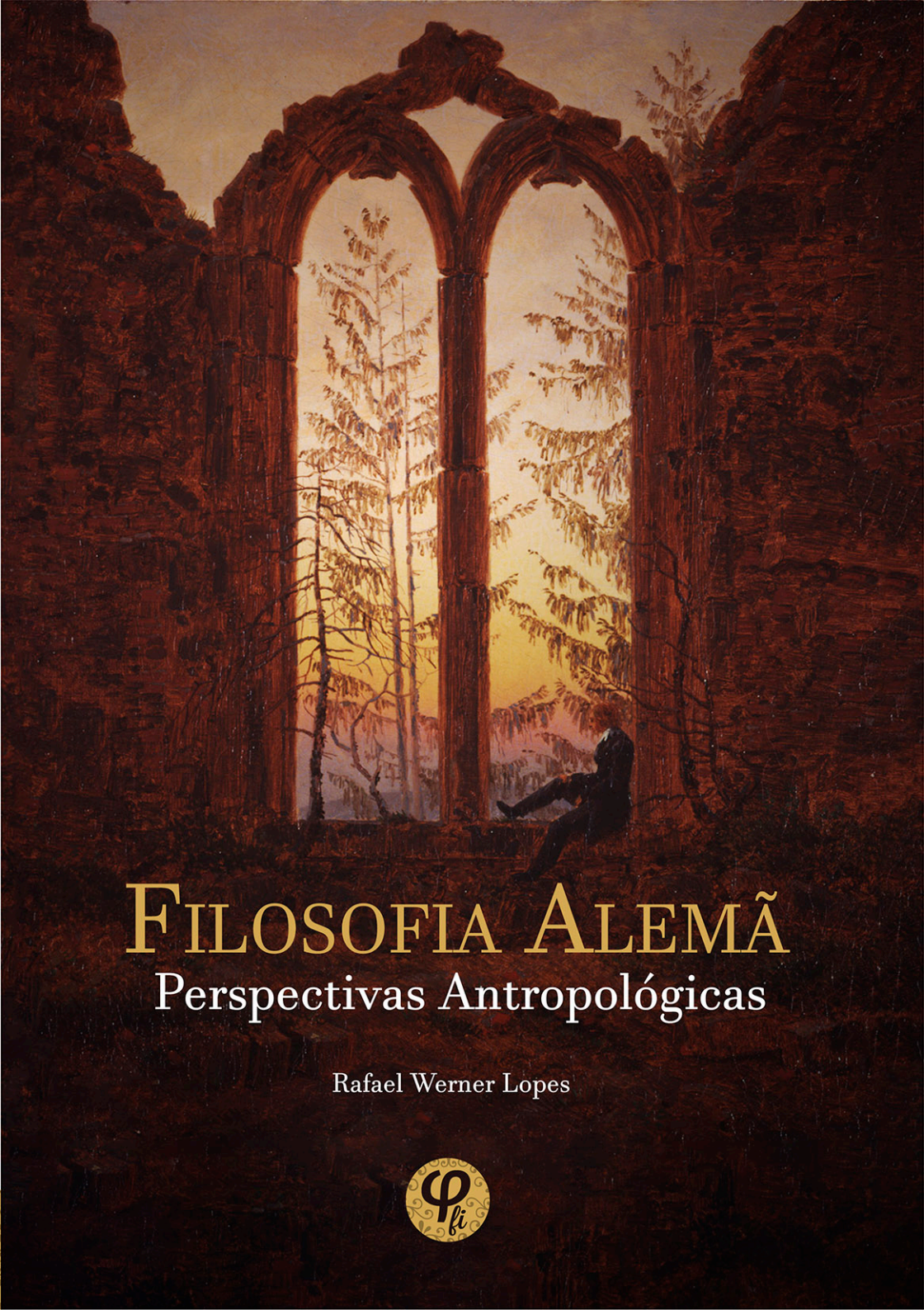




FILOSOFIA ALEMÃ

Perspectivas Antropológicas

Rafael Werner Lopes



A partir de estudos sobre educação, vontade, natureza e ser humano, o presente livro reúne textos sobre pensadores da filosofia alemã moderna e contemporânea.

Rafael Werner Lopes é Doutor em Filosofia (PUC-RS) e professor do curso de graduação em Filosofia da Faculdade IDC. Com áreas de concentração em Ética e Antropologia, o autor pesquisa a filosofia do idealismo e do pós-idealismo alemão a partir de temas como liberdade, homem, natureza e conhecimento. Leciona, entre outras, as disciplinas de Antropologia Filosófica, Ética e Filosofia Moderna.



FILOSOFIA ALEMÃ
Perspectivas Antropológicas

FILOSOFIA ALEMÃ

Perspectivas Antropológicas

Rafael Werner Lopes



Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Imagem de capa: Caspar David Friedrich - Der Träumer

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LOPES, Rafael Werner

Filosofia alemã: perspectivas antropológicas [recurso eletrônico] / Rafael Werner Lopes -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

159 p.

ISBN - 978-85-66923-46-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Antropologia filosófica. 2. Moral. 3. Ética. 4. Filosofia Alemã. I. Título.

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemã 193

Apresentação

O presente livro reúne textos sobre a filosofia alemã moderna e contemporânea, publicados nos últimos cinco anos.

O texto *Educação estética e vida ética em Friedrich Schiller* procura apresentar o tema central das *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Para evitar a decadência da cultura e seu barbarismo, Schiller defende uma ideia de ser humano pensado a partir da relação entre razão e sensibilidade. As *Cartas* concebem a formação moral fundada na educação estética. Essa compreensão favoreceria o desenvolvimento da humanidade em todas as suas potencialidades.

O século XIX é um período de transformações de paradigmas filosóficos, momento em que ganham espaço interpretações de cunho naturalista e críticas das inúmeras propostas filosóficas do pensamento tradicional. O texto *Vontade e representação em Schopenhauer* apresenta a concepção de vontade como determinação fundamental do mundo, presente no pensamento de Arthur Schopenhauer. Racionalidade e representação são determinações de uma força absoluta, cega e sem sentido, que a tudo determina. Para o autor pessimista, o exercício filosófico deve estar voltado a compreender a limitação da racionalidade e a reconhecer a essência do mundo desde uma base intuitiva.

No texto *Aspectos da doutrina da sensibilidade em Feuerbach*, apresento alguns elementos sobre a antropologia de Ludwig Feuerbach, filósofo que assumiu importante papel nas transformações do pensamento filosófico do século XIX. A antropologia feuerbachiana revelará uma nova base para pensar a moralidade desde as relações entre os indivíduos e a natureza.

Em *Instinto de felicidade e autopreservação na ética de Feuerbach*, apresento a concepção moral presente no último

período de produção filosófica de Ludwig Feuerbach. A moral é determinada pelos instintos de felicidade e autopreservação. Contra a ideia de autonomia, o filósofo apresentará a defesa da heteronomia como fundamento da moralidade.

Em *Indivíduo e egoísmo em Max Stirner*, apresento as ideias centrais da obra *O único e sua propriedade*, do filósofo Max Stirner. O texto, ao apresentar o programa da crítica stirneriana contra o idealismo europeu do século XIX, procura mostrar como o pensador concebe a vida humana a partir do egoísmo, compreendido como determinação natural dos indivíduos, e sua afirmação como base para a construção da vida social.

Em *Nietzsche e a antropologia filosófica* procuro apresentar como o pensar antropológico está ligado ao surgimento de uma crise nas humanidades e à necessidade de redefinição da questão pelo ser humano desde um horizonte problemático. O pensamento nietzschiano constitui uma fundamental contribuição para pensar a antropologia como saber aberto pelas múltiplas perspectivas que enriquecem a investigação filosófica.

Com o fim da Primeira Guerra Mundial, a humanidade começa a experimentar a possibilidade de autodestruição, a solidão, o fracasso diante do mundo e de si e a necessidade de colocar um novo horizonte filosófico para pensar questões fundamentais acerca do homem. É nesse contexto que surge a obra de Max Scheler como fundadora de uma nova disciplina filosófica. Assim, em *Max Scheler e o projeto de uma Antropologia Filosófica*, procuro apresentar o contexto, as questões essenciais de uma visão antropológica, bem como a estrutura básica utilizada por Scheler para realizar uma comparação entre os seres humanos e os outros seres vivos a partir de diferentes graus do orgânico.

Sumário

I.....	9
Educação estética e vida ética em Friedrich Schiller	
1.1. A influência kantiana.....	12
1.2. A modernidade.....	16
1.3. Natureza e homem	19
1.4. Estética e formação humana	23
1.5. Vida moral.....	30
II.....	37
Vontade e Representação em Schopenhauer	
2.1. Racionalidade e irracionalidade	39
2.2. Vontade como fundamento	42
2.3. Conhecimento e representação	49
2.4. A objetividade (<i>Objektivität</i>) da vontade.....	55
III.....	61
Aspectos da doutrina da sensibilidade em Feuerbach	
3.1. A substituição do paradigma tradicional.....	63
3.2. Da natureza ao homem: uma antropologia emergente	69
3.3. Autorreferencialidade e comunidade.....	74
IV.....	81
Instinto de felicidade e autopreservação na ética de Feuerbach	
4.1. Antropologia como fundamento da moral	83
4.2. O instinto como fundamento.....	85
4.3. Felicidade e autopreservação.....	87
4.4. Vontade e felicidade.....	91

4.5. Instinto e moral	93
4.6. As manifestações do instinto	96
V	101
Indivíduo e egoísmo em Max Stirner	
5.1. A tradição metafísica e o conceito de homem.....	102
5.2. A concepção stirneriana de Eu único.....	112
VI.....	121
Nietzsche e a antropologia filosófica	
6.1. Perfil Antropológico.....	122
6.2. Mansões cósmicas.....	124
6.3. Antropologia kantiana.....	128
6.4. O pós-idealismo e a antropologia.....	130
6.5. De Nietzsche à antropologia filosófica	132
VII.....	141
Max Scheler e o projeto de uma antropologia filosófica	
7.1. O quadro temático da antropologia filosófica	144
7.2. A especificidade da disciplina	147
7.3. Experiência negativa	151
7.4. A antropologia scheleriana	155
Referências Bibliográficas	167

I

Educação estética e vida ética em Friedrich Schiller

A obra de Schiller é uma proposta de fundamentação da estética como base para a formação da vida ética. O homem é compreendido desde a tensão entre os impulsos formal e sensível, que se relacionam a partir de um impulso intermediário, a saber, o impulso lúdico. Essa relação de forças será trazida à consciência pela educação estética do homem. A formação da humanidade tem sua condição na compreensão da natureza humana a partir de uma profunda relação entre razão e sentidos, entre forma e matéria.

A Revolução Francesa (1789-1799) foi um dos principais acontecimentos históricos que transformaram a cultura e o pensamento ocidental, influenciando profunda e definitivamente a cultura moderna e contemporânea. Seu desencadeamento se deu por oposição ao absolutismo e supremacia do Estado, este representado pela aristocracia, que conferia privilégios a uma minoria sobre a maioria do povo. O despotismo dos Bourbons, o caráter ilógico do governo, com superposição de funções e funcionários sem

utilidade, a ausência de orçamento em seu funcionamento, a indistinção entre a renda do rei e a do Estado estão entre os fatores que levaram a uma necessidade de transformação da política. Na base da Revolução também estão as guerras desastrosas a que se lançou a França no século XVIII (como a guerra dos Sete Anos, entre 1756 e 1763, durante o reinado de Luís XV, na qual a França lutou contra a Inglaterra e Prússia, tendo de entregar, ao fim, quase todas as suas possessões; e a intervenção na Guerra da Independência Americana, em 1778, sob o reinado de Luís XVI, com o custeio de frotas e exércitos que praticamente arruinou o governo). A necessidade de transformação ocorreu no cenário de influências intelectuais de autores iluministas, desde a visão liberal de Locke, Voltaire, Montesquieu e a democracia de Rousseau. A Revolução, sendo recebida com grande entusiasmo pelos intelectuais da época, representou a defesa pelos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, a luta pelos direitos naturais do indivíduo e a necessidade de uma transformação social e política. No entanto, o acontecimento histórico foi também responsável pelo nacionalismo fanático, por inúmeras barbáries e pela decadência a que se lançou a cultura moderna.

Nesse contexto histórico também se revelou uma das mais influentes fontes de transformação do pensamento filosófico ocidental, a saber, a obra de Immanuel Kant. Os filósofos passaram a adotar o pensamento kantiano como base para suas teorias, tanto como continuação de seu projeto quanto base para a apresentação de sistemas alternativos.

Inspirado pela filosofia kantiana e pelo desencanto sentido com a Revolução Francesa, Friedrich Schiller (1759-1805) publicou suas *Cartas sobre a educação estética do*

homem em 1794. O motivo do desencanto foi a degeneração da revolução em violência e o fracasso em concretizar seus ideais. O que deveria ser uma mudança através da sabedoria se transformou em fruto da paixão, um sinônimo de retrocesso da humanidade¹. Um momento de pleno desenvolvimento da filosofia coexistiu com a decadência da política e da cultura. Já em relação ao projeto de Kant, Schiller procura apresentar uma continuação de sua teoria acompanhada de transformações e desenvolvimento das ideias do filósofo de Königsberg. As cartas, dirigidas ao duque de Holstein-Augustenburg, tratam da política do momento e da estética, e formam a principal obra filosófica do autor, além de constituírem a primeira crítica estética da modernidade².

Nesse contexto de grande inspiração filosófica e decadência cultural que vivia a Europa, a solução dos problemas poderia surgir apenas através de uma profunda mudança na formação do homem, tocando sua alma com a beleza. O resultado dessa transformação seria a elevação do caráter moral do povo. Assim, o pensamento schilleriano revela um interesse político e filosófico, conferindo à arte um papel social e revolucionário a partir de uma utopia estética³. As *Cartas*, ao mesmo tempo em que procuram estabelecer um horizonte para a questão estética, também apresentam um diagnóstico da modernidade e tocam problemas tais como a divisão do trabalho, a fragmentação, isolamento e egoísmo humano, o Estado moderno, a ciência, a cultura e o sentido da filosofia.

¹ Cf. THOMAS, Calvin. *The life and works of Friedrich Schiller*. New York: Henry Holt and Company, 1901, p. 259.

² Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 65.

³ Cf. HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, p. 65-72.

O pensamento moderno concebeu a vida humana a partir de uma fragmentação da totalidade⁴ e, a partir dessa perspectiva, erigiu a ciência especializada e abstrata como ferramenta para o desenvolvimento do homem e da história. O resultado disso foi um profundo afastamento do cotidiano⁵. É em relação ao sentimento de totalidade e volta ao mundo da vida que Schiller procura dirigir a intenção de sua obra.

O presente texto procura apresentar, em traços gerais, o contexto filosófico moderno, no qual a obra de Schiller é pensada, e alguns aspectos de sua tese sobre a educação estética como base para a construção da vida ética enquanto elemento de transformação da estrutura política e social.

1.1. A influência kantiana

A partir do contexto da filosofia pós-kantiana, no qual os pensadores procuram firmar suas teorias dando respostas e alternativas aos problemas gerados pela obra de Kant, as *Cartas* apresentam uma intenção de colocar a beleza como forma viva. Essa concepção procura transcender sua definição em termos subjetivos, tal como podemos encontrar na *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant. A estética não é meramente subjetiva, mas objetiva, e tem um importante papel na formação ética do homem. Enquanto Kant separa os níveis ético e estético, as *Cartas* procuram estabelecer sua relação, colocando a estética na base da ética.

⁴ Cf. HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, p. 66.

⁵ Cf. HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, p. 67.

O pensador de Königsberg aplicou os princípios da filosofia crítica à questão do gosto, o que é endossado como projeto a ser desenvolvido por Schiller. A teoria kantiana pode ser compreendida como a base para a transformação da teoria da arte, mesmo sem apresentar um sistema para tal teoria. Kant entra nesse contexto de transformação da estética como inspiração para o projeto schilleriano. No entanto, segundo Schiller, falta acabamento ao projeto kantiano.

O objetivo central das *Cartas* é mostrar a necessidade de construção de uma estrutura com rigor e estatuto de ciência filosófica para a arte. Para tanto, um simples jogo subjetivo entre imaginação e entendimento, como é apresentado por Kant, não pode fornecer uma fundamentação segura. Assim, essa perspectiva, que procura sair de uma intenção de fundamentação subjetiva do gosto para colocar uma base objetiva e rigorosa para o belo e a arte, distingue as posições de Schiller e Kant. A alternativa consiste em restabelecer o contato entre o racional e o sensível através de um *impulso lúdico*, no qual a tensão permanece através de um jogo de forças. A beleza não poderá ser gerada em uma posição estática, pois sua condição é o dinamismo da vida que se dá na natureza.

A obra de Schiller apresenta um movimento de três posturas essenciais: i) uma base kantiana, como desenvolvimento das ideias do filósofo de Königsberg; ii) uma antikantiana, como apresentação de uma transformação da concepção estética; iii) e uma perspectiva romântica, expressando um afastamento do projeto iluminista em relação à autonomia e soberania da razão na

vida humana, para, diferentemente, aproximar a razão e a forma do elemento sensível e natural⁶.

Se o mundo é apenas um fenômeno, uma imagem representada pelo sujeito, por motivo dos limites da razão e do conhecimento humano, então esse único acesso fenomênico impede um contato entre o sujeito do conhecimento com o mundo tal como existe em si mesmo, o que seria o mesmo que negar a possibilidade de relação entre sujeito e objeto sensível. Essa proposta kantiana será recusada na estética schilleriana, pois o sujeito está em profundo contato com o mundo: o homem é dependente da natureza.

Com a nova proposta de fundamentação, reconhecendo gosto e razão a partir das mesmas leis originárias, as *Cartas* devem mostrar como se dá a relação e ligação entre o juízo estético e os princípios da razão. A estética deve apresentar uma validade objetiva, sem ser reduzida à unilateralidade da razão, sem reduzir a vida ao plano estático da forma.

Reconhecendo a filosofia kantiana como concebida a partir de um rigorismo, que se aplica tanto ao campo epistemológico quanto ao ético, incapaz de reconhecer o homem em sua integralidade a partir de uma perspectiva que abrange racionalidade e sensibilidade, a visão schilleriana exige colocar a educação estética na base da moralidade, procurando formar o homem racionalmente sem deixar de lado o elemento sensível em sua formação. O projeto estético procura não apenas ver o homem em si mesmo, como ser racional, mas também como ser sensível, reconhecendo o elemento material como parte do humano.

⁶ Cf. BAYER, Raymond. *História da estética*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 293-302.

A estética compreende a união entre sensível e racional como base da moralidade.

A conexão entre os níveis estético e moral parece eliminar a autonomia de ambos os níveis. Nesse sentido, o nível estético prepara o ético, gerando um possível estado de subjugação do estético pelo ético. Isso deve ser visto como um resultado da estética, e não propriamente como sua intenção primeira. A ética pressupõe uma relação com um elemento externo, a saber, com o nível estético. Isso gera uma substituição da autonomia pela concepção de heteronomia como fonte de origem da moralidade. Essa característica é também um importante elemento diferenciador dos projetos de ambos os autores. A proposta schilleriana estabelece uma interdependência entre os dois níveis, dando suporte para uma teoria do todo que se faz pela relação de partes. Talvez a essência da moralidade seja heterônoma e tenha sua base na estética, e talvez a estética também não seja autônoma, tendo seu sentido de ser enquanto preparação para a vida moral.

Ao contrário da moral kantiana, a moralidade requer um conteúdo objetivo que a razão sozinha não pode providenciar. A moral será fundada na estética, que expressa a relação entre o sensível e o racional, a intuição e o entendimento, a natureza e o sujeito. O caminho da formação humana deve envolver o reconhecimento do estado de natureza e o exercício para a elevação do sujeito a um estado moral. Ao contrário de uma volta à natureza pela destituição do papel da razão enquanto formadora do homem, Schiller afirmará que a educação estética representa a abertura do intelecto ao mundo sensível e natural, não esquecendo o ideal de formação humana pelo desenvolvimento da racionalidade.

1.2. A modernidade

A consideração central de Schiller acerca do pensamento moderno é de que, no mundo sensível, o espírito especulativo acabou se tornando estranho. O homem perdeu a matéria diante da forma⁷ e, diante da engenhosa e complexa estrutura da modernidade, perdeu-se de si mesmo. A partir desse quadro, será necessário empregar uma pedagogia para colocar o indivíduo na totalidade, como membro da humanidade.

O entusiasmo pelo progresso e desenvolvimento da humanidade levou os pensadores modernos a uma posição de confiança radical na submissão da natureza e da humanidade ao princípio ordenador da razão. Agir racionalmente passou a significar a essência e singularidade humana. A meta do desenvolvimento humano é barrar o *pathos*, o sensível, o natural, para garantir a supremacia da razão sobre a natureza, significando também uma garantia de que o homem, por mais que carregue algo de animal e natural, tem sua essência em um elemento não natural. A razão é a faculdade de distanciamento e separação entre o homem e os demais seres vivos. A estética schilleriana é construída contra essa concepção.

A produção do conhecimento, conforme a tradição, tem a finalidade de tornar a verdade visível à razão. Entretanto, a consequência disso é seu ocultamento ao sentimento. A razão tem a característica de isolar a verdade do sentimento, ou de colocá-lo como elemento de superação para o desenvolvimento da consciência intelectual. O pensamento tradicional e moderno reconhece verdade apenas à razão.

⁷ Cf. HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, p. 67.

Schiller vê esse poder da razão com suspeita, pois reconhece seu limite na tentativa de apreensão do mundo em toda sua riqueza e multiplicidade, em seu sentido essencial. A razão não consegue captar o em si do mundo, pois o entendimento acaba completamente com o objeto dos sentidos. O objeto dos sentidos é elevado a conceito, a partir do qual o sujeito do conhecimento se concentrará apenas no elemento teórico, deixando de lado sua base originante, ou seja, o sensível e natural. Segundo Schiller, a tentativa da razão em apreender a natureza em movimento é fadada ao fracasso, pois sua característica é fixá-la aos “grilhões da regra”⁸. A essência da natureza escapa à razão por seu caráter vivo e dinâmico, não passível de ser apreendido pela estrutura fixa do conceito.

O objetivo moderno de fuga da natureza e refúgio do homem na razão, juntamente com a ausência de consciência acerca da incompatibilidade da estrutura fixa do conhecimento, produzido pela racionalidade, e a dinamicidade da natureza terminam por gerar uma cultura decadente que não vê o homem em sua totalidade com o sensível e natural. O pensamento moderno é também caracterizado pelo compromisso de uma estrutura moral como fundamento da organização social e política, que terá sua forma objetiva na estrutura do Estado, como força da razão que se realiza no mundo. Esse interesse, moral e político, revela uma cultura ocupada com o conhecimento útil à constituição da sociedade e do homem prático.

Em um contexto marcadamente interessado por temas como a razão, a moral e o debate político, Schiller apresenta-nos uma intenção filosófica à primeira vista desviante de sua época: o belo. Entretanto, em vez de o

⁸ SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002, carta II.

autor se isolar em questões metafísicas e independentes dos interesses filosóficos da modernidade, sua obra está profundamente ligada com sua época. O autor procura posicionar-se em relação aos problemas de seu tempo colocando a investigação sobre o belo como a base para o desenvolvimento da vida moral e política.

A compreensão sobre o todo do homem envolverá o reconhecimento da razão e sensibilidade como essência humana. O sensível não pode ser reduzido ao racional, o racional não pode ser reduzido ao sensível. A razão não pode apreender o sensível, pois é faculdade limitada e modifica o objeto dos sentidos sempre que opera com conceitos. A existência não pode ser reduzida a conceito. A natureza, no caráter dinâmico e fluído de sua existência, escapa ao domínio da razão.

A perspectiva estética será apresentada como alternativa ao pensamento iluminista. E tal alternativa estabelece em sua base de fundamentação filosófica uma relação de princípios e sentimentos. Essa base abrangente, que procura colocar a razão e a sensibilidade como polos que formam o homem e a natureza, será compreendida como inauguração de uma forma de pensar que se resolveu na passagem do Iluminismo para o Romantismo.

O objetivo de apresentar uma perspectiva filosófica alternativa à tradição levou Schiller a reconhecer algo como o “pouco afeto às formas da escola”⁹, que evidenciará a tensão e busca pela originalidade de suas ideias frente à sua época. A insatisfação com a tradição filosófica conduzirá o autor à base intuitiva como parte da totalidade humana. Essa totalidade exige a relação de sensibilidade e

⁹ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, p. 19.

racionalidade como constituintes do homem. A razão somada aos sentimentos gera a ideia de belo.

A ligação de Schiller com a tradição iluminista deixa vestígios quando o autor reconhece a razão como faculdade emancipadora e ordenadora do mundo. Por mais que uma intenção de unir a razão e o sentimento esteja expressa nas *Cartas*, a proposta schilleriana envolve a razão como reguladora da humanidade, como essência determinante do homem.

1.3. Natureza e homem

A sensação é anterior à consciência. A natureza sensível está na base da existência do ser consciente, como sua condição de possibilidade¹⁰. O reconhecimento da natureza e da sensibilidade como base do ser humano é parte da proposta filosófica de Schiller. O autor revela um profundo interesse por elementos como o sensualismo, o biologismo e a moral desde o início de sua produção intelectual. As investigações filosóficas se formam a partir da preocupação pela matéria e sobre como esta age sobre o espírito¹¹. Esse interesse pelo elemento sensível influencia a estética, pois nela o belo é uma força intermediária (*Mittelkraft*) que reside no espírito do nervo (*Nervengeist*)¹². O belo está entre a vida e a moral.

As investigações schillerianas revelam uma perspectiva antropológica na estrutura de sua proposta

¹⁰ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XX.

¹¹ Tal como revelam seus dois estudos de medicina, *Philosophie der Physiologie* (1779) e *Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780). Cf. FISCHER, Kuno. *Schiller als Philosoph*. In zwei Büchern. Heidelberg: Carl Winter, 1891.

¹² Cf. BAYER, R., *História da estética*, p. 293-302.

estética, pois tratam da contribuição do corpo para a formação do pensamento. A natureza humana é formada por duas forças fundamentais, que, ao longo da história do pensamento, foram colocadas como excludentes uma à outra. O ser humano, nessa visão tradicional, deveria se formar a partir da prevalência e soberania de apenas uma dessas forças. Essas forças originais são designadas instinto sensível e instinto formal. A tradição adotou exclusivamente este último como essência do homem. Atingir a humanidade é atingir a soberania do instinto formal sobre o sensível. Schiller, diferentemente dessa perspectiva, adota uma força intermediária para formar sua imagem de homem, uma força que se relaciona com os dois instintos e os coloca numa concepção mais abrangente. A força intermediária é o impulso lúdico, ou instinto de jogo, a partir da qual o sensível e o formal são compreendidos como forças recíprocas e interdependentes¹³.

O instinto sensível apresenta a característica de jogar-nos ao múltiplo, e o instinto formal a de exigir liberdade frente ao sensível. O homem, na proposta schilleriana, não deve abandonar-se aos sentidos, pois dessa forma estaria reduzido à natureza, e tampouco deve abandonar-se à razão, pois assim a natureza fugir-lhe-ia. O homem deve se formar a partir da relação e tensão entre essas duas forças, pois o sensível caracteriza o mundo e a vida, enquanto o formal caracteriza a lei e a forma. O homem é um trânsito entre o mundo e a forma, entre a lei e a vida; e necessita aprender a resistir à tirania dos sentidos, que pode conduzi-lo para a selvageria, e à inércia da mente, que pode conduzi-lo ao barbarismo. O instinto de jogo garante a forma viva, plano no qual se formará a

¹³ Cf. BAYER, R., *História da estética*, p. 293-302.

ideia de beleza. Apenas através do jogo o homem pode realizar sua natureza.

O homem pode não ser um projeto especial da e na natureza, pois não goza de uma superioridade em relação às coisas sensíveis. O ser humano possui apenas uma característica própria, que confere singularidade a seu ser. Schiller reconhece que a natureza age onde o homem não pode agir por si próprio. Isso evidencia a preocupação por um dos temas centrais da modernidade, a saber, a relação entre determinação natural e autodeterminação humana. O homem será determinado pela natureza, mas também será livre para agir desde a razão e desenvolver sua essência humana. A liberdade humana necessita ser interpretada como colocada em um espaço limitado no todo da natureza.

Assim, há um projeto de realização da essência humana no horizonte da natureza. A essência do homem é agir livremente, não se bastando pelo que a natureza faz dele, pois seu fim é agir segundo a razão, se destacando da natureza, mas não se afastando dela. O homem deve elevar-se da necessidade física à necessidade moral. A aproximação da natureza não deve ser interpretada como volta à animalidade, mas apenas como uma elevação da sensibilidade à racionalidade sem uma ruptura radical.

O homem tem seu desenvolvimento e formação, sua elevação à humanidade, através de três graus evolutivos: i) em seu estado físico, o homem experimenta o poder da natureza, sente-se arrebatado pelo mundo e as coisas; ii) no estado estético, ocorre a libertação do poder da natureza, não significando uma libertação radical, mas simplesmente a capacidade de atuar segundo sua vontade a partir das

determinações naturais; iii) e, no estado moral, atinge um certo domínio em relação à natureza¹⁴.

O homem é selvagem quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, e é bárbaro quando seus princípios destroem seus sentimentos. Assim, o selvagem despreza a arte e considera a natureza soberana, enquanto o bárbaro desonra a natureza¹⁵. Apenas o homem cultivado pode fazer da natureza “sua amiga”¹⁶ e honrar a liberdade.

A matéria representa modificação, realidade. O sensível impede a perfeição da humanidade. Contingência e imperfeição são suas marcas. O formal deve levar harmonia à multiplicidade dos fenômenos. A tarefa da cultura é levar igual justiça aos dois impulsos (sensível e formal). A plenitude da existência é a coexistência de razão e mundo. O papel da razão é procurar estabelecer a reciprocidade dos impulsos. Segundo Schiller, a ideia de humanidade é um infinito que não se pode alcançar. O homem deve procurar o absoluto pelo determinado e o determinado pelo absoluto.

A consciência depende da natureza, assim como a natureza depende da consciência. O sujeito deve sentir por ser consciente e ser consciente por sentir. Schiller chama atenção para a dupla experiência simultânea: a consciência da liberdade e o sentimento da existência (definida como exposição do infinito).

No impulso sensível, deve se reconhecer a modificação, nele o tempo deve ter conteúdo. Já no impulso formal não há modificação, pois nele o tempo é suprimido. A defesa de um impulso lúdico é feita pelo

¹⁴ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXV.

¹⁵ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta IV.

¹⁶ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta IV.

reconhecimento da atuação dos dois impulsos anteriores. Neste último, a meta será suprimir o tempo no tempo e ligar o devir ao absoluto. Segundo Schiller, no impulso sensível há uma tendência a ser determinado, enquanto no impulso formal há uma tendência a determinar.

Pensamento e sensibilidade formam o homem integralmente. A sensibilidade é passiva, o pensamento e a vontade são ativos. Como a meta da formação humana é passar da sensibilidade à racionalidade, sem anular um estado frente a outro, a educação estética será o instrumento desse desenvolvimento¹⁷.

