

Globethics Repository



NIETZSCHE E O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA IMANENTE

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Tugendhat, Ernst
Publisher	Universidade Federal de Santa Catarina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-13 08:37:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172933

NIETZSCHE E O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA IMANENTE¹

Ernst Tugendhat

Não existe, obviamente, um conceito de transcendental, pois esta palavra tem sido usada em vários sentidos. Ela significa "o que é ou vai além". Na filosofia medieval, chamavam-se conceitos transcendentais aos mais universais, ou seja, aqueles que vão além das distinções entre diferentes categorias. Na idade moderna, o uso mais comum da palavra designa o supra-sensível como aquilo que está além do mundo espaço-temporal. Se acreditarmos que os homens têm uma relação essencial com algo supra-sensível tal como as idéias de Platão ou um Deus que está além do espaço, então, esta relação com algo transcendente pode ser chamada de relação transcendental. Muitos falam do metafísico neste mesmo sentido e quando dizem que a metafísica acabou, querem dizer que a crença numa coisa transcendente não se pode mais justificar. Neste sentido, o transcendente tem, em primeira instância, um sentido ontológico, quer dizer, refere-se a um tipo de ente; mas, também, pode-se dizer que este uso tem um sentido psicológico-antropológico, isto é, que os seres humanos relacionam-se não somente com o mundo espaço-temporal, mas também com o que transcende este mundo. Neste segundo sentido, ou seja, no antropológico, pode-se dizer que transcendência refere-se à relação dos seres humanos com o que está além. Transcender adquire assim um sentido dinâmico: refere-se às atividades dos homens que consistem em transcender.

Hoje duvidamos do transcendente neste sentido: muitos de nós não acreditamos que fomos criados por Deus ou que temos alguma relação com algo transcendente, com uma região divina ou extramundana. Somos uma espécie animal. Isto não significa que não haja nada que nos distinga dos outros animais, mas o traço distintivo tem que se entender de uma maneira natural. Ele tem que ter surgido por meio da evolução, da mesma maneira que as outras características surgiram. Esta postura é chamada de “naturalismo”.

Nietzsche foi um dos filósofos mais importantes entre os que propuseram a doutrina naturalista e que criticaram o transcendentalismo. Segundo Nietzsche, já não

temos boas razões e nem bons motivos para acreditar em Deus. Num célebre aforismo da *Gaia Ciência* (§ 125), Nietzsche designa este fato como a morte de Deus. Segundo ele, sem Deus também a moral tradicional perde seu fundamento. Uma coisa que distingue Nietzsche de outros naturalistas foi o fato de que levou muito a sério a característica humana de transcender para algo. O que diferencia o homem de outros animais é que sua vontade vai além: para a vontade humana parece ser necessário que todo querer seja entendido em relação a um sentido da vida. O sentido da vida consistia antes, precisamente, na relação com o transcendente sobrenatural, ou seja, com Deus. Nietzsche mantém, porém, que se já não podemos manter esta crença, nossa vontade cai primeiro num vazio, no nada. Ele ainda diz: "Antes de nada querer, a vontade quer o nada". Isto é o que Nietzsche chama de "decadência" ou "niilismo". Aqui o conceito do transcender humano, do ir além, adquire um sentido mais amplo. O conceito básico é agora o de estar dirigido a um sentido da vida e o fato de que este sentido consista em algo supra-sensível é só um conteúdo entre outros. Nietzsche estava convencido de que o homem necessita para viver de um sentido da vida e, por isso, viu a sua tarefa numa reavaliação dos valores, segundo a qual os homens deveriam ver o sentido da vida na própria vida. Ao invés de obedecer aos valores dados (valores supra-sensíveis), o homem criaria seus valores. Isso significa que a transcendência para o sentido da vida voltar-se-ia para o interior do próprio ser humano. Poder-se-ia, então, falar de uma transcendência imanente, quer dizer, de um ir além que precisamente não seria um ir a algo além do natural, mas um ir além do ser do homem. Existe uma estrutura da transcendência imanente? E se é assim, como teríamos que entendê-la? Nesta conferência vou ocupar-me desta pergunta. Primeiro, quero mostrar como foi abordada por Nietzsche e, depois, vou investigar de que outra maneira poderia ser vista.

Já mostrei que, segundo Nietzsche, se os valores da vida não nos são dados por Deus, então teriam que ser criados pelos homens. A idéia da criação é central em Nietzsche, mas como entendê-la? Uma possibilidade aqui é a arte. Pode soar muito convincente que a arte é o que dá sentido à vida. Nietzsche acreditava também que os valores morais, se não são dados pela religião, devem ser vistos como fundamentados no estético. Porém, isto deveria ter uma base mais fundamental. Como devemos redefinir a vontade humana se devemos entendê-la como sendo a base tanto da moral como do estético? Finalmente, sua resposta foi: o ser do homem (e não só do homem, mas de todo ser vivo) tem que se entender como vontade de poder. Com este conceito -

¹Texto escrito em português e revisado por Milene Consenso Tonetto, sendo as correções aprovadas pelo autor.

