Schlegel enfatiza a necessidade da mitologia: “Vou logo ao ponto. Falta à nossa poesia, afirmo, um centro, como o era a Mitologia para os antigos; todo o essencial, em que a arte poética dos modernos fica atrás da dos antigos, pode-se resumir do seguinte modo: *nós não temos nenhuma Mitologia*. Acrescento, contudo: estamos próximos de obtê-la, ou pelo menos chegará o tempo, em que nós seriamente poderemos atuar para produzi-la”¹⁶.

A transformação do mundo só seria possível por meio de uma nova mitologia, de uma mitologia “a serviço das ideias”, algo que hoje temos tanta dificuldade em entender: “Enquanto não tornarmos as ideias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o povo; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela. Assim, ilustrados e não ilustrados precisarão, enfim, estender-se as mãos, a mitologia terá de tornar-

¹⁴ Acerca da elaboração e da ‘descoberta’ do “mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, cf. a nota do tradutor R. R. Torres Filho, em SCHELLING, 1989, p.41s.

¹⁵ Um comentário minucioso e esclarecedor sobre o Programa Sistemático pode ser encontrado em BECKENKAMP, 2004.

¹⁶ F. SCHLEGEL, 2005, (*Discursos sobre a mitologia*), p.190 s.

se filosófica, para tornar sensíveis os filósofos. Então reinará eterna unidade entre nós”¹⁷.

É um fato que nos séculos posteriores ao Romantismo a mitologia não se tornou filosófica, nem os filósofos se tornaram mais sensíveis. Os indivíduos e povos estão mais desunidos do que nunca. Mas é preciso entender esse messianismo romântico no contexto da Revolução Francesa. Os românticos não ansiavam pelo gênio de Napoleão, mas por um “espírito superior”, que fundasse a nova religião da arte. Essa nova religião (mitologia) seria a obra máxima do Homem, a concretização da Ideia da Liberdade numa realidade histórica de crise. O Romantismo alemão foi uma tentativa de resolver o conflito entre a realidade (dilacerada, insuportável) e o mundo da arte (o ‘não-aqui’, o reino da imaginação criadora). As maravilhosas regiões românticas da arte e do sonho tornaram-se o último refúgio dos idealistas desiludidos com o mundo.



O jovem Schelling, por Pauline Gotter.

Parece-nos que já no início do movimento romântico há uma desilusão pessimista em relação aos esforços criativos do gênio. Como se os esforços políticos, éticos e artísticos estivessem fadados ao fracasso ou, no máximo, a uma vida muito breve.

Nesse sentido, William Lovell, personagem da obra homônima de L. Tieck, é o protótipo do *Schwärmer* (entusiasmado), daquele que sente o solo fugir de seus pés, como narra Karl Wilmont a sua história: “Nenhuma águia se porta tão bem no éter e nos ares celestiais como ele; frequentemente ele voa tão longe, que eu penso com toda seriedade no pobre Ícaro, - numa palavra: ele é um *Schwärmer*. – Se esse ser alguma vez sentisse como a força de suas asas se paralisa, como o ar debaixo

¹⁷ SCHELLING, 1989, p.43.

dele o abandona, - ele se deixaria sucumbir cegamente, suas asas se quebrariam e ele precisa depois disso rastejar na eternidade”.

O pioneirismo de Tieck está em fixar o esvaziamento do mundo como intimidade estética. Ele quer conduzir ao absurdo o idealismo transcendental pós-kantiano. É o sujeito inteiro que se despede das esperanças burguesas e humanistas, refluindo numa interioridade cindida ou vazia. Nesse sentido, Lovell afirma: “eu mesmo sou a única lei de toda a natureza”.

Jean Paul, na *Vorschule der Ästhetik (Pré-escola da Estética)*, critica (não sem admiração) o apego irrestrito dos “niilistas poéticos” do romantismo alemão por sua crença ilimitada nas forças criadoras do eu individual que se afasta da natureza, do mundo e do divino, para comprazer-se no livre jogo da fantasia. Mesmo criticando o idealismo dos líricos românticos, seu refúgio na obscuridade da fantasia, Jean Paul também ‘poetiza’ acerca do ‘deserto sem lei’ e do ‘vazio informe’ dos românticos. No mesmo ano do Programa Sistemático (1796), Jean Paul escreve o “Discurso do Cristo morto, desde o edifício do mundo, de que ele não é nenhum Deus”¹⁸. Nesse *Discurso*, ele tenta elaborar a ‘experiência’ de aniquilação e a visão do nada, enquanto os românticos entusiasmados propunham a nova mitologia.

E assim, a tentativa romântica de E.T.A. Hoffmann, de fugir, através da poesia, das misérias da pobre vida cotidiana, movido pela “ânsia por algo desconhecido”¹⁹, pela promessa de que o amor desvelaria o núcleo mais íntimo da natureza, a “harmonia oculta de todos os seres”, é tão exagerada que parece mesmo que o fracasso é sua consequência necessária. Mas isso não quer dizer que todos os esforços artísticos para configurar e dar um sentido à vida estão destinados a fracassar. Como veremos, Schopenhauer formulará de modo sóbrio o *finale* pessimista do romantismo (principalmente em relação ao *amor romântico*), como sendo o seu núcleo mais valioso.

Desde Novalis até nós há um processo de ‘desromantização’ do mundo. Mas permanece como uma conquista do Romantismo a autonomia da esfera estética. Do mesmo modo, permanecem em nosso imaginário a genialidade e a

¹⁸ Esse Discurso foi incluído no romance satírico *Siebenkäs*.

¹⁹ Cf. HOFFMANN, *O pote de ouro*, 1958, p.23.

virtuosidade dos poetas e músicos românticos. Principalmente do poeta romântico, incompreendido, solitário, às voltas com a loucura, mas mestre excepcional na arte de embriagar os sentidos. Distante, porém, está a atitude revolucionária romântica, a formação de irmandades conspiratórias, lideradas por gênios excepcionais, uma espécie de 'guias obscuros' da humanidade. O culto da arte, o amor ao passado e o utopismo da visão romântica²⁰ revolucionaram o modo de ser do mundo moderno e, de modo positivo ou negativo, exerceram influência até mesmo naqueles que julgavam ter superado o Romantismo. É o caso de Nietzsche, que reassume o valor supremo da arte para o homem moderno, num contexto filosófico, histórico e cultural marcado pelo triunfo das ciências naturais.



E. Delacroix, A liberdade conduzindo o povo (1830)

²⁰ Cf. B. NUNES, "A visão romântica"; em Guinsburg, 1993, p.70-74.

Quando a música de R. Wagner tinha grande repercussão na cultura alemã e europeia, a época do gênio (*die Geniezeit*) já era algo ultrapassado. Entretanto, a arte foi utilizada por Wagner, de modo mais eficaz, como instrumento revolucionário. O jovem Nietzsche vive, produz e reflete na cética, agnóstica e inquieta segunda metade do século XIX, na qual ele se considera extemporâneo. Ele não realizou estudos sistemáticos acerca do romantismo, mas estima que as maiores aflorações do movimento estariam na sua fase final, com a ênfase na música, a saber, no drama musical wagneriano e na metafísica da música schopenhaueriana (elaborada já na primeira edição do *Mundo*, e posteriormente desenvolvida). A compreensão de Nietzsche acerca do romantismo é estreita, interessante e tendenciosa. Ele conseguiu, no entanto, apreender a tendência do Romantismo tardio, de entronizar a música como superior às demais formas de arte. Essa seria a tendência preponderante no romantismo tardio. Como bem mostrou Arnold Hauser, o “Romantismo celebra seus maiores triunfos na música”²¹. No início do movimento romântico europeu, a poesia e a pintura eram as artes proeminentes. A admissão de E. Delacroix, de que a música tornou-se para ele fonte da “mais profunda” experiência artística, e a ‘confissão’ de Thomas Mann, de que foi a música de Wagner que o introduziu por vez primeira ao mundo da arte são bem significativas. A filosofia pessimista de Schopenhauer e a música de Wagner são momentos finais e marcantes do Romantismo, num século que seguiu até o fim romântico na música.

Procuramos articular nesse capítulo as noções de arte, de natureza e de subjetividade no Romantismo, com foco no gênio artístico e na filosofia da arte de Schelling. As questões seguintes também podem servir como guia para a discussão e análise da filosofia do Romantismo:

²¹ Cf. HAUSER, 2003, p.726.

Questões

1. O Romantismo pode ser compreendido como reação ao Iluminismo? Justifique sua resposta.
2. Em que consiste a *visão romântica do mundo*, a partir da nova compreensão de subjetividade (gênio), de natureza e de arte próprias do movimento romântico?
3. Como Schelling relaciona a Filosofia da Natureza com a Filosofia da Arte?
4. Qual é o significado da Nova Mitologia no Romantismo e no mundo moderno?

DE FICHTE A HEGEL: IDEALISMO SUBJETIVO E DIALÉTICA ESPECULATIVA

Como afirmou G. Bornheim²², não se pode compreender o pensamento de Hegel sem o Romantismo. O pensamento de Hegel, assim, é o momento decisivo no séc. XIX, no qual uma tendência do Romantismo se autossupera, por meio da construção de um sistema dialético e racional. Sem Fichte e sem Schelling, dificilmente Hegel teria desenvolvido seu pensamento do modo como o fez. Enquanto Fichte influenciou toda a jovem geração de românticos do final do séc. XVIII, Schelling foi colega e colaborador de Hegel em várias produções filosóficas da época. Enquanto o jovem genial Schelling (cinco anos mais novo que Hegel) já havia produzido obras de grande envergadura, Hegel não havia produzido uma obra filosófica relevante até 1806, mesmo se levarmos em conta *Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling* (1801) e *Fé e conhecimento* (1802).

Entretanto, Hegel é o primeiro pensador que desenvolve um conceito filosófico relevante de modernidade. Com os românticos, Hegel partilha a consciência de que os 'tempos modernos' são a transição para uma época radicalmente nova²³. É em *A fenomenologia do espírito* (1807) que Hegel concebe a filosofia, e sua própria Filosofia, como radicalmente históricas, sem nunca retroceder de seus propósitos racionais e dialéticos. Hoje, no entanto, vemos resquícios não racionais no 'utopismo secular' (para usar uma expressão de John Gray) na crença hegeliana racional no progresso. O prefácio dessa obra, concluído pouco antes da invasão das tropas napoleônicas em Jena, apresenta de modo brilhante essa 'ruptura revolucionária':

²² Cf. BORNHEIM, In: *O Romantismo*, 1993, p.98.

²³ Cf. HABERMAS, 2003, o cap.1.

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-ai e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronamento gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo²⁴.

Os pensadores do Idealismo alemão mantinham uma distância rígida em relação ao liberalismo britânico clássico, principalmente em seu vínculo com o empirismo filosófico. Por mais que Hegel e Fichte tenham tentado conferir um caráter científico a suas teorias e sistemas, eles eram no fundo visivelmente mais atraídos para o “misticismo, o simbolismo e as vastas generalizações sobre conjuntos orgânicos”. Apesar disso, como ressaltou Hobsbawm, “a filosofia clássica alemã foi, devemos sempre nos lembrar disto, um fenômeno verdadeiramente burguês. Todas as suas principais figuras (Kant, Hegel, Fichte, Schelling) saudaram com entusiasmo a Revolução Francesa e de fato permaneceram fiéis a ela durante um considerável tempo (Hegel defendeu Napoleão até a batalha de Iena, em 1806)”.²⁵ A filosofia de Hegel está marcada pela necessidade do progresso, do desenvolvimento ou evolução histórica. A trajetória de Hegel, desde seu fervor revolucionário juvenil, até tornar-se “extremamente conservador” no final da vida é notável, se levarmos em conta que ele hesitou bastante até sua adesão e

²⁴ HEGEL, 1992, p.26.

²⁵ HOBBSAWN, 2006, p.345s.

idealização do Estado Prussiano. Malgrado sua pretensão de efetividade e historicidade, trazemos ainda a ironia ‘inglesa’ de Hobsbawn, o pensamento de Hegel, é ‘bastante abstrato’. O próprio Goethe expressou isso a Hegel! Mas é curioso que o jovem Hegel tenha sido atraído pelo liberalismo de Adam Smith, na busca de superar o conflito entre o indivíduo e a sociedade por meio da categoria do trabalho como fator determinante do desenvolvimento humano: “Hegel empunhou, de uma maneira abstrata, as mesmas ferramentas que os economistas clássicos liberais, e incidentalmente forneceu um de seus princípios a Marx”.²⁶ A dialética hegeliana é uma teoria moderna do progresso, aplicada a todas as esferas da vida humana, através da interminável superação das contradições. Hegel partiu do coletivo, das contradições da comunidade humana, mas apressou-se em decretar o fim da História, com o Espírito Absoluto. Foi tarde demais, pois os “jovens hegelianos”, como veremos mais adiante, estavam dispostos a retomar a senda tortuosa da revolução, abandonada pelos velhos românticos desiludidos.

2.1- Fichte e o idealismo da subjetividade



Já havia passado mais de 10 anos da publicação da *Doutrina da ciência*, de Fichte. O círculo romântico de Jena já se havia dissolvido; o próprio Hegel despede-se de Jena e do seu romantismo juvenil, com a *Fenomenologia do espírito*. A influência da concepção de subjetividade fichtiana foi decisiva para o desenvolvimento de seu sistema. Apesar de o pensamento de Fichte ter coerência e validade em si mesmo, propomos aqui apresentar os avanços e as dificuldades do idealismo subjetivo de Fichte, no modo como foram tratados e ‘superados’ por Hegel.

Johann Gottlieb Fichte (litografia, a partir da pintura de H. Dähling)

²⁶ *Id.*, *ibid.*, p.347.

Publicada em 1794, o *Fundamento de toda doutrina da ciência*, exerceu influência decisiva no Primeiro Romantismo alemão, como pode bem ser notado no 'Programa Sistemático'. Isso porque Fichte propõe-se resolutamente a superar as antinomias Kantianas, entre natureza e espírito, entre ciência e moral, entre sensibilidade e entendimento. O Idealismo romântico está impregnado pela concepção de subjetividade fichtiana, mesmo quando pensadores como Schelling e Hegel buscam superá-la. É uma geração que se embriaga com a subjetividade, numa época marcada por revoluções e conflitos históricos.

Com lucidez e sobriedade, Fichte busca um princípio que pudesse unificar todos os antagonismos herdados de Kant. Segundo G. Bornheim, a audácia de Fichte consistiu em tentar superar o dualismo entre os dois mundos, ao suprimir um dos termos²⁷. Ou seja, no ponto de partida de sua reflexão, Fichte pondera que liberdade e necessidade não podem coexistir: ou existe a liberdade, ou a necessidade natural. Fichte opta pela liberdade, que inicialmente não possui nenhum caráter prático ou efetivo. Para um pensador empirista, que jamais perde o vínculo com o mundo e suas sensações e ideias, isso é completamente incompreensível! Mas para um pensador idealista alemão, o Espírito que se abisma em sua própria interioridade, é o que há de mais efetivo. De que modo isso é possível?

Fichte pretende explicar a realidade em sua totalidade, sem separar ser e agir. Por isso, ele buscou e encontrou um primeiro princípio dinâmico. O Eu Puro, enquanto autoconsciência pura, ativo, dinâmico; é 'ação efetiva' (*Tathandlung*), fato (*Tatsache*), mas não pode ser confundido com o eu empírico. Quando Fichte se dirige de modo familiar a seus leitores, tratando-os por tu, ele quer ressaltar que sempre "teu pensar é um agir". Quando penso 'eu', penso 'algo determinado', minha consciência está determinada por algo. Nesse movimento de pensamento, sou 'pensante'; o 'pensado' parece ser algo exterior a mim. Mas ao pensar em ti mesmo, "és também, ao mesmo tempo, o pensado; nesse caso, pensante e pensado devem ser um só; teu agir no pensar deve retornar a ti mesmo, ao pensante. Fichte chega assim ao **primeiro princípio**, incondicionado: "O Eu é o

²⁷ Cf. BORNHEIM, In *Guinsburg*, 1993, p.85.

que põe a si mesmo, e nada mais”. Somente posso chegar ao Eu por meio do ato de pensar a mim mesmo. Desse modo, “o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu; e, inversamente, um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento”²⁸.

O Eu é o domínio, o círculo que tudo abarca, no plano teórico, prático, cultural e religioso. Notemos que Fichte não menciona Deus (nem o da Fé nem o dos Filósofos) nos princípios de sua *Doutrina da ciência*. As críticas de Jacobi a seu ateísmo *in nuce* são compreensíveis se pensarmos nos desdobramentos dessa concepção radical de subjetividade. O máximo que Fichte pode admitir é que o Eu, enquanto primeiro princípio, absolutamente ativo e universal, é “aquilo que o homem traz em si de divino e absoluto”²⁹. Novalis ressaltou bem que a afirmação “Eu sou eu” não é uma mera tautologia: é uma posição dialética do Eu, que passa a ser a ‘faculdade teórica absoluta’ e a raiz de toda atividade, moral ou não moral. O pensar a si mesmo produz tudo, até mesmo a autonomia e a autodeterminação do mundo humano. A dialética interna do eu em Fichte configura uma “metafísica da consciência”, conforme as palavras de Bornheim.

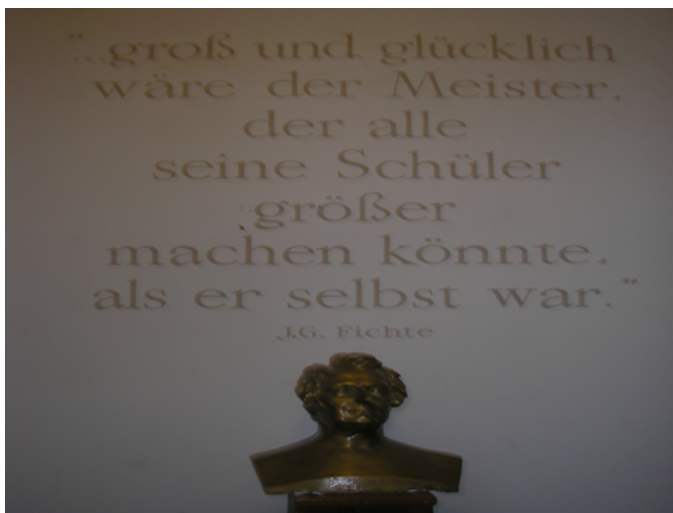
Partindo da imanência e da autorreferencialidade da consciência Fichte desvela no próprio Eu o Além. Se Fichte se detivesse no primeiro princípio - o eu colocando-se a si próprio como absoluto -, ele não conseguiria romper o movimento puramente lógico-dialético do Eu (poderíamos acrescentar, completamente vazio). Por isso, ele passa ao segundo momento: *O Eu coloca o não-Eu no Eu*. O não-Eu, a saber, o cosmos e o mundo da natureza, com seus rios, vias-lácteas e seres vivos ou mortos, seria apenas uma derivação, um subproduto da atividade do Eu puro. Se não existe nada fora do Eu, como compreender a consciência empírica, individual, que existe no mundo da necessidade e das paixões?

A saída encontrada por Fichte consiste na transição do mundo teórico ao mundo da prática, qual seja, ao Eu Puro Prático. Mesmo que a compreensão da liberdade, como um exercício que pressupõe resistências, seja promissora em relação à psicologia moral, ela sempre guarda um resquício idealista e romântico.

²⁸ Cf. FICHTE, 1980, p.41-2.

²⁹ BORNHEIM, *op. cit.*, p.86.

Com os românticos Fichte partilha a nostalgia da unidade, num mundo fragmentado. Ele busca, no entanto, dar um sentido prático próprio à faculdade da imaginação de Kant. As produções pré-conscientes do Eu puro possuem uma necessidade transcendental. No fundo do eu individual, a força da imaginação produtora impele para superar as determinações e resistências do mundo empírico. A saída, portanto, está na dimensão moral, na atividade infinita e ideal do Eu Puro.³⁰ É sugestiva a afirmação de que o agir precede o ser. Mas acerca da infinitude da atividade ideal do eu Fichte não fornece nenhuma prova; apenas se limita a apontar para a razão prática, para a progressiva e infinita perfectibilidade moral do homem, algo do qual somos muito céticos, no início do séc. XXI, depois do nazismo e do Estado Islâmico.



Busto de Fichte em Schulpforta. (Foto: Clademir Araldi, 2007)

³⁰ *Id.*, *ibid.*, p.89 s.

Não podemos censurar Fichte de ter se afastado das questões morais e políticas de seu tempo. Depois de perder o cargo de professor em Jena, ele foi o pensador ligado ao Romantismo que mais se ocupou das questões políticas, defendendo o republicanismo. Entretanto, ele não constrói filosoficamente uma ponte entre a atividade ideal do Eu e as ações morais do homem individual. O mundo da natureza é mais do que “um obstáculo tornado sensível”, para que o homem possa cumprir seu dever moral: Schelling desenvolverá essa crítica nos anos posteriores. A aspiração moral *ad infinitum* pode perder-se no vazio da abstração. A crítica de Hegel à subjetividade exacerbada de Fichte incide sobre essa concepção, de que a razão prática é a raiz de toda a razão. Não é possível abarcar *todo* o mundo do espírito em *meu* espírito.

A filosofia que se compraz com a embriaguez da subjetividade não acaba com Fichte. Mas temos nele a posição radical do Eu, como o centro vivo e pensante, dotado de “enorme força criativa”, que chega ao extremo de considerar o mundo exterior como um subproduto da força da imaginação do Eu. Por mais que Fichte busque a unidade na sua Filosofia, na Política, ou na Religião da razão subjetiva, ele se detém ainda no conflito entre a limitação do real e a infinitude do ideal. Resta-lhe pressupor que deve haver ‘algo de absoluto’ no fundo de cada consciência individual, sendo esse algo tão vago o todo único, o divino que habitaria *todos* os homens³¹.

2.2- A dialética especulativa de Hegel

Hegel concorda com Fichte no sentido de que o Eu puro é o princípio da atividade filosófica autêntica: a especulação. No período em que viviam e pensavam em Jena (1801), Hegel e Schelling buscam construir uma Metafísica do Absoluto. São distintas as respostas que eles oferecem, mas ambas se separam do Absoluto na perspectiva fichtiana da Subjetividade³². A filosofia da Hegel tornou-se o ponto culminante do Idealismo alemão, como mostrou K. Düsing, porque foi a que elaborou a metafísica da subjetividade absoluta, por meio de um novo método,

³¹ *Id.*, *idid*, p.90 s.

³² Cf. DÜSING, K. In: FLEISCHER ET. AL., 2004, p.93 s.

a dialética especulativa. Como Hegel chegou a esse resultado tão decisivo na Filosofia Moderna?

Schelling e Hegel perseguem o Absoluto por vias filosóficas no início do séc. XIX. Para Schelling, é através da arte, da intuição estética do gênio, que se chega até ele. Hegel também concorda que a reflexão é negativa, e não permite chegar à “vida infinita” ou ao absoluto. Apesar de chegar à Filosofia do Espírito Absoluto por outras vias, Hegel foi romântico na busca por um sistema em sua juventude.

Fichte interessava-se mais pela História atemporal do eu; Schelling, pela História do mundo, desde a arte e os mitos; Hegel, por sua vez, interessa-se pela vida do Espírito, à medida que essa vida é *História* (*Geschichte*). A História do Espírito, na qual o Absoluto se manifesta contínua e progressivamente, seria racional³³. Entretanto, em Frankfurt (1797) Hegel elabora com Hölderlin um princípio metafísico, que pudesse unir originariamente o Ser com o Viver. De 1798 (na obra *Crer e Ser*) até 1801 ele desenvolverá o **princípio do Amor**. Nos escritos teológicos do jovem Hegel o amor é um sentimento que expressa a vida pura e infinita, que remete o ser humano às vicissitudes do finito; é também o princípio de uma nova ética. Entretanto, enquanto sentimento místico na Religião, o Amor permitiria ao homem elevar-se da vida finita à infinita. É assim que o amor espiritualizado se configura como unidade viva em meio e através da multiplicidade.

³³ *Id.*, *ibid.*, p.91 ss.



Partindo do amor, a nova metafísica de Hegel vai além do sentimentalismo e do misticismo, ao relacionar o finito com o infinito, o amor com a reflexão, no seio do Absoluto. Em 1801, na obra *Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling*, Hegel constrói sua Metafísica do Absoluto, compreendendo o Espírito de modo racional e sistemático. É nessa época que Hegel introduz de modo fecundo o ‘*princípio da especulação*’, contrapondo-se à intuição intelectual ou estética. Em contraposição a Fichte, Hegel afirma em *Fé e conhecimento* (1802) que “o princípio do Eu Puro é apenas o produto da reflexão finita, vazia”³⁴, que guia ao niilismo. Em *A fenomenologia do espírito* (1807) Hegel consumará ironicamente sua crítica ao Absoluto de Schelling como “a noite em que todos os gatos são pardos”. Ou seja, a intuição artística genial de Schelling seria filosoficamente sem valor, pois com ela nada poderia ser distinguido com clareza. A especulação, passa a ser, assim, “o método de conhecimento e desenvolvimento sistemático do Absoluto”³⁵. A teologia filosófica positiva dessa época é ainda devedora do monismo de Spinoza e do neoplatonismo, que foram determinantes também para a filosofia da identidade de Schelling. O mais importante, nesse segundo momento, é que a especulação significa um desdobramento sistemático do absoluto na consciência. Hegel conseguiria, desse modo, transitar do Absoluto à multiplicidade sem os saltos abstratos ou místicos de Fichte e de Schelling.

³⁴ *Apud* DÜSING, 2004, p.94.

³⁵ *Id.*, *ibid.*, p.98.

Com a *Fenomenologia do espírito* (1807) consuma-se o terceiro momento da **Metafísica da Subjetividade Absoluta**. Hegel constrói, em seus traços básicos, a Dialética especulativa. É preciso lembrar que para ele a Dialética é o único método com a capacidade de chegar à compreensão do Todo e do Uno, de articular o finito ao infinito, o eterno ao transitório. A Dialética não é somente um método de pensar, visto que para Hegel também a realidade (*Wirklichkeit*) é dialética. O que pretende ele com *A fenomenologia do espírito* (FE)?