O ser humano é compreendido por um conjunto de estados e pelo conceito de pessoa. O conceito de pessoa não pode ser deduzido do conjunto de estados, assim como os estados não podem ser compreendidos desde o conceito de pessoa¹⁸. O homem tem natureza mista, tensionante, e não pode chegar a um plano estático ou estado absoluto, pois sua natureza múltipla e dinâmica impede tal momento. Entretanto, é possível pensar o absoluto ou contemplá-lo, forma própria da vida humana. Uma ideia de beleza pura poderá ser contemplada, mas jamais atingida. É o instinto de jogo que permite essa contemplação da beleza. A natureza limitada, contingente e dinâmica, impede a realização do infinito no homem. Entretanto, através da razão, o homem pode pensar o ilimitado, infinito, absoluto. A vontade de realização do finito pela contemplação do infinito mantém o jogo entre o múltiplo e o uno numa unidade abrangente.

1.4. Estética e formação humana

¹⁷ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXIII.

¹⁸ Cf. BAYER, R., *História da estética*, p. 293-302.

A filosofia, enquanto estabelece em sua estrutura de investigações a racionalidade como sua exclusiva e radical faculdade, impede a atuação da imaginação e destrói a espontaneidade artística¹⁹. Tal concepção deve ser superada. A filosofia deve ser ampliada para dar conta do todo da vida e da dinamicidade da natureza. Enquanto a ciência e a racionalidade se ampliam na vida humana, a arte se estreita. Schiller procura resgatar o elemento estético em meio ao domínio da ciência e da razão.

Ao elemento estético, Schiller reconhecerá um papel unificador do mundo fragmentado. A arte interfere nas relações intersubjetivas dos homens²⁰, atingindo tanto os indivíduos como a sociedade. O objetivo da educação estética é formar um estado que não sofre os constrangimentos e unilateralidade dos sentidos e da razão. Não sofrendo a determinação absoluta da legislação da razão e dos sentidos, o estético possibilita uma mente ativa nos dois modos, como lugar onde a tensão entre as forças acontece. Essa tensão entre as forças nunca é resolvida. Nunca se chega a um estado de predomínio de uma força sobre outra. É nessa base, a partir da capacidade de atuação desde as duas legislações, que a arte apresentará seu caráter social e transformador. A liberdade humana será atingida pelo *medium* da arte, que prepara os indivíduos para a vida política. Dessa forma, o autor recoloca na agenda filosófica do pensamento moderno o debate acerca da estética, situando-a em novas bases. Sua ideia fundamental se caracteriza pela afirmação de que a política e a história da humanidade podem ser transformadas pelo

¹⁹ Cf. THOMAS, C., *The life and works of Friedrich Schiller*, p. 263.

²⁰ Cf. HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, p. 65.

desenvolvimento da moralidade através da educação estética.

Em relação à teoria da arte, Schiller tem a intenção de elevar a arte formadora de almas ao estatuto de ciência filosófica, procurando estabelecer uma base rigorosa para apresentar a fundamentação da estética. Segundo o autor, o fundamento da estética deve estabelecer validade universal e ser determinado na razão. Entretanto, a razão não pode determinar a sensibilidade, e tampouco a sensibilidade pode determinar a razão. E o momento no qual o domínio de uma força sobre a outra não existe, no qual o homem é livre, tanto das determinações da razão quanto da sensibilidade, formará a liberdade estética. No domínio das artes, é preciso que o homem não seja impedido por nenhum desses limites.

A beleza não pode ser um simples juízo de gosto, tal como aparece na filosofia kantiana. Kant localizou a faculdade estética sob jurisdição do juízo, num tipo de conexão entre a razão pura e a prática. Schiller, procurando uma base objetiva, afirma que a beleza deve descansar em fundamentos universais, pois apenas assim poderá fornecer uma sólida fundamentação para a teoria da arte.

Em um ambiente e contexto histórico tomado pelo interesse na aplicação da ciência e da racionalidade na vida moral e política, numa perspectiva utilitarista, a busca por “um código de leis para o mundo estético”²¹ pode não apresentar relevância para os interesses de desenvolvimento e progresso da humanidade. Nesse sentido, a estética aparece na contramão das preocupações filosóficas de seu tempo. Mas Schiller revela o mesmo interesse moral dos intelectuais modernos. Como seu século é visto em

²¹ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta II.

profundo afastamento da arte, Schiller procura restabelecer uma aproximação com a estética. É através da arte que se transcende a privação da matéria, o limite e obstáculo para a visão abrangente da filosofia. Segundo Schiller, a arte deve ser legislada pelo espírito, e não pela privação da matéria. Mas a ideia de superar o obstáculo material não pode significar aniquilação, superação e afastamento da natureza, da realidade. A arte não é fuga da natureza, mas aproximação.

A investigação schilleriana parte da forma decadente da arte, o produto reduzido e a consequência indesejada de um mau uso e apropriação inadequada do estético. Schiller afirma que “a verdade subsiste na ilusão da arte; da cópia será refeita a forma original”. Essa busca da forma original será um desdobramento de sentido que acarretou no encobrimento da arte genuína. O artista é marca de sua época, vive e retrata sua condição histórica. Entretanto, para recuperar seu tempo decadente, é preciso buscar a essência da arte em sua expressão pura e originante, tal como aparece no passado. Essa expressão pura como fonte de recuperação da cultura decadente será encontrada na arte grega antiga.

A crítica à arte moderna se dá em relação a sua submissão à regra. O autor afirma que a história tem formado os artistas pelo uso da regra como instrumento para a apreensão da arte. Assim, o artista aparece numa perspectiva tradicional como o aplicador de regras. Entretanto, nessa tentativa de definição do artista pela regra se perde completamente o sentido de arte e sua essência. O resultado disso é a redução do mundo vivo ao universo do conceito, a forma decadente. A razão não pode “conservar

o espírito vivo numa carcaça verbal”²². A cultura moderna se desviou da simplicidade e harmonia da cultura grega antiga, transformando-se em uma estrutura vazia e complexa, sem dinamicidade e sem vida. Na contramão de uma visão mecânica, utilitária, reduzida, empobrecida e desviada da arte, Schiller procura estabelecer uma visão abrangente, na qual “o artista deve fugir da necessidade e buscar o ideal, parar de olhar para baixo e olhar para cima”.

A concepção de arte verdadeiramente bela reconhece o conteúdo, a matéria, como elemento fundamental, mas colocando-a de maneira passiva diante da forma, que deve fazer tudo. Essa perspectiva coloca o homem como ser atuante sobre a matéria. É papel do ser racional agir no mundo, pois é na razão que o mundo e a consciência aparecem, que o homem se torna o que é. O homem, enquanto apenas mundo, não há ainda mundo para ele²³. Sua tarefa é elevar-se à forma. A humanidade é formada pela libertação da necessidade.

A função da arte é tornar o sujeito humano e conferir-lhe caráter social²⁴. É apenas a alma bela que possui a característica de harmonizar instinto e lei moral. A essência do homem e da natureza, de todas as coisas vivas, é movimento. Assim, por conta da dinamicidade do mundo vivo, a beleza nunca pode atingir um estado absolutamente puro. Natureza e homem estão em tensão para o perfeito, para a beleza absoluta, mas sua condição real não permite atingir tal estado final. É apenas enquanto ideia que a beleza pode ser pura e apresentar um equilíbrio perfeito.

²² SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta I.

²³ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXV.

²⁴ Cf. BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John. *Estética. Historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra, 1997, p.62.

A formação estética tem como ponto de partida o homem determinado. A beleza deve suprimir as limitações opostas em sua ideia. A liberdade será alcançada pela atuação conjunta das duas naturezas. O conceito de beleza é apresentado como conformidade de natureza e arte, a partir do recurso à experiência, elemento esse que se afasta do projeto kantiano. A experiência é condição indispensável para a formação do pensamento schilleriano.

A beleza é formada pela condução do sensível ao pensamento, assim como pela condução do espiritual à matéria. Esse estado intermediário é preservado pela tensão entre o sensível e o racional. O belo permite a passagem da sensação ao pensamento, porém sem resolver a dicotomia efetivamente.

O estado estético desloca o homem da natureza. Nesse estado, o homem contempla o mundo²⁵. Segundo o autor, a contemplação (reflexão) apresenta-se como a primeira relação liberal do homem com o mundo. A beleza é obra da livre contemplação que nos leva ao plano das ideias sem deixar o sensível. É nosso ato e nosso estado²⁶. A beleza depende da ação do indivíduo no mundo. E a imaginação terá a característica de tirar o homem do presente e jogá-lo no futuro ilimitado. E essa vida ilimitada não significa o esquecimento da vida individual. O objetivo é estender a individualidade até o infinito. Assim, ao considerar a relação do artista com a arte, Schiller distingue três comportamentos: i) o artista mecânico, que afirma e quer as partes pelo todo, e não o todo pelas partes; ii) o artista do belo, que não reconhece a matéria em si; iii) e o artista pedagogo e político, que faz do homem sua tarefa. É

²⁵ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXV.

²⁶ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXV.

neste último que, porque o todo serve às partes, as partes devem submeter-se ao todo.

No estético dão-se as formas passiva e ativa²⁷. A cultura estética “submete o arbítrio humano às leis da beleza em todos os pontos não sujeitos à lei natural ou racional, suscitando a vida interior através da forma que imprime à vida externa”²⁸. Será apenas como ideia que a beleza atinge perfeito equilíbrio, pois na experiência é sempre dupla, está em variação. O belo é caracterizado por um duplo efeito, a saber, um dissolvente e outro tensionante, ligados a duas formas de beleza, uma suavizante e outra enérgica. A primeira forma de beleza exerce influência harmonizante nos homens pouco civilizados, enquanto a outra exerce tensão no estado de ânimo do homem. Esses aspectos são formas de expressão da beleza ideal. Como a experiência é tensão, não pode haver nela uma ação recíproca perfeita. O absoluto e ilimitado deve ser pensado nos limites do tempo.

Schiller também afirma que o belo, mesmo que apenas como aparência, influenciou o desenvolvimento político. Assim, o estético sempre formou o ético, e a filosofia terá como uma de suas funções mostrar como essa relação ocorre e como o estético pode promover o desenvolvimento da humanidade. A meta do filósofo é transcender o aparente. Segundo o autor, a beleza não será reduzida à vida, assim como não será reduzida à forma. A beleza é objeto comum de ambos os lados. O homem é marcado pela tensão entre sensibilidade e racionalidade. Como a beleza não está em nenhum dos lados unicamente, Schiller desenvolve a ideia de jogo. O jogo completa e

²⁷ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXIII.

²⁸ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXIII.

desdobra a natureza dupla do homem. A beleza não está na vida real. A beleza surge do jogo.

A elevação do homem à razão, através da educação estética, deve superar o egoísmo hostil e estabelecer a sociabilidade. Sem reduzir o sensível ao conceito, a razão deve operar em concordância com o natural. Segundo o autor, o excesso da razão acaba com a possibilidade do dogma e da fantasia como partes da vida humana. Assim, “o caminho para o intelecto deve ser aberto pelo coração”²⁹. A educação estética forma o sentimento, favorece o conhecimento e aperfeiçoa o saber.

1.5. Vida moral

A humanidade tem seu desenvolvimento possível com a passagem do Estado natural para o Estado moral, produzido pela razão. A animalidade é colocada como condição para o desenvolvimento da humanidade. O mecanismo vivo do Estado precisa ser corrigido pela razão. Assim, seguir a razão significa seguir a natureza, e não ir contra ela. No tratamento da moralidade, o pensador afirma que a primeira impressão acerca da moralidade é seu caráter proibitivo. Tal caráter será superado pela formação e preparo no nível estético para o pleno desenvolvimento do homem e a afirmação da liberdade no nível da moralidade.

Assim como o projeto moderno é elevar o homem à razão, Schiller reconhecerá como necessidade premente de sua época passar do Estado regulado pela força ao Estado regulado pela razão. Para elevar o homem à liberdade é necessário submetê-lo a um processo

²⁹ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta VIII.

educacional. A educação estética procura formar o homem em sua totalidade, interligando os impulsos sensível e formal para formar o homem ideal. Assim, a educação forma o homem pela racionalidade e pela sensibilidade, elevando o indivíduo natural à personalidade e humanidade, como indivíduo que se reconhece parte do gênero. A formação humana exige a passagem de uma necessidade física a uma necessidade lógica, formal. Esta última pressupõe a primeira³⁰. O desenvolvimento da humanidade tem seu caminho como elevação do impulso à consciência. Essa elevação racional não pode perder de vista o impulso e determinação natural. A elevação espiritual não representa uma anulação radical do impulso pela razão. A ideia schilleriana é uma coexistência dessas duas forças que se expressam no homem³¹.

A natureza humana é egoísta e necessita ser corrigida pela razão. Essa correção é condição para a conservação da sociedade. O filósofo procura compreender o físico enquanto deve se afastar um pouco da matéria, e o moral enquanto deve se aproximar um pouco dela. O terceiro caráter, o lúdico, deve servir de ponte entre esses dois elementos. Schiller afirma que a razão tem sua função como força que deve passar da realidade limitada às ideias. Não só a defesa de uma racionalidade extremada será alvo de crítica e recusa, mas também a sensualidade extremada será recusada, pois o autor não sugere algo como uma volta à animalidade.

Conforme a crítica de Schiller ao pensamento moderno, a divisão do trabalho resulta na formação de uma cultura limitada e fragmentária. A partir disso, o homem,

³⁰ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XX.

³¹ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XX.

em vez de refletir em sua natureza a humanidade, acaba se convertendo em simples cópia de sua ciência, de seu negócio, fazendo com que seja necessário um processo de reintegração com a humanidade³².

Apenas a partir da estética os homens podem viver em sociedade. O homem moral não nasce da capacidade autônoma da razão em relação às determinações naturais, sensíveis, mas surge do estético³³. Viver moralmente não significa viver determinado pelos impulsos sensíveis, e tampouco pelo impulso formal. Segundo Schiller, os impulsos são teimosos e necessitam da força intermediária do impulso lúdico para fazer surgir o homem estético, base do homem moral. A beleza pode, assim, dar caráter sociável ao homem³⁴. O gosto cria harmonia no indivíduo e, assim, cria harmonia na sociedade.

A mesma preocupação acerca do tema da liberdade, que marca a modernidade, receberá a atenção dos escritos de Schiller. A liberdade deverá ser compreendida em relação às determinações do sensível e do racional. E tal estado de liberdade só poderá ser atingido através do belo. Esse tratamento revela uma tentativa de compatibilizar a determinação natural com a autodeterminação humana, uma ideia de liberdade que será alcançada com o homem agindo racionalmente nos limites da matéria e materialmente nos limites da razão. A liberdade não é resultado do agir humano, pois é efeito da natureza. A ação livre não significa uma oposição e desprendimento radical em relação à natureza³⁵.

³² Cf. JODI, Friedrich. *Historia de la Filosofía Moderna*. Buenos Aires: Losada, 1951, p. 473.

³³ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXIII.

³⁴ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XXVII.

³⁵ SCHILLER, F., *A educação estética do homem*, carta XX.

A liberdade humana não pode ser caracterizada pela ausência de atrito e tensão com o mundo. A ausência do elemento material impede a liberdade. A sensibilidade é determinação externa e condição para a humanidade. A humanidade é alcançada apenas através da consciência. O autor afirma que, pela sensibilidade, o homem experimenta uma existência determinada, mas pela autoconsciência, experimenta a existência absoluta. A liberdade será gerada da contraposição entre as duas necessidades, a saber, da formal e da material.

O homem pode ser compreendido de duas formas: i) através do que se modifica, do conjunto de estados que se transformam incessantemente; ii) e através do elemento que não se modifica, do que permanece em meio às mudanças, a saber, a pessoa. Para Schiller a pessoa não pode estar fundada no estado, nem este pode estar fundado naquela. A pessoa necessita de seu próprio fundamento.

A criação do Estado deve compreender a unidade e a multiplicidade. É necessário haver uma concordância entre impulso e razão para se gerar uma legislação universal e se edificar o Estado moral. Schiller estabelece uma relação entre o homem individual e o homem ideal. O individual traz em si o ideal e puro. O homem puro é representado pelo Estado, e este é a forma mais objetiva que unifica as multiplicidades de sujeitos.

Schiller reconhece duas possíveis formas de constituição do Estado: i) o homem empírico e individual pode ser suprimido pelo Estado; ii) ou o indivíduo torna-se Estado. A razão exige a unidade, enquanto a natureza exige a multiplicidade. Ser homem é ser razão e natureza. E o Estado deve guardar a possibilidade dessas duas formas constituintes do homem. Um Estado será imperfeito quando a unidade for produzida pela supressão da

multiplicidade. O Estado não deve apenas honrar o caráter objetivo e genérico nos indivíduos, mas também o subjetivo e específico. O Estado precisa revelar um equilíbrio entre o todo e as partes.

O Estado pode honrar a humanidade subjetiva no mesmo grau em que a vê elevada à humanidade objetiva. Nessa perspectiva, o autor já expressa uma preocupação pela relação entre o Estado e a tolerância dos relativismos culturais. Os relativismos são permitidos apenas quando não estão em contradição com os aspectos objetivos e universais da humanidade. Isso pode revelar uma antecipação da temática contemporânea sobre a questão dos direitos fundamentais como base universal para estabelecer o vínculo entre as diferentes culturas. É possível notar como Schiller endossa a ideia kantiana de defesa dos direitos inalienáveis e a visão do homem como um fim em si mesmo.

*

O desenvolvimento da vida moral está assentado na educação do homem a partir de uma formação que abarca o sensível e o racional. Schiller apresenta-nos uma rica fonte de revisão do pensamento tradicional e uma profunda crítica em relação a seu contexto histórico, mostrando-nos como o homem moderno anulou o elemento sensível em busca de uma vida absolutamente racional. A proposta de uma educação estética procura reconhecer a dualidade de razão e sensibilidade como elementos que formam o homem. A vida pode se desenvolver no intelecto, mas sua base e cenário de acontecimentos, lugar onde a existência ganha sentido e a razão progride, é a natureza.

Talvez seja um equívoco o sonho iluminista de separação entre razão e sensibilidade para chegar a um plano universal que forma o fundamento de nosso senso moral. A plenitude humana será alcançada com a permanência de uma tensão de forças. Educar o homem esteticamente significa fazê-lo compreender essa condição natural, pois só aí a razão poderá operar segundo sua própria natureza.

O homem é contingente, limitado, incapaz de chegar à perfeição. Essa é sua marca natural. E é justamente essa imperfeição que cria o espaço no qual ocorre a tensão de forças, possibilitando ao sujeito apenas contemplar o belo perfeito como ideia. Essa ideia contemplada será alvo do desejo humano, de busca de sua realização. Mesmo fadado ao fracasso nesse empreendimento, o homem segue seu desejo do infinito, ilimitado. A estética se forma nessa base e dá as condições para o desenvolvimento do homem como um *continuum*. Assim, Schiller se inscreve em nossa história como pensador da contingência, da finitude, da natureza e da dinâmica da vida, elementos indispensáveis para se pensar a humanidade.

II

Vontade e Representação em Schopenhauer

O mundo é a representação de um fundamento destituído de racionalidade e sentido, que se objetiva em tudo e a tudo determina. Esse fundamento é chamado por Schopenhauer de vontade. A vontade determinante se objetiva em diferentes graus no mundo. O homem expressa como sua condição de ser pensante a racionalidade, base necessária para o conhecer. O conhecimento, regido pelo princípio de razão suficiente, não pode captar o em si do mundo, que é pura vontade. Esse nível do conhecer se dá na representação. A tarefa da filosofia é reconhecer a limitação da racionalidade e procurar conceber o conhecimento do em si do mundo através de uma base intuitiva.

O homem não é uma substância essencialmente pensante. A natureza tem um fundo sem fundamento, isto é, que está para além dos domínios da razão. Esse fundo é uma força volitiva insaciável, indefinida e sem objeto determinado. Não há projeto inteligente do mundo e do homem. O fundamento de todas as coisas não é um ser consciente ou um princípio racional dotado de sentido. A

existência em si não possui nenhuma qualidade ou sentido metafísico, tampouco estatuto divino ou especial. Ela é pura ânsia de viver e busca de satisfação de desejos. O homem só deseja viver porque não compreende seu fundamento verdadeiro. A felicidade é negativa, impossível, marca da veleidade humana, mero engano. O amor é um instinto egoísta a serviço do indivíduo e da espécie. A compaixão, única forma de reconhecimento da identidade e relação do eu e do outro, sentimento supremo da moralidade. O mundo é só dor, sofrimento, e a filosofia, apenas expressão dessa triste condição.

A reflexão desde uma perspectiva naturalizada e ausente de preconceitos no tratamento de temas como o mal, o suicídio, as patologias psíquicas, a sexualidade etc. é característica do pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer. Suas ideias serviram como forte influência para o processo de naturalização do homem e da metafísica na modernidade. Segundo o autor, a vida é triste, repleta de dor, sofrimento e medo da morte. O homem é tomado por desejos intermináveis e determinado por forças ausentes de sentido. Uma vez realizado o desejo, logo surge um sentimento de saciedade. Desse sentimento, ao invés de satisfação, sentimos indiferença, ausência de desejo. A satisfação prolongada gera tédio e frustração. A infelicidade e o sofrimento garantem a perseguição do momento que nunca ocorrerá, a satisfação permanente. Sobre isso explica Schopenhauer que a doença mental é uma resposta inconsciente do espírito para as experiências de dores extremas, pois estas marcas de sofrimento são anuladas, e a falta de memória é preenchida com ficções.

Apesar de seu pessimismo radical, Schopenhauer afirma a possibilidade de ações de amor ao próximo e de justiça voluntária. Segundo o autor, a compaixão é um

fenômeno com uma dimensão cognitiva (percepção do sofrimento alheio), uma dimensão afetiva (perplexidade e desejo de alívio para o sofrimento) e uma dimensão volitiva (motivação por um alívio do sofrimento). A identificação com os outros na compaixão é a compreensão de uma simples identificação dos indivíduos como parte de uma vontade única e abrangente.

O presente texto procura explicitar a concepção schopenhaueriana acerca das ideias de vontade, concebida como fundamento inconsciente do homem e representação, concebida como única fonte possível do conhecimento humano. O fundamento numênico, ou seja, a Vontade em si, é a determinação da representação em seus diversos níveis na natureza. Esse fundamento aparecerá como base da racionalidade, do conhecimento e da vontade objetivada nos seres humanos.

2.1. Racionalidade e irracionalidade

A originalidade do pensamento de Schopenhauer³⁶ consiste em, fundamentalmente, apresentar uma antítese em relação ao otimismo lógico e crença sobre as possibilidades ilimitadas da razão, presentes na tradição

³⁶ A recepção da obra de Schopenhauer no meio acadêmico e, principalmente, entre os autores materialistas, se deu pela primeira vez através de Julius Frauenstädt, que publicara em 1854 a obra *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*. Frauenstädt apresentou a primeira interpretação detalhada do sistema de Schopenhauer a fim de revelar a real importância do autor entre os filósofos pós-idealistas do século XIX. Essa doutrina pessimista já tinha sido exposta, mas de forma menos detalhada, naquela época nas obras *Kreislauf des Lebens*, de Moleschott, e *Kraft und Stoff*, de Büchner, e também no *Système de la Nature* de Holbach. Assim como Frauenstädt, Adolf Cornill também trabalhou como divulgador do pensamento de Schopenhauer, publicando, em 1856, a obra *Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen zu einer realistischen Weltanschauung*, e *Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwicklungskrisen beleuchtet*, em 1858.

filosófica desde Leibniz até Hegel³⁷. Essa crença na razão como instrumento ilimitado do esclarecimento e do progresso do pensar é a principal característica do movimento iluminista, ao qual Schopenhauer em parte pertenceu. Mas, segundo o autor, não há constituição harmônica da existência, pois o fundamento do homem e do mundo é força indefinida e obscura. Schopenhauer proclama o irracional da existência e recomenda a resignação contemplativa. Há aí a entrada de um elemento estranho, ou secundário, à filosofia iluminista, a saber, a questão do sentimento (*Empfindung*), que é parte fundamental de todo o pensar. Esse conceito é apreendido, pelo filósofo, das características sentimentais do hinduísmo, que estava em difusão na Europa, no século XIX, por Colebrooke³⁸ e Anquetil-Duperron³⁹, autores que influenciaram profundamente o pensamento schopenhaueriano no que tange ao filosofar pelos sentimentos, traço característico do Romantismo⁴⁰. Dessa influência surge a idéia de que o anímico e o corpóreo são aspectos de um único processo.

Schopenhauer reconhece a perda de proteção da faculdade racional por causa de sua função secundária no mundo. A afirmação de um fundamento irracional coloca o filósofo como parte do pensamento precursor das ideias psicanalíticas. Essas ideias de cunho naturalista surgem no seio de uma época de crise do idealismo alemão. A *krisis*

³⁷ Cf. JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1951.

³⁸ Henry Thomas COLEBROOKE (1765 – 1837), sanskritista inglês que viveu na Índia e Inglaterra. Alguns de seus textos são *Kosha, or dictionary of the Sanscrit language* (1807), *Miscellaneous essays* (1837) e *On the religion and philosophy* (1858).

³⁹ Abraham-Hyacinthe ANQUETIL-DUPERRON (1731 – 1805), orientalista francês.

⁴⁰ Cf. JODL, Friedrich, *Historia de la filosofía moderna*, p. 570.

gera uma nova concepção metafísica, que tradicionalmente tinha seu modelo caracterizado por uma busca da explicação do mundo desde princípios últimos, chamada por Schopenhauer de metafísica transcendental, e passará a ser contraposta pelo modelo de metafísica imanente. O objeto da metafísica é o fenômeno do mundo, e não aquilo no qual ele se fundamenta.

Com isso, não mais será tarefa da filosofia explicar o mundo a partir de sua origem. Schopenhauer não busca a explicação da origem do mundo, mas a compreensão de como ele se nos apresenta. A filosofia está situada entre ciência e arte, diferindo-se dessas em alguns pontos e aproximando-se em outros. A distinção com a ciência é dada pela ausência da pergunta pela origem, pois pergunta pelo conteúdo do mundo. Não representa a tentativa de uma prescrição, mas uma descrição do mundo. É característica da filosofia não apenas as experiências externas, mas internas. Aliás, Schopenhauer procura a compreensão da existência e do mundo na interioridade do sujeito. Para chegar ao universo interior do sujeito e a uma filosofia genuinamente metafísica, é necessária a aproximação e base nas ciências como seu pressuposto. Da arte se aproximará no que tange ao aspecto sensório da experiência mundana, pois na estética o gênio surge justamente da superação do domínio racional, onde se dá a liberação do sujeito para a atuação da vontade irracional em sua pura expressão na obra do artista. Sua distinção se dá essencialmente porque não utiliza a cópia concreta, mas a abstração conceitual como seu meio.

A razão é simples reflexo da intuição e só pode fornecer conhecimento a partir dos dados que são enviados pelos sentidos. O autor ainda afirma que a razão tem natureza feminina, pois só pode dar depois de receber. Por

isso, ela não pode assumir o posto de escopo da conduta humana⁴¹, e tampouco poderá fornecer a ideia de instrumento para o progresso da humanidade. A racionalidade não pode prescindir dos instintos. Assim, a dinâmica pulsional passa a ser considerada como fundamento para a compreensão do ser humano, elemento presente na psicanálise e já expresso em Schopenhauer. Essa perspectiva naturalizada já não considera mais o corpo como objeto de um sujeito, pois o corpo é primário, a natureza é fundamental e a força cega e irracional é radical. O rotulado pessimismo schopenhaueriano é revelado como simples visão dos fatos. A razão é produto evolutivo da vontade, o que revela uma proximidade com a teoria darwinista, que a concebe desde uma rivalidade entre os organismos pela autopreservação e propagação da espécie. A tese idealista de que a natureza foi criada pelo intelecto é invertida no pensamento schopenhaueriano.

2.2. Vontade como fundamento

O pensamento schopenhaueriano tem seu despertar crítico num lugar comum do pensamento do século XVIII e XIX, a saber, na obra de Kant. O pensador de Königsberg tem importância central nas ideias de Schopenhauer por apresentar os limites do conhecimento e pela intelecção do caráter fenomênico do mundo que nos é dado. De Kant aprende que a razão não tem a capacidade de acessar imediatamente a essência do mundo e, juntamente, a ideia de que a relação causa-efeito pode dar-se apenas no mundo dos fenômenos, e nunca em relação à

⁴¹ BARBOZA, Jair. *Schopenhauer. A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997, p. 14.

coisa em si. O mundo que contemplamos com os sentidos e reproduzimos em nosso espírito não é o mundo em si, mas nosso mundo, um produto de nossa organização psicofísica. Mas, como boa parte dos intérpretes de Kant, incluindo aí tanto os kantianos como os antikantianos, Schopenhauer busca superar, ou melhorar, a filosofia criticista de seu mestre. A tentativa de superação da filosofia kantiana se dá pela influência de Gottlieb Ernst Schulze, que no *Aenesidemus* procura mostrar a contradição em acreditar que o material de nossa experiência, formado por nossa organização psicofísica, proceda de um mundo de *coisas em si*, situado para além de nossa organização. Isto só poderia conceber-se no sentido de que as *coisas em si* sejam causas das coisas para nós ou pelo menos dos conteúdos da sensação, mas como causas só podem considerar-se fenômenos dados na percepção. Schopenhauer assume a tese de Schulze e vê a possibilidade do problema do conhecimento estar configurado num outro espectro, de forma que sujeito e objeto já sempre estão numa relação quando se considera a filosofia a partir do prisma da causalidade, ou seja, dentro do campo de atuação do princípio de razão⁴².

Schopenhauer mostra-nos um caminho para se poder pensar o mundo para além da representação, colocando o ponto de partida do saber em geral no *eu* que conhece. A cisão que ocorre entre mente e mundo na tradição filosófica desde os gregos se mantém no interior dos debates filosóficos da modernidade. O dualismo que aparece como ponto de partida da filosofia de Kant se torna insustentável para os pensadores subsequentes. O projeto central da filosofia pós-kantiana é a busca de um

⁴² JODI, Friedrich, *Historia de la filosofía moderna*, p. 573.

elemento unificador ou que sirva de base intermediária entre os dois pólos opostos da filosofia, ou seja, entre o universo numênico e o universo fenomênico. Schopenhauer se coloca o mesmo objetivo de seus contemporâneos, ou seja, apresentar um sistema unificado do conhecimento que dê conta da relação entre sujeito e objeto desde um dado único. E é nessa atmosfera de acalorados debates que Schopenhauer nomeia a unidade do mundo a Vontade⁴³. E essa se expressa em todas as coisas e seres da natureza. É dessa forma que o mais íntimo do homem será também o mais íntimo do mundo.

Em contraste com a ciência positiva, que segue os fenômenos guiando-se pelo princípio de razão suficiente, faz Schopenhauer uma filosofia natural. A ciência atua num campo reduzido, compatível ao universo racional, e justamente por isso deixa de lado a essência das coisas. A idéia de uma filosofia natural é justamente levar em conta um universo inapreensível à razão, mas real e verdadeiro, expresso em todas as coisas e seres. As forças naturais são formas especiais da Vontade que atua no conjunto da natureza. O homem que enxerga tal ordem na verdade não vê mais do que sua própria razão na natureza, isto é, não lhe é possível conjecturar fora da representação. Mas a própria natureza também não escapa ao mundo como representação, pois, mesmo que a esta pertença uma essência marcada pela inapreensibilidade da razão humana, também não pode furtar-se ao fato de ser pura objetividade da Vontade. Portanto, como objetividade da Vontade, necessariamente tem de ser pura representação.