vontade de poder - Nietzsche acreditou responder todas as perguntas que lhe teriam ficado abertas. Por um lado, acreditou poder interpretar toda arte como expressão do poder; por outro, já havia tentado mostrar que o egoísmo é a motivação básica de todas as atividades do homem, também das atitudes morais. Sendo assim, Nietzsche chegou a pensar que no conceito de vontade de poder tinha encontrado a quinta-essência do egoísmo. Em terceiro lugar -e isso era para ele o aspecto central- a idéia de vontade de poder podia cumprir com o requisito de transcendência dentro da imanência. A vontade de poder podia ser entendida como uma fonte de ação que por si mesma pressiona a um além e que isso é o que dá sentido à vida. Finalmente, em quarto lugar, Nietzsche pensava que com este conceito teria encontrado a estrutura não só do homem, mas de todo ser vivo e ainda de todo ser natural.

Mas há, obviamente, uma série de objeções. O problema mais grave é que Nietzsche nunca apresentou um esclarecimento preciso sobre como se deve entender a palavra "poder". Assim como ele a usa, misturam-se dois sentidos. Primeiro, ter poder significa ter poder sobre a vontade dos outros. Mas Nietzsche também entende a palavra num sentido mais inocente, num sentido de força e potência, de capacidade. Somente porque a palavra pode ser entendida no sentido de capacidade é que Nietzsche pode interpretar a criação e a arte como manifestação de uma vontade de poder. Naturalmente, a palavra "força" pode, por sua vez, ter uma multiplicidade de sentidos. Pode ter o sentido de força física, usado particularmente por Nietzsche em muitos lugares em combinação com o sentido de poder sobre outros. Mas Nietzsche também a usa, por exemplo, no sentido de domínio de si mesmo. Se Nietzsche tivesse entendido "poder" só no sentido de capacidade, a sua teoria seria quase vazia porque isso deixaria aberto para a pergunta: capacidade de quê? Torna-se, então, essencial para ele entendê-la no sentido de poder sobre os outros, mas para esquivar-se de objeções óbvias continua usando a palavra no sentido mais geral. Por exemplo, parece impossível subordinar a criação à idéia de dominação dos outros. Pode-se admitir que em muitíssimas atitudes humanas, também em muitas de aparência moral, o desejo de dominar os outros é um fator importante, mas parece estranho crer poder reduzi-las a mero desejo de dominação. Ainda que admitíssemos que a motivação de toda ação humana é egoísta, não parece plausível que a meta de todo egoísmo seja o domínio dos outros. É isso que se pode objetar também contra a idéia de que a meta de toda atividade biológica é a dominação. Com a tese de que a vontade de poder é essencial não só para a vida humana, mas para toda a vida, Nietzsche perde o fio condutor que tinha sido a

pergunta pelo "ir além" especificamente humano e pelo sentido da vida. Os outros animais, com certeza, não se relacionam com o problema do sentido da vida. Não parece, então, que Nietzsche tenha encontrado com seu conceito de vontade de poder uma resposta compreensiva à questão de como entender o biológico em geral, nem como entender o ser humano e, em particular, aquele traço de transcendência que se pode chamar "ir além".

Se deixarmos de lado o aspecto específico do poder e reduzirmos o que Nietzsche diz à idéia mais plausível do egoísmo, encontramos-nos diante da pergunta: é certo que se reduza o ser humano a isso uma vez que se eliminou a relação com o supra-sensível? O desafio de Nietzsche apresenta-se particularmente em duas áreas: uma é a moral e a outra, a antropologia filosófica. Quanto à primeira, perguntaríamos se é certo, como Nietzsche acreditava, que fora da religião, a moral, no sentido tradicional, não tem fundamento. Mas não me ocuparei dessa pergunta aqui. A minha pergunta vai ser: se não nos convence a maneira como Nietzsche imaginou uma transcendência dentro da imanência, de que outra maneira temos que entendê-la? E o que é essencial no ser do homem? Esta é uma pergunta que é tratada pela antropologia filosófica.

O que significa "antropologia filosófica?" A antropologia filosófica distingue-se da antropologia enquanto etnologia que é o estudo de diferentes culturas humanas (em inglês, se chama "cultural anthropology"). A antropologia filosófica é usada para designar o que é que distingue o homem em geral de outros animais. Talvez uma pergunta tão geral pode parecer exagerada. O homem não existe sempre em condições históricas concretas? Mas esta pergunta geral pelo homem como tal em contraste com suas diferentes condições históricas não é mais extravagante do que a pergunta geral pela moral, pela estética ou pela teoria da ação em contraste com uma moral particular, etc. O fato de que hoje não se conheça uma disciplina denominada "antropologia filosófica" é, na realidade, uma coisa estranha que só pode ser explicada historicamente. Na verdade, o que Nietzsche fazia não era outra coisa senão antropologia filosófica. Um pouco mais tarde, nos anos 20 do Século XX, formou-se na Alemanha uma corrente que se chamou "antropologia filosófica", cujos representantes importantes foram Scheler, Plessner, Gehlen e também Heidegger pertencia a esta corrente. Pode-se dizer que toda filosofia, desde Platão, tem como núcleo a pergunta pelo modo como devemos entender a nós próprios, ou seja, "o que é o homem?", mas que na filosofia tradicional a orientação para o supra-sensível fez com que se considerasse a metafísica a disciplina primária da filosofia. Pode-se dizer, então, que a antropologia filosófica é a herdeira da