Sem dúvida, a *Fenomenologia* é uma das obras mais geniais da História da Filosofia; trata-se de um “programa idealista de uma história sistemática da autoconsciência”³⁶. É uma espécie de odisseia da consciência, à medida que Hegel quer percorrer e refazer o caminho das experiências que a consciência faz de si mesma ao longo da História da humanidade. Lima Vaz ressalta bem que a *Fenomenologia* se caracteriza por

articular com o fio de um discurso científico – ou com a necessidade de uma lógica – as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu afrontamento com o mundo objetivo. ‘Ciência da experiência da consciência’, esse foi o primeiro título escolhido por Hegel para a sua obra. Na verdade, as ‘figuras’ dessa experiência têm uma dupla face... *histórica*, porque as experiências aqui recolhidas são experiências... de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face *dialética*, porque a sucessão das figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos, mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na sequência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador da ciência do saber absoluto, como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto³⁷.

O problema principal consiste em articular a *Fenomenologia* com a História. Como veremos no final deste capítulo, em relação à arte, a sequência histórica das figuras da consciência não coincide necessariamente com a lógica imanente dos

³⁶ *Id., ibid.*, p.99.

³⁷ *Apud* MENESES, 2003, p.9s.

momentos do conceito ou Ideia. Entretanto, seguimos J. Hyppolite, quando este afirma que a *FE* é a apresentação de todo o sistema hegeliano, como um “conjunto autossuficiente”, sob o aspecto fenomenológico³⁸. A fenomenologia mostra a gênese do conceito nos fenômenos, enquanto a lógica ontológica apresenta o encadeamento dos momentos do conceito puro. Assim, “a cada momento abstrato da ciência corresponde uma figura do espírito fenomênico em geral”³⁹. Hegel conseguiria unir assim os três momentos da primeira parte da *FE* (a consciência, a consciência de si e a razão), com a segunda parte, a Filosofia do Espírito, que culmina com o Saber Absoluto. Todos os fenômenos espirituais possuem um desenvolvimento fenomenológico e histórico. Processo de elevação da consciência empírica ao saber absoluto, a Fenomenologia procura unir o indivíduo ao universal. Sigamos o raciocínio de Hegel: o espírito só se torna consciente de si no indivíduo. O indivíduo condensa, assim, o Espírito do (seu) Tempo (*Zeitgeist*); mas necessita ser educado no saber puro da ciência, para assumir-se como membro ativo na História Universal, gestada e desenvolvida no Saber Absoluto. Hegel assume a cultura do indivíduo, mas sua preocupação é com o Eu da humanidade, com a efetivação da Ideia da Liberdade no saber absoluto, universal. Mas como isso é possível, se o tempo não mais existe no Absoluto, se ali a História termina? Um exemplo significativo para essa dificuldade é a figura de Jesus: Hegel pretende descobrir o Universal que há em Jesus, aprofundando sua particularidade, detendo-se na sua singularidade irreduzível. Hegel só consegue fazer isso ao espiritualizar o individual, ao pressupor uma razão atuante na História.

O problema é que Hegel compreende dialeticamente o tempo histórico, como uma sucessão de paradigmas ou momentos lógicos. Não podemos esquecer que para o dialético especulativo alemão, o tempo é “o corpo do conceito”. Para um historiador rigoroso, contudo, a cronologia e a trama empírica dos eventos é o mais importante, e não pode ser desvalorizada por majestáticas construções idealistas.⁴⁰ Os exemplos históricos de Hegel são escolhidos tendenciosamente para provar que o movimento progressivo dos conceitos ocorre através das

³⁸ HYPOLITE, 1999, p.69.

³⁹ *Id., ibid.*, p.71.

⁴⁰ *Id., ibid.*, p.62s.

contradições e do trabalho do negativo. Para isso, Hegel se serve da “astúcia da Razão”, da razão que se utiliza das paixões humanas para perfazer as realidades superiores supraindividuais. Mesmo que na gênese das figuras da consciência o negativo esteja operando, são as operações totalizadoras e autorreferenciais da autoconsciência que permitem que o espírito triunfe em sua Odisseia, tornando-se objeto, outro para si, mas retornando para si, com toda a riqueza fenomenológica adquirida. Esse “poder mágico do sujeito, de tirar a vida da morte”⁴¹, já foi visto por Schopenhauer como um ‘passe de mágica’ que perdeu seu encanto. O Absoluto hegeliano, nesse sentido, seria construído a partir das pretensões desmedidas da autoconsciência⁴². Retornemos aos três momentos da *FE*: a consciência, a consciência de si e a razão. Hegel insiste que eles não são sucessivos no tempo, mas são “três abstrações praticadas no Todo do Espírito”⁴³. Entretanto, as três figuras singulares: a certeza sensível, a percepção e o entendimento, configuram uma totalidade concreta, sendo sucessivas no Tempo. Do mesmo modo, o estoicismo é um momento necessário da consciência de si, em sua liberdade abstrata. Esse é um dos sentidos da *Aufhebung*: a negação. Cada figura da consciência, ao se contrapor a outras figuras, acaba por ser negada e ultrapassada, acabando na experiência de sua inverdade. Mas o trabalho do negativo gera novas figuras, que também serão negadas e suprassumidas. Esse é o sentido do ceticismo em relação ao estoicismo. Essa negação resulta numa negação da negação: a consciência infeliz no judaísmo e no cristianismo, até a Idade Média.

A História forneceria, assim, mais do que exemplos, pois do estoicismo e do ceticismo resultaria a consciência infeliz⁴⁴ que, mais do que figuras, deveriam ser momentos da cultura universal, que se completaria na individualidade moderna, racional. Hegel não articula de modo satisfatório o movimento das figuras com o dos momentos em sua *FE*. A *Fenomenologia*, assim, não é a História da humanidade, pois a preocupação básica dessa obra é construir uma Filosofia da

⁴¹ Cf. MENESES, 2003, p.17.

⁴² Essa é tb. a crítica de Habermas a Hegel. Cf. HABERMAS, 2003, cap. 1 e 2.

⁴³ HYPOLITE, 1999, p.53.

⁴⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 53 ss.

História, ou seja, mostrar que o Espírito é História, que a História considerada universalmente, é “uma revelação contínua e progressiva do Absoluto”⁴⁵. Isso se aproxima mais de uma Teodiceia do que de uma abordagem histórica do tipo genealógica e crítica. Discordamos da afirmação de Hyppolite⁴⁶, de que há uma visão trágica da História em Hegel. Pode haver conflito trágico entre o homem e o destino, se todos os conflitos são mediados dialeticamente no seio do Absoluto? O panlogismo de Hegel não resulta em um pantragismo. O indivíduo singular poder repousar serenamente, com a certificação dialética de que o desenvolvimento histórico, apesar das tristezas da finitude, *necessariamente* confluirá no Espírito Absoluto: isso não é nada trágico.

Na *FE* Hegel construiu uma “história ideal e sistemática que explica a construção interna da autoconsciência concreta”⁴⁷. O mesmo idealismo está presente também na sua construção histórica da arte. Em *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 1827, 1830), Hegel construiu a lógica especulativa e dialética, que deveria servir como base para a “filosofia real, na qual são explicitados o mundo da natureza e do espírito”⁴⁸. A estética de Hegel é uma ‘ciência da arte’, com foco no seu conteúdo divino. Ou seja, para o filósofo especulativo, a arte é automanifestação do Espírito. O Espírito (compreendido como divino) se efetiva histórica e mitologicamente, até se tornar lógico-especulativo, ou seja, Ideia, Absoluto, que é o que propriamente interessa a Hegel: “Na arte nos deparamos [...] com a libertação do Espírito do conteúdo e das formas da finitude, com a presença e reconciliação do Absoluto no mundo sensível e aparente, com o desdobramento da Verdade”⁴⁹. O conteúdo imagético, presente na história da arte, seria o “brilhar sensorial da Ideia”, que é atemporal. Ou seja, o mundo das aparências sensíveis é um momento necessário, mas fadado a desaparecer no processo ascensional da dialética. Podemos compreender esse “esquecimento do sensível”, nas palavras de Benedito Nunes, se tivermos em

⁴⁵ *Apud* HYPOLITE, 1999, p.45.

⁴⁶ *Id.*, *ibid.*, p.47.

⁴⁷ DÜSING, In: FLEISCHER ET AL., 2004, p.100.

⁴⁸ *Id.*, *ibid.*, p.108.

⁴⁹ HEGEL, 2000, p. 246.

mente a preocupação de Hegel com a cultura do universal. Na História da arte, contudo, Hegel enfatiza a vinculação necessária da arte ao sensível. O Belo artístico é superior ao Belo natural, essa é sua insistência contra Kant, pois ali se expressa o trabalho do Espírito. A arte se concretiza na História humana em três formas básicas, em ligação íntima com a história das religiões universais⁵⁰.

A primeira forma artística é a simbólica, também chamada de arte arcaica, oriental. Nela, “o espírito procurava o absoluto no mundo natural”⁵¹. A natureza seria o próprio divino “em si”, e a arquitetura sacra, principalmente o templo, é a expressão máxima dessa arte sublime, que simboliza o divino infinito.



Hegel, em 1831.

⁵⁰ Cf. DÜSING, 2004, p.109-111.

⁵¹ HEGEL, 2000, p.342.

O ideal estético máximo é atingido pela Forma artística clássica antiga que “expôs os deuses gregos enquanto indivíduos espiritualizados, mas ainda afetados pela forma humana natural”⁵². A escultura grega, por meio das formas plásticas dos deuses gregos, é uma idealização do divino. É a “calma grandeza e a nobre simplicidade” do ideal clássico, tão elogiadas por Goethe.

A Forma artística romântica é o último momento da História da arte, mas não sua forma mais elevada. Ela é marcada pelo triunfo da religião mundial cristã e pela “aparição histórica da subjetividade infinita”⁵³. A poesia, a pintura e a música, como analisamos no capítulo anterior, são os modos mais apropriados para significar o mundo interno do espírito. Enquanto forma artística, o Romantismo é inferior ao Clássico antigo, mas é superior, à medida que ela “aprofundou o espírito em sua própria interioridade”⁵⁴, expressando o que há de mais universal no humano. As três formas artísticas referiam-se à verdade absoluta; mas a arte não é a “forma suprema do espírito”. A dissolução da forma de arte romântica, com isso, significa a morte da arte: “A arte é para nós coisa do passado”.⁵⁵ A ciência da arte de Hegel é um modo pelo qual triunfa a sua consideração científica e sistemática. A religião e, por fim, a Filosofia são modos mais elevados no processo triunfal da cultura da reflexão.

Hegel foi genial ao conceber filosoficamente o Absoluto como Sujeito. Entretanto, grandes gênios também cometem grandes erros. Quando afirma que o Espírito é História, Hegel não consegue unir os movimentos fenomenológicos com os históricos, nem sua Filosofia da História com a Filosofia do Espírito. Se somente o Espírito tem uma História, essa História seria Ideal. Por se ater à Vida universal do Conceito, Hegel desvalorizou a efetividade, a imprevisibilidade e a transitoriedade históricas. Ele foi grandioso também ao tentar ligar o imperecível ao contingente. Se o universal nada é sem seu desenvolvimento histórico, os indivíduos singulares tendem a perder o que há de mais próprio no movimento de universalização. No prefácio da *FE* (§ 6), Hegel afirma “somente no conceito a

⁵² *Id.*, *ibid.*, p.342.

⁵³ Cf. DÜSING, 2004, p.111.

⁵⁴ HEGEL, 2000, p.342.

⁵⁵ HEGEL, 2001, p.35.

verdade tem o elemento de existência”. Não fica nada claro como ele pretende conservar o particular, ao elevá-lo à universalidade. Para nós, não exerce mais um poder de sedução, para usar uma expressão de Düsing, “a magia virtuosa do cosmos de categorias saídas do nada”.

A lógica (dialética) de Hegel é uma “teoria da subjetividade pura e infinita”⁵⁶. Na verdade, a “unidade especulativa superior”, resultado máximo da dialética, só tem valor superior para o filósofo especulativo. O movimento do pensamento torna-se abstrato quando a subjetividade pensa a si mesma, alienada dos movimentos efetivos do mundo. O desenvolvimento do Espírito não coincide com o movimento histórico efetivo, porque Hegel menosprezou o caráter irreconciliado do presente, as contradições não resolvidas do sujeito humano, na sociedade. O dialético especulativo, desse modo, tem de abandonar a cátedra privilegiada que ocupava, para se confrontar com as contradições e tensões próprias do mundo humano. Com isso, entramos no pensamento de Marx.

Procuramos neste capítulo mostrar as diferenças e os avanços na concepção de Subjetividade de Hegel, em relação a Fichte, no interior do Idealismo alemão. Apesar das dificuldades em legitimar o Idealismo alemão, apontamos para a riqueza das investigações fenomenológicas da autoconsciência, um tema que ainda hoje é filosoficamente relevante. As questões seguintes vão no sentido de aprofundar essas diferenças e avanços:

1. Como Fichte elabora o Eu Puro (teórico e prático) em sua Metafísica da Subjetividade?
2. Por que Hegel afirma que a Filosofia do Eu Puro, de Fichte, é abstrata?
3. Qual é a importância do negativo e da contradição na Dialética Especulativa de Hegel?

⁵⁶ *Id.*, *ibid.*, p.107.

4. Como Hegel expõe a arte como automanifestação do Espírito Absoluto?
5. Hegel elabora de modo coerente a relação entre História e Espírito na *Fenomenologia do Espírito*? Justifique sua resposta.

FEUERBACH E A ESQUERDA HEGELIANA

Abordaremos neste capítulo 1) a crítica de Feuerbach ao pensamento de Hegel e 2) a antropologia e a crítica da religião, procurando ressaltar a importância desse autor para o pensamento filosófico e para os movimentos sociais e revolucionários do século XIX.

3.1- Feuerbach, Hegel e a esquerda hegeliana

A Esquerda hegeliana reivindica ser a mais legítima herdeira do pensamento de Hegel. Com a morte de Hegel, impõe-se a continuidade de sua filosofia no plano da prática e da política. Feuerbach é um filósofo singular, em sua relação com Hegel, com Marx e com a esquerda hegeliana. Com sua obra *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1830), ele rompe com a Direita hegeliana e suas tentativas de justificar o Estado e a Religião em sua racionalidade. Feuerbach, que nasceu no ano em que Kant morreu, não foi afetado pela moderna experiência da aceleração dos acontecimentos, e desde jovem entende que o próprio Estado é expressão de seus dilaceramentos éticos. Assim, ele consome em 1839 a *Crítica da filosofia hegeliana*. Feuerbach não possuía o dom da oratória, de modo a não expressar sua crítica diretamente a Hegel, numa das poucas ocasiões em que se encontrou com ele em Berlim⁵⁷.

⁵⁷ Segundo W. Weischedel, Feuerbach conversou somente uma vez com Hegel, na “famosa taverna de Lutter e Wegner”, mas pouco falou. Cf. WEISCHEDEL, 2004, p.265.



Ludwig Andreas Feuerbach (1804 - 1872)

Feuerbach desiludiu-se com estudos de teologia em Heidelberg. Os anos de estudos em Berlim, sob o signo de Hegel, foram decisivos. Mas ele doutorou-se em Erlangen, onde encontrou o refúgio para sua imersão na Filosofia. Uma vida tranquila e recolhida num castelo, permitindo-se uma “caneca de cerveja” à noite e, quanto muito, um rabanete, marca a condição extraordinária de Feuerbach. Ele se considerava um Filósofo, em sentido forte. É um bom exemplo de como é possível mascarar a inaptidão para ser um **professor de Filosofia**, com a afirmação de que o **Filósofo** não pode ser rebaixado “ao nível de professor ordinário especialista”⁵⁸. Exemplo que fez História no século XIX, com Schopenhauer, Kierkegaard e até mesmo Nietzsche. O heroísmo filosófico de Feuerbach custou-lhe, no entanto, o isolamento da vida social e política. Como escreve à sua irmã, o mundo ilustrado de sua época lhe teria conferido a reputação de ser “um abominável livre-

⁵⁸ *Apud* WEISCHEDEL, 2004, p.266.

pensador”, “um ateu”, até mesmo “o Anticristo” em pessoa⁵⁹. Apesar dessas desgraças, esse ‘ateu’ teve a sorte de ter casado com Berta Löw, filha de um fabricante de porcelana. A serenidade pacata do matrimônio permitiu-lhe o recolhimento filosófico criativo (e burguês) na torre do castelo: “A melhor vida nessa época é a vida retraída; pois todas as nossas relações sociais estão, apesar de sua aparência de solidez, totalmente deterioradas”⁶⁰.

Feuerbach partilha com outros filósofos da esquerda hegeliana, como M. Stirner, B. Bauer, D. Strauss, M. Hess e o jovem Marx, o sentimento de ser um dos “últimos filósofos”, com a tarefa extrema de despotencializar a filosofia. Mas Feuerbach é ainda recolhido demais (herança do Romantismo alemão?) e concentrado no pensamento de Deus, para consumir a transformação da Filosofia em práxis. Também o ateu Feuerbach quer superar a filosofia. Especificamente, ele quer purificar a Filosofia das infecções teológicas, ao buscar a verdadeira essência do cristianismo. O projeto de Feuerbach é antropológico, como bem mostrou Karl Löwith. Ao romper com a teologia filosófica de Hegel, Feuerbach se atém “à relação dos homens para consigo mesmos, e dos homens entre si”⁶¹. A redução da metafísica e da teologia à antropologia é a marca da ‘Filosofia do futuro’. Segundo Feuerbach, esse movimento seria uma guinada histórica, com a conquista da posição verdadeira do homem finito e mortal. Ele teve o infortúnio de ser lembrado como um filósofo de transição, um filósofo menor e ‘interessante’, entre Hegel e Marx. Mas ele propôs, com originalidade, as condições e as tarefas para uma humanidade emancipada.

Feuerbach é materialista, ao justificar a existência sensível do homem. Nesse sentido, ele percebeu o caráter revolucionário do Materialismo alemão, que já na década de 1840 desenvolve a Fisiologia como a ciência natural mais importante para a naturalização do homem. A Fisiologia, juntamente com a Antropologia, constituiriam a Filosofia do Futuro em seu todo. Engels entendeu bem o significado dessa Filosofia:

⁵⁹ *Id.*, *ibid.*, p.266.

⁶⁰ *Id.*, *ibid.*, p.268.

⁶¹ LÖWITH, 2014, p.348

Foi então que apareceu a *Essência do cristianismo* de Feuerbach. De uma penada reduziu a pó a contradição, repondo o materialismo no trono, sem desvios. A natureza existe independentemente de toda a filosofia; ela é a base sobre a qual nós homens, nós próprios produtos da natureza, crescemos; fora da natureza e dos homens nada há, e os seres superiores criados pela nossa imaginação religiosa não passam do reflexo fantástico do nosso próprio ser. O encantamento estava rompido; o 'sistema' estava quebrado e lançado ao lixo, a contradição resolvida, já que existia apenas na imaginação. É preciso ter-se experimentado pessoalmente a ação libertadora desse livro para se fazer uma ideia dela. O entusiasmo foi geral: todos fomos momentaneamente 'feuerbachianos'. Pode-se ver pela leitura de *A sagrada família* com que entusiasmo Marx saudou a nova maneira de ver e até que ponto – apesar de todas as suas reservas críticas – foi influenciado por ela⁶².

O que há de tão decisivo na obra de 1841⁶³, *A essência do cristianismo*? Engels aponta duas linhas principais: i) o materialismo, com sua nova consideração da natureza, e ii) a crítica à religião, que influenciou a obra de Marx. Apresentaremos os traços básicos da abordagem do cristianismo em Feuerbach para, assim, avaliarmos o alcance de sua ruptura com a tradição teológica e metafísica.

⁶² *Apud* SOUZA, 1993, p.31.

⁶³ Nesse mesmo ano, Bruno Bauer publicou *A trombeta do juízo final contra Hegel ateu e Anticristo*.



Primeira edição do Manifesto do Partido Comunista (Londres, 1848), de Marx e Engels.

Recordemos o dito de Feuerbach: “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último”⁶⁴. Desde adolescente ele confessa sua “decidida inclinação para a religião”. Sua obra-prima, *A essência do cristianismo* (EC) é a expressão máxima dessa vida filosófica. Seu ateísmo é piedoso, se o compararmos com o de Max Stirner. Stirner foi o pensador que levou até o extremo aquilo que Schelling chamou de “o mal”, a saber, o desprendimento do Deus criador para prender-se à individualidade única. Em *O único e sua propriedade* (1844), Stirner desenvolveu esse nada criador, do si mesmo e único,

⁶⁴ *Apud* SOUZA, 1993, p.19.

sem as esperanças antropológicas de Feuerbach. Quando Stirner afirma “nossos ateus são pessoas piedosas”, ele está querendo dizer que a antropologia (mesmo a de Feuerbach) guarda resquícios da religião e da teologia cristãs. Stirner quer negar Deus e a Humanidade num só movimento de retorno ao Eu vivo. Somente “Eu” posso dispor de mim mesmo e me libertar como bem me aprouver. Com esse individualismo anárquico, esse isolado pensador de Berlim (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt, que tentou criar uma ‘liga de egoístas’) já se despede do humanismo, mesmo tentando esboçar saídas produtivas na arte e na educação. Mas nosso problema aqui é a religião e a teologia em Feuerbach.

3.2- A crítica da religião e a antropologia

A religião possui um sentido positivo, a ser compreendido e ‘decifrado’, ou seja, ela é uma resposta a necessidades humanas inegáveis. A primeira parte de a EC é positiva em relação à “essência humana da religião”. Como desenvolveu Draiton G. de Souza, a obra tem três significações principais: i) Distinguir a essência do cristianismo da aparência (falso cristianismo) da época de Feuerbach; ii) o conteúdo autenticamente religioso do cristianismo é o homem, como ser sensível, dotado de razão, sentimento e vontade, e iii) o cristianismo autêntico encerra uma ‘verdade antropológica’, que é distinta da aparência religioso-teológica que triunfou no Ocidente⁶⁵. O verdadeiro sujeito do cristianismo, desse modo, é o homem; Deus nada mais seria do que a essência do homem projetada para fora de si: “Pelo seu Deus conheces o homem; e vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa”⁶⁶. Deus é a revelação do interior do homem. A religião, por sua vez, é “o desvendamento dos tesouros escondidos do próprio homem”. Os mistérios da religião podem ser reduzidos a “mistérios da natureza humana”. A redução (*Erniedrigung*) é o princípio explicativo da antropologia de Feuerbach⁶⁷. Todos os predicados até agora atribuídos a Deus são, no fundo, sempre predicados humanos. Quando digo: Deus (sujeito) criou o

⁶⁵ Cf. SOUZA, 1993, p.34.

⁶⁶ FEUERBACH, 2007, p.45.

⁶⁷ Cf. SOUZA, 1993, p.31ss. O termo projeção foi empregado posteriormente, por Eduard von Hartmann.

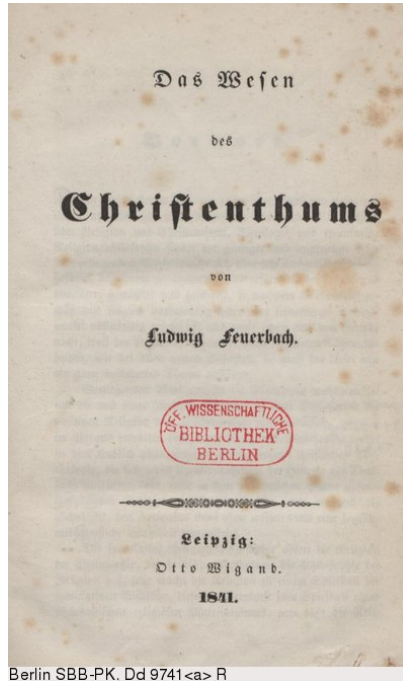
homem (predicado), estou lançando a minha essência humana para fora de mim mesmo. Feuerbach insiste que o homem precisa encontrar a si mesmo: a religião foi a primeira e tortuosa via para o conhecimento de si do homem. O homem conhece a si mesmo quando reconhece que foi ele quem criou o seu Deus; que exteriorizou (alienou) sua própria essência num “Deus estranho a si”. Por isso, todas as crenças e conteúdos da religião cristã são “inteiramente humanos”⁶⁸. Com que método Feuerbach desenvolve essa tarefa?

Feuerbach assume que seu método, em *A essência do cristianismo* é histórico-filosófico. Esse método é objetivo e analítico, à medida que se sustenta em documentos e em fatos históricos⁶⁹. Poderíamos aqui já colocar um limite, pelo acesso limitado que temos aos documentos e fatos referentes ao cristianismo primitivo e à vida de Jesus. Se Feuerbach tivesse vivido no início do séc. XXI, ele estaria bem mais munido em relação aos fatos relativos ao ‘Jesus histórico’. Entretanto, Feuerbach pretende suprir essas lacunas por meio de uma hermenêutica dos textos bíblicos. A partir dos dados parcos dos ‘documentos bíblicos’ e textos da tradição teológica e religiosa, ele poderia atingir o núcleo autêntico, a essência do cristianismo, qual seja, a verdade sobre o homem. Que é o homem?

A essência do homem consiste em Razão, Vontade e Coração. Ao conhecer, querer e amar o homem constrói sua essência como ser sensível, como produto da natureza. É o processo de autoconstituição da espécie humana, da humanidade do homem. Notemos que, enquanto espécie, o homem possui consciência do infinito. Há uma espécie de imortalidade do gênero humano, que ainda Schopenhauer defende, mas que não mais se sustentará depois da metade do séc. XIX, com Darwin. Apesar disso, Feuerbach utiliza o método das ciências naturais; de modo semelhante aos métodos da química analítica, ele quer ser ‘objetivo’, e deixar que a religião mesma fale sobre seus mistérios e sentidos a serem desvendados. Com o método genético-crítico, contudo, Feuerbach quer investigar a origem histórica do cristianismo, interpretando os seus fatos, sonhos e sentidos.

