

O homem acusado e o homem desculpado na filosofia do século XVIII¹

Odo Marquard - Traduzido por Daniel Wanderson Ferreira*

Nota explicativa pelo Prof. Dr. Daniel Wanderson Ferreira da tradução de “O homem acusado e o homem desculpado na filosofia do século XVIII”, de Odo Marquard:

Odo Marquard (1928-2015) foi um dos filósofos alemães mais representativos de sua geração, e do pensamento da Alemanha no pós-Guerra. Apesar disso, desconhecemos alguma tradução de seus textos em português, e sua divulgação no meio intelectual brasileiro é, talvez por isso, ainda bastante restrita. Graças ao Professor Luiz Costa Lima, a primeira leitura que fizemos desse texto ocorreu em 2006, em uma disciplina do curso de doutoramento na PUC-Rio, dedicada a uma apresentação dos conceitos centrais do pensamento de Max Weber. Por julgar que há alguns pontos de aproximação e continuidade entre Weber e a leitura que Marquard faz do século XVIII, terminamos o curso com um esboço de discussão sobre esse texto. Desde então não parei de ler Marquard, e em particular esse texto, encontrando nele sempre novas ideias e fonte de inspiração para avançar em outras investigações principalmente as relacionadas ao pensamento do século XVIII, mas também aquelas próprias ao nosso tempo. Nesse texto, que é o resultado de uma conferência pronunciada em 23 de novembro de 1978, na Biblioteca Herzog-August, em Wofenbüttel, e publicado pela primeira vez em 1980, pode-se perceber o senso irônico e cheio de humor que aparecem em outros textos de Marquard. Como o texto original foi escrito, proferido e publicado em alemão, a língua nativa do filósofo, e a qual não sabemos mais do que uma ou outra expressão, essa tradução levou em consideração as versões em espanhol, francês e inglês. Assim, o texto final em língua portuguesa é uma reescrita no sentido mais pleno, porque cada uma das versões nos impunha problemas e questões. Às vezes um trecho estava suprimido em uma das versões e aparecia em outra. Por vezes, as marcas da oralidade eram ressaltadas em algum ponto e desapareciam em outra. O receio da empreitada, que se pautou por um trabalho de leitura comparada das versões revistas pelo autor em inglês e em francês, e da utilização do texto em espanhol encontrou uma forma que esperamos servir, provisoriamente, para que o pensamento de Marquard seja revisitado e ganhe espaço em nossa língua e nos debates acadêmicos.

O objetivo central desse trabalho pautou-se, por fim, pelo desejo de dar acesso a um dos textos que julgamos fundamentais para os estudos sobre o homem moderno e sobre o século XVIII, em particular. Para que o projeto fosse concluído, o apoio de alguns alunos com quem pude dividir a angústia foi essencial. Ajudaram-me sobretudo ao longo de um ano e meio em minhas atividades de ensino de História Moderna e na discussão do texto em versões provisórias. Nominalmente, agradece-os: Daniel Mota Polatto, Eduardo Dias de Souza Pereira, Iugh Andrade Mattar, Gabriel Vecchietti Salvaterra Dutra e, finalmente, in memória, Matheus Caron da Silva, que nos faz falta a todos. À Denise fico grato por aceitar incluí-lo no dossiê e pelo convívio intelectual e a amizade franca

¹ Título original: *Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tradução a partir das versões disponíveis em : *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, tome XXXVII, n.413, out.1981, p. 1015-1037, com o título *L’homme accusé et l’homme disculpé dans la philosophie du XVIIIe siècle; Farewell to Matters of Principle. Philosophical Studies*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 38-63, com o título *Indicted and Unburdened Man in Eighteenth-Century Philosophy* ; e *Adiós a los principios : estudios filosóficos*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim, 2000, p. 47-74, com o título *El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII*. Tradução para o português: Daniel Wanderson Ferreira.

O filósofo não é o especialista, mas o substituto do especialista: seu duplê para as cenas perigosas. Precisamente, este é meu papel aqui ao efetuar uma análise da nova determinação do homem no século XVIII. Dele extraio a seguinte conclusão: um duplê que não trabalha com o perigo não é digno de tal título; portanto, nas páginas seguintes atuei de maneira arriscada. Tratarei meu tema por meio de cinco tópicos que receberão os seguintes títulos: 1. Novas filosofias; 2. *Homo compensator*; 3. Hipertribunalização; 4. Evasão para a inimputabilidade; 5. Fuga da identidade com a consciência moral e seu colapso. Com isso, chegamos ao nosso assunto: o homem.

1. *Novas filosofias*

Geralmente, é possível que vocês saibam de antemão o tema recorrente do meu discurso, a saber: a teodiceia. E ainda que sorte a minha que Leibniz tenha publicado o livro com esse título em 1710, em pleno século XVIII;² do contrário, estaria falando, apesar de todos os meus esforços, a uma associação que se dedica à investigação de um falso século, de acordo com minha tese. Mas como isso é desse modo, parece-me pertinente me voltar para a teodiceia diante deste auditório, embora eu vá discuti-la um pouco mais tarde.

Antes de tudo, devo adiantar a seguinte constatação: as definições de homem oferecidas pelos professores de filosofia, sujeitos quase exclusivamente à tradição, de uma maneira às vezes refinada, em geral ocultam mais que desvelam a transformação vivenciada no conceito antropológico no século XVIII, a nova determinação do ser humano de acordo com a conjuntura vigente. Daí ser necessário abrir uma perspectiva para fenômenos que possuem, no que diz respeito a isso, um valor adicional e de caráter revelador. A essa classe de fenômenos do século XVIII pertence uma série de *novas disciplinas filosóficas que se desenvolvem* graças à sua *scienza-nuova-appeal* e à pressão que essas exercem sobre as filosofias oficiais fundamentais. É possível supor que essas disciplinas avançam na medida em que valorizam no homem recursos que as velhas filosofias, tradicionalmente estabelecidas, não eram capazes de expressar ou ao menos não o faziam de modo satisfatório.

À primeira vista se diria que esse processo afeta, sobretudo, toda a segunda metade do século. Dessa forma, o século XVIII é – independentemente de outras interpretações – o século da “*Sattelzeit*”;

² G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) (N.T.).

esse conceito cunhado por Reinhardt Koselleck,³ e que nós aplicamos a esse contexto diz que: pouco depois de 1750 surgem de forma simultânea uma série de acontecimentos significativos, fenômenos que devem ser esclarecidos do ponto de vista histórico-conceitual (assim como os carrapatos sentem-se atraídos pelo ácido butírico, os investigadores da história dos conceitos sempre retornam ao ano de 1750). Sobre este recorte temporal, a história dos conceitos pode demonstrar também de modo privilegiado o avanço dessas novas filosofias. Essa época vê a emergência da:

a) *filosofia da história*, que se autodenomina assim. Resumindo o verbete “história” do dicionário de “conceitos históricos fundamentais” (“*Geschichtlichen Grundbegriffe*”), Koselleck demonstrou que somente depois da introdução aos *Ensaio sobre os costumes* (*Essai sur les mœurs*), de Voltaire (1756, 1765),⁴ com o título “Filosofia da história”, emerge rapidamente uma série de livros que põe em circulação essa disciplina filosófica e – como mais tarde, a partir de Fichte – elevam-na à filosofia fundamental com título acadêmico. Essa filosofia concede ao homem um valor estranho aos cânones estabelecidos e à velha metafísica: o de *homo progressor* e *emancipator*. Mas esse fato permite pensar que a filosofia da história não é, em absoluto, a única filosofia inédita na época. Aparece também:

b) a *antropologia filosófica*. É certo que ela existe desde 1600;⁵ mas, como foi muito bem comprovado por Mareta Linden em suas recém-publicadas *Investigações sobre o conceito de antropologia no século XVIII*,⁶ é somente nessa época, quando Gottfried Polycarp Müller pronunciou em Leipzig, em 1719, o primeiro curso de antropologia como uma disciplina autônoma, que a antropologia filosófica fez sua primeira irrupção decisiva como resposta incisiva ao dualismo cartesiano do homem. Após a aparição da *Antropologia naturalis sublimior*, de Struve, em 1754 – especialmente depois da *Antropologia para médicos e sábios* (*Anthropologie für Aerzte und Weltweise*) de Platner, publicada

³ R. Koselleck, “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, em: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1967), p. 82, 91, 95.