metafísica e, portanto, deveria ser considerada a filosofia primeira de hoje. Foi por esta razão que se estabeleceu tal disciplina na primeira metade do século passado. Por que desapareceu? Na Alemanha, o desaparecimento desta disciplina se deve à estranha filosofia de Heidegger onde a pergunta pelo ser supostamente substituiu a pergunta pelo homem. Por outro lado, nos países anglo-saxônicos a antropologia filosófica nunca chegou a estabelecer-se porque ali a filosofia continuou compartimentada em disciplinas tradicionais como a teoria da ação, a teoria da mente, etc. Na realidade, a teoria da ação, por exemplo, deveria ser parte integral da pergunta pelo ser do homem. Naturalmente, alguns filósofos anglo-saxônicos, como por exemplo Harry Frankfurt ou Charles Taylor, têm teorias sobre o ser do homem. Eu não tenho dúvidas de que a nossa auto-reflexão, não enquanto indivíduos, mas como seres humanos, continua sendo, como já foi em Platão, a temática central da filosofia. A compartimentalização da filosofia (a filosofia sem temática central) é uma traição à própria idéia de filosofia. Particularmente, o desafio diante do qual nos encontramos frente a Nietzsche consiste na seguinte pergunta: se estamos de acordo que o homem já não pode estar relacionado com algo supra-sensível, é certo que se tenha que entender o ser do homem como vontade de poder? Se não, qual seria a alternativa? Talvez Nietzsche tivesse razão quando mantinha que prescindindo do sobrenatural, temos que continuar entendendo o ser do homem como indo além, como transcendental neste sentido. Mas Nietzsche poderia estar equivocado quando entendeu esta transcendência imanente como vontade de poder. A tarefa consiste, então, em retomar a problemática da antropologia filosófica e repensá-la dando ênfase precisamente à questão da transcendência imanente.

Em primeiro lugar, então, vou examinar que contribuição a esta problemática pode-se encontrar nos autores alemães que trataram da antropologia filosófica nos anos 20. O que menos contribui foi Heidegger. Ele também fala de transcendência, mas num sentido que considero pouco útil. Naquela época, no início do século XX, tinha aparecido um novo sentido para a palavra "transcendência" na teoria do conhecimento. O problema parecia ser: como sai o sujeito de si mesmo e chega ao conhecimento de objetos da realidade? Esta relação do sujeito com o objeto foi chamada por alguns epistemólogos alemães daquela época de "transcendência": o sujeito transcende a um objeto. Heidegger indicou -como Husserl já tinha feito- que isso era um falso problema. O sujeito não existe primeiro dentro de si e logo sai para o exterior, mas sempre já está em relação com objetos- intencionalmente, como expressava Husserl. Heidegger rechaça este problema epistemológico, mas não consegue prescindir completamente da

terminologia. Mantém a expressão "transcendência" para a intencionalidade, para a relação do ser humano com entes e a chama "abertura" (Erschlossenheit), mas estranhamente continua pensando que se tem de perguntar por um fundamento desta abertura. A sua tese é que só por ter uma relação de transcendência, tanto com o futuro quanto com o passado, é que o homem está aberto diante dos entes. Eu considero que esta concepção está igualmente errada como a epistemológica e não esclarece nada. Além disso, ainda que não fosse assim, este conceito de transcendência imanente não representaria uma alternativa à concepção de Nietzsche. Na minha opinião, a antropologia de Heidegger está profundamente equivocada e isto se deve ao fato de que Heidegger repudiava certos conceitos tradicionais que me parecem indispensáveis. Particularmente, Heidegger acreditou poder substituir o conceito de consciência pelo conceito de abertura que por sua vez nunca definiu. Segundo ele, o que os gregos tinham chamado de *lógos*- a oração proposicional e com ela a racionalidade- seria algo derivado. Foi essa pretensão de chegar a algo mais originário e de destruir a tradição, que, por um lado, levou a um grande êxito público e, por outro lado, não solucionou nada, pois no final deixou o próprio Heidegger num estado semelhante a de um místico hindu que simplesmente repete a sílaba "om, om".

Considero, hoje, que outros representantes daquela antropologia filosófica -Max Scheler e Helmut Plessner- empreenderam um caminho mais produtivo, apesar de nunca terem chegado muito longe nos detalhes. Particularmente, eles se perguntavam: como se distingue a consciência humana da consciência de outros animais? O que é característico do homem? A resposta deles foi: enquanto que um animal encontra-se no seu meio ambiente e reage a ele, no homem tem lugar uma objetivação: ele objetiva o meio ambiente relacionando-se com as coisas como objetos e também objetiva-se a si próprio. Este pensamento está em evidente contraste com o de Nietzsche e, de outra maneira, também com o de Heidegger. O contraste em relação ao pensamento de Nietzsche deve-se ao fato de que este entende seu naturalismo de uma maneira que a diferença com os outros animais parecia secundária: o homem é movido pelo instinto de poder tanto quanto os outros animais. Em relação ao pensamento de Heidegger porque ele recusou o conceito de objeto e negou-se a entender o homem como um animal não aprovando o método de explicá-lo comparativamente (é isto que torna o conceito de abertura nebuloso).