⁶⁸ Cf. FEUERBACH, 2007, p.45 ss.

⁶⁹ Cf. SOUZA, 2003, p.39 ss.



Feuerbach, A essência do cristianismo (1841). Fonte: Deutsches Textarchiv

Constatamos, assim, uma grande dificuldade em fornecer uma análise empírica do cristianismo, uma vez que é impossível fornecer uma tradução fiel dos “mistérios da religião cristã” para o mundo humano da razão, do sentimento e da vontade. Se a religião é “o sonho do espírito humano”⁷⁰, o homem não consegue iluminar completamente o mundo efetivo com a razão e com ânimo desperto. O cristianismo não é um texto que fala por si mesmo de modo unívoco. São muitos os textos, consagrados pela teologia cristã, e tantos outros apócrifos, que

⁷⁰ FEUERBACH, 2007, p.31.

expressam sentidos e significados incompatíveis entre si, e suscitam numerosas interpretações humanas, conflitivas e sempre parciais, perspectivistas.

A antropologia de Feuerbach trouxe o resultado relevante de compreender que todos os conteúdos e resultados da religião podem ser reduzidos à essência humana. Ele teve a coragem de negar incondicionalmente a transcendência do cristianismo para, a partir da crítica radical, abrir espaços para criar o novo. A libertação do protestantismo e das demais formas históricas do cristianismo é necessária para a Filosofia do futuro:

A redução da essência de Deus, extra-humana, sobrenatural e antirracional, à essência do homem natural, imanente, inata é, portanto, a libertação do protestantismo, do cristianismo em geral, da sua contradição fundamental, a redução do mesmo à sua verdade – ao resultado, o resultado necessário, irrecusável, irreprimível, incontestável do cristianismo⁷¹.

Libertar o homem do sentimento humilhante da alienação religiosa possui implicações revolucionárias. Mesmo assim, Feuerbach julgava que somente uma geração vindoura poderia levar a sério a *Essência do cristianismo*. O autor de a EC morre em 1872, no ano em que Nietzsche publica *O nascimento da tragédia*, influenciado pelo espírito revolucionário de Wagner, da obra de arte do futuro. Lembremos que Wagner era feuerbachiano nos levantes revolucionários de que participou em 1848-49, assim como possui espírito feuerbachiano sua obra *A arte e a revolução* (1849).

⁷¹ FEUERBACH, 2007, p.343.



Marx, 11^a. Tese contra Feuerbach. Foyer da entrada principal da Univ. Humboldt, Berlim.
Por G. Möckel

O pensamento de Feuerbach exerceu uma certa influência na Revolução de 1848, mas o autor mesmo não teve participação ativa nos movimentos revolucionários. No calor dos eventos revolucionários ele cogitou ir para Paris, ou emigrar para a América. Mesmo nesse agitado ano, quando, de modo desajeitado, ele proferiu conferências a estudantes da Universidade de Heidelberg (no salão da prefeitura), ele não está imbuído das energias e esperanças revolucionárias do jovem Marx:

Vou agora para Heidelberg, onde darei aos jovens estudantes conferências sobre a essência da religião; e se, então, das sementes que lá terei espalhado, em cem anos brotarem alguns grãosinhos, terei feito muito mais pelo bem da humanidade do que vós com vossos ataques”⁷².

Essa é a reposta de Feuerbach a um entusiasta revolucionário. O autor de a EC retorna desiludido e desanimado de Heidelberg, ansiando pelo refúgio de seu “melancólico gabinete de trabalho”. Enquanto isso, Marx publica com Engels, no inverno de 1848 (21 de fevereiro, poucos dias antes da efervescência revolucionária de Paris), o *Manifesto do partido comunista*, seguindo a senda

⁷² Apud WEISCHEDEL, 2004, p.269.

revolucionária que o melancólico Feuerbach se recusou a trilhar⁷³. A crítica a essa postura de Feuerbach já está formulada enfaticamente na 11ª. tese contra Feuerbach (de 1845): “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa, porém, é *transformá-lo*”.



Richard Wagner em Paris (1842). Desenho de Ernst B. Kietz.

É Marx quem irá desenvolver com mais rigor o processo **histórico** de “autoconstituição da espécie humana”. O homem não difere do animal somente por possuir consciência, sentimentos, e por possuir uma religião. Também Marx quer mobilizar o potencial prático da Razão, mas por meio da teoria social e da economia política: os conceitos de produção, trabalho e práxis social são centrais para ele.

⁷³ É instigante avaliarmos hoje se as críticas de Feuerbach aos “ataques” revolucionários são acertadas em relação à ‘primavera dos povos’, ou seja, às Revoluções de 1848.

Marx não está tão preocupado quanto Feuerbach por estabelecer a religião como o que distingue os homens dos animais. O crítico de Feuerbach também quer reconquistar o homem verdadeiro, entendido como ser produtor e como ser corporal. Não é a partir da superestrutura religiosa que é formulada a nova relação entre homem e mundo natural, mas a partir das relações econômicas. Não é mais a pessoa burguesa privada, ou o filósofo recluso em sua torre, mas é o “homem enquanto ser social genérico”⁷⁴ que lhe interessa. O ateísmo antropológico de Feuerbach e seu desenvolvimento crítico no materialismo de Marx são questões ainda relevantes, tendo em vista o modo como as questões religiosas e econômicas estão amalgamadas no mundo moderno, e no nosso século XXI.

A partir das críticas que Feuerbach dirigiu ao sistema da dialética especulativa de Hegel, mostramos como foi fecundo o vínculo de Feuerbach com a esquerda hegeliana, principalmente com Marx. A investigação sobre a essência do cristianismo está ligada à construção de uma nova antropologia, que tem como principal preocupação a emancipação do homem. Acerca disso, propomos as seguintes questões:

1. Quais são as principais críticas de Feuerbach ao pensamento de Hegel?
2. Em que medida Feuerbach influenciou o materialismo histórico e dialético de Marx?
3. Em que consiste a essência do cristianismo, segundo Feuerbach?
4. Como Feuerbach procede para reduzir a teologia à antropologia?

⁷⁴ Cf. LÖWITH, 2014, p.123.

A DIALÉTICA E A PRÁXIS HISTÓRICA EM MARX

Schopenhauer foi um dos primeiros a criticar o idealismo hegeliano, por sua falência perante a efetividade do mundo, por ele entendida como vontade e como representação. O filósofo pessimista ainda elabora seu pensamento em uma totalidade, não mais racional, na qual a salvação não está nem na afirmação do indivíduo nem nos movimentos sociais. Assim como a filosofia de Kierkegaard, a de Schopenhauer somente exerceu influência na segunda metade do século XIX. Na década de 1830, a Direita hegeliana domina o cenário filosófico alemão, procurando legitimar o Estado e a Religião em sua racionalidade e eticidade, seguindo as linhas básicas do sistema de Hegel. A Esquerda hegeliana é cética em relação à proposta dialético-filosófica de Hegel, de unir o eterno ao transitório na História.

Mais do que céticos, os jovens hegelianos são militantes de uma nova concepção de Filosofia, não mais teórica e idealista. Eles pretendem superar a Filosofia, transformando-a em práxis. Com a consciência revolucionária de que a Filosofia chegou a seu fim, eles atribuem a si mesmos o desafio de transformar o mundo moderno, a partir das relações de produção, das contradições próprias da sociedade burguesa e capitalista do século XIX. Com os jovens hegelianos há propriamente uma crítica da modernidade, como mostrou Habermas⁷⁵. Enquanto o Hegel tardio menosprezava a atualidade histórica, mumificando-a em um conceito de realidade racional, os jovens hegelianos de esquerda problematizavam a “transitoriedade do momento”; alguns lamentavam o peso da existência moderna, mas todos acreditavam que o movimento histórico gestava revoluções que transformariam o mundo moderno. Marx assume uma posição de destaque entre aqueles que elaboram o fim da filosofia: a superação da Filosofia ocorreria por meio de uma teoria (crítica) da sociedade, inseparável da práxis revolucionária.

⁷⁵ HABERMAS, 1990, p.60.

Tarefa paradoxal, tendo em vista que o jovem Marx afirmou que “sem filosofia [...] não é possível vencer”⁷⁶. Os filósofos e poetas agradecem por Marx ter abandonado os projetos líricos e poéticos da adolescência, que não merecem ser citados, por sua pouca relevância. O jovem estudante de Direito em Bonn julgava que possuía o direito à desordem, próprio dos gênios, e envolveu-se em bebedeiras, porte ilegal de armas, foi acusado de perturbar a ordem, além de acumular muitas dívidas etc. As admoestações da mãe eram reforçadas pelas queixas moralizantes do pai: “Desordem, divagação apática por todas as áreas do saber, meditação indolente junto da sedenta lamparina de azeite; embrutecimento erudito em robe de chambre em vez de embrutecimento junto da caneca de cerveja, insociabilidade repugnante com menosprezo total pelas boas maneiras”⁷⁷. Apesar disso, ele conclui o doutoramento em Jena (1841) com a tese filosófica “A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro”. Mas ele participa ativamente e se destaca no *Doktor-Club*, uma associação de jovens hegelianos radicais, em Berlim.



Os Livres. Desenho de F. Engels (1840)

⁷⁶ *Apud* SCHMIED-KOWARZIK. In: FLEISCHER ET AL., 2004, p.134.

⁷⁷ WEISCHEDEL, 2004, p.276.

O tema desse capítulo é a importância da dialética marxiana. Num primeiro momento, trataremos das críticas de Marx à filosofia de Hegel e ao mundo capitalista moderno. Investigaremos, num segundo momento, a nova formulação da Dialética, como práxis histórica, e sua importância para a teoria da sociedade e para os movimentos revolucionários ou emancipatórios.

4.1- A crítica a Hegel: a miséria da filosofia

A antropologia de Feuerbach colocou a existência sensível do homem e do mundo natural em primeiro plano, sem romper definitivamente com os conteúdos e predicados positivos da religião. Marx radicaliza o processo de despotenciação do Espírito, ao construir o processo histórico de “autoconstituição da espécie humana” desde as bases econômicas da sociedade. Esse seria o caminho para uma *humanidade emancipada*. De Hegel a Marx ocorre a transformação da Dialética Especulativa em Dialética materialista e histórica⁷⁸.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MEF) Marx reconhece a herança de Hegel, mas já propõe a transformação do espírito especulativo em energia prática e revolucionária. É assim que ele que questiona nos *Manuscritos*: “Em que situação nos encontramos agora frente à dialética hegeliana?”⁷⁹ Feuerbach, com atitude crítica, “demoliu” o gérmen da velha dialética hegeliana, e fundou o verdadeiro materialismo. Além disso, Feuerbach fundou, segundo Marx, de modo positivo, o ser sensível do homem, à diferença da negação da negação em Hegel:

Enquanto Hegel concebeu a negação da negação – de acordo com o aspecto positivo que nela repousa, como o verdadeiro e único positivo e, de acordo com o aspecto negativo que nela repousa, como o ato único e verdadeiro, [...] – ele apenas encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, que não é ainda história *efetiva* do homem como sujeito pressuposto, mas apenas *ato de geração* do homem, *história do nascimento* do homem⁸⁰.

⁷⁸ Habermas formula esse processo como “transformação do conceito de reflexão no de produção” (1990, p.64).

⁷⁹ MARX, 1979, p.38.

⁸⁰ *Id.*, *ibid.*, p.40.

Hegel buscou, conforme Marx, apropriar-se por meio da consciência das “forças essenciais humanas” que foram alienadas, ou seja, tornadas objetos estranhos. Entretanto, ao partir da consciência sensível abstrata, Hegel chegou ao Saber e ao Espírito absoluto, recaindo na abstração do pensamento puro. Marx nega que o Espírito seja a “verdadeira essência do homem”, e parte da consciência sensível humana. À diferença dos hegelianos de esquerda, o autor dos MEC afirma que é a vida natural e social que determina a consciência, e não o contrário⁸¹. Essa é a miséria do filósofo: ser a “figura abstrata do homem alienado”, e querer ser senhor de seu mundo alienado. Mesmo assim, Marx entende que a grandeza da *Fenomenologia do Espírito* consiste em i) compreender a autogeração do Homem como processo de alienação e superação da alienação, e 2) em conceber a essência do trabalho, do homem efetivo e verdadeiro, como “resultado de seu próprio trabalho”. Ou seja, é a ação efetiva do homem (como ser genérico) em relação a si mesmo, e na exteriorização de suas forças (essência), articulada com a ação conjunta dos demais homens que constitui o processo da História⁸².

A crítica básica de Marx a Hegel centra-se na unilateralidade da Dialética: ao conceber a essência do homem na autoconsciência, no pensamento puro e no espírito, Hegel concebeu o ser humano de modo abstrato. Enquanto que para Hegel toda alienação é alienação da autoconsciência, Marx investiga a “alienação efetiva da essência humana”, ou seja, a autoconsciência é *uma* qualidade da natureza humana. Se o trabalho é a essência do homem, Hegel reconhece apenas o trabalho espiritual e abstrato,

que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *alienação* ou como homem *alienado*. [...] O que os outros filósofos fizeram – apreender momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da autoconsciência, e, na verdade, da autoconsciência abstrata -

⁸¹ Cf. MARX, 1979, p.42ss.

⁸² *Id.*, *ibid.*, p.43s.

, isto *entende* Hegel como o *fazer* da filosofia. Por isso sua ciência é absoluta”⁸³.

A tarefa de Marx, assim, é a de reapropriar-se da essência humana que foi alienada. A dialética de Marx é um esforço por apropriar-se das forças essenciais humanas que nasceram para a objetivação. Por isso, ele tratará o homem como ser objetivo e natural, sendo que “a história é a verdadeira história natural do homem”⁸⁴. No mesmo ano de 1844, Marx escreve a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, estendendo para o Direito, para o Estado e a Religião, a crítica antes dirigida à Fenomenologia do Espírito⁸⁵.

Marx defende, desse modo, a existência própria do homem. Mas o homem é, para ele, um **ser social genérico**, não mais uma pessoa burguesa privada. É preciso tratar o homem como produtor e ser corporal, em seu *mundo social, humano e histórico*. A nova **relação entre homem e mundo**, possibilitaria construir uma teoria humana do mundo. A partir das relações econômicas, seria possível reconquistar o homem verdadeiro. Ele constrói, desse modo, uma história humana universal a partir da constituição do homem através do trabalho. O trabalho, assim, **é o dever da natureza para o homem**⁸⁶. O sentido da História deve ser visto empiricamente, antes da reflexão filosófica. A tarefa da filosofia prática está ligada ao desenvolvimento das forças produtivas, à mobilidade imposta pelas condições exteriores de vida, e desembocará no ateísmo e no comunismo.

⁸³ *Id.*, *ibid.*, p.44.

⁸⁴ *Id.*, *ibid.*, p.47.

⁸⁵ Acerca dessa crítica, cf. SCHMIED-KOWARZIK, in: FLEISCHER, 2004, p.138-140.

⁸⁶ Cf. LÖWITH, 2014, p.351



Londres, no tempo da Revolução Industrial

4.2- A dialética como práxis histórica

É importante que tenhamos bem presente a relevância e a atualidade da dialética de Marx, apesar do desprezo que várias teorias sociais atuais demonstram em relação a ela, e do seu pouco aprofundamento no dogmatismo dos marxistas tradicionais. Nesse sentido, Kowarzik reconstrói as três linhas de interpretação do pensamento de Marx no século XX: 1) A teoria crítica: Horkheimer, Marcuse, Adorno; 2) A filosofia da práxis: Sartre, Gramsci e 3) Em Lukacs, Bloch e H. Lefebvre, nos quais há a busca mais significativa para dar prosseguimento à dialética marxista⁸⁷. Tendo em vista que somente nas últimas décadas tivemos acesso a toda produção teórica relevante de Marx, e considerando sua relevância para a crítica e para a práxis social, essa filosofia não pode ser considerada ultrapassada na época do capitalismo global e da democracia 'liberal': "A filosofia marxista é fundamental para a crítica da práxis social; seu objetivo é a conscientização do sujeito agente sobre sua própria práxis, habilitando-o, assim, a dominar suas tarefas sociais e históricas"⁸⁸.

⁸⁷ SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p.133.

⁸⁸ *Id., ibid.*, p.134.

Marx teve uma vida atribulada. Casou-se com Jenny von Westphalen, em 1843, com quem teve vários filhos, tendo muitas dificuldades para se sustentarem (apesar do auxílio financeiro de Engels). Até 1843, Marx foi redator-chefe da Gazeta renana, exercendo posteriormente outras atividades jornalísticas. Foi expulso da Alemanha, depois da França (em 1845), passando a maior parte dos últimos anos na Bélgica (até 1849) e, posteriormente, em Londres, até sua morte em 1883. Depois de 1844, ele escreveu, apesar disso, obras como *A sagrada família*, *A ideologia alemã*, com Engels (1845); *A miséria da filosofia* (1847); o *Manifesto do partido comunista* (com Engels, 1848); *Crítica da economia política* (1859) e sua grande obra *O capital* (o vol. I foi publicado em 1867; o vol. 2, em 1885 e o vol. 3, em 1894⁸⁹).



Revolução de 1848 na Alemanha

O valor da Filosofia, nesse sentido, reside na práxis histórica, e não em especulações vazias de filósofos idealistas. A teoria filosófica jamais deve abandonar o solo da efetividade do mundo, pois somente ali pode ocorrer a libertação e a conscientização humana: “A emancipação humana é um retorno ao

⁸⁹ O *Capital* é uma obra inacabada, tendo em vista que Marx planejava escrever seis volumes.

mundo humano das relações, ao próprio ser humano...”⁹⁰ Em Hegel, a filosofia sempre chegou atrasada, reconhecendo somente processos históricos já concluídos. Marx, por sua vez, preocupa-se com o futuro, compreendendo a filosofia como **crítica interventora**. Somente uma tomada de consciência do sujeito humano em meio das tensões sociais e econômicas poderia transformar a práxis histórica, política e social. Esse é o caminho para a sociedade política que, no fim da história, culminaria no comunismo.

A questão com que nos deparamos nesse ponto das investigações marxianas é: Como concretizar a crítica interventora? W. Schmied-Kowarzik apontou para seu duplo significado: i) a análise crítica da realidade social em suas reais contradições, entre a **razão moral** (colocada na práxis humana) e suas **relações irracionais e desumanas**; ii) O esforço da teoria filosófica de, por meio do desenvolvimento dos envolvidos para sua conscientização⁹¹, trabalhar no sentido de sua libertação revolucionária⁹². Marx destaca, portanto, a importância da práxis humana para uma crítica interventora. Isso é mais visível desde os *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), a partir da análise do trabalho e da produção.

Para Hegel, o Estado é a esfera suprema da moralidade, na qual todas as contradições seriam mediadas e superadas. Ele não se preocupou com a história real, mas com o retornar para si do Espírito. Os seres humanos não são sujeitos desse processo, na teodiceia deplorável⁹³ de Hegel. No projeto emancipatório de Marx “os seres humanos, ao intervirem de maneira transformadora no mundo por meio da produção em sociedade, modificam também suas condições de vida, e a si próprios⁹⁴”.

Há um vínculo indissolúvel do Homem com os processos da Vida e da Natureza, que não pode ser rompido por nenhuma especulação ou teodiceia.

⁹⁰ Apud SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p.138.

⁹¹ Para Habermas, Marx estaria ainda preso à filosofia do sujeito, em sua tentativa de mediação entre saber e agir, ou seja, entre o sujeito cognoscente e a práxis do sujeito atuante (produtor de bens).

⁹² *Id.*, *ibid.*, p. 140 s.

⁹³ Entenda-se teodiceia aqui a tentativa de justificar Deus dentro da História.

⁹⁴ Apud SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p.143.

Segundo o Filósofo Revolucionário, o que move o processo histórico é a PRODUÇÃO, o TRABALHO e a PRÁXIS SOCIAL, em suma, as capacidades produtivas dos seres humanos. Não há um poder divino ou natural sobre os indivíduos, pois os seres humanos sociais são ativos, produtores diretos das condições de vida.

No terceiro dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx analisa o trabalho em relação à propriedade privada. O trabalho é “a essência subjetiva da propriedade privada”⁹⁵, vista como sujeito. Ao elevar o trabalho a princípio da economia política, ele evidencia a influência que teve dos economistas clássicos D. Ricardo e A. Smith. Para este último, é importante lembrar, todo valor procede do trabalho. Se a essência própria do homem é transferida para a propriedade privada, é preciso, então, ocupar-se com as contradições da realidade humana, social e econômica. O trabalho é “a única fonte da riqueza”. Temos que ter em mente que Marx compreende a História humana como progresso, em direção à emancipação humana. É assim que ele investiga a dinâmica do trabalho, desde o feudalismo até a indústria moderna. A indústria é o “trabalho acabado”. Partindo do trabalho agrícola até o trabalho assalariado na indústria, é possível evidenciar o longo processo que revolucionou a vida humana: o capital industrial torna-se “poder histórico mundial”⁹⁶. Os momentos dialéticos do tornar-se sujeito concretizam-se em formações sociais, em modos de produção; a começar pela pré-história humana, nas formas asiática, antiga e feudal, até o modo capitalista de produção. Com o modo capitalista de produção é que ingressamos *propriamente* na História, é importante lembrarmos bem disso.

O próximo momento da análise é determinante nesse processo histórico: o vínculo da propriedade privada com o comunismo. As contradições efetivas da propriedade privada condensam-se na oposição entre trabalho e capital (compreendido como ‘trabalho objetivo’). Marx concorda com os ‘socialistas utópicos’, principalmente com Saint-Simon, no sentido de que o trabalho torna-se a essência das novas relações materiais de produção; mas discorda no modo como se efetiva o domínio dos industriais. O acontecer histórico, segundo o Filósofo

⁹⁵ MARX, 1979, p.9.

⁹⁶ *Id.*, *ibid.*, p.10.

Revolucionário Alemão, guiaria necessariamente ao comunismo, visto inicialmente como “expressão positiva da propriedade privada superada”⁹⁷. Analisemos as três formas de comunismo presentes nos MEF:

i) O comunismo grosseiro. É a primeira superação positiva da propriedade privada, em que “a essência humana se converteu para o homem em natureza” e vice-versa. O exemplo do matrimônio (propriedade privada exclusiva) e o ‘pensamento da comunidade das mulheres (propriedade coletiva) permite avançar na oposição entre a propriedade privada e a propriedade em geral;

ii) No segundo comunismo haveria a superação do Estado. Ele possui uma natureza política, seja despótica ou democrática. De qualquer modo, ali ocorre o retorno a si do homem, a superação de sua autoalienação;

iii) O terceiro comunismo é propriamente a superação positiva da propriedade privada, a “apropriação efetiva da essência humana, através do homem e para ele”. A propriedade privada seria a base empírico-teórica para os movimentos revolucionários modernos. O comunismo, enfim, seria também um humanismo e um naturalismo radical, o “retorno do homem a si enquanto ser social”, a solução de *todos* os antagonismos. Marx fala em “história natural”, ou seja, a História é o “devir da natureza para o homem”. A “essência humana da natureza” e a “essência natural do homem” perfazem a História universal, a “produção do homem pelo trabalho humano”⁹⁸. Nesse processo de emancipação e de ‘desdivinização’ da natureza humana, é preciso unir as Ciências naturais com a Filosofia. Lembremos: a essência do homem reside em sua capacidade/atividade produtiva. Por isso, é necessário construir uma “ciência humana”, na qual o homem em sociedade se tornaria um ser autônomo, senhor de si. Como isso é possível?

4.3- Fim da Filosofia, Fim da História?

Com mais clareza percebemos hoje que Marx está imbuído de um messianismo secular, ao colocar o ateísmo e o socialismo como condições para se chegar ao comunismo. O comunismo seria a solução de todas as contradições, a

⁹⁷ *Id.*, *ibid.*, p.11.

⁹⁸ *Id.*, *ibid.*, p.12-22.

“posição como negação da negação”. Para chegarmos lá, é preciso a tomada de consciência no processo histórico. Isso é mais do que problemático, se analisarmos a dinâmica histórica, desde Marx até nossos dias, passando pelas marcantes e decepcionantes experiências do ‘socialismo real’.

Schmied-Kowarzik reconstrói bem o movimento do pensamento de Marx. Os indivíduos produtivos em sociedade (a força produtiva) seriam, assim, o sujeito do movimento histórico. Cabe a eles superar a alienação histórica, através da consciência da subjetividade de sua práxis social. A *filosofia da práxis* conduziria ao movimento revolucionário, ao fim da História da alienação. O processo histórico está orientado ao futuro, à associação de homens livres, que se assumem como sujeitos do **Trabalho, da Produção e da Práxis social**⁹⁹. Como provar que somente o comunismo pode emancipar o homem?



Marx, em torno de 1860.

Na dialética histórica de Marx,

o comunismo se distingue de todos os movimentos até aqui, por derrubar os fundamentos de todos os meios de produção e de relacionamento vigentes, tratando pela primeira vez, de forma consciente, todos os

⁹⁹ Cf. SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p.143s.

pressupostos como produtos de seres humanos e não como fatos naturalmente imutáveis, submetendo-os aos indivíduos em união¹⁰⁰.

Ou seja, o Filósofo Revolucionário retoma a dialética hegeliana, nas últimas obras e décadas de produção econômico-filosófica, para revelar a lógica do capital¹⁰¹. Segundo Schmied-Kowarzik, não haveria ruptura entre o primeiro e o segundo Marx, porque o segundo não abandona o projeto do primeiro, apenas retoma a *Ciência da Lógica* de Hegel (que então passa a ser mais importante que a *Fenomenologia*), para analisar a lógica da alienação e, de modo mais ambicioso, a **dialética negativa do capital**. O *Capital* também se fundamenta na dialética da práxis histórica, reitera Marx. Temos a continuidade do projeto dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e das demais obras da década de 1840, qual seja, de retorno do ser humano para si mesmo, como um ser humano social e completo.