⁴ Cf. R. Koselleck, Artigo “Geschichtliche Grundbegriffe/Historie”, em: O. Brunner/ W.Conzel/ R. Koselleck (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol.2, Stuttgart, 1975, especialmente, p. 658 ss.

⁵ Cf. O. Marquard, “Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts” 1963, em: O. M., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1973, p. 122-144 e 213-248, assim como O.M., Artigo “Anthropologie”, em: J. Ritter “entre outros” (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol 1, Basel/ Stuttgart 1971, p. 362-374.

⁶ M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern/Frankfurt a.M., 1976 (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, vol 1), especialmente. p. 36 ss.

em 1772, mesmo ano em que Kant inicia pela primeira vez seu curso de antropologia (e Herder publica seu texto de sobre a origem da linguagem), até 1795, quando Wilhelm von Humboldt publica seu *Projeto de uma antropologia comparativa (Plan einer vergleichenden Anthropologie)* –,⁷ inicia-se uma conjuntura favorável para a antropologia filosófica: propõe-se uma concepção de homem que resultava estranha até para a forma mais jovem da velha metafísica, aquela relativa ao dualismo cartesiano; isto é, concebe-se o homem como um “todo” psicossomático, não somente como *res cogitans*, mas sobretudo como *homo naturalis et individualis*. E por fim, surge no mesmo momento:

c) a *filosofia estética*. Em 1750 aparece seu livro inaugural, a *Estética (Aesthetica)* de Baumgarten, que reabilita a sensibilidade – *αἴσθησις* –; tal capacidade imaginativa serve de apoio a essa filosofia das belas artes, a qual – logo depois de Kant ter importado as ideias de Burke, expressas em *Sobre o sublime (On the sublime)*, em suas *Observações* de 1764, publicadas em 1757 – a *Crítica do juízo*, de Kant, publicada em 1790, confere um posicionamento filosófico central, consumado, em 1794, nas *Cartas sobre a educação estética do homem*, de Schiller, e no sistema transcendental de Schelling de 1800.⁸ Como se torna a filosofia central e dominante, a filosofia estética afirma uma concepção de homem estranha à perspectiva do princípio metafisicamente exato da racionalidade e do razoável: um *homo sensibilis et genialis*.

Agora, com essas três indicações, formularei a pergunta: *Por que avançaram precisamente essas três novas filosofias*, ou seja, a filosofia da história, a antropologia filosófica e a filosofia estética, simultaneamente, e poderíamos dizer com um pouco de ousadia, conforme a “época-umbral” (*sattelzeitbrav*) –, e porque o fazem inesperadamente *pouco depois de 1750*? Talvez se possa dizer – aplicando ao século XVIII um conceito fenomenológico tardio, com todo o respeito que merece Oetinger⁹ – que se tratam de filosofias com uma nova determinação

⁷ K. W. F. Struve, *Antropologia naturalis sublimior*, Jena, 1754; E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, vol. 1 Leipzig 1772; I. Kant, *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (1798), para a datação do começo da aula cf. Carta a Markus Herz, em: *Werke*, ed. De Ernst Cassirer, vol. 2, Hildesheim 1973, p. 116 s.; J.G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772); W. v. Humboldt, “Plan einer vergleichenden Anthropologie” (1795), em: *Weke in fünf Bänden*, ed. Por A. Flitner e K. Giel, vol. 1, Stuttgart, 1978, p. 337-375.

⁸ A. G. Baumgarten, *Aesthetica* (1775); E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origino f our Ideas of the Sublime and Bealtiful* (1757); I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); I. Kant, *Kritik der Urteilstkraft* (1790); Schiller, *Über die ästhethische Erziehung des Menschen* (1794/95); F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), 6º Parágrafo, em: *Sämtliche Werke*, ed. Por K. F. A. Schelling, Abt 1, vol. 3, Stuttgart/Augsburg 1860, p. 612, 629.

⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäuschen Wissenchaften und die transzendente Phänomenologie* (1835/36), em: E.H., *Gesammelte Weke. Husserliana*, vol. 6, Den Haag

do homem e pelas quais *se busca compensar uma diminuição do mundo da vida (sozusagen sattelzeitbrav)*, especificamente nessa metade do século. Uma determinação mais concreta dessa atrofia do mundo da vida pode se realizar de formas diversas: recorrendo às teses de Carl Schmitt e de Lepeines – *sit venia dicto*, perdoem-me a expressão – sobre o nascimento de uma interioridade burguesa moralmente hipertrófica ou melancólica a partir do espírito de inibição da ação devido ao excesso da ordem absolutista;¹⁰ ou mediante a tese adicional de Koselleck, segundo a qual são necessárias novas determinações na medida em que “experiência” e “expectativa” se distanciam com a crescente aceleração da evolução social.¹¹ Joachim Ritter denomina esse fenômeno “dissociação de origem e futuro”,¹² e a respeito disso elaborou teoremas de compensação, dentre os quais só mencionarei um como exemplo: no século XVIII, a crescente objetividade científica do mundo atinge um processo de desencantamento que resulta, conseqüentemente, em uma compensação, justamente com a formação de um órgão responsável por um novo encantamento: a estética.¹³ Como regra geral, todas essas teses me soam plausíveis e não é meu propósito questioná-las; somente desejaria completá-las indicando uma causa adicional e concomitante a essas inovações simultâneas das quais falamos – a filosofia da história, a antropologia filosófica, a filosofia estética. Minha tese pode ser lida da seguinte maneira: a formação simultânea dessas disciplinas filosóficas, por volta de 1750, oferece uma nova determinação do homem que pertencem ao fenômeno que começa a emergir, ou seja, o fenômeno de “hipertribunalização” do mundo humano; elas são tentativas de compensar essa hipertribunalização mediante uma “fuga para a inimputabilidade”.

1954, especialmente p. 48 ss.; cf. R. Piepmier, *Aporien des Lebensbegriff seit Oetinger*, Friburg/ München 1978.

¹⁰ C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938; cf. R. Koselleck, *Krit und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/ München 1959; W. Lepeines, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1969.

¹¹ R. Koselleck, “Geschichte/Historie”, especialmente 702 ss.; R. K., “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ – zwei historische Kategorien”, em: G. Patzig/ E. Scheibe/ W. Wieland (ed.), *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg, 1977, p. 191-208, especialmente p. 197 ss.

¹² “O futuro que começa com a sociedade que se comporta de forma descontínua em relação ao passado [Die mit der Gesellschaft beginnende Zukunft verhält sich diskontinuierlich zur Herkunft]”: J. Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt aM., 1974, p. 27; cf. J. R., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt A. M., 1969, especialmente p. 212 ss., 338 ss.

¹³ Cf. Ritter, *Subjektivität*, especialmente p. 141 ss.

2. *Homo compensator*

Para explicar e tornar plausível essa tese, organizarei como fio condutor provisório aquele conceito empregado como pedra angular na formulação de minha tese: o conceito de *compensação*.¹⁴ Não pretendo projetar sobre o século XVIII e de forma anacrônica uma categoria posterior, formada, por exemplo, pela escola psicanalista, e tratar essa conjuntura favorável por um conceito que se estende até hoje, sendo mesmo um lugar comum; o conceito de compensação procede, sobretudo, do mesmo emaranhado histórico-filosófico do século XVIII; ele constitui, sem dúvida, um ponto de partida para o pressuposto argumentativo da defesa de Deus, ou seja, (agora é hora de tocar no assunto que havíamos indicado) a *teodiceia*. Seu inventor, Leibniz, destacava seu propósito de justificar Deus diante do mal existente no mundo: “O criador da natureza compensou estes males e faltas por incontáveis comodidades cotidianas e continuadas”; o jovem Kant se propunha ainda, em 1755, a fortalecer esse argumento: “A compensação do mal – escreve em seu *Nova dilucidatio (A nova explicação)* – é realmente o desígnio que o criador divino possui diante de seus olhos”.¹⁵ Porém, pela forma “otimista” da teodiceia leibniziana, esse não é o argumento central, sendo somente um teorema secundário do qual ele se aproxima. É apenas por volta da metade do século, quando a teodiceia leibniziana entra em crise, que o conceito de compensação se tornaria dominante; é apenas quando o problema da origem do mal já não pode mais ser resolvido pelo conceito do melhor dos mundos possíveis que se colocaria, de forma extensa, central e específica, se – e onde – existe compensação para os males: só então a filosofia se direciona com intenção equilibradora para a busca por balanços e compensações. Nesse sentido, existe mais de um campo

¹⁴ Cf. O. Marquard, “Kompensation”, em: J. Ritter “entre outros” (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 4, Basel/Stuttgart, 1976, p. 912-918; O. M., “Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse” em: K.G. Faber/Chr. Meier, *Historische Prozesse*, München, 1978 (*Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*, vol. 2), p. 330-362; O. M., “Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie” em: G. Bien (ed.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, 1978, p. 93-111.