Que conseqüências tem a objetivação indicada por Scheler e Plessner? Vou ater-me aqui somente a Plessner. Ele observa duas coisas. Primeiro, o fato de que o homem

vê-se na objetificação confrontado com seu ser conduz a uma ruptura obrigando-o a pôr-se em questão: como devo viver?; o que devo fazer? Este aspecto, o pôr-se em questão, não se encontra por diferentes razões nem em Nietzsche e nem em Heidegger. Segundo, o homem não se encontra em equilíbrio nem consigo próprio, nem com o mundo. Por conseguinte, tem de buscar e criar um equilíbrio. Tem que encontrar e criar coisas que contrabalançam o peso, o desassossego, que sente pela própria existência. Plessner enfatiza, tal como Nietzsche, a significação da arte e da criação para o ser do homem. Mas, enquanto Nietzsche tentou com pouca plausibilidade entender a criação como um broto da fonte puramente subjetiva da vontade de poder, Plessner entendeu-a como uma manifestação de seu desequilíbrio e como busca de contrapesos: o ideal não é que o indivíduo imponha-se ao resto do mundo (dominação), mas o encontro de um equilíbrio entre sujeito e objeto.

Talvez o mais importante em Plessner seja que se estabelece um novo sentido de transcendência imanente. Em Nietzsche, a transcendência imanente consistia numa dinâmica de mero crescimento em direção a um além que nunca deixa de ser puramente subjetivo. Na epistemologia, a transcendência consistia numa relação estática entre sujeito e objeto. De igual maneira, fundamentalmente estática, foi a concepção heideggeriana da transcendência como abertura, a despeito de uma certa dinâmica na sua concepção de abertura enquanto desvelamento. Em Plessner, por outro lado, surge o conceito de transcendência que é tão dinâmico quanto o de Nietzsche, mas que não é unilateralmente subjetivo, nem tampouco consiste numa mera relação sujeito-objeto, mas num aprofundamento desta relação. O sujeito não se pode contentar com a superfície das coisas e, por isso, tem que penetrá-las; tem que aprofundar sua relação com elas. Assim, constitui-se um "ir além," uma transcendência que não é como em Nietzsche, uma dinâmica simplesmente do crescimento do poder ou da capacidade do sujeito, nem tampouco, como nos epistemólogos e em Heidegger, uma relação entre sujeito e objeto, entre homem e ser, mas um transcender a aparência e a superfície em direção ao fundo das coisas. Poderia ser, então, que o tipo de consciência que o homem tem permite, em todas as suas relações consigo e com o mundo, dar vários passos para este fundo. Mas como devemos precisamente entender isso?

Plessner contentou-se em fazer meras indicações. Além disso, não acredito que seu ponto de partida, nem o de Scheler- a idéia de objetificação- seja já a estrutura fundamental. E também não me parece satisfatório simplesmente constatar, como fez toda aquela antropologia filosófica, uma estrutura em que o homem distingue-se dos

outros animais sem se perguntar como esta diferença pode ter-se desenvolvido no curso da evolução biológica. Parece necessário, então, encontrar uma nova base para chegar a uma concepção mais satisfatória destes conceitos, para entender melhor a transcendência imanente neste sentido de ter que dar vários e sempre mais passos a um fundo das coisas.

Na realidade, já Aristóteles deu uma resposta à pergunta como se distinguem os homens dos animais, que me parece mais produtiva como fio condutor ao invés do conceito de objetificação. Aristóteles fez isso recorrendo à linguagem. Scheler e Plessner não refletiram sobre a linguagem, enquanto que Heidegger falou muito dela, porém, nada dizendo estruturalmente útil. Aristóteles diz que é característico da linguagem humana possuir uma estrutura proposicional. Enquanto a linguagem dos animais tem uma função segundo a qual reagem ao ambiente, a estrutura predicativo-proposicional proporciona ao homem a possibilidade de dizer coisas que são independentes da situação de fala. Com isso, Aristóteles vê conectado o fato de que os homens possam falar do bom e, por conseguinte, do justo.

Esta reflexão encontra-se no início da sua *Política*. Aristóteles conclui que os homens podem formar agrupamentos políticos só porque podem entender mutuamente que algo é bom para eles. Fazendo um parêntese, quero observar que isso demonstra o erro de uma moda recente que consiste em pensar que a sociologia poderia substituir a antropologia filosófica como filosofia primeira. Não pode fazê-lo porque a maneira como os seres humanos reúnem-se em agrupamentos sociais baseia-se, ao contrário de grupos e sociedades de outros animais, nesta capacidade dos indivíduos de se comunicarem proposicionalmente sobre o bom. Enquanto que uma sociedade de formigas, por exemplo, está organizada à base de estímulos químicos, na sociedade humana os indivíduos unem-se uns com os outros por considerações sobre o bom e, por conseguinte, têm a capacidade de separar-se e de dar razões sobre como se uniram. A sociologia tem esta base antropológica.