Bundesarchiv, B 145 Bild-Fotograf 0012
Foto: Thum, Joachim F. 1.26. Juli 1991

Marx e Engels. Monumento em frente ao Palácio da República, em Berlim. Foto de J. F. Thum (29/07/1991), Bundesarchiv.

O problema é que os indivíduos produtores na sociedade capitalista em vias de se globalizar são dominados pela lógica do capital. O que garante que as contradições fundamentais do modo de produção capitalista necessariamente

¹⁰⁰ *Apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p.146.

¹⁰¹ Cf. SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p.146-153.

levarão à tomada de consciência dos trabalhadores até então alienados? Se o capital negasse sempre mais os indivíduos e a natureza viva, o trabalho vivo humano, não teríamos como explicar o triunfo relativo das sociais democracias europeias, notadamente dos países escandinavos. Até mesmo a Inglaterra, berço da Revolução Industrial, não seguiu o caminho revolucionário proposto por Marx (ironicamente, foi a quase feudal Rússia que encetou tal caminho). Isso não quer dizer que o capitalismo global não tenha contradições! Ao contrário: no início do séc. XXI, depois do fim do socialismo real, surgiram crises no capitalismo ‘neoliberal’ e ‘democrático’, que reavivam o pensamento de Marx mais do que nunca, e tiram o sono dos neoconservadores e dos democratas liberais. O capital especulativo, sem dúvida, usurpa o trabalho vivo e humano. Mas é difícil apreendê-lo como sujeito, pois ele se traveste como a “mão invisível do mercado”. É um desafio considerável investigar a lógica contraditória dos meios de produção capitalista a partir do instrumental teórico de Marx. Esse trabalho teórico-prático compensa, em face dos perigos aos quais nós humanos estamos submetidos na segunda década do séc. XXI.

A História e a Filosofia não terminaram! Essa constatação é trivial, mas pode esconder um sentido mais profundo. A filosofia de Marx foi construída com as ilusões da consciência humana e com o sonho revolucionário de que o homem, ser natural e social, poderia transitar para um mundo melhor (sem História de contradições e opressões e sem Filosofia abstrata), com auxílio da dialética materialista e histórica. A primazia que Marx concede à práxis histórica é de fundamental importância para todo projeto de emancipação humana, seja ético ou político. O problema é o caráter utópico de Marx, sua crença positivista no progresso humano em meio às tensões da sociedade. Como bem mostrou J. Gray (*The Black Mass*), Marx entendeu que o avanço do capitalismo iria destronar a sociedade burguesa da época, e revolucionar as formas de vida dos humanos nos séculos seguintes. A mobilidade incessante do capitalismo globalizado, no entanto, não está favorecendo a consolidação da democracia e da tolerância.

Não há, entretanto, um progresso social *necessário* rumo ao comunismo; os marxistas do séc. XXI lamentam que o fenômeno social atual mais visível é o crescimento do fundamentalismo e do conservadorismo na política. Os problemas

que Marx procurou dar conta há mais de 160 anos estão presentes mais do que nunca, e há poucos otimistas que ainda buscam a salvação no ‘mercado livre’ do capitalismo. A crise ecológica, a desigualdade social, as guerras religiosas, políticas, guerra por fontes de energia etc. são graves ameaças à humanidade. O marxista heterodoxo H. Lefebvre assim descreveu a situação, no auge da guerra fria: “a hipótese de um colossal aborto da história humana [...]. Nem a falha total da história da humanidade, nem o aniquilamento total do planeta podem ser descartados do rol das possibilidades”¹⁰². Marx insiste que cabe somente aos homens a tarefa da emancipação e da libertação da situação de exploração; mas o homem pode ser responsável também por radicalizar as crises e contradições, até o limite crítico da autodestruição.

Procuramos mostrar o aspecto crítico e construtivo da dialética de Marx, a partir da crítica à dialética especulativa de Hegel. A dialética da práxis histórica pode ser vista como um desafio para o pensamento atual, como vimos, pois as contradições que o Filósofo Revolucionário apontou na sua época ainda estão presentes em nosso mundo.

Questões:

1. Qual é a importância do trabalho e da produção no pensamento de Marx?
2. Disserte sobre a concepção de dialética de Marx, como práxis histórica.
3. Como Marx compreende a superação da propriedade privada no comunismo?

¹⁰² Apud SCHMIED-KOWARZIK, 2004, p.154.

4. As críticas de Marx à dialética hegeliana são pertinentes? Justifique sua resposta.

SCHOPENHAUER, O PESSIMISMO E O VALOR DA VIDA

Schopenhauer dedicou-se ao problema do valor da vida desde a sua tenra juventude. Ao questionar o valor da afirmação e da negação da vida, ele pensou o sofrimento humano de modo pessimista. A perspectiva schopenhaueriana sobre a vida é sombria; isso não impede que se construa, a partir do fundo pessimista, uma ‘arte de viver’. O jovem Nietzsche, no escrito *Schopenhauer como educador* (§7), trata da importância de uma visão que o Filósofo Pessimista teve:

uma terrível cena ultramundana de julgamento, em que toda vida, também a mais elevada e perfeita, era pesada e julgada leve demais¹⁰³: ele vira o santo como juiz da existência. Não é possível determinar o quão cedo Schopenhauer deve ter mirado essa imagem da vida, e na verdade o quanto ele mais tarde tentou retocá-la em todos os seus escritos. Pode-se demonstrar que o adolescente e, poder-se-ia crer, já a criança, tiveram essa visão descomunal. Tudo de que ele posteriormente se apropriou, vida e livros, de todos os domínios da ciência, era para ele quase somente cor e meio de expressão....

Quem pode avaliar e julgar o valor da vida? O profundo e insistente pessimismo de Schopenhauer surge já em seus selvagens anos juvenis; ele é desenvolvido ao longo de toda a sua vida¹⁰⁴ e obra: o filósofo e, em última

¹⁰³ No Antigo Testamento, Daniel interpreta 3 palavras (MENÊ, TEQUEL E PERÊS) que foram escritas por dedos de mão humana num festim do rei Baltazar. A segunda TEQUEL é por ele interpretada: “Foste pesado e achado leve demais” (*Dan.* 5, 27).

¹⁰⁴ Sobre a vida e a trajetória filosófica singular de Schopenhauer, cf. SAFRANSKI, 2011, WEISCHEDEL, 2004 e JANAWAY, 2003.

instância, o asceta é quem poderiam emitir um juízo sobre o valor da vida. Assim, podemos apresentar Schopenhauer em apenas uma frase, como ele mesmo o fez: “Sou aquele que escreveu *O mundo como vontade e representação* e que deu ao grande problema da existência uma solução...”¹⁰⁵.

Reconstruiremos neste capítulo o pessimismo Schopenhaueriano 1) desde a juventude, 2) no contexto do livro IV de *O mundo como vontade e representação* (MVR) e do cap. XII de *Parerga e Paralipomena* (P&P), a partir das remissões ao pessimismo antigo para, por fim, 3) expor o cerne pessimista da doutrina da negação da vontade e do ascetismo.



O jovem Schopenhauer

¹⁰⁵ *Apud* PERNIN, 1995, p.12.

5.1- O pessimismo na juventude de Schopenhauer

Alguns meses depois de ter visto os sofrimentos terríveis da prisão de Toulon, depois da grande viagem pela Europa com os pais, Arthur Schopenhauer escreve alguns poemas que traduzem seu estado de ânimo, como este:

Oh gozo, oh inferno,/ oh sentidos, oh amor,/ insaciável e invencível/ Das alturas do céu / tu me arrancaste / e no pó desta terra / me lançaste: / e aqui jazo eu, encadeado...¹⁰⁶.

Que Schopenhauer tenha tido já nessa época experiências marcantes de isolamento, de estranhamento (dois anos numa família francesa em Le Havre), e decepções em relação a certas pessoas, não justifica essa ênfase no abandono “metafísico” do homem num mundo tornado hostil. Há uma duplicidade metafísica, entre as alturas do céu do apaziguamento bem-aventurado e de uma natureza, sem nenhum traço do divino, determinada por cegos poderes demoníaco-instintivos. O corpo (*Leib*) humano, com sua consciência, transita por esses dois mundos. O pensador metafísico e pessimista Schopenhauer surge já na juventude, na luta por superar os tirânicos instintos da natureza.

Jamais o jovem Arthur cogitou a possibilidade de uma total imanência no mundo da natureza. Essa seria a danação completa e irreparável do ser humano. O mundo natural é um círculo eterno, de infindáveis repetições do instinto cego da vontade de viver (*der Wille zum Leben*). É um jogo terrível, em que os seres que querem, lutam, desejam, aspiram e, com isso, sofrem, são jogados como marionetes nesse grande palco do *teathrum mundi*. Ao mesmo tempo atores e espectadores, estaríamos perdidos ao mundo e a nós mesmos se não houvesse uma possibilidade de nos arrancarmos dessa existência repleta de horrores e entremeadas de prazeres fugazes.

“Aqui o homem não está em casa”, impressiona-se Schopenhauer com o pietista moderado Mathias Claudius¹⁰⁷. Esse jovem isolado e ensimesmado quer deixar de ser um ator duvidoso nessa triste tragédia (*Trauerspiel*) do mundo.

¹⁰⁶ SCHOPENHAUER, 1985, p.1 (escrito entre 1804-1806).

¹⁰⁷ Cf. SAFRANSKI, 2006, p.92.

Propõe, assim, que o homem deve elevar-se sobre essa tumultuosa vida. Em que época tumultuosa transcorre a vida de Schopenhauer! Nos anos em que viveu em Le Havre, percebeu de perto os rumores da Revolução Francesa, de seus períodos de terror; depois a expansão napoleônica, Hamburgo e Weimar dominadas pela armada de Napoleão, assim como toda a Prússia e os principados alemães.

Se o pessimismo schopenhaueriano fosse apenas o reflexo de sua constituição pessoal e das circunstâncias históricas, não teríamos mais que fazer a não ser considerações psicológicas e históricas. Mas é a **imagem do homem** de Schopenhauer que queremos aqui filosoficamente reconstruir, aquém e além de sua época e de seu caráter, marcado pelo gênio melancólico do pai, por sua insistência na carreira comercial do filho.

Não é com cálculos comerciais de ganhos e perdas que o jovem Arthur lerá o “*grande livro do mundo*”. Na atmosfera romântica em que vive (muito influenciado pela leitura de William Lovell, de Tieck), Schopenhauer enceta o “misterioso caminho para dentro” de si. Sem as esperanças do primeiro romantismo (*Frühromantik*), de encontrar o divino dentro de si ressoando no “belo curso circular da natureza” (Hölderlin) ou numa vivência sacral da noite (Novalis), ele se questiona: “Teria sido esse mundo criado por um Deus? Não, antes por um demônio”¹⁰⁸. Contra a soberania idealista do eu, tal como foi proposta por Kant, Fichte, Schelling ou Hegel, assume aqui relevância a dissolução do autodomínio do Eu no mundo dos impulsos e instintos, principalmente no mais poderoso e imperioso deles, a sexualidade.

É preciso elevar-se do tumulto do mundo e de suas vãs aspirações. A fuga, a Grande Recusa desse mundo teve na subida a altos montes sua elaboração decisiva. A vivência da elevação ao monte Pilatus¹⁰⁹ trouxe-lhe a “sóbria embriaguez”, o sentimento sublime de ter-se libertado do tumulto do mundo dos homens. Não há nenhum sentimento do divino lá nas alturas solitárias do gênio. Ele, puro “olho do mundo”, sujeito puro do conhecimento, terá por breves instantes

¹⁰⁸ *Apud* SAFRANSKI, 2006, p.94.

¹⁰⁹ Além do monte Pilatus, Schopenhauer teve a vivência da elevação nos montes Chapeau e Schneckkoppe (Riesengebirge). Cf. SAFRANSKI, 2006, p.81 ss.

a experiência de completo estranhamento e separação do mundo, do tumulto que impera nos vales e aglomerações humanas, assim como do tumulto interior das paixões.



Monte Pilatus (Suíça). Foto de Clademir Araldi, em 24 de junho de 2016.

Assim surge a ânsia juvenil de uma libertação mais duradoura desse mundo:

Como seria mais desejável, na verdade, / vencer de todo a tão vazia e miserável vida, / que não nos pode nunca realizar um só desejo, / mesmo que nesta ânsia o coração se parta. / Como seria bom, com leves passos silenciosos/ atravessar a terra desértica da vida, / sem que nunca e em lugar nenhum, o passo / se deixasse aprisionar do pó/ e o olhar do céu se desviasse (*ibidem*, p.2).

A transcendência do mundo deve brotar de dentro de si. Não há nenhum apoio numa transcendência divina ou em poderes criativo-salvíficos da natureza. O ponto arquimediano, desde o qual podemos contemplar a vida como um todo, é o Si-mesmo (*das Selbst*). O caráter próprio de cada um, o Ser que experimentamos

no íntimo de cada um de nós como Vontade, é o ponto de partida na longa senda da elevação sobre a vida. É muito árduo o caminho que levará ao conhecimento fundamental de que a vontade de viver, em si mesma ou em suas manifestações fenomênicas, não tem nenhum valor. Apesar disso, Schopenhauer escreveu um “diário erótico”¹¹⁰, o que mostra seu vivo interesse pela manifestações da vontade! Essa vontade de viver, contudo, após pesada pelo Filósofo Pessimista, é avaliada como leve demais. Como Schopenhauer chega a essa conclusão?



O Velho Schopenhauer e seu poodle

¹¹⁰ Infelizmente, esse ‘diário’ foi destruído por seu editor.

5.2- O Pessimismo e a sabedoria dos Antigos

A ‘necessidade metafísica’¹¹¹ do ser humano nasce da admiração/espanto acerca de sua própria existência. Esse espanto (*Verwunderung*), o medo da morte e da transitoriedade da vida humana surgiu já na “primeira infância” da humanidade: sacerdotes, de vários tipos e lugares, procuraram saciar essa carência, através de dogmas, templos e valores religiosos. Isso não tem necessariamente relação com a capacidade metafísica, ou seja, com o conhecimento que poderia ir além da experiência e da natureza. Com exceção dos povos mais grotescos, os demais povos criaram alguma forma de metafísica popular, como nos mostram as diversas religiões. A diferença fundamental entre essas religiões consiste somente se elas são pessimistas¹¹² ou otimistas, se afirmam ou negam a existência desse mundo.

São as religiões pessimistas com sua moral ascética que expressariam a sabedoria mais profunda, de que esta existência não é digna de ser vivida, não tem valor, de que nada vale afirmá-la ou justificá-la. Cristianismo e budismo teriam sua força de atração nesse ensinamento pessimista. Mas essa é a ênfase moderna, pois os antigos não se assumiam como ‘pessimistas’. Foram os pensadores modernos que enfatizaram as doutrinas de renúncia e desprezo do mundo nas grandes religiões e sabedorias (filosóficas ou não) da Antiguidade, no modo como as conhecemos em nossa cultura. Schopenhauer teve o mérito de reunir as incontáveis investigações de sua época, num conceito mais preciso de Pessimismo¹¹³ (ligado à negação da vontade, como veremos). Já os povos assírios

¹¹¹ Por necessidade metafísica Schopenhauer compreende a consciência da morte, a finitude da existência e a futilidade de todos os esforços humanos. Esse ‘espanto’ do homem face à existência fez nascer metafísicas rudes e populares, como as velhas religiões universais: ele é tão velho quanto as dores e os lamentos humanos.

¹¹² Vários costumes de povos antigos, religiosamente praticados, reforçariam essa ‘sabedoria pessimista’. Os trácios costumavam saudar os recém-nascidos com gemidos, enumerando os males (seus funerais, no entanto, eram alegres); entre os mexicanos (Schopenhauer não precisa a tradição) havia o hábito de saudar os recém-nascidos com as palavras: “Viva e sofra”. Cf. SCHOPENHAUER, 1999b, vol.II, p.721-730.

¹¹³ Uma exposição dos traços básicos do pessimismo de Schopenhauer pode ser encontrada em JANAWAY, 2003, p.125-144.

e babilônicos expressaram o desespero e a dor de existir. Reis persas também expressaram as dores da vida, assim como a tradição de Mithras, na Ásia Menor. Os gregos expressaram a sua visão pessimista de mundo, em Dioniso e em Sileno. Nos mitos gregos e germânicos há incontáveis expressões do pessimismo. Sem esquecer dos testemunhos que nos foram legados dos túmulos dos etruscos e das doutrinas órficas. Para Schopenhauer, o núcleo mais valioso do Bramanismo, do Budismo e do Cristianismo é uma espécie de ‘vaso sagrado’, contendo “elementos indestrutíveis” da verdade pessimista. Os Vedas, a filosofia vedanta, o Antigo Testamento (O Livro de Jó e do Eclesiastes) e o Novo Testamento (p.ex., as cartas de João) seriam testemunhos do núcleo ascético, pessimista e negador da vida nessas religiões¹¹⁴.

O espírito ‘pessimista’ do Novo Testamento, o pessimismo da moral ascética cristã dos primeiros séculos de nossa era, é contraposto ao otimismo teísta do judaísmo, tal como São Clemente (*Stromates*) teria já ensinado. Assim, Schopenhauer busca captar através de conceitos, a verdade do mito da queda de Adão. Esse mito seria uma alegoria para a afirmação e negação da vontade de viver. Adão e Jesus seriam duas direções possíveis da vontade: o primeiro a afirma e o segundo a nega. É a mesma e única Vontade que se afirma nos fenômenos do prazer e da dor. O ateu Schopenhauer arrisca-se até a uma interpretação da Santíssima Trindade (sem a pretensão de Agostinho, é claro!). 1) O Deus-Pai cria o mundo, afirma a Vontade. 2) No Filho (Jesus) se manifestaria de modo concreto a negação do querer. 3) A negação resoluta do querer ocorreria com o Espírito Santo. Apesar de chamar Hegel de ‘charlatão’ ou ‘Caliban do espírito’, Schopenhauer desenvolve um processo de autonegação da vontade em três momentos: a estética (a contemplação desinteressada do gênio, sujeito puro do conhecimento); a ética (moral da compaixão) e a ascética (negação do querer

¹¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 1999, p.285-289. Schopenhauer aborda também o Zend-Avesta, conjunto de livros sagrados do zoroastrismo, que abordariam a sabedoria pessimista do mito da queda, de modo semelhante ao mito da queda de Adão, na tradição hebraica.

viver no santo e no asceta)¹¹⁵. Analisaremos o terceiro momento na parte final do texto.

Seria preciso, assim, desmascarar o otimismo, tanto nas religiões, como na filosofia, como um erro danoso. Leibniz, com sua teodiceia e com seu 'sistema do otimismo', é o alvo preferido dos ataques. O *Cândido*, de Voltaire é seu apoio. O personagem Cândido é uma paródia das consequências de seguir o otimismo, mas é também a expressão de um abalo humano, o terremoto de Lisboa, de 1755. Bastaria 'ser sincero para convir ao contrário do otimismo'. Por isso, o Filósofo Pessimista retorna aos sábios e filósofos antigos, a místicos medievais e a pensadores modernos.



Albrecht Dürer, *Cavaleiro, Morte e Diabo* (1513)

¹¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 1999b, vol.II, cap.46, 47 e 48.; vol.V, p.332–342. Cf. também em SCHOPENHAUER, 1999a., p.285-287.

O verdadeiro filósofo¹¹⁶ deve ‘consagrar sua vida à busca da verdade’¹¹⁷, apesar dos sofrimentos inerentes a ela. A tarefa da filosofia é dar uma solução ao enigma do mundo: “[...] a filosofia é essencialmente *sabedoria do mundo*: seu problema é o mundo: apenas com ele ela tem a ver; deixai os deuses em paz, e esperai por isso que eles também vos deixem em paz”. (*idem*, p. 218) O filósofo deve traduzir em conceitos abstratos a sabedoria pessimista já operante nas religiões pessimistas, no pensamento e na tragédia antigos. As tragédias gregas autênticas nos ensinariam que a vida do herói e a vida de cada mortal conduzem a desgostos e infortúnios. Nesse sentido, a tragédia tem como assunto principal um grande infortúnio do herói: através de exemplos de fracassos das aspirações humanas, ela ensina a resignação, ou seja, um movimento de negação da vontade¹¹⁸. Os pensadores gregos e romanos antigos também teriam ensinado a verdade pessimista: Empédocles, Heráclito, Plutarco e Sêneca convergem na descrição e compreensão da transitoriedade da vida humana individual. Heráclito, que já na Antiguidade era visto como ‘melancólico’ é um pessimista exemplar, no modo como valora a vida: “a vida leva o nome de vida, mas sua obra é a morte”. Haveria até mesmo em Platão uma ênfase pessimista, influenciado pelo orfismo; na *Apologia de Sócrates*, por exemplo, o Sócrates de Platão afirma: “O sono profundo é preferível à vida”. O sofrimento não é somente o cerne íntimo da tragédia, mas também da mística de Mestre Eckart¹¹⁹ e na literatura moderna de Byron, Calderón, Leopardi¹²⁰.

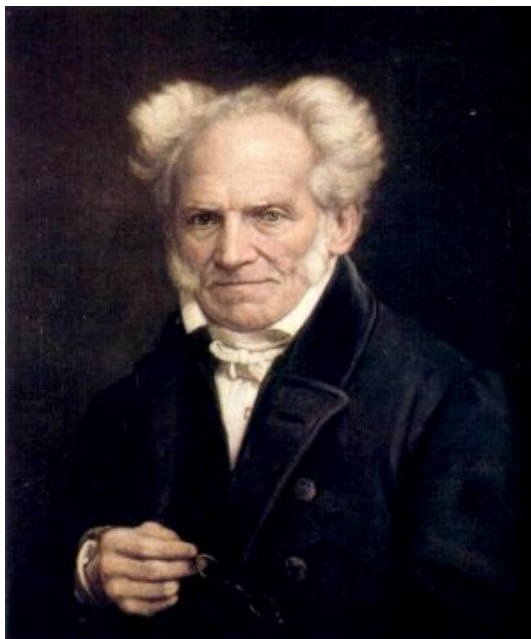
¹¹⁶ Segundo Nietzsche (*Schopenhauer como educador*), a gravura “O Cavaleiro, a Morte e o Diabo”, de Albrecht Dürer, ilustraria bem essa busca de Schopenhauer: a despeito de qualquer esperança, o cavaleiro arnesado segue incólume e solitário na busca da verdade, rondado somente por dois vigias horríveis: a morte e o diabo.

¹¹⁷ Essa é epígrafe de *Parerga e Paralipomena: Vitam impendere vero*.

¹¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, 1999b., vol.II, cap.37.

¹¹⁹ “O corcel mais rápido que nos guia à perfeição é o sofrimento”. Schopenhauer vê nessa afirmação uma verdade pessimista.

¹²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 1999b., vol.II, caps.47-49. Confirma também SCHOPENHAUER, 1999a., p.287-296.



Schopenhauer, na velhice.

5.3- A vontade de viver, o ascetismo e o Nada

É na Vontade que se automanifesta o caráter próprio de cada um; ela é o ponto arquimediano para pensar a vida como um todo. Tomado *a fortiori*, o conceito de Vontade recebe uma extensão própria, até tornar-se 'Coisa em si', 'Substância'. Queremos enfatizar que a concepção metafísica schopenhaueriana da Vontade, e sua relação com o mundo da representação tem uma preocupação prática, ética e ascética.

Em o MVR Schopenhauer identificou a vontade à coisa em si (*das Ding an sich*):

Visto que a vontade é a coisa em si, o conteúdo interno, o essencial do mundo; a vida e o mundo visível são o fenômeno, apenas o espelho da vontade. Desse modo, este mundo acompanhará tão inseparavelmente a vontade, como o corpo a sua sombra; e onde a vontade estiver, ali também estará a vida¹²¹.

Por ser una e sem fundamento, a vontade primordial está fora do espaço e do tempo. Apesar disso, a vontade pode ser vista como coisa em si apenas em relação aos fenômenos, que são *sua* objetivação.

O autor do *MVR* tem dificuldades em justificar a separação completa da vontade face a seus fenômenos. Por ser “a essência íntima de seu próprio fenômeno”, a Vontade imperecível (como coisa em si) é independente do mundo das representações fenomênicas, mas ao mesmo tempo penetra-as para poder se manifestar: ela *tem de* se manifestar para abrir uma possibilidade de autorredenção. É um processo de pensamento no fundo obscuro, que não é esclarecido pelo modo amplo com que esse único conceito sem origem fenomênica é considerado. Para provar que não é um conceito vazio, o conhecimento imediato da Vontade deve ser inseparável do conhecimento do corpo do homem, corpo esse vinculado tanto ao mundo da Vontade quanto ao mundo da representação. Em suma, é a Vontade que constitui a essência íntima e indestrutível do ser humano.

Para desenvolver a arte da renúncia, da fuga, do luto, do abandono de si, ele propõe que se parta do caráter próprio, do Si-mesmo, em sua interiorização. Em vez de uma filosofia da práxis, do fazer (*operari*) o que conta é o ser (*esse*). Cada ser humano possui um caráter individual e determinado. Há diferentes cursos de vida (histórias interiores e exteriores) porque há diferentes caracteres individuais, imutáveis e invariáveis. Mostra-se aqui a fatalidade na metafísica de Schopenhauer: um caráter perverso ou egoísta é incurável. Ele pode ficar latente por algum tempo, à espera da oportunidade para se efetivar. A Vontade se

¹²¹ SCHOPENHAUER, 1999 b, vol. IV, p. 362.

apresenta num corpo como caráter próprio, sob a influência dos motivos; a razão é impotente para alterar o curso das ações:

Realmente, o fundamento e a propedêutica para todo conhecimento humano é o convencimento de que o agir do homem, no todo e no essencial, não é conduzido por sua razão e seus preceitos, por isso ninguém se torna isso ou aquilo, por mais que queira sê-lo, mas de seu caráter inato e imutável precede seu agir, é mais específica e estreitamente determinado pelos motivos, e em consequência é o produto necessário desses dois fatores¹²².