¹⁵ “O autor da natureza compensou os males [...] por meio de mil comodidades cotidianas e contínuas [L’auteur de la nature a compensé ces maux [...] par mille commodités ordinaires et continuelles]”: G. W. Leibniz, *Theodicee*, em: *Die philosophischen Schriften*, ed. Por C. I. Gerhardt, Berlim, 1875-90, vol. 6, Nachdr. Hildesheim 1961, p. 409; “Nam ea ipsa malorum [...] compensation [...] est proprie ille finis, quem ob oculos habuit artifex”: I Kant, “Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio”, em: *Gesammelte Schriften*, ed. Pela academia prussiana das Ciências, vol. 1, Berlim, 1902, p. 405.

de investigação, embora eu apenas enumerarei quatro deles. Adquire interesse:

a) a *arte de compensação individual* para contabilizar o conjunto dos males em relação ao bem (*bonheurs*); o sujeito que domina essa arte é, sobretudo, o sábio. Muitos tratados sobre a felicidade (*bonheur*) com tema paralelo sobre a sabedoria, o que Robert Mauzi investigou para a França do século XVIII,¹⁶ retoma, a meu ver, a correspondente tese ciceroniana formulada em *A natureza dos deuses* (*De natura deorum*), segundo o qual os *sapientes*, os sábios, “*incommoda in vita [...] commodum compensatione leniant*”, [veem os] problemas da vida [...] pela compensação de maior alívio¹⁷; a arte da compensação torna-se decisiva, posto que o sábio seja aquele indivíduo que – como homem equilibrado – sabe viver de forma comedida: domina a técnica do contrapeso equilibrador, graças à faculdade de compensar os males pelas comodidades.

b) *o mecanismo mundano de compensação* para balancear o mal em relação ao bem; a filosofia fornece medida e faz balanços: predominam os infortúnios (*malheurs*), não compensados de forma suficiente (como defende Maupertius em seu *Ensaio de filosofia moral* [*Essai de philosophie morale*], de 1749, seguindo Bayle); ou predominam as *felicidades* (*bonheurs*) (Antoine Lasalle escreve, aproximando-se de Leibniz, seu *Balanço natural* [*Balance naturelle*], em 1788, e apresenta essa tese; “tudo é compensado aqui”); por fim, infortúnios e felicidades se equilibram; isso pode ser lido – fazendo valer expressamente resultados compensatórios – tanto em Robinet, em *Sobre a natureza* (*De la nature*), de 1761, como em Kant, nas *Magnitudes negativas*, de 1763, e também em Sylvain Maréchal, em seu manual para os filhos de reis intitulado *Apologias modernas* (*Apologues modernes*), que escreve em sua lição sobre O Balanço: “Bem e mau permanecem em equilíbrio suficientemente perfeito: tudo na vida se compensa”.¹⁸ Essa tese da compensação sugere, frequentemente, a

¹⁶ R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, Paris 1960, 1967..

¹⁷ Cicero, *De natura deorum* 1, 21; cf. Cicero, *Tusculanae disputationes* 5, 95.

¹⁸ P. Bayle, *Réponse aux questions d'un Provincial* (1704), em *Œuvres diverses*, La Haye, 1727-31, vol.3, esp. p. 650s.; P. L. M. de Maupertius, *Essai de philosophie morale* (1749); Leibniz, *Théodicée*, p. 266 s.; A. de Lasalle, *Balance naturelle* (1788); J. B. Robinet, *De la nature*, Amsterdam, 1761, p. 3: “Disso resulta um equilíbrio necessário entre bem e mal na natureza [D'où résulte un équilibre nécessaire des biens et des maux dans la nature]” cf. p. ej. p. 126 ss.: “Guerra: compensação dos males que ela produz [De la Guerre: compensation des maux qu'elle produit]” (devo tal indicação a R. W. Schmidt); “a economia universal [l'économie universelle]”, “para compensar tudo [afin de compenser tout]”: p. 105, 109, 133 e outras; I. Kant, “Versuch, den Begriff der negative Größen in die Weltweisheitzuführen” (1763), em: *Gesammelte Schriften*, vol 2, 1905, p. 179 ss. Em relação com p. 197; S. Maréchal, *Apologues modernes, à l'usage du Dauphin, premières leçons du fils aîné d'un Roi*, Bruxelles, 1788, p. 51 (devo tal indicação a H. Hudde).

doutrina inspirada por Newton, sobre a origem da realidade a partir do equilíbrio entre atração e repulsão que, por meio da parte fundamental da dinâmica dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*, de Kant, alcançam e também configuram, a partir de 1797, a teoria da indiferença elaborada por Schelling em seu sistema filosófico da natureza, que também é uma filosofia do balanço, do equilíbrio.¹⁹ Finalmente, essa tese da compensação encontra, em 1808, sua síntese definitiva no livro de Pierre Haycinthe Azäi intitulado *Compensações no destino humano* (*Des compensations dans les destinées humaines*), antes que a metade do século XIX seja transformada de forma estocástica por Cournot, enfática por Emerson e cética por Burckhardt, para a seguir, por meio do caminho da fisiologia do cérebro, e cair nas mãos da psicanálise.²⁰ Também adquire interesse, na segunda metade do século XVIII, o:

c) *programa de compensação da reforma social*, por exemplo, segundo o utilitarismo: quando, apesar de tudo, a contabilidade dos males e do bem se mostra insatisfatória, deve-se equilibrar com medidas pragmáticas de progresso, partindo do princípio: “a maior felicidade é indicada pelo maior número”. Helvetius, em 1758, e Bentham, em 1776 e em 1789, respectivamente, proclamaram e executaram de forma planejada tal princípio de *compensar a infelicidade*.²¹ Esse princípio expõe de forma inevitável o seguinte problema: como são ou podem ser indenizados, por meio de compensações, aqueles indivíduos que não pertencem ao “maior número” e que não alcançam “a maior felicidade”?; A questão foi exposta, dentre outros, por Chevalier de Chastellux, em 1772, em seu

¹⁹ Cf. I. Kant, “Negative Größen”, p. 172 (“Repugnancia real”) e especialmente p. 198; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), em: *Gesammelte Schriften*, vol. 4, 1911, p. 523 (“Suplemento geral da dinâmica”); J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), em: *Sämmtliche Werke*, ed. Por I. H. Fichte, vol. 1, Berlin, 1845, p. 110 (“Magnitudes negativas”); F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), em: *Sämmtliche Werke*, abt. 1, vol. 2, 1860, p. 178 ss., e p. 227 ss.; cf. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Philosophie* (1801), op. cit., abt. 1, vol. 3, 1860, especialmente p. 287 ss. E *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), op. cit., vol. 4, 1859, especialmente p. 125 ss. (“Indiferença do subjetivo e do objetivo”) e p. 162 ss.: Ambas as forças se opõem uma à outra e se limitam mutuamente para alcançar uma situação de equilíbrio, em que consiste a realidade; trata-se de uma sorte de “diafonia isóstena”, que não somente pode dar-se entre dogmas, mas também entre forças: desse modo o mundo inteiro seria, em alguma perspectiva, cético.

²⁰ P. H. Azais, *Des compensations dans le destinées humaines*, Paris, 1808; A. Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris, 1843, ch. 9, & 103; R. W. Emerson, *Compensation* (1865), em: *The Completes Works*, Centenary Edition, vol. 2/3, London, 1904, p. 91-127. J. Burckhardt *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1868), em: *Gesammelte Werke*, vol. 4, Stuttgart, 1970, p. 103s.; A. Adler, *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (1907); C. G. Jung, *Zur Psychologie der dementia praecox* (1907).

