

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

26 | 2024

Inv(i)erno 2023

Special Issue: Eu e o mundo na filosofia clássica alemã

Special Issue: Self and World in German Classic Philosophy

Francisco Prata Gaspar (dir.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/2142>

DOI : 10.4000/126cu

ISSN : 2258-014X

Éditeur

Universidade Federal do Espírito Santo

Référence électronique

Francisco Prata Gaspar (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 26 | 2024, «Inv(i)erno 2023»

[En línea], Publicado el 12 agosto 2024, consultado el 11 diciembre 2025. URL:

<https://journals.openedition.org/ref/2142>; DOI: <https://doi.org/10.4000/126cu>

Ce document a été généré automatiquement le 11 décembre 2025.

Salvo indicación contraria, el texto y otros elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

NOTE DE LA RÉDACTION

No presente número, o leitor encontrará as versões revisadas por pares dos trabalhos apresentados no colóquio “Eu e o mundo na filosofia clássica alemã”, ocorrido na Universidade Federal de São Carlos em novembro de 2023. Tendo este pano de fundo, o leitor perceberá como cada uma das contribuições varia esse tema comum, seja para um lado, seja para outro – seja dando ênfase ao eu, seja voltando seu olhar prioritariamente ao mundo. É assim que o artigo de Martone mostra como Jacobi se apropria do conceito de pessoa, que remonta a Cícero, para enraizar nele sua concepção filosófica de que a filosofia de um autor se revela em sua forma de vida e que, por isso, deve ser criticada toda tentativa – como a kantiana e a fichtiana – de identificar o indivíduo a um eu transcendental e reduzir a história da filosofia a uma história a priori da razão humana. É assim também que, procurando reconstruir um dos conceitos centrais da concepção de eu e de subjetividade de Fichte, Gaspar pretende delinear o modo como a doutrina da ciência se apropria do conceito de intuição intelectual – proscrito por Kant – para integrá-lo em sua compreensão da consciência da liberdade própria a todo ser racional. O artigo de Hoffmann, por sua vez, recupera a reflexividade do saber como princípio próprio do idealismo alemão, em especial de Kant, Fichte e Hegel, mostrando como não é possível pensar o eu e o sujeito, bem como fundar o saber em sua completude sem recorrer a uma necessária autorreferência do saber; seu alvo é combater a redução do homem e da racionalidade em geral ao determinismo naturalista e mesmo computacional vigentes na atualidade. No artigo de Corbanezi a ênfase recai, de um lado, sobre o conceito de mundo, o qual é discernido pelo tratamento da noção fundamental de “relação”: Corbanezi mostra que não só o mundo não passa de um conjunto de relações, de modo que relação e vontade de poder têm a mesma extensão conceitual e se recobrem, como também que o próprio conceito de relação é, em Nietzsche, relativo; mas é relativo do ponto de vista humano, de modo que, de outro, aqui também o sujeito não é desconsiderado. Por fim, no artigo de Licht, um poema de Trakl, “Untergang” (“Ao fundo”, na tradução proposta), é a ocasião para enfrentar problemas de tradução e apresentar aspectos centrais da poética de Trakl – incluindo noções como de “mundo” e “meu mundo” –, como também, e sobretudo, para discutir problemas estéticos em geral, mais especificamente, a ideia – muito própria da filosofia kantiana e pós-kantiana – de que a obra traz em si mesma seu

princípio de *reflexão* e que ela, em suma, é um *mundo* que, mediada pelo leitor, *reflete* em si.

SOMMAIRE

Artículos/Artigos

O conceito de pessoa como fundamento da ação humana de Cícero a Friedrich Heinrich Jacobi

Juliana F. Martone

Sobre intuição intelectual como consciência da liberdade em Fichte

Francisco Prata Gaspar

Reflexividade como princípio – ou por que o eu não pode ser abolido

Thomas Sören Hoffmann

Nietzsche e o papel do conceito de relação nas concepções de mundo

Eder Corbanezi

Ao fundo de Trakl: reflexão e experiência

Paulo R. Licht dos Santos

Artículos/Artigos

O conceito de pessoa como fundamento da ação humana de Cícero a Friedrich Heinrich Jacobi

Juliana F. Martone

NOTA DO AUTOR

Esta pesquisa teve apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2021/01452-9.

- 1 A pessoa ou personalidade é um tema de pesquisa ainda muito atual e, embora muitas correntes diferentes o tenham como ponto de partida, é indispensável investigar as fontes e traçar a história de um conceito tão fundamental. Esta pesquisa começou, por assim dizer, de trás para frente, isto é, com o filósofo alemão F. H. Jacobi, uma voz decisiva no panorama filosófico da década de 1790. Juntamente com outros autores de sua época (sobretudo Hamann e Herder), ele desponta como um crítico ferrenho do Iluminismo e é imediatamente rotulado como fanático por discordar das teses essenciais dos filósofos iluministas de Berlim. O que de fato distingue Jacobi deles é o significado especial que ele atribui à filosofia. Para ele, filosofia só pode ser pessoal, só pode ser história. Com isso, ele tenta resgatar um significado antigo, originalmente grego, de filosofia: filosofia como um modo de vida, uma escolha de vida ou uma arte de saber viver, segundo as recomendações do primeiro filósofo de todos os tempos: Sócrates. Essa posição de Jacobi fica particularmente clara quando comparada com a intenção oposta de Kant de fazer uma "história filosófica da filosofia", que seria a priori e a-histórica (não empírica), uma "arqueologia da razão pura". Tendo em vista as diferentes perspectivas sobre o próprio significado de filosofia – sobre a “Weltweisheit” (φιλοσοφία), como era traduzida até o século XVIII – a pergunta que nos cabe fazer é: como a história da filosofia deve ser entendida? Ou ainda: qual é a tarefa do historiador da filosofia? Para respondê-las é preciso entender como se conectam três conceitos principais: pessoa, história e filosofia.

- 2 Kant apresenta seu conceito de história filosófica da filosofia de forma bastante clara em suas anotações manuscritas (*lose Blätter* F5 ou “folhas soltas”) da seguinte forma:
- 3 “Uma história filosófica da filosofia não é, ela mesma, histórica ou empírica, mas racional, isto é, possível *a priori*. Pois, embora apresente fatos da razão, ela os toma emprestado não da narrativa histórica, mas os retira da natureza da razão humana enquanto arqueologia filosófica” (Kant, *Loses Blatt* E31, AA 23: 341).
- 4 O pressuposto dessa história *a priori* é uma faculdade universalmente válida (a razão) do sujeito transcendental, que portanto prescinde do homem empírico e da história concreta, pois bastaria apenas trazer à luz os conceitos de nossas faculdades cognitivas. Essa é uma história da razão pura, cujo telos é a identidade abstrata absoluta - embora inatingível - de todos os indivíduos. Sendo assim, tal história não conta como as coisas são, mas como elas *deveriam ser* - não o que *aconteceu*, mas o que “deveria ter acontecido e, portanto, o que pode acontecer” - e nisso ela se distingue da história da erudição (“*Geschichte der Gelehrsamkeit*”), ou seja, das pessoas que a escreveram. ¹
- 5 A história filosófica *a priori* é a *crítica* da própria razão. O dogmatismo seria, então, a infância da razão, o ceticismo a adolescência e a crítica a idade adulta. Em outra formulação de Kant: o dogmatismo é o poder despótico, o ceticismo a anarquia ² e a crítica - podemos concluir - a liberdade. Por isso, agora seria necessário um método diferente, seria necessário julgar essa história de um modo diferente. Tudo ocorre como se os filósofos tivessem o esquema da história da filosofia na mente desde sempre e progredissem no conhecimento histórico sempre segundo esse esquema, mas sem o saberem. Neste sentido, o resultado não estaria no final do progresso histórico e empírico, ao longo de todos seus momentos individuais, mas antes mesmo de seus desdobramentos. A inscrição no templo de Apolo em Delfos “*Conhece-te a ti mesmo*” (*gnothi seauton*) é reescrita da seguinte forma: “Conhece tua razão” ou, ainda, *sapere aude*.
- 6 Contrariamente a Kant, a pessoa concreta ou o indivíduo empírico é a primeira e mais importante premissa de Jacobi. Disso decorre que as ações das pessoas não são derivadas de sua filosofia, mas sua filosofia de suas ações; sua história não deriva de sua maneira de pensar, mas sua maneira de pensar de sua história. “A história humana surge por meio de seres humanos, na qual um contribui mais e o outro menos para o seu progresso” (JWA 1,1, 133). Se a filosofia ou o modo de pensar deve ser melhorado, primeiro deve ser melhorado o modo de viver. Jacobi se ocupa do caráter, por assim dizer, metafísico da noção de pessoa, mas sempre em função da ética. ³

- 7 A filosofia viva é, portanto, incapaz de criar sua própria matéria e deve necessariamente tomá-la emprestada da história. Consequentemente, cada época tem sua própria verdade particular e cada posição filosófica é necessariamente uma escolha pessoal que constitui uma história da opinião. No tratado “Efusões casuais de um pensador solitário” (*Zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers*) de 1793, Jacobi oferece uma nova interpretação da *doxa*, que no decorrer da história da filosofia muitas vezes foi desvalorizada e até mesmo contrastada com o conhecimento verdadeiro. Ele recomenda que façamos um exercício mental hipotético: imaginemos que todas as nossas opiniões fossem destruídas, que fôssemos despojados de todos os nossos pensamentos, ideias, sensações, julgamentos e inclinações. O que restaria? Um princípio de vida vazio, sem individualidade, uma mera abstração. A identidade e a vida da pessoa também seriam destruídas e *eu* deixaria de ser *eu mesmo*. Seria apenas um eu abstrato.
- 8 Assim como não existe alma sem corpo, não é possível um pensamento sem alguém que pensa. Jacobi aponta para a dependência entre o pensamento e a pessoa, ou seja, para a impossibilidade de se abstrair ou ir além de nosso eu concreto e encontrar um princípio de subjetividade universalmente válido com o qual se poderia construir uma filosofia pura. Essa nova apreciação da *doxa* corresponde, por sua vez, à ideia de que a verdade só é expressa individualmente e de um ponto de vista pessoal, já que ninguém possui a verdade absoluta e nunca a alcançará. A verdade absoluta seria precisamente a ausência de ponto de vista, já que englobaria todos eles. Não por acaso, para Fichte a filosofia é a ausência de ponto de vista (um entrar em si mesmo). Inversamente, para Jacobi filosofia é a afirmação de um ponto de vista (um sair de si mesmo) e, como resultado, deve haver tantos pontos de vista quanto há pessoas no mundo. A principal tarefa ou meta da filosofia não é definir o limite do conhecimento ou da razão, nem construir um sistema de uma só peça, mas levar uma vida virtuosa, harmoniosa e exemplar, em que o ser e a aparência, as palavras e as ações sejam consistentes e inseparáveis.
- 9 O pensamento de Jacobi pode parecer um tanto estranho e inusitado quando comparado às tendências de sua época (especialmente à filosofia transcendental e ao período pós-kantiano) e, de fato, ainda hoje ele é subestimado por essa mesma razão, pois segue uma direção completamente diferente. Esse caminho começa com Sócrates, passa pelo estoicismo e culmina em Cícero. Jacobi faz referência ao estoicismo e a Cícero em suas obras, mas é mais provável que tenha tomado conhecimento dessas ideias indiretamente por meio do Iluminismo britânico (por meio de Hume, Thomas Reid, Ferguson, Shaftesbury etc.), período que ele estudou com afinco e conhecia como ninguém. Tal caminho é essencial para mostrar como a vida e a pessoa se identificam na Antiguidade e em que ponto começam a se

distanciar e se separar na Modernidade. Com isso, talvez se possa compreender que a palavra filosofia não significa necessariamente sempre o mesmo, afinal se houvesse apenas uma filosofia, não precisaríamos mais filosofar. Jacobi se opõe justamente à tendência que vê nascer a partir de Aristóteles de identificar filosofia e ciência.

- 10 Na Antiguidade, há uma distinção fundamental entre duas palavras gregas: *biós* (βίος) e *zoon* (ζῷον). A primeira se refere ao modo de vida, a segunda é a vida biológica que todos os seres vivos têm em comum. No livro “A arte de viver” (*The Art of living*, 2003), John Sellars explica de forma clara como o modo de vida (*bios*) e, portanto, a biografia, a anedota, era considerado o material filosófico mais autêntico na Antiguidade, já que a anedota contém e revela o ensinamento vivo de uma pessoa em suas ações. Em uma biografia da Antiguidade o objetivo era apresentar o *ethos*, ou seja, o caráter de um determinado indivíduo, e não apenas acumular fatos da vida; seu foco era compreender os próprios filósofos em suas atitudes e não suas filosofias enquanto doutrinas. Assim, a tarefa do estudante de filosofia não era aprender muitos conceitos ou argumentos, mas sim ser capaz de modificar seu caráter e sua própria vida; transformar suas palavras em ações e viver harmoniosamente.
- 11 Ações no lugar de palavras (*erga ou logoi* - Ἔργα οὐ λόγοι). As ações de um filósofo revelam muito mais sua posição, seu caráter do que apenas aquilo que ele diz. Esse é o cerne da filosofia de Sócrates: ele nunca disse explicitamente o que queria dizer. Ele é virtuoso, embora não possa explicar a virtude; ele é sábio, embora não saiba nada. Mas como isso é possível? Mostrando aquilo em que ele acredita com suas ações e seu modo de viver. Como resultado, Sócrates sempre foi o modelo para todas as diferentes escolas da Antiguidade, tanto para os estoicos quanto para os epicuristas e acadêmicos. “Tente ser como Sócrates” era o lema de todos os filósofos. Nesse contexto, a filosofia se desenvolve como uma arte de viver, de viver virtuosamente.
- 12 Portanto, a doutrina filosófica deve ser comprovada pelo modo de vida do filósofo. E essa convicção era tão forte, que quando Cícero refuta Epicuro em *De finibus*, seu argumento mais taxativo consiste em dizer que o próprio Epicuro não vivia de acordo com seus ensinamentos. Epicuro era um homem que vivia de acordo com a virtude e o dever, embora ensinasse o prazer como único princípio. Isso, por si só, seria uma prova clara de que suas ideias não têm fundamento. Cícero acrescenta: “Há muitos que vivem de modo tal, que seus ensinamentos são refutados por suas vidas; e se de outros se diz que falam melhor do que agem, estes [os epicuristas] me parecem agir melhor do que falam” (Cícero, *De finibus* II, 80; 1988, p. 141).

- 13 Cícero foi quem cunhou o conceito de pessoa e lhe deu o significado que tem até hoje. Seguindo diretamente o exemplo de Panécio de Rodes (180-185 a.C. - 110 a.C.) e sua obra perdida *O dever moral* (*Peri tou Katekontos*), Cícero escreveu “Dos deveres” (Cícero, *De officiis* III, 7, 1994, p. 225), livro no qual a pessoa aparece como um princípio do comportamento ético. Pessoa – em grego *prosopon* (πρόσωπον), em latim *persona* – significa rosto ou máscara teatral.⁴ A origem dessa palavra já atesta sua história, pois Panécio se inspira no teatro para explicar as duas pessoas que temos em nós. Uma é universal, a mesma em todas as pessoas, a outra é particular e pertence somente a nós. Além dessas, Cícero menciona duas outras pessoas, uma ligada ao acaso e a outra ao modo de vida que escolhemos para nós mesmos (Cícero, *De Officiis*, I, 32). Se os próprios poetas determinam o que é apropriado para cada pessoa na poesia, a natureza nos atribuiu uma pessoa, e cabe a nós encontrar por conta própria o que nos é apropriado. A mesma ideia pode ser encontrada no manual de Epiteto quando ele compara a vida ao teatro. Cícero descreve a relação entre a pessoa universal e particular da seguinte maneira:

Também é preciso reconhecer que a natureza nos confiou, por assim dizer, dois papéis [pessoas]. Um deles é comum, porque todos nós compartilhamos a razão e a primazia pela qual somos superiores aos animais, da qual deriva tudo o que é honroso e adequado e da qual se desenvolve o método para encontrar a ação correta. O outro é o papel atribuído particularmente a cada um. (Cícero. *De officiis*, III, 7. 1994, p. 91,93).

- 14 Na verdade, “honroso” e “adequado” na tradução correspondem aos termos *honestum* e *decorum*, algumas das palavras mais importantes nos escritos morais e éticos de Cícero. *Honestum* também é frequentemente traduzido simplesmente como moralidade ou bem moral e *decorum* como propriedade ou adequação. Assim, todos devem conhecer sua própria natureza, de modo que possam encontrar o que é apropriado ou harmonioso entre a natureza comum e a sua própria natureza. É dessa noção que deriva o método de conhecer os próprios deveres.
- 15 Tal decoro é a uniformidade da vida em atos e nunca é alcançado se ignoramos nossa própria pessoa ou imitamos a dos outros. Devemos conhecer nossa própria natureza minuciosamente (a exigência délfica “conhece-te a ti mesmo” retorna aqui) e ser juízes de nossas habilidades e vícios para escolher a ocupação e o ofício (*officium*) que melhor se adaptam a nossos talentos e inclinações e que melhor promovam o bem comum ou bem público.
- 16 Outra metáfora de Panécio descreve como a relação entre essas duas pessoas deve ser entendida. De acordo com Estobeu, Panécio costumava dizer que as diferentes virtudes se comportam como diferentes arqueiros que recebem um único alvo. Um acerta a linha branca, o segundo a linha preta, o terceiro uma

linha de cor diferente. Todos têm a mesma intenção de acertar o alvo, mas cada um o acerta de um modo diferente. Da mesma forma, todas as virtudes têm a felicidade (*eudaimonia*) como meta, ou seja, uma vida de acordo com a natureza, embora cada um a alcance à sua maneira (Panécio, 2002, p. 117). O conceito de filosofia como a arte de viver só surge claramente com o estoicismo, mas Sócrates é quem o sintetiza, já que sempre mostrou a concordância entre discurso e ação com seu próprio exemplo. Nesse sentido, pode-se dizer que Sócrates é o pai de todas as diferentes escolas da Antiguidade. ⁵

- 17 De acordo com a interpretação de Panécio, a ênfase recai sobre o que torna as pessoas *diferentes* e não sobre o que as torna *semelhantes*; a igualdade ou identidade humana não é a razão pela qual todos têm os mesmos deveres morais ou podem realizá-los. Ao contrário, a razão para tal deve ser buscada em outra premissa: na diferença natural de todas as pessoas, uma vez que o indivíduo concreto é criado a partir da confluência e conexão das duas pessoas, a geral e a particular. A igualdade no sentido de direitos iguais não consiste na eliminação das diferenças ou na universalidade, mas na *legitimação das próprias diferenças*, pois são elas que de fato unem as diversas pessoas em um mesmo desejo natural de realizar o bem comum, isto é, no desejo de conduzir a própria natureza em harmonia com a natureza comum e a felicidade dos outros. Se a diferença e a diversidade são a possibilidade de buscar o que é comum, temos um caminho absolutamente diferente daquele que a filosofia kantiana percorrerá, já que ela – e depois seus seguidores, sobretudo Fichte – enfatiza a universalidade e, para isso, deve descartar a pessoa e a diferença, o particular. Jacobi, por sua vez, segue precisamente esse caminho esboçado por Panécio e desenvolvido por Cícero.
- 18 O que é singular na concepção de Panécio sobre a pessoa é a concretude e a especificidade que ele dá à harmonia estoica (*homologia*), pois para Zenão *homologia* era o estado no qual tomamos as decisões de acordo com as máximas irrefutáveis do *Logos*. Max Pohlenz descreve com muita propriedade essa transformação da ética estoica clássica:

É somente da interação desses quatro fatores [as quatro pessoas já mencionadas] que surge a personalidade do indivíduo concreto, e todos eles pertencem às condições naturais segundo as quais ele deve organizar sua vida se quiser evitar a discórdia interior, alcançar a harmonia da alma e a constância da conduta e cumprir seus deveres morais. Assim, pela primeira vez, a justificativa moral da personalidade individual é reconhecida... (Pohlenz, 1947, p. 201)
- 19 Panécio, que era fundamentalmente um estoico, mas ao mesmo tempo um eclético, um político e cosmopolita, teve uma profunda influência sobre Cícero. Ambos compartilhavam uma ideia primordial: todas as atividades

intelectuais devem ser colocadas em prática e realizadas tendo em vista a sociedade. Eles enfatizavam o bem comum e a ação ética, a humanidade (*humanitas*). Em Cícero, *humanitas* se torna sinônimo de bondade e participação em todos os assuntos humanos e sociais. Posteriormente, na filosofia alemã do século XVIII esse conceito é traduzido como cosmopolitismo (*Kosmopolitismus*, *Weltbürgertum*). ⁶

20 Com o conceito de pessoa cunhado por Panécio é possível pensar uma unidade entre geral e particular em cada um, a unidade entre a humanidade universal e a pessoa particular, uma unidade que não elimina o particular, pois não se trata de impor uma harmonia universal a todos ou encontrar um princípio universal, mas de conhecer a si mesmo como indivíduo e realizar seu dever ético e político da melhor maneira possível na sociedade. O ideal abstrato estoico do sábio ganha um contorno histórico e concreto.

21 Retomando a discussão do início sobre o lugar da história na filosofia, talvez agora fique mais claro por que Kant é forçado a excluir a história empírica e os indivíduos empíricos de sua filosofia a fim de construir um sistema no qual a razão reina sozinha, já que tudo que é empírico e a pessoa concreta não podem ser deduzidos a priori. ⁷ Ele mesmo admite que o único obstáculo contra a crítica seria a noção de pessoa, se pudesse ser demonstrada a priori.

A grande e até mesmo a única pedra de escândalo contra toda a nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar *a priori* que todos os seres pensantes são, em si, substâncias simples e que, enquanto tais (o que é uma consequência desse mesmo argumento), a personalidade lhes é, por conseguinte, inseparavelmente inerente e tem consciência da sua existência separada de toda a matéria (Kant, KrV, AA 04: B409-B410).

22 Do ponto de vista metafísico, Jacobi se vale da Monadologia leibniziana para elaborar seu conceito de pessoa não apenas como a união indissociável entre alma e corpo, mas sobretudo para salientar a união entre individualidade e identidade, essência e existência, já que somente na vida empírica podemos falar de um eu verdadeiro. Qualquer outro “eu” é uma ficção intelectual. Sendo assim, um ser existente em ato é sempre individual e particular, ao contrário todo universal é desprovido de existência, já que nada mais contém senão determinações intrínsecas comuns a inúmeros indivíduos. A individualidade, sem a qual não há existência, é o cerne do pensamento de Jacobi e sua arma contra a filosofia transcendental não apenas de Kant, mas também de Fichte. A importância da existência individual é cristalina em um trecho relativamente conhecido de uma carta que escreve a Jean Paul:

Individualidade é um sentimento fundamental; individualidade é a raiz da inteligência e de todo conhecimento; sem individualidade não há substancialidade, sem substancialidade, em toda parte nada. (...) Puro egotismo é puro este mesmo [*Derselbigkeit*] sem o este [*Der*]. Este ou aquele é necessariamente sempre um indivíduo. Portanto, substancialidade está

absolutamente no fundamento da identidade, e a individualidade no da substancialidade” (JBW I/12, p. 207-208).⁸

- 23 Portanto, Jacobi se coloca em oposição total a Kant. Em um trecho de sua carta ao filósofo de Königsberg, ele afirma que, de acordo com a doutrina de Kant, a natureza (o representado em geral) ganha a forma da nossa faculdade interna de representar, “eu, ao contrário, estou mais inclinado a buscar a forma da razão humana na forma geral das coisas”. Consequentemente, Jacobi rejeita qualquer filosofia enquanto ciência, uma ciência que não reconhece nada acima de si mesma, mas é e produz tudo em si, uma ciência que quer ser Deus e acaba inevitavelmente no niilismo (JWA 1,1, 344).
- 24 O *dos moi pou sto*⁹ ou o ponto fixo e fundamento da verdade é, para ele, a existência pessoal. Mas dela não há demonstração da condição de possibilidade a priori, como pedia Kant, ela é demonstrada pela certeza indubitável e imediata (crença) de que eu sou um eu-mesmo determinado, não a mera forma da eguidade ou um sujeito transcendental. Jacobi afirma em um de seus cadernos, nos quais anotava pensamentos, ideias, citações: “Não deveria ser estabelecida uma diferença entre o Eu e o Eu-mesmo? — Eu-mesmo envolve identidade e não pode ser generalizado da mesma maneira que o eu”. E acrescenta: “Este-mesmo (*Derselbe*). Esse conceito é muito simples e, na verdade, não é um conceito. — Por isso, Platão conta esse conceito entre os inatos” (JWA I, 1,1, *Kladde* 6, p. 219).
- 25 Por fim, assim como a sabedoria socrática se caracterizava pela harmonia entre palavras e ações, Jacobi recomenda ao seu leitor: “Pareça ser sempre o que você é e seja sempre o que parece ser” (JWA 1,1, 142). Como Cícero, Jacobi também poderia dizer que a filosofia tem a tarefa de nos conduzir a uma vida feliz, mas cada um interpreta a *eudaimonia* à sua maneira e é exatamente aí que reside a diversidade da humanidade.

Bibliografia

- 26 CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- 27 _____ . *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 1967.
- 28 _____ . *De finibus bonorum et malorum*. Londres: Loeb, 1921.
- 29 _____ . *On moral ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- 30 EPITETO. *Manuale di Epitteto, Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006.
- 31 _____ . *Diatribes*. In: *Epitteto, tutte le opere*. Milano: Bompiani, 2009.

- 32 KANT, I. *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2010.
- 33 KANT, I. Abteilung III: Handschriftlicher Nachlass. *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*. Loses Blatt E 31.
- 34 HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1993.
- 35 ----- . *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001.
- 36 ----- . *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
----- . *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014.
- 37 HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 3. Sammlung. Riga: Hartknoch, 1793-1797. URL: <https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/8131229>
- 38 JACOBI, F. H. [JWA]: F. H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, hrsg. von Klaus Hammacher, Walter Jaeschke. Hamburg/Stuttgart: Meiner; Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog.
- 39 Vol. 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*; 1,2: Anhang, hrsg. von Klaus Hammacher, Irmgard-Maria Piske, 1998.
- 40 Vol. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*; 2,2: Anhang, hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki, 2004.
- 41 Vol. 3: *Schriften zum Streit um die gottlichen Dinge und ihre Offenbarung und Anhang*, hrsg. von Walter Jaeschke, 2000.
- 42 Vol. I, 1,1: *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*, hrsg. von Sophia Victoria Krebs, 2020.
- 43 Vol. I, 1,2: *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*, hrsg. von Sophia Victoria Krebs, 2020.
- 44 PANÉCIO, “Panzio. Testimonianze e frammenti”, A 81, ed. Emmanuele Vimercati. Milano: Bompiano, 2002, p. 117.
- 45 ----- . *Testimonianze*. Edição, tradução e notas de Francesca Alesse. Napoli: Bibliopolis, 1997.
- 46 MARTONE, Juliana. *Friedrich Heinrich Jacobi: a história natural da filosofia especulativa*. URL: https://www.teses.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=17&Itemid=160&id=27A7AB5B3922&lang=pt-br
- 47 POHLENZ. “Die Stoa. Geschichte einer geistiges Bewegung”, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: Herbert & Co, 1947.
- 48 ----- . *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. 1. Firenze: La nuova Italia editrice, 1967.

- 49 _____ . *La stoa. Storia di un movimento spirituale* , vol. 2. Firenze: La nuova Italia editrice, 1967.
- 50 _____ . *Der hellenische Mensch* . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1947.
- 51 _____ . *L'uomo greco* . Tradução de Beniamino Proto Milano: Bompiani, 2006.
- 52 SELLARS, John. *The art of living. The stoics on the nature and function of philosophy* . London, New York: Bloomsbury, 2003.
- 53 _____ . *Marcus Aurelius* . London, New York: Routledge, 2020.
- 54 _____ . *Stoicism*. Durham: Acumen, 2006.
- 55 _____ . Shaftesbury, Stoicism, and Philosophy as a Way of Life. SOPHIA 55, 395–408 (2016). URL: <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0483-z>
-

NOTAS

1. As *folhas soltas* (*Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*) mencionadas foram escritas como notas preparatórias para o projeto de Kant de responder à pergunta do prêmio da Academia Real de Ciências de Berlim (1791): "Quais são os avanços reais que a metafísica fez na Alemanha desde os tempos de Leibnitz e Wolff?" Infelizmente, esse ensaio muito interessante só foi publicado em 1804, após a morte de Kant.
2. Ver as passagens em Kant, KrV, AA 4: 8 (AA IX-X).
3. Para mais detalhes sobre esse tema em Jacobi, ver, por exemplo, os capítulos "pessoa: não há identidade sem individualidade" sobre o uso que o autor faz da "Monadologia" de Leibniz e também "Identidade pessoal e sujeito transcendental". In: Martone, Juliana. Friedrich Heinrich Jacobi: a história natural da filosofia especulativa. https://www.teses.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=17&Itemid=160&id=27A7AB5B3922&lang=pt-br
4. Ver *Dictionnaire grec-français* A. Bailly. Paris: Hachette, 1950.
5. De fato, Panécio adota essa posição e diz que existe apenas uma filosofia, a socrática, e que todas as outras - excepcionalmente a epicurista - devem ser derivadas dela. Ver Pohlenz, 1947.
6. Infelizmente, esse conceito rico e fascinante não pode ser explorado aqui, mas cabe um breve comentário. A *humanitas* remonta à Antiguidade romana e foi fortemente influenciada e desenvolvida por Cícero, mas a *humanitas* tem suas origens no teatro romano e na comédia de Terêncio (*Publius Terentius*). As famosas palavras da peça de Terêncio "O verdugo de si mesmo" (*Heautontimorumenos*): "Homo sum: humani nihil a me alienum puto" ("sou um homem e nada do que é humano considero estranho a

mim”), são citadas por Herder em suas *Cartas para o desenvolvimento da humanidade*, um texto que introduziu o termo humanidade no contexto alemão. Herder explica essa palavra da seguinte forma: “Eles temem que uma mancha seja anexada à palavra humanidade; não poderíamos mudar a palavra? Humanidade, humanismo, direitos humanos, deveres humanos, dignidade humana, amor humano? (...) Vamos nos ater à palavra humanidade, à qual os melhores escritores, antigos e modernos, associaram conceitos tão valiosos. A humanidade é o caráter de nossa raça; mas ela é apenas inata em nossas disposições e deve ser realmente formada em nós. Não a trazemos pronta para o mundo; mas no mundo ela deve ser o objetivo de nossos esforços, a soma de nossos exercícios, nosso valor...” (Herder, 1793-1797).