Para Aristóteles, tem que se entender a motivação para o bom em contraste com a motivação para o prazer. O que distingue a perspectiva do bom da do prazer é a deliberação. O objeto formal da deliberação prática é o bom, enquanto que o objeto da deliberação teórica é o verdadeiro. A característica do homem é que ele fala e pensa em proposições teóricas e práticas e é, por isso, um ente deliberativo que se relaciona com o bom e o verdadeiro. Nenhuma dessas coisas pode ser encontrada nos outros animais. Confrontado com uma proposição, seja assertórica, seja imperativa, o homem pode

consentir ou negá-la e, por isso, pode também pô-la em dúvida, questioná-la e, por conseguinte, deliberar. Confrontar-se com algo dito ou pensado na modalidade da deliberação significa perguntar por razões (o conceito de dar razões surge aqui) e isso significa perguntar-se pelo que se pode dizer a favor ou contra a asserção ou o imperativo e nesta tomada de distância, neste poder de tomar posição a favor ou contra, o homem está livre, tem opções. Deste modo, junto com a linguagem proposicional, aparecem, necessariamente, vários aspectos que representam diferentes lados da mesma coisa: pergunta, deliberação, razões, liberdade. Quando Aristóteles diz que para o entendimento humano a linguagem proposicional (Aristóteles usa a palavra *lógos*) é essencial, isso significa que o homem é o animal que pode perguntar por razões, o animal racional, ou seja, o ente deliberativo, livre.

Se, agora, confrontamos isso com o que tínhamos encontrado em Plessner, parece-me que se trata de uma estrutura mais clara e também mais fundamental que a objetificação. Plessner insistia que o homem tem que se pôr em questão por estar objetificando as coisas. Todavia, torna-se muito mais evidente o contrário: a razão por que o homem está objetificando as coisas e também a si próprio é que se relaciona a tudo através de uma linguagem proposicional. Um aspecto dessa linguagem é a relação sujeito-predicado. Conseqüentemente, o homem tem que falar das coisas, tem que objetificá-las e, deste modo, chega a ser também objeto para si próprio. E como tudo o que diz ou pensa pode pô-lo em questão, isso afeta também a relação consigo mesmo.

Agora pode-se entender também por que razão uma espécie com esta característica desenvolveu-se na evolução biológica. É certo que isso é uma matéria onde apenas podemos especular. Empiricamente, não sabemos como nossa espécie desenvolveu-se, mas podemos pelo menos fazer uma hipótese que faça sentido. Se simplesmente se diz que o homem objetifica-se a si mesmo, isso é algo que não se entende, que não se pode explicar funcionalmente. Isto também é assim se se diz, como no existencialismo, que o homem é essencialmente livre. Ser livre seria algo sem função biológica compreensível. Mas se dissermos que esta espécie tem a capacidade de perguntar por razões, esta é claramente uma vantagem dentro da evolução, pois implica num novo nível cognoscitivo que permitiu o desenvolvimento do pensamento instrumental em grande escala. Entende-se que a linguagem instrumental tem tido uma função biológica e, uma vez que surgiu, esta estrutura estendeu-se por toda a vida humana.

Finalmente, também o conceito de uma transcendência imanente pode agora

adquirir um sentido mais claro. Vimos que em Plessner trata-se de um aprofundamento na maneira como nos relacionamos com objetos. Este aprofundamento adquire um sentido transparente quando o clarificamos por meio do conceito de dar razões. Trata-se agora da tensão entre aparência e verdade ou, na deliberação prática, entre o bem aparente e o bem verdadeiro. A mera opinião seria a aparência e, ao invés desta, se podemos dar razões e sempre melhores razões, passamos de um nível a outro e nisto consiste então a transcendência imanente que parece ser constitutiva do entendimento humano. Há diferentes esferas em que podemos fazer tais passos dando sempre melhores razões e numa conferência anterior falei de dimensões de profundidade. Por outro lado, o que vimos em Plessner, ainda que estruturalmente menos claro, parece que nos leva mais longe. Por exemplo, Plessner aplicou sua estrutura também para a arte. Neste caso, o aprofundamento não é um aprofundamento relativo a razões. Como, então, entendê-lo? E qual é a consequência para a discussão de Nietzsche levando em consideração a concepção que apresentei a partir desta distinção aristotélica? Podemos entender, a partir desta estrutura, o ser do homem na sua totalidade?

Ao invés de confrontar-me com estas perguntas diretamente, quero mostrar o que dois pensadores do século XX, que se encontram à margem da filosofia, o psicanalista Erich Fromm e a novelista e filósofa inglesa Iris Murdoch, contribuíram para o problema. Não me importa não chegar a uma posição definitiva. Parece-me mais importante ver o que se pode dizer desde diferentes lados.