²¹ C. A. Helvetius, *De l' esprit*, Paris, 1758; J. Bentham, *A Fragment on Government*, London, 1776; J. B., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations*, London, 1789.

livro *Sobre a felicidade pública* [*De la félicité publique*], pela resposta “A felicidade (*bonheur*) compensa muito”.²²

d) As indicações anteriores não fazem referência senão de forma débil ao conceito de compensação: as felicidades (*bonheurs*) compensam de modo mais ou menos satisfatório, *apesar* dos infortúnios. Porém, existe também uma versão forte do princípio de compensação: apenas por meio do mal surge, compensando-o, o bem que não se manifestaria sem esse mal; trata-se do que eu chamaria a *ideia bonum por meio de algum malum*, construída segundo o modelo de uma “feliz culpa”: apenas porque – *malum* – os homens pecaram, – *bonum-per-malum* – Deus veio ao mundo. Retomando essa figura que procede em todo caso da teodiceia leibniziana,²³ Pope, por exemplo, refere-se em seu *Ensaio sobre o homem* (*Essay on man*) às “felizes fragilidades” mediante as quais haveriam sobrevivido “a alegria, a paz, a glória da humanidade”. Mas também Malthus, em *Ensaio sobre o homem* (*Principle of population*), para dar relativo conforto, por conta desses resultados infelizes, escreve: “Não existe mal no mundo com o fim de gerar desespero, mas para estimular a atividade”. Essa ideia se estende de Mandeville (há – *malum* – “vícios privados”, porém no fundo não são nada além de – *bonum-per-malum* – “benefícios públicos”) até Herder (o ser humano é – *malum* – um órfão da natureza, porém – *bonum-per-malum* – e somente por isso possui linguagem). Essa imagem se encontra em Kant, em 1784 (há – *malum* – “antagonismos”, mas – *bonum-per-malum* – eles suscitam o progresso), e em Schiller, em 1790 (existe – *malum* – o pecado original, porém – *bonum-per-malum* –, graças a ele se avança para a cultura). Pouco depois, no mesmo ano, na *Crítica do Juízo*, essa imagem se torna a tese central da estética do sublime: certamente – *malum* – nossos sentidos são limitados, porém – *bonum-per-malum* – graças a isso a razão demonstra seu poder,²⁴ e assim por diante.

²² Chevalier de Chastellux “anônimo”, *De la Félicité publique ou Considérations sur le sort des homes dans les différentes époques de l’histoire*, Amsterdam, 1772, cit. em: Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth* (1932), New York, 1955, p. 190 (Devo tal observação a H. Hudde).

²³ Cf. Leibniz, *Théodicée*, p. 108.

²⁴ A. Pope, *An Essay on Man* (1733-34), Ep. II, V. 241 ss.; T. R. Malthus, *Essay on the Principle of Population* (1798), (tradução alemã): *Das Bevölkerungsgesetz*, editado e traduzido por C. M. Barth, München, 1977, p. 170; B. De Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* (1725); J. G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772), em: *Sämtliche Werke*, edit. por B. Suphan, vol. 5, Berlim, 1895), especialmente p. 27 ss.; I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), em: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, 1912, especialmente, p. 20 ss.; F. v. Schiller, “Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde” (1790); I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), em: *Gesammelte Schriften*, vol. 5, 1908, p. 244 ss.

Todas essas indicações tinham por objetivo demonstrar que o conceito de compensação é próprio ao século XVIII. Especialmente a segunda metade desse século se constitui como a verdadeira era da compensação: torna-se público o *homo compensator*. Diga-me como compensar-te e te direi quem és; e assim como a fórmula principal da segunda metade do século XVII foi a cartesiana: “Penso, logo existo”, o tom principal da segunda metade do século XVIII, segundo minha opinião, foi: “Compenso, logo sou”. Tal fórmula de um otimismo indireto substituiria o otimismo clássico leibniziano, que fracassava. Porque o consolo geral que estava no pensamento do melhor dos mundos possíveis entra em crise, é mobilizado o acervo das máximas consoladoras médias e pequenas, o que torna possível o conceito de compensação. Por isso, em meados do século, esse conceito torna-se fundamental. Mas se o conceito de compensação adquire tal importância depois de 1750 – essa é a conclusão a que desejava chegar –, não deveria surpreender que a continuação dele produzisse também *compensações efetivas*. Além disso: *nessa época das filosofias de compensação, há também compensações efetivas por meio de ideias filosóficas*. No mínimo, é por meio da filosofia da história, da antropologia filosófica e da filosofia estética que, pouco depois de 1750, avança-se com a força compensatória. Essas filosofias compensam: isso não é qualquer coisa, mas um declínio no mundo da vida que, de algum modo, caracteriza especificamente essa metade do século; pois, e isso era minha tese, essas filosofias recentes da “época-umbral” (“Sattelzeit”) compensam (por meio “da evasão até a inimputabilidade”) a hipertribunalização da realidade humana, que se estabelece nesse momento. Mas o que isso significa?

3. Hipertribunalização

A conjuntura favorável ao pensamento da compensação, após 1750, é o resultado da crise da teodiceia leibniziana: essa tese vale também para as compensações em si, ou seja, para as novas filosofias da “época umbral” (“Sattelzeit”)? Afirmo que sim. Também o avanço da filosofia da história, da antropologia filosófica e da filosofia estética é – de modo geral – um resultado do colapso da teodiceia leibniziana.

A teodiceia, que Leibniz tornou pública em 1710, é a primeira filosofia nova do século XVIII. Sua novidade consiste, entre outros aspectos, em transformar a filosofia em processo: o processo “homem contra Deus”, em uma ação de responsabilidade pelo mal no mundo. A teodiceia leibniziana contém, pois, uma nova determinação de homem: ele se constitui em parte essencial no julgamento: como *acusador* de

Deus. Deus é, neste processo, o Absoluto acusado, o Acusado absoluto. Como afirmei, o argumento principal de sua defesa, da teodiceia de tipo leibniziano, não consiste em alegar felicidades (*bonheurs*) como compensação suficiente dos males, mas, melhor dizendo: a criação é a arte do melhor dos mundos possíveis; por isso, Deus deve – como o político com sua “arte do possível”: levando em conta as compatibilidades – aceitar os males: a perfeição como fim justifica a existência dos males, visto que eles são a condição de existência da perfeição. Isso porque o princípio fundamental secreto dessa teodiceia é a máxima, *horribile dictu*, é horrível de se dizer: o fim justifica os meios. Logo, defendo precisamente que esse princípio – o fim justifica os meios –, que deveria demonstrar de forma “otimista” que Deus é bom, desperta dúvidas sobre sua bondade. Em uma época que o diabo, visto como *genius malignus*, foi esvaziado de toda a sua realidade, a ponto de se tornar, no contexto da dúvida metódica, um truque argumentativo ficcional do passado, talvez fosse quase inevitável fazer de Deus – mediante essa forma otimista de sua justificação – um pouco como o diabo, a fim de ocupar esse lugar vacante. É o “terremoto de Lisboa” de 1755 – sobre o tratamento literário do qual Harald Weinrich, por exemplo, oferece-nos informação²⁵ – que, de modo inigualável, deixou isso evidente, bem como uma impressão tão forte que, muito tempo depois e em decorrência dele, deixou dúvidas filosóficas sobre esse “otimismo”: dentre outros testemunhos, pode-se citar a posição de Philo nos *Diálogos sobre a religião natural* [*Dialogues concerning natural Religion*], de Hume, escritos a partir de 1751 com a intenção de refutar o otimismo proposto como tema de concurso pela Academia Prussiana em 1753²⁶. Daí em diante se consolidou a crença de que a teodiceia possui êxito não quando – como em Leibniz – Deus é desculpado mediante o princípio criacional “o fim justifica os meios”, mas apenas quando Deus é desculpado desse princípio. Enquanto esse princípio criacional permanece intacto, há de se chegar, finalmente, à seguinte conclusão: Deus deve ser liberado de seu papel demiúrgico em função de sua bondade, ou seja, para salvar sua bondade, deve-se permitir a ele não ser ou ser a um estado muito próximo desta ausência de ser. Não é coincidência que, imediatamente depois de 1755, a moderna filosofia da história extraia essa consequência – a conclusão da não existência de Deus

²⁵ H. Weinrich, “Literaturgeschichte eines Weltereignisses: das Erdbeben von Lissabon” (1964), em: H. W., *Literatur für Leser*, Stuttgart, 1971, p. 64-76.