⁴³ Cabe aqui diferir Vontade e vontade. Vontade será a referência sempre ao *noumenon* do mundo, enquanto vontade é referida sempre ao sujeito do conhecimento, ao indivíduo existente na natureza. Essa observação é feita por Jair Barboza em sua tradução brasileira de *O mundo como vontade e como representação*, de Schopenhauer.

Após afirmar a insuficiência da razão e a irracionalidade da essência do mundo, mostrando que na natureza não pode haver realização da felicidade por causa da irracionalidade do querer, que acaba por ser a causa de todo o sofrimento e angústia que marca a existência, Schopenhauer procura dar uma alternativa a esta visão pessimista.

Reconhecer o lado negativo da vida como marca de nossa existência marca apenas a primeira fase de seus argumentos. O filósofo ainda assim demonstra sua concepção de arte unida a uma função eudemonológica. É pela arte que se sai do mundo da realidade. A arte terá a função de evidenciar a capacidade de apreensão do mundo em si por uma forma diversa do princípio de razão. A genialidade consiste apenasmente na ação instintiva, por impulso cego e criador, inteiramente indeterminado e inconsciente.

A partir da consciência do mundo como puro sofrimento, por causa da indeterminação da essência do querer, Schopenhauer busca uma função para o proceder filosófico. A filosofia, em vista do sofrimento da existência, não poderá ter outra função senão o objetivo de redenção. A obra inicia com considerações sobre a estrutura da representação enquanto entendida sob o enfoque da questão do conhecimento, mostrando como se dão as determinações do princípio de razão; num segundo momento, passa à fundamentação do conhecimento no campo intuitivo, mostrando como o princípio de razão opera num plano secundário, que surge das intuições e, como essas e todas as coisas do mundo, é simples determinação de uma Vontade irracional; num terceiro momento, é inserido o elemento mais importante para a contemplação do *em si* do mundo, que se dá apenas pela

contemplação estética, que não funciona sob as determinações do princípio de razão; é onde se introduz a Idéia platônica como objeto da arte; e finalmente é apresentada a função eudemonológica da moral como projeto de redenção frente ao mundo natural como puro sofrimento. Apenas dois caminhos poderão servir de superação da tortura da existência, a saber, o estético e o ético.

Só poderá encontrar um benefício positivo da ação ética, a redenção no verdadeiro sentido da palavra, o ser que com resignação completa nega sua vontade de viver. E é nisso que consiste o caminho da ética⁴⁴. Aquele que consegue perceber a dor da existência e a profunda ilusão da individualidade, que consegue observar que nela há só uma parte daquela Vontade que se agita e luta sem nunca se realizar, imagem da qual é a natureza em todas as suas formas, para este, então, já não há motivos, mas apenas quietivos. Neste ser se extingue o *afan* de perpetuar sua existência e a da espécie, e com a morte alcança “a única felicidade verdadeira: separar-se definitivamente da existência para desaparecer no nada⁴⁵”.

Nossa condição existencial desde a vontade que ultrapassa a racionalidade deve ser compreendida no interior do sujeito. Essa interioridade será o meio de acesso ao mundo em si. A vontade age dentro de nós e é apenas parcialmente controlável. Quando é conhecida, já não mais é, é fenômeno do *em si* da vontade. A vontade fundamental não pode ser desejo moral, pois é incerta e está para além de bem e de mal, nada deseja, é simples força impulsionante; sua expressão genuína no comportamento

⁴⁴ JODI, Friedrich, *Historia de la filosofía moderna*, p. 578.

⁴⁵ JODI, Friedrich, *Historia de la filosofía moderna*, p. 578.

visível do seres aparece na sexualidade (os genitais são o foco da vontade). E Schopenhauer afirma que a própria escolha do parceiro sexual é apenas expressão do instinto que está direcionado à espécie, enquanto o ser humano apenas busca a satisfação própria. Também a força genuína e cega da vontade se manifesta em nossas reações e sentimentos espontâneos. A irracionalidade, a força cega e destrutiva da vontade, determina meu ser e meu querer e não pode ser confundida como algo a promover desenvolvimento e progresso.

O conceito de vontade aparece, na tradição filosófica, compreendido como: i) princípio racional da ação, ou seja, em dependência de um fundamento na razão; ii) como princípio da ação em geral, na qual o sujeito age por motivo de uma vontade que o determina conscientemente; iii) como apetite racional, distinto do apetite sensível, que é desejo, paixão, inclinação. Essas concepções apresentam como característica comum e fundamental a ideia de uma razão presente.

Em Kant, o conceito de vontade aparecerá como razão prática, ou como a *faculdade de agir segundo a representação de regras*. Fichte compreenderá como a faculdade de trânsito consciente da indeterminação para a determinação. Hegel afirma a vontade como algo universal, que é racional. Kant fala numa vontade pura, determinada por princípios *a priori*, e numa vontade boa, enquanto vontade de comportar-se de acordo com o dever. Mas a vontade, segundo Schopenhauer, não tem nada de racional, é simples *noumenon* do mundo, é ímpeto cego que aparece em toda a natureza. O conceito de vontade tem uma dupla significação no pensamento schopenhaueriano: i) como vontade em si, irracional, incompreensível, indeterminada e independente do princípio de razão, fora das condições de

tempo e espaço; ii) como vontade determinada e enquanto referida a um objeto, dentro do princípio de razão e das condições de tempo e espaço.

A vontade dirige a tudo e não é dirigida por nada. A vida é manifestação da vontade na representação. Essa concepção de fundamento irracional influenciou também a idéia de vontade de potência no pensamento de Nietzsche.

Schopenhauer se aproxima do Romantismo através da tematização da natureza e corporeidade como elementos fundamentais da filosofia, mas se afasta desse movimento por causa do estabelecimento de um *continuum* entre espírito e natureza concebido como manifestação da Ideia. Intellecto, eu e consciência são posteriores às tendências e pulsões inconscientes. O objetivo do filósofo da suspeita é trazer à tona aquilo que vive e pulsa dentro ou sob a consciência.

Entretanto, é mister notar que, por detrás da prevalência de tendências organísticas de tipo materialista, há em Schopenhauer um fundamento metafísico. Tal fundamento está presente também em autores da psicanálise. Essa idéia deve manter a concepção de corpo como animado por um dinamismo profundo, não passível de ser reduzido a mecanismos puramente físicos. Embora permaneça numa fundamentação metafísica, a leitura e as considerações que o filósofo do pessimismo faz sobre os principais naturalistas do século XVIII e XIX estão presentes em todo o seu pensamento. Essa concepção de tendência metafísico-naturalista é o equivalente para a ideia de inconsciente como sentido ou caráter do instinto (*Trieb*) freudiano.

O homem, pensado como expressão dessa força cega e determinante, não poderá ser compreendido como dotado de liberdade absoluta, uma vez que esta fica

comprometida frente aos instintos e forças determinantes que nele agem. Schopenhauer é pensador que não sublima os instintos e a corporeidade, mas procura indicar sua raiz. A transformação da metafísica tradicional é obtida através de uma concentração na intersubjetividade, nas estruturas mentais e físico-emocionais do homem⁴⁶. Através do sofrimento (*Leiden*), é assegurado o elemento objetivo em relação ao elemento subjetivo que toma o movimento apenas de si.

2.3. Conhecimento e representação

Schopenhauer afirma: “o mundo é minha representação”. O ponto de partida do filosofar é uma questão de conhecimento. Assim como Kant, Schopenhauer procura estabelecer os limites do conhecimento em relação à *coisa em si*. O universo todo é dividido em fenômeno e representação. Inicialmente Schopenhauer irá se concentrar no esclarecimento sobre o nosso conhecimento, para posteriormente elaborar sua concepção de sentimento, ou sensibilidade, como via alternativa para apreender o todo do mundo, concebido como vontade.

A filosofia schopenhaueriana representa uma tentativa de desvio das concepções de conhecimento do realismo e do idealismo de sua época. Segundo a concepção realista, o ponto de partida do conhecimento é o objeto, e dele deduz o sujeito. Da natureza, da multiplicidade dos objetos se origina o sujeito do conhecimento. O conhecimento, nesse sentido, depende de um afectante externo na constituição do sujeito. O idealismo, em

⁴⁶ Cf. BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, p. 6.

contrapartida, estabelece como fundamento do conhecimento o próprio sujeito, que cria o mundo da multiplicidade dos objetos desde a interioridade do sujeito. O sujeito cria o universo dos objetos. O pensador não mais conceberá o universo dos objetos como separados e independentes do sujeito, mas afirmará a representação como fundamentada no pressuposto de uma interação entre sujeito e objeto. A tese sobre a representação pressupõe a relação entre sujeito e objeto. Toda a teoria do conhecimento já está fundada em algo maior, que excede os próprios limites do conhecimento, mas que ao mesmo tempo pode ser compreendida pelo intelecto. O ponto de partida da teoria de Schopenhauer pode ser entendido como uma intenção em fundar um pensamento único e abrangente⁴⁷. Assim, apresenta consistentes explicações sobre a natureza particular e concreta, submetendo-a ao movimento de um único elemento metafísico, que se expressa em todas as coisas em seus vários graus de objetividade. O *primum mobile* não pode ser encontrado na natureza real. Então, a filosofia deverá se fundar na idéia de uma Vontade única e total.

No primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, intitulado *Do mundo como representação. A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência*, Schopenhauer faz uma análise de como as imagens do mundo e as intuições empíricas de nosso entendimento são construídas no sujeito. A consideração inicial, que se limita apenas ao mundo como representação, funda a ideia de indivíduo na natureza, de ser contingente frente a um mundo maior e infinito. Um

⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. As citações subsequentes da obra de Schopenhauer serão abreviadas por *O mundo*.

elemento importante no pensamento acerca da sensibilidade schopenhaueriana reside na separação entre corpo e sujeito. Schopenhauer não apresenta uma concepção puramente supranatural para explicar o homem, tampouco cai em uma espécie de materialismo radicalizado na natureza. O sujeito do conhecimento tem uma dupla colocação acerca de seu próprio corpo, pois este é também representação. O sujeito é o que tudo conhece, mas não é conhecido. O corpo do sujeito pode ser um objeto entre objetos na multiplicidade dos corpos da natureza. O mundo como representação é subdividido em: i) objeto, no qual imperam as formas de tempo e espaço, onde a pluralidade aparece no mundo; ii) sujeito, que é entendido fora das condições de tempo e espaço, onde toda a pluralidade do mundo não passa de um simples indiviso. O princípio de razão tem seu conteúdo formado por tempo, espaço e causalidade, que são as formas universais dos objetos.

Schopenhauer concebe o mundo como representação formada por intuição e abstração. As representações abstratas são definidas pela razão e são exclusivas do homem, mas as representações intuitivas abrangem o mundo sensível em sua completude. A intuição é independente da experiência. A própria experiência depende da intuição. As condições de tempo e espaço são intuídas imediatamente. O princípio de razão determina a experiência, como lei de causalidade e motivação, e o pensamento, como lei de fundamentação de juízos.

Tempo e espaço são representáveis por si, intuitivamente sem a matéria. Toda e qualquer representação, ou o conhecimento, já sempre pressupõe tempo e espaço como condições do conhecer, como em Kant. A questão seria pensar como é possível a relação

dessas condições do conhecimento operando no saber humano, e se realmente é possível pensar tal relação numa síntese de condições independentes e isoladas. Segundo Schopenhauer, a causalidade, como determinação e conteúdo do princípio de razão, une espaço e tempo. É pela lei de causalidade que se determina a sucessão de estados no tempo em referência a um espaço determinado. Assim, a matéria do conhecimento surge pela união de espaço e tempo determinada pela lei de causalidade como conteúdo do princípio de razão.

Schopenhauer apresenta o problema do dogmatismo realista como um impedimento para a construção do saber em geral, pois é evidente a separação entre representação e objeto. Schopenhauer nega esta separação e afirma os dois como uma e única coisa. A representação humana é constituída pela relação entre sujeito e objeto, daí a afirmação de estes serem concebidos como fundados na representação. Por isso, sujeito e objeto já sempre pressupõem a representação. A filosofia tradicional, ao tratar da questão do conhecimento, erra ao separar o mundo em natureza e representação. Devemos negar a realidade independente do mundo, pois o próprio conceito de realidade está ancorado na consciência do sujeito do conhecimento, daí a necessidade de apoio na razão humana.

O entendimento está separado da razão, pois a razão pode saber, enquanto o entendimento pode intuir. É justamente a partir da noção de entendimento que Schopenhauer começa apresentar traços claros em relação a um movimento filosófico que ia paulatinamente se distanciando dos excessos do Iluminismo, incorporando outros elementos de importância fundamental na construção do homem. O afastamento da perspectiva

iluminista conduzia o pensamento schopenhaueriano, pouco a pouco, ao universo do Romantismo, que inseriu os elementos de corporeidade e sentimento numa estruturação do mundo que era mais que uma simples força racional.

O princípio de razão está contido na representação e pressupõe o objeto da relação que fornece as condições para o conhecimento do mundo das coisas. A consciência tem a representação como seu primeiro fato. A consciência já surge em exercício da representação. O elemento fundamental da consciência é a representação. Assim, não é possível separar a representação como um elemento constituinte da consciência ou do princípio de razão.

Outro dado importante se dá na constituição antropológica do homem, que é apresentada por Schopenhauer em comparação com a condição animal, pois os animais estão limitados a viver apenas o presente. Os homens, pelo contrário, não possuem esta limitação, estão abertos juntamente ao passado e ao futuro⁴⁸. O homem pode cuidar do tempo que ainda não vive. O homem pode pensar e saber, o animal, apenas sentir e intuir. O fundamento que evidencia a unidade de ambos está caracterizado pelo querer, que é expresso em ambos. A vontade se estabelece em todas as coisas, ela está efetivada em graus múltiplos em todas as coisas. Tudo o que existe é simples expressão de uma vontade única, que apenas é.

O mundo das reflexões está fundado no mundo intuitivo⁴⁹. Em Schopenhauer, a lógica entra em jogo com uma simples utilidade teórica, não prática, pois é o saber *in abstracto* daquilo que cada um sabe *in concreto*⁵⁰. A razão surge

⁴⁸ SCHOPENHAUER, *O mundo*, § 8.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 97-88.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 92.

posteriormente ao mundo intuitivo, ela tem um papel secundário em nossa existência⁵¹. O saber aparece, assim, como “consciência abstrata, o ter-fixo em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira”⁵².

Schopenhauer propõe um retorno ao intuitivo. Os conceitos não passam de guias da atividade em geral. E o domínio dos conceitos é a própria ciência. A ciência pode fornecer rigor em um campo limitado, que é fornecido apenas pelo universo dos conceitos. A ciência deixa algo de fora de sua possibilidade de trabalho. Para fundar o elemento intuitivo, em contraposição com o domínio da ciência, sob o princípio de razão, Schopenhauer introduz suas considerações sobre a arte como expressão da intuição destituída completamente de conceitos. Para seguir os fundamentos da razão no campo intuitivo, Schopenhauer prossegue suas demonstrações colocando a ciência como originada da intuição e se estendendo ao universo racional. O fundamento da ciência é a intuição, seu fim é a razão. Assim, a verdade de uma proposição depende da verdade que repousa na intuição. O conteúdo da ciência será dado como a relação dos fenômenos entre si conforme o princípio de razão. A ciência está fundada em algo não passível de conhecimento, por causa dos limites da atuação do princípio de razão. Há uma força natural que subjaz a todas as coisas, que é o fundamento da existência de tudo, como uma espécie de *qualitas occulta*⁵³. E é justamente onde

⁵¹ “A razão é de natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido”. SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 99.

⁵² SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 99.

⁵³ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 135.

a ciência não consegue prosseguir que surge o exercício da filosofia⁵⁴.

2.4. A objetividade (*Objektivität*) da vontade

Schopenhauer apresentará as ciências da natureza subdivididas em duas formas básicas, a saber, como morfologia, descrição de figuras; e como etiologia, como explanação de mudanças. Enquanto a morfologia se atém às formas permanentes, a etiologia explica a “matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra”⁵⁵, isto é, está limitada a argumentar a partir de causas a efeitos. Mas a argumentação científica não nos pode fornecer totalidade e universalidade acerca do mundo em si. Dessa forma, a exposição científica não pode permitir conhecer aquilo que de fato aparece⁵⁶.

A concepção de corpo aparece em dupla perspectiva, a saber, dado como representação ou como Vontade. A vontade e o ato da vontade não podem aparecer na filosofia schopenhaueriana como distintas, mas são uma e única coisa. O corpo é a própria Vontade objetivada, enquanto tornada representação⁵⁷. Assim, a vontade “é conhecimento *a priori* do corpo, o corpo é conhecimento *a posteriori* da vontade”⁵⁸. A razão humana tem a capacidade de polarizar o querer e o agir em planos distintos, mas isto se dá apenas *in abstracto*.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 135-136.

⁵⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 152.

⁵⁶ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 155.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 157.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 157.

Como o sujeito do conhecimento não pode conhecer a Vontade em si mesma, então fica restrito a pensá-la no plano de sua objetividade, expressa no corpóreo. O corpo é condição de conhecimento da vontade. Schopenhauer não afirma a necessidade de superação do nível corpóreo para atingir o metafísico, mas concebe o sujeito como indivíduo que pensa para além de sua individualidade pelo exercício filosófico. O corpo deve tomar consciência da vontade em sua própria imanência. A vontade una, enquanto fenômeno, está diversificada em inúmeros graus. A tarefa do pensador é buscar a essência dessa vontade pluralizada. A vontade como fundamento de tudo o que existe deve estar à disposição de forma visível pelos movimentos dos corpos. Mas a vontade mesma está “fora do domínio da lei de motivação”⁵⁹. Schopenhauer afirma as ações do corpo como “o tornar-se-visível”⁶⁰, a objetividade da vontade. A pluralidade do mundo dos objetos da natureza está ancorada em suas formas gerais do conhecimento, que Schopenhauer nomeará *principium individuationis*⁶¹.

É importante notar que a vontade, enquanto se expressa em múltiplos graus na natureza, aparece no homem enquanto atua conforme motivos, nos quais a razão tem sua participação, e no animal atua cegamente como impulso direcionado para fora. E, quando a atuação é cega e explicada segundo causas, então recebe o nome de excitação.

Todas as coisas que perecem na natureza formam os graus de objetivação da vontade, são as coisas que vêm-

⁵⁹ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 164.

⁶⁰ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 167.

⁶¹ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 171.

a-ser, mas que nunca são. Schopenhauer introduz, também, a noção de Ideias platônicas como graus de objetivação da vontade. As Ideias funcionam como protótipos que estão em relação com as múltiplas coisas individuais na natureza⁶². E, nisso, Schopenhauer concebe as forças da natureza como os graus mais baixos da objetivação da vontade.

Há em toda a natureza física uma força que permanece como *qualitas occulta*, que é tarefa do pensar metafísico e não da etiologia. O tempo apenas existe para seu fenômeno, sem significação alguma para a força⁶³. É importante notar a diferença que Schopenhauer estabelece entre força vital e força da natureza⁶⁴, pois esta está sob a determinação do princípio de razão, já aquela é independente.

Instinto e impulso são primeiros na natureza, não podem fornecer conhecimento da vontade. Apenas o homem pode conhecer seu fundamento volitivo irracional. O conhecimento não está a serviço do homem, mas da vontade. Mas o homem não apenas é capaz de conhecer, ou seja, não está completamente determinado pela unilateralidade do princípio de razão. É possível que ele se emancipe da vontade, e quando isto acontece entra em jogo a arte, o gênio.

A vontade, entendida no indivíduo existente, ou seja, determinada no tempo e no espaço, sabe o que quer agora, enquanto referida a um objeto específico, mas esta representação da vontade, enquanto determinada na natureza dos objetos, não sabe o que quer em geral. Nesse

⁶² Cf. SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 91.

⁶³ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 199.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 206.

sentido, cada fenômeno isolado é determinado por uma causa suficiente, mas a força, isto é, a vontade mesma que se manifesta, não tem causa alguma.

A idéia de exterioridade do mundo é a ação efetiva do sujeito sobre os dados que lhe são fornecidos⁶⁵. Por isso a concretude do mundo é um construto de nosso cérebro, o que faz de Schopenhauer um idealista fisiológico⁶⁶. A mesma concepção kantiana sobre as condições de possibilidade do conhecimento, a saber, tempo e espaço, são assumidas em seu sistema do conhecimento. A faculdade racional humana fornece ao homem uma espécie de abertura de mundo, colocando o homem numa posição singular na natureza enquanto pensa o tempo de seu ser numa tríplice estrutura, como passado, presente e futuro. O sofrimento surge da consciência, isto é, da razão, da percepção de que a vontade como fundamento irracional e constante nunca pode ser satisfeita. O querer é eterno e destruidor, pois marca a existência pela falta e pela consciência de que a felicidade não é realizável.

Schopenhauer assume uma via corpóreo-subjetiva para mostrar o núcleo dos corpos em geral, ou seja, para mostrar-nos a Vontade como fundamento do mundo e dos seres⁶⁷. Assim, a Vontade objetivada no *eu* estará definida em sua união ao conhecimento, ou seja, ao universo limitado de atuação do princípio de razão. O corpo humano não está num lugar privilegiado da filosofia, pois é igual aos demais. O corpo está igualmente submetido à lei de causalidade.

⁶⁵ Cf. BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, p. 36.

⁶⁶ Cf. BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, p. 36.

⁶⁷ Cf. BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, p. 46.

A Vontade não determina o destino do homem, mas apenas o impede de ter atos genuinamente livres, ou seja, como se o homem fosse capaz de se contrapor, numa contradição radical, às determinações naturais e ao impulso cego e absoluto de uma Vontade sem sentido algum. Esta concepção de liberdade nos dá indícios para pensarmos uma outra forma de liberdade da vontade, que deve acontecer em conjunto com as determinações naturais e a Vontade. Homem e mundo possuem a mesma essência, que é pura volição⁶⁸.

Na fundamentação do vários graus de objetividade que o mundo apresenta, encontraremos antes do universo da multiplicidade a concepção das Ideias (platônicas) como conectores entre o mundo da representação dos objetos, da multiplicidade, e o plano da pura Vontade, autônoma e em si. A Vontade não é entendida como causa das Ideias, mas estas serão simplesmente manifestações daquela no mundo da multiplicidade. A afirmação da Vontade como causa seria o mesmo que colocá-la dentro do campo de atuação do princípio de razão, o que a pura Vontade não pode comportar.

O mundo da multiplicidade é conflito. A luta entre os seres e coisas é inevitável e forma a essência da natureza. Aí encontramos a idéia de assimilação por dominação, em que cada vencedor pela matéria conserva os vencidos em si⁶⁹.

A proposta da interpretação schopenhaueriana do mundo procura reunir a multiplicidade de coisas numa concepção unitária de mundo, onde o princípio regulador difere das propostas tradicionais de nossa história do

⁶⁸ Cf. BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, p. 49.

⁶⁹ Cf. BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, p. 56.

pensamento, pois a base determinante é uma vontade sem sentido, destituída de finalidade e acesso pela razão. Aos pensadores, filósofos do mundo, resta apenas compreender nossa base e determinação nessa força original e encontrar no conhecimento fragmentado que opera, tanto através da racionalização do mundo como por sua intuição através dos sentidos, o em si de nossa existência para, a partir disso, chegar a um quietivo que gere a condição genuína para o pensar filosófico.

III

Aspectos da doutrina da sensibilidade em Feuerbach

O presente texto procura apresentar alguns aspectos acerca da transformação antropológica do pensamento de Ludwig Feuerbach. O projeto filosófico do autor envolve uma crítica ao idealismo como passagem para a fundamentação de uma filosofia da sensibilidade. A natureza é o fundamento do homem e do pensamento, e a partir dessa base natural será estruturada a moralidade desde um princípio de autorreferencialidade, condição para o estabelecimento das relações *eu-tu*.

A filosofia feuerbachiana emerge dos interstícios do idealismo alemão e pode ser caracterizada como um giro antropológico no pensamento filosófico do século XIX. Feuerbach, a partir de *Da crítica da filosofia hegeliana (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, de 1839*⁷⁰), elabora uma filosofia antropológica que, paulatinamente, recusa as pretensões idealistas que têm seu ponto de partida em um

⁷⁰ As obras de Feuerbach serão citadas de suas *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 ss.

conceito absoluto e vazio de conteúdo, conforme acusação de pensadores materialistas. Até a publicação de *A essência do cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, de 1841), sua obra magna, a radical ruptura com o pensamento especulativo não se efetiva. Será apenas a partir de *A essência da religião* (*Das Wesen der Religion*, de 1846) que sua doutrina começa a ganhar nítida imagem de uma teoria sensível e antropológica.

A existência, no âmbito da nova filosofia, deve assumir a primazia sobre a essência subjetiva, ou seja, a partir da realidade concreta, é possível o desenvolvimento de sistemas subjetivos que descrevem a realidade. A subjetividade deverá estar imbricada intimamente na existência, isto é, concebida simplesmente como módulo de conhecimento representativo e provisório. Feuerbach acusa a filosofia idealista, especialmente a de Hegel, de não conseguir fundamentar um sistema absoluto sem recorrer a especulações subjetivas e dogmáticas para dar conta da realidade. A nova filosofia, que se ergue a partir das insuficiências criadas pelo logicismo, afirma a necessária relação concreta entre homem e natureza, para, então, reconhecer ao pensamento a capacidade de apreensão das múltiplas coisas do mundo natural em simples abreviações subjetivas e não totalizadoras. A temporalidade e a história são apresentadas como constantes que quebram a imutabilidade da subjetividade absoluta. O logicismo, compreendido como uma mera teoria do pensamento, não consegue apreender a dinamicidade da realidade, transformando-se, assim, segundo Feuerbach, em uma teoria insuficiente com pretensões colossais.

3.1. A substituição do paradigma tradicional

O idealismo alemão atinge seu nível máximo de complexidade com o sistema hegeliano, cuja característica é, segundo Feuerbach, um ambicioso projeto teórico que busca encerrar o mundo no Absoluto. A pretensão de tal sistema em conseguir derivar a realidade concreta a partir de um conceito vazio de conteúdo e puramente subjetivo demonstra, segundo Feuerbach, sérias insuficiências que poderiam causar o completo fracasso de tal empenho. Em 1828, Feuerbach envia para Hegel sua Tese de Habilitação *De Ratione una, universali, infinita* acompanhada de uma carta que, mais que uma apresentação, define a formulação de um novo projeto filosófico, a saber, a realização (*Verwirklichung*) e a mundanização (*Werveltlichung*) da ideia⁷¹. Nessa carta, Feuerbach demonstra interesse em concretizar a relação entre conceito e realidade, ser e pensamento, mediação e imediatez, mas definindo a primazia da existência concreta como condição de possibilidade para a criação de sistemas subjetivos ou universais.

A pretensão de mundanização da ideia não evidenciará, ainda, um rompimento definitivo de Feuerbach com a filosofia hegeliana. A nova proposta será considerada como apropriação consequente da doutrina absoluta. Será em sua posterior produção que a filosofia feuerbachiana assume caráter de projeto diverso da proposta idealista, voltando-se radicalmente contra a doutrina de Hegel. O projeto de Feuerbach passará a ser conduzido como uma concepção invertida do sistema absoluto. O idealismo começa a sofrer uma transição a uma doutrina da

⁷¹ Cf. ZECCA, Alfredo Horacio. *Religión y cultura sin contradicción*. El pensamiento de Ludwig Feuerbach. Buenos Aires: EDUCA, 1990, p. 21.

sensibilidade, que aparecerá formalmente a partir da publicação de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839).

A doutrina da sensibilidade apresenta como característica do filosofar de Feuerbach a preocupação pela existência concreta do indivíduo e suas experiências sensíveis. Segundo o pensador, a teoria que parte de um conceito absoluto e livre de pressupostos externos deve ser substituída por uma postura que define como seu fundamento não um simples conceito, mas a íntima relação concreta entre homem e natureza. A inversão do sistema filosófico idealista consiste em propor como ponto de partida o que Hegel viria a caracterizar como o estágio de alienação do conceito, isto é, a natureza real, para, a partir deste reconhecimento, erguer o universo subjetivo da do pensar. Feuerbach reabilita como base da existência e do pensamento o mundo natural.

Feuerbach expressa grande contribuição no processo de distanciamento crítico em relação às ideias de Hegel, próprio dos pensadores da esquerda hegeliana. A filosofia de Hegel é atacada por não fundamentar com êxito um princípio livre de pressupostos e não dogmático. A identidade da ideia consigo mesma é o começo e o fim, o pressuposto último da Lógica, não passível de ser colocado em dúvida em seu interior. O projeto feuerbachiano consiste na *revelação da verdade da sensação*. A filosofia deve conceber a dialética como um diálogo entre a especulação e a empiria, não como um monólogo da especulação consigo mesma.

De acordo com a necessária e exigida substituição do sistema absoluto da filosofia, a natureza deve estar compreendida como o pano de fundo, o cenário de todas as coisas que existem, ela deve ser a primeira a existir no tempo e não pode estar fundada em um ato criador

externo. O pensador recusa a concepção filosófica especulativa que concebe a natureza como a mediação para o desenvolvimento dialético do *espírito absoluto*, que busca sua purificação e fundamentação como tal. A natureza deve ocupar o plano mais fundamental, isto é, deve estar concebida como o conjunto de causas primeiras. A crítica dirigida por Feuerbach contra a tradição que derivou a contingência do mundo, a finitude de um ser ou conceito perfeito, estático e universal, ganha cada vez mais terreno entre os pensadores do século XIX. Toda a lógica especulativa torna-se incapaz de explicar o surgimento do ser determinado, do movimento e do devir a partir de um conceito estático de ser. O reconhecimento da possibilidade de conceitos gerais será dado a partir de um reconhecimento da existência imediata da natureza. O pensamento especulativo não pode determinar o seu outro a partir de si mesmo, mas deve reconhecer previamente a existência real da natureza como ser completamente estranho.

À conversão da filosofia ao mundo real não segue uma regressão ao senso comum, pois esta nova filosofia ainda permanece operando sua função por excelência, a saber, a autocrítica e a busca pela fundamentação de seus conhecimentos produzidos. A tarefa da filosofia é ir até as coisas sensíveis e não transformá-las em pensamentos e representações abstratas, mas entendê-las em sua contingência e mutabilidade⁷². A nova filosofia exige a máxima *pensa como ser real e vivente*⁷³, estabelecendo uma mudança ao conceber o pensamento agora compreendido

⁷² Cf. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Gesammelte Werke 9, p. 325-326.

⁷³ “*denke als lebendiges, wirkliches Wesen*”. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Gesammelte Werke 9, p. 334.

no plano da sensibilidade, e afirmando o homem como indivíduo mergulhado na existência. Mergulhando na existência, o homem se depara com um infundável mundo de coisas diversas e particulares, e, por isso, a filosofia ainda tem um papel a cumprir. Sua função é descer ao mundo da sensibilidade, mas, para isso, ela não pode perder-se na impossibilidade de pensar a multiplicidade. A apreensão da filosofia é realizada no entendimento humano, ciente de sua limitação e em um plano genérico. Mas a compreensão do termo genérico está referida sempre ao mundo concreto e sua multiplicidade. O pensar, segundo Feuerbach, deve ser compreendido como simples abreviação da multiplicidade de individualidades do mundo natural no sujeito do conhecimento.