Fromm não parte da preocupação dos antropólogos de buscar uma característica central que diferencia o homem dos outros animais, mas parte da pergunta pela felicidade humana e, para isso, baseia-se numa concepção hegeliana. Como se sabe, Hegel tinha desenvolvido uma metafísica segundo a qual todo o ser e, em particular, o ser humano consistia numa síntese de antíteses. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel mostra que o homem não chega a satisfazer-se se somente devora ou domina o que encontra. O que pode satisfazê-lo só pode ser algo tão independente quanto ele, quer dizer, algo que tenha também autoconsciência e autonomia. A mera dominação dos outros não leva a uma satisfação. Com isso, Hegel antecipou a refutação de Nietzsche. Só no espelho do outro e de um outro reconhecido como igualmente autônomo, o homem chega a uma satisfação. Assim se faz a experiência que só na medida em que se afirma o outro esta afirmação vale a pena. Toda a *Fenomenologia do Espírito* consiste em graus sempre mais complexos desta simetria.

É esta concepção que Fromm aplica à psicologia e à pergunta pela felicidade. O

homem encontra-se, segundo Fromm, em dicotomias: vê-se isolado e só pode chegar à felicidade dando ao outro o peso que dá a si próprio. Fromm demonstra este princípio de simetria, particularmente, em dois aspectos do comportamento humano: no entendimento e no amor. No amor, forma-se uma convivência, cujo perigo é a unilateralidade: ou cada parte quer dominar a outra, ou uma quer dominar e a outra submeter-se. Somente se cada um tem suficiente peso e, ao mesmo tempo, aceita a igualdade do outro, ambos podem alcançar o bem-estar. Fromm constrói uma concepção análoga para o entendimento: não podemos chegar a entender uma coisa ou uma pessoa, se somos meramente passivos como uma copiadora. Para que nosso entendimento possa penetrar na realidade além da superfície, temos que ativar o nosso poder imaginativo. Mas se, por outro lado, atemo-nos somente à nossa imaginação, perdemos o nosso sentido de realidade. Mais uma vez, o peso e a ativação do sujeito devem estar em correspondência com o peso e o respeito para o objeto. Em ambos os casos, no amor e no entendimento, trata-se de uma ativação de nossas capacidades dirigida pelo respeito diante daquilo que encontramos.

Daí resulta, para Fromm, uma recusa total da concepção nietzschiana. Vimos que Nietzsche confunde poder e potência. Segundo Fromm, relacionar-se simetricamente com as coisas e com as pessoas depende da ativação das próprias potências. Sustenta que o poder, no sentido de domínio-sobre, é uma perversão do poder no sentido de potência ou capacidade de relacionar-se com o mundo; é uma perversão pela unilateralidade da dinâmica: o querer dominar é uma roda que gira em torno de si mesma e os objetos só existem para serem oprimidos.

Fromm não usa a palavra “transcendência”, mas fala da profundidade da realidade das coisas e das pessoas. Qual é a contribuição de Fromm à problemática da transcendência imanente? Primeiro, com sua insistência em que só assim se pode ser feliz deu um passo que ainda faltava: o aspecto da motivação. Segundo ele, o desejo de poder nasce da incapacidade de um indivíduo para relacionar-se produtivamente com o mundo. Segundo, em Fromm encontramos conceitos que já tínhamos encontrado em Plessner, mas que estão mais claros: a simetria na relação entre sujeito e objeto, peso e contrapeso.

Há, no entanto, uma diferença estrutural entre o que dizem Plessner e Fromm e o que eu tinha desenvolvido a partir de Aristóteles: aqui, na estrutura proposicional, a ênfase está nas razões; ali, há uma estrutura entre o sujeito e o objeto. Estas estruturas parecem ser dimensões de profundidade num sentido diferente. Pode-se ver bem a

diferença no caso do entendimento, que contém ambas as estruturas: seguramente, entendemos um ente melhor, se podemos justificar nossas proposições acerca dele, mas a proposição é algo diferente do ente. Há dimensões de profundidade que se tem que ver com entes, onde não faz sentido falar de razões: por exemplo, na arte, como fala Plessner; igualmente no amor, que é tão importante para Fromm.

Tentemos, então, outro passo e vejamos o que pode contribuir o pensamento de Iris Murdoch. Referir-me-ei a duas conferências que ela deu nos anos 60 e que se encontram num livro sob o título *The Sovereignty of the Good* (A Soberania do Bom). Na filosofia inglesa, com as suas compartimentalizações, Iris Murdoch aparece como uma figura exótica. Com efeito, encontra-se mais perto da filosofia alemã e francesa do que da inglesa. Ainda que não use o termo, sua preocupação está voltada para a antropologia. Mais uma vez a pergunta é pela essência do ser humano. Iris Murdoch também usa o conceito de transcendência, mas o seu interesse é menos descritivo e mais normativo. A pergunta é: como devemos ser? Seu termo central é “atenção.” Este termo tomou da mística francesa Simone Weil, que a tinha influenciado profundamente. A obrigação central do homem é, segundo Iris Murdoch, desenvolver uma viva atenção para a realidade. “Realidade” é a sua segunda palavra central. Ela usa-o no sentido da verdade das coisas. A verdade nunca está na superfície e, por isso, a atitude da atenção exige esforço contra a preguiça e o egoísmo.