²⁶ Cf. a datação por meio de G. Gawlick em: D. Hume, *Dialogue über natürliche Religion*, Hamburg, 1968, p. IX ss.; a respeito do tema de concurso sobre o otimismo (“On demand l’ examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien” cf. A. V. harnack, *Geschichte der Königlich Preubischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, vol 1, Berlin, 1901, p. 404.

a partir da sua bondade –, enquanto, em minha opinião, com o objetivo de desculpá-lo, proclama o homem como criador e faz da realidade essa criação que, como Vico foi o primeiro a pensar, o homem pode engendrar por si mesmo: a História. A filosofia da história é a realização da teodiceia originada pela crise da própria teodiceia e provocada pela radicalização dela mesma: a absolvição de Deus por meio da mais evidente inocência, ou seja, pela inocência devida à inexistência. Por meio desse ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*, para a maior glória de Deus,²⁷ o ser humano herda as funções da divindade: não somente a função de criador, mas também, precisamente por isso (e isso aqui é o mais importante), sua função de acusado da teodiceia. Consequentemente, graças à filosofia da história adquire validade a seguinte afirmação: a filosofia se reduz a um processo, o homem segue sendo o acusado absoluto, mas, ao menos, algo mudou: o homem, em vez de Deus, torna-se o acusado absoluto em virtude da mesma causa, a existência dos males no mundo. Isso é, a meu ver, a nova e decisiva determinação do homem, que conduz à radicalização da teodiceia ao se transformar na filosofia da história, pouco depois de 1750, e sobre a qual desejo aqui chamar a atenção: o homem torna-se o acusado absoluto; isto é – *in nuce*, em poucas palavras – a descoberta que chamei de “hipertribunalização” da realidade da vida humana: *a partir de então, o homem, enquanto acusado absoluto pelos males mundanos, comparece diante de um tribunal perpétuo em que o homem é, ao mesmo tempo, o acusador e o juiz, de tal modo que ele se vê pressionado a se justificar e coagido a se legitimar absolutamente.*

Essa determinação do homem é realmente nova? À primeira vista parece bastante antiga, ou seja, ao menos tão antiga tanto quanto o próprio cristianismo. De fato, também aqui o homem é acusado absolutamente: pelo Absoluto, por Deus, em razão de seus pecados. Mas, no cristianismo, essa acusação absoluta é suavizada de forma absoluta: mediante a *graça* divina. No cristianismo, o homem não se vê pressionado a uma justificação absoluta, pois sua justificação – que os cristãos não podem esperar da parte do homem, posto que ele mesmo é incapaz de alcançá-la – já aconteceu: mediante o ato divino de redenção, por Cristo. Somente por esta razão foi possível que, por exemplo, a fonte antiga do gênero autobiográfico, a necessidade de apologia,²⁸ – como demonstrou notavelmente Manfred Fuhrmann no oitavo volume de *Poética e*

²⁷ Cf. O. Marquard, “Idealismus and Theodizee” (1965), em: O. M., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Franksfurt a. M., 1973, p. 65, cf. p. 52-65 e 167-178, assim como p. 70.

²⁸ Cf. M. Fuhrmann, “Rechtfertigung durch Identität – über eine Wurzel des Autobiographischen”, em: O. Marquard/K. Stierle (ed.), *Identität*, München, 1979, (*Poetik und Hermeneutik*, vol 8), p. 685-690.

hermenêutica (Poetik und Hermeneutik) – fosse substituída pela confissão, que diz respeito à própria carência e particularidade do homem, a partir de Santo Agostinho; apenas com o cristianismo – pela proteção da graça divina – a autobiografia pode, de acordo com sua tendência, tornar-se sincera e sensível à individualidade, porque é apenas – apesar do pecado e graças ao ato divino de justificação – quando o homem é dispensado, em grau secundário, de se justificar, o que está ligado ao estado de graça.²⁹ *Portanto, a graça divina no cristianismo dispensa o homem do estado de acusado absoluto.* Na Idade Moderna essa situação muda; desde que, no começo do século XVIII, quando o discurso da teodiceia torna Deus o acusado absoluto e o homem em acusador absoluto, *a acusação absoluta apresenta-se impiedosa.* Acima de tudo, simplesmente porque ao homem não é dado o poder de perdoar, em virtude de isso ser uma faculdade de graça, de Deus. Quando a continuação da teodiceia radicalizada na filosofia da história incrimina de forma absoluta o homem ao invés de Deus, a acusação absoluta mantém sua falta de misericórdia.

A *perda da graça* é uma operação especificamente moderna e uma causa decisiva da hipertribunalização da realidade da vida humana. A incriminação torna-se humanamente insuportável e esgotante, pois é por meio desse processo que a acusação absoluta devido à existência do mal no mundo afeta impiedosamente o homem, e o submete sem misericórdia à pressão de se justificar. A pergunta levantada por Leibniz ao Criador: “por que há de ser em vez de nada ser?” não só se converte, conforme a teodiceia, em um processo jurídico de acusação: “Com que direito há de ser em vez de nada ser?”³⁰ Essa questão, passando pela “quaestio juris da “Dedução transcendental”, de Kant, limitada tão somente às categorias (“Com que direito os pressupostos têm algum valor, em vez de nenhum?”³¹), acaba por ganhar em intensidade e onipresença, e se transforma em absoluta incriminação endereçada a cada homem, sem possibilidade de nenhuma graça: “com que direito tu existes, em vez de não ser?, e com que direito tu és desse jeito, em vez de ser de um modo diferente?”. A partir daí

²⁹ Cf. O. Marquard, “*Identität–Autobiographie–Verantwortung (ein Annäherungsversuch)*”, Op. cit., p. 690-699.

³⁰ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, em: Philosophische Schriften vol. 6, p. 602: “Pourquoil il y a plustot quelche chose que rien?”.

³¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), em: *Gesammelte Schriften*, vol. 4, 1911, B 117s.: “Os juristas, quando falam de direitos e pretensões, distinguem entre uma causa a questão acerca do que é justo (quid juris), a questão que se atém aos fatos (quid facti), e aquelas que exigem prova de ambas; denominam dedução a primeira, que deve demonstrar os direitos ou a pretensão de legitimidade [...]. Mas entre os diversos conceitos que formam o tecido do conhecimento humano, há alguns que estão destinados a um uso a priori puro (completamente independente de toda experiência); e, então, seu direito necessita a todo momento de uma dedução: de uma “dedução transcendental”; cf. a nota seguinte.

cada homem se vê obrigado, diante da pressão dessa pergunta, a se pôr total e constantemente à disposição dela: cada homem – como *causa sui* (caso próprio) secularizada – carrega, sem possibilidade de perdão, o peso da prova para justificar o fato de que ele possa ser e que ele possa ser tal como é. Desse modo, torna-se uma obrigação exclusiva do homem comparecer perante um tribunal permanente, onde ele atua ao mesmo tempo como juiz e acusador; desculpar-se pelo fato de que ele existe e de que sua existência seja precisamente como é. Denomino *tribunalização* o fato, originado em torno de 1750, de que todo homem se sinta coagido a se justificar conforme a tendência radical da teodiceia ao se transformar em filosofia da história. Porque esse processo, além disso, torna-se total e refratário à concessão de graça, eu o denomino *hipertribunalização da realidade da vida humana* (“*Uebertribunalisierung*” des menschlichen *Lebenseirklichkeit*): seu efeito – e o exemplo, é claro, disso é a obsessão inquisitorial desencadeada na Revolução Francesa – é, para o homem, de uma ameaça e uma diminuição do mundo da vida, pois – reitero – isso se torna insuportável e vitalmente esgotante.