7. Por causa da tradição cristã, a pessoa é considerada sinônimo de ὑπόστασις (hipóstase), enquanto a palavra grega significa apenas fundação ou fundamento. Essa palavra adquiriu gradualmente alguns significados secundários, como substância e essência, a partir da teologia cristã até Kant.

8. O texto original é um jogo de palavras de Jacobi. O pronome *derselbe/dasselbe* é nominalizado na forma *Derselbigkeit* para evidenciar que não existe “Selbigkeit” sem um “Der” ou “Das”. “Individualität ist ein Fundamentalgefühl; Individualität ist die Wurzel der Intelligenz und aller Erkenntniß; ohne Individualität keine Substantialität, ohne Substantialität überall nichts (...). *Reine Selbstheit ist reine Derselbigkeit ohne Der. - Der oder das ist nothwendig immer ein Individuum. Also liegt der Identität Substantialität, der Substantialität Individualität schlechterdings zum Grunde*“ (JBW I/12, p. 207-208).

9. Expressão atribuída a Arquimedes e seu princípio da alavanca: “dá-me um ponto e moverei a terra”.

RESUMOS

The aim of this article is to show how the concept of person, first coined by Cicero, reappears in a new guise in the work of philosopher Friedrich Heinrich Jacobi. It reappears as a way to justify his “non-philosophy” and, at the same time, to criticize the German philosophy of his time, especially transcendental philosophy. We will investigate what it means for Jacobi to affirm that philosophy is first and foremost history, that it is personal. In other words, to affirm that the way of living precedes the way of thinking. If history is the subject matter of philosophy, it cannot create its own subject matter (as would be the objective of transcendental philosophy). Jacobi recovers the notion of “philosopher” as it was conceived in Antiquity and puts back at the center of the debate of his time the wise Socratic non-knowledge, an art of living as the most authentic meaning of philosophy. To make this bold move, the concept of person is fundamental. It is at the center of Jacobi's philosophy and can be understood

even better by comparing it with an opposing position: the notion of “philosophizing history of philosophy” defended by Kant, an ahistorical and a priori history, an archaeology of reason.

ÍNDICE

Keywords: Jacobi, Kant, personhood, art of living

AUTOR

JULIANA F. MARTONE

Universidade de São Paulo

Sobre intuição intelectual como consciência da liberdade em Fichte

Francisco Prata Gaspar

NOTA DO AUTOR

Uma primeira versão deste texto foi apresentada na XXVII Semana de Filosofia da Universidade Federal de Goiânia e se beneficiou enormemente dos comentários do prof. Christian Klotz feitos na ocasião. A ele meu profundo agradecimento. O texto também é fruto de uma estadia de pesquisa financiada pela FAPESP (processo Nº 2021/07932-6) na Ludwig-Maximilians Universität, sob supervisão do prof. Ives Radrizzani, ao qual também agradeço imensamente.

1. Colocação da questão

- 1 Certamente, o conceito de intuição intelectual em Fichte é um dos mais controversos e, ao mesmo tempo, um dos mais centrais de seu pensamento. Ele não só é de difícil compreensão e sempre traz consigo uma longa história de comentários e disputas interpretativas, como também é um dos conceitos basilares de sua concepção de racionalidade e saber – afinal, já dizia Fichte, “a intuição intelectual é o único ponto de vista firme para toda a filosofia. A partir dele se deixa explicar tudo o que aparece na consciência, mas somente a partir dele.” (GA I/4: 219). A dificuldade ainda se acentua porque se há algum conceito contra o qual Kant mais se colocou, este é o de intuição intelectual. São muitas as passagens – e sempre passagens centrais – nas quais Kant diferencia o nosso entendimento humano daquele que poderia produzir seus próprios objetos e, nessa medida, intuí-los intelectualmente, tendo sido, pois, o recurso – explícito ou implícito – a esse entendimento intuitivo que tornou possível à metafísica clássica crer que poderíamos conhecer os objetos da metafísica especial, demonstrando a liberdade, a existência de Deus e a imortalidade da alma ¹. Diferentemente da visão kantiana, Fichte não só

reabilita a noção de intuição intelectual, como ainda a eleva a princípio fundamental de seu pensamento.

- 2 Se, nesta contribuição, pretendemos discorrer sobre o conceito de intuição intelectual em Fichte e salientar seu caráter fundamental, tal objetivo necessita anteriormente de uma especificação, ou melhor, de duas especificações. É que, primeiro, não obstante seu caráter fundamental, intuição intelectual não está presente em todas as exposições da doutrina da ciência – ela está ausente na única publicada em vida por Fichte, a *Grundlage*, e praticamente não comparece a partir de 1804. Segunda especificação: mesmo naquela exposição na qual esse conceito fundamental recebe um dos tratamentos mais pormenorizados e cuidadosos – a segunda exposição ienense da doutrina da ciência, também chamada de *Nova Methodo* –, intuição intelectual não possui um sentido unívoco, pois nela emergem duas formulações ², que, se podem ser sintetizadas em uma só, não é o que é feito explicitamente por Fichte nesta exposição – algo que só parece ocorrer nos textos a partir de 1801 e, mais especificamente, na exposição da doutrina da ciência de 1801-2 ³. Tais duas formulações se referem aos distintos conceitos de autoconsciência que são estruturantes da concepção de saber de Fichte, na medida em que cada um toca um dos vetores fundamentais da estrutura da consciência: de um lado, a consciência imediata e “originária” própria do vetor subjetivo de toda consciência, isto é, a consciência de ser sujeito de toda atividade intencional, que, por isso, acompanha toda consciência intencional de objeto, é condição de toda consciência em geral (GA IV/2: 31-2; GA IV/3: 347 e 350), mas não pode ser acompanhada por nenhuma outra, possuindo, desta feita, nas acertadas palavras de Klotz, um caráter “pré-reflexivo” e “não-intencional”, traços que asseguram que essa consciência só se realiza de maneira intuitiva – sendo ela intelectual porque essa consciência é um “ato produtivo” ⁴; de outro, a autoconsciência “concreta”, ou seja, a consciência resultante da “reflexão” graças à qual o sujeito toma consciência de si como sujeito do saber e da ação, que, por isso, tem um objeto intencional, aquilo que Fichte chama de Si real [*reales Selbst*] (GA II/5: 361/383) e que se manifestará como querer ou liberdade – intuição intelectual, nesse sentido, é sinônimo, nas próprias palavras de Fichte, de consciência da liberdade. Esses dois sentidos de intuição intelectual são, de resto, explicitamente formulados por Fichte quando, na *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*, ao querer afastar os mal-entendidos em torno do conceito de intuição intelectual, refere o primeiro sentido à *apercepção pura* de Kant – autoconsciência que tem de acompanhar toda representação, mas que não pode ser acompanhada por nenhuma outra – e o segundo sentido à consciência do imperativo categórico, que, segundo Fichte, não foi explicada por Kant ⁵.

- 3 As duas especificações a serem feitas aqui, por conseguinte, dizem respeito a delimitar o material de nossa análise e a formulação de intuição intelectual a ser discutida, a saber, vamos aqui nos restringir a comentar o segundo sentido de intuição intelectual, aquele da autoconsciência concreta enquanto consciência da liberdade, a partir da conceituação que ela recebeu por Fichte na segunda exposição da doutrina da ciência de Jena, na *Nova Methodo*. A justificativa dessa delimitação é dupla. Em primeiro lugar, é uma delimitação conceitual porque a esse sentido de intuição intelectual foi dada pouca atenção: Stolzenberg, em seu consagrado livro, praticamente não comenta o conceito de intuição intelectual como consciência da liberdade, restringindo-se quase exclusivamente a analisar os primeiros parágrafos da *Nova Methodo* (dedicados, pois, à intuição intelectual como autoconsciência originária e imediata); e se é verdade que as explicações acerca da intuição intelectual do livro de Klotz são, ao nosso ver, as mais ricas e, na verdade, definitivas, elas igualmente se referem à autoconsciência “originária”, enquanto o termo intuição intelectual não é comentado quando está questão a autoconsciência concreta. Nesse sentido, pretendemos contribuir para a compreensão desse sentido de intuição intelectual. Em segundo lugar, é uma limitação textual que se justifica porque a *Nova Methodo* não apenas auxilia a compreender o desenvolvimento do pensamento fichtiano, como também ela mesma parece oferecer um dos mais ricos desenvolvimentos de Fichte acerca desse conceito de intuição intelectual enquanto consciência da liberdade – rico desenvolvimento que, certamente, vale como contribuição definitiva para a conceituação de subjetividade na história da filosofia.
- 4 Ora, nossa tese é a de que se intuição intelectual como consciência da liberdade é responsável, segundo Fichte, por comentar o caráter mais íntimo da identidade do sujeito agente e, portanto, da sua estrutura de subjetividade e de razão em geral, ela traz consigo como momento necessário a remissão a uma relação interpessoal constituinte dela própria, quer dizer, se a doutrina que é própria da *Nova Methodo* é a de que o eu enquanto *indivíduo* racional só toma consciência de si como sujeito do saber na medida em que é interpelado por outra autoconsciência, sendo, pois, a intersubjetividade eixo central dessa exposição da doutrina da ciência ⁶, então, na intuição intelectual mesma está inclusa como momento necessário essa intersubjetividade. Com essa tese talvez seja possível indicar que na própria intuição intelectual estão inclusos como momentos seus necessários a individualidade e a universalidade. Vejamos.

2. A reabilitação da intuição intelectual em Fichte a partir de Kant

- 5 Antes, porém, de nos adentrarmos nas análises da *Nova Methodo*, vale a pena delinear os marcos no interior dos quais emerge essa reabilitação da noção de intuição intelectual, noção, afinal, tão criticada por Kant ao remetê-la a um artifício próprio da metafísica dogmática. A pergunta inicial que devemos nos fazer é: diante da recusa kantiana tão fundamental de todo e qualquer recurso positivo à noção de intuição intelectual, como entender a sua reabilitação por Fichte sem que, ao mesmo tempo, sejam desrespeitados os marcos da filosofia transcendental e se recaia no dogmatismo? Ora, ao darmos ouvidos à já citada formulação da *Segunda introdução à doutrina da ciência* na qual Fichte relaciona o seu conceito de intuição intelectual com o de Kant, notamos duas coisas: primeiro, que o sentido dado por Fichte a esse conceito não é, definitivamente, o mesmo que aquele dado por Kant – como afirma Fichte: “a intuição intelectual, da qual a doutrina da ciência fala, não se dirige a um ser, mas a um agir, e ela não é designada em Kant” (GA I/4: 225). Quer dizer, intuição intelectual, segundo a doutrina da ciência, não remete a um entendimento arquetípico que intuiria a coisa em si – um “ser” – e no qual, infinito, não haveria distância entre possibilidade e efetividade, representação e objeto, universalidade e singularidade; intuição intelectual, para Fichte, designa uma consciência do próprio agir. Mas Fichte vai mais longe. Retomando um motivo especulativo comum à doutrina da ciência em sua relação com o kantismo, Fichte não deixa de lembrar que, tomado nesse sentido da doutrina da ciência, esse conceito não deixa de estar presente na própria filosofia kantiana: “mesmo no sistema kantiano é possível mostrar exatamente o local no qual se deveria falar dela [intuição intelectual, F.G.]” (idem). A formulação no subjuntivo: “se deveria falar dela”, já significa em termos fichtianos que Kant faz uso dela igualmente, que sua filosofia só faz sentido pressupondo-a, mas que sua explicitação nunca teve lugar na *Crítica* justamente porque ela não deveria fornecer o sistema de toda a filosofia. A seguinte passagem deixa isso ainda mais claro ao explicar que essa pressuposição se refere justamente ao modo como o eu pode ser concebido: se restringimos nosso instrumental cognitivo meramente à intuição sensível (categorialmente determinada pelos conceitos puros do entendimento) – que é o ponto de vista do qual fala a *Crítica* kantiana, mas não o sistema de todo o saber deduzido a partir de um único princípio –, torna-se impossível conceber o próprio eu, a própria racionalidade:

Kant nega a intuição intelectual, mas ele determina o conceito de intuição de tal maneira que ela só pode ser sensível e, por isso, ele diz: essa intuição

sensível não pode ser intelectual. Se alguém afirma que intui o eu como uma coisa, como Platner, ou se alguém crê intuir em si uma revelação imediata – contra estes Kant tem razão. Na intuição sensível é costumeiramente intuído algo fixado, em repouso, no espaço, mas em nossa intuição intelectual é intuído somente um agir. Kant a tinha, ele apenas não refletiu sobre ela; toda a filosofia de Kant é um resultado dessa intuição. (GA IV/3: 347)

- 6 A reabilitação da noção de intuição intelectual se dá, portanto, por motivos sistemáticos que, no limite, pretendem satisfazer as próprias exigências da filosofia transcendental – e não, como poderia parecer, e de fato pareceu aos kantianos, como uma recaída no dogmatismo. Isso se revela evidente quando justamente está em questão a consciência do imperativo categórico como consciência da liberdade, já que Kant em nenhum lugar tratou da fundação de toda a filosofia: “Que tipo de consciência é essa?” – pergunta Fichte. “Kant se esqueceu de se colocar essa questão porque em nenhum lugar ele tratou da fundação de toda a filosofia, e sim na *Crítica da razão pura* apenas da filosofia teórica, na qual o imperativo categórico não pôde aparecer; e na *Crítica da razão prática* tratou somente da filosofia prática, na qual estava em questão meramente o conteúdo e não pôde emergir a pergunta acerca do tipo de consciência.” (GA I/4: 225)
- 7 É verdade – nos retrucaria um leitor kantiano – que a pergunta pela consciência do imperativo categórico não deixa de aparecer na *Crítica da razão prática*. Ali, Kant não só explica que nosso conhecimento do que é praticamente incondicionado começa com a lei moral e não com a liberdade e que, portanto, “é a lei moral, de que nos tornamos imediatamente conscientes, que se oferece a nós *primeiramente* e conduz diretamente ao conceito de liberdade”; como também ele se coloca a questão: “como é possível também a consciência dessa lei moral?” (AA V: 29). Sua resposta, no entanto, é circunscrita, pois ela explica unicamente como é possível a consciência *filosófica* do imperativo categórico, mas não como o é aquela que todo agente racional deve ter ao agir livremente. Sua resposta diz: “Nós podemos nos tornar conscientes das leis práticas puras do mesmo modo que somos conscientes dos princípios teóricos puros, ao atentarmos para a necessidade com a qual a razão as prescreve a nós e para a abstração de todas as condições empíricas para a qual aquela aponta” (AA IV: 30). Ora, quem empreende tal *abstração* não é o agente racional no uso comum da razão na vida, mas tão somente o filósofo ao refletir sobre os princípios da razão. Portanto, a pergunta levantada por Fichte acerca da natureza da consciência que o agente tem do imperativo categórico continua válida, sendo que, repitamos, responder a essa pergunta é uma tarefa que cabe à fundação de toda a filosofia. É o que dirá com outras palavras uma carta de Fichte a Reinhold de agosto de 1795. Recordando ao seu correspondente que naquele

verão tinha feito investigações acerca do direito natural, Fichte diz que por essa ocasião “eu revi a *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant e encontrei que, se for em algum lugar, é aqui onde se deixa expor cabalmente a insuficiência dos princípios kantianos e a pressuposição, tacitamente feita por ele, de princípios superiores” (GA III/2: 385). Princípios superiores tratados justamente apenas por *toda* filosofia, e não meramente pela teórica ou prática – pelo *sistema*, não por sua *propedêutica*. A razão para esse caráter sistemático da explicação da consciência da liberdade encontra sua expressão no fato de que ela serve de fio condutor para toda a *Nova Methodo*, afinal, seu conceito central, o do eu, só ganha sua consistência última quando é concebido como aquele que tem consciência de si como sujeito do conhecimento e da ação, isto é, quando a identidade do sujeito agente se revela como consciência de ser livre, como “autoconsciência prática”⁷, graças à qual ele pode dizer para si mesmo: *eu* – daí formulações como: “a consciência de nosso agir só é possível sob a condição de nossa liberdade; eu devo tomar consciência de mim como *agente*, isso significa eu devo tomar consciência de mim como de um ser *livre*” (GA IV/2:128). Daí também que, se essa consciência da liberdade, agora já qualificada como autoconsciência prática, se dá justamente mediante uma intuição intelectual, a reabilitação desse conceito ocorre por motivos sistemáticos na medida em que ele tem a função precípua de caracterizar de modo preciso essa consciência e, conjuntamente, fornecer o fio condutor de *toda* a filosofia – não só da teórica ou da prática. O que entender então dessa intuição intelectual?

3. Consciência da liberdade em Fichte

3.1. Vontade pura como objeto dessa consciência

- 8 Para responder a essa pergunta, é preciso, primeiro, delinear como Fichte entende a consciência em geral – entendimento, aliás, que será qualificado por Dieter Henrich como uma “descoberta”⁸. Como se sabe, a consciência, segundo Fichte, não pode ser entendida como mero espelho de uma realidade exterior a ela, mas, seguindo a lição kantiana e, por consequência, permanecendo nos marcos da filosofia transcendental, o que é objeto da consciência é sempre e necessariamente o seu próprio agir. Logo, a consciência é pensada em Fichte mediante uma estrutura complexa composta do vetor subjetivo do consciente – ou o reflexionante – e do vetor objetivo daquilo de que se tem consciência – ou o refletido. O vetor consciente tem de ser, de um lado, necessariamente uma atividade meramente ideal, já que é aquela que toma consciência do objeto – ela não pode ser uma atividade real; de outro lado, justamente porque ela é o sujeito de toda consciência, ela

necessita se referir a si mesma de uma maneira não-intencional, isto é, sempre como aquele que reflete, mas que nunca é refletido – do contrário, a explicação da consciência cairia em uma regressão ao infinito (GA I/4: 274-5). Em outros termos – e como já indicado acima –, nessa estrutura complexa da consciência, o vetor subjetivo é uma consciência de ser sujeito, uma autoconsciência pura no sentido kantiano, qualificada por Fichte de “autoconsciência originária”, já que deve acompanhar toda representação, mas não ser acompanhada por nenhuma outra, só assim havendo um sujeito que tem consciência de um objeto, isto é, um “sujeito de uma atividade intencional” (Klotz, 2002, p. 143). Já o vetor objetivo, por ser o objeto da atividade ideal do sujeito da consciência, se caracteriza pelo próprio agir do eu e, por isso, é primariamente uma atividade real: ela é o objeto intencional de toda consciência. Portanto, consciência é essa complexa estrutura composta pelo sujeito, que toma consciência, e pelo objeto, de que se tem consciência, de modo que a inteligência será descrita por Fichte como essa “duplicidade originária, a sujeito-objetividade” (GA IV/3: 475), batizada também como uma “identidade absoluta de sujeito e objeto” (GA I/5: 21, 56)⁹.

- 9 Ora, se o ponto em questão é entender de que tipo é a consciência da liberdade e como ela é possível, trata-se de conceber como se dá, no interior dessa estrutura complexa, a relação entre o sujeito da consciência com seu objeto, ou melhor, como a atividade ideal (reflexionante) apreende a atividade majoritariamente real (enquanto objeto refletido) *como liberdade*. Ou ainda, lembrando que, se nessa consciência da liberdade está em questão justamente a consciência que o sujeito do saber tem de si mesmo, trata-se de compreender como nessa consciência da liberdade se expressa igualmente uma autoconsciência, mas agora em sentido intencional – e não mais não-intencional –, na medida em que ela tem um objeto intencional que, contudo, tem de concordar com o vetor do sujeito, de modo que ao refletir sobre si mesmo o eu toma consciência de si como sujeito e como aquilo que ele é: eu, ou seja, concordância de sujeito e objeto.
- 10 Evidentemente, essa consciência da liberdade não pode ser aquela que se tem ante o objeto de um conhecimento teórico. Afinal, a liberdade nunca pode ser determinada como um objeto a ser conhecido, que possuiria tais e tais determinações objetivas, porquanto assim ela não seria liberdade, mas natureza – uma coisa. O próprio Kant já indicara no §24 da Dedução Transcendental das Categorias, da segunda edição da *Crítica da razão pura*, que, se é verdade que com sua teoria se desfez o “paradoxo” de como um sujeito pode ter a si como objeto, sua consequência é clara quanto ao estatuto desse objeto teórico: ele é sempre algo passivo, um “sujeito passivo” – “temos de comportar-nos como passivos em relação a nós mesmos”, diz Kant¹⁰; por

consequente, tanto para Kant quanto para a doutrina da ciência, ele não pode se apresentar como o sujeito do saber, nem essa consciência é uma consciência da liberdade. Mais ainda: esta tampouco pode ser a consciência do agir teórico no mundo em geral, já que para a doutrina da ciência a atividade teórica, ou seja, o intuir sensível de objetos, sempre permanece inconsciente ao sujeito da intuição enquanto ele intui – por isso, aliás, o mundo nos aparece como dado e a consciência que se tem na percepção das coisas é sempre a consciência de algo necessário, nunca uma consciência da liberdade. Apenas o filósofo toma consciência desse agir do comportamento teórico do eu, mediante reflexão e abstração do ponto de vista comum do saber, portanto, só o faz *mediatamente* (GA I/2: 374). Não esqueçamos que a consciência da liberdade de que fala a doutrina da ciência é uma consciência *imediate* – portanto, não mediada como o é a consciência filosófica do agir teórico – e não *sensível*, como o é toda consciência teórica em geral, mas é intelectual.

- 11 Excluído o agir teórico sobre o mundo e sobre si, resta o comportamento prático como objeto dessa consciência. É aqui onde se encontra a resposta de Fichte: o querer é o objeto da consciência da liberdade. – Como ele afirma: o pensamento de mim mesmo, a autoconsciência que visa a exposição filosófica, é sempre um “pensar de mim como querente [*wollend*]”, que, continua Fichte, “sempre se reporta à intuição intelectual de mim como de um querente” (GA IV/2: 133). Daí também a asserção de que o eu-objeto da autoconsciência é o “eu prático” e que “um ser racional só se percebe a si mesmo imediatamente no querer” (GA I/3: 332). Mas o querer é o objeto da consciência da liberdade em um sentido bem específico. Qual é esse sentido específico? Conforme a *Nova Methodo*, ele não pode ser um querer empírico. Querer empírico é o querer de *algo*, aquele querer conforme o qual nós agimos causalmente sobre o mundo e sobre nós, modificando-os conforme nossos fins. É verdade que esse querer empírico não deixa de estar ligado à liberdade, já que para realizá-lo é necessário ao eu uma atividade *livre* para projetar um *fim* que não está dado na natureza, mas que deve ser produzido por ele como objeto no mundo: com espontaneidade *livre* – afirma a segunda exposição da doutrina da ciência –, o eu determina para si o que deseja realizar, *escolhe*, entre as muitas possibilidades dadas a ele, uma específica conforme seu querer, portanto, *cria* para si um conceito de fim [*Zweckbegriff*] e se põe a realizá-lo no mundo. A atividade livre de que se trata aqui é a atividade conforme a fins, aquela que justamente pressupondo determinada situação do mundo e de si, se coloca a modificar essa situação: ela parte do mundo empírico, visa um fim não dado nele e calcula os meios para a sua realização – por isso também, por sempre se referir necessariamente a uma situação empírica já dada e querer modificá-la, esse querer é um querer

empírico .

- 12 Ora, exatamente por ser atividade conforme a fins, esse *arbitrio* ou querer empírico não está apto para ser *por si só* o objeto da consciência da liberdade enquanto consciência de ser sujeito do saber e do agir, aquele que está em questão como fio condutor da exposição da doutrina da ciência. Com efeito, para me formular um fim eu já tenho de ter consciência do mundo e da situação empírica na qual eu me encontro – o que já faria com que a consciência da liberdade fosse mediatizada e dependesse da consciência teórica, por conseguinte, do conhecimento de si como natureza, o que inviabilizaria o caráter *imediato* e *intelectual* dessa consciência de si como consciência da liberdade. Em termos kantianos, a consciência que se tem nesse querer empírico é a consciência de um imperativo hipotético, não a do imperativo categórico. O que explica a impossibilidade desse querer empírico ser o objeto dessa consciência é *também* o círculo vicioso que tem lugar caso se queira explicar a consciência tão somente a partir dele – círculo vicioso, aliás, que se revela como procedimento argumentativo central da *Nova Methodo* . Afinal, se de um lado, só é possível projetar um conceito de fim a partir do conhecimento teórico do objeto, de outro, é característico da doutrina da ciência remeter o teórico ao prático, de modo que só há um objeto e o mundo para a razão, segundo a doutrina da ciência, através do prático e da causalidade livre sobre os objetos e o mundo em geral ¹¹ . Nessa remissão da relação prática à teórica e da teórica à prática, fica claro que no querer empírico já está pressuposta a consciência da liberdade, a autoconsciência prática: ao se propor um fim que deve ser realizado no mundo, já está em operação a consciência de si como sujeito e a explicação é sempre remetida a um momento anterior em um regresso ao infinito. Lemos na *Nova Methodo* : “O pensar do conceito de fim é a escolha pelo eu a partir de um determinável. (...) Aquele que escolhe já se pressupõe, portanto, como tendo causalidade, ele já sabe que ele pode se determinar. Logo, o eu na escolha já tem conhecimento consigo mesmo e já pressupõe a si como tal no projetar de um conceito de fim.” (GA IV/2: 193)
- 13 Portanto, esse querer que é objeto da consciência da liberdade não pode ser o querer empírico; e a estratégia argumentativa vinculada ao círculo vicioso traz como um dos resultados a exigência de que é preciso ir além da consciência empírica e sensível para poder explicá-la e fundá-la – “a consciência sensível, nos diz Fichte, não se deixa explicar por si mesma: carece-se de algo acima de toda sensibilidade” (GA IV/2: 144). Esse algo não-sensível não pode deixar de ser, contudo, um querer; ele terá de ser, como sabemos, um *querer puro* ou, como Fichte também o chama apropriando-se do conceito kantiano, uma *vontade pura* . O que entender desse conceito de vontade pura? Três aspectos salientados por Fichte podem ser elencados para

delinear a especificidade dessa vontade pura. *Em primeiro lugar*, essa vontade é pura porque ela é uma vontade que, ao contrário do querer empírico, não “pressupõe o conhecimento do seu objeto, mas o traz consigo imediatamente”, ou seja, o seu objeto ou o seu fim não é lhe dado, “mas ela o dá a si mesma”; por isso mesmo, ela também “não se funda em nenhuma deliberação [*Berathschlagung*] – como o faz todo querer empírico –, mas é originariamente enquanto tal, isto é, enquanto querer puro” (GA IV/2: 134-5). É digno de nota que neste ponto Fichte refere essa vontade pura à consciência do dever na filosofia kantiana, mas lembra que aqui essa consciência desempenha a função sistemática de fundar o saber em geral: “Comumente se diz que eu não posso querer sem já ter o conhecimento do objeto. Mas aqui está a resposta: não, há também um querer que se dá seu próprio objeto, ao qual, portanto, não precede nenhum objeto. Isso nós dizemos para a explicação da consciência em geral, e Kant diz o mesmo para a explicação da consciência de nosso dever” (idem, p. 135). *Em segundo lugar*, na medida em que esse querer puro não depende de nenhum conhecimento teórico exterior, nem ele se constitui por deliberação, a consciência que o agente tem dele é uma consciência *imediata*, que circunscreve a consciência de nossa *determinidade*, ou seja, a consciência do que nos orienta a ser aquilo que somos, o algo determinado que somos, consciência que, portanto, *precede* toda e qualquer consciência, toda consciência de objeto e, portanto também, toda consciência de um querer empírico, já que este pressupõe a consciência que temos de nós mesmos. É nesse sentido que Fichte descreve a vontade pura como “mera forma do querer” (GA IV/3: 439), já que antes de querer *algo* é preciso que o agente saiba o que é o querer em geral, de modo que essa forma é constituinte e condição de possibilidade de todo querer empírico; é nesse sentido também que Bader, acertadamente, denomina esse querer de “querer pré-deliberativo” ¹². Descrevendo a intuição desse querer, Fichte diz que ela é “a mera intuição de nossa *determinidade*, que *é*, mas não vem a ser. Seria, portanto, um mero intuir de nós como de um algo *determinado*” (idem, 134). *Em terceiro lugar*, na medida em que esse querer possui ao mesmo tempo essa determinidade, isto é, uma direção e, portanto, uma limitação, ele se manifesta ao agente como uma *exigência* e uma exigência que, por constituir esse agente, deve ser categórica, nunca problemática. Nas palavras de Fichte: “essa determinidade teria de aparecer como uma exigência categórica, como Dever absoluto determinado, e este seria a vontade pura, que não vem a ser, mas já *é*” (idem). Dever aqui não podendo ser entendido no sentido ético, de dever moral, porquanto a consciência da liberdade em questão é anterior à consciência moral, situando-se no momento de gênese da consciência. O Dever aqui indica a exigência à qual o agente está submetido, a limitação que faz dele o agente que ele é; ele indica a esfera no interior da qual ele tem de

permanecer e se expressa no “sentimento de não-ser permitido ir além dessa esfera” (idem). Sua formulação filosófica mais clara é a de um “estar-determinado do sujeito à autodeterminação”.