Se conhecermos o caráter constitutivo de uma pessoa e as circunstâncias externas atuantes, poderemos predeterminar o que ela fará. Por isso, a pessoa repetirá os mesmos erros, diante da mesma situação, pois seu caráter não se altera: as ações procedem *necessariamente* dele. Não existe liberdade de vontade na ação individual (o intelecto apenas fornece motivos à vontade). Há apenas liberdade para *ser* de outro modo (não para agir de outro modo). Apesar dessa fatal necessidade que governa as ações, Schopenhauer insere a Vontade como a instância que criou a essência, as propriedades do caráter de cada ser humano. No fundo, é a mesma Vontade que se manifesta em caracteres distintos no espaço e no tempo. Se aceitar seu destino (seu caráter próprio), cada homem pode se considerar livre por sua essência e por sua existência. É uma liberdade negativa, a de poder mudar a direção do querer, para um querer capaz de não querer o que as circunstâncias oferecem. Mas pouquíssimos seriam capazes disso¹²³.

Não só o filósofo, mas também o artista e o santo são convocados para trilhar o longo caminho da negação da vida. Eles garantiram ao homem consolo e contentamentos num mundo em si mesmo sem valor e sentido: “Arranquemos à Vida os poucos instantes da Religião, da Arte e do puro Amor, o que resta senão uma cadeia de pensamentos triviais?”¹²⁴. A vida, sem constituir o centro de gravidade para um agir com sentido, é aparentada a um sono atravessado por

¹²² Schopenhauer, 1999 b, vol. V, p. 118 (*Zur Ethik*).

¹²³ *Idem, ibidem*, § 118.

¹²⁴ SCHOPENHAUER, 1985, p.10.

pesadelos: “Nós acordamos e acordaremos de novo; a vida é uma noite tomada por um longo sono, que frequentemente transforma-se num pesadelo opressivo”¹²⁵. O filósofo pessimista inverte, desse modo, nossa valoração habitual da vida: a vontade de vida é negativa, nadificação, passagem para o Nada; a supressão da Vontade no Santo é a bem-aventurança suprema.

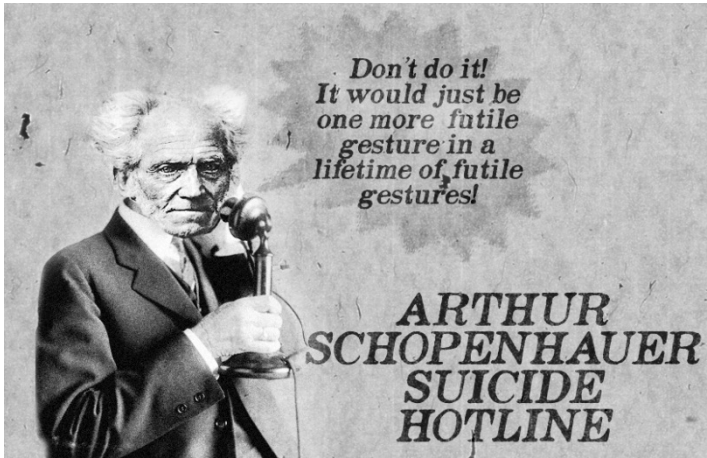
Assim Schopenhauer define a diástole, a direção da vontade que mais conhecemos: a afirmação do querer viver:

A virada da Vontade para a Vida é, com certeza, para nós, uma passagem para o Nada. Pois tudo o que nomeamos existente, este mundo ele mesmo, é justamente manifestação da Vontade para a Vida. [...] O seu conteúdo, ali onde ela dá entrada do modo mais perfeito e mais claro, é o homem. Ele é a mais perfeita objetividade da Vontade para a Vida, e se anuncia como um querer concreto, isto é, com necessidades concretas, enquanto concreção de mil carências. A sua existência é um permanente necessitar, cuja satisfação mantém sua vida, que afinal consiste nisso (*ibidem*, 1816, p.410).

O perene tender em busca da satisfação das necessidades pode ser comparado também a um pêndulo, que oscila entre a dor e o tédio. O tédio é um momento fugaz subsequente à satisfação de uma necessidade. Mas a roda de Íxion não se detém e engendra intermináveis necessidades portadoras de dores e sofrimentos¹²⁶, quantitativa e qualitativamente superiores aos prazeres. A mera enumeração das dores não basta para fazer o ser humano desistir de agir. Enquanto permanece calmamente apoiado no *principium individuationis*, ele julga poder atravessar sua existência de modo semelhante a um barqueiro que, com sua frágil embarcação, crê poder se sustentar no mar enfurecido com ondas bramantes.

¹²⁵ *Idem*, p.11.

¹²⁶ Acerca da positividade da dor e da negatividade do prazer, cf. SCHOPENHAUER, 1999a, p.277-282.



Anúncio irônico em relação ao pessimismo schopenhaueriano.

Nas plantas e nos animais inferiores, em que a Vontade de vida é um impulso totalmente obscuro, não há nenhuma perspectiva de redenção do círculo eterno do querer. Mas no homem, através da reflexão e do conhecimento, abre-se a possibilidade de outra direção da vontade. Paradoxalmente, teríamos uma teleologia na vontade cega de vida: após afirmar a si mesma, desde os degraus mais inferiores, do reino mineral, vegetal e animal, a Vontade procede ao movimento inverso, da negação do querer viver, através do homem. O intelecto, que inicialmente estava a serviço da Vontade, volta-se no Filósofo para a direção oposta do querer cego: rumo ao Nada. É o santo que dará esse passo decisivo.

A supressão da Vontade no santo é a guinada decisiva no interior da Vontade de Vida. Todas as manifestações fenomenais desaparecem com a supressão da Vontade. Aniquila-se o mundo porque é suprimida a condição fundamental dos fenômenos, a forma do aparecer, qual seja, sujeito e objeto. Se a Vontade una e indivisível é a raiz de todos os fenômenos, o impulso sem finalidade que permeia todo o Universo e cada uma de suas partes, com a sua supressão desaparece o Mundo:

O que resta, além disso, nós o chamamos Nada, e contra esta passagem ao Nada, arrepia-se a nossa natureza. Isso acontece porque somos nós mesmos a Vontade de Vida, e o que em nós é cognoscível é a sua manifestação (*ibidem*, p.410).

Enquanto encarnamos o querer viver, execraremos o Nada. Mas se nos elevarmos das carências e paixões da nossa existência, e contemplarmos o Santo, abrir-se-nos-á uma perspectiva inusitada. Nos santos a Vontade *quase* foi totalmente suprimida; eles venceram os tumultos, valores e desejos inerentes ao mundo. Como ainda vivem, ligados a um corpo, não é possível a dissolução completa dos fenômenos da Vontade. Essa mortificação da Vontade nos santos é a bem-aventurança, o consolo das infinitas misérias do mundo da Vontade, o estado infinitamente superior a qualquer ato heroico na *vita ativa*. Para aqueles que passaram por essa “transmutação” da Vontade, Nada é justamente esse “nosso mundo real, com todos os seus sóis e vias-lácteas”, ou seja, com todas as manifestações da Vontade. O santo seria aquele que pode elevar-se e calar-se¹²⁷, absorto em inefável bem-aventurança.

O juízo de filósofos, sábios e santos antigos sobre o valor da vida em geral não é uma condenação definitiva da vida. Prova disso é que Schopenhauer buscou construir a partir deles sua própria perspectiva sobre a Vida. No seu todo, a vontade de viver não vale nada. O filósofo pessimista quer incorporar a Grande Recusa no núcleo da vida e do vivente, para alavancar outra direção do querer. Essa perspectiva estranha à vida é sempre relativa e fugaz, proveniente de um indivíduo que a partir de si se volta contra certas tendências instintivas dentro e fora de si. Ele pode retornar a Si transformado, mas não pode abandonar seu Ser próprio. No movimento de apaziguamento, de negação da vontade de vida, não é possível ao ser humano uma negação absoluta da vida. Nem o santo é capaz disso. O suicídio não é cogitado como alternativa, pois ele é a eliminação de um fenômeno, não da Vontade Una. O elogio da *vita contemplativa* coloca-se como uma forma de *vida*, uma arte pessimista de ser feliz.

¹²⁷ Segundo relata Safranski, após a descida do monte Schneekoppe, em 30 de julho de 1804, Schopenhauer teria escrito: “Quem pode subir e calar-se?” (Cf. SAFRANSKI, 2006, p.84).

Schopenhauer buscou dar uma solução definitiva para a situação ‘trágica’ do homem no mundo. Trágico possui uma conotação pessimista: ao reconhecer o mundo como um mar de tormentos infindáveis, o indivíduo vive como um frágil barco que navega nele. A arte e a ética podem nos dar consolos temporários; mas podemos nos arrancar dele, de modo mais duradouro, com a ascese. O pessimismo já estava presente nas considerações juvenis de Schopenhauer sobre o sofrimento inerente à vida, da vida que não possui nenhum valor intrínseco. Schopenhauer dedicou sua vida e sua filosofia a esta imagem pessimista da vida. A busca da verdade consistiria no conhecimento da afirmação e da autossupressão da vontade cega de viver.

Se uma obra consumada é um pensamento de juventude plenamente desdobrado, a filosofia de Schopenhauer é de significativa grandeza. Mas ao voltar-se sobre o valor da vontade de viver, ele se fixou por muito tempo nos tormentos da existência e no ensimesmamento melancólico de sua própria existência, não valorizando a profusão de vida nos fenômenos da natureza exterior e no cerne pulsional de Si-mesmo, profusão essa que desafia continuamente os juízos pessimistas sobre o valor da existência. Talvez tenha sido esse pressentimento de uma profusão de vida, de intensidade de impulsos na direção afirmativa e negadora, que fez com que Schopenhauer abandonasse Berlim (assolada pela epidemia de cólera) para estabelecer-se em Frankfurt, onde ele continuou a elaboração e o esclarecimento de seus pensamentos sobre o *Mundo da Vontade*. Muito distante do caminho da santidade, Schopenhauer não se desvencilhou do querer, mas sua obra é um monumento perene de um indivíduo singular que, em meio às esperanças revolucionárias do século XIX, quer obstinadamente livrar-se das paixões da Vida e das ilusões modernas.

Procuramos mostrar a importância filosófica do pessimismo desde a juventude de Schopenhauer. Os desenvolvimentos sobre o tema, em relação à vontade, ao ascetismo e ao valor da vida, a partir da *O mundo como vontade e representação* (1818, 1844) permitiram marcar a posição própria de Schopenhauer no pensamento moderno.

Questões

1. Como Schopenhauer expõe a positividade da dor e a negatividade do bem-estar?
2. Em que consiste o núcleo pessimista do cristianismo, segundo Schopenhauer?
3. De que modos o pessimismo se manifestou nos mitos e na sabedoria dos povos antigos?
4. Exponha a distinção entre vontade e fenômeno (representação) no pensamento de Schopenhauer.

KIERKEGAARD: O INDIVÍDUO, O DESESPERO E A FÉ CRISTÃ

Para Marx, como vimos, a superação da filosofia sucederia na nova teoria (crítica) da sociedade, articulada com a práxis revolucionária. Schopenhauer atribui à filosofia ainda uma tarefa teórica, a saber, de formular em conceitos a sabedoria pessimista contida nos mitos, nos pensadores e nas grandes religiões da Antiguidade. A solução que ele fornece ao grandioso problema da vida é prática, principalmente ética e ascética. O fundamento metafísico da ética é misterioso, mas a lei da motivação moral pode ser formulada filosoficamente. A prática ascética, no entanto, não necessita de conceitualização filosófica. Uma das tentativas mais radicais do século XIX, de superar a filosofia ocidental, de Tales a Schopenhauer, ocorre com Nietzsche. A superação não mais ocorreria no campo argumentativo ou estritamente conceitual, mas pelo viés crítico (da metafísica e da moral) e pelo viés dos impulsos, com a doutrina da vontade de poder. Kierkegaard, por sua vez, propõe a superação da Filosofia através da religião, da fé e do desespero humano, desespero de ser um indivíduo. Está em questão aqui não tanto a superação da Filosofia em geral, mas a superação do Grande Sistema de Hegel. Recordemos que a dialética de Hegel é um esforço teórico-idealista para chegar a um equilíbrio entre o mundo da natureza e o mundo do espírito. Marx vai ao extremo da análise da exterioridade das relações humanas; Kierkegaard, representa o outro extremo, do indivíduo decidido a si mesmo.

Analisaremos neste capítulo em que consiste a salvação *da* temporalidade, desde a perspectiva do indivíduo único. Procuraremos responder à questão: 'em que consiste a subjetividade do existir para o pensador dinamarquês?', a partir do confronto com a sua época. Num segundo momento, trataremos da transição do momento estético para o ético. O momento da fé, enfim, é o ápice do desenvolvimento espiritual do homem que existe individualmente. É essa elevação

ao Indivíduo único, que existe como um Si-mesmo diante de Deus, que é desafiadora e problemática. Enquanto filósofos iluministas ponderavam que a Filosofia começa e termina com a descrença, para Kierkegaard a fé cristã é a única salvação da doença para a morte, o desespero humano.



Retorno dos Soldados dinamarqueses a Copenhaga, 1849 (1a. Guerra de Schleswig)

6.1- Kierkegaard e seu tempo

O dinamarquês Kierkegaard admirava aspectos do pensamento de Schopenhauer, isso é esclarecedor. Em comum, a oposição a Hegel, e a busca pela realidade a partir do indivíduo, com suas dores e paixões. A existência temporal do indivíduo não é um momento da autoconstituição do Todo, mas é um afastamento da Eternidade, que gera angústia e desespero. Schopenhauer foi pessimista desde a adolescência. A morte do pai determinou a senda filosófica de ambos. O pai de Søren Kierkegaard morreu em 1838. O jovem de 25 anos entrega-se a uma vida com mais prazeres, tais como comidas, bebidas e roupas.

Mas a 'culpa obscura' que ele crê haver em seu pai e na estirpe, faz sua existência orbitar em torno do signo da Cruz cristã, sob a marca do castigo de Deus.



O jovem Kierkegaard

O ideal cristão da vida, a seriedade do cristianismo não poderia compatibilizar-se com a pacata vida do homem burguês casado. Depois da morte do pai, a ruptura do noivado com Regine Olsen foi decisiva para sua existência filosófica singular, como afirma W. Weischedel:

Alguns filósofos são desencaminhados por mulheres. Mais raro é que um deles seja levado para o bom caminho justamente por uma mulher. E não uma importante dama do mundo, mas uma simples moça da cidade, com todos os seus 15 anos... É isso o que ocorre com Søren Kierkegaard. Pois,

sem Regine Olsen, ele não teria sido o que foi, nem escrito o que escreveu¹²⁸.



Regine Olsen

Segundo Heidegger, Kierkegaard foi um “pensador cristão”, o único que esteve à altura de seu tempo. O pensador dinamarquês compreendia a modernidade como um tempo de dissolução, em que tudo se tornava história, temporalidade e, com isso, efêmero. Na década de 1840, Kierkegaard é uma exceção, em meio a pensadores da Direita e da Esquerda hegeliana, com projetos de reformas sociais. Ao reagir aos movimentos sociais e políticos, ele poder ser

¹²⁸ WEISCHEDEL, 2004, p.257.

visto como uma “aparição surpreendente no interior do movimento histórico” de seu tempo¹²⁹.

Detenhamo-nos no ano de 1844. Foi nesse ano que Marx escreveu os *Manuscritos econômico-filosóficos*; Max Stirner, *O único e sua propriedade*. Nesse mesmo ano, Schopenhauer publicou a segunda edição do *Mundo como vontade e representação* (com os suplementos à 1ª. edição, de 1818); e Kierkegaard, *O conceito de angústia*. Nessa obra, Kierkegaard usa o pseudônimo de Virgilius Haufniensis [o ‘vigia’ de Copenhague]. É preciso ter presente as diferenças básicas entre cada pseudônimo das obras do dinamarquês. Virgilius, além de opositor ao Sistema, critica a tentativa de Schelling, de ‘misturar’ Metafísica e Dogmática. Alvaro Valls defende o teor filosófico deste livro:

O conceito de angústia é livro de Filosofia, com um método dialético-existencial. E embora inaugure, na Introdução, a noção de uma Segunda Ética, baseada na Dogmática e não na Metafísica, define-se como obra de Psicologia – hoje diríamos Antropologia filosófica, não fossem as críticas de Heidegger à expressão¹³⁰.

É certo que esse Filósofo Dinamarquês do séc. XIX tratou de temas filosóficos, como a liberdade, a temporalidade e a subjetividade do existir; ele recorre a temas e figuras bíblicas, literárias e míticas: “Kierkegaard personificava os problemas: sensualidade em Don Juan, dúvida em Fausto, desespero no Judeu errante, fé em Abraão, ser cristão em Paulo... Por que não personificar, na figura de Adão, a liberdade, capaz de pecar?”¹³¹. Assim, ele não escreve livros com pretensão sistemática e especulativa, pois a existência do indivíduo não pode ser apreendida em uma rede de conceitos.

Esse pensador dinamarquês não se iludiu com os movimentos revolucionários de 1848, nem se entusiasmou com a experiência moderna da aceleração dos acontecimentos. O perigo para o ser humano residia justamente em mergulhar na vida pública, confortável e burguesa. Contra isso, Kierkegaard

¹²⁹ Cf. LÖWITH, 2014, p.134.

¹³⁰ VALLS, A. L. M. “Posfácio”. In: *Kierkegaard*, 2010, p.178.

¹³¹ *Id., ibid.*, p.183.

propõe a Verdade da Subjetividade, da existência própria, do indivíduo único que se eleva por sobre as tendências modernas de dissolução do humano. Foi o desencanto com o acontecer histórico, mesmo que tenha intensificado o desespero de ser humano, que desencadeou o entusiasmo ético e religioso de Kierkegaard. Ele seguiu o caminho oposto ao de Marx, que propunha uma revolução mundial do proletariado.

6.2-Da estética para a ética: por que Don Juan e Abraão se desesperam?

Ao angustiar-se, o ser humano experimenta muitas possibilidades de liberdade, que o atormentam e podem leva-lo ao desespero. Os vários pseudônimos das obras de Kierkegaard propõem e experimentam várias possibilidades de existência. O existente, com sua interioridade subjetiva, depara-se com vários estádios ao longo do caminho de sua vida. O estádio ou modo de vida estético é o primeiro: nele o indivíduo mergulha inteiramente nos abismos da paixão, da sensualidade. Don Juan é o herói estético, perseguindo um prazer após outros. Esse herói, contudo, tenta incansavelmente esgotar todas as possibilidades de prazer. Mas todas elas são transitórias. Segundo Johannes (pseudônimo) a ânsia estética por prazeres e satisfação sempre tem a ameaça do tédio, mas conduz à ‘angústia da sensualidade’ e, por fim, ao desespero. É uma angústia que Goethe e muitos amantes das paixões e do belo não sentiram! Mas é algo que aterroriza Kierkegaard.

Don Juan experimenta as contradições ardentes da vida amorosa. Ele, na figura de Johannes, quer ‘viver poeticamente’, descobrir o que há de mais interessante nessa vida. É assim que ele seduz Cordélia, mas sem retroceder de “gozar egoisticamente” o que o mundo lhe oferecia. A ingênua Cordélia evolui esteticamente, mas não conseguirá sair bem desse labirinto da sensualidade, dominado por Johannes. Entretanto, o próprio espírito de Johannes se embrutece “frente às tempestades da paixão”. Ele admite que “o esplendor, o divino da estética reside precisamente em se ligar apenas ao que é belo; no seu âmago, ela apenas se ocupa das belas-artes e do belo sexo”¹³². Não é um deleite

¹³² KIERKEGAARD, 1979, p.93.

desinteressado o que esse Don Juan busca no 'belo sexo'! Ele tem a convicção de que, essencialmente, a "mulher é apenas aparência". O pacto que ele faz com a Estética não é tão firme, pois afirma: "Quando uma jovem se entregou completamente, tudo está acabado"¹³³. Com esse Romantismo sombrio ele cai na melancolia, no vazio da existência. O desespero (*Verzweiflung*) é uma dilaceração interna. Esse seria o destino de Johannes e dos demais seres humanos. Kierkegaard insiste que o modo de viver puramente estético conduz ao desespero, silencioso ou ruidoso. O indivíduo decidido a si mesmo tem de transitar para uma nova posição na existência: é o estágio ético.

No estágio ético, o ser humano confronta-se efetivamente com seu eu mais próprio; não pode se furtar a tomar decisões e assumir a tarefa de sua existência. A angústia está na base também do modo de vida ético, dos deveres e da obediência incondicional às normas e regras. Não há dúvida de que o pensador dinamarquês muito se dedicou a refletir sobre a intensidade do sentimento de dever e dos mandamentos cristãos, principalmente sobre o mandamento do amor. A figura de Abraão é de central importância, pois com o pai da fé é que a decisão e a escolha ética revelam seu absurdo.

Abraão é posto à prova pelo Deus Jaweh, que exige dele o sacrifício de seu filho Isaac. Na verdade, Isaac é o único filho (da velhice) de seu casamento com Sara. Ismael, seu outro filho, tido com a escrava egípcia Hagar, foi por ele expulso com sua mãe. Abraão segue incólume decidido a cumprir o mandamento de Deus: oferecer em holocausto seu 'único filho' sobre uma montanha. A História nos é bem conhecida, Isaac não foi sacrificado, mas sim um pobre cordeiro que por lá estava. O pseudônimo Johannes de Silentio explora em *Temor e tremor* o conflito entre ética e fé. Nas várias versões da narrativa¹³⁴, são explorados os sentimentos de angústia, piedade, pecado, culpa, do pai que não cumpre com "o dever paternal para com o próprio filho". Esse seria o paradoxo da fé: obedecer ao mandamento divino implicaria em cometer o 'mais horrível pecado'. Com esse conflito, Abraão retornaria transformado e desesperado para casa.

¹³³ *Id.*, *ibid.*, p.98.

¹³⁴ Cf. KIERKEGAARD, 1979, p.113-115.



Claude Lorrain, *Expulsão de Hagar e Ismael* (1668).

6.3-A doença para a morte

É curioso que o próprio Kierkegaard, em seu *Postscriptum*, de 1846, procurou ressaltar o caráter filosófico¹³⁵ da obra de 1844. É o pseudônimo Climacus quem trata da seriedade das análises e investigações dialéticas sobre a angústia existencial, na resenha crítica sobre “a literatura dinamarquesa contemporânea”: “Climacus, no *Postscriptum*, assume certa paternidade cúmplice sobre o livro que supõe ser de Haufniensis”¹³⁶. Não se trata de uma seriedade sistemática, com preocupações teoréticas e arquitetônicas, “mas sim daquela seriedade da mesma ciência que será evocada na *Doença para a morte*, de

¹³⁵ Heidegger, no § 45 de *Ser e Tempo*, afirma ser o Tratado sobre o conceito de angústia uma exceção entre os escritos teóricos de Kierkegaard, pois, poder-se-ia aprender mais “de seus escritos edificantes”, do que dos teóricos. Acerca disso, cf. VALLS, in Kierkegaard, 2010, p.181.

¹³⁶ *Id.*, *ibid.*, p.182.

1849”¹³⁷. A palavra angústia, nessa resenha, é mais que uma investigação psicológica sobre a “interioridade da existência”; é uma expressão indireta de um saber e de um poder humanos, que não cabem no campo argumentativo ou conceitual da Filosofia.

É um fato que nós, humanos, angustiamo-nos. Isso porque não somos nem bestas nem anjos. Nesse sentido, o que há de mais elevado no homem, é poder angustiar-se:

Acha-se num dos contos de Grimm uma narrativa sobre um moço que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar-se. Deixemos esse aventureiro seguir o seu caminho, sem nos preocuparmos [em saber] se encontrou ou não o terrível. Ao invés disso, quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado¹³⁸.

Segundo A. Valls, esse jovem destemido, é o “mesmo que dará forma ao jovem Siegfried (a oscilar, no *Anel dos Nibelungos*, entre Feuerbach e Schopenhauer)”, ou seja, Richard Wagner, nascido no mesmo ano e mês que o dinamarquês (maio de 1813):

Mas, se os hiperbóreos nietzschianos sem temor (e sem Deus) pretendem ter superado a angústia, o autor nórdico prefere deixar de lado o personagem e ficar com a própria angústia, como heroína. Enquanto os heróis buscavam realizar nas coxilhas do sul do Brasil façanhas que “servissem de modelo a toda a Terra” o autor do tratado sugere colocar o indivíduo nas charnecas da Jutlândia – [...] para que este discípulo da possibilidade aprenda a ser livre como homem, no uso da própria angústia como libertadora da finitude¹³⁹.

¹³⁷ *Id.*, *ibid.*, p.182.

¹³⁸ KIERKEGAARD, 2010, p.168.

¹³⁹ VALLS, in KIERKEGAARD, 2010, p.180.



Kierkegaard, pouco antes de morrer.

Por ser uma síntese, o ser humano pode angustiar-se – e também desesperar-se. Com isso, podemos fazer uma ponte do *Conceito de angústia* para *O desespero humano (Doença para a morte)*. Nesta obra de 1849, o pseudônimo é Anticlimacus. Se Virgilius Haufniensis investigou com seriedade a angústia nos labirintos do existir, Climacus, de modo bem-humorado e divertido, ainda é cúmplice dessa seriedade. Mas é Anticlimacus, autor de *A doença para a morte*,

que fecha o círculo dessas investigações. Valls¹⁴⁰ propõe que distingamos, no pensamento kierkegaardiano, entre o aspecto crítico (corretivo) e o aspecto propositivo (sua doutrina, sua mensagem). O *conceito de angústia* operaria no registro corretivo; mas em *A doença para a morte*: teríamos ali o cerne doutrinário do dinamarcus? Procuraremos ler de modo 'existencial' *O desespero humano* (ou *Doença para a morte*) questionando o sentido existencial da doutrina dos três estágios. O estético, o ético e o religioso poderiam ser três estágios no caminho de uma existência que anseia por sentido?