4. *Evasão para a inimputabilidade*

Devido a essa hipertribunalização e a seu caráter insuportável para a vida, surge uma enorme necessidade de se desculpar (*Entlastung*), uma necessidade antitribunal de se liberar da demanda de justificação: a hipertribunalização – malum – força – bonum-per-malum – a uma evasão para a inimputabilidade. Esse é o motivo de essas novas filosofias adquirirem importância, pouco depois da metade desse século, o que destaca no homem – de modo compensatório – aqueles aspectos resistentes, refratários e relutantes à absoluta pressão incriminatória concebida pela questão da total legitimação. Tal é o caso, sobretudo, da antropologia filosófica e da estética, pois a filosofia da história, como se tem mostrado, é um caso distinto; tem-se necessidade delas, e logo elas se apresentaram como filosofias do homem em busca de desculpa. É tempo, a meu ver, que ambas sejam interpretadas como filosofias de evasão para a inimputabilidade. Indicarei aqui brevemente, sem a pretensão de esgotar o tema, somente sete resultados que (antes mesmo de toda a arte mais recente não o tenha feito) essas filosofias destacam – às vezes uma, às vezes outra, às vezes ambas conjuntamente.

a) Pertence à evasão para a inimputabilidade o fato de que o homem traz consigo os limites de sua própria causalidade e com isso, o âmbito além do qual não tem sentido conceber questões de legitimação. O mais essencial desses limites, em um horizonte pós-teológico, é que o

homem mesmo é *natureza*. Precisamente, ao abordar e ressaltar “aquilo que a natureza faz do homem”, diferentemente daquilo que o homem “faz ou pode e deve fazer de si mesmo como ser livre” (não de acordo com seu programa “moral” ou “pragmático”, mas mediante seu programa “fisiológico”), a antropologia filosófica alcança pleno sucesso,³² na segunda metade do século XVIII, como agente filosófico de um *retorno à natureza*, e cujo fim é a evasão para a inimizabilidade.

b) Pertence à evasão para a inimizabilidade a proteção daquela *necessidade de anonimato* que surge inevitavelmente quando se sente o peso que supõe a obrigação de se justificar totalmente, e expõe todo mundo à reprovação pública. Essa paixão por situações em que alguém se torna não encontrável e não identificável e, portanto, inacessível para responder às exigências de legitimação, satisfazem-se na *natureza virgem*: ali se obtêm férias do ego acusado; nela o sujeito se perde, fugindo da intervenção identificadora e capturadora da exigência de justificação total. A conjuntura favorável a uma nostalgia de uma natureza virgem – suscitada, de novo, pouco depois de 1750, dentre outros, por Rousseau – é devida a sua forte capacidade de desculpar:³³ pertence à evasão para a inimizabilidade. De forma complementar, é revelador, entre outros aspectos, que, assim como Santo Agostinho somente alcançou a velha sinceridade de suas *Confissões* com a proteção da graça, Rousseau somente pode conquistar a nova sinceridade de suas *Confissões* com a proteção da natureza: a valorização positiva da natureza virgem é uma compensação profana da perda da graça.

c) Pertence à evasão para a inimizabilidade a *conjuntura favorável à individualidade*, que na antropologia filosófica da segunda metade do século XVIII é encorajada pela formação da “*característica antropológica*” e reforçada pela gênese do sentido histórico.³⁴ *Individuum est ineffabile*

³² I. Kant, *Anthropologia in pragmatischer Hinsicht*, em: *Gesammelte Schriften*, vol. 7, 1917, p. 119; mas a antropologia filosófica alcança êxito percorrendo o caminho oposto ao programa kantiano: através do giro para a natureza.

³³ J.-J. Rousseau, *Discours sur la question, si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs* (1750; J.-J. R., Julie ou la Nouvelle Héloïse (1761). A esse respeito, o descobrimento do “panorama” – por exemplo – não só é uma compensação da perda de naturalidade própria do mundo moderno, tornado artificial: cf. J. Ritter, “Landschaft. Zu Funktion des Ästhetischen in der modernen Welt (1963)” em: J. R., *Subjektivität*, p. 141 ss.; a paisagem oferece, além disso – como mais tarde, a finais do século XIX e no século XX, a grande cidade, que desempenha uma função equivalente de oferecer anonimato –, a possibilidade de subtrair-se da total intervenção incriminadora e identificante da “História Universal”, como história do “tribunal mundial”, submergindo-se no anonimato; a natureza como refúgio satisfaz – por exemplo, como panorama virgem – a necessidade de solidão assim definida; cf. J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (1782).

³⁴ A característica antropológica: cf. I. Kant, *Anthropologie*, p. 283 ss.: W. v. Humbolt,

(o indivíduo é inefável): é por essa razão precisamente – porque a exigência de justificação não pode alcançar a individualidade inefável do indivíduo –, que o homem permanece, como indivíduo, refratário às questões de legitimação, e essa é precisamente a razão porque ele deve se tornar indivíduo: *desde a metade do século XVIII o crescimento do indivíduo é o crescimento de sua inefabilidade* como resposta à hipertrofia da coação a se legitimar: como evasão para a inimputabilidade.

d) Pertence à evasão para a inimputabilidade o *entusiasmo da ausência*: o homem torna-se inimputável graças à *viagem* e, em parte, graças à preparação e à apreciação da viagem. Por isso exercem fascínio, por exemplo, a atividade dos etno-antropólogos Forster, Bougainville e Blumenbach. Quando permanecer em casa supõe, cada vez mais e em maior medida, ter que viver se desculpando diante de um tribunal, as terras e povos estrangeiros então em oportunidades de se ausentar de casa; por isso floresce também a literatura de viagem, desde o relato fictício – a *Viagem sentimental (Sentimental Journey)*, de Sterne – até as grandes compilações de diários de viajantes que começam a ser publicados na Alemanha justamente a partir de 1764.³⁵ Com isso, não existem apenas viagens às terras estrangeiras como incursão do espaço, mas também viagens no tempo: excursões mentais historiográficas no passado, na pré-história. A identidade de estrangeiro e de pré-história resulta na pré-história estrangeira: por isso, pouco depois de 1750, desenvolve-se um interesse por polimitos, especialmente pela mitologia exótica não ocidental, do Oriente pré-clássico particularmente, graças, dentre outros, a Heyne e Zoëga,³⁶ como oposição ao monomito da história exclusiva, em sua obsessão pelo tribunal. Estrangeiro, pré-história e pré-história estrangeira: são oportunidades para viajar ou emigrar, ou seja, para ser inimputável mediante a ausência. O século XVIII é o século de viagem

Plan einer vergleichenden Anthropologie (1795), eleva a característica à tarefa central da antropologia: cf. Linden, *Untersuchungen*, p. 139 ss.; sobre a individualidade como objeto próprio do sentido histórico cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), München, 1965).

³⁵ *Sammlung der besten und ausführlichsten Reisebeschreibungen*, Berlin, 1764 ss.; G. Foster, *Neue Geschichte der Land – und Seereisen*, Hamburg, 1781 ss.; *Bibliothek der neuesten Reisenbeschreibungen*, Berlin, 1786 ss.; *Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen*, Berlin, 1790 ss.

³⁶ Cf. “Elogio do politeísmo. Sobre monomiticidade e polimiticidade” no presente volume, ver p. 99 e ss.; em geral cabe dizer que o que no século XVII, sobretudo, era considerado, por exemplo, em Descartes perigo, se converte em atrativo: *Discourse de la method* (1637), I, 8: “Pois é quase o mesmo que conversar com outros de outros séculos, como viajar [...] mas mais quando se gasta muito tempo viajando, torna-se estrangeiro, por fim, em seu próprio país [Car c’est quasi le meme de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager [...] lorsqu’on emploie trop de temps à voyager on deviant enfin étranger en son pays]”.

como evasão para a inimizabilidade e é, enquanto tal, – *nota bene*, muita atenção – o protagonista da mania de viagem posterior, que se alimenta do mesmo motivo, até chegar ao turismo atual e ao turismo científico: quanto mais tempo os pesquisadores de hoje passam nos tribunais em que se converteram as comissões administrativas da universidade, mais irresistível se torna a ausência pela viagem: por isso, precisamente, viaje-se, por exemplo, à Wolfebüttel.

e) Pertence à evasão para a inimizabilidade, como substituta alternativa à ausência, para os sedentários crônicos, a *enfermidade*; graças à nosologia antropológica e ao “nascimento da clínica”,³⁷ na época da morte da metafísica, a enfermidade surge como situação tão dolorosa quanto atraente para se desculpar. Na segunda metade do século XVIII, a *representação do homem como paciente* oferece uma conjuntura favorável para a antropologia médica; e mesmo a antropologia filosófica é escrita então, de modo geral, por e para médicos. A loucura torna-se a forma mais fascinante de enfermidade: quando, pelo signo da hipertribunalização, o homem é cada vez mais tido como responsável por tudo, ele prefere de modo compensatório a *irresponsabilidade como situação ideal (Unzurechnungsfähigkeit)*: além disso, no contexto da teoria do gênio, na estética filosófica, a valorização positiva da loucura³⁸ supõe uma evasão para a inimizabilidade.

f) Pertence à evasão para a inimizabilidade, a *gênese da estética*. Pelo caminho que trilha à estetização da arte – de uma racionalidade à sensibilidade, do normativo ao original, do *imitativo* ao gênio – a fantasia se apresenta, precisamente na segunda metade do século XVIII, como a força produtiva mais nobre e o gosto como a *faculdade receptiva diretiva*: “Gosto [...] é o conceito do século XVIII”, resume Hannelore Klein em seu trabalho escrito com orientação de Herr Fabian: *Gosto não se discute (There is no disputing about taste)*; ³⁹ o gosto ganha destaque porque

³⁷ Cf. M. Foucault, *Die Geburt der Klinik* (1963), München, 1973.

³⁸ Cf. M. Foucault, *Wahnsinn and Gesellschaft* (1961), Frankfurt, a. M. 1973: voltando-se para o período compreendido entre 1657 e 1794; sobre processos ulteriores cf. O. Marquard, “Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts” (1963), em O.M., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, p. 85-106 e 185-208. A determinação do artista mediante a “mania (obsessão)”, que foi estabelecida por Platão no *Ion* com intenção polêmica, torna-se atualmente moderna — ao passo que se valoriza positivamente a loucura na determinação afirmativa do gênio; nesse sentido, é sintomático, por exemplo, que Kant se dedique simultaneamente ao problema estético e ao problema psiquiátrico-antropológico: I. Kant, “Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen” (1964); “Versuch über die Krankheit des Kopfes” (1764). Cf. também Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*.

³⁹ H. Klein, *There is no disputing about taste. Untersuchungen zum englischen Geschmacksbegriff im 18. Jahrhundert*, Münster, 1967, p. 141; cf. K. Stierle/ H. Klein/ F. Schümmer, Artigo “Geschmack”, em: Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol 3, p. 444-

nem está envolvido em disputas nem em exigências de legitimação: *um refúgio para o homem que busca uma dispensa da necessidade de justificação*, uma ressurreição do sentido, de outro modo perdido, o que é evidente. A arte, como descanso de qualquer tribunal, torna-se estética: como ela se torna autônoma, passa a ser uma inacessibilidade institucionalizada; e a obra de arte estética é, talvez, aquilo a propósito do qual pouco convém se perguntar: “Com que direito...?” A estética adquire, justamente em razão dessa resistência à exigência de legitimação, uma importância esmagadora; precisamente na segunda metade do século XVIII, a arte do gênio constitui-se no órgão central do mundo da vida, e o artista, como *outlaw*, um *fora-da-lei* original, torna-se o homem exemplar: com a meta de uma evasão para a inimputabilidade.

g) Pertence por fim à evasão para a inimputabilidade a intenção de estabelecer juridicamente, justamente na segunda metade do século XVIII, os limites da existência de justificação absoluta, que se relacionam ao homem: *a concepção e a proclamação dos direitos fundamentais e dos direitos do homem*, que devem proteger em alguma medida juridicamente praticável, a desculpa de justificação do ser mesmo e da maneira de ser dos homens.⁴⁰ De fato, a transformação do homem em acusado absoluto conduz justamente à tentativa de definir e garantir os limites dentro dos quais ele não é nunca acusado. Estamos acostumados a ver esses direitos fundamentais que nos defendem contra à coação e à legitimação como resultado do progresso da filosofia da história; pelo contrário, é tempo de tentarmos compreendê-los como medidas preventivas de proteção diante das consequências da tribunalização: como fenômenos da evasão para a inimputabilidade.

456; também a análise do sentido “social” do gosto no século XVIII na obra de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Tübingen 1972, p. 31 ss., acentua, com a não demonstrabilidade do gosto – com o fato de que se encontra aquém de toda argumentação –, provas em favor de uma resistência à exigência de legitimação que apoiam, a meu ver, a interpretação de sua carreira como fenômeno de uma evasão para a inimputabilidade. A interpretação esboçada aqui, em conexão com os pontos de vistas das lições de Estética de J. Ritter (Münster 1948 ss) – Cf. também O. Marquard, “Kant und die Wende zur Ästhetik”, em: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 6 (1962), p. 231-243 e 363-374: a gênese da estética constitui ao mesmo tempo, como complemento da tese de Ritter, a tentativa de aplicar ao século XVIII a seguinte macro tese, a tese ampla, que tenho tentado reelaborar: a estética e a arte estética surgem como compensação da “perda escatológica do mundo”.

⁴⁰ *Bill of Rights* na constituição da Virgínia, 1776; 1789 *Bill of Rights* na constituição dos Estados Unidos e Declaração dos direitos do homem e do cidadão na França: cf. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Reinbeck bei Hamburg, 1975, especialmente p. 149 ss. O que me importa assinalar aqui é, sobretudo, que os direitos fundamentais e os direitos do Homem não institucionalizam a obrigação de converter-se em “homem universal”, e sim, sobretudo, a liberdade de permanecer este “homem particular”; não me é possível nesse lugar os problemas hermenêuticos que essa tese levanta.

Essas sete indicações – que, sem dúvidas, podem e devem ser complementadas – pretendiam mostrar que a antropologia e a estética – não somente, mas sobretudo, – obtém êxito após 1750, porque para o *homem* como *acusado* absoluto, constringido pela tribunalização do mundo da vida, tem necessidade de se tornar *homem desculpado*: a antropologia filosófica e a estética filosófica avançam conjuntamente como agentes de sua evasão – compensatória – para a inimputabilidade.

5. Fuga da identidade com a consciência moral e seu colapso

Como havia dito, a filosofia da história constitui, pelo contrário, um caso distinto: ela mesma é o agente filosófico da hipertribunalização. Entretanto, creio que – por mais inverossímil que possa, a princípio, parecer – ela representa ao mesmo tempo o agente de uma evasão para a inimputabilidade: mediante *um aumento da potência tribunalizadora (Tribunalisierungspotenzierung)*. O idealismo alemão, que entende a si mesmo como ação paralela à Revolução Francesa,⁴¹ fez da filosofia da história a filosofia principal e fundamental. Sobretudo Fichte, em 1794, que radicaliza a teoria kantiana da autonomia da consciência moral em seu *Fundamento de toda a doutrina da ciência (Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre)* – um livro do século XVIII –, define a “História do espírito humano”⁴² como o processo mediante o qual o eu põe a si mesmo em oposição ao não eu, e certamente até o Absoluto.

Havia sublinhado que a teodiceia radicalizada pela libertação de Deus distingue-se de teodiceia clássica, no que diz respeito à existência do mal no mundo, ao fazer do homem – em lugar de Deus – o culpado absoluto; mas, ao mesmo tempo – tenho que destacar agora esse ponto, o que ainda não tinha feito –, ela retoma a ideia da teodiceia clássica de que o homem deve atuar como *acusador absoluto*. Mas, não em vão, isso oferece aquela oportunidade de desculpa que não falta na versão da filosofia da história própria à *Doutrina da ciência*: a história é o procedimento no qual esse duplo papel de objeto e sujeito de acusação absoluta se quebra, e pelo qual se estabelece uma divisão do trabalho para os homens, em certo sentido,

⁴¹ Cf. F. W. J. Schelling, *Immanuel Kant* (1804), em: *Sämtliche Werke*, vol 6, 1860, esp. p. 4 ss.; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* der Geschichte (1816 ss.), em: *Werk in 20 Bänden, Theorie-Werkausgabe*, Red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, vol.20, Frankfurt a. M., 1971, p. 314 e 331 s.; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822 ss.), op. cit., vol 11, 1970, p. 525 ss.; cf. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), em: *Sämtliche Werke*, ed. Por E. Elster, vol. 4, Leipzig/Wie n, 1890, especialmente p. 245 ss.

⁴² A doutrina da ciência deve ser uma história pragmática do espírito humano”: J. G. Fichte, *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre* (1794), em: *Sämtliche Werke*, vol 1 p. 222.

uma divisão da vida, de tal modo que o homem escapa, pouco a pouco, de seu papel de acusado absoluto ao atuar, pouco a pouco, exclusivamente no papel de acusador absoluto. O objeto de acusação (*Das Akkusativobjekt*) deixa, então, de ser o eu, enquanto ocupa seu lugar de não eu, na medida em que o eu, de modo exclusivo, torna-se o sujeito de acusação. Sem dúvida, os homens surgem como acusados absolutos, mas somente os *outros* homens, já que cada um exerce por si mesmo o papel de acusador absoluto. Isso é o que chamo, algumas vezes, de neomaniqueísmo da filosofia da história institucionalizada: o homem-criador como acusado e, aliás, o homem-redentor como acusador deixam de ser o mesmo personagem, não são mais o mesmo. Pela pressão da hipertribunalização, a História apresenta-se como a fuga para o futuro, como acusação absoluta, deixando atrás de si a condição de acusada absoluta como condição daqueles que não são a vanguarda; a lei de movimento da vanguarda histórica – pouco depois denominada “dialética” – é, sob a ótica do mal, a fuga para a má consciência em que um se converte para os outros, deixando que os outros tão somente a *tenham*, de tal modo que o acusador se exime propriamente da necessidade de *tê-la*: escapa-se do tribunal, transformando-se nele; e o grande gasto em indignação moral que se desenvolve nesse tribunal é dirigido somente contra aquele que já não consegue ser, e sim, de uma maneira precária, por essa fuga, apenas *julgar*. Do ponto de vista da filosofia da história, a história é *a fuga permanente desse ter-uma-consciência-moral para ser-uma-consciência-moral (Dauerflucht aus dem Gewissenhaben in das Gewissensein)*:⁴³ como auto-absolvição do homem que intensifica a pressão sobre outros homens para conduzi-los a se justificar, a história também se constitui como evasão para a inimputabilidade: aquela que ao mesmo tempo aumenta infinitamente a responsabilidade (*Belangbarkeit*) – a hipertribunalização – dos outros. A filosofia da história faz, então, a esse preço, do homem acusado um homem desculpado, e é precisamente o rendimento em matéria de desculpa – não deveríamos nos enganar a respeito – a razão de seu êxito. Assim, ela também promove uma nova determinação do homem: mas essa nova determinação – caberia pensar – determina o desaparecimento do homem (*Bestimmt den Menschen hinweg*); parece ser desse modo: assim como a teodiceia tem por consequência a negação de Deus, a filosofia da história tem por consequência a negação do homem: ela fragmenta o homem em dois: de um lado, o absoluto sem piedade e, de outro, seus inimigos absolutos. A nova determinação do homem na filosofia do século XVIII – não onde ela permanece moderada,

⁴³ Cf. O. Marquard, “Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie”, esp. p. 44 ss., 73 ss.: O. M., *Inkompetenzkompensationskompetenz?* No presente volume p. 31 ss.; O. M., “Exile der Heiterkeit”, em: W. Preisendanz/ R. Warning (ed.), *Das Komische*, München, 1976 (*Poetik und Hermeneutik*, vol 7), esp. p. 138 ss.

ou seja, na estética e na antropologia, mas onde se radicaliza, na filosofia da história – destina o homem ao fim de sua humanidade (*Bestimmt em Menschen zum Ende seiner Menschlichkeit*). Esse processo ultrapassa o século XVIII; eu apenas o indiquei aqui; não é meu objetivo persegui-lo além desse momento.

Então, como conclusão, uma última observação: quem cava um buraco para os demais, corre o risco de ser enterrado nele. Como os filósofos da história, quem mantém, do modo mais evidente e contínuo, com seu próximo a arte dialética de acusar e incriminar constante e unicamente aos outros, não deve se surpreender se seu próximo finalmente aprender essa arte, devolver o golpe e aplicá-la contra os próprios filósofos da história e, por extensão aos membros do grêmio, finalmente contra os filósofos como um todo. Em 1818, Bonald escreveu: “Hoje em dia é comum pensar que os filósofos do século XVIII não são responsáveis por nossas catástrofes [...]. Eu preferiria, em todo caso, para a glória não só da filosofia, mas também da nação, conceder a ambas um pouco mais de culpa”. Helmuth Plessner usou a sentença como lema de seu *Nação atrasada* (*Die verspätete Nation*);⁴⁴ e o expropriador mas conhecido das teses contidas no livro de Plessner, Georg Lukacs, desenvolveu esse pensamento em sua *Destruição da razão* (*Die Zerstörung der Vernunft*) com a seguinte frase: não há nenhuma filosofia inocente (ao escrever isso, ele era mais sincero do que desejava ser).⁴⁵ A tese sobre a culpa da filosofia se transfere ao campo da opinião pública, pois aconteceu duas coisas em relação à filosofia. Em primeiro lugar, como o processo essencial do século XVIII – a transformação da filosofia em um assunto particular: a partir de sua concepção como “a ciência do todo possível” (Christian Wolff, 1709), ela se voltou para aquela tarefa particular chamada de “crítica” (Kant, 1781).⁴⁶ Em segundo lugar, como processo essencial do século XIX, porque que o assunto particular chamado da “filosofia” como filosofia da história, tinha prometido a realização de todas as esperanças, e necessariamente decepcionou, e essa decepção (*Enttäuschung*) levou inevitavelmente à desilusão (*Enttäuschung*) da filosofia: a crítica da ideologia.⁴⁷ Sua popularidade se deve ao que, por sua vez, ela promete

⁴⁴ H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Gesses* (1935), Frankfurt a. M., 1974, p. 6.

⁴⁵ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), Berlin, 1955, p. 6: “não há nenhuma visão de mundo (Weltanschauung) “inocente””; como demonstra o contexto, se alude a filosofia.

⁴⁶ Cf. N. Hinske, “Die Geliebte mit den vielen Gesichtern”, em H. Lübke (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitsiteiskrisen*, Berlin/New York 1978, esp, p. 322 ss.; cf. Plessner, *Die verspätete Nation*, esp. p. 144 ss.

⁴⁷ Plessner, *Die verspäteter Nation*, p. 119 ss.

em desculpa: a partir de então, os não filósofos representam o homem desculpado, pois o homem desmascarado e acusado, para várias áreas do conhecimento, é o filósofo. A situação da filosofia torna-se o contrário de tudo o que ela desejava como filosofia da história: é a situação da falência da fuga para a identificação com o ser da consciência moral, do Absoluto colapsado, da acusação invertida. Assim, ao final deste processo, ou seja, hoje em dia, o filósofo passa a ser o bode expiatório universal, conveniente e de fácil manutenção; como “*all-round-alibi*” bem treinado, ele faz parte daí em diante da economia profilática da desculpa de cada um.⁴⁸ Esta constituição filosófica se presta, naturalmente, a múltiplos usos; é, por assim dizer, polivalente; o filósofo pode, por exemplo, dar-lhe uma aparência mais profissional e pode também – na época do turismo científico como viajante para se desculpar, como especialista para empreendimentos ousados, como um dublê transcendental – substituir os especialistas quando houver perigo, e entrar em cena: por exemplo, os especialistas do século XVIII diante da questão da nova determinação do homem na filosofia dessa época. Com essa observação final, eu não queria somente aproximar o passado do presente, mas também sublinhar, de forma expressa e mais uma vez, que isso é válido para o que sugeri desde o início: eu não sou um autêntico especialista, mas um substituto do especialista cujo produto é uma cópia: um *dublê*.

Recebido em: 24 de março de 2016.

Aprovado em: 29 de abril de 2016.

⁴⁸ O. Marquard, “Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie”, em: H. Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie?*, esp. p. 85-87.