- 14 Considerando então esses três aspectos constituintes da vontade pura, a saber, de que ela dá a si seu objeto (seu fim), que ela é algo determinado e se manifesta como uma exigência categórica, um dever, parece que ainda estamos em um âmbito muito rarefeito, não estando claro por que afinal a vontade pura é o objeto imediato da consciência enquanto intuição intelectual e, por conseguinte, seria aquilo que explica a consciência da liberdade como autoconsciência prática de todo ser racional. Parece que não avançamos muito enquanto ainda não explicitamos melhor esses aspectos da vontade pura. Para levar isso a cabo, faremos uso de um procedimento que não é propriamente o de Fichte, mas que tem sua razão na própria doutrina da ciência: recorreremos à doutrina fichtiana da intersubjetividade, igualmente contida nessa segunda exposição de Jena. Desempenhando um papel sistemático nessa exposição, parece-nos que o próprio conceito de vontade pura não pode ser completamente compreendido se não levamos em consideração a relação comunicativa dos seres racionais entre si, no sentido de que se é verdade que a vontade pura é uma estrutura transcendental da razão – “ela é, não vem a ser” –, ela só é posta em movimento e se realiza no interior da dita relação intersubjetiva de comunicação, cujos conceitos centrais são o de interpelação [*Aufforderung*] e de reconhecimento [*Anerkennung*]. Tal procedimento encontra justificação no enunciado de Fichte de que o ser racional, por conseguinte, a consciência da liberdade, *surge no tempo* e, de resto, mediante os mecanismos de interpelação e reconhecimento, portanto, no interior daquilo que Fichte chama de “história da consciência” (GA IV/3: 464), cujo fio condutor é precisamente a gênese do indivíduo a partir da comunidade de seres racionais à qual ele pertence ¹³. Tal recurso a essa “história da consciência” dá subsídio para explicar tanto i) a ideia de que a vontade pura dá a si seu objeto, quanto ii) a de que ela se expressa como um algo determinado e iii) é uma exigência categórica. Como dirá Fichte já ao final dessas considerações sobre a vontade pura:

Aqui se encontra a ideia de nosso surgimento no tempo. Aqui o eu aparece a si determinado a se determinar assim como ele se determina, e a passagem não é aqui pensada como livre, mas sim como necessária. É algo encontrado. Essa determinidade, que constitui meu caráter, consiste em que eu estou determinado a me determinar de uma certa maneira; logo, ela consiste exclusivamente em uma tarefa a um agir, a um Dever. A destinação do homem [*die Bestimmung des Menschen*] não é algo que o homem dá a si, mas aquilo através do que o homem é homem. (GA IV/3: 444)

- 15 Vejamos agora então como clarificar esse conceito de vontade pura e esses seus três aspectos constituintes recorrendo à doutrina fichtiana da intersubjetividade e à relação de comunicação que lhe é própria.

3.2. O recurso à intersubjetividade

- 16 Se é verdade que o conceito de vontade pura entra em cena para dissipar o círculo vicioso no qual caiu a exposição filosófica ao querer fundar a consciência no querer empírico, tal propósito só se cumpre em definitivo com a doutrina da intersubjetividade e, em especial, com a relação de comunicação que ela instaura, no interior da qual emergem “fins comunicativos”, conforme a acertada expressão de Klotz ¹⁴. Ora, a relação de comunicação com outro ser racional, que em certos momentos Fichte chama de educação [*Erziehung*] (GA I/3: 347), é concebida por Fichte como tendo seu elemento iniciador na *interpelação* [*Aufforderung*] à atividade livre: ser interpelado, segundo a doutrina da ciência, é ser exortado de fora a se *autodeterminar*, o que significa: ser determinado ao querer e à causalidade livres. Assim, de pronto já é possível dizer que é a interpelação à atividade livre que não só dá sentido e põe em movimento a exigência categórica constituinte da vontade pura – a determinação à autodeterminação –, como também é ela que explica a ideia de que se é verdade que essa vontade pura dá a si mesma seu objeto, seu conceito de fim, o primeiro objeto (ou conceito de fim) tem sua origem em outro ser racional que o comunica ao interpelado. Afinal, na medida em que a interpelação exorta o interlocutor a querer, o conceito de fim lhe é *comunicado* de fora: “nós não fazemos o primeiro conceito de fim, nós o recebemos”, “esse conhecimento nos é dado e a ele se liga imediatamente o querer, com ele o querer tem de estar imediatamente unificado na consciência” (idem, p. 177-8). Na *Rechtslehre*, Fichte explicita o que está em jogo com essa comunicação do conceito de fim, o qual, no fim das contas, não é aquele conceito de fim material ou sensível do querer empírico; antes, o conceito de fim envolvido nessa comunicação é aquele constituinte do próprio ser racional, isto é, o de que ele é um ser livre, autoconsciente: assim que o sujeito compreendeu a interpelação, “ele compreendeu o conceito de sua própria liberdade e autoatividade e, aliás, como de uma autoatividade dada de fora” (GA I/3: 342). No entanto, é preciso ainda convir que tanto a exigência categórica quanto o conceito de fim da vontade pura só são devidamente compreendidos se toda a relação de comunicação é explicitada; o conceito de interpelação é apenas o seu início, ele remete a todo o pano de fundo que o sustenta e que pode ser concebido sob essa forma de *comunicação*.

- 17 Quais são os traços característicos dessa relação de comunicação? Em primeiro lugar, essa interpelação só pode ter origem em um outro ser racional, pois só uma inteligência pode visar transmitir ao outro um conhecimento, o conceito de fim em questão. Fichte diz: “O que significa: eu compreendo a interpelação? (...) O seguinte: eu apreendo o conceito, tenho o conhecimento de que o conceito de um outro ser conta com meu agir e que, se esse conceito do outro ser tivesse causalidade, seria produzido um agir em mim por meio desse conceito do outro ser” (GA IV/2: 180). Se, pois, uma interpelação é dirigida a mim, eu concluo que sua fonte só pode ser um ser racional fora de mim. Em segundo lugar, essa relação entre seres racionais só pode se cumprir se cada um deles restringe a sua própria liberdade a fim de que o outro possa usufruir da sua em sua esfera. O modo como se dá essa autolimitação se revela na especificidade do conceito de fim que é comunicado por um ser racional ao outro, pois, como já indicado acima, ele não pode ser reduzido ao fim meramente instrumental, quer dizer, o conceito de fim aqui em questão, bastante específico, não pode ser o fim presente em todo querer empírico, já que este sempre pressupõe o conhecimento teórico do mundo. Que conceito específico de fim é este?
- 18 A elucidação desse conceito de fim é facilitada pelo recurso à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant ¹⁵. Ali, mais especificamente quando da fórmula da humanidade do imperativo categórico ¹⁶, Kant afirma que o imperativo categórico tem sim um fim, mas não um fim hipotético e subjetivo, mas um fim categórico, incondicional, objetivo, porque ele nunca pode se tornar meio para outro fim, mas é fim em si mesmo: ele só pode ser, portanto, a própria humanidade no homem, isto é, a sua natureza racional a priori. Ao agir conforme o imperativo categórico *sempre* ajo querendo *simultaneamente* esse fim, que não é um fim material cujo valor se funda nas inclinações e, portanto, no conhecimento do mundo, mas é um fim que “é condição suprema que delimita a liberdade das ações de todo homem” (Kant AA 4: 430-1) e, por isso, tem o nome próprio de *fim independente* [*selbständiger Zweck*]: “o fim aqui não terá de ser pensado como um fim a ser efetuado, *mas* como fim *independente*, por conseguinte, só de maneira negativa” (idem, 437). Ora, embora nessa relação de comunicação estamos em um terreno especulativamente anterior à moral, o conceito de fim que é comunicado mediante a interpelação não deixa de possuir elementos que Kant atribui ao *selbständiger Zweck* inscrito no imperativo categórico, porque o fim comunicado sempre leva em consideração o interlocutor como ser livre e racional e, por conseguinte, *restringe* ou *limita* suas ações para que o outro também aja livremente. Na própria interpelação, já está incluso que aquele que interpela reconhece o interpelado como ser livre, o trate, portanto, *não meramente como meio, mas sempre simultaneamente como fim*: aquele que

inicia o diálogo não pode impor ao outro, constrangendo-o, que ele se engaje na conversa; antes, ele deve convidá-lo, isto é, abrir um campo de indeterminação e apelar à liberdade do outro para que ele preencha esse campo ¹⁷ .

- 19 O exemplo frequentemente utilizado por Fichte para a interpelação é o da pergunta (*Frage*) (GA IV/2:178-186): com ela, abre-se um campo de expectativa que deve ser preenchido pelo perguntado por si mesmo. Mas a comunicação só se realiza se o interpelado trata aquele que interpela de igual maneira, isto é, reconhecendo-o como ser livre, limitando livremente, portanto, sua esfera de atuação para que o primeiro tenha a sua: enquanto um fala e transmite ao outro seu conceito de fim, o outro se limita, não fala, mas ouve, e vice-versa, sendo que nenhum constrangimento físico obriga a qualquer um dos dois a ficar calado enquanto o outro fala; é, pois, uma determinação da liberdade, uma *autodeterminação*. Essa relação de comunicação entre seres racionais só se realiza, por conseguinte, sob a premissa de um *reconhecimento recíproco*: mediante este ambos seres tratam o outro como ser livre, isto é, tratam o outro não meramente como meio, mas sempre simultaneamente como fim. Como lemos na *Rechtslehre* :

A relação de seres livres entre si está necessariamente determinada e é posta como assim determinada: o conhecimento de um indivíduo pelo outro está condicionada pelo outro tratá-lo como um ser livre (isto é, limitar sua liberdade pelo conceito da liberdade do primeiro). Mas essa maneira de tratamento está condicionada pela maneira de ação do primeiro em relação ao outro (...). A relação de seres livres entre si é, por isso, a relação de uma ação recíproca por inteligência e liberdade. Nenhum pode reconhecer o outro, se ambos não se reconhecem mutuamente” (GA I/3: 351).

- 20 Como indica este texto – e que já nos remete ao caráter *determinado* de toda vontade pura –, o que emerge nessa relação entre seres racionais é a individualidade de cada um, no sentido de que ela designa a esfera de atuação de cada um oriunda da limitação recíproca das liberdades dos sujeitos envolvidos na relação:

o sujeito determina-se como indivíduo e como indivíduo livre mediante a esfera na qual ele escolheu uma dentre as possíveis ações que lhes estão dadas; e opõe a si um outro indivíduo fora de si, determinado por uma outra esfera na qual este escolheu. Ele põe, assim, ambas as esfera ao mesmo tempo (*idem*, 350).

- 21 Se a vontade pura é algo determinado e sua intuição a “intuição de uma determinidade nossa” – como dizia o texto de Fichte –, é porque vontade pura designa sempre uma individualidade, mas, novamente, em um sentido bem específico. Ela não pode designar a individualidade calcada meramente na atividade conforme a fins. Levando só esta em consideração, o agente trataria

tudo como meio para a realização de seu fim, ultrapassando então todo limite de sua esfera e desrespeitando o limite da esfera alheia, não havendo, com isso, individualidade propriamente dita – lembremos que o fim independente kantiano é sempre um “fim delimitador”. Ao contrário, todo querer empírico só é possível sob a pressuposição do querer puro, já que só posso querer algo se me circunscrevo a uma esfera determinada que não colide com as esferas determinadas dos outros indivíduos. Por isso, diz Fichte: “desse querer puro se deixa derivar todo querer empírico e do seu objeto puro, que ele dá a si mesmo, todo objeto mediato” (GA II/2: 135). Portanto, a individualidade, a minha esfera de atuação, só surge a partir da relação de reconhecimento recíproco, isto é, de autolimitação recíproca de cada um. Sua formulação transcendental é dada pela *determinidade* da vontade pura e pela “tarefa” ou exigência (o *Sollen*) nela inscrita “de se determinar de uma *certa maneira*”, isto é, a tarefa de, dada a limitação originária que institui para mim a minha esfera de atuação, sempre me determinar no interior dessa esfera, constituindo assim minha *identidade* racional como indivíduo. Em outras palavras, ao me limitar a mim mesmo e deixar espaço à liberdade dos outros, a minha esfera de atuação se apresenta a mim como uma esfera de autodeterminação, isto é, como uma esfera do *determinável*, no interior da qual torna-se possível, pois, a minha autodeterminação como indivíduo, de modo que é ela igualmente que torna possível minha relação comigo mesmo, a tal relação consigo [*Selbsverhältnis*], tão requerida pela filosofia contemporânea ¹⁸.

- 22 O que é notável, contudo, é que no próprio conceito de individualidade da doutrina da ciência já está contida a universalidade. Pois, com o reconhecimento recíproco, ao limitar a esfera de atuação e, portanto, ao entender o conceito de fim comunicado pela interpelação, cada um passa a tratar o outro ser racional não como coisa ou objeto – como meio –, mas *sempre e simultaneamente* como sujeito e fim em si mesmo – como *pessoa* –, de modo que na consciência que cada um tem de si mesmo está inclusa a consciência do outro como sujeito livre e racional: eu sou eu na medida em que sou consciente de mim como indivíduo no interior de uma comunidade de outros indivíduos racionais ¹⁹. É nesses termos que Fichte dirá que a consciência individual, se é autoconsciência, é sempre ao mesmo tempo uma consciência comum ou comunitária [*gemeinschaftliches Bewusstsein*] ²⁰. Ele escreve:

o conceito de individualidade é um *conceito recíproco* (...). Ele só é possível em todo ser racional na medida em que ele é completado e posto por um outro. Portanto, ele nunca é *meu*, mas conforme meu próprio consentimento e o consentimento do outro, é *meu e seu*; *seu e meu*; um conceito comum [*gemeinschaftlicher Begriff*], no qual duas consciências são unificadas em uma (idem, 354).

23 Com a consideração da relação intersubjetiva de comunicação torna-se possível, então, clarificar melhor aqueles três aspectos constituintes da vontade pura. *Em primeiro lugar*, a vontade pura dá a si mesma seu objeto, na medida em que esse objeto não é algo empírico e condicionado, portanto, dependente de algum conhecimento objetivo do mundo, mas é um objeto puro, isto é, o próprio ser racional enquanto pessoa, enquanto fim em si mesmo – fim independente e restritivo, dizia Kant – cujo primeiro ensejo – ou aprendizado – é recebido de fora mediante a interpelação. *Em segundo lugar*, a vontade pura é intuída como uma determinidade porque ela designa a tarefa de se autodeterminar e, portanto, a orientação constituinte que faz do ser racional um indivíduo com a identidade racional que lhe é própria, certamente não como um ser meramente empírico, centrado meramente na racionalidade conforme a fins, mas antes como ser racional, como *pessoa*. Vale notar aqui que essa determinidade é a um só tempo precisamente *este* “algo determinado” em relação à esfera de seres racionais, que é se constitui como sua esfera *determinável*, mas é também para este indivíduo uma *determinabilidade* ao circunscrever a esfera no interior da qual é permitido a ele se autodeterminar e, por conseguinte, querer *algo* enquanto querer empírico, – ela é ao mesmo tempo determinada e determinável, conforme o ponto de vista ²¹. *Em terceiro lugar*, por fim, a vontade pura expressa uma exigência categórica – um Dever – porque ela é afinal *querer* com determinada *direção* ou *orientação* e, nessa medida, é impelida a se realizar no mundo. Esse aspectos da vontade pura constituem decerto sua estrutura a priori, mas eles ganham em compreensão e só são postos em movimento e levados a cabo – “só surgem no tempo” – com a *autolimitação* originada pela *interpelação* e pelo *reconhecimento recíproco*.

4. Intuição intelectual como consciência da liberdade

24 Parece que nos afastamos muito de nosso ponto de partida. Se iniciamos com a questão sistemática acerca da intuição intelectual como consciência da liberdade, resta agora voltar a ela e entender como a consciência do querer puro é justamente essa consciência da liberdade e como esta se dá em uma intuição intelectual. Se a consciência se constitui como uma complexa estrutura de sujeito e objeto, há consciência da liberdade porque seu objeto é, primeiro, uma vontade, logo, um querer; mas só é liberdade se, segundo, essa vontade é uma vontade pura, ou seja, não é a vontade de algo – de algum objeto –, mas é aquilo que delinea toda e qualquer vontade, na medida em que ao se limitar a si mesma e levar em consideração a liberdade de outros

agentes racionais, desenha a esfera no interior da qual ela pode querer e projetar seus conceitos de fim – ela fornece ao agente a orientação de seu querer, a sua determinidade: a “ *tarefa de determinar a si mesma de uma certa maneira*”. “Cada uma das minhas determinações empíricas se refere à minha determinidade originária e só é pensável sob essa pressuposição; eu não poderia atribuir a mim essa faculdade, se eu não a encontrasse; mas eu só posso encontrá-la como determinidade e como o querer puro” (GA IV/3: 445). Não à toa, como dito, Fichte descreve a vontade pura como a *forma* de toda vontade: todo querer empírico pressupõe o querer puro e só se torna possível depois que o agente se apercebeu nesse querer puro – toda consciência de mim como aquele que quer algo determinado (algo empírico) pressupõe a consciência que eu tenho de mim mesmo como *pessoa*, como indivíduo em comunidade com outros indivíduos; por isso também, segundo a doutrina da ciência, toda racionalidade conforme a fins pressupõe a racionalidade comunicativa ²². Nesses termos, a liberdade que é o fulcro do saber segundo a doutrina da ciência é uma liberdade do indivíduo e, a um só tempo, uma liberdade que por si mesma deve limitar a si mesma e, ao se conter em si, dar espaço a outras liberdades – por isso, é uma liberdade que nunca é de um só, mas tem de ser necessariamente a liberdade de todos, assim como a consciência de um indivíduo sempre traz consigo a consciência da comunidade como seu momento necessário. Nesse sentido, se a liberdade é o objeto imediato da consciência, esse objeto da intuição intelectual é conjuntamente eu como indivíduo e a comunidade da qual faço parte. Tal formulação pode parecer exagerada, mas é o próprio Fichte quem nos diz:

ela [a vontade pura] é objeto imediato da consciência – apenas ela é atividade real imediata do eu. Logo, a vontade pura é o fundamento de explicação de nossa consciência. *Eu e o reino dos seres racionais em torno de mim são o objeto primeiro dessa nossa consciência, a partir do que os objetos restantes de nosso conhecimento são encontrados facilmente e por si* (GA IV/2: 145 – grifo nosso).

- 25 É o que também fica claro quando Fichte descreve o momento na “história da consciência” de tomada de consciência do indivíduo, ou seja, quando este é para si mesmo, percebe a si como objeto, tem, pois, autoconsciência: “portanto, eu me encontro como objeto e sou para mim mesmo objeto; mas eu não posso me encontrar sob nenhuma outra condição a não ser a de que eu me encontro como indivíduo entre muitos seres espirituais” (GA IV/3: 445); “o primeiro e supremo que eu encontro, sou eu; mas eu não posso me encontrar sem encontrar também outros seres racionais – eu sou indivíduo não tem sentido se também não são pensados outros. Dessa forma, minha experiência parte de um reino de seres racionais entre os quais eu também sou pensado” (GA IV/2: 143) ²³.

- 26 Mas se essa compreensão da vontade pura e de sua consciência tem alguma veracidade, então a intuição intelectual como sua expressão deverá dar conta de seus elementos. Por que, finalmente, Fichte utiliza esse termo “intuição intelectual” para qualificar essa consciência? ²⁴ Comentando a noção de intuição intelectual como autoconsciência originária, Klotz salienta os traços de ser “imediata”, “não-intencional” e “pré-reflexiva” para caracterizar seu aspecto intuitivo ²⁵. Ao nosso ver, tais traços também cabem em boa medida à intuição intelectual entendida como autoconsciência prática. Em primeiro lugar, quando Fichte menciona a consciência que o ser racional tem da vontade pura como seu objeto, esta vem sempre acompanhada da característica de ser “imediata” – essa intuição intelectual de mim como de um querente, diz Fichte, é “imediata” (GA IV/2: 133). A imediatidade comenta a intuitividade dessa consciência da liberdade no sentido de que a consciência que tem como objeto a vontade pura não é e não pode ser um estado de consciência autônomo ou uma consciência isolada e autossuficiente – um ato particular, que a consciência comum poderia pensar separadamente –, mas é aquela parte fundante do conjunto total que constitui a consciência do ser racional. Assim como a intuição sensível não fornece nenhuma consciência de objeto se pensada isoladamente, mas apenas em conjunto com conceito e apercepção pura (GA I/4: 226-7), da mesma forma a consciência da vontade pura acompanha sempre a consciência do querer empírico e do mundo sensível. Fichte não deixa dúvidas quanto a essa ausência de autossuficiência da intuição intelectual: “com a intuição inteligível não é afirmado um ato isolado da mente, que o homem seria capaz sozinho e isolado” (GA IV/2: 126), “a intuição intelectual é o determinável em todo pensar e tem de ser pensada como a fundação de todo pensar; ela só se deixa separar pelo filósofo, mas não na consciência comum.” (GA IV/3: 434) ²⁶ Afinal, a vontade pura – e só ela – é “objeto imediato da consciência” (GA IV/2: 145) porque é ela que torna possível a consciência empírica em geral ao tornar possível a esfera de determinação de todo indivíduo, a esfera no interior da qual é possível todo e qualquer querer em geral e, por conseguinte, toda e qualquer consciência de objeto: em toda e qualquer consciência de objeto, em todo e qualquer querer, está em ação a consciência da vontade pura como elemento constituinte e fundante dessa consciência.
- 27 Toda essa dimensão “imediata” da intuição intelectual pode ser comentada também com outro traço que Klotz atribui à autoconsciência originária, a saber, a de ser “não-intencional” ²⁷. Isso poderia parecer abusivo, já que Klotz utiliza essa nomenclatura para chamar a atenção para o fato de que o Si na autoconsciência *originária* não pode ser um objeto da consciência intencional justamente porque, então, para esse Si seria requerida uma nova consciência e assim ao infinito sem que nunca fosse possível encontrar um

ponto de explicação para a consciência em geral. Ao contrário, a referência a si nessa autoconsciência originária tem de se dar de forma não-intencional, de modo que a autoconsciência originária designa meramente a “consciência de ser um sujeito ativo da referência intencional”²⁸, mas nunca pode tomar o sujeito como objeto intencional. O abuso da utilização dessa alcunha para a compreensão da intuição intelectual como consciência da liberdade pode parecer manifesto na medida em que essa consciência tem sim um objeto, o tal do Si real e, por isso, o uso que fazemos aqui desse termo “não-intencional”, certamente, não pode ser no mesmo sentido estrito que aquele da autoconsciência originária. No entanto, as explicações anteriores sobre a imediatidade dessa intuição intelectual já apontam para esse sentido mais largo. Essa autoconsciência prática enquanto consciência da liberdade é de alguma forma não-intencional, porque seu objeto não é propriamente um objeto intencional: ele não é um querer empírico, aquele que teria um conceito de fim empírico que intencionaria um objeto empírico no mundo. Seu objeto é, antes, o querer puro, cujo fim, como vimos, não é um fim subjetivo, mas objetivo, dado nele e por ele mesmo, e que ao designar o próprio ser racional ou, se quisermos, a pessoa, lhe fornece a *orientação* originária e fundamental de si, isto é, lhe dá a tarefa de se autodeterminar no interior do reino de seres racionais, cuja orientação significa ao mesmo tempo a esfera determinável no interior e a partir da qual ele pode criar para si seus fins empíricos, isto é, as suas determinações como esta pessoa que ela é. Foi nesse sentido que chamamos a atenção para a natureza desse querer puro de ser “a mera forma do querer”, como o qualifica Fichte: antes de querer qualquer coisa é preciso saber o que é o querer, o que só é possível com a vontade pura. Também é nesse sentido que é precisa a nomenclatura de Bader de “querer pré-deliberativo”: o objeto da vontade pura não é aquele que emerge a partir de uma deliberação [*Berathschlagung*], a qual pressupõe justamente um conhecimento do mundo e de si; esse objeto não é propriamente, portanto, um objeto intencional ou, se o é, o é em sentido *sui generis*, pois ele é apenas e tão somente a *condição de possibilidade* de todo e qualquer objeto intencional. Como já referido: “desse querer puro se deixa derivar todo querer empírico e do seu objeto puro, que ele dá a si mesmo, todo objeto mediato” (GA II/2: 135). Por outras palavras, esse Si real da consciência que o sujeito tem de si nessa autoconsciência prática não pode ser um objeto de querer empírico – quando isso acontece, há clara deturpação da racionalidade –, mas esse Si é identificação de si como pessoa que, por isso mesmo, leva em consideração a liberdade das demais pessoas, ele é a um só tempo particular e universal. É sob esse aspecto que o Si real pode ser denominado, portanto, objeto não-intencional: ele não é objeto de deliberação, não é fim subjetivo nem empírico, mas é aquele que é *condição* de

toda e qualquer consciência intencional e, desta feita, acompanha e é parte integrante de toda consciência intencional, de todo querer determinado.

- 28 Nessa medida, se entendemos que toda reflexão se realiza sobre um objeto intencional e, por consequência, sobre um querer empírico, já pressupondo o domínio da consciência estabelecido e a emergência da autoconsciência prática, então, esse caráter não-deliberativo da vontade pura pode muito bem ser entendido também como “pré-reflexivo”²⁹. – É que o se verifica quando Fichte diz que o pensar não ocorre antes da gênese da vontade pura e que esta tem o caráter de algo objetivo, logo, já dado: “eu me relaciono com isso como o pressuposto para o pensar e esse eu é o querente e tem, portanto, o caráter do objetivo. Logo, o querer puro não surge por meio do pensar, mas ele já é pressuposto por este” (GA IV/3: 444). E se é verdade que Fichte denomina essa ação da emergência da autoconsciência prática como “reflexão”, trata-se de uma reflexão pré-reflexiva que ocorre de maneira como que inconsciente, isto é, não é uma reflexão “livre” como o é todo querer empírico no interior da consciência já constituída, mas “necessária”. É o que já diziam os textos que descreviam justamente o surgimento da intuição intelectual no tempo. Ali era dito que o “eu encontra a si mesmo”, querendo dizer com isso que a reflexão ocorre sem nossa intervenção, sem nossa liberdade, sendo por meio dessa reflexão que surge propriamente a consciência e, com esta, o arbítrio:

como se dá a passagem do meu querer puro do determinável ao determinado [à consciência]? Ela é sem nossa intervenção; pois nós viemos a ser somente através da nossa passagem. (Eu me apareço como determinado a me determinar dessa ou dessa maneira). Aqui se encontra a ideia de nosso surgimento. Aqui o eu aparece a si determinado a se determinar assim como ele se determina, e a passagem não é aqui pensada como livre, mas sim como necessária. É algo encontrado. (GA IV/3: 444).

- 29 Se tais traços de imediatidade, de não intencionalidade e de pré-reflexividade, quando devidamente compreendidos, comentam o traço *intuitivo* dessa consciência, seu aspecto *intelectual*, finalmente, remete evidentemente ao fato de que o objeto dessa consciência não é algo sensível ou empírico, mas é um agir puro, é afinal a *liberdade* enquanto espontaneidade da razão. – Era essa, aliás, a nota característica que distinguia o conceito fichtiano de intuição intelectual daquele kantiano: “em nossa intuição intelectual é intuído somente um agir.” (GA IV/3: 347) O objeto dessa intuição, aquilo que nela é intuído, é, com efeito, a *vontade pura*, algo que não é um ser, muito menos um ser sensível a ser percebido empiricamente, mas, suprassensível, é o que torna possível toda consciência sensível. Por isso, repetidamente Fichte afirma que o querer puro é um “conceito inteligível”, intuído apenas *intelectualmente* (GA IV/2: 122), “eu me intuo *intellectualiter* como me autodeterminando” (GA IV/3: 434). É o que dizem de maneira mais

explícita e didática as seguintes palavras da *Sittenlehre*, vinculando com intuição intelectual justamente consciência do querer e da liberdade – a tal da autoconsciência prática, e não a autoconsciência originária (o “próprio subjetivo”): “meu querer é a própria atividade. Que tipo de consciência, portanto, é essa consciência do querer? Manifestamente intuição imediata de nossa própria atividade; mas enquanto objeto do subjetivo, não enquanto o próprio subjetivo, o qual, então, não é intuído como autoativo. Em uma palavra, essa consciência é intuição intelectual.” (GA I/5: 91)

30

5. À guisa de conclusão

- 31 Eis, pois, como se constitui na *Nova Methodo* essa intuição intelectual como consciência da liberdade. Esta é uma consciência imediata, porque não é autossuficiente, mas elemento constituinte de toda consciência empírica, não podendo ser separada do conjunto total da consciência, a não ser por abstração filosófica; é uma espécie de consciência não-intencional, uma vez que o querer que é seu objeto não é propriamente um objeto intencional, mas é aquele que torna possível toda consciência intencional, na medida em que o querer puro torna possível todo querer empírico, estando dada com a vontade pura a determinidade que constitui o indivíduo ao determinar-lhe a tarefa de se autodeterminar assim e assado; e esta consciência da liberdade é como que pré-reflexiva justamente porque é anterior a toda reflexão consciente, emergindo em sua gênese histórica no tempo de maneira necessária, não livre; e a liberdade que é objeto dessa consciência é, como vimos, liberdade da autodeterminação do indivíduo, sempre porém conjugada com a liberdade dos outros seres livres, em comunidade, de modo que na intuição intelectual esses dois aspectos se revelam, o individual e o comunitário, o singular e o universal. Assim se constituindo a intuição intelectual, fica evidente por que ela possui a prerrogativa de expressar a consciência que o ser racional tem de ser sujeito da ação e do saber, ser consciência de si, que, na medida em que é uma consciência volitiva e tem por objeto uma vontade pura, é uma autoconsciência prática; fica evidente, pois, sua função sistemática de fornecer o fio condutor de toda exposição filosófica e, desta feita, de ser “o único ponto de vista firme para toda a filosofia.” (GA I/4: 219).
- 32 Haveria de se perguntar se ao lançarmos nosso olhar ao desenvolvimento ulterior da doutrina da ciência, se esse sentido de intuição intelectual permanece o mesmo. Textos imediatamente posteriores à *Nova Methodo* dão a entender que a intuição intelectual não só passa a conter em si os dois

sentidos dispersos pela *Nova Methodo*, como também deixa vislumbrar uma autonomia, uma autossuficiência, insuspeitada anteriormente. Intuição intelectual passa a designar a própria estrutura da inteligência, a “eguidade, nem subjetividade, nem objetividade, mas absoluta identidade de ambos” (GA I/7: 294); por isso, sinônimo de “manifestação da totalidade absoluta”, chamada também de “intuição imediata do infinito absolutamente intemporal” (idem). É que, nesse ínterim, parece que a equação entre individual e universal, expressa na intuição intelectual como consciência da liberdade, acaba pendendo para o aspecto universal, de modo que emerge a figura do “saber absoluto”, autônomo em relação ao indivíduo, sendo por isso possível a Fichte falar de uma “intuição (um ser para si) dessa intuição” (GA II/6: 161). Isso, entretanto, seria assunto para outra ocasião.

- 33 Fato é que ao procurar dar conta da ausência de uma consciência do imperativo categórico no sistema kantiano, Fichte não só reabilita uma noção expurgada pela Crítica – a de intuição intelectual – como também acaba por estabelecer um conceito de liberdade que, por incluir em si a consideração de um reino de seres racionais, claramente se afasta dos quadros estritamente formais da explicação kantiana da lei moral. Para Fichte, no entanto, trata-se apenas de explicitar os pressupostos da filosofia crítica: o ponto de vista kantiano, propedêutico, só seria possível pressupondo esse conceito de liberdade e essa concepção de intuição intelectual. Aventar questões sistemáticas como esta acerca do tipo de consciência da liberdade, acabam por gerar motivos especulativos, aqueles que pouco a pouco levam do kantismo ao idealismo alemão.