A questão fundamental que dá início ao rompimento com a teoria especulativa reside na insuficiência dos preceitos que a teologia apresenta ao formular seu sentido de religião. Feuerbach é um autor que dirige sua crítica contra a religião que arranca o homem da natureza para uma relação com um ser sobrenatural. O pensador afirma que a teologia rejeita os prazeres sensíveis da vida no mundo concreto para, em troca, alcançar a purificação da alma junto à espécie divina, o que o leva a abandonar os estudos de teologia para dedicar-se ao pensamento filosófico. Mas a sistematização da filosofia idealista não satisfaz o pensamento do autor, levando-o a considerar que a matriz da filosofia especulativa de Hegel é a própria teologia⁷⁴. A filosofia moderna surge da teologia e não é mais que a transformação da própria teologia em filosofia. A teologia é apresentada como o segredo da

⁷⁴ Cf. CASTILLA y CORTÁZAR, Blanca. Feuerbach: La autonomía de la antropología pp. 269-293. In: *Pensamento*, vol. 55, número 512. Madrid, 1999.

filosofia especulativa, de uma filosofia que, simplesmente, realiza a aproximação da essência divina ao homem, que a faz presente, determinada e realizada, mas considerando o conceito absoluto no lugar do Deus da teologia. O problema filosófico que apresentam tanto a filosofia idealista como o pensamento teológico reside na passagem do infinito para o finito. Estas duas posições aceitam a possibilidade de surgimento do determinado, finito e contingente a partir do indeterminado, infinito e perfeito. Segundo Feuerbach, não há resposta formalizada que dê conta desse problema fundamental que não apele, em última instância, a preceitos dogmáticos e indemonstráveis. Assim, a necessidade de uma nova filosofia surge no âmbito das insuficiências e incertezas que ocupam a fundamentação das teorias tradicionais.

Para compreender-se a edificação do pensamento feuerbachiano como verdadeiro *giro antropológico*⁷⁵, no qual o pensamento abstrato perde o sentido de condição para a existência dos seres reais e concretos, faz-se mister compreender dois momentos necessários: o primeiro movimento será o empenho em eliminar a concepção de criação da realidade a partir de um modelo estático e subjetivo; o segundo movimento consistirá em reapropriar uma noção de subjetividade que está implícita no homem como característica sua. O ser humano não poderá, na doutrina feuerbachiana, ser dividido e compreendido em planos distintos ou naturezas heterogêneas. Qualquer noção dualista deverá ser recusada. O primeiro movimento será um rompimento com toda tradição idealista, pois o projeto

⁷⁵ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Teología y filosofía. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 331-402.

de uma *nova filosofia* (*Neue Philosophie*) parte da existência dos seres humanos reais e concretos para, progressivamente, chegar à compreensão de essência. Partir da existência para chegar à essência significa superar todos os procedimentos idealistas.

Feuerbach se desenvolve no seio de um modelo ordenador idealista para, paulatinamente, minar suas bases e propor um novo paradigma. É aí onde tenta instaurar sua nova proposta. O modelo idealista, o que podemos chamar de paradigma ordenador, busca sua consolidação como verdade necessária para garantir sua vigência. O paradigma ordenador serve para organizar um universo de discurso único, submetendo todo e qualquer indivíduo ao seu plano de compreensão. Todo indivíduo, neste modelo, busca participar da comunidade de pesquisa, isto é, procura moldar-se aos critérios e exigências de tal modelo para entrar em um universo único. O que está em jogo neste modelo é a tentativa e a tendência do indivíduo de submeter-se a uma comunidade vigente, colocando, assim, qualquer compromisso com a busca de um modelo coerente e crítico em segundo plano. O indivíduo, no modelo ordenador, não busca um discurso satisfatório e coerente sobre a realidade concreta, mas realiza uma simples submissão aos padrões da comunidade idealista.

Feuerbach inseriu-se na comunidade idealista, submeteu-se aos critérios do modelo ordenador, para fazer parte dessa comunidade científica. Como parte desse modelo, o autor visualiza os pontos fracos que o discurso idealista apresenta. Pode-se, então, erigir criticamente, de dentro do modelo idealista, uma outra interpretação, um outro modelo de discurso que supera o que até então fora dado como verdade inquestionável. Neste movimento de superação e desvencilhamento do modelo ordenador,

entende-se a ação do paradigma instaurador. Feuerbach ataca os fundamentos da comunidade idealista de dentro do próprio sistema e como membro de tal comunidade. A proposta desse paradigma instaurador recusa a primazia do conceito sobre a existência, invertendo esta compreensão e partindo então da existência para a essência.

3.2. Da natureza ao homem: uma antropologia emergente

A proposta da nova filosofia ganha terreno sólido ao realizar um esvaziamento dos preceitos teológicos. A filosofia tradicional deve ser transformada em antropologia. A nova filosofia não é nada mais do que a antropologia, pois parte do homem e assume este como seu objeto de estudo. Mas essa antropologia afirma a existência de uma natureza, concebida como ser diverso e independente do homem, como o cenário no qual o indivíduo está inseparavelmente inserido. Feuerbach elimina a concepção dualista que separa o homem em duas substâncias distintas, mas, posteriormente, este dualismo surge como necessário para a efetivação de seu pensamento com a afirmação de um mundo natural.

Na busca da fundamentação do homem integral, o dualismo será condenado pela doutrina da sensibilidade. A filosofia feuerbachiana é projetada na tentativa de afirmar uma noção de unidade que abarca o homem e a natureza. Com o desenvolvimento desta postura integral, que procura abarcar todas as coisas dentro de uma unidade, começam a aparecer tensões que resultam na reabertura da questão do dualismo.

Tematizada a partir de *A essência da religião*⁷⁶, a existência da natureza é concebida como inteiramente independente e diversa do homem. E, precisamente, no parágrafo 48 dessa obra, é afirmada uma cisão profunda entre o homem e a natureza⁷⁷, inserindo novamente o dualismo em sua obra e colocando a noção de unidade em risco. A ideia de natureza não-humana surge como resposta contra toda concepção supranaturalista e espiritualista, estabelecendo uma existência autônoma da natureza como o radicalmente outro, o não-humano. A tentativa de inserir uma concepção unitária, isto é, uma doutrina que abarca o homem e a natureza em uma unidade, não pode se realizar sem que todo tipo de dualismo seja superado. Mas Feuerbach, segundo um esforço intelectual por parte de seus intérpretes, na tentativa de manter a coerência de seu pensamento e efetivar os planos de sua doutrina, reconhece a necessidade do dualismo, mas um dualismo reconstruído a partir da unidade entre o homem e a natureza. O primeiro movimento de eliminação do dualismo tradicional, aquele que separa duas instâncias provindas de lugares completamente distintos, é necessário para colocar-se o ponto de partida da nova filosofia, a saber, a sensibilidade como o fundamento.

A noção de natureza não-humana está assentada no projeto de uma filosofia antropológica que recusa ser interpretada com traços antropomórficos ou antropocêntricos⁷⁸. A natureza existe por si só, sem o

⁷⁶ Com *Das Wesen der Religion* Feuerbach busca completar seu projeto antropológico de *Das Wesen des Christentums* ligando a antropologia com a natureza.

⁷⁷ Cf. Francesco TOMASONI, *La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer*. In: Adriana Veríssimo Serrão (org). *O homem integral*. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach, p. 261-233.

⁷⁸ A antropologia feuerbachiana recusa, inicialmente, o antropocentrismo, mas, no decorrer de sua obra, o autor terminará em uma postura fortemente antropocêntrica. Mas

homem e sem a ideia de uma força distinta que a cria, isto é, sem Deus. A natureza existe antes do homem e antes de todas as criaturas e organismos que habitam a Terra, colocando-se como ser para além da possibilidade de representação de um início temporal.

A sistematicidade e o rigor impostos ao pensamento pela organização formal não são admitidos, por Feuerbach, em sua antropologia, que deve ser fluente e dinâmica. A antropologia feuerbachiana é incompatível com sistemas estáticos e formais que aprisionam a existência real em um sistema rígido. A antropologia flui na existência e tem o espírito da descoberta, isto é, não se limita a buscar um saber definitivo. No sistemático, age o filósofo artista, que cuida da forma como um valor em si mesmo e se atém à coerência dedutiva⁷⁹. É importante formar-se através de um sistema filosófico, mas permanecer no pensamento determinado e fixo é uma limitação, conforme afirma o filósofo.

Ao fundar-se sobre as bases do sensualismo e do realismo, a antropologia promulgada por Feuerbach afirma o homem como um ser sensível e concretamente existente, e não apenas como simples ideia. A nova postura antropológica parte de uma filosofia da existência que se constrói a partir de uma concepção de homem inserido no mundo e na natureza⁸⁰. Com a pressuposição de uma ontologia sensível, esta postura antropológica se processa em um campo autônomo e supremo, não se reduzindo a

o antropocentrismo feuerbachiano é diverso da concepção tradicional por reconhecer a existência da natureza como necessária para a vida humana.

⁷⁹ Cf. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Gesammelte Werke 9, pp. 31-33.

⁸⁰ Feuerbach compreende o ser humano como homem do mundo ou homem da natureza (Welt- oder Naturmensch). Cf. *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*. Gesammelte Werke 11, p. 175.

uma espécie de ontologia regional⁸¹. O homem é um ser unido com a natureza, mas essa união é uma totalidade que não dissipa as diferenças existentes entre os próprios indivíduos, todas as outras criaturas vivas e a natureza. O homem é um ser que se distingue da natureza e de todas as outras criaturas por possuir um *mais*, uma característica que constitui sua especificidade e o torna único. A capacidade racional é, segundo Feuerbach, o *proprium* que possibilita ao homem erguer-se sobre a natureza e todas as criaturas⁸².

Concebendo a primazia da existência sobre a essência, uma compreensão diversa da tradição filosófica se manifesta como antropologia. A nova compreensão dada ao termo antropologia recusa a iniciar-se como doutrina partindo de um princípio não-humano. O homem não é um mero e qualquer ser entre os seres e, tampouco, um objeto ou conceito em geral. A doutrina do homem não se perde no conceito de essência genérica, como outrora havia ocorrido, mas, imanente à vida, procura dar respostas, não estáticas e definitivas, mas abertas e cientes de sua insuficiência e precariedade. A antropologia não se multiplica em diversas áreas do saber humano. O saber antropológico de Feuerbach cria uma noção de homem integral, isto é, não se limita à doutrina do ser de forma essencialista por partir da existência dos múltiplos indivíduos e, nem à posição do antropólogo cientista, que observa o homem de forma externa e apresenta resultados metodologicamente orientados.

⁸¹ Cf. SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão*, Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999, p. 132.

⁸² Segundo Feuerbach, o homem pode ser de modo diferente daquele segundo o qual existe graças à capacidade racional. A natureza e os seres naturais, portanto, não podem sair da condição segundo a qual existem. Cf. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, Gesammelte Werke, 9.

A doutrina de Feuerbach, ao formular uma noção de homem integral, termina submetendo a filosofia inteira ao campo da antropologia⁸³. Esta nova postura, que podemos considerar como a antropologização da filosofia⁸⁴, tende a marcar um modelo de pensamento que parte das coisas reais, do homem concreto, para chegar à essência ou subjetividade. No entanto, esse movimento de antropologização não elimina o saber filosófico, mas, pelo contrário, faz com que a filosofia se torne assunto da humanidade. A filosofia deve se tornar antropologia para descer do mundo inacessível das ideias para a concretude existencial.

A doutrina antropológica de Feuerbach surge a partir de um duplo distanciamento e uma volta ao mundo da vida⁸⁵. Este duplo movimento consiste no

⁸³ Cf. AMENGUAL, G. La filosofia como antropología. In SERRÃO, V. (org). *O homem integral*. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach. p. 41-50.

⁸⁴ Essa antropologização da filosofia é criticada posteriormente por Heidegger, afirmando a degeneração da filosofia enquanto antropologia.

⁸⁵ Gabriel AMENGUAL faz uma clara exposição da compreensão de antropologia no pensamento feuerbachiano ao afirmar a antropologia de Feuerbach como uma antropologia filosófica. O autor faz a exposição de um triplo distanciamento elaborado por Odo MARQUARD em favor da antropologia filosófica, a saber, de um distanciamento da ciência natural, da metafísica tradicional e, como terceiro movimento, a apresentação como alternativa à Filosofia da História. Este empenho resultaria em um retorno ao mundo da vida. AMENGUAL usa a antropologia de Feuerbach como uma antropologia nos mesmos moldes de Max Scheler e Helmut Plessner, que se distinguem por sua conexão com a biologia. Cf. Gabriel AMENGUAL, La filosofia como antropologia. In: Adriana Veríssimo SERRÃO (org). *O homem integral*. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach. pp. 41-50. Mas devemos nos ater em uma questão que poderia colocar esta comparação da antropologia feuerbachiana como Antropologia Filosófica em bases inseguras. Adriana Veríssimo SERRÃO, em sua obra *A humanidade da razão*, recusa a comparação da antropologia feuerbachiana com a Antropologia Filosófica de Scheler. A autora afirma que a Antropologia Filosófica surge como resposta à dúvida *quem somos nós?*, uma interrogação bem diversa, que indica o sentimento de crise pela perda da noção de identidade e pela inteira problematidade do humano. SERRÃO afirma que a antropologia feuerbachiana é mais do que uma antropologia filosófica, não sendo ela uma mera teoria específica do homem. Feuerbach cria uma Filosofia Antropológica que aspira uma compreensão global e totalizadora. Cf. SERRÃO, A. V. *A humanidade da razão*, p. 131-141.

distanciamento da ciência natural matemática e da metafísica tradicional. A antropologia em questão não se interessa pelo mundo inteligível nem pelo mundo sensível, mas pelo mundo da experiência corrente, o mundo da vida, concreto e real. Esta postura tenta superar a subjetividade da filosofia e a rigidez e especificidade da ciência.

3.3. Autorreferencialidade e comunidade

O projeto de uma nova filosofia é uma tentativa de superação do caráter antitético das noções de singularidade e universalidade presentes na concepção clássica. Feuerbach, no que podemos chamar de sua primeira filosofia, não consegue encontrar uma mediação entre indivíduo e gênero. Até a publicação de *A essência do cristianismo*, notamos uma apresentação e definição de gênero ou essência do homem sem referências ao indivíduo concreto⁸⁶. O indivíduo era sacrificado em nome da unidade do gênero e, juntamente com isso, separado em duas esferas distintas: uma individual e finita; outra genérica e universal. A superação dessa posição não será alcançada pela inversão dessa hierarquia, pois, com a resolução do caráter antitético, obteremos uma nova interpretação que articula o individual e o universal dentro do âmbito de uma unidade.

⁸⁶ O que definirá a primeira filosofia de Feuerbach é justamente a falta de fundamentação do indivíduo real. A primeira filosofia ainda sacrifica o indivíduo pela concepção de espécie, fazendo com que todos os homens vivam em nome do coletivo. Os primeiros passos em direção à superação deste problema serão dados após as críticas empenhadas contra *Das Wesen des Christentums*. Teremos, então, um segundo momento da filosofia feuerbachiana: a elaboração de um projeto, que coloca o homem individual inserido na natureza como fundamento de todo o pensamento, nomeando, finalmente, a noção de espécie como surgida das relações interpessoais humanas.

A superação dessa antinomia clássica é alcançada pela união das características de individualidade, indivisibilidade e unidade na ideia de totalidade (*Ganzheit*). Feuerbach procura não cair em um individualismo exagerado e tampouco em um universalismo vazio. A *totalidade* é alcançada por um duplo movimento: a individualização do universal e a universalização do individual. Não se trata aqui da mera redução de uma esfera a outra, mas sim de um alargamento positivo que repensa o individual e universal no âmbito do próprio indivíduo existencial. Feuerbach elabora uma reinterpretação das ideias de individualidade e universalidade articuladas, em um primeiro momento, no indivíduo, para então inserir esta articulação na relação entre o indivíduo e o gênero humano.

Definir o homem como um ser *singular universal* parece estar de acordo com a visão feuerbachiana, pois, ao mesmo tempo em que é único e insubstituível, dotado de particularidades que o fazem ser o que é, é também parte do gênero. Chegar à realidade existencial é o objetivo de Feuerbach, pois é preciso que o indivíduo não se dilua no conceito de gênero e possa se reconhecer como insubstituível e diferenciado ao mesmo tempo em que reconhece sua universalidade. Temos, então, um entendimento que surge, na filosofia da sensibilidade, ligado ao caráter existencial concreto e reconhecedor do indivíduo dotado desta dupla referencialidade, a saber, como ser existente individual e como ser essencial-universal¹⁸⁷.

¹⁸⁷ A afirmação de dupla referencialidade no indivíduo feuerbachiano não quer dizer que há separação alguma entre essência e existência. O que podemos afirmar como possível seria um certo distanciamento que o pensamento pode realizar para compreender estes dois momentos como separados.

A luta e contestação à concepção essencialista do homem, empregada por Feuerbach, gera uma concepção de *homem* referido ao real e sensível⁸⁸. Mas o *indivíduo* feuerbachiano está inserido em um universo próprio, no qual a condição de possibilidade para o reconhecimento da existencialidade do *eu* como único e insubstituível é a aceitação do *alter ego*⁸⁹.

Para Feuerbach, o indivíduo singular (*einzelne*) é único (*einzig*) e dotado de valor próprio sem qualquer chance de um possível igualitarismo indiferenciador. Tal posição feuerbachiana surge com a crítica ao escrito *A essência do cristianismo*, elaborada por Max Stirner, sob o estranho título *O único e sua propriedade* (*Der Einzige und sein Eigentum*), obra na qual afirma que a filosofia de Feuerbach não havia penetrado no indivíduo concreto, permanecendo presa ao conceito genérico de homem. Mas Feuerbach revida a crítica alegando que também a filosofia stirneriana fracassou ao basear-se em um *eu* sem supostos e inevitavelmente único. Feuerbach afirma que é impossível que o gênero humano encarne inteira e definitivamente em um único indivíduo. Cada indivíduo é único, mas não *o* único. O Eu-Único de Stirner tem independência e autossuficiência totais, o que seria designar-lhe atributos de um ser irreal⁹⁰. Uma nova abstração surge com tal postura:

⁸⁸ Em *Das Wesen des Christentums*, ainda encontramos a noção de essência humana encarnada na totalidade do gênero, sem qualquer referência ao indivíduo. Esta carência do indivíduo concreto colocaria a obra de Feuerbach em um plano especulativo e metafísico, pois estaria o autor ainda analisando apenas o campo do mero conceito de gênero sem alcançar a proposta de sua filosofia da sensibilidade.

⁸⁹ Feuerbach afirmará a existencialidade do outro a partir de um princípio autorreferencial, isto é, o outro será reconhecido como tal somente porque, da mesma forma, quero ser reconhecido como indivíduo distinto.

⁹⁰ A impossibilidade de encarnação do gênero humano em um só indivíduo é uma tese sustentada desde *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, *Gesammelte Werke* 9, 19-20; cf. também em *Über das Wesen des Christentums*, *Gesammelte Werke* 9, p. 432.

a de um indivíduo único e privilegiado, que exclui qualquer universalidade, afirmando-se como exclusivo e total. Feuerbach renuncia completamente ao individualismo de Stirner, pois é necessário inserir as relações interpessoais do indivíduo comunitário e inaugurar uma antropologia de caráter dialogal⁹¹.

O *eu* será alcançado e reconhecido através do *tu*. O outro, em sua individualidade e unidade, é um tu que interpela e exige reconhecimento do *eu*. O reconhecimento do *eu* surge na concepção do ser social inserido na comunidade. Feuerbach reage ao indivíduo egoísta independente, o monólogo solitário do pensador consigo mesmo de Stirner, que terminará no caminho do niilismo, substituindo o discurso stirneriano por um diálogo entre o *eu* e o *tu*.

A doutrina da sensibilidade, ao resolver a essência na individualidade concreta e, juntamente, ao afirmar uma concepção de indivíduo único e insubstituível em relação com a alteridade, acaba assumindo como princípio necessário e inerente ao homem o egoísmo. Feuerbach emprega o princípio autorreferencial como fonte principal no resgate do indivíduo humano e na importância da existência concreta frente ao procedimento da doutrina teológica em desprezar a sensibilidade. O egoísmo afirma o indivíduo em relação com a natureza, invalidando, assim, todo tipo de preceito que prega um sacrificar-se em nome de outrem. Todo indivíduo, por natureza, busca tirar benefícios para si próprio, e isto não pode ser julgado vulgarmente como moralmente ruim.

⁹¹ Cf. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger. Barcelona: Editorial Herder, 1990, p. 108.

Ao fundamentar a essência sobre a primazia da individualidade concreta do *eu*, Feuerbach, em *A essência da religião*, afirma que toda ação humana está determinada por um princípio originalmente egoísta. A comunidade entre os múltiplos indivíduos é possível e real, não quando está fundada em uma noção de bem universal, mas sim quando está referida intimamente e em benefício de cada indivíduo. A sociedade, isto é, a comunidade de indivíduos, não pode buscar subterfúgios éticos altruístas, mas assumir que todo e qualquer indivíduo possui o instinto de preservar a si mesmo.

O egoísmo proclamado por Feuerbach é simplesmente aquele princípio necessário ao homem de fazer valer a si mesmo (*Sich-selbst- Geltendmachen*) e não se sacrificar em nome de um outro ser maior ou diverso dele. O egoísmo feuerbachiano refere-se ao instinto de conservação, por meio do qual naturalmente o homem procura assegurar sua vida, colocando seu querido *eu* acima de tudo, para então abrir-se em uma relação com o outro.

Uma nova consideração e entendimento serão exigidos em relação ao conceito de egoísmo. Essa nova compreensão se distinguirá do egoísmo vulgar, aquele egoísmo que age tendo em vista exclusivamente sua única e própria vantagem. O egoísta feuerbachiano precisa, de forma natural e necessária, impor-se sobre todas as coisas para garantir sua própria vida, base na qual surge a relação com o outro. Somente se houver um *eu*, garantido e seguro, poderá haver um *tu*. A autorreferencialidade do *eu* não exclui nenhum tipo de relação com o outro, mas assume uma posição real e sensata da necessidade de garantir-se a vida, de forma egoísta, para que isto se abra em uma relação. Em primeiro lugar, o indivíduo ocupará um espaço no mundo que não coloque sua vida em risco, para, então,

reconhecer o conjunto de indivíduos como sujeitos autônomos e dotados de características particulares que os fazem ser o que são. O egoísmo feuerbachiano é abrangente e engloba também o reconhecimento dos outros indivíduos, distinguindo-se, assim, do egoísmo vulgar que não admite a alteridade e fecha-se em si mesmo.

As experiências próprias do indivíduo humano são consideradas como pressuposto para o conhecimento e para a estima do outro. A moral feuerbachiana não coloca como meta a felicidade própria do indivíduo, mas a determina como seu pressuposto e fundamento. Eu só tenho ideias universais, ou seja, sentimentos que podem ser atribuídos de forma geral a todos os indivíduos, partindo de minhas próprias experiências existenciais. O indivíduo tem uma ideia universal sempre de forma particularizada e individualizada. O sentimento de felicidade é, primeiramente, experimentado pelo *eu* para, posteriormente, ser compreendido e considerado como experiência possível pelo *tu*. A filosofia da sensibilidade não pode prescindir do *eu* concreto e existente para construir seu entendimento de gênero e humanidade. Feuerbach se distancia de uma possível compreensão solipsista que afirma que somente eu existo, e que todos os outros entes são apenas ideias minhas. Os outros existem, independentes de minhas ideias. Mas o *tu* existe para o *eu* sempre como representação de algo que se apresenta, portanto sempre a partir do *eu* que pensa e reconstrói o mundo e os indivíduos exteriores e reais em uma perspectiva singular e individualizada.

Uma comunidade que abarca os indivíduos como próximos e parentes, a fim de salvaguardar a multiplicidade e as diferenças, é defendida contra uma noção de humanidade universal inacessível e total que se apresenta

como um absoluto independente ou transcendente. A totalidade feuerbachiana promulga um individualismo comunitário que jamais encerra e esgota a compreensão de humanidade.

IV

Instinto de felicidade e autopreservação na ética de Feuerbach

Os últimos anos de produção filosófica de Ludwig Feuerbach são caracterizados pela investigação de questões éticas, tais como a liberdade, a vontade e a felicidade. Tomo como principais escritos desse período de maturidade filosófica os textos *Zur Moralphilosophie*⁹² e *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*⁹³. A filosofia moral é concebida a partir da sensibilidade, que constituirá o horizonte para a construção das idéias de natureza, homem e pensamento. A antropologia é o fundamento da moral. O homem age de acordo com a

* Professor de Ética e Antropologia da Faculdade IDC (Porto Alegre).

⁹² Trata-se de uma publicação póstuma, cujo título foi dado por Karl Grun, um dos editores das obras de Feuerbach. O mesmo escrito foi intitulado por Bolin e Jodl como *Der Eudämonismus*. A tradução italiana de Andolfi recebeu o título *Ética e Felicità*.

⁹³ As obras de Feuerbach são citadas pelas *Gesammelte Werke*, a edição crítica, coordenada por Werner Schuffenhauer desde 1967, identificadas pela sigla GW e seguidas pela indicação do volume e da(s) página(s). O texto *Zur Moralphilosophie* será citado do volume *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, organizado por Hans-Jürg Braun (Berlin, 1994, p.353-430), indicado pela abreviatura ZM. O texto *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* será indicado pela abreviatura *Spiritualismus*.

natureza, i. é, em função de uma determinação sensível, que mantém o agir em direção única e fundamental. A determinação natural e primeira é o instinto de felicidade (*Glückseligkeitstrieb*). O instinto de felicidade não é um optativo ou objeto da moral, mas simplesmente seu pressuposto sensível. Dessa forma, a idéia de autodeterminação humana, pressuposto básico da moral, apenas poderá surgir a partir do reconhecimento da determinação natural como sua condição de possibilidade.

Nossa estrutura moral é, segundo Feuerbach, determinada pelos instintos de felicidade e autopreservação (*Selbsterhaltungstrieb*). Tal perspectiva é apresentada a partir do cenário de recusa do supranaturalismo moral de autores como Kant, Fichte, Jacobi e Schopenhauer, que buscavam uma fundamentação última para a moral em princípios metafísicos e independentes da natureza. Segundo Feuerbach, o supranaturalismo moral se caracteriza pela tentativa de fundamentação de um princípio autônomo, independente da natureza sensível. Feuerbach, pelo contrário, buscará a heteronomia como fundamento da moral. Mas, para que o argumento sobre a determinação primeira do instinto de felicidade nas ações humanas possa permanecer ileso às objeções dos filósofos supranaturalistas⁹⁴, é necessário compreender que a idéia de liberdade da vontade não pode ser estendida às condições naturais que sustentam a moralidade. É também necessário que se compreenda as concepções de felicidade e autopreservação em uma relação de forças instintivas, inconscientes e independentes da vida dos indivíduos.

⁹⁴ Em *Spiritualismus*, Feuerbach define pensadores como Kant, Fichte, Jacobi, Hegel e Schopenhauer como supranaturalistas por recusarem o instinto como determinação fundamental da ação humana.

O argumento central do presente texto consiste em que o instinto de felicidade subordina o instinto de autopreservação em função de si, pois este instinto não é um mecanismo de defesa dos indivíduos, mas do próprio instinto de felicidade. Assim, por intermédio da razão e da consciência, o instinto poderá apresentar manifestações contraditórias apenas em aparência, mas que verdadeiramente não são suficientes na tentativa de separar os conceitos de vontade e felicidade para construir uma concepção de moral pura e autônoma.

4.1. Antropologia como fundamento da moral

A natureza é o fundamento do indivíduo (*Individuum*)⁹⁵. Todos os seres são organismos naturais, ausentes de fundamentação ou essência metafísica⁹⁶. O indivíduo é o fundamento do homem (*Mensch*), representação dos indivíduos no gênero (*Gattung*). A capacidade de pensar no gênero pressupõe a existência do indivíduo como *eu* e seu reconhecimento do *outro* fora do *eu*, o *tu*⁹⁷. O fundamento deve ser entendido como um elemento subjacente ao discurso moral, que não pode ser eliminado ou estar em contradição com seu fim⁹⁸.

A concepção antropológica apresenta dois instintos fundamentais em sua composição: o primeiro deve ser compreendido como princípio cardinal de todo ser

⁹⁵ FEUERBACH, L. *Das Wesen der Religion*, GW 10, Kleinere Schriften III (1846-1850), p. 3-79.

⁹⁶ FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*, GW 5.

⁹⁷ *Spiritualismus*, GW 11, p. 74-75.

⁹⁸ ZM, 370-383; *Spiritualismus*, GW 11, 68-74.

orgânico, ou “instinto dos instintos”⁹⁹, a saber, o instinto de felicidade; e o segundo aparece como instinto de garantia ou direção do primeiro e mais fundamental, a saber, o instinto de autopreservação¹⁰⁰. Esses instintos se mantêm como fundamento e determinação das ações humanas.

Segundo a concepção dos filósofos supranaturalistas, a moral não pode ser desenvolvida a partir de inclinações, paixões ou instintos que marcam o homem como ser natural, mas deveria recorrer-se à razão pura e simplesmente. É apenas da razão que se poderia argumentar acerca da liberdade da vontade (*Willensfreiheit*) humana¹⁰¹. Segundo Feuerbach, a liberdade da vontade, para os supranaturalistas, está fundada numa posição inicial dualista, que compreende o homem marcado por duas substâncias heterogêneas, e coloca como meta da filosofia demonstrar a capacidade de domínio das paixões humanas pelo uso da razão. Em relação a essa tendência de construir uma moral que tem como meta o controle e domínio das paixões, indo contra a natureza humana, Feuerbach procura colocar o debate moral dentro dos limites da determinação natural¹⁰². A argumentação sobre a liberdade da vontade, ao contrário da posição supranaturalista, só pode ser desenvolvida dentro da natureza e a partir da constituição antropológica, ou seja, a partir dos instintos humanos. Ao fim, a determinação natural (*Naturbestimmung*) viabilizará o

⁹⁹ *Spiritualismus*, GW 11, p. 70.

¹⁰⁰ *Spiritualismus*, GW 11, p.55.

¹⁰¹ *Spiritualismus*, GW 11, p. 54-61.

¹⁰² Os escritos *Das Wesen der Religion* e *Vorlesungen über das Wesen der Religion* apresentam a natureza como o fundamento do homem.

discurso da ação moral, que será justificada em relação à autodeterminação (*Selbstbestimmung*) humana¹⁰³.

4.2. O instinto como fundamento

Que o fundamento da moral seja de caráter físico, sensível, não significa que não possa ser desenvolvido até níveis especiais do ser, onde passa de fundamento a objeto do querer e da reflexão filosófica. Pensar é faculdade humana, é o que faz do homem aquilo que ele é¹⁰⁴. Investigar o fundamento instintivo das ações humanas é investigar o fundamento pré-filosófico da moral, isto significa investigar a constituição antropológica e estrutura do pensamento. A inserção da sensibilidade na filosofia não significará uma redução propriamente dita. A moral será desenvolvida pela razão como uma espécie de especialização ou aperfeiçoamento da base instintiva orgânica, que se manterá como fundamento invariável das ações conscientes e inconscientes.

A razão, enquanto possui a tarefa de investigar sua estrutura, fundamento e finalidade, pode compreender o instinto desde o *comportamento* dos seres vivos¹⁰⁵. O comportamento é expressão de estados internos e aponta para algo que o determina e condiciona. Ele funciona como o fenômeno do instinto. A investigação sobre a base instintiva será realizada a partir de um campo de observações intermediário, que terá a função de trazer à

¹⁰³ *Spiritualismus*, GW 11, p. 82-85.

¹⁰⁴ Veja-se, por exemplo, *Das Wesen der Religion e Vorlesungen über das Wesen der Religion*.

¹⁰⁵ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern und München: Francke Verlag, 1966.

tona o instinto de felicidade em sua forma prévia à consciência.

A característica fundamental do instinto é sua inclinação *teleoklina*¹⁰⁶. Essa inclinação normalmente demonstra sentido para o todo do vivente, e nunca para a vida particular dos indivíduos¹⁰⁷. Nesse sentido, pode-se entender que o instinto não passa de um mecanismo da própria natureza que visa à preservação do gênero sem levar em conta a individualidade dos seres. Em Feuerbach podemos notar que o instinto não estará, em sua determinação inconsciente, a serviço do indivíduo e tampouco funcionará como mecanismo de proteção da espécie, mas estará sempre voltado para a preservação de si mesmo. O instinto coloca tudo a serviço de sua determinação originária, que é *ser feliz*.

Toda tentativa de repressão ou transformação consciente não implica em anulamento do instinto. Por ser anterior à consciência e possuir como seu caráter originário um estado inconsciente, ausente de entendimento, não é possível relacioná-lo a um auto-adestramento possível em diversos comportamentos humanos e animais. Do instinto, único e invariável, advêm desejos, pulsões, vontades etc. É possível especializá-lo através de experiências e aprendizado, mas essa especialização não implica uma mudança de sua determinação original, pois se trata apenas de variações do mesmo instinto de felicidade.

A ação instintiva sempre está voltada ao sentido de consumação das necessidades e, por isso, para a preservação do próprio instinto. O instinto tem sua direção fixa para a perpetuação de si mesmo. Ele apenas pode

¹⁰⁶ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

¹⁰⁷ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

voltar-se contra si através de desejos conscientes que geram conflitos aparentes, que apenas são possíveis pelos equívocos da consciência acerca da determinação originária do querer¹⁰⁸. Essa oposição pode ser gerada por uma falsa idéia de bem e prazer, que apenas ocorre por causa da limitação do querer a seu objeto de desejo, sem ter em conta o todo do organismo e seu fundamento¹⁰⁹.

O instinto determina e direciona instintos secundários, pulsões e desejos, hábitos etc. O contrário não pode ocorrer, pois o instinto não pode ser reduzido a determinação por herança de modos de comportamento ou repousar sobre as noções de *hábitos* e *auto-adestramento*¹¹⁰. O instinto não pode ser reproduzido ou mesmo criado, hábito e exercício não podem alterá-lo. Dessa forma, todos os decursos psíquicos estão fundados no instinto de felicidade¹¹¹.

4.3. Felicidade e autopreservação

A concepção feuerbachiana de felicidade está definida a partir da noção de prazer, que tem referência ao corpo e sua situação no mundo¹¹². Mas tal ligação com o

¹⁰⁸ A contradição se origina da idéia de erro sobre fatos que a razão comete. Toda ação contra o instinto funciona como ação moral falsa baseada em erros de conhecimento da natureza. SPAEMANN, R. *Felicidade e benevolência*. Ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.

¹⁰⁹ A idéia de “todo do organismo” garante uma moral eudemonista, ao contrário da posição hedonista que se foca no indivíduo isolado em relação a prazeres particulares.

¹¹⁰ SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

¹¹¹ Scheler afirma “...os decursos psíquicos, que seguem as leis associativas (habituais), estão localizados no sistema nervoso em um ponto acentuadamente mais elevado e são posteriores ao instinto”. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 19.

¹¹² ZM, p. 365-369.

conceito de prazer pode ser entendida em termos de uma concepção adequada de felicidade.

O escrito *Zur Moralphilosophie* apresenta os conceitos de felicidade, prazer e bem-estar numa associação não muito definida, pois, ao mesmo tempo em que Feuerbach equipara os três conceitos, é notável que o instinto de felicidade pode se revelar como busca mesmo lá onde está dado o contrário do prazer¹¹³, i. é, a dor e o sofrimento¹¹⁴. Isso significa que o instinto de felicidade pode desenvolver-se, propriamente como aquilo que é, no sofrimento, sem haver confusão deste conceito com a noção de prazer. Quer dizer que o sofrimento pode ser desejado em si mesmo, ou seja, não confundido com a idéia de prazer, mas compreendido simplesmente como sofrimento, e não deixar de ser movimento determinado pelo instinto de felicidade. Assim, prazer e sofrimento aparecem como dupla possibilidade de desenvolvimento de uma única tendência.

Felicidade e prazer podem estar associados, mas tal associação revela a ausência de necessidade entre eles. Vontade e felicidade estão ligadas por necessidade¹¹⁵, são inseparáveis, mas o mesmo não se revela entre felicidade e prazer. O instinto de felicidade pode determinar a vontade a dirigir-se para objetos que contradizem e negam a vida e

¹¹³ Veja-se os argumentos sobre o suicídio e o budismo em *ZM*, p. 370-374, 377-383.

¹¹⁴ Na p. 366 de *ZM* parece uma primeira definição da felicidade como “aquela condição na qual um ser pode apagar e apaga efetivamente, sem qualquer impedimento, as necessidades ou impulsos pertencentes a sua essência, ou seja, a sua vida individual, característica”; veja-se, por exemplo, no mesmo texto o argumento sobre a aparente contradição com o instinto de felicidade, onde Feuerbach demonstra o instinto de felicidade como elemento presente nas questões sobre o suicídio e o budismo. A partir de tais argumentos é possível notar que o instinto de felicidade ocupa uma posição mais fundamental em relação às noções de prazer e sofrimento, pois ele determina estas duas noções igualmente.

¹¹⁵ *Spiritualismus*, GW 11, p. 68; *ZM*, p. 365.

sua preservação, mas isso acontece por equívoco da própria razão e não pode ser interpretado como a possibilidade de autodeterminação do homem em relação a seu instinto elementar.

O prazer, tratado isoladamente, tem fim em si mesmo. O conjunto de prazeres pode ser entendido na perspectiva do bem-estar, que visa o todo do organismo¹¹⁶. Mas toda busca, seja considerada como prazer (que em seu conjunto forma o bem-estar) ou como sofrimento, não deixa de expressar sua unidade essencial, que é simples instinto de felicidade.

A delimitação da vontade no objeto, considerado em si mesmo, tem seu fim voltado exclusivamente para o prazer. O conjunto dos prazeres individuais, em sua relação com o todo físico do organismo, formam a noção de bem-estar. O organismo, enquanto estabelece a relação entre seus órgãos isolados, suas buscas delimitadas por objetos específicos que formam o prazer, o conjunto físico dos prazeres (bem-estar) e a possibilidade de afirmação ou aversão em relação ao sofrimento, expressam um único movimento de fundamento inconsciente, a saber, a felicidade. Ele guia nossas ações, que podem aparecer à consciência ou permanecer inconscientes, mas não por isso de forma indeterminada. Então, esse instinto dos instintos pode dar-se pela consciência de sua determinação, pela falsa consciência de sua indeterminação ou mesmo pela própria inconsciência acerca de sua essência determinante.

O sentimento de prazer está ligado à felicidade e é entendido como o fundamento e meta da ação moral. Nesse sentido a busca é iniciada pela negação do prazer. A possibilidade de impedimento de prazer, ou mesmo a

¹¹⁶ ZM, 366-367.

experiência do sofrimento, gera a recusa de determinado estado e, assim, o primeiro *querer* é uma aversão ou recusa do sofrimento que tem sua origem na determinação natural do instinto de felicidade.

É possível que a noção de instinto de felicidade ocupe no pensamento de Feuerbach apenas um posto de fundamento e capacidade orientada para desejar prazer e bem-estar. Nesse sentido, se poderia afirmar que ao homem não é possível chegar ao fim na felicidade, mas que ela consiste apenas no estímulo direcionado para sua efetivação, que primeiramente se dá delimitado pelos objetos do prazer, mas que, finalmente, tende a ser colocada em relação com o todo físico do homem, a soma de seus prazeres, provocando, então, o sentimento de bem-estar. Bem-estar é o supremo alcance do instinto de felicidade que saiu de simples possibilidade e se tornou efetividade no mundo natural.

O instinto de autopreservação não está em função do sujeito da ação, do indivíduo orgânico e sua permanência em vida, mas simplesmente em função da preservação do instinto de felicidade. Esse instinto é acessório e instrumento do instinto de felicidade, sua garantia de não contradição e determinação para fora de si. É possível que o organismo, enquanto determinado pelo instinto, seja distorcido até o momento de sua auto-aniquilação, mas esta não deve ser entendida enquanto dirigida conscientemente contra o instinto de felicidade, mas simplesmente contra a existência orgânica. A negação de vida expressa, então, a mesma determinação de todos os organismos enquanto buscam a felicidade, de forma consciente ou inconsciente, sempre utilizando o instinto de autopreservação como garantia de permanência da inclinação em sua direção única.

A felicidade pode estar contra a vida do indivíduo, mas não contra si mesma. A autopreservação não pode estar voltada contra a felicidade, pois existe enquanto fundamentada nesta.

4.4. Vontade e felicidade

A vontade não é autônoma. Está circunscrita ao mundo natural, às condições de tempo e espaço¹¹⁷. A vontade está referida aos objetos da sensibilidade. Ela não pode ser pensada em si mesma, pois sua condição é o elemento sensível¹¹⁸. Enquanto referida sempre a um objeto determinado, a vontade se expressa por um querer algo que sempre se modifica como objeto dos sentidos. Mas há algo que marca uma constante na busca de todo querer determinado por objetos passageiros, que mudam incessantemente. O elemento constante, ou essência do querer, é *querer ser feliz*¹¹⁹. A “determinação originária e genuína da vontade”¹²⁰ é a felicidade. Feuerbach, ao reduzir o conceito de vontade ao mundo natural e sensível, liga-o ao conceito de felicidade.

O querer, em si, não é livre, mas quer ser livre¹²¹. Esse desejo pela liberdade não deve ser entendido como uma liberdade indeterminada, mas simplesmente como um desejo por tornar-se livre do mal, do sofrimento. Querer ser livre é querer ser livre de privações e desejos não satisfeitos. Desejos satisfeitos são o mesmo que *ser feliz*,

¹¹⁷ *Spiritualismus*, GW 11, 62-67.

¹¹⁸ A primeiríssima condição do querer é a sensação. ZM, p. 367.

¹¹⁹ ZM, p.365-369.

¹²⁰ ZM, p. 365.

¹²¹ ZM, p. 367.

desejos insatisfeitos significa *ser infeliz*. Então, a vontade surge da possibilidade da privação de desejos satisfeitos, que são traduzidos por simples infelicidade. Mas todo estado de infelicidade pressupõe seu estado oposto. O querer, enquanto *querer não sofrer*¹²², tem seu fundamento no instinto de felicidade, mas é motivado pela possibilidade de sua ausência.

A condição da vontade é a liberdade, mas a condição da liberdade é a felicidade. Assim, o instinto de felicidade é o fundamento da articulação de vontade e liberdade¹²³. A concepção feuerbachiana de felicidade segue as idéias de filósofos como Helvétius, Locke, Malebranche e Feder, que defendem o “impulso à felicidade como um impulso essencial e universal do querer humano”¹²⁴.

Na natureza há sofrimento, e este é condição natural de todos os seres vivos. O primeiro querer é um não querer sofrer, ou seja, uma negação¹²⁵. E negar a necessidade, o desejo não satisfeito significa negar o sofrimento. Negar o sofrimento significa afirmar a felicidade. A felicidade é negativa, pois aparece sempre como negação de seu contrário¹²⁶.

A inseparabilidade de vontade e felicidade exige o deslocamento desta última de fim ou objeto para fundamento da ação humana. A vontade não elege livremente a felicidade como horizonte de sua busca, mas já

¹²² ZM, p. 367-368.

¹²³ ZM, p. 365.

¹²⁴ ZM, p. 367-368.

¹²⁵ ZM, p.365.

¹²⁶ Trata-se de um jogo de palavras em referência a *O mundo como vontade e como representação* de Schopenhauer. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

é determinada por esta. Ao deslocar a felicidade de busca, finalidade ou mesmo negação da ação moral, como pode ser visto nas concepções filosóficas tradicionais, para fundamento, Feuerbach também desloca a felicidade do horizonte da eleição racional e livre que torna o debate sobre a moral sustentável.

Vontade e felicidade são inseparáveis¹²⁷. Enquanto os filósofos supranaturalistas buscam a autonomia da vontade, Feuerbach compreende a vontade em sua heteronomia, delimitada pela felicidade e os objetos sensíveis e racionais. A faculdade da razão não pode julgar, negar, determinar ou mesmo modificar a felicidade, como se fosse sua a capacidade de dispor sobre esse domínio. Pelo contrário, a razão não é mais que uma faculdade humana também a serviço do instinto de felicidade.

O querer age segundo as condições sensíveis, que serão organizadas a partir de prazer e dor. A aversão, que surge da sensação de dor ou constrangimento, é, então, o primeiro estímulo para a conservação da existência. A liberdade anima o querer, mas a felicidade fundamenta-o. O instinto de felicidade apenas vem à consciência pela experiência de sua ausência, ou seja, pela experiência de seu constrangimento. O sofrimento é condição da consciência da vontade como vontade determinada pelo instinto de felicidade.

4.5. Instinto e moral

Todos os instintos são, também, instintos de felicidade¹²⁸. Ao homem não é possível reprimir sua

¹²⁷ ZM, 365-369; *Spiritualismus*, GW 11, p. 68-74.

¹²⁸ ZM, p. 366.

constituição física e essencial. Em contraste com a posição tradicional dos moralistas, que entenderam a moral com a finalidade de dominar as paixões, inclinações e todo o tipo de impulso natural do homem para garantir uma vida plenamente racional¹²⁹ e, portanto, moral, Feuerbach insere no fundamento de sua ética, não uma discordância, mas uma profunda consonância com as inclinações naturais humanas.

A moral, compreendida corretamente, deverá estar em acordo com a corporeidade e todas as suas inclinações. A concepção moral feuerbachiana pode apresentar três fases essenciais para sua construção: i) inicialmente a aproximação da moral idealista, especialmente da filosofia kantiana, com a defesa de autonomia da filosofia em relação ao pensamento teológico; ii) um deslocamento para uma posição de cunho materialista, principalmente por evidenciar a necessidade de fundamentação da natureza e do indivíduo autoreferencialista como posições finais da filosofia transformada em antropologia, que se apresentava como uma resposta às acusações de Stirner¹³⁰ a respeito da permanência da filosofia feuerbachiana no idealismo alemão, que representaria o fracasso de uma fundamentação materialista; iii) e a construção de uma concepção moral numa referência essencial do indivíduo na sociedade, mas que pressupõe a antropologia como determinação da moral. À primeira vista Feuerbach parece assumir uma posição moral “fechada” nos indivíduos que não podem lutar contra seus instintos. E tal posição parece impedir um contato entre os indivíduos e mesmo o estabelecimento de relações morais. A moral não pode ser

¹²⁹ Feuerbach refere-se ao texto de Kant *A fundamentação da metafísica dos costumes*.

¹³⁰ STIRNER, M. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam, 1972.

desenvolvida na esfera privada, no indivíduo isolado e sozinho, pois só possui sentido na referência *eu – tu*.

Ao passar de fundamento instintivo para objeto de realização da moral, a felicidade mantém-se em sua direção como constituição física, satisfazendo as necessidades orgânicas para a preservação da vida, que é condição para a permanência do instinto de felicidade. A moral está fundada pela afirmação da vida e das necessidades orgânicas individuais do homem, determinadas pelo instinto primeiro. A partir da defesa do indivíduo, a moralidade passa a ter significância enquanto referida ao campo social. Na moral se observará a passagem do instinto a desejo de felicidade. O instinto determina o desejo. O desejo é intelectualizado, pois funciona como inclinação consciente para coisas que não fazem parte necessariamente do conjunto de necessidades fundamentais para a preservação da vida dos organismos. O desejo cria projetos, se refere ao futuro e fundamenta a idéia de felicidade como algo mais abrangente do que uma simples direção ou inclinação a objetos definidos e imediatos enquanto fornecem a satisfação e o prazer.

Como instinto, a felicidade é inconsciente. Enquanto objeto de reflexão moral e guia das ações, deverá ser compreendida como desejo. Como desejo, a felicidade é consciente e estabelece um horizonte prévio do projeto humano. Mas lá onde há consciência não significa que o instinto é superado, mas sim apenas ampliado. O desejo tem por detrás de si o instinto, mas o instinto não pressupõe o desejo.

A idéia de naturalização da filosofia e do homem acompanha a recolocação acerca da origem da razão em perspectiva material. É visível no pensamento de Feuerbach a intenção de concretizar a razão na natureza já

desde o escrito *De Ratione, una universali infinita*, que marca seu período de juventude. A razão, em seus últimos escritos, assume o posto de faculdade, e é aí que reside a singularidade humana, sua diferença em relação aos outros existentes e a natureza. À razão pertence uma dupla característica: passividade e atividade. A razão recebe as impressões, via as faculdades humanas, de forma passiva, como estímulo para sua atividade. Após a recepção das impressões, que se dá no plano das sensações, organiza o mundo natural, externo, através de conceitos. E é nesse campo que surgirá a moral.

4.6. As manifestações do instinto

Em *Zur Moralphilosophie*, são apresentadas como principais tentativas de provar a separabilidade de vontade e felicidade, e, por isso, a possibilidade de uma escolha livre do homem contra toda e qualquer determinação natural, ou seja, contra o instinto de felicidade, os argumentos sobre o suicídio e o budismo. Autores metafísicos acreditaram erroneamente que o homem, em posse da razão, poderia ir contra seus instintos e domina-los. Como prova de tal autonomia da vontade racional, ao homem seria possível ir contra sua própria vida e desejar sua negação, ou seja, a morte. Os filósofos supranaturalistas apresentaram como expressão radical da autonomia do indivíduo em relação à natureza, ao corpóreo e a felicidade, o argumento do suicídio. Segundo Feuerbach, o argumento acerca do suicídio está equivocado, pois o suicida também dá cabo a própria vida por causa de sua determinação pelo instinto de felicidade. Então, a deliberação pela negação da vida não significa negar o instinto de felicidade, tampouco se apresenta como uma ação em contradição a tal instinto. Os

filósofos supranaturalistas procuraram entender o homem como único ser que pode desejar o mal, e fizeram de tal possibilidade de escolha a essência da liberdade humana. Mas Feuerbach afirma que mesmo o mal como objeto do desejo humano deve ser dirigido pelo instinto de felicidade. O suicídio não pode ser expressão da imputabilidade da liberdade da vontade.

Os supranaturalistas entendem o amor pela vida como a coisa mais inseparável do instinto de felicidade. Assim, o suicídio seria a maior expressão da contradição com o instinto e demonstraria a anulação completa dessa força natural na vida humana, pois ao homem seria possível, pela razão, ir contra sua própria natureza. A luta entre a vida e a morte não deve ser vista como expressão do conflito entre uma vontade livre e o instinto de felicidade, pois é apenas a luta do instinto de felicidade consigo mesmo¹³¹. O suicida quer a morte como fim de seus males e não por si mesma. A morte, assim, é a última expressão do instinto de felicidade. Os conceitos de autodestruição e autoconservação não estão em contradição, mas resolvidos no instinto dos instintos.

Um dos possíveis caminhos da determinação do instinto de felicidade é a negação da vontade de vida. A vida é condição de possibilidade para a felicidade, e nisso consiste seu valor. A aproximação de felicidade e prazer se dá pela tomada de consciência acerca da condição de possibilidade que torna a vida meio para o desenvolvimento do instinto de felicidade. O instinto pode manifestar-se como busca e preservação do prazer, assim como também pode manifestar-se, nesse caso de forma distorcida pela razão, como sofrimento. Prazer e

¹³¹ ZM, p. 370-371.

sofrimento são manifestações possíveis de um único instinto, em uma única direção. A diferença entre esses dois conceitos reside na consciência ou inconsciência acerca das disposições gerais dos organismos. Então, o amor pela vida deve aparecer como manifestação consciente do instinto de felicidade. Mas o instinto, enquanto *quer a si mesmo* pode, ou não, estar acompanhado de consciência ou razão. O instinto pode autoaniquilar-se por meio da autopreservação. A aniquilação de si acontece por meio da busca de si.

O prazer, o sofrimento, o bem, o mal e os objetos, da razão ou dos sentidos, só podem ser desejados enquanto podem tornar o homem feliz¹³², ou melhor, o instinto realizado e satisfeito. A efetivação do instinto no sensível, sua contínua satisfação, consiste na sensação de satisfação dos próprios indivíduos, seja a direção que se tome ou o objeto de desejo que se tenha em vista. Vida e felicidade estão ligadas por meio de uma consciência que relaciona a vida individual ao movimento de seu fundamental elemento antropológico. E, por isso, vida e felicidade constituem uma unidade racional dentro da antropologia. O instinto de felicidade se expressa na vida, e a razão tem a função de mostrar sua relação e sua conformidade.

A tradição supranaturalista nega, segundo Feuerbach, a vida como fonte e fim da pura felicidade. A concepção budista acerca da vida e felicidade também se encaixará numa equivocada posição supranaturalista ao rejeitar o homem, suas paixões e sua existência como fontes da verdadeira felicidade. O budismo mostra a vida como um mal, que deve ser evitado. O erro da posição budista é entender o *não ser* como o melhor que se pode

¹³² ZM, p. 366-367.

desejar. O budista afirma que a felicidade não é o supremo desejo do existente, mas o nada, o *não ser*. O desejo pelo *não ser* é expressão do instinto distorcido, e tal distorção não anula o instinto, mas o mantém presente e ativo. O budista busca o nirvana como estado mais desejável na existência desprezível. Entretanto, mesmo o budista, ao buscar seu *não ser*, sua negação, na abnegação das coisas próprias da vida, é determinado pelo instinto. O suicídio e o budismo são simplesmente eudemonismo. O nirvana e a auto-aniquilação são manifestações do instinto de felicidade, mas expresso negativamente.

O prazer apresenta uma dupla referência, a saber, pode estar referido a si mesmo, de forma isolada e completamente determinada por seu objeto. Nesse momento, sua única referência é o objeto de desejo enquanto apaga a necessidade que é gerada pela busca do prazer. O prazer em referência a si mesmo, inconsciente do mundo à volta do organismo; ou pode estar referido ao todo do organismo como negação indireta do próprio instinto de felicidade. É o instinto de felicidade o determinante para nosso julgamento acerca de prazer e sofrimento. E tal oposição apenas pode aparecer à consciência.

Da ligação e equilíbrio entre instinto de felicidade e vida, que se dá por meio da razão, segue a afirmação da vontade de vida e sua preservação. E nessa relação Feuerbach demonstrará que o que pertence à felicidade também pertencerá à vida. Vida e felicidade estão unidas. Todos os órgãos e membros da vida são órgãos da felicidade¹³³. A condição fundamental de todos os bens e da felicidade é a saúde. O homem só poderá falar em bens

¹³³ ZM, p. 374 -375.

supremos a partir dos bens fundamentais. A razão deve trazer à consciência a relação entre a vontade de vida, sua preservação, em seu equilíbrio com o instinto de felicidade e autopreservação. Assim como o instinto de felicidade depende da existência individual dos organismos, do corpóreo, onde tem sua condição de expressão, também dependerá da razão enquanto busca os meios, de forma consciente ou inconsciente, para sua preservação.

V

Indivíduo e egoísmo em Max Stirner

O pensamento stirneriano recusa a tradição idealista e o movimento pós-idealista, em seus distintos programas teóricos, por não considerarem o indivíduo e sua determinação natural egoística como fundamento para a construção das ideias de homem e sociedade. O egoísmo é traço natural e não foi barrado através dos processos civilizatórios da educação do homem ou pelas instituições da vida social e do Estado.

A história europeia do século XIX teve como um de seus principais movimentos o empreendimento de teorias filosóficas para desbancar a tradição metafísica idealista, que havia atingido seu auge no idealismo alemão de Hegel. A agenda filosófica de muitos pensadores da época tinha um ponto em comum em seus distintos programas: destruir o idealismo hegeliano e fundar uma nova forma de pensar, estabelecendo contato direto com as ciências naturais e as demais ciências empíricas. Esse movimento pós-idealista de naturalização do homem teve como um de seus representantes o filósofo Max Stirner (1806-1856), pensador que procurou enraizar a filosofia e a sociedade no indivíduo egoísta. A principal obra de Stirner é *Der Einzig und sein Eigentum* (O único e sua propriedade),

publicada em 1844, dirigida, fundamentalmente, como crítica ao pensamento de Ludwig Feuerbach. Stirner afirma que *A essência do cristianismo* (1841) fracassa na tentativa de superar o idealismo hegeliano, pois nela Feuerbach procura estabelecer uma redução da metafísica ao homem, mas, como consequência, deixa de lado o indivíduo. Na obra de Stirner, o indivíduo assume o posto de partida para a construção da ideia de homem, sociedade e Estado.

O objetivo do presente texto é apresentar alguns aspectos fundamentais de *O único e sua propriedade*, procurando evidenciar a crítica de Stirner não apenas à tradição metafísica, mas também às alternativas teóricas que pretendiam superar o velho idealismo, mas que, aos olhos de Stirner, fracassaram em seu projeto por não fundarem suas teorias no indivíduo concreto, real e único.

5.1. A tradição metafísica e o conceito de homem

A transformação antropológica, desenvolvida por Feuerbach, consiste na redução da teologia à antropologia e, igualmente, na elevação desta àquela. Desse movimento resulta a ideia do homem como ser supremo. Segundo Stirner, consiste num problema grave a permanência do elemento divino, pois com ele não se chega ao indivíduo de fato. A luta que os homens travaram, ao longo da história, contra sua tendência natural egoísta não resultou numa anulação dessa força instintiva, mas apenas numa transferência do corpo próprio a um corpo coletivo, geral, definido por Stirner como *corpo espectral*. Tal transferência gerou as ideias de Estado, sociedade, comunidade, humanidade etc. Mas, nessas ideias, os indivíduos perdem seu espaço próprio quando membros da humanidade. Assim, a humanidade apenas pode olhar para si própria e

buscar seu progresso. O indivíduo é simples instrumento para o progresso de um outro, a humanidade, que é egoísta e apenas se move como busca de seu próprio bem-estar.

O movente de todas as ações não pode ser um motivo altruísta, mas egoísta. Todo altruísmo é praticado para satisfazer o egoísmo dos outros. Stirner procura demonstrar que não é possível uma realidade social independentemente dos indivíduos. A inevitabilidade da luta pela autoafirmação é essência humana. O homem deve buscar-se e encontrar-se.

Segundo o autor de *O único e sua propriedade*, o primeiro movimento na história sugere uma oposição entre as forças humanas e as forças da natureza, conflito a partir do qual resulta uma concepção de espírito que, além de representar o primeiro encontro do homem consigo mesmo, submete o mundo como algo não essencial em comparação com a supremacia do espírito. O problema dessa submissão do mundo ao espírito consiste numa tentativa de independência em relação ao material para se chegar ao pensamento puro e fazer-se dependente deste. Segundo o autor, um pensamento, enquanto ligado a uma coisa, não pode ser pensamento absoluto. Assim, devemos amar nosso corpo e buscar o prazer em nós próprios¹³⁴. O homem é interesseiro, seus interesses estão presos ao corpo, são egoístas.

O pensamento stirneriano apresenta uma evolução histórica no encontro do homem próprio, como indivíduo

¹³⁴ “Só quando os amarmos em corpo e tivermos prazer em nós próprios, em nosso corpo e nossa vida – mas isso só pode acontecer ao homem adulto -, só então teremos um interesse pessoal ou egoísta, ou seja, um interesse não apenas, digamos, de nosso espírito, mas uma satisfação total, satisfação de todo o indivíduo, um interesse que sirva o próprio ego”. STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 20.

egoísta, e pode ser apresentado em três etapas: a realista, a idealista e a egoísta.

A etapa realista é a primeira e mais antiga. Os antigos conceberam o mundo como uma verdade, mas buscaram nele sua não-verdade. Acreditaram no mundo e nas relações humanas como algo verdadeiro, o que foi recusado pelos cristãos. Essa inversão de valores foi provocada pelos próprios antigos, que transformaram sua verdade em mentira. É entre eles que surge uma doutrina iluminadora que concebe o entendimento como a principal arma do homem para combater o mundo hostil e estranho. A razão tinha de se libertar dos impulsos naturais para não ser submetida pela corrupção do mau coração¹³⁵. Com Sócrates, segundo Stirner, tem início um importante momento de libertação do homem, marcado pela educação do coração afetado pelo mundo. Os antigos sugerem a ideia de um ser que toma consciência de si como ser sem ligações com o mundo, como ser puramente espiritual. A espiritualização é meta da filosofia antiga.

Os antigos buscaram o verdadeiro gozo de viver. Os estoicos buscaram a sabedoria de vida acompanhada de desprezo pelo mundo, os epicuristas buscavam a vida animada e cheia de benesses, o eudaimonismo sugeria as várias formas possíveis da felicidade etc. Stirner afirma que a característica principal das várias concepções antigas se resume à busca de uma atitude inteligente para com o mundo. O homem necessita educar ou formar um comportamento diante do mundo e dos outros, o que

¹³⁵ “De fato, se o coração não se libertasse de seus impulsos naturais, mas permanecesse dominado pelos conteúdos mais contingentes e, em sua avidez sem crítica, sujeito ao total domínio das coisas, não sendo mais que um vaso para os mais diversos apetites, então o livre entendimento acabaria inevitavelmente a serviço do mau coração, justificando tudo aquilo que o coração corrupto desejasse”. STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 26.

significa, portanto, assumir algo diverso de uma relação natural. O homem antigo está na defensiva contra o mundo, busca apenas a superação deste enquanto constitui obstáculo para seu desenvolvimento.

A segunda etapa, a idealista ou moderna, consiste na atribuição de verdade ao espírito. O homem moderno é guiado pela abnegação, pela compaixão, pelo espírito. O homem moderno é o homem cristão. Enquanto o antigo buscava o que estava por trás do mundo, os modernos buscavam o que estava por trás do deus que é espírito. O espírito sugere a cisão com o corpóreo. O que deve ser buscado é o espírito em si mesmo. A diferença entre o espiritual e o egoísta é apenas que aquele coloca no centro o espírito, e este, a si mesmo. O egoísta coloca o espírito em segundo plano e pensa em si mesmo em vez de agir por amor a uma ideia.

O egoísmo é força natural que não abandona o homem. Quem o combate é um egoísta involuntário. Este é apenas aquele que não reconhece sua essência, que não reconhece a si mesmo. O egoísta involuntário reconhece o sagrado, mas o faz para, através do rebaixamento de si, ser elevado. Os modernos consideram o mundo como um corpo ilusório do espírito, como mera aparência.

Segundo Stirner, consiste um erro buscar por trás da coisa a não coisa. O espírito é visto como algo que se torna corpóreo, ou encorpado. Assim, o indivíduo não pode ser homem em sua forma verdadeira, mas um simples invólucro mortal do espírito. Dessa consideração não pode seguir o respeito pelo outro, que parte do *eu* como um ser superior, mas apenas o respeito pelo outro enquanto é expressão do homem. Não respeito o *tu* do outro, mas o homem do *tu*.

A luta pela libertação do homem moderno não representa a libertação do indivíduo. O povo é superior ao indivíduo; apenas enquanto membro do povo o indivíduo pode ser reconhecido. O pensador considera conceitos tais como povo, sociedade e Estado como espectros ou abstrações vazias.

Os modernos apresentam uma substituição do divino pelo moral, com a permanência da intocabilidade crítica de seus conceitos. Os desejos de ser um bom cristão ou um bom homem são *ideias fixas*, são coisas sagradas. Assim, Stirner considera religiosidade e moralidade no mesmo nível de fanatismo que provoca as obsessões humanas. As ideias de verdade, moralidade, justiça, luz da razão têm de permanecer como sagradas, pois o homem apenas pode se libertar e progredir se estiver fundamentado e convencido de que constituem instrumentos de libertação do humano.

A moralidade é o pilar fundamental da sociedade e do Estado. Sua promessa é a liberdade do homem. O liberalismo burguês é a primeira forma a enfraquecer os poderes da religião para garantir autonomia à ideia de liberdade. A crítica básica, nesse âmbito, é o fato de a religião falar apenas na liberdade de espírito, o que significaria a não liberdade do indivíduo único e corpóreo. A recusa dos sentidos como motor das ações morais resultou numa ideia de imoralidade ligada às paixões e desejos. Quando o motor da ação é o bem, assimilado à vontade, então daí surge o ser moral¹³⁶. O bem tem sua figura na lei, e a moralidade é reconhecida como a observância da lei. Ser moral é agir de acordo com o bem.

¹³⁶ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 68.

A história da ética é a história da renúncia do indivíduo por amor à moralidade, pela liberdade do homem.

Stirner, ao reconhecer a vida insegura entre os maus, levanta a suspeita sobre a eficácia de uma vida segura entre os morais. O moral combate o imoral, isto é, o egoísmo. Tudo o que se apresenta como imoral, ou egoísta, deve ser combatido. Segundo o autor, uma ação não é mais julgada em sua incidência sobre um outro, mas apenas, tamanha a obsessão do homem moral, em sua oposição ao que é moral. O julgamento é feito, não importando se a ação afeta alguém ou não. Trata-se de tomar a ação por ela mesma, o que representa um erro na concepção stirneriana. Nesse sentido, o moral não pode compreender o egoísta, pois este está para além das ideias de moralidade e imoralidade. O egoísmo consiste na essência humana, é base da consciência e da moralidade. Entretanto, o homem moderno repudia o que nele é natural, material, corpóreo, pois acredita apenas que a liberdade é liberdade de espírito ou liberdade do homem. Espírito e homem são espectros que não condizem com o indivíduo, mas o aprisionam. O indivíduo na humanidade não pode jamais ser livre. Livre apenas é o homem, que é a abstração de todos os indivíduos numa pessoa genérica que expressa a mesma essência egoísta. O egoísmo da humanidade consiste em provocar o sentimento de altruísmo dos indivíduos, para que eles se tornem membros e satisfaçam os interesses da humanidade e do Estado. Nossa história é vista, por Stirner, como a perpetuação da mesma essência, da continuação do egoísmo.

A elaboração da crítica stirneriana colocou Feuerbach num caminho de fracassos teóricos na elaboração de um verdadeiro materialismo, pois este funda como lei suprema o amor do homem pelo homem,

permanecendo em sua teoria a ideia de um Deus humano. Feuerbach realiza apenas a troca de Deus pelo homem, colocando este último, com todos os predicados divinos, no lugar do próprio Deus religioso. É própria da moral e da religiosidade a renúncia de si mesmo, pois se age por amor a Deus ou ao homem¹³⁷. No entanto, a exortação altruísta à renúncia do si mesmo do indivíduo guarda a vontade de alcance de um interesse próprio revestido pelo altruísmo.

A promoção do indivíduo pode representar a impossibilidade da humanidade. Por isto, o indivíduo, através da educação sobre Deus, imortalidade, liberdade, humanitarismo, aprende a abnegar-se em prol do homem. A educação cria sentimentos, não deixando, dessa forma, que os indivíduos os criem por livre iniciativa. O egoísmo da humanidade e do Estado é ensinar o indivíduo a viver moralmente, isto é, abnegado e a serviço de ideais que não são os seus próprios. A educação nada mais revela que a natureza egoísta do homem. É preciso ensinar o indivíduo a ser o que ele não é: homem.

Segundo Stirner, o mongolismo da sociedade fez de toda mudança apenas reforma ou melhoria, mas nunca eliminação, declínio ou destruição¹³⁸. Enquanto o não-eu dominar, o *eu* não terá espaço. A moralidade aparece inicialmente como hábito, definindo o valor de acordo com os costumes da cultura. O hábito é uma natureza segunda, que liberta o homem de sua natureza para viver protegido de sua arbitrariedade. A filosofia especulativa representa a

¹³⁷ “Os sujeitos da baixeza e os da sublimidade aspiram a um ‘bem’, o primeiro ao bem material, o segundo, ao ideal, o chamado ‘bem supremo’, e ambos se completam uma vez que o do ‘ideário materialista’ sacrifica tudo a um esquema ideal (o da sua vaidade), e o do ‘ideário espiritual’, a um prazer material (o de uma vida de bem)”. STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 79.

¹³⁸ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 89.

continuação do reino dos céus e sua sistematização, pois o divino permanece e o indivíduo continua anulado e apenas a serviço de ideias. Assim, autonomia e autodeterminação são características atribuídas à moralidade, mas aquelas não estão incluídas nesta. A autonomia moral é liberdade dentro de limites.

Os modernos anularam o poder dos sentidos e mesmo sua existência. A vida é vida do espírito. Em Hegel, o pensamento corresponde à realidade, o que representa a mais alta violência do espírito, uma vez que tudo o que existe, que é material e corpóreo, não passa de realidade espiritual. A importância dos sentidos na teoria stirneriana não tem o estatuto ideal de tornar o homem um obcecado por eles. O hedonista é dominado por uma paixão, sacrificando todas as coisas a ela. Stirner fala em se ter os sentidos, e não os sentidos possuem o indivíduo. O *eu próprio* é possuidor de tudo o que tem, não se reduz a uma paixão, sentimento ou ideal. O egoísmo pode dar-se, também, de forma unilateral e ilimitada, o que significa que o indivíduo está possuído por uma obsessão.

A suspeita sobre a necessidade de orientação absoluta da vida pela razão leva Stirner a recusar o ideal moderno de libertação. Esse ideal traz razão, ciência e conhecimento como propriedades espirituais que devem ser a única forma de acesso ao verdadeiro. A ideia stirneriana não é dar um novo estatuto ou propriedade ao indivíduo, mas apenas elucidar algo que já está implícito em todas as ideias e ações humanas, a saber, a natureza egoísta. A essência do homem foi separada do homem concreto, a ação foi separada de seu contexto para ser avaliada em função do valor humano como algo em si.

Entre os modernos, ou idealistas, o conceito de liberdade ganhou forma através do liberalismo político,

social e humano, ou seja, através do Estado, da sociedade e do homem. A unidade dos indivíduos na qualidade de homens chama-se Estado. Os membros do Estado formam a nação. O objetivo de separar o Estado da sociedade civil corre na tentativa de se evitar o egoísmo. Stirner apresenta o liberalismo burguês como uma luta contra as classes privilegiadas, a discriminação pessoal, as distinções de classe, para colocar num supremo posto o Estado. O Estado é tudo, é o verdadeiro homem; o sentido da existência dos indivíduos é viver como cidadãos. Todos são iguais no Estado, onde o objetivo do futuro não são os interesses particulares, mas o interesse geral de todos. No Estado a personalidade singular se esvai e o egoísmo desaparece, é onde todos devem dedicar-se ao bem comum.

Na forma do liberalismo político, o indivíduo acaba por renunciar a si para viver para o Estado, o que significa dizer que só pode ser livre aquele que serve obedientemente ao Estado. O liberalismo estabelece uma ordem da razão, um comportamento moral contra o individualismo. O que se pretende é a liberdade da razão, e não a da pessoa, do *eu*. Assim, a liberdade política não libera o indivíduo, mas o coloca sob domínio do Estado e suas leis.

Para expressar a liberdade, o liberalismo defendeu a livre concorrência, em que cada um pode afrontar o outro, afirmado-se e lutando contra ele. Apenas o homem político foi libertado, mas não o homem singular. Os indivíduos são instrumentos da ideia e agem como cidadãos. Assim, também o Estado assenta na escravização do trabalho.

Uma outra forma de libertar o homem se dá através da recusa em deixar os indivíduos em dependência de sua sorte, garantindo sua liberdade. Conforme apresenta

Stirner, isso constitui o ideal dos socialistas. Também apresenta o ideal comunista em mostrar a dignidade humana em nossa existência uns para os outros. Essa forma de liberalismo social defende a ideia de que ninguém tem de ter nada, ninguém deve mandar, pois assim devemos todos querer ter nada para que todos tenham. No entanto, a sociedade que tudo dá é uma nova dominadora. O indivíduo não tem espaço na sociedade, o valor de suas ações é sempre determinado pelo trabalho realizado em prol do bem comum. Os indivíduos são instrumentos de satisfação da sociedade. Assim, o trabalho possui importante valor para o desenvolvimento humano, pois ele tem como sua finalidade a satisfação do gênero. O comunismo não enxerga o indivíduo como ser humano, mas como trabalhador da sociedade. A identidade do homem é estar em sociedade. Esse processo de vida em sociedade exige uma educação dos homens; nele está presente o ideal de humanização. O indivíduo tem de tornar-se humano.

Stirner afirma que os homens nasceram livres e, com a humanização, foram transformados em servos de egoístas. Mesmo que as pessoas se tornem iguais, aquilo que possuem não é igual. As pessoas não precisam das outras como pessoas, mas como alguém que tem algo a dar. A sociedade não pode ser vista como um Eu que dá, concede ou garante porque ela é simples instrumento para a vida dos indivíduos.

Na sociedade, o privado não é reconhecido, pois o homem é homem trabalhador e só pode ser livre enquanto trabalhar para a humanidade. O indivíduo não é homem, mas o homem está presente no indivíduo. O trabalhador guarda em si sua essência genuína, isto é, seu egoísmo, que determina que tudo o que é feito o é para si, e nunca para a

humanidade. Ele usa a humanidade para fins egoístas. Os modernos procuraram fazer o homem dominar o egoísmo. Stirner não busca o homem, mas o indivíduo, o *eu*, o único e sua propriedade. Por trás do trabalho, há um impulso egoísta que pode contribuir para o desenvolvimento da humanidade. Apenas com o reconhecimento da natureza egoísta do homem se pode chegar a ele mesmo. Nesse sentido, trabalho e sociedade são úteis enquanto contribuem para o egoísta, e não para as exigências do conceito genérico de homem. A distinção do indivíduo não está no conceito de homem, mas no fato de ele ser homem único.

Stirner afirma que “só se fordes único podereis vos relacionar com os outros na qualidade daquilo que sois”¹³⁹. Se antes o indivíduo estava unido ao outro por um laço qualquer, anulando sua existência e singularidade, agora deverá unir-se aos outros, como indivíduo que é. O homem não determina o *eu*, mas, pelo contrário, o *eu* determina o homem. As semelhanças entre os indivíduos apenas são obtidas por comparação ou reflexão, não se constituindo como realidade.

5.2. A concepção stirneriana de Eu único

A crítica stirneriana, dirigida a Feuerbach e ao pensamento moderno, procura demonstrar que o homem eliminou Deus para colocar-se como o único ser supremo. A tarefa das Luzes foi acabar com o *além fora de nós*, mas como consequência não prevista restou a ideia de *além dentro de nós*. Então, Deus não morreu porque permaneceu na figura e na ideia do homem. Assim, a única forma de

¹³⁹ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 175.

acabar com Deus é eliminando o homem. O indivíduo não apenas deve ser livre, mas também *eu-proprietário*. Essas exigências não podem ser transferidas ao homem, mas tão somente ao indivíduo. No entanto, não é possível estar livre de tudo. Como o próprio autor questiona: uma parte da liberdade pode significar liberdade?

A recusa do elemento material, instintivo, como parte importante do homem, deve ser evitada. Conforme Stirner, eu, minha essência, sou um "... abismo de instintos, desejos, aspirações, paixões, um caos sem luz e sem estrela que me guie!"¹⁴⁰. A religião, o Estado, a sociedade, o homem, com seus objetivos muito próprios de humanização, ou espiritualização, do indivíduo, chegaram a criar um estranhamento e temor com a própria nudez e naturalidade do homem.

O egoísmo humano não deve ser combatido, mas reconhecido e liberado das formas abstratas de poder. O indivíduo deve buscar a si mesmo como eu, reconhecendo nele não só o ponto de partida de todas as ações, mas também seu fim. O *eu* é fundamento, causa e fim do agir humano. Libertar o *eu* de tudo aquilo que é o *não-eu* consiste no primeiro passo de libertação do egoísta. Por si só, a liberdade nada vale, seu sentido é estar fundada no *eu*. A *singularidade-do-próprio* elimina a escravidão que impede o caminho de descoberta do eu. É necessário ao indivíduo não apenas se libertar, mas também compreender quem ele é.

A cultura ensinou, através da história, que a verdadeira vocação do homem era fugir do egoísmo e se tornar um idealista. Isso consiste no encobrimento do *eu* proprietário, único e singular. Agora, pelo contrário, o

¹⁴⁰ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 209.

necessário é não procurar um homem ideal, mas procurar a si mesmo, tornando-se um egoísta, um eu todo poderoso. Os idealistas não passam de egoístas adormecidos, autoflageladores que nada conhecem da natureza humana e sua verdadeira essência. Religião, política e humanidade estão assentadas no egoísmo. Então, devo não apenas ser livre, mas também proprietário de mim. Stirner menciona a primazia do indivíduo que se impõe à força no mundo e contra os outros. O indivíduo que toma o poder recebe a liberdade por si. A liberdade do egoísta não é dada pelo Estado, pela sociedade ou pelo homem, mas é conquistada por ele próprio. A liberdade do egoísta não exige a renúncia de si dos idealistas. Nada possui valor em si, mas apenas enquanto pode servir ao indivíduo. O egoísta desconhece valor próprio ou absoluto, tudo é instrumentalizado.

O liberalismo aparece na história como uma continuação do desprezo pelo eu. Assim como o cristão visa ao espírito, o liberal visa à humanidade. Ambas as imagens aparecem como abstratas e sem sentido quando tratadas isoladamente. O indivíduo guarda a diferença, o homem guarda a igualdade. O *eu próprio* é coisa privada, em si.

Segundo o pensador, não será com a humanização do divino que se encontrará a verdade, como havia dito Feuerbach. O homem é parte ínfima do *eu* e só possui importância na medida em que é qualidade do *eu*, sua propriedade. O homem é propriedade do *eu*. Também o espírito não é a essência do homem, pois pertence como expressão possível do *eu proprietário*.

Tudo o que não corresponde ao humano é inumano. Assim, o real é inumano. O inumano deve ser combatido pelo Estado, o que significa aniquilar o egoísta e a realidade. O egoísta stirneriano recusa a qualidade de

homem na relação com o outro. Sua relação dá-se por um *eu* contra um *tu*. Eu não reconheço no outro nada que possua um valor assim como eu me valorizo, mas apenas reduzo o outro a simples possibilidade de uso e satisfação dos interesses de mim próprio. A recusa da moral se dá por motivo de ausência de reconhecimento do *eu*. A recusa moral do egoísmo ocorre em decorrência de um valor exclusivo ao homem do indivíduo, e não a ele próprio.

Assim como Fichte, Feuerbach fala do *eu absoluto*, segundo Stirner. O eu não deve ser encarado como algo absoluto, mas simplesmente como ser transitório. Ser homem não deve significar preencher um requisito de humanidade como seu ideal, mas manifestar-se como indivíduo próprio que se é. A missão do *eu* não é realizar a ideia de homem, mas satisfazer a si próprio. Assim, aquilo que o indivíduo é condiciona o agir e o pensar, seu modo de manifestação e revelação.

Stirner apresenta uma crítica à ideia de direito por considerá-lo como manifestação de um interesse alheio. O direito por essência dá ou concede, exige que o direito de todos esteja sobreposto ao meu. E, assim, o indivíduo torna-se escravo da sociedade e só possuirá razão se viver segundo a lei. Destarte, fora de mim não há direito ou justiça. Esses conceitos não podem ter vida e sentido por si próprios. Antes do direito venho eu, vem a força. O direito não deve assegurar a igualdade dos homens impedindo a ação dos indivíduos. A igualdade entre os homens não é algo a ser alcançado, pois já faz parte deles desde o nascimento. Entretanto, a igualdade só se dá em decorrência de um não mostrar-se ou agir, que ocorre posteriormente. A meta do homem deve ser singularizar-se, e não o contrário. A ação é a força individualizadora do homem.

Os idealistas criaram a ideia de Estado fundada na necessidade de existência de uma vontade dominante, superior e repressora das vontades próprias dos indivíduos. Sua permanência está em estreita dependência da não existência da vontade própria do indivíduo. Então, vontade própria e Estado são forças inimigas. O *eu* não deve aceitar deveres nem se ligar a nada. No Estado, é importante manter o indivíduo obcecado e possesso por uma ideia. O *eu* consciente de si aparece como um criminoso que deve ser impedido de agir. A crença no direito tem a ver com a confiança na razão que a modernidade depositou enquanto legisladora do mundo e do homem. Perante a razão humana, a razão do *eu* nada significa.

Os indivíduos são diferentes entre si e suas relações devem ser desiguais e tensas. A tensão faz parte do mundo dos egoístas, pois devem permanecer livres para atuar à força no mundo, impondo-se e conquistando tudo a seu redor. Os limites do direito do egoísta são dados pela capacidade de manter sua força sobre o que ele mantém como sua propriedade. Ninguém deve renunciar a si mesmo na relação com os outros. A desigualdade é a igualdade dos indivíduos.

Frente aos indivíduos, a sociedade ganha a forma de pessoa moral. Frente a ela, nenhum indivíduo possui valor em si. A individualidade é inimiga da universalidade. Por isso, o povo precisa subjugar os indivíduos que tentam se sobrepor a ela. O Estado e o povo são injustos para com o egoísta.

Stirner afirma que o egoísmo não pode se ocultar pelo altruísmo. O altruísta é o fraco subjugado ou convencido por um poder e força alheios. Estado e sociedade são esses poderes alheios, egoístas. O Estado aparece como uma rede de dependências; é ele quem

determina a ordem dessas dependências. Seus indivíduos são moldados pela cultura e pela educação, através das quais aprendem a se tornar ferramentas úteis ao todo.

O homem é insatisfeito porque teve de ver, ao longo da história, seu *eu* acima de si e fora de si como algo inalcançável. Essa ideia gerou uma outra, que pensa que só no além o homem pode ser algo. A história da cultura e da educação se resume a ensinar que o indivíduo nada é, que todo seu sentido e existência deve ser projeto para o futuro. Assim, o indivíduo deixa de perceber aquilo que realmente é para vislumbrar aquilo que não é como aquilo que deve ser, uma ilusão.

O Estado e a sociedade prometem a promoção da liberdade do homem, mas deixam de mencionar o indivíduo. O Estado permite que os indivíduos joguem livremente, mas dentro de seus limites, sob sua vigilância. O filósofo afirma que essa é a ideia dos modernos, a mesma dos gregos, a saber, de ensinar o homem a incorporar o Estado e a sociedade como algo seu, fazendo do indivíduo um *ζoon politikon*. Mas, para o *eu*, o bem de todos representa seu mal, a felicidade representa sua infelicidade.

O projeto do egoísta é fazer do não humano, ou inumano, algo simplesmente humano. É importante que as pessoas percebam que seus interesses próprios podem ficar lesados se deixarem que tudo se passe no Estado. O homem político é um obcecado, afirma Stirner. O *eu* deve recusar a permissão, a concessão, a doação, para assumir por si próprio suas criações.

O *eu* único não pertence a partido algum, mas se junta aos outros por livre vontade. A ideia de partido sugere o sentido de um Estado dentro de um Estado, uma vez que pressupõe a dependência de seus membros para

garantir sua independência como partido. Ele necessita de seus membros a mais pura profissão de fé, pois esses necessitam acreditar em seus princípios e não criticá-los.

Moralidade, liberdade e humanitarismo não fazem parte da essência humana. Esses conceitos expressam um ideal de homem, o que sempre significará uma insatisfação com o homem atual. As relações entre os homens devem levar em conta a sensibilidade e a espiritualidade. O homem não respeita nada na prática, determina suas ações pelo egoísmo, subjuga todas as coisas a seus interesses, e isso o faz de forma consciente ou inconsciente. Conforme o pensador, o pauperismo existe em decorrência da ausência de valor do *eu*. Todo amor exige sacrifício. O egoísmo não permite sacrifício. A sociedade é de miseráveis que esperam receber doações do Estado, o egoísta é proprietário que se impõe à força no mundo que é seu.

Stirner reconhece na propriedade uma incapacidade na resolução pacífica dos conflitos. A igualdade entre os indivíduos é a concorrência. A essência da autovalorização do *eu* dá-se no sentimento de si contra o Estado. Humano será olhar o que é único, não como único, mas verdadeiramente como universal.

No amor, Stirner reivindica a libertação do homem genérico para o reconhecimento do indivíduo. Assim, devo amar com a consciência egoísta. O egoísmo recupera o que em essência é o amor. O amor faz o indivíduo feliz, e apenas por isso ele é capaz de amar. O amor não deve ser mandamento, mas sentimento, propriedade do *eu* único. O altruísta, enquanto ama, reconhece objetos dignos de amor absoluto. O amor egoísta reconhece sua origem no interesse pessoal.

Nenhuma ação é realizada independentemente do interesse próprio, mesmo tudo o que se faz em honra a Deus. A concepção stirneriana acaba por inverter as teorias modernas do contrato, que viam na natureza humana um estado selvagem, perigoso, em que os indivíduos buscam isolamento e não se reconhecem uns aos outros. Assim, em origem os indivíduos nascem na condição da sociabilidade, mas, com o passar do tempo, devem buscar sua singularidade própria, sua individualização.

A única forma de relação verdadeira entre os indivíduos se dá na associação, que é expressão da união de vontades próprias que buscam a satisfação de seus interesses e nunca se portam como guardiões do conjunto. Quando o indivíduo começa, numa associação, a defender o coletivo e a se sacrificar pelo geral, então tem origem a passagem para a sociedade. Na associação não se deve sacrificar um bem pessoal a um bem geral. A união é a simples multiplicação da força dos indivíduos, e isso significa associação. Como a associação é propriedade do indivíduo, é sua criação, apenas nela se pode atingir a liberdade própria e a expressão verdadeira daquilo que se é.

O indivíduo deve desejar apenas seu poder sobre os outros, deixando de lado pretensões em relação a conceitos como liberdade e igualdade. O indivíduo deve desfrutar dos outros. Tudo o que faço, devo fazê-lo por amor a mim, única e exclusivamente. O indivíduo deve buscar seu gozo no mundo. Enquanto houver um ideal de homem a se cumprir, nunca se estará satisfeito com o que se é. Como afirma Stirner: “Se nos buscamos, isso significa que ainda não nos temos; andamos atrás daquilo que devemos ser, logo não o somos. Vive-se na nostalgia e assim se viveu

durante milênios na esperança”¹⁴¹. O homem não tem destino ou missão, não está ligado a nada ideal. A razão construiu a história do homem espiritual, deixando fora de consideração o homem individual. Espírito e razão até agora foram os guias e senhores do homem a se construir. Eles nos ensinaram a dominar os impulsos, e isso ganhou significado em nossas vidas.

O pensamento não deve ser o condutor do homem, mas deve ser conduzido por ele. O *eu* é o pressuposto do pensamento. Faz-se necessária uma liberdade de ensino egoísta para a singularidade do próprio, onde ele possa se manifestar sem obstáculos. Como afirma o autor: “Se minha causa for a causa de mim, o único, ela se assentará em seu criador mortal e perecível, que a si próprio consome. Então poderei dizer: minha causa é a causa de nada”¹⁴².

¹⁴¹ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 414.

¹⁴² STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p. 472.

VI

Nietzsche e a antropologia filosófica

Nas primeiras décadas do século XX, uma crise de amplas dimensões coloca o ser humano e sua história, consolidada nas ciências e na racionalidade, diante da suspeita em relação ao desenvolvimento da humanidade e de um sentimento de fracasso frente à tarefa de compreender a si mesmo. É no pensamento contemporâneo, marcado por crise, fracasso, solidão, medo, angústia, que um novo posicionamento acerca do humano terá lugar. Mesmo que a crise que está na base das transformações de nossa cultura atual possa ter raízes mais remotas, é com Friedrich Nietzsche (1844-1900) que floresce uma nova imagem de mundo, a partir da qual se desenvolverá a antropologia filosófica.

A antropologia é amplamente influenciada por uma transformação da concepção de ser humano, ocorrida ao longo do século XIX. É apenas quando o ser humano ganhou estatuto de problema filosófico que o pensamento contemporâneo pôde colocá-lo como ponto de partida e cenário de toda investigação. Segundo Martin Buber (1878 – 1965), essa compreensão do ser humano como ser

problemático surge especificamente com o pensamento de Nietzsche.

Em decorrência dessa transformação na forma de pensar, influenciada pela filosofia nietzschiana e pelo sentimento de decadência surgido logo após a Primeira Guerra, foi possível que surgissem as obras de autores tais como Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) e Arnold Gehlen (1904-1976). Nesse período surge a proposta de uma antropologia filosófica. Da crise o ser humano pôde florescer numa nova imagem¹⁴³.

6.1. Perfil Antropológico

O ato de filosofar, em suas variadas formas e possibilidades, surge de uma disposição ou tendência natural para o conhecimento. E essa disposição originária tem sua essência mais ou menos explícita como *autognosis* humana¹⁴⁴. Os diferentes saberes são expressões dessa inclinação originária, que é no ser humano um conjunto de variadas formas voltado a esclarecer ou expor sua fonte. Dessa perspectiva, todo saber ou filosofar é um ato de conhecer a si mesmo.

Que o ser humano tenha produzido conhecimento sobre o mundo e sobre si mesmo não significa que tenha se formado uma postura de suspeita sobre o próprio ato de conhecer. Esse ato guarda em si um horizonte fora de suspeitas. O exame crítico da história do conhecimento deixará em evidência o pressuposto do conhecer como traço humano. Conforme afirma Ernst Cassirer, nem

¹⁴³ BUBER, Martin. *¿Que es el hombre?* México: FCE, 2005, p. 78.

¹⁴⁴ CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*. Introducción a una filosofía de la cultura. México: Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 7.

mesmo os céticos negaram a possibilidade de conhecimento, pois apenas negaram a certeza sobre o mundo¹⁴⁵. Disso podemos reconhecer a incerteza sobre a capacidade de conhecer o mundo externo ao sujeito, mas permanecendo aí um pressuposto fundamental sobre o ato em si. Podemos suspeitar sobre o que e como conhecemos, mas parece surgir como lugar comum e traço humano a tendência para conhecer. Dessa maneira, tal tendência aparece como característica humana que está na base das construções de uma antropologia filosófica. É possível afirmar, também, que o ponto de partida do saber é formado por uma compreensão mediana que ocupa uma base pressuposta de todo perguntar, mas fora de qualquer suspeita. O ato de filosofar deve estar voltado à exposição dessas fontes originárias que fornecem o terreno no qual os saberes serão construídos. Nesse plano originário dos saberes está o ser humano, que aparece como objeto de um exercício filosófico que tem como ponto de partida, como pressuposto não esclarecido, a si mesmo, e, como ponto de chegada, a exposição da pergunta pelo ser humano em sua dimensão radical e aberta.

O ato de conhecer, que perfaz uma das características humanas, está fundado numa pressuposta conexão entre o sujeito do conhecimento e o mundo exterior, entre o que conhece e o que é conhecido. A vida consciente, na qual o conhecimento ganha suas formas, está baseada num pressuposto não explicitado à própria consciência, mas presente em toda existência, a saber, a evidência acerca de si. Essa evidência acerca de si mesmo, ou pré-compreensão, talvez tenha determinado a exposição do saber humano de forma não problemática. A tarefa de uma antropologia

¹⁴⁵ CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*, p. 7.

filosófica é trazer à tona o fundamento pressuposto de todo perguntar, mostrando como a pergunta pelo ser humano é problemática e não comporta uma definição. Essa tarefa resultará na evidência de diferentes perspectivas filosóficas que se formaram a partir do estabelecimento de diferentes imagens e definições que, justamente pela formação de uma resposta à pergunta, não apresentaram uma antropologia.

A pergunta pelo ser humano recebe diferentes contornos, imagens e definições ao longo da história. A característica fundamental da antropologia filosófica, característica que fornecerá o traço distintivo na comparação com as diferentes disciplinas filosóficas, é a construção da investigação a partir de uma suspensão da necessidade de formulações de respostas como tarefa do pensar. O saber antropológico apenas se desenvolveu no século XX em virtude de uma perspectiva de não definição que tomou lugar para a formação do interrogar em sua radicalidade como fonte para o desenvolvimento da filosofia.

6.2. Mansões cósmicas

Buber afirma que o ser humano recebeu, ao longo da história, diferentes definições que originaram amplas perspectivas, formando mansões cósmicas a partir das quais se erigiu um obstáculo fundamental para o desenvolvimento da antropologia, a saber, a necessidade de uma resposta à questão pelo ser humano. Essas mansões cósmicas terminam por enquadrar o ser humano num cenário definido, obstruindo, dessa maneira, a possibilidade de compreensão da questão pelo ser humano desde um horizonte de profundidade que se faz justamente pela não

definição. A origem de uma forma de filosofar aberta que está na base de compreensão da problematicidade da pergunta pelo ser humano aparece pela primeira vez no pensamento nietzschiano.

A antropologia filosófica explora o ser humano em sua pré-compreensão indefinida. As diferentes formas do saber compõem um conjunto de perspectivas que formam uma imagem integral e aberta do humano. Cada saber isolado é uma exposição negativa, um não mostrar, do ser humano. Entretanto, um não mostrar aparece como forma de mostrar. Se os diferentes saberes encobrem o ser humano, é apenas nesse velamento que será possível compreender o traço ontológico que aparece no desenvolvimento da própria antropologia filosófica.

A ideia de pré-compreensão do ser humano, que evidenciará uma tendência originária para o conhecimento que se volta à exposição do mundo, mas, no entanto, deixa de realizar um exame acerca do ato de conhecer, evidenciará outro pressuposto que perfaz a essência humana, a saber, a linguagem enquanto mediadora, ao mesmo tempo em que aponta para o pressuposto de que é o ser do humano que tem entre suas faculdades a característica de mediar as coisas pela própria linguagem. A linguagem não pode encerrar a essência do ser humano, pois aparece nele como forma de sua exposição, e não como sua essência definidora. A linguagem traz à tona, para um horizonte de compreensão, um pressuposto que extrapola os limites da própria linguagem.

Os múltiplos saberes, seus diferentes desdobramentos, direcionamentos e estruturas remetem à antropologia filosófica. O ponto de partida e de chegada do filosofar é a introspecção. Esse plano não pode ser eliminado do saber humano. Sua característica é ser fragmentária e incompleta.

A partir dessa incompletude, se apoiará a ideia de finitude humana e de limites do conhecimento, aspectos que marcam a antropologia filosófica como saber aberto e sem respostas últimas.

Diferentes autores, tais como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Hegel, Marx etc., são apresentados, por Buber, à luz de uma ideia de história do pensamento como exposição de concepções não problemáticas acerca do ser humano. Nesses pensadores e nos diferentes períodos históricos, a antropologia aparece como uma questão entre outras. Uma nova imagem da humanidade pode surgir apenas da perda da segurança sobre a questão, e apenas de um horizonte de incertezas, de um sentimento de fracasso e de solidão. Apenas desse sentimento a questão pode se tornar problemática.

Ao examinarmos a história do pensamento, diferentes visões foram formadas sobre o ser humano. Essas imagens terminaram por formar as bases das múltiplas filosofias, ficando elas próprias fora do exame crítico e filosófico. A filosofia aristotélica, por exemplo, não explora uma ideia de cisão entre o ser humano e a natureza. Nesta, as formas superiores se desenvolvem a partir das inferiores, sugerindo uma perspectiva de diferentes graus do orgânico. Essa perspectiva sugere um mundo de coisas que perfaz até mesmo a concepção antropológica. Não é o caso que a humanidade não se surpreenda com o ser humano, mas o faz por considerá-lo parte do próprio mundo. Em sua *Ethica Nicomachea*, Aristóteles, ao reconhecer o humano como parte, juntamente com vegetais e animais não humanos, de um mundo natural desmistificado, procura estabelecer como peculiaridade humana a atividade da alma

por via da razão¹⁴⁶. O estabelecimento da característica e função geral dos seres humanos acaba por conduzir o exame investigativo para outras disciplinas filosóficas, sem um retorno crítico à questão antropológica. Nesse sentido, o indivíduo se percebe como *ele*, e não como *eu*. E é justamente nessa dimensão do *eu* que a problematidade da pergunta pode surgir. Buber afirmará (endossando o pensamento de Bernard Groethuysen) que, em Aristóteles, encontramos uma mansão cosmológica que coloca o humano como ser entre seres. O ser humano pode ser compreendido desde o mundo, mas o mundo não pode ser compreendido desde o humano¹⁴⁷. E desse contexto é possível formar uma perspectiva não problemática que fica impedida de desenvolver uma antropologia filosófica.

Buber afirmará, também, que em Platão o sujeito sabe que sua condição é de queda, declínio, porque reconhece o terreno firme do plano eidético como base para julgar a si mesmo como essência decaída. Essa visão estabelece um abismo entre os sentidos e o intelecto, restando a este último o caráter de essência humana. O pensamento platônico considera o ser humano como forasteiro neste mundo¹⁴⁸, atribuindo como plano de formação humana um plano eidético. Nesse sentido, o horizonte a partir do qual o homem busca sua formação está definido por uma imagem idealizada. Segundo Buber, essa abordagem oferece terreno seguro para o homem compreender a si mesmo. Uma antropologia filosófica poderá florescer apenas na ausência dessa segurança cósmica.

¹⁴⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1097b, 1098a.

¹⁴⁷ BUBER, Martin. *¿Que es el hombre?*, p. 25.

¹⁴⁸ BUBER, Martin. *¿Que es el hombre?*, p. 28.

Segundo Buber, Agostinho é o primeiro pensador a colocar um importante aspecto na filosofia que permanecerá como essência da antropologia filosófica, a saber, a ideia de que o ser humano já não é coisa entre coisas e não possui um lugar no mundo. Entretanto, o pensador, ao dividir o ser humano em dois reinos, o do corpo e o da alma, termina estabelecendo a segurança de uma mansão cósmica pela fé.

6.3. Antropologia kantiana

Conforme Buber, Kant é o primeiro filósofo a apontar para a tarefa própria de uma antropologia filosófica. O pensador, no entanto, surge apenas como primeiro passo no surgimento de uma crise na modernidade que favoreceu o estabelecimento do humano como objeto de investigações a partir de algo que se esboçava como um campo ou disciplina independente das demais áreas de estudo filosófico, que viria a se fundar no reconhecimento de sua tarefa como exposição da problemática humana a partir da constante atualização, variações e diferentes perspectivas das ciências como contributos para pensar o ser humano como problema, e não a partir do objetivo de chegar a respostas últimas.

Quando pensamos o objeto e desenvolvimento da antropologia filosófica e suas pretensões como disciplina, não devemos reconhecer aí uma ciência com a capacidade de acessar a essência humana e expor sua estrutura em traços finais. Podemos pensar a antropologia a partir da perda da ideia de mansão cósmica como fundamento da investigação filosófica. Buber afirma que Kant dá um importante passo na formação de uma nova imagem de mundo e filosofia, que acarretarão o florescer da questão

antropológica em nossos tempos. Ao não mais exigir uma mansão cósmica como fundamento da imagem de ser humano e, juntamente, ao considerar que tempo e espaço não estão no mundo, Kant coloca como tarefa filosófica a formação de uma imagem de ser humano que deve conhecer a si mesmo.

O anúncio de uma disciplina filosófica destinada a abordar a pergunta pelo ser humano desde um ponto de vista fundamental aparece no pensamento kantiano. As questões i) que posso saber? (metafísica), ii) que devo saber? (moral), iii) que me cabe esperar? (religião) e iv) que é o homem? (antropologia) apontam para a tarefa de uma antropologia filosófica. Nesse sentido, a última pergunta funda as três primeiras. A epistemologia, a moral e a religião aparecem como expressões de um interesse filosófico pelo ser humano. Entretanto, que a obra de Kant apareça como uma orientação para a formação da disciplina não significa que desenvolva uma antropologia filosófica. Seu desenvolvimento necessitaria da abordagem de temas, tais como o lugar que o ser humano ocupa no cosmos, sua relação com a ideia de destino e o mundo das coisas, a formação da consciência sobre existência e morte, e a tematização dos mistérios que compõem a vida. Segundo Buber, essas e outras questões não são exploradas pelo pensamento kantiano. Assim, o ser humano não é tratado em sua totalidade.

É possível que o empreendimento de uma disciplina que reflita sobre a integridade do homem esteja fadada ao fracasso justamente por permanecer em seu caráter dinâmico, provisório, aberto. E essa característica de abertura impede a formação de um terreno sólido como fundamento para a metafísica e os outros saberes. Mas é

justamente nessa provisoriedade que será possível constituir a antropologia.

Buber procura desenvolver uma concepção filosófica formada pela relação entre o uno e o múltiplo. Essa é a alternativa para chegar à totalidade do ser humano. E, para tal empreendimento, a investigação antropológica não deve prometer um fim especial ao humano, pois deve colocá-lo na natureza e compará-lo com os outros seres. O ato de adentramento no ser humano não parte de uma segurança filosófica prévia.

6.4. O pós-idealismo e a antropologia

O pensamento pós-idealista aparece como crítica radical à tradição metafísica, oferecendo concepções naturalizadas no lugar das velhas teorias. Mesmo com a transformação do pensamento a partir do reconhecimento do corpo, da natureza e da sensibilidade, é possível afirmar que a tendência pós-idealista está ligada à velha tradição idealista pela formação de um terreno seguro que oferece os fundamentos para explicar o que é o ser humano. A antropologia apenas pode emergir do sentimento vertiginoso em relação à ausência de quaisquer fundamentos. O novo terreno para pensar o ser humano tem de ser formado pela sensação de desamparo teórico.

O pensamento posterior à obra de Kant, marcado por uma crescente fundamentação da existência humana na natureza, permanece num tipo de mansão cósmica que impede o surgimento da questão acerca do ser humano em sua problematicidade antropológica. Ocorre um desvio radical da questão antropológica, pois o ser humano passa a reocupar a posição de fragmento dentro de um todo que se pretende como verdadeiro e genuíno objeto do filosofar.

Ainda em meio ao idealismo, ao defender a razão do mundo, Hegel subtrai as ideias de pessoa e sociedade concreta. E ao conceber a alma como real, resulta daí a identificação de interno e externo que impedirá a formação de uma antropologia concreta. O pensamento hegeliano concebe o humano como o princípio no qual a razão do mundo chega à sua autoconsciência plena. Nesse sentido, segundo Buber, as contradições da vida e da história não conduzem ao questionamento antropológico, mas se explicam pela astúcia da ideia. A filosofia hegeliana não reconhece limites para o conhecimento. As ideias de Estado perfeito, que gera a consumação do ser, e metafísica perfeita, que sugere a consumação do conhecimento, fornecem mansão cósmica ao ser humano. O resultado disso é um novo enfraquecimento do caminho que pretende constituir uma antropologia filosófica.

Pensadores como Feuerbach e Marx, em vez de promoverem a abertura e insegurança da questão acerca do humano, oferecem imagens transformadas pelos conceitos de corpo, sensibilidade e natureza. Essas imagens pós-idealistas aparecerão como concepções reducionistas que igualmente impedem o emergir da antropologia.

Nas obras de Feuerbach e Marx, encontramos reducionismos nas formas antropológica e sociológica. Essa afirmação tem o objetivo de apontar para o fato de o pensamento pós-idealista apresentar, inicialmente, como tarefa do filosofar um pensamento radicalmente contra as velhas concepções metafísicas. Entretanto, esses reducionismos ocorrem justamente pela pretensão de resposta última às questões filosóficas, e entre elas está a questão pelo ser humano. A redução antropológica e a segurança sociológica preservam o pensador da experiência de um sentimento de abandono total. Dessas perspectivas

resulta uma imagem de ser humano não problemático. E essas seguranças cósmicas aparecem expressas de diferentes modos, como, por exemplo, em Aristóteles (cosmológica), em Santo Agostinho (teológica), em Hegel (logológica) e Marx (sociológica).

6.5. De Nietzsche à antropologia filosófica

No enfrentamento da experiência de solidão, o homem pode sentir o drama de sua existência, na qual a problemática antropológica ganha profundidade. Com o reconhecimento da impossibilidade de dominar o mundo e suas próprias obras, o sujeito enfrenta a necessidade de um novo horizonte interpretativo acerca de si mesmo. Buber afirma que o fracasso da alma foi enfrentado nos campos da técnica, da economia e da política. A experiência de miséria advinda da guerra aparece como possibilidade de destruição de todos, levando à suspeita sobre os reais avanços da humanidade e a estrutura dos modelos da tradição que conduziram nossas práticas até o presente. A incapacidade de dominar a si mesmo levou, também, ao reconhecimento de que no ser humano habitam forças que não podem ser sujeitadas. Com isso, uma pequena porção da vida humana aparece como manejável pela vida consciente.

O enfoque da antropologia filosófica, para pensar o ser humano, exige que se leve em conta a racionalidade e a irracionalidade, o sentimento, o corpo, a natureza, a consciência e o inconsciente. Nesse sentido, surge um horizonte interpretativo que aponta para uma compreensão integralizadora de múltiplos discursos. A antropologia filosófica está voltada à exposição do todo do ser humano. A nova imagem não pode oferecer uma resposta definitiva,

mas simplesmente experimentar a dramaticidade da pergunta pelo ser humano e suas infundáveis perspectivas apresentadas pelos diferentes saberes. O ser humano passa a ser pensado por incerteza, temerosidade, indefinição, inconstância.

As primeiras décadas do século XX evidenciam como ponto central da problemática filosófica o interesse pelos problemas de uma antropologia filosófica. Scheler constata que, em sua época, além de filósofos, também biólogos, médicos, psicólogos e sociólogos procuram por uma nova imagem da constituição essencial do ser humano. Segundo Scheler¹⁴⁹, esse interesse renovado pelo tema do ser humano tem sua especificidade problemática delineada por uma crise nas ciências humanas ocorrida no pensamento moderno. A impossibilidade de um posicionamento consensual acerca do que é o humano se dá, segundo o autor, fundamentalmente por não conseguirmos unificar diferentes perspectivas acerca dessa questão. Scheler afirma que o ser humano recebe ao menos três definições que entre si se excluem, não reconhecendo a possibilidade de conciliação de perspectivas, a saber, o ser humano concebido pela tradição judaico-cristã (Adão e Eva, criação, paraíso e queda); o ser humano da Antiguidade clássica (logos); e o ser humano na perspectiva das ciências da natureza e da psicologia genética (homem como resultado tardio da evolução do planeta). Conforme afirmará o autor, a antropologia filosófica se inscreve com a tarefa de procurar um posicionamento ontológico, essencial, a partir das diferentes visões apresentadas pelas múltiplas ciências. Com isso, a antropologia, frente à dificuldade de estabelecer um posicionamento consensual acerca do ser

¹⁴⁹ (Scheler, p. 3)

humano, aponta para a tarefa filosófica de reconhecimento de um saber que se enriquece com as diferentes visões acerca do que pode ser o humano. Assim, o cenário de desenvolvimento da antropologia filosófica é fundamentalmente problemático, o que significa encarar um saber a partir de uma questão que permanece aberta, isto é, justamente por não ser possível encontrar uma definição de ser humano, a antropologia deverá valer-se de todas as visões como diferentes ângulos acerca do mesmo problema.

Conforme Scheler, é apenas no pensamento contemporâneo que o ser humano reconheceu estar em posse diminuta de um saber rigoroso sobre seu ser. Desse reconhecimento, emerge a necessidade de colocar a questão pelo ser humano de uma outra forma, sem sujeição teológica, filosófica ou científico-natural. A nova consciência será formada a partir da experiência de diferentes ciências do ser humano para formar uma nova compreensão acerca de si mesmo.

A crise é decorrência de um amplo movimento de suspeita em relação às possibilidades de desenvolvimento da humanidade a partir da racionalidade e das ciências. A emergência do corpo e da sensibilidade como fontes de experiência filosófica forneceu novos contornos ao pensamento humano. Junto com a suspeita em relação aos ideais da razão e da ciência, também ganha força a crítica religiosa como base para o desenvolvimento de uma perspectiva antropológica.

O homem apresenta como traço natural a religião. Mas o pensamento moderno dá início a um processo crítico implacável, mostrando como a religião, principalmente através do cristianismo, arrancou o indivíduo da natureza e de si mesmo. A essência da religião como dependência do

humano em relação ao mundo não natural foi encoberta pela projeção humana em Deus e pela perda ou fuga do ser humano. Pensar a instalação da crise é pensar a raiz do drama humano como a necessidade de encarar a si mesmo, topar consigo mesmo, para formar uma nova perspectiva filosófica. O sentimento de fracasso diante da razão e o sentimento de solidão na natureza, de fraqueza e impotência do corpo pela finitude, de incapacidade de acessar a verdade, a origem, a essência do mundo e de si mesmo, levaram o ser humano a recolocar como problema fundamental a si mesmo, mas agora não mais como essência especial, metafísica, universal e imortal, mas mortal, passageira, efêmera. A partir da crise, o sujeito do pensar terá de enfrentar a densidade de um filosofar que não pode gerar um sistema, mas apenas fragmentos textuais de experiências vividas.

É marca antropológica a busca de conhecimento de si mesmo. Podemos dizer que toda investida intelectual no mundo é expressão da vontade de conhecer a si mesmo. Olhar para o mundo é olhar para si. Mas o conhecimento tem limites, pois não pode expor o humano em sua inteireza. No ser humano, é reconhecida uma parte fundamental como não acessível à razão. O indivíduo só pode ser descrito pela consciência, o que significa que tudo o que é gerado como conhecimento, é antes traduzido pela consciência, e também significa dizer que a consciência não tem capacidades absolutas de expor o ser humano, ficando aí uma importante base fundamental e obscura fora de todo acesso intelectual, mas presente como base pulsante da vida.

Toda e qualquer observação empírica é ineficaz na tentativa de expor o ser humano. Apenas pela relação dialógica de polos distintos é possível adentrar a natureza

humana. Conforme a antropologia filosófica, há uma essência por trás de traços externos e acidentais. Até a modernidade, era comum acreditar que o homem apresentava uma essência imutável, e que as coisas do mundo empírico não poderiam afetar a alma. Mas o saber antropológico, tal como se formou depois da crise moderna, pensa a existência a partir do contraditório, do que não pode ser fixado em um sistema filosófico ou estrutura do saber.

A problematidade da questão surge quando o cenário para a construção de teorias não mais pôde oferecer respostas à pergunta pelo ser humano. A partir disso, viu-se a necessidade de construção de uma imagem do humano em bases pouco sólidas. Com isso, o sentimento de fracasso da tradição e a dissolução das velhas teorias criaram um terreno fértil para uma nova forma de pensar, na qual uma crise antecedeu o florescimento de uma nova imagem de ser humano.

Em Nietzsche encontramos noções de ser humano que sofrem as determinações do mundo, sem concebê-lo, no entanto, como ser definido na natureza. O autor que declarou a morte de Deus suspeitou dos valores morais e colocou em xeque a ciência, a arte, a cultura, a religião e a política, transformando-se em importante figura para compreender a guinada antropológica e o reposicionamento da filosofia no que diz respeito ao ser humano.

Pensando a existência a partir das experiências do mais alto e do mais baixo, considerando a questão da dieta, do lugar e dos lazeres na manutenção e desenvolvimento da vida, Nietzsche confere ao corpo uma posição de base para pensar o ser humano. O que o humano é só pode ser compreendido desde perspectivas, sem promessas de

segurança e sem respostas. Diferentes noções norteiam as tentativas de tematização filosófica. Tem-se aí o caráter transitório e efêmero, que formará um novo horizonte para pensar o ser humano. Pensar o humano envolve senti-lo em sua transitoriedade. Nesse sentido, o pensar pode apenas se aproximar da vida, mas não pode captá-la no conceito. Todo pensamento é um tipo de falseamento da própria vida, mas tensão necessária da natureza humana. A problemática humana permanece sempre aberta em decorrência da formação da consciência da impossibilidade de uma resposta definitiva. Essa fragilidade fundamental não anula a importância do ato de conhecer nem trivializa a investigação da pergunta pelo ser humano.

Por causa de Nietzsche, a questão antropológica passa a ser tratada como problema filosófico independente. Essa reviravolta na forma de pensar está fundada em um contexto de intensa crise entre os pensadores modernos, e a expressão desse conflito gera uma perspectiva de insegurança e suspeita em relação às velhas formas do pensar e do viver. Nietzsche dá pistas de como se pode pensar o ser humano sem cair em sistemas ou tratados filosóficos, formas que, em vez de aproximar o pensamento da vida e da efemeridade do tempo que se esvai frente a qualquer tentativa de captá-lo em conceitos, acabam por afastar o sujeito da possibilidade de formar uma imagem de si mesmo. Assim, as formas aforísticas aparecem como os limites entre a vida e o texto. O aforismo é uma expressão conceitual fragmentária e provisória que, por sua marginalidade, se aproxima do sentimento e da existência.

Ao que tudo indica, o pensamento nietzschiano segue o movimento de declínio metafísico próprio do século XIX. A singularidade de sua perspectiva está em não aplicar reducionismos, mas conceber no centro de suas reflexões o

humano como ser problemático. O ser humano é obscuro e velado, é animal não fixado, é algo em devir. Com tais noções, toda reflexão fixada em conceitos ganha o caráter da inconstância e provisoriedade.

O humano é um ser que, em consequência de uma separação violenta de seu passado animal, padece em si mesmo, no problema de seu sentido. Essa ideia sugere uma ruptura com as concepções tradicionais que apresentaram o ser humano desde uma essência especial e não natural. Reconhecê-lo desde o cenário da natureza não significa resolver a questão, mas reorientar a perspectiva na qual o problema se apresenta.

O pensamento nietzschiano não sugere um plano de indistinção entre seres humanos e não humanos, mas, pelo contrário, a distinção com os seres não humanos consiste em que o humano é ser que pode prometer. Ele não pode ser explicado por conceitos simplesmente naturais, mas tem de ser compreendido como devir. O homem, compreendido como ser fixado, transforma-se em uma parte marginal da natureza, na qual começa a surgir algo novo. Assim, a busca da origem do ser humano perde seu enfoque, para, no lugar, converter-se a problemática da vida humana em objeto do próprio filosofar.

A necessidade de pensar o ser humano em uma dimensão própria está fundada na ideia nietzschiana de compreender o humano geneticamente, como algo que surgiu do mundo animal e saiu dele. Dessa separação, surge um cenário de compreensões em um universo propriamente humano. A antropologia filosófica é desenvolvida a partir dessa ideia de pensar o indivíduo humano na natureza, mas em uma dimensão propriamente humana.

Pensar o universo propriamente humano se funda numa separação com o mundo natural como dispositivo da própria natureza humana. Nesse sentido podemos reconhecer a ideia de que o ser humano saiu do mundo animal e perdeu seus instintos. Assim, o indivíduo pode reprimir instintos e desenvolver sua gregriedade, como espécie na qual desaparece o mundo animal. Essa é a perspectiva do animal decadente. Mas ao ser humano é, também, possível reconhecer sua condição e, a partir disso, reafirmar seus instintos.

A crise, originada do amplo enfraquecimento da confiança na racionalidade e nas ciências como fatores determinantes na exposição de uma definição da origem, sentido e destino do ser humano, deu espaço à emergência de um novo desafio para a filosofia através da consideração da questão pelo humano como tema aberto e provisório. Dessa perspectiva surge uma disciplina filosófica que reconhece, na multiplicidade dos saberes, diferentes ângulos que fornecem o conteúdo para a organização de outra disciplina, fundamental, que depende das diferentes ciências para a manutenção da questão pelo ser humano.

A limitação do conhecimento humano acerca de si mesmo e de suas obras conduz a um reposicionamento da filosofia, que, antes de explicar a origem e o destino, se concentra na transitoriedade da questão pelo ser humano. A nova compreensão exige encarar o ser humano por ele mesmo, como uma ponte entre dois extremos inacessíveis, a saber, a origem e o destino. Esse novo posicionamento é sem precedentes em nossa história.

A pergunta pelo ser humano pode ser encontrada em toda a história humana, mas é apenas no século XX que se torna problemática e autônoma, isto é, que se ganha o enfoque de uma disciplina que propõe considerar o tema

fundamental desde uma perspectiva fundamental. A pergunta pelo ser humano deixa de ser uma questão entre outras e passa a constituir-se como base de todas as expressões e saberes humanos. Todos os saberes remetem a uma temática antropológica. É possível afirmar que as ciências pressupõem um conceito não refletido de ser humano. O conjunto das diferentes ciências não pode fornecer o todo do ser humano. Dessa compreensão, surge a necessidade de procurar uma disciplina que se proponha a adentrar a integralidade humana, que aponte, em meio a saberes constituídos, parciais e limitados, para um horizonte ontológico. Pensar uma antropologia filosófica requer reconhecer a contribuição de diferentes saberes no trabalho de exposição do todo do ser humano. A antropologia filosófica tem sua ênfase delineada na perspectiva de diálogo de diferentes horizontes que apontam para a integralidade do ser humano. Pode-se compreender disso algo como uma reunião de diferentes resultados, advindos das múltiplas ciências, em um projeto filosófico.

Nietzsche, em sua postura de suspeita acerca dos ideais da modernidade e seu posicionamento crítico em relação à hegemonia da razão e às capacidades da ciência, conduz o pensamento ocidental a transformações fundamentais. Por sua influência, o ser humano se tornou uma questão problemática, condição a partir da qual foi possível o surgimento da perspectiva antropológica.

VII

Max Scheler e o projeto de uma antropologia filosófica

O surgimento da antropologia filosófica está ligado a um processo de naturalização do pensar, ocorrido nos séculos XIX e XX, momento no qual as experiências negativas de fracasso, solidão e insegurança levaram à re colocação da filosofia diante da pergunta sobre o homem. Max Scheler é considerado o fundador dessa disciplina filosófica, que em essência busca estabelecer uma visão abrangente do homem a partir de um diálogo entre filosofia e ciência. O ser humano, na perspectiva scheleriana, perpassa diferentes graus orgânicos, mas tem sua singularidade assegurada pelo espírito.

O projeto iluminista de aplicação dos métodos da ciência e da racionalidade para desenvolvimento do homem e do mundo criou as condições possíveis para que os filósofos do século XX experimentassem um sentimento de profundo fracasso diante da ideia de progresso. Esse sentimento tornou-se condição para o reposicionamento da filosofia diante do homem, experiência na qual se deu a base para uma antropologia filosófica. O sentimento de

abandono e impotência do ser humano diante da natureza e de si mesmo conduz ao surgimento de um novo paradigma, que traz à agenda filosófica a consciência da finitude e a necessidade de uma nova forma de pensar.

A partir dos acontecimentos de 1914-1918, um forte abalo é sentido em questões de ciência, economia e política. Esse período de *krisis* do pensamento, frente à possibilidade de autodestruição humana, abre terreno para a re colocação da pergunta sobre o homem e pelo sentido de sua existência. É nesse contexto que vem à tona a desconfiança na razão e na ciência, assim como a percepção acerca do processo histórico que culminou numa espécie de esquecimento do ser, ponto fundamental para se compreender a guinada filosófico-existencial, ocorrida nas primeiras décadas do século XX. É nos anos que seguem a Primeira Guerra Mundial que encontraremos os empreendimentos filosóficos mais relevantes, que geraram a temática própria da antropologia filosófica. Nesse período e contexto, a pergunta sobre o homem deixou de ser uma questão entre outras para assumir o ponto de partida e chegada de todo procedimento filosófico. A antropologia busca pensar o ser, a história, a vida, a linguagem, o corpo e o sensível a partir do simplesmente humano.

Max Scheler (1875-1928) é fundador de uma perspectiva filosófica alternativa aos métodos tradicionais, designada antropologia filosófica. Conforme afirma o autor, em *A posição do homem no cosmos* (1928), a filosofia revela-nos como questão básica e original a pergunta sobre o homem. Essa questão original está na base da metafísica e de todas as ciências. Essa forma de abordagem ganhou espaço nas décadas de 1920 e 1930, não apenas entre filósofos, mas também nas agendas de ciências tais como a biologia, a medicina, a psicologia e a sociologia. A

tendência dominante no início do século XX é a preocupação acerca de uma questão central que busca uma “nova imagem da constituição essencial do homem”¹⁵⁰. Essa busca revela a insuficiência das formas tradicionais e a relevância da reflexão filosófica como abertura para uma nova perspectiva.

A proposta antropológica consiste, fundamentalmente, em olhar o homem através de um profundo diálogo com as ciências. Desse diálogo deve emergir uma visão genuinamente filosófica que não reduz o saber metafísico à perspectiva naturalizada. Scheler trata de buscar uma elevação da antropologia ao estatuto filosófico, isto é, busca estabelecer uma compreensão do homem como ser natural, sem deixar de lado o empreendimento de compreendê-lo no interior de uma ontologia. O pensamento scheleriano procura a essência humana a partir da base concreta, real, natural e existente, de um saber que se concentra no sentido do que faz do homem aquilo que ele é. Esse elemento não poderá ser reduzido simplesmente ao plano sensível e concreto, pois este, para ser compreendido, já pressupõe uma condição para seu sentido. Essa condição fundamental para a formação da compreensão do ser humano será considerada a própria ontologia.

Trata-se de encontrar o sentido do homem no interior do ser, ou de realizar uma metafísica na base da própria existência, num diálogo entre o saber filosófico e as inúmeras propostas parciais de compreensão do homem. Tais propostas devem estar articuladas e formar um todo compreensivo. A reflexão antropológica procura

¹⁵⁰ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 3.

reconhecer uma unidade de interpretação do homem, sem deixar de lado a multiplicidade de resultados parciais das ciências. As perguntas antropológicas *que é o homem?* e *qual a sua posição no interior do ser?* devem assumir a base de todas as reflexões filosóficas.

A relação dialógica entre filosofia e ciência não sugere a submissão da filosofia às orientações científicas. A compreensão ontológica pressupõe como sua base investigativa a análise antropológica, e esta pressupõe como sua base aquela. Em relação aos domínios do saber, encontrados nos diferentes períodos históricos, a antropologia scheleriana procura evitar sua restrição às tradições teológica, filosófica e científico-natural.

A partir das múltiplas áreas do saber, uma nova forma de autoconsciência e auto-intuição será buscada. A unificação da pesquisa científica contemporânea com a tradição metafísica pode colocar a pergunta sobre o homem de uma maneira nova e abrangente. O diálogo se dará entre a filosofia e as visões fracionadas das ciências especializadas, tais como a botânica, a zoologia, a antropologia, a paleontologia, a arqueologia, a etnografia, a linguística, a anatomia, a fisiologia, a patologia, a psicologia etc.

7.1. O quadro temático da antropologia filosófica

O exercício de uma antropologia filosófica não deve ser reduzido à busca de uma estrutura *fixa* por trás de variações históricas, para, a partir disso, se formar uma imagem da essência humana. A ideia de uma estrutura rígida pode deixar de lado o ponto necessário de articulação entre o fixo e o mutável. A antropologia deve reconhecer algo como uma *constante*, pois com isso garante a variedade

de visões e permanece caracterizada pelas ideias de mutabilidade e multiplicidade, próprias para a formação de uma compreensão abrangente do acontecer humano.

A base estruturante da antropologia filosófica se dá através de questões fundamentais que permitem diferentes respostas. Um dos problemas basilares diz respeito à origem e ao fim do homem. A partir disso formam-se diferentes perspectivas, tais como a ideia de eternidade do mundo, a visão cosmogônica, a teoria do *big bang*, o criacionismo da teologia e o materialismo¹⁵¹. A insuficiência dessas visões, a impossibilidade de chegar a uma palavra final, mantém justificado o exercício filosófico. Algo como uma *visão de mundo* e o sentido de nossa existência se forma a partir de nosso posicionamento em relação a uma das possíveis respostas a tal problema.

Outra problemática constante se cria entorno das relações entre natureza e sociedade. É certo que há na base da vida humana um campo de determinações naturais que dirigem nossas ações. Mas, para além da determinação natural, o homem atribui a si uma capacidade de interferência no mundo circundante. Trata-se da possibilidade de deliberações sobre as ações no mundo (liberdade) que sustenta o projeto da moralidade. É entre os conceitos de determinação natural e autodeterminação humana que se encontrará a divisão do trabalho de base descritiva de uma antropologia e o trabalho de uma moralidade prescritiva. A imagem do homem se forma ao menos em certa medida no reconhecimento de algum tipo de capacidade de ação no mundo e imposição de sua vontade no ambiente externo. É essa *resistência*, ou

¹⁵¹ Cf. CARVALHO, Olavo. *Para uma antropologia filosófica*. Jornal O Globo, 19 de julho de 2003.

imposição no mundo, que formará algo como um universo interior, que singulariza o homem diante das outras coisas e seres.

A questão acerca da sociedade pode se formar numa ideia de fuga do natural. O homem pode ter estabelecido a sociedade para se proteger de outros seres e dos próprios fenômenos da natureza. Trata-se de considerar que o projeto ou essência do ser humano é ingressar na sociedade e vencer seu estado de natureza. Também uma visão alternativa é possível, na qual o projeto humano é a volta ao estado de natureza, tal como encontramos na visão romântica de Rousseau. A sociedade pode ser vista como projeto especial do homem, revelando sua essência metafísica, ou pode ser explicada em perspectiva natural, tal como faz a biologia evolucionista.

A estrutura constante também será formada pelas ideias de imanência e transcendência. O reconhecimento da interioridade que experimentamos, e a incapacidade do ser humano de conhecer-se a si mesmo, podem mostrar algo de misterioso e aterrorizante ao ser pensante. A possibilidade da existência de um mundo para além de nossas experiências nos joga para a busca de uma ordem da realidade de coisas que pode existir em si.

O ser humano está entre essas questões, e não pode ser reduzido a uma resposta apenas. É próprio do pensamento moderno e contemporâneo reduzir a metafísica “a questões de partículas subatômicas, código genético e análise linguística”¹⁵². É na postura reducionista que perdemos a riqueza do quadro de referências que formam o sentido da pergunta sobre o homem e

¹⁵² CARVALHO, Olavo. *Para uma antropologia filosófica*. Jornal O Globo, 19 de julho de 2003.

estruturam uma antropologia filosófica. Entretanto, uma experiência genuinamente filosófica da condição humana requer a abertura a todas as questões e possibilidades, cenário no qual se revelará a essência do acontecer humano.

A pergunta sobre o homem está na base de todas as estruturas possíveis do pensar. O filosofar e as ciências se desenvolveram entorno dessa questão, seja explícita ou implicitamente. Compreender que significa a antropologia filosófica e qual sua singularidade diante das outras formas possíveis do pensar exige que se tome consciência acerca da transformação da estrutura do perguntar filosófico que deslocou o homem de questão marginal ou fundamental para uma posição central. O homem é tratado como objeto filosófico, não com vistas a revelar uma estrutura metafísica que dá as condições para a compreensão do humano, como se tratasse de considerá-lo como acesso para uma base essencial genuinamente filosófica.

7.2. A especificidade da disciplina

Alguns elementos estruturais que formam a disciplina de antropologia filosófica não fazem parte de outras reflexões antropológicas, encontradas ao longo da história do pensamento. Em determinados períodos históricos encontraremos uma intenção antropológica ou uma preparação para o que veio a se constituir especificamente como antropologia filosófica no século XX. A formação de uma disciplina independente requer a consideração de alguns fatores que levaram à sua tematização e posição diante das demais temáticas filosóficas.

Um dos resultados da Modernidade foi ter aplicado o método das ciências em todas as esferas da natureza e da existência para a produção do conhecimento, tanto em nível filosófico quanto em nível científico. Nesse momento o homem, juntamente com as outras coisas, se tornou sujeito do conhecimento. E o movimento reflexivo levou o sujeito ao lugar de objeto. Isso sugere uma espécie de coisificação do humano a um plano de objeto a ser conhecido. Segundo os pensadores da antropologia, essa designação de sujeito e objeto é um reducionismo filosófico que gera uma perda do sentido e essência do propriamente humano. O saber antropológico não reduzirá o humano a sujeito do conhecimento.

As ciências pressupõem um conceito de homem em suas investigações. Essa pressuposição deixa de lado uma explicitação sobre o que é o homem, qual sua essência e sentido de sua existência, resultando num espaço nebuloso ao saber, que impede o desenvolvimento das próprias ciências. O projeto antropológico procura evitar os reducionismos e radicalizações das ciências e visões parcializadas do homem e do mundo, para procurar o todo do fenômeno humano.

Entre os pensadores modernos podemos encontrar o esboço do que veio a se constituir como uma disciplina de antropologia filosófica. Conforme Martin Buber, em *Que é o homem?*¹⁵³, Kant foi o pensador que mais acentuadamente assinalou a tarefa antropológica em sentido profundo. Com a colocação das quatro perguntas kantianas: i) *que posso saber?*; ii) *que devo fazer?*; iii) *que me cabe esperar?*; iv) e *que é o homem?*, Kant apontou efetivamente para a tarefa de uma antropologia filosófica. Essa questão deve colocar as bases

¹⁵³ BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Trad. de Eugenio Ímaz. México: FCE, 1949.

para uma disciplina que se ocupa de questões fundamentais do ser humano. Mas isso consiste apenas num esboço do que deveria ser uma disciplina fundamental. Entretanto, Buber ressalta que não há o desenvolvimento de uma antropologia genuinamente filosófica no pensamento kantiano.

Conforme o projeto kantiano, fundamental é a temática epistemológica, que é desenvolvida com foco central na estrutura e significado do conhecer humano. Esse posicionamento epistemológico deixa de lado o desenvolvimento de questões fundamentais para uma antropologia. Em Kant falta a abordagem filosófica de temas como o lugar próprio do homem no mundo e no *cosmos*, sua relação com o destino, com o mundo das coisas, a compreensão de si como ser em relação com o outro, a consciência da própria existência e finitude, que se dá a partir da temática da morte, e a atitude do homem diante do mistério que compõe a vida. Segundo Buber, Kant apenas dirige o tema antropológico sem se tornar ele mesmo um antropólogo.

Ao procurar delinear o programa próprio da antropologia filosófica, Buber estabelece também uma diferença com o projeto de Heidegger. O pensamento heideggeriano não coloca como questão filosófica propriamente o humano, mas o modo de perguntar pelo ser. Essa tematização deixa a questão acerca do homem em segundo plano. Na antropologia se trata de colocá-lo no lugar fundamental e central de toda investigação, pois uma ontologia só poderia ser alcançada com uma ampla investigação do homem. Nesse sentido, poderíamos entender que a antropologia estaria na base da ontologia. Ou poderíamos tratar de uma unidade dessas duas esferas que se complementam na explicitação do homem. Assim, a

filosofia heideggeriana parece afastar-se do programa de uma antropologia filosófica. De acordo com Buber, a ontologia fundamental heideggeriana não encara o tema da antropologia. A filosofia heideggeriana não trata de iniciar a pesquisa sobre o homem como ser natural, estabelecendo diálogo com os resultados da psicologia e da biologia, conforme a proposta da antropologia. Sua meta é encontrar o lugar próprio da ontologia fundamental dentro do que é genuinamente filosófico. O início do pensamento heideggeriano é diretamente a pergunta pelo ser, colocada em lugar próprio e especial, que é a existência e o acontecer que se dá no *Dasein*.

Quando pensamos na relevância de um estudo segundo a proposta da antropologia filosófica, é importante notar que essa se dá justamente pelo fato de nenhuma disciplina poder refletir sobre a integridade do homem, deixando sempre insuficientes as tentativas de respostas finais. Assim, a pretensão da investigação antropológica não deve se formar na busca do fundamento metafísico, pois isso significaria uma unificação e organização de todas as ciências segundo um princípio comum, o que geraria a perda de diálogo com as diferentes disciplinas. Essa relação dialógica não pode ser estabelecida considerando a filosofia como tutora ou base das outras áreas do saber, pois deve tratar das ciências como pares e não como espaços regionalizados do saber filosófico. A impossibilidade de uma resposta geral é condição para se levar em conta a diversidade das outras ciências e as particularidades do homem. Um saber antropológico deveria buscar um equilíbrio entre o geral e o particular, onde um não se sobrepõe ao outro. Sua articulação deve se dar entre o reconhecimento do gênero humano e sua expressão através dos povos, entre o reconhecimento da alma e seus variados

tipos e caracteres que formam cada ser humano, entre a vida em geral e suas diversas expressões e idades. A integralidade pretendida pelo saber antropológico leva em conta a diversidade sem as abreviações finais de conceitos e abstrações como elementos suficientes para resolver a unificação e apreensão do que é concreto, do que é humano. Seja lá o que for, a essência do homem apenas pode ser apreendida na fluidez da vida e na multiplicidade de individualidades.

Como saber que procura conhecer o homem em toda a riqueza de perspectivas possíveis, a antropologia não pretende reduzir a filosofia à existência, e tampouco fundar o homem e a filosofia desde *baixo* ou de *cima*. Evitar a coisificação do homem no saber antropológico levou-nos a reconhecer o lugar próprio da ideia de pessoa como horizonte da filosofia. O conceito de pessoa ajuda a evitar a redução do homem a simples objeto de observação empírica. Essa consideração assegura um horizonte propriamente filosófico e abrangente.

Como ponto de partida, é necessário reconhecer que a filosofia não oferece segurança em nada. A condição do pensar é justamente a insegurança acerca das coisas e a liberação de uma promessa de mundo melhor.

7.3. Experiência negativa

A dissolução das tradicionais formas orgânicas de convivência humana, sentida no século XX, levou a uma importante transformação social. Emancipação, secularização e naturalização são conceitos que ajudam a definir esse período de ruptura com a tradição. Um sentimento de abandono do homem no mundo é o resultado dessa mudança. No entanto, essa perda de

segurança é condição de possibilidade para o desenvolvimento de novas imagens acerca do homem.

Os pensadores do século XIX consideram o irracional e a natureza como algo tipicamente humano. Assim, a antropologia não deve partir da concepção de que a razão é o especificamente humano. Esse é um pressuposto inadmissível para estabelecer o horizonte antropológico de maneira apropriada. A antropologia terá como seu ponto de partida a estrutura geral da natureza que está presente tanto no ser humano como nos outros seres vivos. Do nível geral da natureza emergirá o lugar específico do saber antropológico.

A experiência negativa do homem, seu sentimento de solidão diante do mundo, é terreno próprio para a construção de um filosofar reflexivo. Conforme autores como Groethuysen¹⁵⁴ e Buber, encontramos visões que deixam de lado uma posição problemática acerca do humano, por considerarem visões abrangentes e unificadoras, que fornecem uma resposta e um lugar para a compreensão final. Esses autores consideram Aristóteles como formador de uma visão cosmológica na qual o homem é encarado como parte da natureza, isto é, compreendido desde o mundo. A filosofia aristotélica encara o homem como coisa entre coisas, visão que gera a perda do propriamente humano.

Segundo esses autores, Santo Agostinho transforma a questão em tema propriamente antropológico, pois com ele o homem deixa de ser uma coisa entre coisas e também deixa de ter um lugar no mundo. O ser humano passa a ser pensado a partir do binômio corpo/alma. No entanto, a fé

¹⁵⁴ Cf. GROETHUYSEN, Bernhard. *Philosophische Anthropologie*. München: R. Oldenbourg, 1931.

constitui uma nova mansão cósmica para a alma solitária. O homem precisa compreender sua grandeza desde sua situação de miséria, pois está jogado no infinito e sem morada.

Para o exercício do filosofar é necessário que se rompa a imagem cosmológica de Aristóteles. Buber afirma que é com Copérnico que aprendemos a pensar e enfrentar a realidade do homem desde uma experiência de insegurança no mundo. Kant também aparece na história com uma posição de suspeita diante do homem e do mundo, pois com suas reflexões acerca de espaço e tempo como simples formas da intuição, considerados condições de possibilidade do conhecimento, começamos a pensar que mesmo o mundo que formamos em nosso intelecto talvez não seja a reprodução fiel da natureza em si. Kant considera o homem num espaço fenomênico e sem acesso ao mundo numênico, estabelecendo, assim, uma cisão profunda entre mente e mundo. Copérnico e Kant, embora considerem uma perspectiva de suspeita e insegurança, não desenvolvem a temática de uma antropologia filosófica.

O pensamento de Hegel também expressa um desvio antropológico, pois, em favor da razão do mundo, deixa de lado a pessoa humana concreta e a sociedade. Segundo o filósofo idealista, o homem não é mais que o princípio no qual a razão do mundo chega a sua autoconsciência plena. A segurança da tese logológica, na qual o homem é considerado meio para a expressão da razão do mundo, impede a reflexão antropológica. Mesmo o materialismo de Marx também apresenta uma evidente dependência do sistema dialético, enxergando a própria história a partir do sistema hegeliano. Marx aplica uma

redução sociológica, pois o homem encontra sua segurança nas massas proletárias que se projetam para o futuro¹⁵⁵.

Outros dois pensadores auxiliam no processo de naturalização do homem e lançam uma importante suspeita sobre a história do pensamento: Feuerbach e Nietzsche. É com a promessa de uma *nova filosofia* que o começo do pensar se projeta para o ser real e inteiro do homem. Esse momento pode ser chamado de preparação do terreno que veio a ser utilizado como base para a criação da antropologia filosófica como disciplina própria.

Esses autores consideram a natureza como a base do homem. O ser deve ser visto à luz da existência, sem fazer recurso a um mundo além do mundo do homem. O reducionismo antropológico de Feuerbach contribui para a transformação do homem como ser não problemático. A principal contribuição feuerbachiana para a antropologia filosófica pode ser compreendida a partir de sua forma de tratar o homem, não como ser isolado, mas como ser em relação, como ser que deve ser visto à luz da relação dialógica entre *eu* e *tu*. Assim, o ser do homem se dá na comunidade, na unidade do homem com o homem.

Nietzsche, diferentemente de Feuerbach, situa o homem de maneira problemática. É a partir de Nietzsche que começamos a pensar o homem como animal não fixado, não acabado, em devir. A partir disso, podemos pensá-lo desde uma separação violenta com seu passado animal. Tal separação pode ter ocorrido por causa da característica de plasticidade que o homem possui. O pensamento nietzschiano nos faz suspeitar da existência de sentido e meta que normalmente aplicamos ao ser humano. Nesse contexto encontramos a base para a recolocação da

¹⁵⁵ Cf. BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?*, p. 41-54

pergunta antropológica de maneira apropriada. Talvez o homem, visto geneticamente, tenha surgido do mundo natural e tenha se separado dele. Essa saída da natureza gerou um processo de perda ou repressão de instintos frente à necessidade de ingresso num mundo moralizante. Assim, o homem vai desenvolvendo suas capacidades de animal gregário e se fixando como espécie que desaparece da natureza. Essa é a forma do animal decadente. Estudar o homem como ser natural e problemático é a fundamental contribuição nietzschiana para a proposta de um saber antropológico.

Se hoje podemos encontrar um significado para a filosofia, deve-se ao fato de ela procurar, ao menos em parte, dar conta de questões que envolvem a vida concreta e o domínio de outros saberes de maneira problemática. A filosofia necessita ser reencontrada ou encontrar um lugar para seu desenvolvimento sem perder seu caráter original de amplitude, fundamento e profundidade que sempre teve como característica ou objetivo.

A singularidade humana não é sua capacidade de penetrar no mundo para conhecê-lo, mas a capacidade de conhecer a relação que há entre o mundo e ele mesmo a partir da insegurança e provisoriedade do saber que dá abertura ao interrogar filosófico em toda sua profundidade.

7.4. A antropologia scheleriana

Frente à posição naturalista da biologia, Scheler renova um dualismo em que vê no homem o habitante de dois reinos diferentes. O homem é ser de impulsos e ser de espírito. Para o autor, a inteligência não é exclusiva do homem. Não há diferença fundamental entre o homem e o animal. O ser psicofísico pode ser compreendido a partir de

graus, tais como o *impulso afectivo*, o *instinto*, a *memória associativa* e a *inteligência prática*. Esses níveis formam uma estrutura de graus do orgânico. O homem possui um princípio irredutível à ordem biológica, que o singulariza e o aparta das coisas e outros seres, situando-o num solitário lugar do cosmos que em exclusividade lhe pertence. Esse princípio próprio do homem é designado como espírito.

Segundo Scheler, o conceito *homem* apresenta três concepções incompatíveis entre si ao longo de nossa história: i) o homem da tradição judaico-cristã, nas figuras de Adão e Eva, juntamente com as ideias de criação, paraíso e queda; ii) a concepção da Antiguidade clássica, segundo a qual o homem é determinado pela posse da razão (*logos*), pela qual pode se admitir uma razão sobre-humana que está na base do universo e o ser humano como único ser que dela pode tomar parte; iii) e a concepção da ciência da natureza e da psicologia genética, a partir da qual o homem poderia ser o resultado tardio de uma evolução da Terra, um ser que tem sua diferença em relação aos outros seres apenas em termos de graus de complexidade do organismo.

As três concepções revelam uma ausência de unidade. Uma antropologia científico-natural, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica não estabelecem relações. Segundo Scheler, as ciências encobrem muito mais do que iluminam a ideia de homem. O fracasso no estabelecimento de uma visão filosófica e apropriada do homem se dá pela restrição de visões. Frente a isso, Scheler propõe um olhar mais amplo, colocando o ser humano em comparação também com as plantas e animais. O diálogo estabelecido entre a biologia, a psicologia e as demais ciências deverá conduzir à afirmação de uma concepção peculiar de homem, um lugar próprio da

reflexão filosófica que não se erige como resultado das ciências, mas como reserva de um saber que não se esgotou diante dos saberes e suas possíveis respostas acerca de o que é o homem.

Scheler considera “os traços peculiares que o homem possui morfologicamente enquanto um subconjunto dos mamíferos vertebrados”¹⁵⁶ como início de suas investigações. Mas o homem não deve estar apenas submetido ao conceito de animal, pois perfaz um âmbito muito pequeno desse reino¹⁵⁷. Considerando a obra de Linné¹⁵⁸ e sua afirmação de que o homem é o ápice da série de mamíferos vertebrados, Scheler considera que a palavra *homem* também deve significar algo diverso dessa ideia. O homem é mais próximo de um chimpanzé do que de um infusório. Essa proximidade pode revelar uma base comum para a compreensão da existência do homem e dos outros seres, mas apenas o ser humano tem um lugar próprio, que o torna distinto dos outros seres. O conceito scheleriano, em contraposição ao conceito sistemático-natural de homem, será chamado de conceito *essencial do homem*¹⁵⁹. Há uma peculiaridade no ser humano que é incomparável com os outros seres.

Para compreender essa posição peculiar do homem, é necessária uma observação prévia acerca da base das reflexões: o mundo biopsíquico. O mundo biopsíquico está formado por uma *gradação de forças e capacidades psíquicas*¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Cf. SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 6.

¹⁵⁷ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 6.

¹⁵⁸ Carl von Linné le June (1741-1783), médico, botânico e biólogo naturalista sueco. Escreveu obras como *Supplementum Plantarum systematis vegetabilium*, *Philosophia botanica* e *Systema naturae*.

¹⁵⁹ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 7.

¹⁶⁰ *ibidem*, p. 8.

Segundo Scheler, o limite do psíquico está relacionado ao limite do vivente em geral, o que significa que a tese segundo a qual o psíquico só começa com a memória associativa, somente com o animal ou somente com o homem, conforme a posição de alguns autores, está equivocada. Os seres vivos, ao lado de propriedades objetivas fenomenais, possuem um *ser-para-si*¹⁶¹ ou *ser íntimo*. Os seres não são meros objetos para observadores.

Na interpretação da vida, Scheler considera o *impulso afectivo* como a energia presente em todos os seres, como o elemento mais simples que fundamenta a ideia de vida. Esse impulso não apresenta consciência, sensação ou representação. Nesse impulso, sensação e pulsão não estão cindidas. O *impulso afectivo* está cindido dos corpos inorgânicos, pois esses não expressam algo como um ser íntimo.

As plantas revelam o primeiro nível de evolução anímica. Falta à planta um estado interno (Scheler está contra Fechner¹⁶², que afirma que as plantas têm sensação e consciência). O impulso afectivo das plantas está subordinado ao meio, que determina suas direções fundamentais. Esses movimentos estão referidos à *totalidade não especificada*¹⁶³. Não se pode atribuir sensação ou arco-reflexo às plantas, elas não têm nenhum órgão sensorial. Nesse sentido, apenas podemos falar de movimentos gerais de crescimento das plantas.

Da ideia de vida pulsional, que atribuímos aos animais, a única coisa presente nas plantas é impulso para

¹⁶¹ ibidem, p. 8.

¹⁶² Gustav Therodor Fechner (1801-1887), filósofo alemão. Uma de suas ideias centrais é a de que o físico e o psíquico não são opostos, mas aspectos diferentes da mesma realidade essencial.

¹⁶³ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 9.

crescimento e para a reprodução. Em contraponto a Nietzsche, Scheler afirma que a vida não é essencialmente *vontade de poder*. Fundamentalmente, impulsos para a reprodução e para a morte formam a base originária da vida. As plantas não têm movimento locativo espontâneo, pois são passivas ao meio.

O termo *vegetativo* designa um impulso dirigido totalmente para fora. As plantas apresentam um *impulso afetivo ekstático*, o que revela a ausência de algo como uma resposta. Plantas não possuem uma *re-flexio*. A consciência surge na *re-flexio* primitiva da sensação. Falta às plantas um estar desperto, sua existência é reduzida a crescimento, reprodução e morte. No vegetal se acha o *fenômeno originário da expressão*¹⁶⁴. O filósofo afirma que é apenas nos homens que podemos encontrar as funções representacional e designativa de signos por sobre as funções expressiva e informativa.

Os vegetais não têm um *Zentrum* (sistema nervoso central). Sua possibilidade de alteração se dá pela existência do tecido epitelial, motivo pelo qual se pode reconhecer que são alteradas em grau mais elevado por estímulos externos que os animais. Apenas com a centralização do sistema nervoso cresce uma comparação dos animais com relação à estrutura das máquinas. A medida de hermetismo espaço-temporal das plantas é diminuta em comparação à dos animais.

A antropologia reconhecerá a presença do *impulso afetivo* também nos seres humanos e nos seres não humanos. O homem reúne em si todos os níveis da

¹⁶⁴ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 12.

existência, da vida¹⁶⁵. O impulso representa a unidade de todas as pulsões e afetos articulados no homem.

A abordagem a partir das ciências naturais passará do *impulso afetivo* para o segundo grau de complexidade e evolução dos seres: o instinto. O instinto, visto e interpretado a partir do comportamento do ser vivo, expressa estados internos e revela uma especialização do *impulso afetivo*. O instinto não pode ser acessado como o que é. Seu acesso se dá a partir dos estados fenomênicos que apontam para sua presença. O comportamento é objeto de observação e descrição. O erro dos *behavioristas* é admitir no conceito de comportamento a gênese fisiológica de sua produção, como afirma Scheler. Assim, o comportamento é o campo de observações intermediário do qual temos de partir¹⁶⁶.

O instinto apresenta características, tais como: uma relação condizente com o sentido; é *teleoklino* para o todo do vivente; transcorre segundo um ritmo fixo e invariável; e não depende da combinação de movimentos singulares. Ele não pode ter uma natureza mecânica, não se pode reconduzi-lo a reflexos particulares. Instinto tem significado para a vida da espécie e não para a experiência particular do indivíduo.

Scheler afirma que não pode haver autoadestramento do instinto. Os conteúdos essenciais podem ser trocados sem descompensá-lo. O instinto é rígido e não pode estar ligado a modos plásticos de adestramento, autoadestramento e inteligência. Segundo

¹⁶⁵ *ibidem*, p. 13.

¹⁶⁶ *ibidem*, p. 15.

Jean Henri Fabre¹⁶⁷, o instinto é inato e hereditário. Não significa que a força instintiva tem lugar logo ao nascimento, mas que está determinada a períodos de crescimento e amadurecimento.

O instinto não pode surgir da adição de movimentos parciais. Ele pode se especializar através de experiência e aprendizado, mas não pode ser criado delas. Scheler afirma que isso corresponde a “variações de uma mesma melodia, não à aquisição de uma melodia nova”¹⁶⁸. O estímulo à sensação dispara o ritmo fixo do instinto. O que um animal pode representar e sentir é *a priori* determinado pela ligação do instinto com o meio ambiente¹⁶⁹.

Scheler apresenta-nos uma diferença entre *ação pulsional* e *ação instintiva*, pois aquela pode ser sem sentido¹⁷⁰. O instinto não pode ser reduzido à herança de modos de comportamento que repousam sobre hábito e autoadestramento. Instinto é forma mais primitiva do ser que as formações determinadas por associações. Segundo Scheler, os decursos psíquicos seguem as leis associativas e estão localizados no sistema nervoso em um ponto mais elevado.

Do segundo nível de evolução natural e segundo a consideração dos diferentes graus do orgânico, Scheler passa à caracterização da *memória associativa* (*mneme*). Esse nível de complexidade da estrutura do organismo não está presente em todos os seres vivos. As plantas não

¹⁶⁷ Jean Henri Fabre (1823-1915), entomologista francês. Cf. FABRE, J. H. *Souvenirs entomologiques*. Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1789.

¹⁶⁸ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 17-18.

¹⁶⁹ *ibidem*, p. 18.

¹⁷⁰ Como, por exemplo, a avidez por estupefacientes, que não tem sentido para o todo do vivente.

apresentam tal característica, que será unicamente atribuída a seres cujo comportamento se modifica lenta e constantemente, em razão de um comportamento anterior, de maneira útil à vida. A *memória associativa* está ligada à quantidade de tentativas e movimentos de prova. A concepção de reflexo condicionado (Pavlov) é a base desse nível orgânico. A *memória associativa* está sob a força determinante das pulsões. Esse princípio atua em certo grau em todos os animais, mas no homem atinge sua maior amplitude.

Conforme Scheler, a lembrança de acontecimentos individuais e identificação de uma pluralidade de atos de lembrança entre si a uma única e mesma coisa que aconteceu é coisa própria do homem. A efetividade do princípio associativo significa a ruína do instinto, significa o progresso da centralização e mecanização da vida orgânica¹⁷¹. A associação é o princípio que cria toda uma dimensão de possibilidades que a vida tem para enriquecer-se.

O princípio de prazer não será afirmado como algo originário, como pensa o hedonismo, mas como consequência da inteligência associativa elevada. O homem pode ser mais ou menos como um animal, mas nunca um animal¹⁷². Sua natureza é formada pelo espaço próprio que ocupa como ser humano.

O topo da base natural evolutiva do organismo, ou a quarta forma essencial da vida psíquica, é a *inteligência prática*, que funciona como um corretivo para os riscos nas primeiras disposições da *memória associativa*. A capacidade de escolha e ação seletiva está coimplicada com a inteligência

¹⁷¹ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 27.

¹⁷² *ibidem*, p. 28.

prática. O ser dotado dessa característica possui capacidade de escolher entre bens e estabelecer preferências em meio aos membros da espécie, em meio ao processo de reprodução. A inteligência pode ser colocada a serviço de metas espirituais.

Scheler define a inteligência como intelecção “emergente de um estado de coisas e de um nexo valorativo concatenados no interior do mundo circundante”¹⁷³. É a intelecção de um estado de coisas por “sobre a base de uma trama de relações, cujos fundamentos estão dados em parte na experiência, em parte de maneira antecipatória na representação”¹⁷⁴. Esse nível do organismo não deve ser visto como simplesmente reprodutivo, mas produtivo. Na inteligência prática, a situação não é apenas nova e atípica para a espécie, mas também para o indivíduo. Scheler afirmará que “não são estruturas fixas do meio ambiente, tipicamente retornantes, que disparam o comportamento inteligente”¹⁷⁵.

Na antropologia scheleriana, encontramos uma rica discussão sobre as semelhanças e diferenças entre os chimpanzés, os animais mais elevadamente organizados, e o homem. Segundo Scheler, aqueles também alcançaram o estágio de vida psíquica descrita pela inteligência prática. Muitos cientistas dizem que a inteligência é um monopólio do homem, mas Scheler afirma que as capacidades dos animais não podem ser todas derivadas do instinto e dos processos associativos, pois em “alguns casos têm lugar muito mais ações autenticamente inteligentes”¹⁷⁶.

¹⁷³ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*, p. 29.

¹⁷⁴ *ibidem*, p. 30.

¹⁷⁵ *ibidem*, p. 30.

¹⁷⁶ *ibidem*, p. 31.

O animal não é um simples mecanismo pulsional ou automatismo instintivo, pois neles se encontram as pulsões para as realizações mais genéricas e mais especiais¹⁷⁷. Segundo o filósofo, “os animais conseguem intervir espontaneamente na constelação pulsional desde o centro de suas pulsões...”¹⁷⁸. Entretanto, os animais não estabelecem preferências entre os valores mesmos, não preferem o útil ao agradável independentemente de coisas singulares e concretas. Ao animal falta a meditação. Ações como “presentear, se mostrar solícito, reconciliar-se e ações similares já podem ser encontradas nos animais”¹⁷⁹. Entretanto, essas expressões elevadas e complexas parecem não possuir a mesma abrangência que pode ser encontrada nos seres humanos.

A articulação com os resultados e pesquisas da biologia evolucionista e a psicologia *behaviorista* para a construção de uma imagem de homem é levada até esse último e mais elevado estágio dos seres, a inteligência prática. Mas Scheler, ao apresentar um lugar próprio para a filosofia, estabelece uma diferença essencial entre o homem e os seres não humanos. Essa diferença não será buscada na biologia ou na psicologia, mas puramente na filosofia. Assim, após conduzir o leitor aos vários estágios da natureza em geral, Scheler ainda aplica uma espécie de *salto metafísico*. Esse salto será dado pelo reconhecimento de que a particularidade do homem não está numa explicação das ciências, mas num lugar próprio, no qual apenas um saber metafísico pode lidar. O espírito humano não revela uma concordância com a posição teológico-metafísica

¹⁷⁷ ibidem, p. 33.

¹⁷⁸ ibidem, p. 33

¹⁷⁹ ibidem, p. 33.

tradicional, mas o reconhecimento da insuficiência das visões científicas e naturais ao tentarem estabelecer a posição especial que o homem ocupa no cosmos.

O diálogo com as ciências pode enriquecer tudo o que sabemos sobre o homem e sua posição como ser na natureza. Uma grande variedade de perspectivas e novas ideias podem ser construídas quando a filosofia se propõe a missão de reunir essas visões parciais num olhar mais amplo, que busca a constante do homem na fluidez da existência. Porém, quando não mais as ciências naturais ou a velha tradição metafísica oferecem uma posição convincente sobre aquilo que somos, cabe a uma antropologia filosófica trilhar novos horizontes sem os vícios e radicalizações de nossas visões passadas e presentes.

Referências Bibliográficas

- AMENGUAL, G. La filosofía como antropología. In SERRÃO. V. (org). *O homem integral*. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach. p. 41-50.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. A decifração do enigma do mundo. São Paulo: Moderna, 1997.
- BAYER, Raymond. *História da estética*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John. *Estética. Historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra, 1997.
- BRAUN, Hans-Jürg (Hrsg.) *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin, 1994.
- BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Trad. de Eugenio Ímaz. México: FCE, 1949.
- CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*. Introducción a una filosofía de la cultura. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- CASTILLA y CORTÁZAR, Blanca. Feuerbach: La autonomía de la antropología p. 269-293. In *Pensamento*, vol. 55, número 512. Madrid, 1999.
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- FABRE, J. H. *Souvenirs entomologiques*. Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1789.

-
- FEUERBACH, Ludwig. *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 ss.
- FISCHER, Kuno. *Schiller als Philosoph*. In zwei Büchern. Heidelberg: Carl Winter, 1891.
- GROETHUYSEN, Bernhard. *Philosophische Anthropologie*. München: R. Oldenbourg, 1931
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- JODL, Friedrich. *Historia de la Filosofía Moderna*. Buenos Aires: Losada, 1951.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Teología y filosofía. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern und München: Francke Verlag, 1966.
- SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão*, Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999.
- SPAEMANN, R. *Felicidade e benevolência*. Ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.
- STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam, 1972.
- STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

THOMAS, Calvin. *The life and works of Friedrich Schiller*. New York: Henry Holt and Company, 1901.

TOMASONI, Francesco. La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer. In: Adriana Veríssimo Serrão (org). *O homem integral*. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach, p. 261-233.

ZECCA, Alfredo Horacio. *Religión y cultura sin contradicción*. El pensamiento de Ludwig Feuerbach. Buenos Aires: EDUCA, 1990.