O que Iris Murdoch quer dizer com “atenção” é semelhante ao que Fromm chama de entendimento equilibrado. Uma das preocupações de Murdoch é mostrar que o problema de abrir-se para a realidade das coisas é universal, igualmente constitutivo da estética e da moral. O característico do belo consiste, segundo ela, em ser o único caso em que a profundidade das coisas aparece de maneira espontânea. Muitas vezes, encontramos-nos espontaneamente subjugados pela beleza de uma coisa e nos esquecemos das nossas preocupações egoístas: presenciamos o ser próprio e independente de algo. É uma experiência da profundidade da realidade. É como se dissesse diante de algo belo, em particular diante de uma obra de arte: isso é mais real que o resto da realidade. Assim a palavra “realidade” adquire um sentido comparativo, tal como o tem em Murdoch o conceito correspondente de atenção. Este sentido comparativo de realidade corresponde ao meu conceito de dimensão de profundidade. Iris Murdoch mantém que também na moral o importante é abrir-se à realidade complexa da situação. Ela diz que uma vez que a entendemos em todos os seus aspectos, a ação correta surge automaticamente.

Para mim, o interessante na posição de Murdoch é a maneira como ela universaliza esta atitude de atenção a outras esferas do entendimento e da ação humana através do termo “bom”. O bom é, para ela, muito parecido com o que chama “realidade”. Agora pode-se ver melhor como pode ver a realidade como um comparativo, pois em “bom” o comparativo “melhor” é o primário. Tudo o que fazemos bem, podemos fazê-lo melhor e todo esforço dirigido ao bom, quer dizer, ao melhor, exige um esforço contra a preguiça egoísta. Isso permite Iris Murdoch aplicar sua concepção a arte: todo artista tenta fazer o que faz tão bem como possa e também todo e qualquer empreendimento humano. Iris Murdoch dá como exemplo o estudo da língua russa que está fazendo: ela se vê confrontada com a complexa realidade deste idioma. Tem que se abrir a esta realidade e abster-se de suas fantasias e preguiças subjetivas. Uma tal atitude demanda virtudes semelhantes às morais: valentia, humildade, veracidade consigo mesmo, respeito. A mesma coisa se poderia dizer de qualquer coisa que uma pessoa aprende. A aprendizagem humana é diferente da aprendizagem de outros animais. O homem aprende a fazer bem alguma coisa e encontra-se, como diz Murdoch, “numa escala de excelência” em que pode avançar mais ou menos. Podemos pensar, por exemplo, na aprendizagem do balé, de um esporte ou de uma profissão. Este avanço na escala de excelência, diz Murdoch, é o sentido não metafísico da idéia de transcendência. Trata-se obviamente de algo muito similar pluralidade de passos para um fundo do qual falei em relação às razões.

Comparemos, primeiro, a posição de Murdoch com a de Nietzsche: enquanto a transcendência imanente e o sentido da vida em Nietzsche consistia num puro crescimento de si próprio, para Murdoch consiste num crescimento no abrir-se para a realidade e na aprendizagem de uma coisa boa. Poderia-se imaginar um debate entre Nietzsche e Iris Murdoch em que Nietzsche diria que todas estas escalas de excelências seriam simplesmente passos de alguém para poder desfrutar-se de si mesmo. Naturalmente, se falássemos assim, já teríamos abandonado a idéia do poder sobre os outros e teríamos nos conformado com a de egoísmo. Porém, diria Iris Murdoch, ainda que seja certo que o homem encontre satisfação quando faz bem as coisas, é, em primeiro lugar, notável que grande parte da felicidade humana consista precisamente em fazer coisas boas em contraste com a felicidade e satisfação meramente animal. Em segundo lugar, ainda que seja certo que o egoísmo e o prazer estejam presentes também no empenho do homem para o bem -e que má seria a vida do homem se não fosse assim! - o fato de que o egoísmo sobrepõe-se ao empenho de fazer coisas boas e ao

sentido da realidade conduz a uma dialética: num caso de conflito, um ser humano encontra-se diante da pergunta se quer dar prioridade à realidade e ao bom, ou ao próprio prazer. Um exemplo seria amar uma pessoa. Nietzsche tinha insistido no aspecto possessivo de todo amor e este aspecto é inegável e está igualmente em tudo o que queremos fazer bem. Por outro lado, amar uma pessoa, por exemplo, implica estar impressionado pela profundidade de seu ser -pelo que Iris Murdoch chama a sua realidade- e é isso o que abre a possibilidade (ainda que seja só uma possibilidade) de preferir a felicidade desta pessoa a possuí-la. Há um aforismo em Nietzsche (*Humano, Demasiado Humano* §57), que diz que ainda quando uma pessoa se sacrifica por outra ou por uma coisa o faz para gozar precisamente isso e que neste caso é o gozo de si próprio uma vez mais a sua única meta. Mas, aqui, o argumento em favor do mero egoísmo perde o sentido porque o altruísmo consiste precisamente em converter em minha meta o fazer algo para alguém.