Anticlimacus afirma que sua obra, *O desespero humano* é uma 'exposição cristã'. Ele fala do 'aspecto ético do cristianismo', da 'intimidade do pensamento cristão com a vida'. Esse pseudônimo de Kierkegaard volta-se contra a especulação, seja a filosófica ou a do mundo dos negócios (tudo é liquidado no mundo moderno). Sem preâmbulos, ele expõe o 'heroísmo cristão': "Ousarmos ser nós próprios, ousar-se ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que somos, só face a Deus, isolado na imensidade de seu esforço e da sua responsabilidade"¹⁴¹. A atitude mais verdadeira e séria em relação à existência é a inquietação. Por mais que essa exposição seja edificante, não se pode fugir da dialética do desespero. O desespero humano é "a doença e não o remédio". Anticlimacus não explica ou prova, mas fornece uma analogia: "Tal como na terminologia cristã, a morte exprime miséria espiritual, se bem que o remédio seja precisamente morrer, morrer para o mundo"¹⁴².

No exórdio, a figura de Lázaro parece ilustrar o que não é uma doença para a morte. Se Cristo, por meio de um milagre, acordou Lázaro de entre os mortos, isso quer dizer que sua doença (a própria morte) não é mortal: "Assim, para o cristão, nem sequer a morte é a *doença mortal*, e muito menos todos os sofrimentos temporais: desgostos, doenças, miséria, aflição, adversidade, torturas do corpo ou da alma, mágoas e luto"¹⁴³. Para um cristão, que crê na eternidade, a

¹⁴⁰ VALLS, in Kierkegaard, 2010, p.184.

¹⁴¹ KIERKEGAARD, 1979, p.189.

¹⁴² *Id.*, *ibid.*, p.190.

¹⁴³ *Id.*, *ibid.*, p.191.

morte não é o fim de tudo, mas o ingresso na verdadeira vida. Mas para os simples mortais, que não creem na vida eterna?

Esse é um problema sério para Anticlimacus. Johannes de Silentio, em *Temor e tremor*, questionava de modo diverso:

Se o homem não possuísse consciência eterna, se um poder selvagem e efervescente produtor de tudo, grandioso ou fútil, no torvelinho das paixões obscuras, existisse só no fundo de todas as coisas; se sob elas se escondesse infinito vazio que nada pudesse encher, que seria da vida senão o desespero?¹⁴⁴

Nada do que o homem natural e os heróis do passado experimentaram e viveram de horrível seria ‘verdadeiro desespero’, pois somente o cristão teria descoberto a maior das misérias, a doença propriamente mortal. Anticlimacus parece ser um monoteísta ferrenho, pois considera que os pagãos não conhecem o ‘verdadeiro Deus’: esse seria o privilégio do cristão. O cristão, no entanto, é o único que pode conhecer, ou aprender a conhecer a doença mortal. É uma lição terrível, é preciso muita coragem para enfrentar esse ‘temor infinito’¹⁴⁵. Deixemos, por ora, em suspenso se o homem possui ou não ‘consciência eterna’.

O desespero é a doença mortal, porque é a “doença do espírito, do eu”. Que é o homem? O homem é espírito? Que é o espírito? É o eu. Para Anticlimacus, o eu é “uma relação que se *volta* sobre si própria”. Nesse sentido, a ligação entre corpo e alma seria somente uma relação. A dialética do eu consiste no seguinte movimento: “Se a relação se conhece a si própria, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o eu”¹⁴⁶. Como compreender a dialética do desespero?

Do ponto de vista abstrato, o desespero é uma vantagem humana em relação ao animal. Mas pode ser visto também como uma imperfeição, como a “pior das misérias possíveis”. Enquanto doença do eu, o desespero poderia assumir três formas: i) O desespero inconsciente de ter um eu, ii) o desespero que

¹⁴⁴ *Id.*, *ibid.*, p.117.

¹⁴⁵ *Id.*, *ibid.*, p.192.

¹⁴⁶ *Id.*, *ibid.*, p.195.

não quer ser ele próprio e iii) O desespero que quer ser ele próprio. Somente o cristão pode vivenciar essas três formas. Se o eu tivesse sido posto por cada um de nós, só poderia haver uma forma de desespero: “não querermos ser nós próprios”. O suicídio seria uma solução fácil para o desespero, e para os tormentos da vida individual, e ponto final. Em termos poéticos, poderíamos formular essa inquietação de modo semelhante a Jean Paul: ‘Se cada um é para si seu anjo criador, ele pode ser também seu anjo exterminador’. Mas Anticlimacus é taxativo: O eu, por suas próprias forças, é incapaz de “conseguir o equilíbrio e o repouso”. Ao se relacionar consigo próprio, o eu fatalmente se deparará com “o que pôs o conjunto da relação”, ou seja, Deus. Essa forma de desespero, a “vontade de sermos nós próprios”, é tratado como a discordância de uma relação que se orienta sobre si própria, mas se abisma sobre um poder infinitamente superior: “Orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através de sua própria transparência, até o poder que o criou”¹⁴⁷. Temos, assim, uma relação íntima entre a dialética do eu e a dialética do desespero.

O cristão é superior ao homem natural (pagão, inclua-se ali os heróis de Homero) por ser suscetível de desesperar com consciência e, o que é mais importante, em poder curar-se dessa doença mortal. Não é difícil entender que “o desespero está em nós”, que ele é “a discordância interna de uma síntese”. Entretanto, não fica claro como essa síntese, que é o eu, relaciona-se consigo mesma, dada a complexidade e obscuridade de nosso mundo interior de paixões, sentimentos e pensamentos. Somente um cristão acredita que foi Deus que quis que o homem fosse *esta* relação, com consciência de ter um eu, de pecar e de ser responsável, e não *uma outra* relação.

¹⁴⁷ *Id.*, *ibid.*, p.195s.



Charge de Kierkegaard e Nietzsche

Quer fujamos de nós mesmos, quer decidamos ser nós mesmos, qualquer esforço acaba em desespero. Essa doença mortal é um mal que não termina com a morte. A morte não seria o fim de tudo, pois o eu é indestrutível:

Assim, estar *mortalmente doente* é não poder morrer, mas neste caso a vida não permite esperança, e a desesperança é impossibilidade da última esperança, a impossibilidade de morrer [...]. e quanto o perigo cresce a ponto de a morte se tornar esperança, o desespero é o desesperar de nem sequer poder morrer¹⁴⁸.

É até sinistra essa doença do eu, pois mesmo o morrer sem fim transforma-se em viver. Mas nessa dialética, o ser humano não desesperaria se o eu não

¹⁴⁸ KIERKEGAARD, 1979, p.199.

tivesse sido posto por Deus. Kierkegaard, no entanto, continua a afirmar que o eu é indestrutível. O exemplo da rapariga “desesperada de amor”, pela perda de seu amado, mostra que, no fundo, sempre se desespera de si próprio. A fórmula do desespero, portanto, é “Desesperar-se de si próprio, querer, desesperado, libertar-se de si próprio”. A única solução que Anticlimacus fornece é que cada um seja ele mesmo. Ser si mesmo significa unir-se com Deus, o Autor da relação, em outras palavras, imitar Cristo. Somente com a fé o desespero estaria completamente ausente: “na sua relação com ele próprio, e querendo ser ele próprio, o eu mergulha através da sua própria transparência no poder que o criou”¹⁴⁹.

Com esses paradoxos da fé, Kierkegaard tenta dar sentido à sua sofrida existência de exceção, ao seu ‘grande sofrimento’, como se “Deus tivesse lançado mão exatamente de tal homem melancólico, isolado, para anunciar novamente a seriedade da mensagem cristã no tempo de um cristianismo secularizado”¹⁵⁰. Não seria ele egocêntrico, quando pensa ser o último cristão autêntico, que poderia indicar onde está a salvação para a Europa inteira, em lenta decadência, no tempo do desespero?

Investigamos neste capítulo em que consiste a subjetividade do existir para Kierkegaard, a partir do contexto de secularização do século XIX. Tendo como fio condutor o desespero próprio de Don Juan e de Abraão, tratamos da transição do estádio estético para o ético. O estádio da fé, enfim, é o ápice do desenvolvimento espiritual do indivíduo, em que o desespero pode ser superado. Essa elevação ao Indivíduo único, que existe como um Si-mesmo diante de Deus, constitui um paradoxo da fé, mas é filosoficamente desafiadora.

Questões

1. Por que, segundo Kierkegaard, o desespero é a doença propriamente mortal?

¹⁴⁹ KIERKEGAARD, 1979, p.279.

¹⁵⁰ WEISCHEDEL, 2004, p.264.

2. Como Kierkegaard compreende o indivíduo em sua filosofia?
3. Quais são as principais críticas de Kierkegaard à noção de subjetividade de Hegel?
4. Em que sentido podemos afirmar ser Kierkegaard uma exceção em sua época e no pensamento filosófico do séc. XIX?
5. Exponha e caracterize a doutrina dos três estádios, estético, ético, religioso, em Kierkegaard.

O POSITIVISMO E AS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX

Auguste Comte é filho da Revolução Francesa. Nascido em 1798, ele vivenciou na infância a ascensão do Império de Napoleão. Com dezesseis anos ele ingressou na Escola Politécnica. Criada em 1795, a *École Polytechnique* revolucionou a educação tecnocientífica de sua época, concedendo a “supremacia mundial” à ciência francesa¹⁵¹. Ele foi influenciado de um modo singular pelo espírito da dupla Revolução (Francesa e Industrial). Em 1817, Comte foi secretário do ‘socialista utópico’ Saint-Simon, do qual foi profundamente influenciado pelo espírito do progresso social, político e científico. Uma carta de 1818 ilustra bem essa influência:

Pela cooperação e amizade com um desses homens que veem longe nos domínios da filosofia política, aprendi uma multidão de coisas, que em vão procuraria nos livros; e no meio do ano durante o qual estive associado a ele meu espírito fez maiores progressos do que fez em três anos, se eu estivesse sozinho; o trabalho desses seis meses desenvolveu minha concepção das ciências políticas e, indiretamente, tornou mais sólidas minhas ideias sobre as demais ciências¹⁵².

A partir dessas experiências, ele foi elaborando a ciência do espírito positivista, até se tornar um dos principais fundadores e adeptos da nova Religião: a religião do progresso (científico), que triunfará na segunda metade do século XIX. Marx também foi filho de seu século, com distintas preocupações sociais, políticas e econômicas. Ambos possuem uma orientação positivista: Marx, em

¹⁵¹ HOBBSAWN, 2006, p.385.

¹⁵² *Apud* COMTE, 1978, p.VI.

suas investigações econômico-políticas e históricas; Comte, desde a sua obra de juventude.

Investigaremos neste capítulo a relevância filosófica do positivismo do século XIX para a consolidação das ciências naturais em todas as esferas da vida humana. Na primeira parte, trataremos do positivismo de Comte, da lei dos três estágios e seu desenvolvimento na física social. Num segundo momento, abordaremos aspectos do positivismo evolucionista de Herbert Spencer, à luz da teoria da evolução de Darwin. A questão que nos ocupa é a de saber como a Filosofia reage ao triunfo das ciências naturais. O mundo resultante da Revolução Industrial e da Revolução Francesa é o mundo dominado pelo saber científico e pela técnica, em grande parte concentrados na Europa Ocidental.



Escola Politécnica de Paris

7.1- Auguste Comte: a física social e a lei dos três estados

O Positivismo de A. Comte é uma expressão do triunfo das ciências naturais no século XIX. É também o signo da vitória da nova mentalidade cientificista, com pretensões de se estabelecer como “a religião da humanidade”. Em que medida a ciência revolucionou todos os modos de ser do homem, na

sociedade, na solidão, na arte, na cultura, na economia e até na religião?¹⁵³ Em Comte, com a física social e em Spencer, com o positivismo evolucionista, temos duas respostas relevantes acerca dos rumos da ciência.

A “contradição inconsciente do século XIX”, conforme D. Oehler,¹⁵⁴ consiste na ilusão de compatibilizar a ‘pretensão humanista’ com a vontade de progresso industrial. Auguste Comte encarna bem essa contradição, mas não a resolve, pois seu humanismo acaba numa postura dogmática. Apesar disso, os seus esforços são significativos, em meio às tensões e lutas de seu século. Concordamos, assim, com a afirmação de A. Hauser, de que o séc. XIX é o século clássico do naturalismo, em que ocorre o triunfo da ‘filosofia desumanizada da ciência natural’¹⁵⁵.

A ciência natural é o substituto da religião na segunda metade do século XIX. Em Comte, há tanto uma tarefa teórica quanto prática ligada ao ‘espírito positivo’. A tarefa teórica foi elaborada de modo exemplar nos *Cursos de Filosofia Positiva*, ministrados a partir de 1826 e publicados em 1830. Com eles, temos a fundação da ‘física social’. A tarefa prática-política aparece no *Catecismo positivista* (1852) e na Sociedade Positivista de Paris. Esse francês de espírito inquieto foi “o fundador da Religião da Humanidade e de uma seita (a Sociedade Positivista de Paris)”¹⁵⁶.

¹⁵³ Cf. HOBBSAWN, 2006, p.235ss e p.253, a relação entre as ciências e a dupla revolução.

¹⁵⁴ Cf. OEHLER, 1999, p.19.

¹⁵⁵ Cf. HAUSER, 2003, p.719 s.

¹⁵⁶ BENOIT, 2006, p.7.



Auguste Comte

Comte vale para nós como fundador da 'sociologia'. O filósofo positivista a concebeu inicialmente como 'física social'. A sua pretensão era de construir um novo método de saber científico que revelasse a marcha progressiva do espírito humano, e as leis sociais 'inexoráveis' a esse progresso. Como o espírito se 'positiva', ou seja, como o espírito se efetiva e se desenvolve no mundo humano e social?

Cada tese da filosofia positiva tem de fundamentar-se em observações e, de outro, nosso espírito necessita de uma teoria para poder dedicar-se à observação. Se não pudermos fixar os fenômenos a um princípio, então não podemos relacionar e fixar nossas observações¹⁵⁷.

¹⁵⁷ COMTE, 1978, p.5.

Com o método positivo-científico seria possível demonstrar “a lei fundamental do desenvolvimento do espírito humano”, a saber, a lei dos três estados. Todas as ciências que emanam do espírito humano passam necessariamente por três estados sucessivos: *o estado teológico, o metafísico e o positivo*. Isso se aplica tanto às ciências em geral, quanto à evolução dos indivíduos e da espécie. Para os homens que teriam compreendido essa ‘revolução’ do espírito humano, é fácil verificar que “cada um de nós”, recordando sua própria história, teria sido “*teólogo* em sua infância, *metafísico* em sua juventude e *físico* em sua virilidade”¹⁵⁸.

O que mais importa para Comte é estabelecer essa ‘lei fundamental’ com base em provas racionais e com verificações empíricas e históricas. Cada ciência, com ‘necessidade invariável’, passa por três estados distintos, ao longo de sua história: o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato, o estado científico ou positivo.

O espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais e concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição¹⁵⁹.

A *filosofia positiva* seria o ‘estado definitivo’ do espírito humano. A filosofia de Comte aplica os resultados e métodos das investigações científicas modernas para os modos humanos de viver, seja na vida pública ou privada. Os fenômenos humanos e sociais têm a mesma natureza que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos. O sociólogo Comte não segue nenhuma utopia social, ao modo dos seguidores de Saint-Simon, mas está preocupado com a reorganização da sociedade, e pretende por fim à luta de classes. A física social

¹⁵⁸ COMTE, 1978, p.5.

¹⁵⁹ COMTE, 1978, p.4.

seria, assim, a forma mais elevada entre as ciências positivas. Com isso, Comte justifica uma ciência para defender a necessidade da ordem burguesa e liberal do séc. XIX. É bem compreensível que na segunda metade do séc. XIX, o positivismo comteano tenha sido apropriado pelo ‘pensamento político conservador’, p. ex., o movimento que levou à instauração da República no Brasil, em 1889¹⁶⁰. Basta ver em nossa pintalgada bandeira nacional o lema positivista: “Ordem e progresso”.

É típico de vários escritores da segunda metade do séc. XIX (não esqueçamos de Gobineau), utilizar a biologia (a fisiologia cerebral, particularmente) para ‘explicar’ as desigualdades sociais: “A sociologia comteana pôde produzir um arsenal de justificações científicas, bem questionáveis, para a necessidade da ordem burguesa no século XIX”¹⁶¹.



Interior da Igreja Positivista do Rio de Janeiro

É preciso ter bem presente que a sociologia de Comte inclui uma boa parte dos domínios que hoje são da Psicologia, da Economia política, da Biologia, da

¹⁶⁰ Acerca da influência do Positivismo no Brasil, confira COMTE, 1979, p.XV-XVIII, apresentação de José A. Giannotti.

¹⁶¹ BENOIT, 2006, p.9-10.

História, da Ética e da Política. A pretensão de construir uma nova teoria da sociedade exige uma articulação da ética e da política com os fenômenos sociais. Os fenômenos sociais e políticos modernos, conforme a ciência positiva, levariam necessariamente a novas relações de poder, com o domínio dos sábios e cientistas (no plano espiritual) e dos industriais (no plano material). Como mostrou Giannotti, é fundamental distinguir entre a estática e a dinâmica sociais no pensamento de Comte:

A primeira estudaria as condições constantes da sociedade; a segunda investigaria as leis de seu progressivo desenvolvimento. A ideia fundamental da estática é a ordem; a da dinâmica, o progresso. Para Comte, a dinâmica social subordina-se à estática, pois o progresso provém da ordem e aperfeiçoa os elementos permanentes de qualquer sociedade: religião, família, propriedade, linguagem, acordo entre poder espiritual e temporal, etc.¹⁶²

Entendemos porque Comte está tão preocupado em construir a física social: ele quer defender as “leis do progresso dentro da ordem”, a saber, da ordem burguesa em que ele vive. Contra a anarquia política vigente entre 1830 e 1848, ele parte da “física dos corpos organizados”, a saber, da biologia. Depois de passar por uma crise mental e por uma ‘profunda’ depressão melancólica, o positivista francês fundou uma nova religião, a Religião da Humanidade, assim como militou na Sociedade Positivista de Paris. Ele esteve muito distante do ardor revolucionário de 1848. Distante dos conflitos políticos concretos, essa ‘Sociedade’ propunha medidas *positivistas*, de educação popular e de uma nova organização do trabalho, enquanto os proletários lutavam nas ruas de Paris e constituíam o governo provisório.

Durante a Revolução de 1848, quando os operários de Paris, atrás de barricadas, em desigualdade de força e número enfrentaram as tropas burguesas chefiadas pelo general Cavaignac, o filósofo positivista permaneceu recluso em seu apartamento, na mesma cidade. Como narrou no *Testamento*, mesmo incomodado com o barulho ensurdecedor da

¹⁶² COMTE, 1978, p.XIII. Apresentação J. A. Giannotti.

batalha nas ruas, ainda assim cumpriu ritualmente o hábito de escrever cartas a Clotilde de Vaux, o grande amor de sua vida, que havia morrido anos antes.¹⁶³

Entre os que participaram ativamente das jornadas revolucionárias de 1848 estava Karl Marx. Ainda bem que Marx viveu e pensou na mesma época de Comte! É uma sorte para a Filosofia que um pensador de grande vulto questionou o modo positivista de excluir a ‘revolução’ da ‘organização da sociedade’. Comte, por sua vez, construiu a Religião da Humanidade, com o intuito de buscar um consenso moral, ou pacto social entre as classes. Essa Religião está intimamente ligada ao seu projeto sociológico da juventude. Como mostrou L. Benoit, há uma continuidade entre o positivismo sociológico e o positivismo religioso, pois “a Religião da Humanidade era a finalização lógica e a concretização esperada da filosofia positiva e da sociologia, seu produto teórico mais autêntico”¹⁶⁴.



Templo Positivista de Porto Alegre – RS

¹⁶³ BENOIT, 2006, p.8.

¹⁶⁴ BENOIT, 2006, p.10.

7.2-Spencer e o positivismo evolucionista

Herbert Spencer, com o ‘positivismo evolucionista’, fornece outra resposta relevante acerca dos rumos da ciência. Eis a pergunta que norteia nossa abordagem acerca do positivismo desse autor inglês: é possível compatibilizar o espírito humanista com o saber científico? Primeiramente, apresentaremos o contexto histórico desde o qual Spencer procurou construir uma teoria sociológica e moral desde bases fisiológicas, conhecida como ‘darwinismo social’.

Até 1848, a Revolução Industrial avançou mais na Inglaterra. Excetuando-se a economia inglesa, somente os Estados Unidos e alguns países da Europa Ocidental e Central, como Alemanha, França, Bélgica, Itália, Áustria, estavam no caminho da industrialização, que se consolidará na segunda metade do século XIX. E. Hobsbawn descreve bem esse cenário de predomínio inglês na economia e na industrialização:

Se excluirmos a Grã-Bretanha e algumas outras partes, o mundo social e econômico da década de 1840 pode facilmente ser visto de uma maneira não muito diferente daquele de 1788. A maioria da população do mundo, então como anteriormente, era de camponeses. Em 1830, havia, afinal de contas, somente uma cidade ocidental de mais de 1 milhão de habitantes (Londres), uma de mais de meio milhão (Paris) e – tirando a Grã-Bretanha – somente 19 cidades europeias de mais de 100 mil habitantes¹⁶⁵.

As Revoluções de 1789, de 1830 e de 1848, portanto, ocorreram num mundo basicamente agrário, devido a uma depressão ‘predominantemente agrária’. É relevante que Marx previu, com acerto, que “uma revolução continental”, como foi a Revolução Francesa, estava fadada ao fracasso, se não fosse articulada com o movimento Industrial inglês¹⁶⁶.

¹⁶⁵ HOBBSAWN, 2006, p.236.

¹⁶⁶ Hobsbawn acrescenta, contudo, que Marx não previu que “a disparidade entre o desenvolvimento britânico e o continental tornasse inevitável que o continente se insurgisse sozinho” (2006, p.236s). Nos anos de fervor revolucionário e nos seguintes, Marx se movimenta nas cidades mais industrializadas, científicas e populosas da época: Paris e Londres, onde se estabelece por fim.

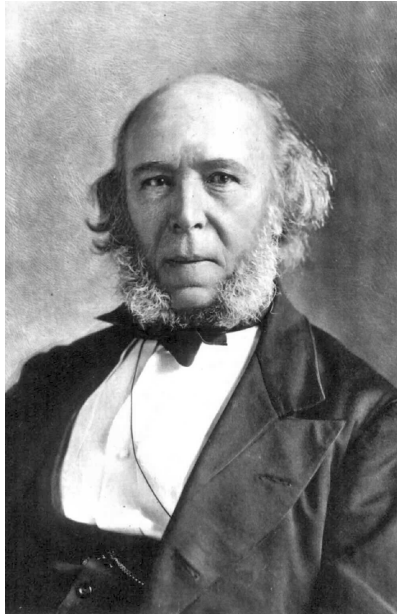
A segunda metade do séc. XIX é marcada por uma grande explosão demográfica na Europa; e também pela criação e grande desenvolvimento das ciências naturais, como a biologia, a química (a que mais imediatamente se ligou à prática industrial), a física, a geologia. Herbert Spencer (1820-1903) se insurge nesse cenário com o esforço revolucionário de introduzir a biologia em outras ciências nascentes, como a Sociologia e a Moral. Os grandes avanços do mundo industrial britânico foram ocasionados por 'homens empíricos', distantes do conhecimento acadêmico-científico. A Grã-Bretanha foi muito conservadora e lenta na implementação da Revolução Científica. Mas a imensa riqueza favoreceu a criação de laboratórios particulares de pesquisa, e de Associações Científicas¹⁶⁷. É elucidativo que o naturalista Darwin tenha publicado *A origem das espécies* somente em 1859, vários anos depois de tê-la escrito (a viagem a bordo do HMS Beagle ocorreu de 1831-35).

Charles Darwin reconhece em Spencer "o grande aprofundador da teoria da evolução"¹⁶⁸. Já no início da década de 1850 Spencer apresenta a hipótese da evolução para explicar o desenvolvimento humano, tanto no nível da ontogênese quanto da filogênese¹⁶⁹. Darwin reconhece o mérito de Spencer em tratar dos sentimentos e expressões humanos, como o medo, de modo naturalista. A obra *Os fatos da ética* (*The Data of Ethics*), de 1879, possui relevância enquanto tentativa de articular a biologia com a moral e com a sociologia.

¹⁶⁷ Em 1831 foi fundada a "Associação Britânica para o Progresso da Ciência". Segundo Hobsbawn, como "alternativa para o torpor aristocrático da degenerada Sociedade Real" (2006, p.386).

¹⁶⁸ DARWIN, 2013, p.17.

¹⁶⁹ Em 1855, Spencer publicou os *Princípios de Psicologia*; em 1860, o *Sistema de Filosofia* e em 1862, os *Primeiros Princípios*, obra na qual ele excede as investigações naturalistas, para construir uma metafísica do universo, com teor positivista.



Herbert Spencer, com 73 anos

Em plena era vitoriana, as obras de Spencer tornaram-se muito populares, por seu espírito positivista, no modo como imprimiu a marca do progresso humano na teoria da evolução. Como ele afirmou no prefácio de 1882 a *The data of ethics*, sua meta era o “estabelecimento das regras de conduta correta sobre uma base científica”. Ou seja, ele propôs uma “investigação biológica da moral”, uma ‘moral biológica’, na qual os princípios fundamentais da moral e da sociologia fossem derivados da biologia, mais especificamente, da teoria da evolução. Sua investigação naturalista é revolucionária, à medida que considera como inegável a secularização da moral e dos costumes: “A moral não possui mais uma origem sagrada”¹⁷⁰.

¹⁷⁰ SPENCER, 1882, p.V–VI.

As investigações fisiológicas de Spencer estavam aliadas a pesquisas antropológicas, históricas e psicológicas. O positivista-evolucionista inglês coloca o medo como fundamento natural da moral humana primitiva. Ou seja, a consciência moral, a socialização, a ‘domesticação’ humana através da civilização e do poder da tradição, originaram-se do medo (*dread*). O longo período de evolução do homem pré-social foi dominado por sentimentos de prazer e dor, de medo, que foram a base para o desenvolvimento dos sentimentos morais e dos valores altruístas. O homem é um ‘animal social’, seus ‘instintos de rebanho’ podem ser fisiologicamente explanados.