Bibliografia

- 34 Allison, H. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Nova York: Oxford University Press, 2011.
- 35 Bader, F. “Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen”. In: Mues, A. (org.) *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*. Hamburg: Meiner, 1989.
- 36 Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*. Hamburg: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- 37 Düsing, E. *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln: Jürgen Dinter, 1986.
- 38 . “Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der *WL nova methodo* und in der *Bestimmung des Menschen*. In: Mues, A. (org.) *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und*

1806 . Hamburg: Meiner, 1989.

- 39 Estes, Y. “Intellectual Intuition, the pure Will, and the Categorical Imperative in the Later Jena *Wissenschaftslehre* . In: Breazeale, D., Rockmore, T. (orgs.) *New essays on Fichte’s later Jena Wissenschaftslehre* . Evanston: Northwestern University Press, 2002.
- 40 Fichte, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* . 42 vols.. Lauth, R. et al. (org.). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2012.
- 41 Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken . Philosophische Aufsätze* . Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- 42 Henrich, D. “O insight originário de Fichte”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* , vol. 22, 2021, trad. Thiago Santoro e Francisco Prata Gaspar.
- 43 Kant, I. *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Felix Meiner, 1902, 29 vols.
- 44 Klotz, C. *Selbstbewußtsein und praktische Identität* . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- 45 Lang, S. “ Fichte sobre a estrutura do eu. Uma investigação crítica acerca da interpretação de Dieter Henrich do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, de Fichte”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* , vol. 23, 2021, trad. Francisco Prata Gaspar.
- 46 Radrizzani, I. *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte* . Paris: Vrin, 1993.
- 47 Santoro, T. *Sobre a fundamentação do conhecimento. Fichte e a intuição intelectual* . Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica-RS, tese de doutorado, 2009.
- 48 Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* . Hamburg: Felix Meiner, 2014.
- 49 Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung* . Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- 50 . “Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins”. In: Horebe, W. (org.) *Fichtes Wissenschaftslehre 1794* . Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- 51 Tugendhat, E. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* . Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

NOTAS

1. Tal motivo sistemático aparece em diversos momentos centrais da obra crítica, encontrando seu cume nos §§76 e 77 da *Crítica da faculdade de julgar*, onde Kant é peremptório ao contrapor ao nosso entendimento “discursivo, carente de imagens (*intellectus ectypus*)” o *intellectus archetypus* (AA V: 406-8) para mostrar a razão do caráter contingente das coisas particulares ante nosso entendimento. É preciso indicar que trata-se aqui de um breve e grosseiro aceno à noção de intuição intelectual em Kant, que foram deixadas de lado questões não pequenas inscritas no próprio texto kantiano, já que este nem sempre identifica entendimento intuitivo com intuição intelectual. Para uma discussão pormenorizada deste tema, ver Santoro, 2009, pp. 23-30.

2. Quem mais chama a atenção para essa dupla aparição do conceito de intuição intelectual na *Nova Methodo* e, nessa medida, indica que não é absolutamente unívoco o seu uso, é Yolanda Estes (cf. Estes, 2002).

3. Tal é a tese de Stolzenberg, ao nosso ver, adequada. Ver Stolzenberg 1986, p. 245 e 249, além de todo o desenvolvimento do capítulo 3.

4. Como nos diz Klotz: “O conceito de intuição intelectual de Fichte visa, primeiro, designar a especificidade da ação da consciência a partir da qual emerge a autoconsciência imediata. (...). Tendo em vista que essa consciência ainda não é designada pela diferença intencional e, com isso, traz à presença ou assegura o “Ser” do que se é consciente nela, pode ser caracterizada como “intuição”. Se, porém, o sujeito consciente de uma referência intencional não consiste em nada mais do que na consciência de atuar ele próprio como um tal sujeito, então essa consciência não pode ser descrita como um estado receptivo. Antes, tem de se dizer que o “eu” emerge em um ato que não se refere a nenhum objeto dado a ele, que, portanto, é um ato *produtivo*. Considerando que essa intuição não é um notar [*Gewahren*] perceptual, mas uma ação [*Leistung*] espontânea, produtiva, ela deve ser descrita como intuição “intelectual””. (Klotz, 2002, pg. 103).

5. “A intuição intelectual, da qual a doutrina da ciência fala, não se dirige a um ser, mas a um agir, e ela não é designada em Kant (a não ser, se se quiser, pela expressão *apercepção pura*). Mesmo no sistema kantiano é possível mostrar exatamente o local no qual se deveria falar dela [intuição intelectual]. É-se consciente, conforme Kant, do imperativo categórico? (...) Essa consciência é, sem dúvida, uma consciência imediata, mas não sensível; logo, exatamente aquilo que eu denomino intuição intelectual.” (GA I/4: 225) Klotz também se refere na introdução de seu livro a um duplo sentido de “eu”.

6. Quanto à centralidade da doutrina da intersubjetividade na *Nova Methodo*, ver evidentemente Radrizzani (1993), mas também Düsing (1986), que comunga da mesma

tese de Radrizzani.

7. Cabe talvez a Stolzenberg ter pela primeira vez cunhado o termo de “autoconsciência prática” (ver Stolzenberg, 1995, p. 79-81). Em alguma medida seguindo Stolzenberg nesse ponto, Klotz dirá que a identidade do agente racional é sempre um identidade prática (ver Klotz, 2002, p. 156-9, e também p. 141, quando Klotz fala no “*pensamento da identidade* incluso na autoconsciência prática”).

8. Cf. Henrich, 2021. Ver também o ensaio de Lang (Lang, 2021) comentando a leitura de Henrich – embora Lang não concorde em geral com Henrich, seu ensaio mostra de maneira clara o acerto da valorização de Henrich da problemática inovadora colocada pela filosofia de Fichte quanto ao conceito de subjetividade e, por conseguinte, de autoconsciência.

9. A afirmação de que, mesmo na *Nova Methodo*, Fichte parte dessa “duplicidade do espírito” pode parecer problemática, já que seu ponto de partida é evidentemente a autoconsciência originária, isto é, somente o que aqui chamamos de vetor “subjetivo” da estrutura da inteligência, enquanto esta última só se manifesta explicitamente em sua segunda metade. A questão é que o ponto de partida expositivo não necessariamente coincide com o ponto de partida doutrinário: mesmo partindo da consciência imediata de si como condição de toda consciência intencional, a duplicidade da inteligência já está desde o início pressuposta, mesmo na *Nova Methodo*. Prova disso é que tanto a *Rechtslehre* quanto a *Sittenlehre*, textos que manifestamente comungam das teses fundamentais da *Nova Methodo* e se explicam a partir desta última, principiam explicitamente pelo reconhecimento de que a razão se caracteriza por uma estrutura dual de sujeito e objeto, isto é, uma identidade de sujeito e objeto, chamada também de eu ou egoidade. Ver GA I/3: 313: “o caráter da racionalidade consiste em que o agente e o agido são um e o mesmo”; ver também as primeiras linhas da *Sittenlehre*, GA I/5: 21, quando afirmam que ninguém explicará como um objetivo se torna subjetivo e vice-versa caso não se encontre um ponto “no qual o objetivo e o subjetivo não estão separados, mas são inteiramente Um. Nosso sistema, pois, estabelece um tal ponto e parte dele. A egoidade, a inteligência, a razão – ou como se queira chamá-lo – é esse ponto. Essa absoluta identidade de sujeito e objeto”. Com isso, parece-nos algo problemática a interpretação de Klotz de que a mudança introduzida a partir da *Nova elaboração da doutrina da ciência* consistiria justamente em partir dessa duplicidade da inteligência, o que, conforme Klotz, não teria sido o caso na *Nova Methodo* (cf. Klotz, 2002, pp. 121-123). Quanto a isso, bastaria até mesmo recorrer ao opúsculo contra Schmid, da Páscoa de 1796 (ver GA I/3: 252-253). Se neste contributo modificamos o modo expositivo da *Nova Methodo*, o fazemos por questões didáticas, não doutrinárias.

10. Kant, I. *Crítica da razão pura*, B153.

11. Como afirma Fichte: “agir só é possível sob a condição do conhecimento do objeto, mas este último só é possível sob a condição do agir; do discernimento desse círculo depende o discernimento do idealismo crítico.” (GA IV/3: 436)

12. Ver Bader, 1989, p. 215: “Em oposição a essa vontade deliberativa, a vontade pré-deliberativa, segundo Fichte, é uma vontade que faz passagem, uma vontade sempre já

determinada por si (ou sempre já se determinando). Dito negativamente, ela não é uma vontade que delibera, pondera, não é o querer como vontade que projeta fins livremente, não é uma vontade, portanto, que quer somente a partir de uma indeterminidade e determinabilidade, mas cuja essência e ser – falando positivamente – é de querer e de querer-se; uma vontade que constitutivamente já quer (...). Uma vez que nessa vontade não se dá primeiramente uma passagem ao seu ato de autodeterminação, mas este é, ela não necessita também da forma temporal para sua realização, mas é um ato anterior ao tempo ou acima dele”.

13. Para a importância dessa história da consciência na *Nova Methodo*, ver o trabalho já citado de Düsing (1986, p. 260), mas também seu artigo (Düsing, 1989, p. 179), bem como a monografia de Crone (2005, p. 125-6).

14. Ver Klotz, 2002, p. 156. Neste ponto, estamos de acordo com as leituras de Klotz (2002, p. 154), Düsing (1986, p. 186 e 260-1) e Crone (2005, p. 125-6) que salientam a importância da doutrina da intersubjetividade para a própria gênese do conceito de fim de todo querer. Para uma leitura contrária, vale a pena ver Stolzenberg (1995, p. 78-9).

15. Cf. a carta já citada de Fichte a Reinhold de agosto de 1795 (GA III/2: 384ss.). Diante do reconhecimento da pressuposição feita por Kant na *Fundamentação* de que para entender o imperativo categórico já está pressuposto a relação entre indivíduos racionais e o “conceito de um reino de seres racionais”, Fichte mostra ao interlocutor que eu só posso me pensar como inviolável moralmente na medida em que penso ao mesmo tempo outros seres racionais também como invioláveis, quer dizer, a referência da máxima subjetiva (individual) à lei objetiva (*gemeingültig*) pressupõe a gênese dos indivíduos racionais e de sua comunidade – pressupõe, logo, a esfera da sociedade regada pelo direito: “as condições da individualidade se chamam direitos” (GA III/2: 387).

16. “Ages de tal modo que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim, nunca meramente como meio” (AA 4: 429).

17. Parece ir nesse sentido o comentário de Klotz acerca da natureza desse fim que é comunicado pela interpelação, que, no linguajar de Kant, é um fim independente e restritivo da esfera de cada um, apesar de Klotz não recorrer à *GMS* de Kant: “Fichte vê na situação de interpelação assim entendida o contexto mediante o qual a consciência do agir orientado a fins torna-se originalmente possível. (...) Os fins aqui concebidos não são, enquanto fins ‘comunicativos’, tais que visem uma alteração de objetos e têm como pressuposto, com isso, um conhecimento já obtido de relações objetivas. Antes, eles são fins que têm como meta um comportar-se ao outro enquanto ser igualmente livre. Mesmo se essa formação de tais fins exige uma referência a outras pessoas e, com isso, a ‘objetos’ no sentido mais amplo, isso, no entanto, é um modo específico de objetividade. Por isso, Fichte fala do mundo ‘inteligível’, isto é, social como de uma conexão [*Zusammenhang*] objetiva que é de outra espécie que aquela na qual vêm a luz meros objetos naturais” (Klotz, 2002 p. 157-8).

18. Nestes termos, há de se convir que, para a doutrina da ciência, não há relação consigo separada da relação com outros seres racionais, como indicaremos abaixo. Sobre a importância desse conceito de *Selbstverhältnis* para a filosofia contemporânea, vale a pena cf. Tugendhat (1979). Nesta obra, Tugendhat defende a ideia que somente Heidegger com seu conceito de “cuidado de si” [*Selbstbekümmern*] teria concebido de maneira adequada a *Selbstverhältnis*, criticando até mesmo a posição de Fichte (Tugendhat, p. 154). Ao nosso ver, contudo, a própria ideia de cuidado de si, portanto, a relação prática consigo mesmo, pressupõe a gênese da individualidade e não pode ser concebida sem os conceitos de vontade pura e da relação de comunicação que a põe em movimento.

19. É o que está implícito na formulação da humanidade do imperativo categórico, já que, de acordo com ela, ao agir (*individualmente*, conforme *minha* máxima), eu nunca posso tratar o outro meramente como meio, mas *sempre simultaneamente* como fim, onde *sempre* e *simultaneamente* expressam justamente essa consciência *universal* (da lei objetiva). É digno de nota que em seu comentário à GMS, Allison diz que nessa formulação da humanidade estão inclusas tanto a *autoconsciência* quanto uma relação de universalidade *intersubjetiva* (e não *intra-subjetiva*, como na formulação do imperativo como lei natural) – “Aqui, considero como ponto essencial a conexão entre racionalidade e autoconsciência, que Kant constrói em seu conceito de pessoa” (Allison, 2011, p. 202; sobre o conceito de universalidade inter-subjetiva, ver idem, p. 186 e 192).

20. Salvo engano, inexiste na *Fichte Forschung* comentário desse conceito de “consciência comum” introduzido na *Rechtslehre* de Fichte. Até onde sabemos, o único comentário que o menciona é o estudo de Siep sobre o conceito de reconhecimento na filosofia prática de Hegel. Ver Siep 2014, p. 73.

21. “Determinidade na medida em que o membro é referido a algo que se encontra fora dele; determinabilidade na medida em que deve ser possível para ele uma escolha por liberdade.” (GA IV/3: 438)

22. Ao contrário da imagem da filosofia de Fichte de que ela seria a culminação da filosofia do sujeito, para ela, a autoconsciência, se ela é consciência de si como indivíduo, sempre se realiza *através* de uma consciência alheia e, portanto, de maneira *descentrada* e *excêntrica*. O eu é através de outros eus e, sem eles, não é. E se é verdade que esse descentramento é expresso por excelência na linguagem como meio no qual se dá a relação de comunicação e, por conseguinte, de reconhecimento recíproco – como quer Habermas com o paradigma da linguagem –, é verdade também, por outro lado, que não é possível determinar o que é a linguagem sem que haja comunicação, com seus conceitos de interpelação e reconhecimento recíproco, sem que haja, aliás, o próprio conceito de autoconsciência e de eu. Nessa medida, a “disputa” de paradigmas se revelaria para Fichte um tanto artificial. Na verdade, o próprio Habermas dá a entender que a concepção de Mead de um “me” como objeto social já pode ser vislumbrada em Fichte com seu “eu posto pelo eu ponente”: “Assim como em Fichte, [em Mead, F.G.] surge a autoconsciência apenas a partir do encontro com um outro eu oposto a mim. Nessa medida, o eu ‘posto’ é comparável ao ‘Me’ <Mich>.” Habermas

1988, p. 217. É o que podemos ler explicitamente na *Sittenlehre* de Fichte: “eu sou *consciente* desse querer, eu o percebo, eu dizia. Ora, eu sou igualmente consciente dessa consciência, desse perceber, e o refiro igualmente a uma substância. Essa substância que toma consciência é, para mim, a mesma que quer; e por isso, eu encontro como o próprio Me querendo [*als das wollende Mich selbst*]; ou eu *me* encontro querendo.” (GA I/5: 38)

23. É nesse sentido que Düsing fala em uma co-originariiedade ou co-proveniência de um indivíduo e de seu *alter ego*: “Encontra-se nessa explicação de Fichte que para a gênese da autoconsciência individual tem de ser admitida uma co-originariiedade [*Gleichursprünglichkeit*] da consciência de si e da consciência do *alter ego*” (Düsing, 1989, p. 179).

24. Neste comentário à noção de intuição intelectual como consciência da liberdade nos serviremos bastante das análises de Klotz à mesma noção entendida como autoconsciência originária; faremos uso, portanto, de suas explicações para o caráter “imediatamente” e “não intencional” (Klotz 2002, p 58ss) para tentar compreender o sentido da intuição intelectual como autoconsciência prática.

25. Para a utilização por Klotz desses termos “imediatamente”, “não intencional” e “pré-reflexiva” para a caracterização da intuição intelectual como consciência de ser sujeito intencional, da autoconsciência originária, ver respectivamente Klotz 2002, p. 60-1 (para a imediatidade), p. 62 (para a não-intencionalidade) e pp. 59 e 61 (para seu caráter pré-reflexivo [*vorreflexiv*]).

26. Quanto a essa ausência de autossuficiência da intuição intelectual, lemos na *Sittenlehre*: “a intuição intelectual de que partimos, não é sem uma intuição sensível, e a última não é possível sem um sentimento; e nós seríamos completamente mal compreendidos, e se inverteria inteiramente o sentido e a intenção capital do nosso sistema, se fosse atribuída a nós a afirmação oposta. Mas tampouco é a última possível sem a primeira. Eu não posso ser para mim sem ser algo, e este eu sou somente no mundo dos sentidos; mas eu tampouco posso ser para mim sem ser eu, e este eu sou no mundo inteligível, que se abre adiante dos meus olhos mediante a intuição intelectual” (GA I/5: 94). Quanto à imediatidade da autoconsciência originária, Klotz afirma: “a imediatidade descreve essa consciência pré-reflexiva em sua relação com a atividade intencional, que é consciente nela. (...) A consciência pré-reflexiva do pensar não é, portanto, um estado autossuficiente da consciência [*eigenständiger Bewußtseinszustand*], que teria de se formar no decorrer da atividade do pensar, mas é um elemento da consciência intencional que atua junto com essa atividade.” (Klotz 2002, p. 61)

27. Esse aspecto não intencional é descrito por Klotz por ocasião da autoconsciência imediata da seguinte maneira: “com a afirmação de que a consciência do próprio pensar não deve ser apreendida como pensar, é dito ao menos que esta não é uma consciência de ‘algo’ no sentido que designa a referência a um objeto intencional. (...) Com a admissão de uma consciência “imediatamente” do próprio pensar entra em consideração a concepção de um elemento não-intencional de toda consciência intencional.” (Klotz 2002, p. 62)

28. Klotz 2002, p. 65.

29. Sobre a maneira como Klotz pensa o aspecto pré-reflexivo da autoconsciência originária, remetemos à referência já citada acima: Klotz 2002, p. 61.

RESUMOS

Although controversial, the concept of intellectual intuition is central and basic to the doctrine of science, delimiting both its notion of subjectivity and commenting on that of rationality. The aim of this article is to understand the concept of intellectual intuition as consciousness of freedom, as established by Fichte in the later Jena exposition of the doctrine of science. Our thesis is that the doctrine of intersubjectivity plays a fundamental role in its constitution .

ÍNDICE

Keywords: Fichte, doctrine of science, intellectual intuition, intersubjectivity

AUTOR

FRANCISCO PRATA GASPAR

Universidade Federal São Carlos/ Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico CNPq

Reflexividade como princípio – ou por que o eu não pode ser abolido

Thomas Sören Hoffmann

- 1 Há um famoso dito de Johann Gottlieb Fichte que diz:
- 2 “A maioria dos homens seria mais facilmente levada a tomar-se por um pedaço de lava na lua do que por um *eu*”
- 3 Sabemos que este dito bizarramente jocoso de Fichte já era ridicularizado em seu “círculo mais próximo”, o que, contudo, não impediu o filósofo de incluí-lo na segunda edição da sua *Fundação de toda a doutrina da ciência* [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*], na qual já se encontrava em 1794/5 (GA I/2, 326). Fichte observa, até explicitamente, que este dito não perderia a sua validade tão rápido – com o que já estamos em meio ao tema da nossa palestra. Pois, de fato, mesmo hoje o diagnóstico de Fichte não parece ter perdido o seu significado: mesmo quando os seres humano hoje em dia não se imaginam necessariamente como lava da lua, há muitos outros caminhos de se desincumbirem de sua subjetividade e, assim, de se transformarem de sujeito em um objeto, de “alguém” em um “algo”. De entrada, forneço três exemplos capitais para isso:
 - 4 1) Desde o século XIX estamos familiarizados com a inquietação coletiva de que, por detrás ou por baixo da nossa “encenação” pública enquanto seres livres racionais, poderia se esconder na verdade algo outro do que uma subjetividade esclarecida, de que aqui, ao contrário, poderia se espreitar um “algo” sombrio e caótico, algo que a verdadeira tarefa da “cultura” [*Kultur*] é ocultar por trás de várias máscaras – inquietações dessa espécie já tinham sido levantadas por um autor presente às preleções de Fichte, claramente sem grande sucesso de aprendizado – refiro-me a Arthur Schopenhauer –, e mesmo o schopenhaueriano erudito, Friedrich Nietzsche, apontou nesta direção quando pôde reduzir toda a vida à expressão de uma “vontade de poder” avaliadora e apreender a vida em si como o “abismo sem limites” no qual se afunda toda a ordem racional das coisas (por exemplo, no poema altamente simbolista “Der geheimnisvolle Nachen” [“O barco misterioso”]).

Certamente, foi a psicanálise a mais influente no que diz respeito a esta abdicação interior da subjetividade pessoal que se organiza a si mesma e à substituição do Eu por um Isso [*Es*]; seu enunciado fundamental e sua atitude perante a vida [*Lebensgefühl*] nos permitem lembrar enfaticamente do “Sonho da razão que produz monstros” (*El sueño de la razón produce monstruos*) de Francisco Goya. A psicanálise, que rapidamente abriu um horizonte muito mais vasto do que o meramente terapêutico, tornou-se posteriormente também o grão-vizir secreto de muitas correntes intelectuais e também filosofias da moda do século XX, de que recordo como exemplos apenas Lacan e o pós-estruturalismo. Aqui vale em toda parte, sempre com variações no detalhe: os seres humanos são “mais facilmente levados a tomar-se por um Isso em vez de um Eu”, por uma bola de brinquedo de uma vontade obscura do que por uma personalidade autônoma, por uma função “emergente” de circunstâncias do que por um ser espiritual que se determina a si mesmo. Por que eles fazem isso e se com efetivo rigor, ainda deve ser discutido.

- 5 2) Do mesmo modo, há – eis o nosso segundo exemplo – naturalismos que, provindos menos das visões de mundo do que das ciências, abalam a autocompreensão do homem como sujeito essencialmente livre e autodeterminado. No centro se encontra aqui frequentemente a pergunta acerca da *liberdade da vontade* [*Willensfreiheit*], a qual deve ser escamoteada com argumentos e experiências aparentemente irrefutáveis – presentes até mesmo em folhetins – e ser substituída por um determinismo atualizado sempre conforme a ciência guia dominante: essa ciência guia pode ser ora a genética, ora a fisiologia do cérebro, ora também uma biologia holística dos sistemas, enquanto o resultado, porém, é sempre: o que os seres humanos fazem não é expressão da liberdade e configuração responsável da vida, mas da realidade natural, é, em última análise, “algo”, não finalidade, sentido ou expressão justamente de uma escolha tomada por si. Neste ponto, apenas observo de passagem que essa disputa sobre se o ser humano é afinal livre, ou se está sempre submetido a uma determinação externa, é quase tão antiga como a própria filosofia, o que também ao menos significa que há mais de 2500 anos *temos a escolha* de nos tomar por seres que podem escolher, ou também por seres através dos quais apenas se executa algo que, na verdade, está fundado fora deles próprios: uma conexão natural inquebrantável, o poder dos astros, um *factum universal*, uma conexão completa de causa e efeito de todos os fenômenos a ser explicada mecanicamente, ou qualquer outra coisa. Em favor do fato de poder haver algo de especial na manifesta escolha entre nos tomarmos como escolhendo livremente ou determinados externamente, relato aqui o seguinte pequeno acontecimento que teria ocorrido pouco depois do ano 2000, portanto, exatamente em uma época em que as últimas versões de um determinismo fundado neurológica e cérebro-

fisiologicamente chegavam no mercado – o livro de Gerhard Roth *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* [*Sentir, Pensar, Agir. Como o cérebro controla nosso comportamento*], publicado pela primeira vez em 2001, e os ensaios de Wolf Singer sobre cérebro *Der Beobachter im Gehirn* [*O Observador no Cérebro*], publicado um ano mais tarde. Naquela altura, meu orientador de doutorado tinha como vizinho um diplomata, com quem se entretinha repetidamente, por cima da cerca do jardim, sobre questões filosóficas fundamentais, incluindo o determinismo na sua então forma mais recente. O diplomata, que decerto se inclinava sobremaneira ao determinismo, via-se confirmado pela então nova literatura e tentava sempre com maior insistência converter o meu orientador de doutorado ao seu ponto de vista. Quando, um dia, a conversa sobre este assunto se tornou cada vez mais acesa e o diplomata quase desesperou com a inacreditável obstinação do filósofo, só lhe restou exclamar: “Mas você não pode simplesmente negar os resultados da ciência!” – Ao que a resposta calma e sorridente do filósofo, ou seja, meu orientador de doutorado, foi: “Se você tem razão, por que está tão nervoso?” Para além de seu chiste, que ilumina imediatamente a situação, essa resposta é de fato uma resposta filosófica, na medida em que recorda ao interlocutor que, quando falamos de liberdade e de nosso ser-sujeito, não descrevemos objetividades externas, mas sempre tematizamos também nossa autorrelação e nossa autocompreensão – uma autorrelação, da qual ainda veremos que e em que medida se encontra no fundamento de toda relação objetiva [*Objektverhältnis*].

- 6 3) Finalmente, – e este é nosso terceiro exemplo da atualidade da “lava na lua” – há também uma forma de auto-objetificação do ser humano, por assim dizer, voltada para frente, uma objetificação que, em parte, certamente encontrará o seu coroamento somente no futuro, mas cuja realização é anunciada como progredindo a passos largos. Trata-se de visões de mundo como o “transhumanismo” e mesmo o “pós-humanismo”, que assumem que, com meios técnicos, é possível elevar o ser humano a um novo nível de evolução; no caminho do “Human Enhancement” [“aprimoramento humano”], o homem deve se desenvolver física e intelectualmente como que a novos graus de perfeição e, com isso, se apropriar daquelas capacidades potencializadas que alguns já veem em ação na “inteligência artificial”, em veículos que funcionam “autonomamente” e em robôs sempre cada vez mais independentes. Formas extremas destas ideologias falam mesmo da entrada do homem em um “estágio pós-biológico”, ou seja, da possibilidade, em princípio, de deixar para trás toda a sua existência natural. Se perguntarmos a autores como Raymond Kurzweil, que defendem esta posição, o que é na verdade o ser humano na medida em que, em consequência de aperfeiçoamento forçado, ele já não existe física ou corporalmente, a resposta

soa assim: o ser humano é um registro de dados que pode ser facilmente armazenado num disco rígido e que pode continuar a existir muito além do tempo de vida natural do *homo sapiens sapiens*. Não temos de entrar aqui em uma autêntica discussão sobre as distopias transhumanistas, se insistimos [*festhalten*]: em nosso tempo a frase de Fichte pode, manifestamente, ser reescrita na versão: “Muitos homens são claramente mais facilmente levados a se tomar por um registro de dados no disco rígido do que por um eu”. Em todo o caso, essa tendência é favorecida por uma redefinição [*Neubestimmung*] dos conceitos de saber, conhecimento e também de educação [*Bildung*], que hoje em dia estão multiplamente definidos de acordo com diretrizes puramente técnico-informáticas e – o que é relevante para o nosso tema – não reconhecem nenhum lugar para um saber autenticamente reflexivo. Voltaremos a este ponto ainda mais uma vez perto do fim: antes disso, veremos mais de perto, em três etapas, o que há a dizer a partir da perspectiva da filosofia, em particular da filosofia clássica alemã de Kant a Hegel, sobre o tema anunciado no título desta palestra da incontornabilidade [*Unhintergebarkeit*] da subjetividade. As três etapas que percorreremos estão associadas aos nomes de Kant, Fichte e Hegel: com o nome de *Kant*, porque o homem de Königsberg foi o primeiro, ou como nenhum outro, a apreender a ideia do incontornável primado epistemológico da subjetividade; com o nome de *Fichte*, porque ele, como nenhum outro, desdobrou as implicações prático-morais da nossa liberdade por natureza [*Freiheitsnatur*]; finalmente com o nome de *Hegel*, que sabia muito precisamente a incontornabilidade do “eu penso” kantiano e, a partir desse saber, tentou demonstrar a reflexividade de todas as formas de pensamento, isto é, instituiu o ponto de partida de toda a filosofia em uma crítica radical das formas de pensamento. O resultado das nossas reflexões será que “reflexividade”, em perspectiva sistemática, não perdeu de modo algum a serventia e que o “eu” não pode ser conseqüentemente reificado, nem naturalizado ou digitalizado sem que, com isso, fosse abandonada ao mesmo tempo a tarefa do autoconhecimento humano, portanto, o conteúdo central da filosofia, mas também abandonada a tarefa de toda educação [*Bildung*] e cultura [*Kultur*].

I. A revolução de Kant – a descoberta da forma reflexiva do saber como forma basal

- 7 Começemos, portanto, com Kant, o “revolucionário” no reino do pensamento, aquele que, naturalmente, nos confronta com a dificuldade de que sobre ele se pode dizer muita coisa, muita coisa, aliás, pertencendo ao nosso tema. Em vista de nosso fim, deixem-me reduzir esse “muito” a um

único pensamento, que, decerto, se tem efetivamente de ser sopesado e compreendido, se queremos nos aproximar adequadamente de Kant. Esse pensamento, exposto em forma de tese, soa assim: *Toda ciência, todo conhecimento objetivo pressupõe a unidade formal da autoconsciência - a realização atual dessa unidade da autoconsciência é a condição da possibilidade da unidade formal de nossa experiência de objetos - o que também podemos resumir da seguinte forma: Reflexividade precede (lógica-epistemologicamente) a objetividade. Autorrelação precede a relação com o objeto. O Eu precede a coisa .*

- 8 Não nos surpreende que essa tese fundamental de Kant - apresentada por mim aqui em forma condensada - já parecesse paradoxal para muitos leitores no ano da publicação da *Crítica da Razão Pura* - no entanto, o paradoxo logo desapareceu para as cabeças mais lúcidas, tão logo, pois, compreenderam que Kant não visava com "subjetividade" arbitrariedade, com "reflexividade" ponderação narcisística e, em geral, com o "eu" indivíduos empíricos tal como eles andam e param, mas visava a *forma fundamental* constitutiva-reflexiva da *consciência*, sem a qual não pode haver em *nenhum* indivíduo empírico em geral um saber de algo, quanto mais percepções [*Einsichten*] comunicáveis *entre* indivíduos. Eu gostaria de tentar aproximar de vocês a ideia fundamental de Kant a partir de um único parágrafo da *Crítica da Razão Pura*, a saber, o famoso § 16 de sua segunda edição. Nesse parágrafo, Kant fala de uma "unidade originalmente sintética da apercepção", sendo que "apercepção" significa a autorrelação formal do pensamento ou da subjetividade, e a prova de uma "unidade originalmente sintética" da mesma é tão importante porque toda unidade *na* experiência pertence à *forma* da experiência e, portanto, ao *entendimento que faz a experiência*, não é ela própria, contudo, um "objeto da experiência". Diferentemente da consciência cotidiana, Kant sabe que não apenas as leis naturais não são objetos naturais (não as encontramos na percepção), mas também que os objetos naturais, abstraídos da experiência conforme a leis [*gesetzmäßige Erfahbarkeit*], não têm nenhum caráter autêntico de objeto, o qual, ao contrário, eles possuem apenas como funções do fazer da experiência. Nesse sentido, os animais têm, decerto, *percepções* [*Perzeptionen, Wahrnehmungen*], e podem também se habituar a padrões de percepção; no entanto, eles não têm um conceito de *leis naturais* e objetos naturais que só podem ser fundados teórica e reflexivamente, ambos os quais só podem ser estabelecidos por referência a uma unidade formal de experiência que é capaz de ser consciente como tal. Em outras palavras: se a unidade, à qual o conhecimento deve se voltar, não se origina justamente da percepção sensível, a qual só pode fornecer multiplicidade, então, na ação de entendimento em geral [*im Vollzug von Verstehen überhaupt*] tem de se realizar um potencial de unidade pertencente à forma da consciência, potencial que se mantém através de todos os atos

concretos de entendimento, abarcando-os sob si mesmo. Assim, tem de haver também um “ponto focal” [*Brennpunkt*] de todos atos de entendimento ao qual eles convergem e que, inversamente, eles projetam sobre o múltiplo da experiência. Kant expressa essa exigência no § 16 da *Crítica da razão pura* B, de modo concentrado na fórmula:

O *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim. ¹

- 9 Todas as representações, que devem ter *significação real* para mim, têm de poder receber o índice de que *eu* as penso, pois representações das quais isso não poderia valer, seriam enquanto representações “pensadas por ninguém” imediatamente excluídas de qualquer mediação com significação possível. Em toda proposição que articulo com pretensão a verdade, eu digo junto implicitamente que *eu mesmo* respondo pela verdade dessa proposição, de modo que afirmo decididamente mais do que meramente que aquilo que digo é a verdade. “Eu mesmo” aqui não significa, é claro: eu como este Peter Schmitz, cuja grande autoridade pressuponho como conhecida, mas eu como *ser pensante* em geral, que, como tal, afirmo isso ou aquilo, também pode confiar suas ideias como verdadeiras a outros seres pensantes, outros “eu penso”. Nesse sentido, Kant distingue a “apercepção empírica”, ou seja, a autoconsciência do Sr. Schmitz, da “apercepção original” ou da “unidade *transcendental* da autoconsciência” (Kant, 1787, B 132), com a qual se visa a forma lógica de toda consciência possível e, por conseguinte, de todo pensamento. Dessa forma, ele recorre à forma fundamental da *subjetividade em geral*, de ser a autorrelação lógica em todas suas representações, sejam elas quais forem, a fim de ancorar nela toda a unidade qualitativa da experiência, bem como as formas de pensamento que a realizam concretamente. Em todo pensamento concreto, não tentamos nada além de conservar a unidade transcendental da autoconsciência. Kant observa explicitamente que esse estado de coisa é tudo menos claro para a consciência empírica, pois a consciência empírica se perde imediatamente em suas representações e, por isso, também é “em si mesma dispersa e não tem relação com a identidade do sujeito” (Kant, 1787, B 133). A unidade originariamente sintética do pensamento chega à consciência somente em atos sintéticos conscientes em referência ao múltiplo, nos quais o pensamento pode pelo menos experimentar a si mesmo como a fonte da continuidade de suas representações. Também é possível resumir isso da seguinte forma: que há a atualização da autoconsciência somente em conjunto com a atualização da consciência concreta do objeto. Nesse contexto, Kant não fala, por ventura, de uma *autocriação* pura do eu; ele se

limita a uma teoria do sujeito como o foco formal do saber e, por isso, a formula da seguinte maneira: “Sou consciente do eu idêntico, relativamente ao múltiplo das representações dadas a mim em uma intuição, porque eu as denomino *minhas* representações, e elas assim constituem *uma*” (Kant, 1787, B 135]. *A chave para a gramática das ciências, para a lógica da objetividade se encontra, portanto, em uma gramática da autorrelação, em uma lógica da subjetividade. Seguindo uma terminologia mais recente, também é possível expressar isso de seguinte forma: a posse do mundo na forma de uma lógica da primeira pessoa é condição de possibilidade de uma descrição do mundo na lógica da terceira pessoa.* Proposições científicas, que segundo a forma são como a última, ou seja, descrições ou explicações do mundo no sentido do aspecto da terceira pessoa, são originalmente fundadas no fato de que o mundo se revela ao pensamento, isto é, a uma efetuação subjetiva da forma, portanto, a mim. Sem essa primeira *iluminação* [*Erschlossenheit*] de mundo *para mim*, não há nenhuma verdade objetiva; sem a possibilidade de recondução, ao menos de princípio, daquilo que afirmamos a algo que *nós* podemos entender, não há enunciados “válidos” – qualquer outra coisa, de acordo com Kant, seria uma recaída na metafísica dogmática. É verdade que em todo enunciado objetivo está contido mais do que a subjetividade que a formula, e a tarefa das ciências, de fato, não é o auto-espelhamento do sujeito. Mas, ainda assim, todo enunciado objetivo tem de ter passado pelo *médium* da reflexividade, pela subjetividade, para poder significar algo ou apontar para algo. Mais uma vez Kant:

“A ligação (...) não reside nos objetos e não pode ser deles extraída, quiçá através da percepção, para somente então ser acolhida no entendimento; ela é tão somente, pelo contrário, um trabalho do entendimento, que não é ele próprio senão a faculdade de ligar a priori e colocar o diverso de dadas representações sob a unidade da apercepção, cujo princípio é o mais elevado em todo o conhecimento humano” ².

- 10 Nós compreendemos por meio do entendimento, mas o objeto não é pensável como objeto sem nós, sem nosso *ato de conhecimento*. Nessa medida, também pode-se dizer que somos, pelo menos em termos teóricos, *atos de conhecimento existentes*. Saber disso nos protege de um falso objetivismo ou (no sentido de Kant) de uma falsa metafísica, ambos os quais acreditam que o conhecimento está, em princípio, disponível “em si mesmo” e sem um sujeito que o efetue. A partir da crítica kantiana do conhecimento, constatamos neste ponto como resultado: todo conhecimento de objeto já pressupõe a autorreferência reflexiva do sujeito do conhecimento [*Erkennender*] e não é possível sem essa pressuposição. O sujeito pode, decerto, esquecer-se de si mesmo no objeto, o que ele faz repetidamente, desde a consciência cotidiana até a pesquisa científica; no entanto, isso não suprime a função que a acompanha da autorrelação reflexiva de ser garantidora da identidade no processo de

conhecimento. Inversamente, entretanto, não há nenhum caminho do objeto para o sujeito. A reflexividade não pode ser exposta e realizada em relações objetivas; a relação é assimétrica. Mas justamente por isso, reflexividade é princípio do conhecimento.

II. Fichte – ou por que nós nos decidimos pela lava

- 11 Podemos chamar Fichte de o pensador que desenvolveu o “princípio da reflexividade” de Kant de forma tão consequente como nenhum outro e, com isso, tentou ao mesmo tempo expor toda a filosofia como doutrina de uma subjetividade que se desenvolve racionalmente. Também haveria muito a ser dito sobre Fichte, mas também com ele vamos nos limitar a mais ou menos um único pensamento que nos leva mais fundo na problemática em questão. Em primeiro lugar, notemos que Fichte, enquanto fiel discípulo de Kant neste ponto, não abre mão da subsunção de toda consciência de objeto sob a autoconsciência: para ele também, o conhecimento teórico só é de fato possível com base no autoconhecimento (formal ou, sob determinado aspecto, relacionado ao conteúdo); para ele também, como para Kant, há um “primado do prático”, o que também significa que todo saber teórico tem sempre implicações práticas e pode ser avaliado praticamente. Nesse contexto, Fichte também apresenta um argumento muito inteligente a favor da liberdade de vontade: um argumento que se encontra em sua *Doutrina dos Costumes* de 1798 e que afirma que um ser capaz em geral de *pensar*, que, portanto, é capaz do *conceito universal* [*Allgemeinbegriff*], nunca pode, justamente por isso, estar comprometido com uma única opção de ação. Quer dizer, o conceito universal nos confronta com o dado particular, bem como com seu possível oposto; é determinado pelo dado, bem como por sua negação. O conceito universal do *ser humano*, por exemplo, abrange tanto os seres humanos atualmente dados quanto os outros seres humanos, portanto, os passados e os futuros. O conceito universal sempre abarca aquilo que é, bem como aquilo que não é, e justamente através disso libera uma consciência de possibilidade, que, em um sentido prático, ou seja, no fio da questão pela realização desse conceito, é uma *consciência de possibilidade* [*Könnensbewusstsein*] imediatamente experimentável. O princípio da vontade livre é, por conseguinte, um “você pode, porque você pensa”, e pensa, aliás, em conceitos universais. Precisamente por essa razão, a face desta terra também mudou massivamente desde que o homem a pisou pela primeira vez, e no lugar do que, à primeira vista, pode parecer um dado “sem alternativa” entraram muitas perspectivas absolutamente alternativas, na verdade, novas realidades dadas, cuja razão última de existência não se encontra em nada

mais do que na *consciência de possibilidade* [*Könnenbewusstsein*] do ser humano, em sua relação com um *horizonte de possibilidade* no qual a simples repetição daquilo que a cada vez é o real já está transcendida e já estão abertas perspectivas completamente diferentes daquelas do sempre igual. Nessa medida, a *consciência teórica* da universalidade não é, de forma alguma, um princípio praticamente inócuo. No universal, ou melhor, na reflexão sobre ele, já reside assim a crítica do mundo particular, uma crítica que a todo momento pode se tornar efetiva em ações possíveis e virar do avesso a particularidade dada.

- 12 Neste ponto, no entanto, não queremos seguir *esta* linha na direção da liberdade de vontade, mas sim, com a ajuda de Fichte, tentar entender um pouco mais de perto de onde vem a tendência à autonaturalização e à autorreificação do ser humano, de onde, portanto, tira sua atratividade a “lava na lua”. A “lava” não representa apenas o que é coisa em geral [*das Dingliche überhaupt*]. Ela é uma imagem para a atividade e a energia coaguladas, é lembrança de um fogo e de uma vida que já existiram, mas que agora estão petrificadas e sujeitas apenas a leis externas. Nesse sentido, a imagem da lava também pode ser lida como imagem da inércia que, de acordo com Fichte, não só desempenha um papel na física newtoniana, mas também pertence, em particular, à ética. Para Fichte, a “inércia”³ representa a raiz de todos os vícios, que podem ser resumidos nos três Fs – Feigheit (covardia), Faulheit (preguiça), Falschheit (falsidade). Ela representa, na figura de todos esses vícios, a tendência humana de escolher a heteronomia para evitar o esforço que, de outra forma, seria necessário, e para renunciar a uma configuração da vida verdadeiramente autônoma. Quem, por exemplo, é covarde, evita o esforço da bravura, isto é, a energia que seria necessária para realmente fazer valer a mim mesmo e meus interesses contra as resistências externas; quem é falso, quer se poupar das reações que a veracidade traria consigo – fica claro aqui que, em ambos os casos, não se trata de um eu autodeterminado, mas de um indivíduo humano que permite que circunstâncias e influências externas ditem a forma de sua existência. Na inércia, a viva *inquietação* [*Unruhe*] que eu sou fundamentalmente como ser da liberdade, está extinta em uma existência morta. Eu me entreguei à minha natureza de coisa e me tornei coisa entre as coisas.
- 13 Nesse sentido, pode-se dizer com Fichte que a aceitação e a atratividade de um conceito naturalista do ser humano se baseiam essencialmente no fato de que esse conceito apreende o ser humano e seus atos existenciais de forma completamente análoga aos contextos naturais de reação, mas, com isso também, fundamentalmente “alivia” o ser humano de uma *responsabilidade* que propriamente lhe cabe como um ser capaz de responder. Exatamente por essa razão, reformadores do direito penal de inspiração naturalista têm

argumentado repetidamente a favor de basear o direito penal não na assunção de responsabilidade pelo infrator, mas na proteção da sociedade (portanto, de forma rigorosamente utilitarista-preventiva) – como o já mencionado Wolf Singer. Já Hegel observara sobre essa problemática que isso significa considerar o infrator da lei como um “animal nocivo” e não como um ser capaz de liberdade, o que, naturalmente, também é uma afirmação sobre a autocompreensão do jurista penal correspondente, bem como sobre sua imagem da sociedade humana. Nesse sentido, Fichte diz que a filosofia que se escolhe – se é idealista ou realista, moralista ou pensador-coisa [*Dingdenken*] – sempre mostra que tipo de pessoa se é. Como idealista, o próprio Fichte não pode e não quer *prescrever* a ninguém que tipo de filosofia se deve escolher – para o idealista, trata-se, pois, de que ninguém seja coagido, mas que justamente em razão de uma livre escolha apanhe aquela filosofia na qual deseja se encontrar. No entanto, – mesmo que não possa ou não queira obrigar –, Fichte pode *argumentar* em favor de que a autocompreensão de liberdade do ser humano é a autocompreensão teórica e praticamente mais integrativa e adequada, mais ainda, é a autocompreensão propriamente *humana* de nós como seres conhecedores e agentes. Isso pode ser comprovado com pelo menos três referências:

- 14 1) Por um lado, não há consciência prática, mesmo empiricamente, que não estivesse disposta de modo imediatamente reflexivo e que não contivesse também uma consciência da liberdade. Ninguém pode agir no sentido próprio sem atribuir a si mesmo a escolha de objetivo, ninguém pode agir sem ter a consciência de que nesse agir, de alguma forma, sempre se trata do próprio agente, e, finalmente, ninguém pode agir no sentido próprio sem também se ver capaz de nomear *razões* para esse agir. Nesse sentido, já o velho Sócrates apontava que todo naturalismo falha ao pensar que pode substituir minha motivação consciente a uma ação pela descrição externa de uma relação de causa e efeito. Não é a mesma coisa, contudo, se eu digo que vim a São Carlos para dar esta palestra porque levei em consideração o convite amigável ao seu círculo como motivador em muitos aspectos e então dei também minha palavra de que realmente viria – ou se eu digo que apareci aqui em razão de interconexões neuronais que ocorreram em um objeto que, a rigor, não posso chamar de “meu” cérebro, mas apenas de “um” cérebro. Nesse exemplo, reconhecemos de pronto o enorme reducionismo inerente à versão naturalista da questão e que está imediatamente correlacionado com a perda da dimensão reflexiva. Mais uma vez: mesmo a consciência cotidiana evita esse reducionismo, é, nessa medida, mais “realista” do que a descrição naturalista e, acima de tudo, também é capaz de se comunicar com os outros sobre ações, em vez de simplesmente constatá-las como eventos.

- 15 2) Para Fichte, assim como para Kant, um outro ponto é importante: nossa autoconsciência moral está submetida a um dever incondicional – em Kant: o imperativo categórico ou a lei moral; em Fichte a obrigação imediata de reconhecer, tanto pela lei moral quanto pela interpelação [*Aufforderung*], o outro ser humano [*Mitmenschen*] em sua liberdade. Em uma imagem naturista do mundo, não há *nenhum dos dois*: nem em geral algo incondicional, já que toda a resolução teoricamente apresentável da ação humana em relações de causa e efeito só conhece necessidades hipotéticas, nem também uma obrigação de reconhecer a liberdade alheia em virtude de sua autoridade interna, já que não há “liberdade” e de sua suposta experiência, igualmente, não pode resultar nada “incondicional”. Ao incondicional somente a subjetividade pode reagir, somente a autoconsciência reflexiva que se vê desafiada por ele como um todo. Nesse sentido, Kant pode dizer que a lei moral e nossa consciência da liberdade estão correlacionadas, pois somente a última fala em favor da primeira, assim como, simultânea e inversamente, a própria liberdade é o *incondicionado*, o qual nunca pode estar disponível. A esse respeito, também, torna-se claro qual é o significado de subjetividade no sentido de Kant e do Idealismo Alemão: **é a subjetividade na qual somente encontramos o absoluto** – não, é claro, um absoluto representado como coisa, uma mera imaginação do grande todo, mas sim uma *auto-afirmatividade absoluta*, da qual nenhuma outra certeza teórica ou prática pode se aproximar e que, por isso também, estabelece a medida para aquilo que constitui o valor de outras certezas teóricas e práticas. Não é coincidência que Kant pôde se tornar o verdadeiro pai da ideia moderna de dignidade humana, ideia que em Fichte também desempenha um papel significativo. Apenas a partir da “reflexividade como princípio” essa ideia pode ser fundada e tornada plausível. Todo pensamento naturalista tem de renunciar a essa ideia – o que hoje em dia ele faz cada vez mais frequentemente, “aliviando-se” assim, aparentemente.
- 16 3) Por fim, um ponto *metodológico*: somente sob o signo da “reflexividade como princípio” o saber humano pode ser *uno* e também ter um *fechamento* interno [*inneren Abschluß*], pode ser produzida a maior coerência sistemática possível, mesmo que esferas completamente diferentes sejam percorridas e trabalhadas. Basicamente, repete-se aqui um insight já adquirido na antiguidade, a saber: que um autêntico “saber conclusivo” [*Abschlußwissen*], que também sabe de seu caráter conclusivo, só pode ser um saber autorreferencial, um saber que retorna a si mesmo, em cujo círculo, então, pode entrar tudo o que é sabido em particular. Nesse sentido, Platão afirmou que só uma *epistêmê tês epistêmês* [ciência da ciência] poderia formar o autêntico fechamento de toda ciência, um saber que, em última análise, leva à visão que penetra a ideia do Bem e à *sinopse*, possibilitada por essa última, de

todos os conceitos em sua ordem final [*Zweckordnung*]. Aristóteles ensinou, igualmente, que a forma suprema, mesmo divina, do saber é a *noesis noeseos*, o auto-conhecer da razão ou do espírito. Ambas as instâncias, o bem e a razão que se conhece a si mesma, ainda não representam aquela reflexividade imediata que foi alcançada para filosofia moderna com a subjetividade, mas que, no entanto, agora entra precisamente nessa função de marcar o fechamento do saber: ainda mais precisamente, de marcar o único fechamento possível do saber que pode ser pensado sob a condição simultaneamente inciente de um saber sempre finito mesmo segundo o conteúdo. Quem, neste ponto, sabe que o círculo da subjetividade é o início e o fim de nosso saber, também sabe que não estamos indefesos, à mercê de um predomínio no do que é sabido ou do já sabido. Antes, nosso saber se organizará novamente em cada situação a partir do princípio da reflexividade, ao passo que o saber apenas passivo externo ou “já dado” [*vorhandenes*] como tal não tem nenhuma significação conforme o princípio kantiano da subjetividade. “Saber” não é nada de faticamente existente [*nichts faktisch Vorliegendes*]; “saber” é sempre apenas algo que se realiza na autoefetuação da subjetividade. Em favor de Kant e do idealismo alemão, podemos falar aqui de um conceito “atualista” de saber – e com isso, chegamos ao mesmo tempo a um ponto que permite facilmente a transição para Hegel!

III. Hegel – o conceito enquanto conceituar

- 17 Em Hegel, o princípio da reflexividade tomou um rumo notável e altamente significativo do ponto de vista sistemático – o qual eu gostaria de discutir muito brevemente –, na medida em que Hegel executou de maneira consequente em sua *Lógica* a visão de que no “inventário” de determinações de pensamento no qual nos movemos, há uma diferença fundamental entre determinações ou conceitos nos quais, por um lado, o pensamento *não* aponta para si mesmo, e, por outro, formas categoriais nas quais o pensamento explicitamente pensa seu próprio pensamento. No pensamento do número, por exemplo, ou no da causalidade, nós nos “perdemos” no objeto; no pensamento da inferência ou do conhecer, ao contrário, pomos nosso próprio pensamento como o conteúdo do que é pensado. Na principal obra de Hegel, sua *Ciência da Lógica*, a terceira parte é chamada de “Lógica Subjetiva” exatamente por essa razão; o que em primeiro lugar significa algo como: a lógica do pensamento que pensa a si mesmo, que tematiza a si mesmo. Nesse contexto, Hegel mostrou que já faz parte também da forma da lógica tradicional ser uma lógica *subjetiva*. A aparente “objetividade” do que é lógico [*das Logische*] no sentido tradicional tem a ver apenas com o fato de

que o que é lógico justamente se deixar fundar reflexivamente, isto é, ele traz em si mesmo seu fundamento e não fora de si mesmo. É o princípio da reflexividade de Kant que nos permite que nos seja iluminada efetivamente aquela certeza de si do racional, que está em questão com o que é lógico. O pensamento não-reflexivo só pode tomar conhecimento do que é lógico como algo fático; ele somente encontra conceitos, formas de juízos, inferências, demonstrações etc. Ao contrário, o pensamento reflexivo é capaz de deduzir o que é lógico em suas diferentes figuras, ao reconhecer nele as formas de autocertificação do conceito que conceitua, do ato de conhecimento.

- 18 A lógica subjetiva de Hegel, também chamada de “lógica do conceito”, oferece nesse sentido, em primeiro lugar, o que comumente se busca sob o título de uma “lógica”: uma doutrina das formas e funções subjetivas de conceituar, do juízo e do raciocínio, uma doutrina inteiramente geral das *formas de pensamento* nas quais o mundo se torna acessível a nós e nas quais nos entendemos sobre ele. Decerto, as determinações ou categorias discutidas anteriormente também eram “formas de pensamento”; todavia, nelas – no ser, na quantidade, no fundamento, na causalidade, etc. – sempre se tratava ainda de formas de pensamento nas quais o pensamento, como dissemos, tinha se esquecido completamente em seu objeto. Isso é diferente na “lógica subjetiva”: no julgar e raciocinar, no conhecer e provar, eu sempre penso conjuntamente que eu sou aquele que pensa [*der Denkende*] ou que sou pensante na coisa, que esta, portanto, se revela a mim no pensamento. Não é sem razão que, no início da lógica do conceito, Hegel tenha se referido à doutrina kantiana da apercepção transcendental, pois, de fato, sua exigência de que o “eu penso” tem de poder acompanhar meus pensamentos é doravante explicitamente *cumprida* na lógica do conceito ou lógica subjetiva. Hegel diz com isso: saber lógico, no mais estrito sentido, é *sempre* saber reflexivo – a lógica não se realiza “ao meu lado”, mas apenas no conceituar subjetivo. Saber lógico, pelo menos no sentido da lógica subjetiva, se caracteriza, assim, pela particular característica estrutural de que aqui o objeto do saber (por exemplo, a forma especial de silogismo que chamamos de “modus Barbara”) coincide com a forma do saber. O saber se efetua nos objetos que a lógica subjetiva trata e, por isso, está puro junto a si mesmo. Ou, em outras palavras: a lógica culmina em um *saber da evidência da coisa* [*Offenbarkeit der Sache*] como o momento lógico mesmo. O pensamento aqui se tornou “pensamento do pensamento”, como Aristóteles exigira para o fechamento da filosofia teórica, ou se tornou reflexivo e *autodeterminante*. Como fica claro aqui, Hegel entende a filosofia da subjetividade fundada por Kant em seu núcleo como filosofia de um conceituar que se determina a si mesmo; o princípio da unidade sintética de Kant é agora o pensamento da razão autônoma que se refere apenas a si mesma. O “conceituar” de um

objeto significa doravante traduzi-lo em sua forma racional ou, o que é o mesmo, traduzi-lo na forma do eu ou suprassumi-lo [*ihn aufzuheben*]; significa elevar seu conhecer (sua logicidade), ainda oculto em sua objetividade, a um conhecer autoconsciente que chega à evidência [*Offenbarkeit*]. Em conformidade com isso, a “teoria do conhecimento” de Hegel diz que: “O conceituar de um objeto consiste, de fato, em nada mais do que o eu torná-lo seu , penetrá-lo e trazê-lo à sua forma própria , isto é, à universalidade, que é imediatamente *determinidade* ou *determinidade* que é imediatamente universalidade. O objeto na intuição ou mesmo na representação ainda é um algo externo , estranho [*ein Äußerliches, Fremdes*]. Por meio do conceituar o *ser-em-si-e-para-si* que o objeto tem no intuir e no representar, é transformado em um *ser-posto* ; eu o penetro pensando ” (GW XII, 18).

- 19 Ora, eu não quero neste ponto incomodá-los com uma exegese exaustiva de Hegel, mas sim voltar, mais uma vez, ao ponto decisivo para nós: o ponto da incontornabilidade da reflexividade, que também deve ser enfatizado exatamente quando, por exemplo, surge a aparência de que o ser humano – o conceituar existente, de acordo com Hegel – poderia se aperfeiçoar no sentido do “Human enhancement” [aprimoramento humano] através da aplicação de meios puramente técnicos e, por assim dizer, superar a si mesmo. Já mencionei no início que o problema com o qual estamos lidando aqui vem ao nosso encontro na forma de representações sobre o saber, o conhecimento e também sobre a educação [*Bildung*], as quais estão, primordialmente, determinadas pela tecnologia da informação – assim como hoje aquilo que se entende pelo conceito da chamada “educação digital” não significa que os meios digitais possam ser usados na aquisição de saber e no ganho de conhecimento, mas visa essencialmente adaptar nosso conceito e nossa práxis do saber e do conhecer ao conceito e à técnica do processamento maquinal de dados. Dessa forma, não apenas a assim chamada “interação” entre homem e máquina tem de se tornar possível também em termos cognitivos e permanentes; também o processo educacional do ser humano, que a filosofia desde Platão sabe que apresenta um problema profundamente ético, deve poder ser reduzido a um problema técnico e, ao final, resolvido por cientistas da computação [*Informatikern*]. A primeiríssima e mais importante objeção que tem de ser feita aqui é que há aqui evidentemente um *equivoco* , uma confusão no conceito do saber e do conhecimento, cuja admoestação é justamente um dos mais importantes problemas de uma filosofia que ainda vê sua tarefa no esclarecimento de nosso pensamento sobre si mesmo. Em primeiro lugar, *saber* e *informação* já estão confundidos aqui, para o que há na era tecnológica, certamente, uma razão evidente: a de que a “informação”, diferentemente do saber, pode ser quantificada, ou seja, medida, digitalizada e automaticamente gerenciada, o que, em sentido

autêntico, não é o caso para o “saber”. Em sua essência, o saber é sempre qualitativo, isto é, determinado pelo conteúdo e diferenciado de acordo com níveis categoriais não quantificáveis, e, como sabemos ao menos desde Kant, ele só é propriamente cognoscível como *saber reflexivo*. Saber, em sentido próprio, não consiste no processamento de “informações”; ele é, antes, uma expressão de autodeterminação na relação com o mundo e consigo, ou seja, o oposto de qualquer tipo de “automatismo”. Nesse ponto, remeto com prazer a um dos mais importantes, se não for o mais conhecido dos intérpretes de Hegel no século XX, Bruno Liebrucks, que intitulou sua autobiografia filosófica “Das nichtautomatisierte Denken” [“O pensamento não automatizado”]⁴ e, com ela, disse algo muito fundamental sobre a filosofia e sua tarefa. Algo outro, não obstante, é importante na confrontação entre saber reflexivo e as instalações do processamento de informações tecnicamente mediadas: *Hegel recorda que, com a lógica, entramos em um espaço de iluminação [Erschlossenheit], de evidência [Offenbarkeit] dos objetos e, ao mesmo tempo, de nossa relação com os objetos, espaço que, ao menos imediatamente, não vem ao nosso encontro da mesma forma na natureza ou também nas formações [Gebilde] e instituições historicamente criadas.* Enquanto saber reflexivo logicamente fundado em si mesmo, o conceituar humano se move nessa esfera de iluminação [Erschlossenheit], nessa “luz lógica” – que as coisas como coisas não exibem e que também não pode ser reificada. Nenhuma máquina produz “iluminação” [Erschlossenheit], e nenhum ser humano futuro “aperfeiçoado” também pode levar ao mundo, no caminho de seu aprimoramento técnico, “iluminação” [Erschlossenheit], clareza, a luz da lógica, a não ser por meio daquele saber reflexivo que, de acordo com Kant, Fichte e Hegel, sempre antecede todo saber de objeto. O *quale* “iluminação” não é nenhum objeto de processamento quantificador – assim como, de resto, o *autoconhecimento*, que está sempre imediatamente ligado à forma do saber reflexivo, não pode ser administrado, digitalizado ou de alguma forma desligado do ser humano real. Se a filosofia, seguindo Kant, Fichte, Hegel, mas também outros, adere à “reflexividade como princípio”, ela é, como podemos dizer em conclusão, a ciência do *ser humano real*. Como toda *realidade*, esse ser humano real não pode ser abolido, o que não é verdade para seus artefatos. Nessa medida, estaremos lidando com ele ainda por muito tempo – o que, ao meu ver, é uma boa notícia.

Bibliografia

- 20 Fichte, Johann Gottlieb. 1965. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95). in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. hg. von Reinhard Lauth u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1962-2012. Bd. I/2.

- 21 Fichte, Johann Gottlieb. 1977. *Sittenlehre* . in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissen-schaften. hg. von Reinhard Lauth u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1962-2012. Bd. I/5.
 - 22 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981. *Wissenschaft der Logik* . Zweiter Band. Die subjek-tive Logik (1816). Herausgegeben von Hogemann, Friedrich und Jaeschke, Walter. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke (GW) 12.
 - 23 Kant, Immanuel. 1787. *Kritik der reinen Vernunft* . Zweite Auflage.
 - 24 Liebrucks, Bruno. 1975. „Das nichtautomatisierte Denken“. in: *Philosophie in Selbstdarstel-lungen* , Bd. II. hrsg. v. L. J. Pongratz. Verlag Felix Meiner. Hamburg 1975. S. 170-223.
 - 25 Roths, Gerhard. 2001. *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* . Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
 - 26 Singer, Wolf. 2002. *Der Beobachter im Gehirn: Essays zur Hirnforschung* . Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.
-

NOTAS

1. Kant, I. *Crítica da razão pura*, B131.
 2. Kant, I. *Crítica da razão pura*, B134s.
 3. Cf. GA I/5, 185.
 4. Liebrucks, 1975, pp. 170-223)
-

RESUMOS

Based on an analysis of the thought of Kant, Fichte and Hegel, the article aims to show the centrality of the concept of reflexivity as a principle of knowledge and, therefore, as a fundamental tool for thinking, against the naturalistic vision, about both the self (and subjectivity) and the sciences themselves in contemporary times. Reflexivity is revealed here as a concept specific to the classical German philosophy .

ÍNDICE

Keywords: Kant, Fichte, Hegel, reflexivity, determinism, subjectivity

AUTOR

THOMAS SÖREN HOFFMANN

FernUniversität in Hagen

Nietzsche e o papel do conceito de relação nas concepções de mundo

Eder Corbanezi

NOTA DO AUTOR

Este artigo resulta de parte da pesquisa de pós-doutorado realizada no Departamento de Filosofia da UNIFESP, com bolsa de Pós-doutorado Júnior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Introdução

- 1 Ao folhear dicionários especializados que, publicados em diversas línguas nas últimas duas décadas, têm por objetivo apresentar os principais temas e conceitos da filosofia de Nietzsche, o leitor não encontrará um verbete dedicado à noção de relação.¹ Essa ausência poderia levar tal leitor a concluir que inexistente um conceito de relação na obra do pensador alemão ou que, caso exista, o referido conceito não desempenha ali um papel relevante. A nosso ver, porém, esse não é o caso.
- 2 Um sinal disso é que o tema da relação não deixou de ser considerado por estudiosos da filosofia de Nietzsche de diferentes épocas. No “Apêndice” acrescentado à edição de 1916 de seu livro *Nietzsche als Philosoph*, Hans Vaihinger faz ver o papel central que a noção de relação desempenha na concepção nietzschiana de realidade. Nesse texto, Vaihinger afirma que, para Nietzsche, “a realidade não é um ser incondicionado, imutável, mas sim a soma de relações [Relationen] de inúmeros fatores que se condicionam mutuamente”².
- 3 De igual modo, em texto recente, Dorian Astor julga que a ideia de relação ocupa um lugar fundamental no modo como Nietzsche entende a realidade. Para Astor, Nietzsche concebe um “*realismo relacional e diferencial*” em que “é a própria relação que é a condição real de todas as entidades”. No entanto,

segundo Astor, “a realidade da *relação*, da qual dependem todos os termos colocados em relação, não é relativa” ³.

- 4 Andreas Urs Sommer, por sua vez, sustenta que Nietzsche constitui exemplo de “uma nova arte filosófica da relativização” (p. 319). Analisando as reflexões do filósofo sobre a alimentação, Sommer mostra que, com alcance ontológico, elas permitem dizer que, para Nietzsche, o indivíduo (animal ou planta) não é um ser que subsista por si mesmo, mas apenas relativamente (*relativ*) ao seu ambiente (pp. 331-332), assim como seu ambiente lhe é relativo. Desse modo, inexistente um ponto fixo que organize a realidade; existem apenas “processos de relativização” (p. 342). ⁴
- 5 Para compreender essa arte nietzschiana da relativização, parece-nos imprescindível investigar o seu conceito de relação. Qual é a extensão do conceito de relação na concepção de mundo formulada por Nietzsche? Quais são os seus significados e funções? As relações de que se constitui o mundo não seriam relativas, como afirma Astor, ou, ao contrário, seriam elas relativas? Se o mundo se constitui de relações, elas existem tal como as concebemos?
- 6 Como se nota, o que está em jogo é o estatuto não só do conceito nietzschiano de relação, mas também de todo conceito de relação, quando considerado sob o prisma da filosofia de Nietzsche. E, por conseguinte, o que está em jogo é não só o estatuto da concepção nietzschiana de mundo, na qual o conceito de relação desempenha um papel relevante, mas igualmente o estatuto de toda concepção de mundo, quando observada desde a perspectiva do pensamento de Nietzsche.
- 7 Para investigar as questões formuladas acima, o presente estudo estrutura-se em quatro seções. Na primeira, examinaremos usos e significados da ideia de relação na filosofia de Nietzsche. Na segunda seção, buscaremos identificar a extensão e o papel do conceito de relação na concepção nietzschiana de mundo. Na terceira seção, procuraremos expor as condições formais do conceito de relação. Por fim, na quarta seção, tentaremos discernir o estatuto de tal conceito.

1. Usos e significados do termo “relação” na filosofia de Nietzsche

- 8 A ideia de relação (antiga na filosofia ⁵) está presente em toda a obra de Nietzsche. Ele utiliza não só o substantivo *Relation*, tanto no singular como no plural, mas igualmente termos derivados, como *Relativität*, e seus correspondentes em outras classes gramaticais, como adjetivos e advérbios. Da mesma maneira, o filósofo serve-se repetidas vezes de termos alemães

equivalentes ao latino *Relation*, como *Beziehung* e *Verhältnis*, também empregados em suas diferentes classes gramaticais, como verbos, adjetivos, advérbios e componentes de expressões.

- 9 Além do uso dessas palavras, importa levar em conta que “relação” é um termo geral que pode ser especificado pela designação de formas de relação mais precisas. É o que se observa, por exemplo, no parágrafo 20 de *Para além de bem e mal*.⁶ Nesse parágrafo, Nietzsche examina a relação (*Beziehung*) entre fisiologia, gramática e filosofia. Mais precisamente, trata-se de uma relação de dependência. Ainda mais exatamente, Nietzsche considera que as condições fisiológicas fundam, condicionam e determinam as funções gramaticais, que, por sua vez, fundam, condicionam e determinam os conceitos filosóficos. Embora nesse parágrafo a palavra “relação” (*Beziehung*) figure apenas uma vez, o tema central do texto é a relação de dependência (mais especificamente: de condição e de condicionado, de fundamento e de fundado, de determinante e de determinado) entre fisiologia, gramática e filosofia. Para referir-se a essas espécies de relações, Nietzsche utiliza as palavras *Abhängigkeit* (dependência), *Bedingung* (condição), *Grund* (fundamento) e *Bestimmung* (determinação) em diferentes classes gramaticais, sob a forma de palavras derivadas e de palavras compostas.
- 10 Além do uso de palavras que se traduzem por relação (como *Relation*, *Beziehung* e *Verhältnis*) e de palavras que designam as relações específicas de dependência, de condição, de fundamento e de determinação (como, respectivamente, *Abhängigkeit*, *Bedingung*, *Grund* e *Bestimmung*), Nietzsche utiliza com frequência metáforas e analogias para sugerir tais formas de relação. É o que também se pode exemplificar pelo parágrafo 20 de *Para além de bem e mal*, mencionado acima. Nesse parágrafo, para apresentar em imagem sua tese de que os conceitos filosóficos não surgem por si mesmos, mas dependem de determinadas famílias linguísticas e de determinadas constituições fisiológicas, Nietzsche utiliza a imagem de membros da fauna de certa região (*Glieder der Fauna eines Erdtheils*), que não crescem por si próprios (*nichts Für-sich-Wachendes*), mas dependem de condições específicas. Nessa analogia, as condições específicas determinantes da região equivalem às condições fisiológicas e às funções gramaticais; já os membros da fauna que dependem das condições específicas de determinada região equivalem aos conceitos filosóficos, determinados por condições fisiológicas e por funções gramaticais.
- 11 Acima, indicamos sucessivamente que Nietzsche utiliza palavras alemãs que se traduzem por relação, palavras que designam formas específicas de relação, assim como metáforas e analogias. Agora convém acrescentar que a ideia de relação é veiculada em expressões⁷ e mesmo em preposições

utilizadas com sentido conceitual ⁸. Como se nota, a ideia de relação não opera apenas nos textos em que Nietzsche emprega tal palavra.

- 12 Levando em conta essas diversas maneiras de utilizar a ideia de relação, parece-nos possível dizer que, da juventude até a maturidade, Nietzsche reflete sobre a ideia de relação e a faz operar como um conceito, com funções tanto crítica como propositiva, em suas considerações sobre a realidade, os valores, a estética e o conhecimento. ⁹
- 13 Nas próximas três seções, investigaremos o significado, a extensão e o estatuto do conceito de relação na concepção de mundo elaborada por Nietzsche.

2. Relação como conceito basilar na concepção nietzschiana de mundo

- 14 A nosso ver, o conceito de relação desempenha um papel fundamental na filosofia de Nietzsche. É o que buscaremos evidenciar, tentando fazer notar o papel basilar e central do conceito de relação na concepção nietzschiana de realidade. Mais precisamente, esse papel patenteia-se quando se analisam os vínculos entre as noções de relação, de força e de vontade de potência. É o que procuraremos fazer a seguir.
- 15 Consideremos inicialmente o vínculo entre as noções de relação e de força. Para Nietzsche, o mundo se constitui de forças em relação. É o que indica já o fragmento póstumo 6[441], de 1880. ¹⁰ Nesse texto, Nietzsche afirma primeiro que, “para nós, o mundo é, portanto, a soma das relações [Relationen]”. Em seguida, operando uma primeira generalização, ele assegura que todo ser percipiente “percebe relações [Relationen]”. Por fim, operando nova generalização, ele assevera que as forças estabelecem entre si “relações [Relationen]”.
- 16 Nos anos seguintes, Nietzsche determina a natureza dessas relações entre as forças. Referindo-se aos “*quanta* de força”, ele afirma que “sua essência [Wesen], em sua relação [in ihrem Verhältnis] com todos os outros *quanta*, consiste em seu ‘efetivar-se’ [in ihrem ‘Wirken’] sobre os demais [*quanta* de força]” ¹¹. Nessa relação e nesse efetivar-se, precisa Nietzsche, os “*quanta* dinâmicos” estabelecem “uma relação de tensão [Spannungsverhältnis] com todos os outros *quanta* dinâmicos” ¹². Assim, as forças estabelecem relações de tensão entre si.
- 17 Para compreender por que e em que sentido as forças estabelecem entre si relações de tensão, é preciso considerar que às forças inere o que Nietzsche denomina “vontade de potência” ¹³. Assim, o conceito de força implica o de vontade de potência. Acima, mencionamos que, segundo Nietzsche, a essência

da relação entre as forças é um efetivar-se. Cumpre acrescentar agora que todo efetivar-se, por sua vez, resulta de vontade de potência, tida por Nietzsche como “o fato mais elementar”: “a vontade de potência [...] é o fato mais elementar, a partir do qual somente resulta um vir-a-ser, um efetivar-se [ein Wirken]”¹⁴. Considerando que a essência da relação entre as forças é um efetivar-se e que todo efetivar-se resulta de vontade de potência, Nietzsche, referindo-se aos “quanta de força”, afirma que a “essência” dos quanta de força “consiste em exercer potência sobre todos os outros quanta de força”¹⁵. O “exercer potência” das forças, explica Nietzsche, significa que “a única realidade é o querer-tornar-se-mais-forte de todo centro de força – não a autoconservação, mas sim apropriação, querer-tornar-se-senhor, querer-tornar-se-mais, querer-tornar-se-mais-forte”¹⁶. Resultando, pois, da vontade de potência, o efetivar-se das forças é um exercer potência, isto é, uma tendência à expansão e ao domínio. É nesse sentido que, em última instância, os quanta de força estabelecem uma “relação de tensão [Spannungsverhältnis] com todos os outros quanta dinâmicos”¹⁷.

- 18 Portanto, no âmbito da concepção nietzschiana de mundo como forças e como vontades de potência, o conceito de relação caracteriza o modo de efetivar-se das forças, que é relacional. Em seguida, porém, é o conceito de relação que tem seu sentido determinado pelo de vontade de potência: as forças exercem relações de potência e de tensão.
- 19 Também o conceito de vontade de potência, assim como o de força, é relacional. É o que se pode depreender da análise das transformações da posição de Nietzsche a respeito das leis naturais. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche afirma que só podemos apreender como relações as chamadas leis naturais: “O que é, para nós, uma lei da natureza? Ela não se dá a conhecer para nós em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas relações [Relationen] com outras leis naturais, que, uma vez mais só se dão a conhecer para nós como relações [Relationen]”¹⁸. A mesma ideia encontra-se expressa de modo esquemático num fragmento póstumo do mesmo período de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*: “Todas as leis naturais são apenas relações [Relationen] de um x com um y e um z. Nós definimos leis naturais como as relações [Relationen] de um xyz, das quais cada uma, por sua vez, dá-se-nos a conhecer como relações [Relationen] com outro xyz”¹⁹. É o próprio Nietzsche que destaca as três ocorrências do termo “relação”, conferindo, pela repetição e pelo destaque, importância ao termo. Posteriormente, já tendo elaborado o conceito de vontade de potência, Nietzsche precisará que o que se chama de lei natural são relações de potência: “Lei natural’: como fórmula para a produção incondicionada das relações de potência [Macht-Relationen] e dos graus de potência”²⁰. De um lado, assim como no caso do conceito de força, Nietzsche concebe o conceito

de vontade de potência como relacional: o exercício de potência ou de poder é uma relação entre pelo menos dois termos: “relações [Relationen] de um x com um y e um z”, como ilustra o esquema de Nietzsche citado acima. De outro lado, o conceito de vontade de potência determina o sentido da noção de relação, quando considerada no âmbito da concepção nietzschiana de mundo: trata-se de relações de potência.

- 20 Assim, levando em conta as considerações acima sobre os vínculos intrínsecos entre os conceitos de força, de vontade de potência e de relação, pode-se dizer que, de um lado, o conceito de relação faz parte da compreensão dos conceitos de força e de vontade de potência, e, de outro lado, os conceitos de força e de vontade de potência fazem parte da compreensão do conceito de relação. Com base nessas considerações, nossa hipótese é que, no âmbito da concepção nietzschiana de mundo, os conceitos de vontade de potência, de força e de relação se definem reciprocamente, implicam-se e possuem a mesma extensão. Portanto, uma vez colocado um desses conceitos, colocam-se automaticamente os outros dois.
- 21 Dadas essa implicação mútua e essa coextensão dos conceitos de vontade de potência, de força e de relação, então, se for indicado o papel basilar e central do conceito de vontade de potência ou do conceito de força na concepção nietzschiana de mundo, torna-se plausível a hipótese de que, por implicação, o conceito de relação também exerce um papel basilar e central.
- 22 Considere-se o papel atribuído por Nietzsche ao conceito de vontade de potência. Além de conceber, como já mencionado, a vontade de potência como “o fato mais elementar”²¹, Nietzsche atribui ao conceito de vontade de potência a função de princípio: “*Wille zur Macht principiell*”²². Ao fazer operar o conceito de vontade de potência como o fato mais elementar e como princípio, Nietzsche reconduz (*zurückführen*) ao conceito de vontade de potência toda a realidade. Esse papel é desempenhado pelo conceito de vontade de potência no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*. Nesse parágrafo, em que expõe sua concepção de mundo como vontade de potência, Nietzsche começa por formular a hipótese de que é possível “reconduzir [*zurückführen*] todas as funções orgânicas a essa vontade de potência”. Em seguida, conferindo alcance universal ao procedimento de reconduzir a realidade ao conceito de vontade de potência, Nietzsche julga ter “adquirido o direito de determinar toda força eficiente [*alle wirkende Kraft*] univocamente como: vontade de potência”²³. Assim, o conceito de vontade de potência desempenha um papel basilar e central no sentido de que toda a realidade pode ser reconduzida à vontade de potência, que é “princípio” e “o fato mais elementar”.

- 23 Portanto, levando em conta esse papel atribuído por Nietzsche ao conceito de vontade de potência, é possível indicar da seguinte maneira o papel basilar e central da noção de relação na filosofia de Nietzsche. Se, na concepção nietzschiana de mundo, os conceitos de vontade de potência e de relação se determinam mutuamente, implicam-se e possuem a mesma extensão; se, ademais, Nietzsche considera o conceito de vontade de potência o fato mais elementar e um princípio ao qual a realidade se deixa reconduzir; então, por implicação, também o conceito de relação opera como um fato elementar e como um princípio a que a realidade se deixa reconduzir. É por isso que, de modo geral, como mencionado, Nietzsche afirma que a realidade se constitui de *quanta* de força que estabelecem “relação [Verhältnis]” entre si e, mais precisamente, “relação de tensão [Spannungsverhältnis]”.

3. Condições formais do conceito de relação

- 24 As seções precedentes mostram que o conceito de relação tem diferentes sentidos. Para compreender esses sentidos e suas implicações, é indispensável analisar o complexo modo de funcionamento do conceito de relação. A seguir, apresentaremos os principais pontos que, a nosso ver, precisam ser levados em conta nessa análise.
- 25 O conceito de relação é, ele próprio, um “conceito de relação [Relationsbegriff]”²⁴: trata-se de um conceito composto que requer, como suas condições formais, ao menos dois relativos e uma determinada ligação entre eles.²⁵ Mais exatamente, esses três requisitos formais são os seguintes:
1. Em primeiro lugar, o conceito de relação supõe um relativo que desempenhe o papel de objeto relativizado;
 2. Em segundo lugar, o conceito de relação supõe um relativo que desempenhe o papel de princípio relativizador;
 3. Em terceiro lugar, para que se precise o sentido do conceito de relação, que é plurívoco e indeterminado, faz-se necessário que se determinem:
 1. a *natureza* da relação entre objeto relativizado e princípio relativizador (trata-se de saber se é relação de dependência, de condição, de fundamento, de causalidade, de determinação);
 2. a *função* da relação (trata-se de saber se a relação concerne à geração e/ou à determinação do modo de ser de um relativo por outro, e se, uma vez modificado o princípio relativizador, modifica-se também o objeto relativizado);
 3. o *alcance* da relação (a proporção da determinação do objeto relativizado pelo princípio relativizador);
 4. a *constância* da relação (se é necessariamente contínua ou não);
 5. a *direção* da relação (se é unidirecional ou bidirecional);

6. os níveis de relação entre os relativos (se é relação imediata ou mediada).

- 26 Para discernir os sentidos do conceito nietzschiano de relação, é preciso identificar como esses requisitos formais são preenchidos na filosofia de Nietzsche. Um exemplo de tal preenchimento é encontrado no parágrafo 20 de *Para além de bem e mal*, mencionado acima. Nesse texto, como já apontado, Nietzsche indica que as funções gramaticais da língua condicionam, fundam, determinam os conceitos filosóficos. Assim, conforme as condições formais do conceito de relação mencionadas acima, temos o seguinte: as funções gramaticais da língua são o princípio relativizador; os conceitos filosóficos são os objetos relativizados; a dependência (como relação de condição e de condicionado, de fundamento e de fundado, de determinante e de determinado) constitui a natureza da relação entre as funções gramaticais, que são princípios relativizadores, e os conceitos filosóficos, que são objetos relativizados. Aqui, relativizar significa relacionar um objeto (conceitos filosóficos) às condições determinantes (funções gramaticais) das quais esse objeto depende.
- 27 Entretanto, a gramática de toda língua, que determina os conceitos filosóficos, também é, por sua vez, determinada por condições fisiológicas. Assim, a gramática de toda língua, que é princípio relativizador dos conceitos filosóficos nela elaborados, também é, sob outra relação, objeto relativizado: no caso, a gramática de toda língua é objeto relativizado pelas condições fisiológicas. As condições fisiológicas, portanto, como princípios relativizadores, determinam, num primeiro nível, a gramática de toda língua e, num segundo nível, os conceitos filosóficos.

4. O estatuto do conceito de relação

- 28 Na segunda seção deste artigo, mostramos que o conceito de vontade de potência funciona como o “princípio” e “o fato mais elementar” ao qual se pode reconduzir toda a realidade. Convém acrescentar agora que até mesmo as relações são reconduzidas à vontade de potência: “Todos os sentidos de relação [*Beziehung*] conduzem a ela [à vontade de potência]”²⁶. Desse modo, considerando os requisitos formais do conceito de relação expostos na terceira seção do presente estudo, pode-se dizer que o conceito de vontade de potência funciona como princípio relativizador mais básico e mais geral na filosofia de Nietzsche.
- 29 Levando em conta o que acabamos de dizer e os requisitos formais do conceito de relação expostos na terceira seção, torna-se pertinente investigar, no caso da filosofia de Nietzsche, a extensão do conjunto dos objetos relativizados, bem como a ligação desse conjunto dos objetos

relativizados com o conjunto dos princípios relativizadores. A questão que se coloca é saber se toda a extensão dos princípios relativizadores está incluída na extensão dos objetos relativizados. Se for assim, a consequência é que todos os princípios relativizadores poderão ser considerados também, sob outras relações, como objetos relativizados: dessa forma, generaliza-se o que acontece, por exemplo, no caso particular das funções gramaticais, que são princípios relativizadores dos conceitos filosóficos e, ao mesmo tempo, objetos relativizados pela constituição fisiológica. Se for esse o caso — isto é, se todos os princípios relativizadores puderem ser considerados também, sob outros aspectos, como objetos relativizados —, a implicação última é que até mesmo a noção de vontade de potência, apresentada por Nietzsche como aquilo a que, em última instância, todas as relações se reconduzem (isto é, como princípio relativizador mais basilar e mais geral) ²⁷, poderá ser considerada como objeto relativizado, ou seja, poderá ser relativizada. Essa é uma possível chave de leitura para compreender o estatuto interpretativo que Nietzsche confere à sua concepção de mundo como vontade de potência.

28

- 30 Nossa hipótese é que, na filosofia de Nietzsche, todo princípio relativizador pode ser considerado também, sob outras relações, como objeto relativizado. Essa hipótese parece plausível por duas razões principais.
- 31 A primeira razão é que, na concepção nietzschiana de realidade, o conceito de relação possui caráter basilar e extensão máxima. Para Nietzsche, “o mundo [...] é essencialmente um mundo de relações” ²⁹. Ademais, como mencionado, os conceitos de relação e de vontade de potência têm seus respectivos sentidos mutuamente determinados, implicam-se e possuem a mesma extensão, de modo que a realidade é suscetível de se reconduzir tanto ao conceito de vontade de potência como ao de relação.
- 32 A segunda razão é que o conceito de relação desempenha um papel basilar e tem extensão máxima também quando Nietzsche considera o modo como o homem em geral concebe o mundo. Para Nietzsche, a rigor, conforme já apontado, só podemos conceber o mundo como relações. É por isso que ele afirma que o que percebemos como leis naturais ³⁰ são relações e, de modo mais elementar, afirma que o que percebemos como coisas e suas propriedades ou qualidades também são relações ³¹.
- 33 Precisando mais a sua posição, Nietzsche caracteriza o estatuto dessas relações: concebemos o mundo como relações, e essas relações são relativas ao homem, isto é, antropomórficas. É o que evidencia um fragmento póstumo do início dos anos 1870:
- Que uma unidade, uma árvore, por exemplo, apareça para nós como pluralidade de propriedades, de relações, [isso] é antropomórfico de dois modos: primeiro, essa unidade delimitada “árvore” não existe, é preciso

recortar arbitrariamente uma coisa assim (segundo o olho, segundo a forma), [e, além disso,] nenhuma relação é a relação verdadeira, absoluta, mas de novo colorida de modo antropomórfico.³²

- 34 Acima, ao examinar o parágrafo 20 de *Para além de bem e mal*, buscamos fazer notar que o conceito de relação, em seu sentido específico de relação de condicionamento e determinação, supõe um objeto relativizado (os conceitos filosóficos), um objeto relativizador (as funções gramaticais) e uma relação entre eles (no caso, uma relação de condicionamento e determinação). Agora, o fragmento póstumo que acabamos de citar mostra que a própria ideia de relação também é colocada no papel de objeto relativizado, isto é, Nietzsche relaciona a ideia de relação à condição fundamental que a determina: o homem. Com efeito, se, a rigor, só podemos conceber como relações o mundo e, de modo mais elementar, o que chamamos de coisas e de propriedades das coisas, essas relações, precisa Nietzsche, são antropomórficas e, portanto, não são absolutas nem podem existir no mundo tal como as concebemos. Em outros termos: concebemos o mundo como relações relativas. Assim, há dois níveis em que opera o conceito de relação: o mundo só pode ser concebido como *relações* (*primeiro nível*), mais precisamente, como *relações relativas* (*segundo nível*).³³
- 35 Assim, ao considerar o modo como o homem concebe o mundo, Nietzsche confere extensão máxima à aplicação do conceito de relação, a ponto de relativizar até mesmo as noções de relatividade e de relação. Com efeito, em *Para além de bem e mal*, o autor afirma que “somos nós apenas que criamos [...] a relatividade”³⁴ e, num fragmento póstumo dos anos 1880, assegura que “uma relação absoluta é um absurdo”, donde se infere que são concebíveis apenas relações relativas³⁵.
- 36 Se só podemos conceber o mundo como relações, o caráter basilar e a extensão máxima do conceito de relação implicam uma relativização total e, portanto, autorreferente: o próprio conceito de relação é relativizado.
- 37 Assim – atribuindo caráter basilar e extensão máxima ao conceito de relação em sua própria concepção de mundo, bem como conferindo caráter basilar e extensão máxima ao conceito de relação quando considera o modo como o homem em geral concebe o mundo –, Nietzsche indica que o conjunto dos objetos relativizados é tão extenso, que nele se incluem até mesmo as noções de relatividade e de relação, também elas relativizadas. Dada a extensão do conjunto dos objetos relativizados, parece-nos plausível a hipótese de que, na filosofia de Nietzsche, todo princípio relativizador pode ser considerado também, sob outras relações, como objeto relativizado.
- 38 Dessa forma, considerando as posições de estudiosos que abordaram a ideia de relação na filosofia de Nietzsche, parece-nos possível ainda extrair consequências relevantes. Se, de acordo com Vaihinger, a realidade é, para

Nietzsche, “a soma de relações de inúmeros fatores que se condicionam mutuamente”; se, conforme Andreas Urs Sommer, a realidade é, para Nietzsche, “processos de relativização”; se, no entender de Dorian Astor, para Nietzsche “é a própria relação que é a condição real de todas as entidades” e “a relação preexiste logicamente aos seus termos e os condiciona realmente, ou seja, ela os produz”; então — eis nossa hipótese —, pode-se dizer que, na filosofia de Nietzsche, a noção de relação, sendo basilar e geral, funciona como um gênero supremo a que se pode reconduzir (*zurückführen*) toda a realidade (inclusive as próprias noções de relação e de relatividade) tal como o homem pode concebê-la. Com efeito, a filosofia de Nietzsche dá a entender que toda concepção de mundo se constitui de relações relativas, de modo que as próprias noções de relação e de relatividade são relativas, fazendo parte do conjunto dos objetos relativizados. Assim, em última instância, o exame do conceito nietzschiano de relação diz respeito ao problema do estatuto não só do conceito nietzschiano de relação, mas também de todo conceito de relação, quando considerado sob o prisma da filosofia de Nietzsche: todas as relações são relativas. E, por conseguinte, o exame do conceito nietzschiano de relação diz respeito não só ao problema do estatuto da concepção nietzschiana de mundo, mas igualmente ao problema do estatuto de toda concepção de mundo, quando observada desde a perspectiva do pensamento de Nietzsche: toda concepção de mundo se constitui de relações relativas.

Conclusão

- 39 Quando diz respeito à concepção de mundo, o conceito nietzschiano de relação desempenha papel basilar e tem ampla extensão. Isso se mostra ao menos de duas maneiras.
- 40 Em primeiro lugar, o conceito de relação tem papel basilar e ampla extensão na concepção de mundo elaborada por Nietzsche. Com efeito, o conceito de relação está intimamente vinculado aos de vontade de potência e de força: os conceitos de vontade de potência, de força e de relação se definem reciprocamente, implicam-se e possuem a mesma extensão, de modo que, uma vez colocado um desses conceitos, colocam-se automaticamente os outros dois.
- 41 Em segundo lugar, a ideia de relação tem papel basilar e ampla extensão quando Nietzsche considera o modo como o homem concebe o mundo: a rigor, o homem só pode conceber o mundo como relações, e essas relações são, elas próprias, relativas ao homem, isto é, antropomórficas. O caráter basilar e a extensão máxima do conceito de relação implicam uma relativização total e, portanto, autorreferente: o próprio conceito de relação é

relativizado.

- 42 Desse modo, parece possível dizer que, segundo a filosofia de Nietzsche, toda concepção de mundo, inclusive a do próprio pensador alemão, é relacional e relativa.

Referências bibliográficas

- 43 ARISTÓTELES, *Categorias*, trad. José Veríssimo Teixeira da Mata, São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- 44 ASTOR, D. (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris: Éditions Robert Lafon, 2017.
- 45 ASTOR, D., “Relativisme ou relationnisme? Le concept de réalité chez Nietzsche et Whitehead”, in: STELLINO, P.; TINLAND, O. (dir.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles: Ousia, 2019.
- 46 BURNHAM, D., *The Nietzsche Dictionary*, London/New York: Bloomsbury, 2015.
- 47 CAMPIONI, G.; D’IORIO, P.; FORNARI, M. C.; FRONTEROTTA, F.; ORSUCCI, A., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- 48 CORBANEZI, E. “Sobre a concepção relacional de linguagem em Nietzsche”, *Cadernos Nietzsche*, vol. 1, n. 34, pp. 167-187, jan.-jun., 2014.
- 49 CORBANEZI, E., *Perspectivismo e relativismo na filosofia de Nietzsche*, São Paulo: Editora Unifesp, 2021.
- 50 DENAT, C.; WOTLING, P., *Dictionnaire Nietzsche*, Paris: Ellipses, 2013.
- 51 DROBISCH, M. W., *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*, 5. Aufl., Hamburg e Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1887.
- 52 GASPAR, F. P., “Sobre interpretação e o destino da ontologia em Nietzsche”, *Discurso*, vol. 50, n. 1, pp. 279-306, 2020.
- 53 GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, *Dicionário Nietzsche*, São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- 54 MARTON, S., “Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 2, pp. 225-246, 2012.
- 55 MÜLLER, E., *Nietzsche-Lexikon*, Stuttgart: Wilhelm Fink, 2020.
- 56 NIEMEYER, C. (org.), *Léxico de Nietzsche*, trad. André Muniz Garcia et al., São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- 57 NIETZSCHE, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: _____, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, eds. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, München: Walter de Gruyter, 1999, vol. 5.
- 58 NIETZSCHE, F., *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- 59 NIETZSCHE, F., *Para além de bem e mal* . In: _____. NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche: Obras incompletas* , trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- 60 NIETZSCHE, F., *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* , trad. Fernando de Moraes Barros, São Paulo: Hedra, 2008.
- 61 NIETZSCHE, F., *A filosofia na era trágica dos gregos* , trad. Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo: Hedra, 2008.
- 62 NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres* , trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 63 NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres* [:] *volume II* , trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1. ed., 1879; 2. ed., 1886, segunda edição de *Opiniões e Sentenças diversas e O Andarilho e sua Sombra* , acrescida de Prefácio].
- 64 NIETZSCHE, F., *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* , trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- 65 NIETZSCHE, F., *A gaia ciência* , trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- 66 NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo* , trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- 67 NIETZSCHE RESEARCH GROUP (NIJMEGEN) (org.); TONGEREN, P. van; SCHANK, G.; SIEMENS, H. (dir.), *Nietzsche-Wörterbuch. Band 1: Abbraviatur - einfach* , Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004.
- 68 PLATÃO, *Le Sophiste* , trad. Nestor-Luis Cordero, Paris: Flammarion, 1993.
- 69 PLATÃO, *Hippias Majeur* , trad. Alfred Croiset, Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- 70 PLATÃO, *A República* , trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- 71 SOMMER, A. U., “Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker”, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* , v. 38, pp. 319-342, 2012.
- 72 TINLAND, O., “En guise d’introduction: Nietzsche à l’épreuve des relativismes”, in: STELLINO, P.; TINLAND, O. (dir.), *Nietzsche et le relativisme* , Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 11-34.
- 73 VAIHINGER, H., *Nietzsche als Philosoph* , 4. vom Verfasser neu durchgesehene Auflage, Berlin: Reuther & Reichard, 1916.
- 74 WOTLING, P., *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche* , Paris: Ellipses, 2001.

NOTAS

1. Considerem-se, por exemplo, as seguintes obras. WOTLING, P., *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, Paris: Ellipses, 2001. NIETZSCHE RESEARCH GROUP (NIJMEGEN) (org.); TONGEREN, P. van; SCHANK, G.; SIEMENS, H. (dir.), *Nietzsche-Wörterbuch. Band 1: Abbiuviatur – einfach*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004 (o primeiro volume traz indicações de verbetes que serão incluídos nos volumes subsequentes; não está previsto o verbete “relação”). DENAT, C.; WOTLING, P., *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2013. NIEMEYER, C. (org.), *Léxico de Nietzsche*, trad. André Muniz Garcia et al., São Paulo: Edições Loyola, 2014. BURNHAM, D., *The Nietzsche Dictionary*, London/New York: Bloomsbury, 2015. ASTOR, D. (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris: Éditions Robert Lafon, 2017. MÜLLER, E. *Nietzsche-Lexikon*, Stuttgart: Wilhelm Fink, 2020. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, *Dicionário Nietzsche*, São Paulo: Edições Loyola, 2016 (esta obra, porém, traz o verbete “Relativismo” (pp. 360-361), o que não ocorre nos demais dicionários mencionados nesta nota).

2. VAHINGER, H., *Nietzsche als Philosoph*, 4. vom Verfasser neu durchgesehene Auflage, Berlin: Reuther & Reichard, 1916, p. 74.

3. ASTOR, D., “Relativisme ou relationnisme? Le concept de réalité chez Nietzsche et Whitehead”, in: STELLINO, P.; TINLAND, O. (dir.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles: Ousia, 2019, p. 171.

4. SOMMER, A. U., “Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker”, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, v. 38, pp. 319-342, 2012.

5. Platão, no diálogo *Sofista* (255c), por exemplo, diferencia as coisas que são ditas *em si mesmas* (καθ' αὐτά) daquelas que são ditas *em relação a outras coisas* (πρὸς ἄλλα). Também n'A *República* (a partir de 438b), Platão afirma que as mesmas coisas são passíveis de ser consideradas em si mesmas, de um lado, e como relativas, de outro lado. Aristóteles, por sua vez, faz da relação uma de suas *Categorias* (6a36 – 8b24).

6. NIETZSCHE, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: _____, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Eds. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, München: Walter de Gruyter, 1999, vol. 5, pp. 34-35. Doravante, para referir-nos a essa edição, utilizaremos a indicação KSA seguida pelo número do volume e pelo número da página. Quando tratar-se de fragmentos póstumos, utilizaremos a abreviação FP, seguida,

s sucessivamente, pelo número do fragmento, pela indicação KSA, pelo número do volume e pelo número da página (por exemplo: FP 14[79], KSA 13, p. 259). Quando o nome do autor não é mencionado na referência, trata-se da obra de Nietzsche. Se não houver indicação de tradutor, a tradução é de nossa responsabilidade.

7. Nota-se o emprego de expressões que contêm o termo “relação” quando Nietzsche afirma, por exemplo, que o mundo se constitui de quanta dinâmicos “cuja essência reside em sua relação [Verhältniß] com todos os outros quanta dinâmicos”, mais precisamente em sua “relação de tensão [Spannungsverhältniß]” (FP 14[79], KSA 13, p. 259). Do mesmo modo, o filósofo entende “moral como doutrina das relações de domínio [Herrschafts-Verhältnissen]” (*Para além de bem e mal*, § 19, KSA 5, p. 34). Também a ideia de “relações de poder [Machtverhältnisse]” é utilizada para analisar diversos temas, como o novo e o antigo conceito de governo (*Humano, demasiado humano*, § 450, KSA 2, p. 292, trad. Paulo César de Souza), os fatores determinantes da lei e da moral (*O andarilho e sua sombra*, § 22, KSA 2, p. 556), bem como as condições de surgimento e de desaparecimento de direitos (*Aurora*, § 112, KSA 3, p. 101).

8. Cf., por exemplo, o uso reiterado da preposição “für” no FP 2[149], KSA 12, p. 140.

9. As citações em notas anteriores ilustram o uso do conceito de relação na concepção nietzschiana de realidade e de valor. No que diz respeito à aplicação da ideia de relação no âmbito da estética, cf., entre outros, FP 16[40], KSA 13, p. 498, intitulado “*Aesthetica*”, e os textos publicados correspondentes, os parágrafos 19 e 20 do capítulo “Incursões de um extemporâneo”, em *Crepúsculo dos ídolos* (KSA 6, pp. 123-124). Em oposição ao “belo em si” (αὐτὸ τὸ καλόν) de Platão (cf., por exemplo, *Hípias Maior*, 289d), Nietzsche considera que a fisiopsicologia do ser humano condiciona seu juízo sobre o belo e o feio, de maneira que o ser humano é “a medida” de tais juízos (nesse ponto, Nietzsche alude à doutrina do homem-medida de Protágoras). No tocante ao conhecimento, Nietzsche assegura que “não há ‘essência em si’, as relações [Relationen] constituem primeiramente a essência, do mesmo modo que não pode haver ‘conhecimento em si’” (FP 14[122], KSA 13, p. 303). É que qualquer linguagem ou meio de expressão só pode “expressar uma mera relação [Relation]” (FP 14[122], KSA 13, p. 303; sobre “a linguagem enquanto relação”, cf. MARTON, S., “Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 2, 2012, p. 227 ; cf. ainda CORBANEZI, E. “Sobre a concepção relacional de linguagem em Nietzsche”, *Cadernos Nietzsche*, vol. 1, n. 34, pp. 167-187, jan.-jun., 2014). Já em escritos de juventude Nietzsche utiliza o conceito de relação

para refletir sobre esses temas (cf. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, KSA 1, pp. 879, 880 e 885; cf. ainda *A filosofia na era trágica dos gregos*, KSA 1, p. 846).

10. FP 6[441], KSA 9, p. 312.

11. FP 14 [79], KSA 13, p. 259.

12. FP 14 [79], KSA 13, p. 259.

13. FP 36 [31], KSA 11, p. 563.

14. FP 14 [79], KSA 13, p. 259.

15. FP 14 [81], KSA 13, p. 261.

16. FP 14 [81], KSA 13, p. 261.

17. FP 14 [79], KSA 13, p. 259.

18. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, § 1, trad. Fernando de Moraes Barros modificada, KSA 1, p. 885.

19. FP 19[235], KSA 7, p. 493.

20. FP 1[30], KSA 12, p. 17. Cf. também 34[247], KSA 11, p. 180.

21. FP 14 [79], KSA 13, p. 259.

22. FP 14 [98], KSA 13, p. 274

23. *Para além de bem e mal*. In: _____. NIETZSCHE, F., *Friedrich Nietzsche: Obras incompletas*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, KSA 5, p. 55.

24. FP 14[103], KSA 13, p. 280.

25. Para uma análise (contemporânea de Nietzsche) do conceito de relação como consequência da síntese de determinadas condições, cf. DROBISCH, M. W., *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*, 5. Aufl., Hamburg e Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1887, parágrafos 27 a 39, pp. 32-45. Nietzsche possuía um exemplar desse livro em sua biblioteca pessoal (cf. CAMPIONI, G.; D'IORIO, P.; FORNARI, M. C.; FRONTEROTTA, F.; ORSUCCI, A., *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003, p. 199). Nesta seção do artigo, também levamos em conta considerações presentes em TINLAND, O., “En guise d'introduction: Nietzsche à l'épreuve des relativismes”, in: STELLINO, P.; TINLAND, O. (dir.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 11-34.

26. FP 2[77], KSA 12, p. 97.

27. FP 2[77], KSA 12, p. 97.

28. Cf., por exemplo, *Para além de bem e mal*, § 22, KSA 5, p. 37. Sobre o conceito de interpretação na filosofia de Nietzsche e o estatuto da concepção nietzschiana de mundo, cf. CORBANEZI, E., *Perspectivismo e relativismo na*

filosofia de Nietzsche, São Paulo: Editora Unifesp, 2021, e GASPAR, F. P., “Sobre interpretação e o destino da ontologia em Nietzsche”, *Discurso*, vol. 50, n. 1, pp. 279-306, 2020.

29. FP 14[93], KSA 13, p. 271. Cf. também FP 11[36], KSA 9, p. 454, e FP 14[184], KSA 13, p. 371.

30. Cf. FP 19[235], KSA 7, p. 493, e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, KSA 1, p. 885.

31. Cf. FP 19[242], KSA 7, pp. 495-496; FP 12[17], KSA 9, p. 579; FP 13[11], KSA 9, p. 620; FP 2[77], KSA 12, pp. 97-98; FP 2[149], KSA 12, p. 140; FP 9[40], KSA 12, p. 353; FP 10[202], KSA 12, p. 580; FP 14[103], KSA 13, pp. 280-282.

32. FP 19[236], KSA 7, p. 494. Nietzsche conserva até seus escritos de maturidade essa posição de que só podemos nos relacionar de modo antropomórfico com o mundo. Em *A gaia ciência*, por exemplo, o autor afirma que mesmo o rigor matemático só pode “estabelecer nossa relação [Relation] humana com as coisas” (*A gaia ciência*, § 246, trad. Paulo César de Souza modificada, KSA 3, p. 514).

33. Assim, parece-nos possível dizer que, contrariamente à tese de Dorian Astor de que a realidade das relações não é relativa, Nietzsche indica que, se o homem só pode conceber o mundo como relações, essas relações são relativas ao homem. Essa relatividade das relações deve-se aos dois níveis em que opera o conceito de relação, conforme apontamos acima.

34. *Além do bem e do mal* § 21, trad. Paulo César de Souza, KSA 5, p. 36.

35. FP 6[421], KSA 9, p. 306.

RESUMOS

In addition to proposing his own conception of the world, Nietzsche reflects on how human beings form their conception of the world: according to the philosopher, we can only conceive the world as relations. The aim of this article is to investigate the extent, meaning and status of the concept of relation, when used both in the conception of the world proposed by Nietzsche and in the author's reflections on how we form our conception of the world.


ÍNDICE

Keywords: Nietzsche, world, relation

AUTOR

EDER CORBANEZI

 **IDREF** : <https://idref.fr/243700865>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/1508159234580503371983>

Universidade Federal de São Carlos

Ao fundo de Trakl: reflexão e experiência

Paulo R. Licht dos Santos

NOTA DO AUTOR

Agradeço a Laura Moosburger pela leitura de uma versão preliminar deste texto, a Marcio Sattin pelas sugestões à tradução do poema, a Francisco Prata pelo apoio e comentários e ao CNPQ pela bolsa produtividade (Processo 316556/2023-8).

1. O problema e seu fundamento

- 1 Trakl escreveu, durante fevereiro de 1913, seis versões do poema *Untergang*.¹ A quinta foi publicada em 1913 na terceira edição do periódico *Brenner*, e a sexta, no livro *Sebastião em sonho*, em 1915, com data de edição de 1914. Das seis versões do poema (ou seis poemas?), apenas as três últimas foram por Trakl intituladas *Untergang*, as anteriores permaneceram sem título. Traduzimos a quarta versão de *Untergang*. Por concentrar-se em uma só versão, nossa tradução suspende algumas questões ao mesmo tempo que suscita outras, mais fundamentais. Suspende, ao menos temporariamente, a questão sobre a relação e variações entre as diferentes versões do poema, sobre como Trakl escrevia e, por fim, sobre as próprias edições da obra de Trakl.² Mas, por destacar uma só versão, o traduzir suscita dois gêneros de questões. Como entender o traduzir? Transposição de palavras, imagens e sentido, aquém do original? Ou criação de outro poema, em pé de igualdade com o original? Nesse último caso, não se apagaria a diferença entre original e originado, pela autonomia própria a cada um deles? Como falar, na tradução, em ponto de partida e ponto de chegada se cada um deles possuiria vida e morte próprias? Essas e outras questões, circunscritas ao poema *Untergang* revivido e experienciado por sua tradução, poderiam ser ampliadas para pensar o problema da tradução em geral de um poema. Esse problema supõe, contudo, outro, mais fundamental: um único poema com sua tradução

(ou um novo poema que convive com outro em língua diversa) pode ser tomado como fundamento de reflexão para pensar cada um deles e a relação que mantêm entre si? Ou, fechados em si, devem ser compreendidos por teorias disponíveis ou práticas de análise já consolidadas? Se for assim, um poema não seria reduzido a caso específico de uma teoria ou prática, não importa o fechamento ou abertura que possam ter para pensar o próprio poema ou mesmo as teorias e práticas já constituídas? Por esse caminho, ao tomá-lo como caso de uma regra já dada, o poema não deixaria de ser enigma vivo, morto assim que decifrado, para renascer outro? Não se pode ponderar, ao avesso, que o poema instaura o enigma e a chave para decifrá-lo? Nesse caso, não deve ser ele próprio uma reflexão que conduza nossa reflexão sobre ele, confrontando, como enigma morto-vivo, esquemas conceituais já disponíveis? Não pretendemos, aqui, mergulhar nessas questões ou esboçar alguma resposta. No fundo, o que se procura é apenas instaurar um experimento ou experiência: tomar o poema *Ao fundo* como fundamento de reflexão, para dar consistência ao problema de como pensar a relação, unidade ou tensão entre poema e filosofia.

- 2 Esse experimento não é sem risco ou perigo (*periculum*, como teste, ensaio ou risco, termo latino afim a *experientia*). O mais imediato é perder de vista a particularidade de cada um dos poemas *Untergang*. No mesmo lance, se perderia tanto o geral quanto o singular. Mas a possibilidade de um ganho maior justifica o risco. Assim, o poema talvez permita abrir uma perspectiva de compreensão que permaneceria obstruída por uma generalização precoce ou por considerá-lo caso de uma teoria já dada. Somente depois de ter ido ao fundo de cada uma das versões de *Untergang*, a reflexão pode ganhar algo ao compará-los entre si, em vista de totalizações sempre provisórias.
- 3 Apresentamos lado a lado o *Untergang* e o *Ao fundo*, sem decidir qual seria o primeiro na ordem do refletir.

<p>UNTERGANG</p> <p>Unter den dunklen Bogen unserer Schwermut Spielen am Abend die Schatten verstorbenen Engel. Ueber den weissen Weiher Sind die wilden Voegel fortgezogen.</p>
<p>Träumend unter Silberweiden Kosen unsere Wangen vergilbte Sterne, Beugt sich die Stirne vergangener Nächte herein. Immer starrt uns das Antlitz unserer weissen Gräber an.</p>
<p>Leise verfallen die Lüfte am einsamen Hügel,</p>

Die kahlen Mauern des herbstlichen Hains.
Unter Dornenbogen
O mein Bruder steigen wir blinde Zeiger gen Mitternacht.

AO FUNDO

Sob o arco escuro de nosso pesar
Brincam ao poente as sombras dos anjos mortos.
Sobre a alva água,
Longe voaram as aves selvagens.

Em sonho sob salgueiros-prata
Roçam nossas faces estrelas pálidas.
Verga-se a frente das noites passadas.
Sempre nos encaram nossas alvas campas.

Lentos despençam os ventos no ermo outeiro,
Os muros desnudos dos bosques de outono.
Sob arco de espinhos,
Ah, meu irmão, ponteiros cegos galgamos para a meia-noite.

2. *Untergang*: seis poemas

- 4 O título do poema de Trakl, *Untergang*, pode ser traduzido por “ocaso”, “declínio”, segundo algumas traduções em circulação, ou por “queda” ou “decadência”.³ “*Untergang*” é substantivo correlato ao verbo “*untergehen*”: ir embaixo ou abaixo. Daí os demais sentidos, aparentados entre si: afundar-se, naufragar, pôr-se, decair, desaparecer, perecer, aniquilar e investigar, entendido como buscar abaixo (*untersuchen*). Traduzir por “Ao fundo” não é decidir pela literalidade ou por um sentido supostamente originário, mas acolher, entre várias possibilidades, uma que integre o poema como outro verso, ao lado ou acima dos demais. Que significa isso? Pode-se conjecturar que um título de uma obra ou de um poema só ganhe sentido e significado a partir dos versos que constituem o poema como um todo. É assim que Csúri entende o título do próprio *Untergang*, na última versão:

O tempo e o espaço também se fundem um ao outro. Contudo, a base para isto não é apenas o escurecimento comum, que apaga os contornos da realidade - (mundo texto). Já no *Untergang*, palavra-título do poema, reúnem-se semanticamente a perspectiva temporal e a espacial, mas o pleno desenvolvimento do processo só ocorre na emblemática metáfora do relógio da imagem final (...).⁴

- 5 Por essa leitura, o título, embora reúna dois aspectos essenciais do poema como um todo (a perspectiva temporal e a espacial), só ganharia “sentido na

emblemática metáfora do relógio da imagem no final”. Por essa hipótese, o título *Untergang* não seria exterior ao poema, palavra que apenas o apresentaria, sem fazer parte de sua composição? Mas não é necessário pensar que o título não passe de nome na moldura de um quadro, que apenas o identificaria ou explicitaria o que deveria ser visto. Pode-se muito bem pensar (e fazer ao traduzir ou compor um poema) que o título também abra uma perspectiva inusitada, integrando, como verso, os demais versos que constituem o poema. Imagine-se um experimento (*Gedankenexperiment*) em que, mantendo-se a mesma tradução dos versos do *Untergang*, altere-se apenas a tradução do título. Escolhendo algumas possibilidades permitidas pelo poema e pelos idiomas envolvidos, a mesma tradução dos versos poderia ser intitulada de cinco modos diferentes: “Ocaso”, “Declínio”, “Queda”, “Decadência” ou “Ao fundo”. Cada versão, apesar de manter intocados os versos traduzidos, não iria adquirir matizes diferentes, do mesmo modo que a alteração de algum dos versos em cada uma das seis versões muda significativamente a compreensão do todo e da relação entre cada uma delas? Se é assim, o título-verso, longe de ser um rótulo, abre uma perspectiva, ao lado ou acima de cada um dos versos. O poema não é, por isso, o mesmo de acordo com cada título-verso adotado.

- 6 Esse *Gedankenexperiment* não é alheio à poesia de Trakl nem gratuito para quem se dispõe a experienciá-la. Não é alheio, pois, ao menos em um caso, é Trakl quem propõe diferentes títulos. O poema “A Novalis” fora antes, no mesmo manuscrito, intitulado por Trakl: “Sobre uma lápide”; “Inscrição lapidar” e “No sonho”. Tampouco é gratuito, pois o experimento torna possível entrever que uma mudança mínima em um poema, concebido como fragmento concentrado de uma pluralidade de sentidos afins, mas diversos, pode ter amplas consequências para compreendê-lo ou traduzi-lo. Torna igualmente possível pensar que as versões não intituladas deixam um espaço vazio para que vários títulos, afins ao poema, possam ser ensaiados ou, então, que sejam compreendidas a partir do vazio mesmo que deixam. Sobretudo, o experimento permite pensar que cada uma das seis versões de *Untergang*, longe de ser esboço provisório da versão “definitiva”, publicada em *Sebastião em Sonho*, pode ser considerada, de fato e de direito, um poema por si mesmo.
- 7 Não é inusitado colocar cada uma das versões de *Untergang* em pé de igualdade com a versão publicada. Alexander Stillmark, tradutor de Trakl para o inglês, já propôs tese semelhante:

'Declínio' - a gênese deste poema mostra uma transformação completa do material através de todas as cinco versões, de modo que as anteriores de fato constituem poemas individuais. Apenas as duas linhas finais permanecem constantes nas versões três a cinco (...). (Trakl 2005: 174-175).

- 8 As diferentes versões de *Untergang* seriam, assim, “poemas individuais” “de fato”. Essa tese, porém, tem seu alcance reduzido, quando Stillmark a vincula ao conceito de gênese. Esse conceito implica, em geral, ao menos quando empregado sem nenhuma advertência de como deve ser entendido, uma origem que se desdobra em etapas ao longo do tempo até que resulte em uma produção acabada ou em uma etapa mais aprimorada do que as precedentes.
- ⁶ No caso dos poemas *Untergang* de Trakl, o conceito de gênese não implica pressupor que cada uma das quatro versões não passaria de um esboço de valor poético reduzido, porque preteridas pelo autor ao publicar a quinta? A ênfase na explicação genética poderia ser reforçada por um traço biográfico de Trakl. Em carta de 1911, Trakl escreve a seu amigo Buschenbeck: “terei de corrigir-me continuamente, para dar à verdade o que é da verdade” ⁷. Assim, do ponto de vista da gênese adotado por Stillmark (ao menos tal como o concebe), as diferentes versões de *Untergang* não publicadas podem ser consideradas poemas singulares, com a incômoda restrição, porém, de que são etapas precedentes e preparatórias da última versão, reputada como acabada, “verdadeira” ou definitiva ⁸. Do ponto de vista genético, portanto, as versões seriam poemas individuais de fato, mas não de direito.
- 9 Não se pode descartar em geral o princípio genético para organizar uma edição ou interpretação de poemas. Também é certo que a ordenação temporal permite explicar alguns traços comuns a certos poemas e desconsiderar outros ou, ainda, servir como ponto de partida para uma compreensão global. Contudo, está longe de ser necessário que o conceito de gênese, ao menos no sentido geral desse termo, deva ser tomado como o único princípio ou até mesmo o mais fecundo para explicar as diferentes versões de *Untergang* e a relação que possam ter entre si. O uso heurístico do conceito de gênese não recorre ao tempo histórico que, como os ponteiros de “Ao fundo”, são cegos ao tempo que cada poema engendra pelo movimento sucessivo de seus versos e do ritmo que se cristaliza na estrutura do poema como um todo?
- 10 Há, sem dúvida, a deliberação de Trakl, que escolheu uma versão e rejeitou as demais. Porém, por que recorrer à autoridade externa do autor, se os demais poemas, uma vez publicados, integram uma obra cuja autoria passa a ter co-autores, críticos, poetas ou leitores? No caso de *Untergang*, livrar-se do conceito de gênese é tornar cada uma das cinco versões, de fato e de direito, poemas singulares, aparentados na divergência e convergência. Se é assim, também o nome, embora compartilhado (*Der Untergang*) por algumas versões, pode abrigar sentidos correlatos, mas distintos pelo contexto. Por isso, sem a amarra do conceito de gênese, pode-se ir mais longe e imaginar uma exposição que coloque lado a lado cada uma das versões, em diversas ordens

possíveis. Descolados da ordem temporal presumida pelo conceito de gênese, os poemas seriam composições não apenas pela unidade de seus versos ou pela quebra dela por uma escrita que justapõe imagens, mas também pelo sentido mais imediato do termo: postos conjuntamente. Em cada série possível de justaposição, a análise do conjunto resultaria em totalizações sempre provisórias, ainda que não arbitrárias, deixando entrever algo novo ou impensado por outras séries. Contudo, até que seja feito ensaio ou experimento semelhante, tudo isso não passa de caminho possível. Desde já, porém, o experimento, mesmo que apenas imaginado, permite tomar a quinta versão como um poema individual, dotado de vida e morte próprias, recriado pela tradução. Daí a retomada da pergunta: que pode acontecer se, suspensa a explicação genética, a força do próprio poema com sua tradução conduza desde o início a reflexão sobre ele? O poema converte-se, assim, no princípio vivo de uma reflexão que ele mesmo desencadeia e de uma temporalidade própria, que suspende o tempo cego do relógio. Por isso, ensaiar ir mais a fundo do poema requer aproximações sucessivas, de fora para dentro, para um centro móvel de irradiação de sentidos correlatos, centro apenas entrevisto ou obscuramente sentido, mas não compreendido antes do ato da reflexão que o poema com sua tradução desencadeia e conduz. Por isso se pode falar em experiência *do* poema, genitivo objetivo e subjetivo: objeto experienciado e sujeito que a torna possível.

3. A primeira volta ao fundo: a transcendência impossível

- 11 O quinto poema *Ao fundo* possui três estrofes, compostas cada uma delas por quatro versos: 4 + 4 + 4. A oposição entre polaridades atravessa-o de ponta a ponta. Sob e sobre, claro e escuro, ascensão e queda são diferentes momentos de um mesmo jogo complexo de contraposição e de inversão. É assim já na primeira estrofe ⁹:

Unter den dunklen Bogen unserer Schwermut
Spielen am Abend die Schatten verstorbenen Engel.
Über den weißen Weiher
Sind die wilden Vögel fortgezogen.

- 12 A primeira estrofe é dividida em dois pares de versos (2a + 2b) que contrastam “sob” (“unter”) e “sobre” (“über”), tanto quanto escuro (“dunkel”) e claro (“weiß”). Num primeiro olhar, a primeira oposição entre “Unter” e “über” exclui o acima, situando-nos na região “embaixo”. Desligada do acima, o mundo abaixo mostra-se como espaço delimitado por um círculo: “sob o arco de nosso pesar”; espaço de clausura e sem transcendência, porque, mortos os anjos, não há nenhuma abertura para o acima, divino. As duas estrofes

seguintes reforçam essa leitura. Cada uma delas, retomando o “sob”, sem, contudo, referir-se explicitamente ao “acima”, reiteram em diferentes imagens a queda e a desagregação de nosso mundo, aqui em baixo: estrelas pálidas que roçam nossas faces, nossas campas alvas, ventos que desmoronam, muros desnudos no outono. No final, a figuração do espaço circular de clausura e a afirmação da impossibilidade de transcendência encontrariam seu ponto culminante na imagem do gigantesco relógio, cujos ponteiros cegos são o próprio poeta-leitor e o irmão que ele evoca. Todos nós, portanto, ponteiros cegos de relógios que galgamos para o momento derradeiro de nossa morte, anunciada nas estrofes anteriores. Fechados para o divino, a região em baixo converte-se, assim, em nosso mundo, mundo de clausura, desagregação, incomunicabilidade, lamento e morte. Parece valer aqui, ao menos imediatamente a leitura que Csúri propõe para o sexto poema *Untergang*:

Caso se parta da imagem final, nos dois últimos versos do poema, então também se torna claro que se entende a vida humana neste mundo como um caminho de sofrimento que conduz, *sob um arco de espinhos*, para a noite mais escura, a hora da morte à meia-noite. O tempo como simbolismo da passagem e da morte é presentificado na forma de um relógio virtual e, assim, transformado em um espaço imaginário. O ser humano, representado como um eu anônimo e seu *irmão*, galgam como 'ponteiros cegos para a meia-noite' e se tornam parte funcional desse universo-relógio da transitoriedade. ¹⁰

- 13 Essa conclusão, marcada pelo “então” [*dann*], decorre da análise de Csúri sobre o princípio geral que presidiria a construção do sexto poema *Untergang* e de outros poemas de Trakl. O princípio se incorporaria em um esquema fixo de marcos espaciais (“acima e abaixo”) e temporais (passagem do tempo no ocaso e alteração do dia para a noite). Uma vez fixados, os marcos permitiriam apreender o fluxo das imagens até, no último verso, a presentificação do tempo como um espaço imaginário, na figura de um relógio cósmico dos quais seríamos partes, ponteiros cegos galgando para a meia-noite. Se for assim, o sexto poema *Untergang*, e talvez o quarto, poderia ser compreendido como a impossibilidade de nossa transcendência neste mundo:

Por isso, desta vez, a possibilidade de um transcender onírico, a irrupção visionária para um mundo de fundo transparente e transcendente de uma noite ascendente, por assim dizer, tem de fracassar necessariamente. ¹¹

- 14 Seria possível deter-se aqui, nessa possibilidade de ler o quarto poema “*Untergang*”, no que teria próximo do sexto. É possível, porém, ou mesmo necessário, ir mais fundo. Se delimita um espaço circular, da primeira até a última estrofe, o poema não sugere que se dê voltas, contínuas, em direção a um fundo obscuro, centro de gravidade que nos move e comove? O

aprofundar-se em círculos não é sugerido, também, pelo verso inicial? Pois *Schwermut*, pesar, é a disposição da *Gemüt* para o peso que, nos dobrando como arcos, impele-nos para baixo. Mais que sugestão, duas razões impõem que se percorra o poema mais uma vez. Primeiro, permanece ainda obscura a experiência do poema, tanto a que ele propõe, em cada verso e por inteiro, como a que dele temos, nós, interpelados no início (“nosso pesar” e no final do poema (nós, “ponteiros cegos”). Segundo, pelo limite já reconhecido, embora não tematizado, da reflexão, em sua primeira volta ao fundo. Em que consiste tal limite?

15 O limite da reflexão, em sua primeira volta ao fundo, está em transferir, sem mais, a conclusão do sexto poema *Untergang* para o quarto, como se a experiência de um dos poemas valesse para os demais ou para alguns deles. Mas nosso experimento não é, desde o início, que o quarto poema *Untergang* constitua, por si só, em sua singularidade, o princípio da reflexão sobre ele e por ele? Como então aproximá-lo do sexto, como se fossem similares? Estabelecer o limite da reflexão generalizante não é impor um preceito metodológico vago. O limite é palpável já naquilo que a reflexão deixou escapar. O sexto poema, na leitura de Csúri, apresentaria o contraste entre acima e abaixo como distinção entre dois mundos, entre o divino e o terrestre. Csúri pensa a divisão nestes termos: “Formalmente, o espaço é estruturado em acima e abaixo, que aparentemente separam a esfera cósmica e a esfera terrestre”¹². Se valer essa circunscrição, o relógio só pode ser, ao menos no sexto poema, figuração de um universo qualquer, em geral: “universo-relógio da transitoriedade”; ou, ainda, relógio deste mundo terrestre do qual seríamos ponteiros cegos. O quarto poema, por sua vez, fala, já no início, do arco de *nosso* pesar e, num movimento circular, termina em “nós”. O sexto poema não possui esse “nosso” no verso inicial. O quarto poema é, por isso, desde o início figuração do *nosso* universo, sem vínculo com o divino, não do universo em geral, independentemente de nós e da experiência que dele temos. Por isso, o contraste entre “acima” e “abaixo” figura, no final, o tempo de *nossa* experiência, não o tempo de um universo em geral com abstração de *nosso* tempo e de *nosso* espaço.

16 A distinção entre o mundo em geral e *nosso* mundo ou entre o tempo em geral e *nossa* experiência de tempo, figurada no quarto poema, não é filigrana. Apagar ou não reconhecer essa distinção é bloquear o caminho para compreender a especificidade da experiência figurada pelo quarto poema e a possibilidade de outra transcendência, ainda que obscuro em que consiste. No sexto poema, ao menos na leitura de Csúri, a possibilidade de transcender a morte se encontra bloqueada:

Na metáfora, no final do poema, do mecanismo do relógio, antecipada já pela imagem das campas da segunda estrofe, a qual conecta o início e o fim

do poema, prevalece de modo inequívoco a morte iminente do ser humano, o significado fundamental da queda simbólica. ¹³

- 17 Por que bloqueada a transcendência? Se o relógio é figuração do mundo em geral ou do tempo mecânico (ou digital) deste mundo, do qual somos partes, não o tempo de *nossa* experiência de um ou de outro, então o poema só pode se mostrar como expressão da impotência poética diante de um mundo que, engrenagem cega, se impõe a nós, sem possibilidade de redenção. Se são as coisas que assim se comportam e nos governam, então se encontra definitivamente bloqueado para nós, humanos, outro modo de ser, que se abra para o “acima”: “Não se trata simplesmente de que não haja conexão alguma com o celestial, mas do contrário: o céu está definitivamente fechado para os humanos” ¹⁴.

4. A segunda volta ao fundo: a transcendência utópica

- 18 Não pode ser outra a experiência do quarto poema *Untergang*? Se é o arco de nosso pesar que circunscreve um espaço e o diferencia entre acima e abaixo; se, no final, o relógio é imagem de um mecanismo que nos move, como ponteiros cegos, para a morte, então o quarto poema figura *nossa* experiência real de queda e de morte; não figura, por isso, o fechamento de um universo em geral, dividido em regiões acima e abaixo, existentes independentemente da experiência que dele temos. Desse modo, está longe de ser necessário que o aspecto da queda e da impossibilidade de transcendência esgote integralmente *nossa* experiência do quarto poema. Se não é figuração de um mundo em geral, mas de *nossa* experiência deste mundo, o poema não poderia ser ele próprio a reconfiguração da queda e da morte, restituindo, ao avesso, a transcendência?
- 19 Tal reconfiguração não é mera conjectura. Há algo efetivo no quarto poema que não permite experienciá-lo apenas como expressão da “morte iminente do homem, o significado básico da queda simbólica”, ainda que o poema, a cada verso, evoque a morte e a desagregação. Há algo experienciado no poema que não pode ser reduzido à expressão de *nosso* caminho para a morte. Talvez seja por esse algo = x que o quarto *Untergang* conjugue, em sua singularidade, dois polos opostos que alguns veem na poesia de Trakl como um todo:

(...) poesia de essências, onde os acidentes da vida pessoal e a superfície do mundo ficam transparentes para mostrar a base mais densa e complicada da experiência real. Pois é certamente nela que se reconhecem, como num espelho sem falhas, as imagens da perda e da utopia que insiste em negá-la.

- 20 Se é espelho sem falhas, a poesia de Trakl refletiria nossa experiência real de perda e de desagregação. Mas o reflexo permitiria reconhecer, também, como contraponto, algo diverso: imagens da utopia que insistem em negar a perda. Que utopia? Sendo, por definição, o que não possui lugar, talvez seja a de resgatar o acima bloqueado, transcendência para o divino. Por isso, se vale essa generalização para o quarto *Untergang*, o poema, como um “espelho sem falhas”, mostraria ao mesmo tempo nossa perda e o seu contraponto, experiência do real e de nossa insistência em negá-la. Se for assim, o poema não é a figuração de um ou de outro, ou da queda ou da transcendência, mas de ambos, simultaneamente. A experiência da desagregação é, também, a evocação, pela recusa em aceitá-la, da transcendência perdida.
- 21 Essa reunião de contrapostos não se alcança no poema por algum exercício intelectual sofisticado. É primeiro experienciada, por leitores-autores, pelo estranhamento do fluxo de imagens, paradoxais, que evocam a morte. Em vez de horror, desespero ou aversão, o fluxo de imagens justapostas comove. Suscitando o pesar pela desagregação a cada instante, o poema é lamento, cristalizado no verso final (“Ah, meu irmão”) que reconhece o perdido, mas também o presentifica por evocá-lo. Há, assim, uma experiência genuína do poema e pelo poema, difícil ainda de ser compreendida e, por isso, suscetível de diversas explicações, não necessariamente incompatíveis entre si. O que importa, porém, não é subsumir o poema a uma ou outra explicação já constituída, mas delimitar, poeticamente, a experiência desse algo = x, figurado como perda e, ao mesmo tempo, como recusa em aceitá-la.
- 22 Pode o próprio poema conduzir-nos cada vez mais fundo em direção a esse algo? Pode ser, assim, fundamento de nossa reflexão sobre ele e a partir dele? A instituição dos pares de opostos se dá na delimitação de marcos que, no poema, dividem duas regiões espaciais: o acima e o abaixo. Os pares contrapostos também são instituídos pela figura paradoxal das sombras dos anjos que, embora mortos, brincam, indiferentes a nosso humano destino. Mas, ao mesmo tempo que figuram a perda da transcendência, as sombras dos anjos mortos a restituem, negativamente: índices tangíveis da luz que as projetam como sombras. Contraposição análoga ocorre com outras imagens do poema. No final do verso, o relógio cósmico, do qual somos ponteiros, figura o final antevisto de nossa vida no ponto culminante da noite, mas também, negativamente, o não visto: nossa libertação, pela morte, da própria experiência de perda e desagregação.
- 23 Percorrida a segunda volta ao fundo do poema, nossa experiência agora é diversa. Pela primeira, a experiência era a de que “a vida humana neste mundo é entendida como um caminho de sofrimento que conduz, *sob um arco de espinhos*, para a noite mais escura, a hora da morte à meia-noite” ¹⁶. Mas

que se tornou, na segunda volta para o fundo do poema, a experiência do caminho de sofrimento da vida humana? Agora, o quarto poema *Untergang* pode ser vivido e compreendido nesse ir a fundo, experienciado, portanto, como nossa experiência contemporânea de desagregação, mas também como a reconfiguração, pelo fluxo de imagens sublimes, que restitui, negativamente, o perdido. Mas essa segunda volta teria esgotado nossa experiência, conduzida pelo poema, de ir ao fundo mais profundo de nossa morte e vida?

5. A terceira volta ao fundo: morte e transcendência

- 24 Não é necessário deter-se na segunda volta. O próprio *Untergang* sugere que pode e deve ser percorrido mais a fundo. *Erfahren* em alemão é percorrer, ir de um ponto a outro e, por derivação, experienciar. Na segunda volta para o fundo, o poema foi experienciado a partir da instituição de pares opostos. Como um espelho sem máculas, ao figurar nossa experiência real de perda, o poema resgata, negativamente, o perdido: o abaixo repõe o acima, a sombra, a luz, e a morte, o seu fim. No jogo de contraposição, a transcendência perdida, resgatada por ser evocada, é, porém, inalcançável: utopia. Mas se essa experiência pelo poema é nossa experiência, não poderíamos reconfigurá-la, mais uma vez? Não é tal reconfiguração exigida pelo poema, que, ao justapor imagens ambivalentes, nos conduz a uma inversão das contraposições experienciadas na segunda volta? “Alvo” se diz das campas que nos encaram, mas também da água; “alvo”, portanto, como morte e vida. Outra ambivalência se encontra no verso: “Roçam nossas faces estrelas pálidas” (“Kosen unsere Wangen vergilbte Sterne”). Há, duas leituras gramaticalmente possíveis desse verso, em alemão e em português, inversas, porém, uma a outra. Podemos ler que são as nossas faces que roçam as estrelas pálidas, mas também que são estas que roçam aquelas. Que seria, afinal, o jogo de inversão das várias contraposições no poema?
- 25 A contraposição entre abaixo (*unter*) e acima (*über*) aparece expressamente apenas na primeira estrofe. Prevalece, na sequência, o “abaixo”, de diferentes modos. Ocorre como “sob” na terceira estrofe (“Em sonho sob salgueiros-prata”); na quarta, como o movimento abaixo dos ventos (“Lentos despencam os ventos no ermo outeiro”) e, mais uma vez, como “sob” (“Sob arco de espinhos”). Não é necessário concluir, porém, que o “acima”, por não aparecer expressamente na segunda e na terceira estrofe, não compareça no jogo de contraposição, instaurado pela primeira estrofe entre abaixo e acima. Pois só podemos nos situar abaixo, porque implícita a referência ao “acima”.

Igualmente, o verbo vergar-se (“sich hereinbeugen”), na última estrofe, é o movimento curvilíneo de cima para baixo das estrelas passadas, ausentes do céu, portanto. Do mesmo modo, o “acima” comparece, no último verso, em contraposição ao arco de espinhos orientado para baixo (“Sob arco de espinhos”) na figura do movimento curvilíneo de ascensão dos ponteiros cegos, que somos nós, rumo à meia-noite. Agora, a presença do “acima”, explícita ou não, significaria, como na segunda volta, que estamos condenados a experienciar, estaticamente, nosso mundo aqui embaixo como perda, em relação a um acima, utópico?

- 26 Essa conclusão não é necessária, pois o poema não se contenta em estabelecer a contraposição de polaridades, mas também as inverte. Como se dá essa inversão? A primeira estrofe primeiro estabelece a contraposição entre “acima e abaixo”, por um lado, e “claro e escuro”, por outro; estabelece, assim, dois pares de opostos. A seguir, por uma rotação audaciosa, inverte as polaridades. A inversão da contraposição ocorre no interior de cada um dos dois pares de versos que compõem a primeira estrofe (2.a + 2.b) e, também, na relação entre eles. A linha limítrofe que separa e articula os dois pares de opostos é o poente. Porque limite, participa da região acima e da região embaixo tanto quanto do branco e o do escuro. A linha limítrofe torna possível primeiro a contraposição de polaridades e, depois, sua inversão.
- 27 Nos dois primeiros versos (2.a), o “embaixo” (“sob o arco de nosso pesar”) se mostra como o espaço esvaziado do divino: as sombras dos anjos mortos que, indiferentes a nós, apenas brincam entre si. Embaixo, portanto, as sombras se contrapõem a um “acima”, que se situa fora ou além do arco desenhado por nós: nosso pesar. *Schwermut* como o afundar-se que tinge de escuro o que ele tange. Porém, a contraposição constituída pelos dois polos, embaixo e em cima, acaba, num segundo momento, por inverter seu sentido. O “embaixo”, pela sombra dos anjos mortos, presentifica, negativamente, o “acima” divino, ausente. Se é assim, o embaixo é tal não por si mesmo, mas pelo acima ausente que ele presentifica. Por isso, o acima tem precedência sobre o arco abaixo desenhado. Deste modo, a remissão a um acima já não é, agora, expressão de nossa perda e da utopia que, em lugar nenhum, insiste em negá-la, mas figuração de “nossa” experiência, possível em relação a um acima que, por sua ausência, se faz presente aqui e agora.
- 28 Ainda nos dois primeiros versos, ocorre similar contraposição com os termos, afins, “escuro” e “sombra”. Ocorre a contraposição, pois ambos supõem a luz de que são correlatos opostos: o escuro que se intensifica progressivamente com a luz que se retira com o poente e a sombra por ela assim projetada. Mas essa contraposição é também, simultaneamente, a inversão dessa polaridade, pois o escuro e a sombra a evocam neste nosso mundo embaixo: tornam presente para nós a luz que progressivamente se retrai. Deste modo, escuro e

sombra, na inversão, perdem a primazia na contraposição entre pares opostos. São tais não por si mesmos, mas pela luz que presentificam, mesmo se apagada por completo. Desse modo, a própria luz que poderia nos resgatar da escuridão em que nos encontramos é o que nos apaga. Como, então, resgatar a perda pela recusa em aceitá-la, como era o caso na experiência na segunda volta ao fundo do poema, se a perda é intensificada pela ausência que a presentifica?

- 29 Os dois versos seguintes da primeira estrofe (2.b) retomam similar contraposição e inversão dos pares contrapostos. O ponto de partida, agora, já não é o “sob” (“*Unter*”) (“Sob o arco escuro de nosso pesar”), mas o “sobre” (“*Über*”) isto é, a região que se situa acima: “Sobre a alva água,/Longe voaram as aves selvagens”. Esses dois pares de 2.b contrapõem-se aos dois versos iniciais de 2.a. Agora, a água é o ponto de referência, embaixo, que, assim, se contrapõe ao “acima” e o delimita como uma região superior. O “acima”, por sua vez, assinala um espaço de ausência (as aves que longe voaram) em relação ao “embaixo” presente, a água. Os dois versos de 2.b instituem, assim, a partir do “sobre” (“*Über*”), uma contraposição: sobre o lago, o “embaixo”, contrapõe-se um “acima”, o espaço vazio de pássaros. Essa contraposição, porém, inverte os polos contrapostos. A água embaixo, referencial que permite delimitar um “sobre”, é espelho que presentifica as aves, ausentes. Presentificação do ausente, tal como um eco que reverbera as palavras emudecidas assim que proferidas. Esse eco, presentificação do ausente, é constituído, no verso, pela aliteração das consoantes iniciais dos dois pares de dissílabos: “*weißen Weiher/wilden Vögel*. Desse modo, *Weiher*, transposição em alemão do verbo latino “*vivere*”, torna-se o espaço claro da ausência. Embaixo, portanto, água morta, porque ausente o que acima vivia. Daí provém a inversão da contraposição: as águas, presentes em baixo, são o ponto de referência para o que está em cima (“sobre”). O “acima” esvazia, assim, o que era inicialmente marcado por sua presença clara, ganhando primazia sobre o “embaixo”. Nos dois versos iniciais (2.a), o embaixo primeiro presentificava o em cima ausente, conferindo-lhe primazia. Na sequência, nos dois versos finais (2.b), o acima esvazia o embaixo, reiterando sua primazia. Também nos dois últimos versos da primeira estrofe (2.b), vale igual contraste e inversão, em relação ao “alvo” e “escuro”. A água alva, embaixo, torna visível, por contraste, o escuro, que se aproxima e se intensifica com o poente. Institui-se, assim, o par de opostos alvo e escuro. Mas o alvo da água, em vez de ser a luz que se contrapõe à sombra e à morte, promessa de redenção, é agora o que permite manifestar sua presença. É assim que o branco será retomado na segunda estrofe em vários matizes: “campas alvas”. “salgueiros prata” e “estrelas pálidas”, sempre contíguos à morte.

- 30 Se for assim, o poema, já na sua primeira estrofe, a partir do movimento do poente (*Abend* como *Weltgegend*), começa por estabelecer dois pares de opostos e, depois, os inverte. O escuro, a morte que somos nós e nosso mundo, presentifica o divino e a natureza viva, ausentes de nós. Mas o divino e a natureza assim presentificados não são repostos como positividade, resistência utópica a nossa experiência de perda. São, antes, experienciados como espaço de lamento: o arco de nosso pesar. Também assim podem ser lidas as duas estrofes seguintes, não como reafirmação da contraposição entre dois pares opostos, como era o caso na primeira volta ao fundo, mas como a experiência de sua inversão. Agora, pela inversão da contraposição, vige a experiência da presença do divino, acima, reverberada em círculos concêntricos, como ondas produzidas por uma pedra lançada ao fundo de um lago. Experiência que não é de redenção, abertura para o transcendente, mas delimitação de nosso espaço de morte e de perda. A inversão dos pares contrapostos se encontra, também, nos demais versos: o movimento circular das noites passadas, que, antes elevadas, se vergam abaixo, os ventos que desmoronam, movimento de cima para baixo – todas essas imagens reverberam o movimento iniciado na primeira estrofe. O ponto culminante é a imagem do movimento dos ponteiros cegos do relógio, nós mesmos que, ao ascender, à meia-noite, rumamos para a queda subsequente, intensificação da perda que marca nossa experiência temporal. Movimento, porém que não é, necessariamente, conclusão inevitável dos versos iniciais tomados como premissas de um argumento, mas figuração do movimento circular, vigente já na primeira estrofe e reiterado na segunda, para o fundo mais profundo. Tudo o que nos eleva de baixo para acima, para um limite intransponível, mantém-nos abaixo ou para baixo nos impele.
- 31 Parece valer aqui, como na análise de Rilke por Paul de Mann, o quiasmo como figura de linguagem.¹⁷ O presente torna-se ausente, tanto quanto a ausência, presente. O escuro é abertura para a luz, ao passo que a luz torna-se contígua à morte e destruição. Mas valeria também a condição necessária da possibilidade da inversão quiasmática? A inversão audaciosa de pares opostos do referente supõe que o referido se mantém intacto. Sem a invariabilidade do referido, não faria sentido a inversão operada pelo referente. No fundo, portanto, teríamos a mera experiência de inversão que, por negação, repõe um esquema corrente de duas regiões de mundo e de valores, por mais complexas e fugidias que sejam as imagens movidas pelo poema. Se for assim, como o poema poderia ser recusa utópica da perda, se o que nos salvaria é o que, por sua ausência presente, nos curva, submete e decompõe?
- 32 Seria possível deter-se aqui. Mas por que parar na mera experiência de contraposição, que repõe um esquema tradicional de duas regiões de mundo e de valores? Não se pode ir mais fundo, pelo poema, na experiência de morte

(*erfahren* como *zu Tode fahren*, *experire* como *perire*), sem apagar o que ele já antes permitiu experienciar? Não apenas se pode, por questão de princípio, mas também se deve, por exigência da radicalização do jogo de inversões do poema. É paradoxal que o aprofundamento ocorra pelo espelhamento. Considerado, na segunda volta ao fundo, espelho sem máculas que mostraria o real, *Untergang* não deve delimitar, na quarta volta, o próprio espaço da experiência de inversão do sentido das contraposições que o marcam?

6. A quarta volta ao fundo: a transcendência do imanente

- 33 Rilke, em carta a seu amigo Flick, aproximou os poemas de Trakl a um “espaço no espelho”:

Recebi, nesse ínterim, “Sebastião em um sonho”, e dele li muito: tocado, surpreso, desconfiado e perplexo; pois logo se compreende que as condições desse soar e ressoar eram irremediavelmente únicas, como as circunstâncias das quais pode surgir um sonho. Penso que mesmo quem esteja próximo experiência [*erfährt*] essas perspectivas e visões como se estivesse de fora, como pressionado contra um vidro: porque a vivência de Trakl transcorre como em imagens especulares e preenche todo o seu espaço, que é intransponível, como o espaço no espelho (quem ele pode ter sido?).¹⁸

- 34 É notável, na apreciação de Rilke, a metáfora do espelhamento. O espelho não é o espaço de apresentação do real, sem distorções, mas de manifestação de imagens oníricas, que abrem perspectivas e visões. Paradoxalmente, o espelho, ao mesmo tempo que permitiria experienciar as “perspectivas e visões” da vivência de Trakl, também delas nos afastaria, como se estivéssemos do lado de fora, pressionados contra o vidro do espelho¹⁹. O próprio *Untergang*, o quinto poema com esse título, pode ser visto como espaço de espelhamento da complexidade do real e do imaginário. No entanto, a experiência desse jogo pode ser radicalmente diversa da expressa, com perplexidade e admiração, por Rilke. Em vez da distância irremediável entre um dentro e um fora, entre vivência e experiência, imanente e transcendente, terreno e divino, o poema, como espaço especular, aproxima por contiguidade os pares contrapostos e inverte o sentido da contraposição.
- 35 O primeiro verso da primeira estrofe delimita um espaço circular com a imagem do arco de nosso pesar. Situados no centro do arco, somos a referência para o “acima” e para o “abaixo”. O espaço assim delimitado é, a seguir, figurado como espaço especular, pelo terceiro verso, com a figura da “alva água”, diante de nós: “Sobre a alva água,/Longe voaram as aves selvagens”. A água, que constitui o “espaço no espelho” mencionado por

Rilke, mantém contíguos os pares de opostos, invertendo, porém, o sentido da contraposição. Antes, na terceira volta ao fundo, nossa experiência era de constituição de pares contrapostos: o “acima”, ausente, se tornava presente pelo “aqui embaixo”, que o repunha negativamente. Agora, na inversão dos polos contrapostos, tornados contíguos na superfície especular da água, o poente que desce, ao ser refletido, se eleva ao mesmo tempo. O voo dos pássaros era antes, nas voltas anteriores, presentificado como traço apagado sobre a água em que não mais se encontravam. Agora, a visão da ausência dos pássaros é também, por contiguidade, sua presença. Do mesmo modo, o movimento das asas acima e abaixo, tornado presente como reflexo na água, é também, simultaneamente, abaixo e acima. O que ascende também desce e vice-versa. A imagem presentificada da asa direita da ave ausente não é, no reflexo, asa direita, mas é asa esquerda. Assim experienciamos outra sorte de inversão. Antes, tínhamos encontrado a contraposição entre polaridades (acima e abaixo, claro e escuro); agora, encontramos a inversão do próprio sentido da contraposição. O espaço do espelho sem máculas não é apresentação exata do real, mas sua inversão. A inversão é, agora, de sentido ou de orientação, não de reciprocidade dos pares contrapostos e invertidos.

- 36 É assim que também podemos experienciar os dois últimos versos: “Sob arco de espinhos/Ah, meu irmão, ponteiros cegos, galgamos para a meia-noite”. O “sob” (*Unter*) é o marco espacial para um movimento de ascensão dos ponteiros de relógio, que somos nós, rumo à meia noite. Mas, por ser circular, o movimento dos ponteiros para cima é também para baixo em relação a um centro. Galgar para o ponto mais elevado, para a meia-noite, é ascender para o ápice do escuro, meia-noite em que somos cegos, mas também descer para as primeiras horas matinais. Nesse movimento circular, cada volta completa não reitera o mesmo, mas reconfigura as voltas precedentes em experiência mais profunda, jamais exaurida integralmente.
- 37 Que seria o “nós” do poema? Não é, necessariamente, nós em geral, nem o nós que se refere a Trakl e seus próximos. Somos nós, os que experienciam o poema como reflexão, centros, nós e o poema, de um círculo especular: nós que traçamos o círculo em que nos movemos continuamente como ponteiros cegos de um relógio. O “nós” emerge, assim, como o centro, o fundo de gravidade do que decai, se desagrega e se torna ausente, mas também o fundo do qual tudo isso se irradia, se recompõe e se torna presente. Cegos para o fundo mais obscuro que nos move para baixo e para cima, só podemos entrevê-lo no ato do refletir, por movimentos contínuos de aproximação, que jamais esgotam nossa experiência do poema e de nós mesmos, por ele movidos e comovidos. Nesse movimento de ascensão que é queda e de adentrar que é externalizar (e vice-versa), cada um pode abrir-se para si e para os outros, nossos próximos, na experiência inesgotável de vida-morte ou

de morte-vida. Nós, como o fundo mais profundo a partir do qual vida e morte, ausente e presente, sombra e luz, transcendência e imanência, cegueira e visão divergem e convergem.

Bibliografia

- 38 CARONE, M. (1984). *Georg Trakl: Declínio e utopia*. Campinas: Remate de Males, 115-133.
- 39 CAVALCANTI, C (2000). *Poesia Expressionista alemã: uma antologia*. Org. e trad. de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade.
- 40 CSÚRI, K. (2009). Einzelgedicht und zyklische Struktur. Erklärungstheoretische Überlegungen zum Teilzyklus ›Siebengesang des Todes‹ aus Georg Trakls ›Sebastian im Traum‹. In: *Georg Trakl und die literarische Moderne Berlin*. Hg. Von Károly Csúri New York: Max Niemeyer Verlag, 68-106.
- 41 LICHT DOS SANTOS, P (2023). Um poema francês de Rilke e o princípio da reflexão. *Pandaemonium*, São Paulo, v. 26, n. 50, p. 95-136.
- 42 MOOSBURGER, L. B (2020). Uma existência poética: pureza, ternura e compaixão na lírica de Trakl. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 24-42. DOI: 10.48075/aoristo.v3i1.24876. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/24876>. Acesso em: 15 ago. 2024.
- 43 MOOSBURGER, L. (2019). *Inquietude e Sehnsucht na obra de Georg Trakl*. Tese (Doutorado em filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- 44 THEISOHN, P (2023). “Untergang”, in: *Trakl-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* . Hrsg. v. Philipp Theisohn. Berlin, Heidelberg: J.B. Metzler. 333-337.
- 45 TRAKL. G. (1994). *Obras Completas*. Trad. José Luis Reina Palazán. Madrid: Editorial Trotta, 1994
- 46 TRAKL. G. (1995)^a. *Sämtliche Werke und Briefwechsel: Innsbrucker Ausgabe : 2 : Dichtungen Sommer 1912 bis Frühjahr 1913 / hrsg. von Hermann Zwerschina in Zsarb. mit Eberhard Sauermann. [Im Auftr. d. Forschungsinst. "Brenner-Archiv" d. Univ. Innsbruck]* <Disponível em: ULB : Digital / Sämtliche Werke und Briefwechsel (uibk.ac.at) > Acesso: 25jul2024
- 47 TRAKL. G. (1995)^b. *De Profundis*. Tradução e posfácio de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- 48 TRAKL. G. (2005) *Poems and Prose, A Bilingual Edition*. Translated from the German by Alexander Stillmark. Evanston: Northwestern University Press.

- 49 ZWERSCHINA, H. (1999). Georg Trakl: Untergang Das Gedicht verstehen: aus der Arbeitsweise Trakls; in: Georg Trakl. Brenner-Archiv (Innsbruck): Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv, 18, 33 – 60.
-

NOTAS

1. Sobre a cronologia, gênese e versões de *Untergang*, cf.: Trakl 1995^a: 361-370; Theisohn 2023: 333-335, 674 e Zwerschina 1999: 33-60. Este último, coeditor da *Innsbrucker Trakl-Ausgabe*, analisa seis versões (*Fassungen*) de *Untergang* (Zwerschina 1996:60). Não é incontestado, porém, que sejam seis as versões de *Untergang*. Csúri (2009:71) observa que a *Innsbrucker Trakl-Ausgabe* diverge, quanto à gênese e número de versões de *Untergang*, da *Historisch-kritischen Ausgabe von Georg Trakl: Dichtungen und Briefe*, editada por Walther Killy und Hans Szklenar.
2. Essas questões são propostas por Zwerschina 1996.
3. “Ocaso” é como Cláudia Cavalcanti traduz *Untergang* (2000: 204-205) Também é como “Ocaso” que Laura Moosburger entende o título do poema (Moosburger 2019: 110-114).
4. Csúri 2009: 37-38.
5. Note-se que Stillmark considera haver cinco versões de *Untergang*; diverge, assim, da edição crítica de Innsbruck *Innsbrucker Trakl-Ausgabe*.
6. Que Stillmark assim entende o conceito de gênese fica claro quando afirma que as mudanças ou variações dos poemas de Trakl culminam em uma “produção final de um árduo processo de tentativa e erro” (2005: XVII). Afirma também, sem dúvida, que é difícil decidir, no caso do poema *An Novalis*, qual das versões é superior (2005: XVIII). Nesse último caso, porém, a indecidibilidade não é índice do valor poético de direito de cada versão, mas da impossibilidade, de fato, do ajuizamento do crítico que pretende avaliá-las.
7. Esse excerto da carta de Trakl é citado e traduzido por Moosburger, 2017: 70.
8. É como “versão definitiva” [*endgültigen Fassung*] que Csúri considera a última versão de *Untergang*. (2009: 74, n. 3).
9. Cito em alemão, para que o leitor-autor possa traduzi-lo por si mesmo, no sentido da experiência acima delineado, que deve, contudo, se.
10. Csúri 2009: 75.
11. Csúri, 2009: 78.
12. Csúri, 2009: 74.
13. Csúri, 2009: 75.
14. Csúri, 2009: 77.
15. Carone, 2015: 115-116

16. Csúri 2009:31.

17. Cf. Licht dos Santos, 2023: 116-130.

18. Carta, datada de fevereiro de 1915, de Rilke a Ludwig v. Ficker (cit. por Zwerschina 1999: 41).

19. Carone (1984:118) alude à mesma passagem da carta de Rilke, tentativa de dar contorno definido ao que seria o enigma da poesia de Trakl como um todo.

RESUMOS

In February 1913, Trakl wrote several versions of the poem *Untergang*. In translating the fourth version, we propose an experiment that aligns with the poem itself, using it as a point of our reflection and a basis for reflecting upon the relation, unity, or tension between poetry and philosophy. In this experiment, repeated explorations into the poem's depths should not only justify the experiment but also inform the conceptualization that emerges from it, particularly the concept of experience and reflection as mirroring.

ÍNDICE

Keywords: Trakl, *Untergang*, reflection, experiment, foundation

AUTOR

PAULO R. LICHT DOS SANTOS

UFSCar/CNPq