A contribuição da posição de Iris Murdoch ao problema da transcendência imanente consiste na sua orientação pelo conceito de bom. Já no que citei de Aristóteles estivemos confrontados com o conceito de bom, mas ali o sentido deste conceito parecia restringir-se ao que é bom para alguém. Como Murdoch usa este conceito, todavia, ele aplica-se a tudo o que se pode fazer bem e faz surgir assim um uso que vai além do proposicional e do poder dar razões. Aqui devo lembrar que não pude incluir no meu esquema proposicional a arte. A meta da arte criativa é fazer uma coisa o melhor possível. Aqui o bom e o melhor adquirem um uso adverbial e ainda que este uso inclua também razões isso não parece esgotá-lo. Murdoch aponta a dimensões de profundidade -as dimensões de transcendência imanente- que não são dimensões de razões. Não podemos subordinar o melhor sob o conceito de razões, mas podemos fazer o contrário: pode-se subordinar a pergunta por razões à busca pelo melhor, pois aquele que pergunta pelas razões pergunta como deveria ver as coisas, quer dizer, como é melhor vê-las. O artista criador não delibera sobre razões, mas delibera. Ele tem uma meta que aspira, tem um espaço livre no que está criando e quando delibera não pergunta por razões, mas como o poderia fazer melhor. Aparece, então, que o conceito de deliberação é mais amplo que a deliberação sobre razões ou, como fala Platão, o conceito de bom está "além" do de ser.

Agora posso explicar porque considero a antropologia de Heidegger tão errada. Heidegger interpretou o conceito de verdade de tal forma que tinha que perder a dimensão de profundidade e o conceito de bom nem aparece. Conseqüentemente,

também desaparece a deliberação e isto resulta no conhecido decisionismo da sua postura existencial. Mais tarde, na serenidade para o ser, isso torna-se simplesmente o contrário. A deliberação é a busca pelo bom juízo e isso desaparece em Heidegger. O que Heidegger chama abertura é, na verdade, uma fechadura -a fechadura das dimensões de profundidade.

A volta de Murdoch às especulações de Platão sobre o bom permite-nos estender o conceito das dimensões de profundidade e entender o que distingue o homem dos outros animais de maneira mais geral. Mas isso não afeta minha especulação acerca de como entender esta característica dos homens na evolução biológica. Disse que me parecia provável que o poder de perguntar por razões desenvolveu-se nos homens a partir do poder perguntar por razões instrumentais e isso se pode manter igualmente a respeito da extensão do conceito de deliberação sobre o que é melhor. Esta maneira de relacionar-se com o mundo e consigo mesmo pode ter surgido com a pergunta pelo que é instrumentalmente melhor e, uma vez que surgiu, esta capacidade tinha que se estender às outras atividades humanas. Esta maneira de ver é mais naturalista que a de Nietzsche sem levar a uma concepção reducionista de entender o ser do homem.

O que devemos entender pela palavra "bom"? Esta palavra refere-se a um comparativo de preferência e que, além disso, tem uma pretensão de objetividade ou pelo menos de intersubjetividade. Quando dizemos que uma coisa é melhor, trata-se, primeiro, de uma preferência e, segundo, de uma preferência da qual se supõe que não é só minha. O conceito de preferência remete a um querer e este o temos em comum com muitos outros animais. O que os outros animais não têm é a capacidade de preferir explicitamente uma coisa ao invés de outra e de compreender-se no interior de uma escala em que uma multiplicidade de coisas ou ações são classificadas como melhores ou piores. Isto equivale a dizer que nos encontramos em dimensões de profundidade.

Ainda devo esclarecer a ambigüidade que consiste na diferença de dimensão de profundidade que apresentei a partir de Aristóteles, -que é a dimensão de deliberação- e a dimensão de profundidade como se apresentou a partir de Plessner e Fromm que é uma dimensão entre sujeito e objeto e que conduzia à idéia de simetria. Acredito que estes dois tipos de dimensões de profundidade são diferentes, mas co-originários. Uma vez que surge uma linguagem proposicional, surge, por um lado, a pergunta por razões e, por outro lado, a objetivação de entes, seja no mundo, seja no sujeito mesmo. Com isso surge também algo que de alguma maneira está na base de toda a moral humana: com a consciência de si e com o saber dos outros, que também têm uma consciência de

si, aparece necessariamente a idéia de que os outros são como eu e isso significa que junto com o egoísmo surge a possibilidade de um altruísmo explícito que é uma coisa muito diferente do atuar altruísta, segundo regras fixas, que se encontra em outros animais. Ora, se Fromm tem razão, este altruísmo especificamente humano não é uma mera possibilidade abstrata. É, naturalmente, só uma possibilidade, mas uma possibilidade real e, como tal, faz parte do que é para os homens uma vida boa.