Darwin explicava que também um cão exprime amor e humildade. Nos cães e demais animais sociais (incluindo o homem) os hábitos são convertidos em ações reflexas. Movimentos habituais são herdados, de modo que “ações úteis em determinados estados de espírito” (como gestos de fúria, prazeres, dores, contorções) transformam-se em hábito. Haveria um mecanismo antiquíssimo, um princípio de associação operante nos animais sociais, que permitiria a sua adaptação, a seleção sexual e a autoconservação¹⁷¹.

Spencer extrapola o empirismo e o naturalismo de Darwin quando insere um objetivo para as ações humanas, uma evolução no sentido moral e social. Spencer é assumidamente utilitarista (próximo a Stuart Mill nesse aspecto), ao se preocupar com as consequências das ações. ‘Bom’ é um meio para algo. O valor moral das ações consistiria na concordância das mesmas com seu objetivo. E o objetivo propriamente, a finalidade, excede o campo naturalista, pois o altruísmo e o princípio da maximização da felicidade não podem ser explanados fisiologicamente, sem que o investigador projete suas próprias valorações e perspectivas de avaliação. Entretanto, a tentativa de explicar o altruísmo a partir da biologia e da fisiologia é um esforço considerável para naturalizar o homem. O modo como Spencer trata do medo dos mortos e dos costumes dos habitantes das ilhas Fidji, são muito significativos para compreender o processo de interiorização moral, assim como a história da moral e nossos próprios dilemas morais.

¹⁷¹ Cf. DARWIN, 2013, p.76-80.

Spencer acreditava, esse é seu credo positivista, de que seria possível construir uma ciência moral, uma ciência social a partir da fisiologia, de modo a compatibilizar as aspirações humanas e morais com o desenvolvimento da ciência. Os próprios avanços das ciências naturais, no século XX e XXI, contudo, desmentem as previsões positivista-evolucionistas de Spencer. Como veremos em Nietzsche, Spencer tem o grande mérito de nos mostrar, à clara luz do dia, que as investigações sobre a moral e a sociedade têm de articular-se com a biologia, com a psicologia, etnologia, antropologia, em suma, com nossas melhores ciências – se pretendem ter validade e pretensões de efetividade. O positivista evolucionista inglês constatou também a tendência (tão atual) da ciência moderna, de gradualmente abarcar e ocupar-se das questões mais profundas e decisivas da vida humana.

Investigamos neste capítulo o positivismo do século XIX como uma tendência filosófica que buscou justificar o triunfo ciências naturais na vida do homem moderno. O positivismo de A. Comte, através da lei dos três estágios e do desenvolvimento da física social é a primeira expressão filosófica significativa, na primeira metade do século. O positivismo evolucionista de Herbert Spencer, estreitamente ligado à teoria da evolução de Darwin, é uma tentativa de salvaguardar as pretensões morais e ‘humanistas’ da Filosofia, com o avanço da industrialização e dos notáveis progressos científicos.

Questões

1. Em que consiste a física social de Auguste Comte?
2. Como Comte elabora a lei dos três estados?

3. Por que A. Comte prioriza o estado científico ou positivo como o estágio mais avançado e definitivo do espírito humano?

4. Como H. Spencer busca compatibilizar as ciências naturais (biologia, fisiologia, geologia) com a psicologia, com a moral e com a antropologia?

NIETZSCHE: A CRÍTICA DA MORAL E A FILOSOFIA DO FUTURO

Trataremos nesse capítulo dos aspectos críticos e dos esforços criativos do pensamento nietzschiano, como tentativas de ir além da Modernidade Ocidental, na moral, na metafísica e na religião. Partiremos de uma breve exposição dos três períodos da filosofia nietzschiana, com ênfase no terceiro período, em que ocorre a radicalização da crítica à modernidade. Questionaremos, enfim, o alcance do discurso acerca do Fim da Filosofia como metafísica e como moral. Quais são as linhas básicas da Filosofia do Futuro, pós-metafísica e além da moral? O desafio, que se apresenta também a Nietzsche, é o de compatibilizar a ciência com a ética/estética, as ciências naturais com as ciências do espírito, enfim, o conhecimento com a vida.



*Friedrich Nietzsche como artilheiro de infantaria.
Fotografia do início de agosto de 1868.*

8.1- A periodização dos escritos de Nietzsche

A divisão dos escritos filosóficos de Nietzsche em três períodos, adotada por Karl Löwith¹⁷² e por Scarlett Marton¹⁷³ permite abarcar o movimento singular desse pensador, em suas tendências básicas.

1º. Período: Pessimismo romântico	Ligação com o pessimismo de Schopenhauer e com os dramas musicais de Wagner. Escritos juvenis, <i>O nascimento da tragédia, A filosofia na época trágica dos gregos, Considerações Extemporâneas</i> , 1 – 4. Metafísica de artistas, do gênio.
2º. Período: Positivismo cético	Influência do positivismo e de abordagens científicas e naturalistas do séc. XIX. Obras: <i>Humano, demasiado humano, Aurora, Gaia ciência</i> . Ruptura com Wagner e Schopenhauer Filosofia do Espírito Livre
3º. Período: Filosofia do eterno retorno	Período da filosofia madura: elaboração dos temas do além-do-homem, da vontade de poder, da transvaloração de todos os valores, do niilismo e do eterno retorno do mesmo. Obras: <i>Assim falou Zaratustra, Além do bem e do mal, Genealogia da moral, Crepúsculo dos ídolos, O Anticristo, O caso Wagner, Ecce homo, Ditirambos de Dioniso, Nietzsche contra Wagner</i> .

¹⁷² Cf. LÖWITH, 1991, p.31–37.

¹⁷³ Cf. MARTON, 1990, p.23-27.

Não é nosso intuito apresentar aqui os principais eventos da atribulada vida de Nietzsche¹⁷⁴. Importa-nos sim elaborar a radicalidade do seu pensamento, tal como se expressa no discurso “Das Três Transmutações”, da obra *Assim Falou Zaratustra*¹⁷⁵. Esse discurso é uma tentativa grandiosa de abarcar todo o movimento do espírito humano, da vida do próprio Nietzsche e da História da Filosofia Ocidental. Os esforços afirmativos e críticos do Filósofo Solitário Alemão condensam-se em três figuras: o camelo, o leão e a criança: “Três transmutações vos nomeio do espírito: como o espírito se torna em camelo, o camelo em leão, e o leão, por fim, em criança”¹⁷⁶. Essas transmutações [*Verwandlungen*] configuram, respectivamente, três momentos da História da moral: a obediência, a libertação e a inocência. Tratar-se-ia de um processo longo, no qual mudanças decisivas ocorrem no homem. É também a pré-História e a História, em que o ser humano se constitui a si mesmo, no mundo único da natureza, sem Deus e sem moral transcendente. Libertando-se do peso dos valores transcendentais, o homem busca ultrapassar a si mesmo, para criar novos valores. Essa transformação radical por que passa o homem estaria na base do pensamento nietzschiano, de modo que o *asceta* corresponde de certo modo ao camelo; o *espírito livre* ao leão e o *além-do-homem* à criança.

8.2- As três transmutações do Espírito

“Como o espírito se torna em camelo”? Esse é o ponto de partida que Nietzsche assume em *Assim falou Zaratustra*, e que serve para apreender a análise dos sentimentos morais de *Humano, demasiado humano* (HH). O homem

¹⁷⁴ Há biografias valiosas sobre Nietzsche, dentre as quais destacamos, JANZ, 1985, em 4 vols., e SAFRANSKI, 2011.

¹⁷⁵ Utilizaremos as seguintes abreviaturas para as obras de Nietzsche: NT para *O nascimento da tragédia*; FT para *A filosofia na época trágica dos gregos*; OS para *O andarilho e sua sombra* (HH II); A para *Aurora*; GC para *A gaia ciência*; ZA para *Assim falou Zaratustra*, BM para *Além do bem e do mal*; GM para *Genealogia da moral*; CI para *Crepúsculo dos Ídolos*; AC para *O Anticristo* e EH para *Ecce homo*. Os Fragmentos Póstumos (FP) serão citados conforme a convenção proposta pela edição crítica G. Colli e M. Montinari: NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: de Gruyter, 1988, 15 volumes.

¹⁷⁶ ZA I, *Das três transmutações*.

só se torna espírito ao carregar, do mesmo modo que o camelo, um peso muito pesado, venerando normas e mandamentos que lhe são estranhos¹⁷⁷. Lembremos que na alquimia, transmutação é a transformação do metal em ouro. O ‘segredo’ da transmutação em Nietzsche está incrustado no ‘Espírito’.

O espírito do camelo, nessa perspectiva, como mostrou Löwith, é não só o ponto de partida, mas também o que constitui mais remotamente o ‘homem’; é, além disso, condição para suas transmutações. Ou seja, o homem só surge e se constitui ao carregar o fardo da obediência a valores estranhos. Assim Nietzsche define o ‘espírito de suportação’:

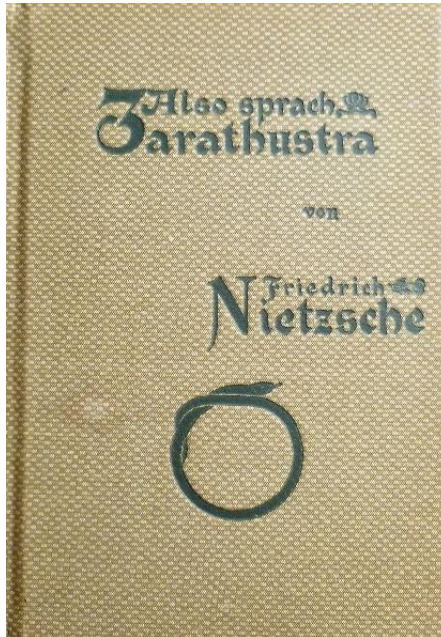
Muitos fardos pesados há para o espírito, o espírito forte, o espírito de suportação, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pede a sua força.

“O que há de pesado?”, pergunta o espírito de suportação; e ajoelha-se como um camelo e quer ficar bem carregado. [...]

Todos esses pesadíssimos fardos toma sobre si o espírito de suportação; e, tal como o camelo, que marcha carregado para o deserto, marcha ele para o seu próprio deserto (ZA I, 1).

Nietzsche compreende o espírito (*der Geist*) de modo peculiar, como algo que se transmuta. O movimento de tal espírito não é determinado pela Razão ou por qualquer outro princípio transcendente; nem visa a um fim último. As três figuras (o camelo, o leão e a criança) estão, no entanto, co-implicadas, de modo a constituir etapas necessárias de um movimento unidirecional (não dialético) do espírito. A dificuldade, com que nos deparamos agora, é evitar implicações especulativo-dialéticas. É o ‘espírito de negação’ que move a primeira transmutação do espírito, de camelo em leão? Caso se trate de três figuras da História ascensional do Espírito, parece que Nietzsche repetiria, de modo metafórico, o discurso do retornar a si mesmo do Espírito, em seu absoluto tornar-se outro, tal como Hegel formulou na *Fenomenologia do espírito*. Mas a grandeza de Nietzsche está na ruptura que ele introduz no pensamento filosófico do século XIX.

¹⁷⁷Cf. LÖWITH, 1991, p.35.



Assim falou Zarathustra. Edição da I Guerra Mundial.

No ponto de partida do caminho de sua Vida Filosófica, Nietzsche carregou o peso da obediência a seus mestres Schopenhauer e Wagner. Ele alçou sua esperança para além do homem: “obra de um deus sofredor e atormentado afigurava-se-me, então, o mundo” (ZA I, 3). Ora, Nietzsche buscou através da *filosofia do espírito livre* a libertação de seus velhos mestres. O refúgio na ciência, no filosofar histórico, no positivismo e na psicologia moral evolucionista de Paul Rée foram decisivos no caminho do filósofo solitário.

É na *Filosofia da manhã* que o espírito livre quer se libertar de todas as cadeias da tradição moral. Segundo Löwith, a filosofia do espírito livre é provisória, por não haver ainda no homem a liberdade para criar. Importa investigar a transição do camelo para o leão, em outras palavras, do espírito livre para o tipo de

homem que pode criar novos valores. O leão é entendido aqui como o símbolo da maturidade, que congrega os elementos necessários para a criação, mas ele mesmo ainda não é criador.

O Leão simboliza o *livramento* do fardo dos valores e crenças do passado humano, e também a disposição para autodeterminar-se, para construir seu mundo. “Liberdade quer o leão conquistar para si mesmo” (ZA I, 1). Para tanto, ele luta com o dragão descomunal, em cujas escamas resplandecem os valores milenares da moralidade. É importante notar que o dragão só se apresenta como inimigo ao leão, quando este, em seu próprio deserto, quer conquistar para si mesmo a liberdade para novas criações. O dragão simboliza, assim, os mandamentos morais do Deus judaico-cristão, com sua exigência de obediência irrestrita. Enquanto o camelo diz “eu devo” seguir os mandamentos morais, o Leão diz: “eu quero” conquistar para mim meu mundo. Entretanto, a vontade do Leão é preponderantemente negativa¹⁷⁸: “eu não quero mais seguir os valores da tradição”. É preciso reconhecer o vazio de sentido que decorre dos esforços de negação do Leão, a saber, da negação de todos os valores da tradição moral e da modernidade.

8.3- A crítica da moral em *Humano, demasiado humano*

Nas últimas décadas do século XIX, Nietzsche pretende realizar a ‘história efetiva da moral’, para além das limitações da fundamentação racional da moral kantiana e da ética da compaixão, de Schopenhauer. Com *Humano, demasiado humano* (1878), iniciam os seus estudos históricos sobre a moral. Nietzsche não fornece propriamente um novo método de análise da moral, pois partilha de muitos conceitos e argumentos da obra recém-publicada, de Paul Rée, *A origem dos sentimentos morais* (1877). Nessa obra, Paul Rée discute os conceitos de prazer e desprazer, de vício e virtude, de utilidade geral, em Hume, em Schopenhauer e no utilitarismo moral inglês. À semelhança de Hume, Schopenhauer, e da

¹⁷⁸ Para Annemarie Pieper, haveria também um traço construtivo na figura do Leão, à medida que ele cria um espaço livre para si: “eu quero determinar a mim mesmo, na medida em que crio meus próprios valores” (1990, p.121). Não concordamos com essa interpretação, pois nas *Três transmutações*, a vontade do Leão restringe-se a abrir um espaço de liberdade para novas criações.

interpretação recente de Rée, também Nietzsche deriva os sentimentos morais dos sentimentos de prazer e desprazer. Na época tardia, contudo, ele se distancia dessa abordagem, ao desenvolver a doutrina da vontade de poder, como novo critério para a descrição e avaliação dos valores morais.

Apesar de propor uma análise histórica dos sentimentos morais, o autor de *Humano, demasiado humano* expõe as inovações da 'observação psicológica'. A psicologia seria, então, a ciência que investiga o surgimento e o desenvolvimento dos sentimentos morais¹⁷⁹. Os 'moralistas franceses' – La Rochefoucauld, Montaigne, Vauvenargues, Chamfort, Stendhal e Pascal foram, nessa ótica, pioneiros na *anatomia* moral do ser humano. Mas é em Paul Rée que Nietzsche mais se apoia em seus estudos, compreendendo-se como um continuador de sua obra:

“O homem moral” – diz P. Rée – “não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”. Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a “necessidade metafísica” do homem – se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? – mas, em todo o caso, como uma tese das mais graves consequências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquela dupla face que possuem todos os grandes conhecimentos (HH I, 37).

Questionamos a pretensa originalidade da análise psicológico-histórica nietzschiana da moral, com a admissão do que foi *herdado* dos mestres da sentença psicológica e dos anatomistas da moral. Entretanto, há pelo menos duas teses, que marcam o distanciamento de Nietzsche em relação a P. Rée: 1) A defesa do egoísmo como necessário para a geração dos fenômenos morais¹⁸⁰ e 2) A ênfase nos costumes e na tradição, como fonte para a distinção entre bom e mau (como obediência ou ofensa à tradição), entre moral e imoral¹⁸¹.

¹⁷⁹ Cf. MARTON, 1990, p.69.

¹⁸⁰ Cf. HH I, 107.

¹⁸¹ Cf. HH I, 96.



Nietzsche, Paul Rée e Lou Salomé (1882)

O espírito livre (*der Freigeist*), nessa abordagem, pode ser considerado o tipo superior de homem, autônomo e soberano, em sua tentativa de levar às últimas consequências o desenvolvimento autocrítico da vontade moral de verdade. Não haveria, desse modo, uma mera negação ou abandono da moralidade da tradição, devido às suas bases teóricas falsas. A ênfase está na superação (*Überwindung*) da moral, por meio do ceticismo e do ascetismo do espírito livre. Quando Nietzsche se assume como “herdeiro de milênios do espírito europeu” (GC, 377), ele dispõe-se a levar a cabo tal movimento moral e ultrapassá-lo.

A investigação crítica do surgimento e desenvolvimento da moral, que ocorre a partir dos escritos de 1876, está intimamente ligada à crítica da metafísica. Os estudos acerca da origem dos sentimentos morais do segundo capítulo de *Humano*, como vimos, são um primeiro esforço de distanciamento e de libertação da moral, dos seus preconceitos e erros. A história dos sentimentos morais poderia ser considerada, desse modo, como a história do surgimento e da fixação de erros, tais como o da responsabilidade e o da “liberdade inteligível”¹⁸². O filósofo pondera, contudo, que é possível constatar três fases constituintes da moralidade até então, nas quais a utilidade, o princípio da honra e a autonomia do indivíduo seriam os respectivos marcos de cada fase. Com o ‘indivíduo coletivo’ (*das Collectiv-Individuum*) seria atingido um grau maior de conhecimento e de autodeterminação, pois ele, enquanto membro da coletividade, torna-se legislador¹⁸³. Assim como os pressupostos metafísicos, também os preconceitos morais, malgrado as formas distintas de manifestação, perpassariam a religião (vista como moral, mandamento de deus, ou dever para com a divindade) e a arte (moral do gosto).

Mesmo no aforismo de *Aurora*, intitulado “Conceito de eticidade do costume”, o reconhecimento do poder do costume ao longo de milênios da história humana não é acompanhado de uma análise histórica minuciosa. É a retomada da tese de *Humano*, de que a obediência à tradição constitui o ético. Ou seja, no mais longo período (pré-história) da vida humana, a ‘eticidade do costume’ (*Sittlichkeit der Sitte*), o costume era tudo:

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo (A, 9).

Nos brâmanes e nos romanos antigos essa tradição ética propunha o sacrifício da individualidade, em detrimento da afirmação da comunidade e do

¹⁸² Cf. *HH* I, 39.

¹⁸³ Cf. *HH* I, 94.

poder dos costumes. Com Sócrates começa um novo caminho, da moral voltada ao indivíduo, na qual o bem do indivíduo é ambicionar sua própria felicidade¹⁸⁴.

Além de oferecer poucas análises de como surgiram o ‘bom’ e o ‘mau’ na moral, a partir dos sentimentos e ações na época mais antiga da humanidade, Nietzsche está muito próximo de Paul Rée, no modo como este interpreta, a partir de Darwin, o instinto social em ligação com a seleção natural¹⁸⁵. Na discussão com o utilitarismo moral inglês, o primeiro concorda que, no período da eticidade do costume, o princípio moral utilitarista do bem-estar geral (da maior utilidade geral) garante a manutenção do indivíduo coletivo. Na moral moderna do indivíduo maduro, contudo, os interesses e vantagens próprios devem ser compatíveis com a maior utilidade para o conjunto¹⁸⁶. No homem bom, que pratica de bom grado o que é ético (costume), se fixaria uma espécie de segunda natureza.

Ao contrário dos que continuam aprisionados à moral e aos costumes, o espírito livre é considerado um indivíduo singular. Para atingir a liberdade madura do espírito, a autodeterminação e o autodomínio, esse novo tipo (além-da-moral) necessita não só perder a si mesmo, mas também afastar-se de todo o seu passado, seja de seu passado animal, dos hábitos, das crenças.

O aforismo “A dupla pré-história do bem e do mal”, em que a abordagem histórica é propriamente tematizada, traz poucos argumentos e exemplos históricos, para provar a tese de que o conceito de bem e mal surgiu primeiro “nas tribos e castas dominantes” e, depois, nos oprimidos e impotentes (HH I, 45). É com *Além do bem e do mal* que a história natural da moral é mais desenvolvida, a partir do método genealógico.

8.4- A crítica da modernidade em *Além do bem e do mal*

Como o próprio Nietzsche reconhece, *Além do bem e do mal* é uma crítica abarcante da modernidade¹⁸⁷. Seguindo a mesma estrutura formal de *Humano, demasiado humano*, ele vincula a crítica da metafísica à crítica da moral, que

¹⁸⁴ Cf. A, 9.

¹⁸⁵ Cf. RÉE, 2004, p.131.

¹⁸⁶ Cf. HH I, 95.

¹⁸⁷ Cf. EH. *Além do bem e do mal*, 2.

adquire uma maior amplitude, ao propor o 'único' questionamento radical da moral até então. A crítica da moral é a instância central para o 'ataque' a todas as esferas normativas da modernidade, no direito, na sociedade, na religião e na cultura como um todo. Para levar a cabo o que seria a *única* crítica radical da moralidade, Nietzsche necessita primeiro oferecer argumentos consistentes acerca do enraizamento histórico da tipologia da moral, da distinção entre nobre e escravo.

O critério utilizado para criticar os valores morais da modernidade é a vontade de poder, enquanto vontade de ser senhor, de domínio de si e do que é exterior. Embora não seja possível comprová-la cientificamente (na biologia, na física ou na química), a vontade de poder, além de instância crítica dos valores, é também o critério para o estabelecimento de novos valores e de uma tipologia da moral. Assim é formulada a 'tipologia da moral':

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*. (BM 260)

Nietzsche aponta aqui o resultado final do que seria o longo processo de investigação histórica da moral, do qual ele não fornece reconstruções e apontamentos suficientes. Em **todas** as morais que já existiram e ainda são efetivas, haveria certos traços comuns, que são agrupados em dois tipos: 1) afirmativos, na moral dos senhores e 2) negativos, na moral dos escravos. Não há propriamente uma descrição dos "fatos" básicos que fundam as morais, mas a aplicação de critérios seletivos para a pesquisa genealógica. Questionamos, desse modo, se não haveria uma simplificação tendenciosa, no modo como Nietzsche ressalta determinados exemplos históricos, para provar aquilo que ele intui, compreende como sendo a vontade de poder, "a lei fundamental da vida".

Os questionamentos apresentados apontam para o caráter incipiente e lacunar do projeto de naturalização da moral em *Além do bem e do mal*. Mas o próprio Nietzsche quer preencher essa lacuna com a *Genealogia da moral* (1887). Que o livro *A genealogia da moral* não é a conclusão dos estudos sobre a história

da moral e suas consequências niilistas, fica bem claro no final da obra, em que Nietzsche explicita o projeto de tratar esses temas “com maior profundidade e severidade” na obra que estava preparando, *A vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*¹⁸⁸. Tal obra não foi concluída; apenas projetos, apontamentos e alguns aspectos gerais foram redigidos¹⁸⁹. A menção imediatamente posterior¹⁹⁰ de redação da segunda parte da *Genealogia* serve para que questionemos a completude do programa da Genealogia da Moral. O que essas lacunas e limitações do projeto genealógico acarretam para a pretensa crítica radical da moral?

Antes de analisar a nova proposta de um modo não moral da vida, pretendemos questionar o alcance dos estudos históricos da moral empreendidos por Nietzsche nos últimos anos de produção filosófica. No último período em que Nietzsche desenvolve a versão mais acabada do método genealógico, o esquema básico para a compreensão da história da moral é o mesmo da época intermediária, constituído por três fases. Essas três fases perfazem o longo processo de surgimento, desenvolvimento e autossuperação da moral:

1) A **eticidade do costume**. Trata-se da pré-história da espécie humana, em que ocorre a transição do estado de natureza para as primeiras formações culturais. Não há indivíduo autônomo, fora dos costumes, da obediência e da vida da espécie¹⁹¹.

2) O **período moral** propriamente dito surge com a constituição de indivíduos reflexivos, com consciência moral, que presumem determinar pela razão os motivos das ações. Iniciando com Sócrates, esse período é caracterizado pela responsabilidade moral, e desenvolve-se no sentido do progresso moral e histórico, seja no cristianismo, na moral kantiana ou no utilitarismo moral. O indivíduo está submetido à coerção das instituições sociais e de leis convencionais e arbitrárias¹⁹².

¹⁸⁸ Cf. GM III, 27.

¹⁸⁹ Cf. FP 5 (75) – outono de 1887 e os grupos de fragmentos 7 e 8 desse volume.

¹⁹⁰ Cf. FP, 9 (83) - outono de 1887.

¹⁹¹ Cf. A, 9.

¹⁹² Cf. GM II, 2.

3) No **período extra-moral** atinge-se o indivíduo autônomo, soberano, legislador (cf. *GM* II, 2). Esse indivíduo além da moral é resultado da disciplina ascética da moral e da razão, das instituições sociais e práticas genéricas comuns (do rebanho). O passo para a fase pós-histórica é pouco esclarecido por Nietzsche, uma vez que não são analisadas as condições necessárias para a libertação de todas as normas e coerções, do indivíduo que quer se assumir como sujeito ético (egoísta), de suas próprias leis e condutas. Para engendrar o tipo nobre futuro é preciso, de qualquer modo, uma nova disciplina e educação.



Friedrich Nietzsche (1882)

8.5- A genealogia da moral

A investigação genealógica da moral¹⁹³ tem um caráter naturalista e empírico, baseado na constatação da “imoralidade da natureza e da história”. Herdeiro de uma longa crise dos fundamentos e dos valores da moral, Nietzsche começa por suspeitar da moral, apontando para o caráter perspectivista de todas

¹⁹³ Acerca do procedimento genealógico e da relação da noção nietzschiana de valor com a vontade de poder, confira MARTON, 2006, p.41-55.

as produções e avaliações humanas. Após abandonar as pretensões de fundamentação da moral, o genealogista da moral assume outra tarefa: formular e classificar conceitualmente as distintas experiências morais de valor ocorridas ao longo do tempo, acessíveis na “escrita hieroglífica quase indecifrável do passado moral humano” (*GM*, Prólogo, 6). A história da moral busca explicitar as diferenças de valores e de avaliação (p. ex., do bem e do mal de cada povo, ou cultura), sem se deter em nenhum preconceito moral (como p. ex., a compaixão), nem às ideias modernas, como a democracia e o bem-estar da maioria. Em todos os modos de vida da pré-história e da história moral humana manifesta-se o desejo de dominar, de conquistar, subjugar, explorar, em suma, a vontade de poder, traço fundamental da vida e do mundo. Quando a vontade de poder declina, a moral se torna antinatural, como é o caso da moral cristã, que triunfou sobre os valores aristocráticos e seu naturalismo na moral, voltando-se contra os instintos da vida. (*CI*, Moral como antinatureza, 4).

A rebelião dos escravos na moral teve início “quando o ressentimento se torna criador e gera valores” (*GM* I, 10). Esse “ressentimento de seres aos quais é negada a verdadeira reação (dos atos)”; daqueles que “somente obtêm reparação por uma vingança imaginária”, tem causas fisiológicas e psicológicas. Assim é reconstruída a História Ocidental, desde o levante dos “homens do ressentimento”, os judeus, que, com seu espírito de vingança, inverteram os valores nobres. Da “grande política da vingança”, do “tronco da árvore da vingança e do ódio” dos judeus, teria brotado o amor cristão, com a mesma finalidade: propiciar a vitória da plebe. Temos agora a articulação de investigações históricas e psicológicas.

Antes de mais nada, o genealogista quer detectar a “inversão do olhar que estabelece valores”, particularmente do modo de valoração sacerdotal. Que valores geram a impotência e o espírito de vingança dos sacerdotes? Precisamente os valores opostos à equação de valores aristocrática: “bom = nobre = poderoso = feliz = caro aos deuses” (*GM* I, 7). Somente depois de analisar etimologicamente os significados de “bom” em algumas línguas, o genealogista irá investigar a interiorização e intensificação das oposições de valor. Os valores dos homens fracos, do rebanho, têm causas fisiológicas, a saber, doenças como

neurastenia e fraqueza intestinal. Os sacerdotes não são tão doentes, a ponto de oferecerem receitas de cura (GM I, 6).

A genealogia da moral nietzschiana pretende i) mostrar que para o nobre **bom** (*gut*) é tudo o que provém dos instintos fortes da vida, da glorificação de si, dos estados interiores mais elevados; **ruim** (*schlecht*) é o desprezível, o mentiroso e fraco, em relação ao nobre e forte. Para o tipo de homem escravo, **bom** (*gut*) é o oposto do nobre, a negação dos valores e traços de caráter do forte, do guerreiro e dos dominadores. O fraco primeiro calunia o nobre como **mau** (*böse*) para, assim, poder afirmar-se como bom¹⁹⁴. Um exemplo: o fraco avalia moralmente o “egoísmo” do nobre (sua afirmação de si) como mau; o oposto, a humildade é uma virtude, sentida e avaliada como boa. Nietzsche pode, desse modo, ii) avaliar os resultados ‘das artes de cura’ e da profundidade atingida pela alma humana através do modo de valorar do sacerdote ascético. Ao ‘dizer-não’ para o odiado nobre, ao voltar-se para fora de sua existência malograda, o sacerdote propriamente não *cria*, mas *inverte* valores:

os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são **bons**, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos [...] – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os **maus** (GM I, 7).

Com essa inversão básica, os valores dos escravos passam a ser afirmados como bons. Mas eles instauram uma lógica de negação dos valores dos nobres e dos impulsos naturais do homem. Historicamente, os escravos, com sua moral de rebanho, venceram.

A análise nietzschiana da moral possui já no seu início uma conotação crítica, na medida em que desmascara a pretensão de verdade da religião, da metafísica e da ciência, apontando para as fontes morais das mesmas. Ela possui também uma acepção positiva, na medida em que se apresenta como projeto de criação de novos valores.

Nietzsche pretendia, desde suas obras da juventude, afirmar esteticamente a existência. O primado que ele atribuiu aos impulsos artísticos apolíneos e

¹⁹⁴ Acerca da distinção entre ‘bom e mau’, ‘bom e ruim’, cf. GM I, 4–10.

dionisíacos ocasionaram o rebaixamento da *moral* ao nível da mentira, da aparência e da ilusão. É o oposto do platonismo e da moral cristã, que rebaixaram a *arte* ao nível da mentira. Entretanto, é na obra tardia que a crítica da moral é sistemática e programaticamente desenvolvida, a partir dos estudos da ‘história natural da moral’. No prefácio de *A genealogia da moral* (1887), ele afirma ter sido o primeiro a tratar, com a radicalidade devida, a moral como *problema*, a olhar com suspeita profunda o “vasto país da moral”, da moral que efetivamente existiu. A problematização de todas as concepções valorativas em sua base moral impulsionaria Nietzsche a repensar todos os tipos e métodos filosóficos, em sua vontade incondicional de verdade¹⁹⁵.

Enquanto crítico-genealogista da moral, Nietzsche coloca sob suspeita a crença na moral, ou melhor, em todas as morais que já existiram e existem. Essa suspeita se expressa em uma nova exigência:

Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão: para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (*GM*, prólogo, 6).

8.6- A criação de novos valores e a filosofia do futuro

Em relação à tradição da filosofia moral, os alvos principais da crítica nietzschiana são a moral kantiana e a moral da compaixão, na formulação de Schopenhauer. Ele não realizou estudos sistemáticos sobre a filosofia moral de Kant (da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Crítica da razão prática*). A principal crítica generalizante é que o êxito de Kant, enquanto filósofo da moral, é um êxito de teólogo: “Entre os alemães compreende-se de imediato, quando digo que a filosofia está corrompida pelo sangue dos teólogos. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo é o seu *peccatum*

¹⁹⁵ Cf. *GM*, Prólogo, 5 e 6.

originale” (AC, 10). Nisso se evidencia a influência da crítica de Schopenhauer à fundamentação da moral dada por Kant, contida nas obras *Sobre a liberdade da vontade* e *Sobre o fundamento da moral*.

Segundo Schopenhauer, a forma imperativa e o conceito de dever da ética kantiana provêm da moral teológica (da linguagem do *Decálogo*). Essa disposição de obedecer à lei moral é designada de “moral dos escravos”. A razão não é o fundamento de determinação da vontade dos seres humanos. Não é possível pensar a razão como constitutiva de “seres racionais em abstrato” fora do homem. Para o filósofo pessimista, a motivação moral é real, fática, empírica, e não proveniente de uma lei da razão pura prática¹⁹⁶.

Schopenhauer, no entanto, busca ainda o fundamento metafísico da moral. A experiência da compaixão proviria do ser em si das coisas. Esses fatos, comprovados na sabedoria dos povos antigos e nas religiões pessimistas, assegurariam a tendência ético-metafísica da vida. Assim sendo, a compaixão inata em todo homem é o único fundamento para as ações não egoístas, as únicas ações com valor moral. A essência una e única, comum a todos os seres, está além de toda multiplicidade fenomênica: esse é o ponto de partida da metafísica da ética.

Também Nietzsche critica a fundamentação da moral dada por Kant (e também os demais projetos morais), a partir da vontade. Entretanto, não se trata mais da Vontade como essência Una, mas da vontade de poder, em sua multiplicidade. O caráter incondicional e impulsivo da vontade de poder funda a radicalidade da *crítica* nietzschiana à moral. Schopenhauer teria permanecido no meio do caminho, por deter-se em preconceitos morais, da ética da compaixão, e por afirmar o valor moral das ações não egoístas.

Ao questionar o *valor da moral* em geral, Nietzsche se confronta com seu antigo mestre Schopenhauer. O maior perigo e tentação para a humanidade estaria justamente em entronizar a compaixão, o não egoísmo e a abnegação como valores superiores, válidos em si, como fez o filósofo pessimista. Se o maior perigo nos tempos modernos reside na compaixão pelo homem que sofre, a

¹⁹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p.37s.

solução está em criar um tipo de homem afirmativo, digno de ser admirado e temido. Essa é a tarefa dos imoralistas, espíritos livres e legisladores do futuro, em suma, dos homens e **filósofos do futuro**:

Algun dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência [...]. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade [...], esse vencedor de Deus e do nada – ele tem de vir um dia (GM II, 24).

A tarefa de consumir a criação de novos valores só poderia ser assumida por um ser de caráter nobre, que possuísse uma organização hierárquica distinta de seus impulsos. Na *Genealogia da moral*, em que a crítica da moral é metodologicamente desenvolvida, o projeto de criação de valores é referido ao homem do futuro¹⁹⁷. Em *Além do bem e do mal*, são os filósofos (em oposição aos trabalhadores filosóficos) quem assumiriam a tarefa de legislar, de criar novos valores (BM, 211). Nessas obras, contudo, Nietzsche não consegue ir muito além da propedêutica crítica ao projeto de *transvaloração* de todos os valores.

¹⁹⁷ Cf. GM II, 24.



Edvard Munch, Nietzsche (1906)

Nos escritos sobre a moral do período tardio (principalmente de 1885 a 1888), o caráter artístico é inserido enfaticamente no processo de criação de valores. A moral somente poderia ser justificada como fenômeno estético, visto que os valores e juízos morais originaram-se de percepções estéticas (como modos de prazer e desprazer: agradável, belo, repulsivo, desprezível), sem as oposições metafísicas absolutas de valores¹⁹⁸. É necessário questionar a coerência do projeto nietzschiano, de reduzir a moral à estética, através da criação de estimativas de valor estéticas, válidas somente para indivíduos singulares, que se colocam para além do período moral da humanidade.

Na investigação genealógico-histórica da moral, que tornaria possível a naturalização do homem, Nietzsche assume como sua prerrogativa as *condições*

¹⁹⁸ Cf. *FP* 11(78) – primavera – outono de 1881.

preliminares para chegar ao período extramoral, no qual surgiria o indivíduo soberano, legislador, autônomo e livre para criar valores. Mas o próprio período moral, da história universal, se esgotaria por si mesmo:

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral [...], em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – . (GM II, 2)

Nessa interpretação, é a própria moralidade que se volta contra si mesma, contra seus pressupostos e princípios, para, por fim, desvelar a imoralidade reinante na natureza e na história¹⁹⁹. Na conclusão da *Genealogia da moral*, à diferença da obra precedente, Nietzsche se coloca como um dos herdeiros “da mais longa e corajosa autossuperação da Europa”²⁰⁰, e não como o último discípulo do deus-filósofo Dioniso²⁰¹.

Ao colocar o si-mesmo (*Selbst*) no centro de suas investigações, parece evidente, num primeiro momento, que a nova proposta ética está voltada ao indivíduo, numa espécie de filosofia prática, na forma de uma arte de (bem) viver. Após confirmar a morte da Filosofia Metafísica e Moral, Nietzsche decreta também a morte do sujeito metafísico e moral. Ele pretende, no entanto, naturalizar o ‘sujeito’, por meio de práticas de liberdade, de ascetismo e domínio sobre si. Teríamos assim um novo sujeito, um ‘indivíduo singular’, de caráter ético, estético e ascético²⁰².

Com o método genealógico, Nietzsche buscou explicar a ética a partir das ciências da natureza (da Fisiologia, principalmente), da Psicologia e da História.

¹⁹⁹ Cf. GM III, 27 e GC, 357. A mesma descrição do processo de autodestruição e autossuperação da moral ocorre no escrito de 1887: “O niilismo europeu” (o fragmento de Lenzer-Heide).

²⁰⁰ Acerca da posição de Nietzsche na História do espírito, confira GIACÓIA, 1997, p.103-106.

²⁰¹ Cf. GM III, 27.

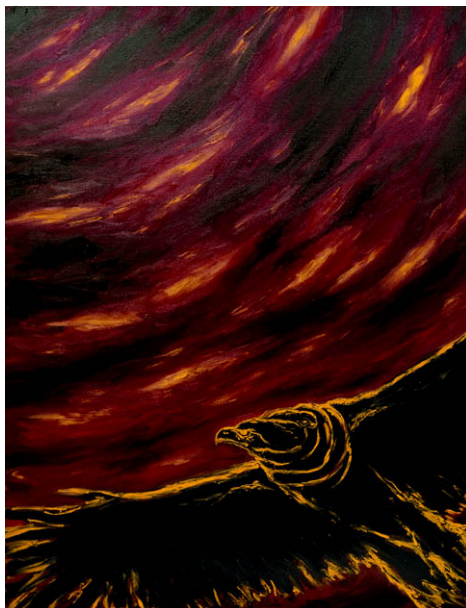
²⁰² Cf. SCHMID, 1992, p.50-62.

Mas ele buscou também reduzir a ética à estética²⁰³. O Filósofo solitário não conseguiu compatibilizar satisfatoriamente essas duas exigências. Somente os filósofos do futuro poderiam articular a *crítica da moral* com a criação de novos valores, o naturalismo com a arte. Nietzsche seria, assim, o precursor de uma nova filosofia afirmativa, que se restringiu a investigar criticamente a história natural da moral. Mas ele também tinha a pretensão de superar a moralidade que se consolidou no homem moderno.

Nietzsche ensaia romper a crise do mundo moderno, à medida que propõe a tarefa própria do *filósofo* do futuro: a tarefa da afirmação de si, da perspectiva ético-estética. Enquanto aqueles que “determinam a *hierarquia dos valores*” (GM I, § 17), os filósofos do futuro não seriam naturalistas e empiristas em sentido estrito, mas seriam, sobretudo, artistas e legisladores. Nietzsche não assume integralmente o compromisso com a busca da verdade, com as virtudes epistêmicas e com os métodos das ciências. Isso porque somente através da arte, das ilusões artísticas, é que a existência poderia ser afirmada, diante da crise dos valores e de sentido no mundo moderno.

Nietzsche propôs o projeto da *naturalização* da moral, no qual as nossas ‘melhores ciências’ (Fisiologia, Psicologia e História) poderiam auxiliar os *filósofos do futuro* para criar novos valores. Ele sabe que o bom europeu precisa antes libertar-se dos valores herdados da tradição moral, para propor novos valores não morais (naturalistas), na forma de uma ‘ciência jovial’, de uma arte de afirmar a si mesmo.

²⁰³ Cf. os FP 11(78) e 11(79) – início – outono de 1881.



Lena Hades, Águia e Serpente (1997)

Para finalizar, o que aprendemos desse percurso filosófico – dos Românticos a Nietzsche? Que tarefas restam para a Filosofia, num mundo dominado pelas Ciências? O positivismo lógico, que predominou na primeira metade do séc. XX, tem suas origens no século XIX, com Frege e Russell. B. Russell não compreendeu a dialética de Hegel e suas raízes românticas, vitalistas. O historiador Eric Hobsbawn²⁰⁴ presta um serviço inestimável à Filosofia, ao

²⁰⁴ Hobsbawn mostra que mesmo a inspiração 'romântica' de Lorenz Oken, p. ex., produziu esforços e resultados científicos notáveis. Oken afirmava que a lei da causalidade é uma 'lei da polarização', entre a unidade divina e o mundo, entre uma tendência vitalizante, individualizadora e outra universalizante e destrutiva. É fácil reconhecer ali a influência da filosofia da natureza de Schelling e dos românticos, de várias gerações. L. Oken "fundou a liberal *Deutsche Naturforscherversammlung* e inspirou a *Associação Britânica para o Progresso da Ciência*". Cf. HOBSEBAWN, 2006, p.406.

apreender o significado maior da filosofia da natureza romântica para o século XIX. É o débito para com a filosofia da natureza (especulativa, vitalista e um tanto mística) que os materialistas Marx e Engels reconheceram, mas que Nietzsche e Schopenhauer teimosamente negam.

A teoria celular em biologia, muito da morfologia, embriologia, filologia e muito do elemento histórico e evolutivo em todas as ciências foram primordialmente de inspiração “romântica”. Mas até mesmo em seu campo predileto – a biologia – o “romantismo” teve finalmente que ser substituído pelo frio classicismo de Claude Bernard (1813-78), fundador da fisiologia moderna. Por outro lado, mesmo nas ciências físico-químicas, que continuaram a ser a fortaleza do “classicismo”, as especulações dos filósofos naturais sobre assuntos tão misteriosos como a eletricidade e o magnetismo trouxeram importantes avanços. Em Copenhague, Hans Christian Oersted, discípulo do nebuloso Schelling, buscou e encontrou a ligação entre ambas as forças quando demonstrou o efeito magnético das correntes elétricas em 1820.²⁰⁵

O percurso dos Românticos a Nietzsche não foi uma mostra de tendências e curiosidades da História das Ideias do moribundo século XVIII e do século XIX. Tendo presente o dito de Hobsbawm, de que até mesmo “ideias falsas e absurdas são fatos e forças históricas”, procuramos apreender as rupturas e continuidades no pensamento filosófico desse período. É instrutivo que o romântico F. Creuzer tenha influenciado pensadores como Goethe, Hegel, Schelling e Nietzsche, com suas associações fantásticas. E também que Schopenhauer via em Góte méritos científicos!

O nosso mundo científico moderno e hipermoderno constitui-se com apoio nas especulações românticas sobre a evolução, a dinâmica e o movimento ‘dialético’ do universo. Eram problemas reais os que os jovens românticos Schelling e Hegel procuravam dar conta. Isso vale também para o materialismo surgido na primeira metade do século XIX, que o jovem Marx professava. Esse materialismo, que triunfou nas ciências naturais da segunda metade do século, não

²⁰⁵ HOBBSBAWN, 2006, p.406 s.

teria trazido tantos progressos à ciência, sem as especulações místicas e fantásticas dos românticos. Depois do triunfo da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, somado ao predomínio das ciências naturais, não é mais possível um retorno às origens míticas. Esses movimentos revolucionaram todas as esferas da existência humana. E impulsionaram transformações decisivas na filosofia moderna e contemporânea! Habermas é parcial e tendencioso, quando interpreta de modo estritamente romântico o esforço de Nietzsche de colocar a arte como superior à ciência moderna. Nietzsche é ainda 'humanista' em seus esforços por compatibilizar a ciência com a arte e com a ética, e de modo algum furtou-se ao confronto com as melhores ciências de sua época. A desilusão romântica dos filósofos do século XIX foi muito produtiva e trouxe bons resultados, como procuramos mostrar nesses textos.

Questões

1. Como se originaram os valores bom e mau, bom e ruim, segundo Nietzsche?
2. Quais são as principais contribuições da crítica da moral de Nietzsche?
3. Disserte sobre a tarefa que Nietzsche propõe aos filósofos do futuro, a saber, a criação de novos valores não morais.
4. Em que consistem as críticas de Nietzsche à modernidade racional e científica?

Referências

ARALDI, Clademir L. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo/ljuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2004.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BENOIT, Lelita O. *Augusto Comte. Fundador da física social*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

COMTE, August. *Obras Incompletas*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm (DWB). 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Leipzig: 1971. Disponível em : http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007.

FICHTE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794*. In. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FLEISCHER, M. & HENNIGFELD, J. (orgs.) *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2004.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

GRAY, John. *A missa negra. Religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GUINSBURG, J. (org.) *O romantismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Ana Maria Bernardo et al.; Revisão de Antônio Marques. Lisboa: Don Quixote, 1990.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL, G.F.W. *Cursos de Estética*. Vols. 1 e 2. São Paulo: EDUSP, 2000, 2001.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Obras Incompletas*. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1, 2 e 3. Stuttgart: Reclam, 2000.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Org. por J. Ritter, K. Gründer e G. Gabriel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HOBSBAWN, Eric. *A era das revoluções (1789-1848)*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *A era das revoluções (1789-1848)*. 20. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

HOFFMANN, E.T.A. *Werke*. Viena: Verlag Kurt Desch, 1958.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2003.

JANZ, Curt P. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Madrid: Aliança Editorial, 1985.

JEAN PAUL. *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1935.

KIERKEGAARD, Sören A. *O conceito de angústia*. Tradução e Pós-fácio de Alvaro L. M. Valls. Vozes: Petrópolis, 2010.

_____. *Diário de um sedutor; Temor e Tremor; O desespero humano*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *O desespero humano*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do séc. XIX*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2014.

_____. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche. A transvaloração dos valores*. 2. Ed. São Paulo: Moderna, 2006.

_____. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos; Teses contra Feuerbach*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MENESES, Paulo. *Hegel & Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. por Clademir Araldi. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2009.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*; trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Aurora*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Anticristo. Maldição ao Cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia. Ou helenismo e pessimismo*. Trad. de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). 36 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1967-2001.

OEHLER, Dolf. *O Velho Mundo Desce aos Infernos. Auto-análise da modernidade após o trauma de junho de 1848 em Paris*. Trad. de José M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PERNIN, Marie José. *Schopenhauer. Decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

PIEPER, Annemarie. *“Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch”. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem “Zarathustra”*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia*. Vol. III. Do romantismo até nossos dias. São Paulo, Edições Paulinas, 1991.

RÉE, Paul. *Gesammelte Werke (1875-1885)*. Org. por Hubert Treiber. Berlim: de Gruyter, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

_____. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. 4. ed. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2006.

SCHELLING, Friedrich W. J. *Filosofia da arte*. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Obras escolhidas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SCHLEGEL, F. *Athenäums-Fragmente und anderen Schriften*. Stuttgart: Reclam, 2005.

SCHMID, Wilhelm. “Uns selbst gestalten. *Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*”. In: Nietzsche-Studien 21. Berlim: de Gruyter, 1992, p.50–62.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Der handschriftliche Nachlass, Bd. 1, Frühe Manuskripte (1804-1818)*. Trad. de Muriel Maia-Flickinger. DTV: Munique, 1985.

_____. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

_____. *Obras Incompletas*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1999a.

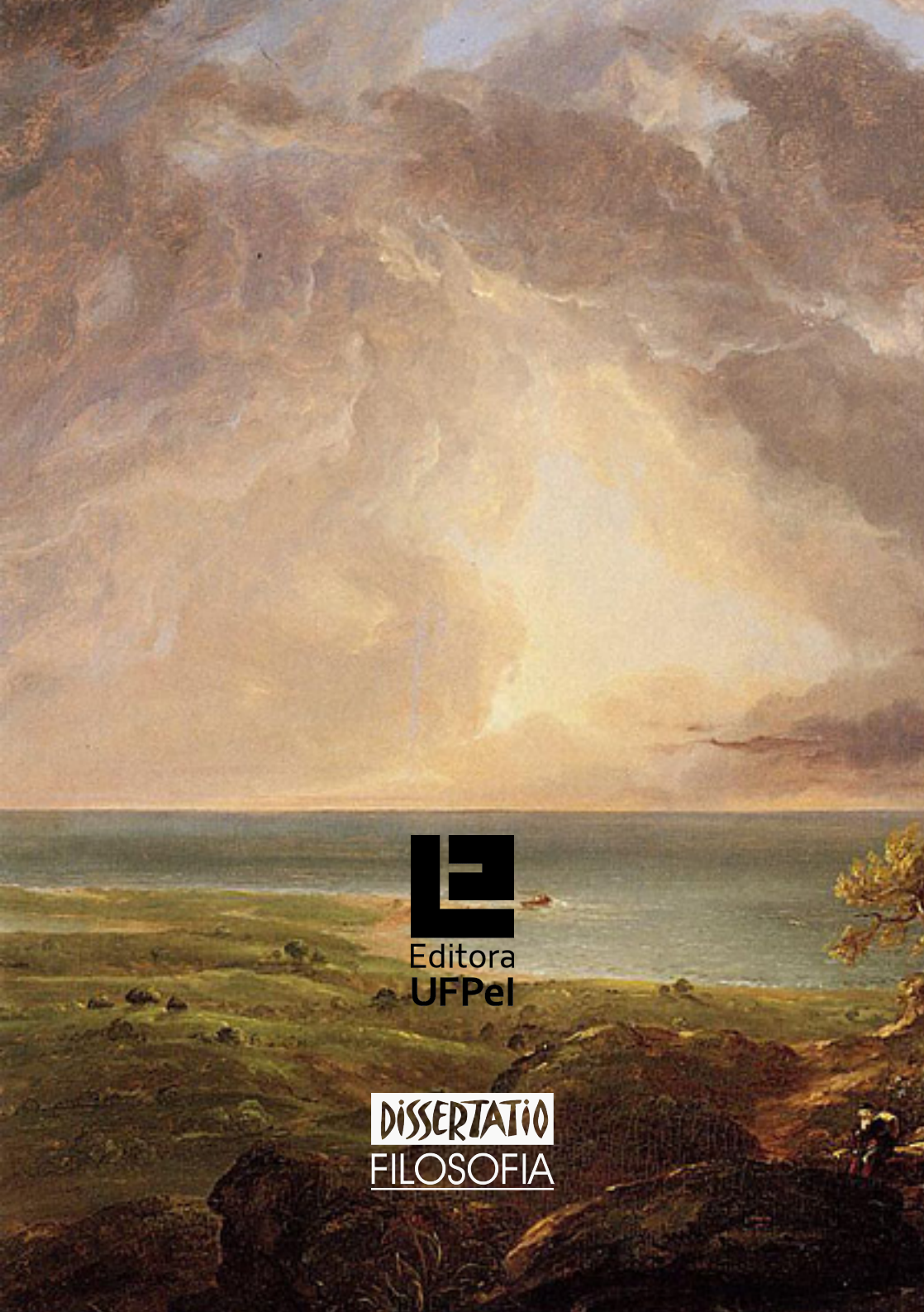
_____. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Werke in fünf Bänden*, vols.I-V. Zurique: Haffmans Verlag, 1999b.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de L. Feuerbach*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993.

SPENCER, Herbert. *The Data of Ethics*. New York: D. Appleton and Company, 1882.

WEISCHEDEL, Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia. A vida cotidiana e o pensamento de 34 grandes filósofos*. 4. ed. São Paulo: Ed. Angra, 2004.



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA