



outra **margem**
revista de filosofia

ano 1 — nº. 1

2º. SEMESTRE DE 2014

ISSN 2358-7377

sumário

ano 1 — nº. 1 — 2º. SEMESTRE DE 2014

editorial | editorial

Mais uma margem: outra margem

Giorgia Cecchinato

entrevista | interview

A tarefa da filosofia brasileira: entrevista com Paulo Margutti

Vitor Cei

artigos | papers

Ruptura com a tradição e rememoração do passado. Hannah Arendt e os sentidos da História

Helton Adverse

Ciência e liberdade de espírito – uma leitura de Humano, demasiado humano

Alice Medrado

Jean-Jacques Rousseau: o pensamento ilustrado e o homem natural

Egon Dias

Liberdade e ideia: a herança kantiana no jovem Schelling

Gabriel Almeida Assumpção

Otherness and desire in Paul Ricoeur's hermeneutics of the self

Geoffrey Dierckxsens

A aísthesis compreendida entre o todo e a parte no Timeu

Gislene Vale dos Santos

Indivíduo e multidão: uma reflexão sobre o lugar da ética no pensamento de Soren Kierkegaard

Jean dos Santos Vargas

Guerra y filosofía: la lucha por el reconocimiento como herramienta de análisis de conflictos

Johanna González

sumário

O autor e a obra como funções do discurso em Michel Foucault

Marco Antônio Sousa Alves

A estética kantiana e o cinema transcendental

Rafael Sellamano Silva Pereira

resenha | **book review**

TRENTANI, Federica. La teleologia della ragione pratica. Sviluppo umano e concretezza dell'esperienza morale in Kant

Giorgia Cecchinato

MAIS UMA MARGEM: OUTRA MARGEM

Bem-vindo ao primeiro número de OUTRAMARGEM, revista organizada e editada por estudantes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG!

As exigências de “produtividade” do mundo acadêmico atual estimularam a divulgação de ideias e artigos científicos, assim como o nascimento de revistas. A concorrência para publicação tornou muito difícil a inserção de artigos de estudantes, mesmo de qualidade científica muito alta.

A revista OUTRAMARGEM, que representa o fruto do trabalho e da vontade dos nossos alunos de pós, quer responder a uma demanda de espaços para publicação de artigos, mas não apenas isso: ela tem o objetivo fundamental de se tornar um instrumento de trabalho e estímulo para reflexão de estudantes e acadêmicos, sem esquecer as exigências de clareza e finalidades didáticas postas pelos estudantes de graduação.

Neste sentido a revista interpreta o seu papel de “margem” que não é um espaço como outro, nem é simplesmente um limite, algo que ao final nada mais é que um “não lugar” entre dois ou mais. Ela quer unir na discussão e, ao mesmo tempo em que delimita posições filosóficas, quer oferecer determinados pontos de vistas, abrindo sempre novas possibilidades de discussão e de pensamento. Não é por acaso que o intuito dos editores é o de publicar, além de artigos, entrevistas e resenhas. E os artigos nela publicados não se apresentam a

penas como ponto de chegada de pesquisas mais ou menos experientes, mais ou menos avançadas, mas em primeiro lugar eles querem ser ponto de partida para alcançar o que é primeiramente a filosofia: discussão e diálogo, construção de margens, sempre novas, diferentes: outras margens.

A partir desta tarefa justifica-se a sua existência e auspica-se a maior participação e contribuição por parte de alunos e professores e um futuro próspero e longo.

Giorgia Cecchinato

Editora

**A TAREFA DA FILOSOFIA BRASILEIRA:
ENTREVISTA COM PAULO MARGUTTI**

Vitor Cei*

Paulo Roberto Margutti Pinto é Ph.D. em Filosofia pela Universidade de Edimburgo (1992), com tese sobre Wittgenstein. Foi pesquisador 1A do CNPq, até março de 2012. É professor titular aposentado da UFMG. Atualmente, é professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Em 2001, criou o Grupo de Filosofia no Brasil (Fibra) e começou a trabalhar na área de História da Filosofia Brasileira com projeto apoiado pelo CNPq. O principal resultado da pesquisa é o livro *História da filosofia do Brasil – O período colonial*, publicado pela editora Loyola em 2013.

Em entrevista exclusiva concedida por e-mail para a *Outramargem, revista de filosofia*, em julho de 2014, Paulo Margutti revela que passou boa parte de sua vida dedicado a um modelo de atividade filosófica no qual não mais acredita; contesta a autoimagem negativa da comunidade filosófica brasileira, que tem raízes na aplicação de critérios europeus etnocêntricos na avaliação da maneira pela qual fazemos filosofia nesse país; defende que a filosofia brasileira tem de ser buscada em nossa própria história cultural, com todas as suas especificidades e peculiaridades, sem ser avaliada com base nos critérios europeus ocidentais; e, apesar de tudo o que já foi percorrido, ele confirma que os projetos não param. Confira a entrevista.

- 1. Na introdução do primeiro volume de sua obra *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje)*, o senhor afirma que o livro resultou de sua insatisfação com respeito ao desinteresse com o qual a filosofia brasileira é tratada por uma parte significativa dos intelectuais e das instituições. Qual seria a causa desse desinteresse?**

* Doutorando em Estudos Literários (UFMG), bolsista da FAPEMIG. E-mail: vitorcei@gmail.com.

Esse desinteresse parece decorrer de uma falsa autoimagem negativa que tem suas raízes na aplicação de critérios europeus etnocêntricos na avaliação da maneira pela qual fazemos filosofia nesse país. A aplicação desses critérios à nossa história cultural, deixa claro, p. ex., que a filosofia não surgiu aqui nas mesmas condições da Grécia Antiga, o que significa não ter ela entre nós as mesmas características que possui na tradição europeia. Em outras palavras, não temos atmosfera intelectual adequada, nem bibliotecas adequadas, nem instituições adequadas, nem pesquisadores adequados, nem produção significativa. Ao invés de reconhecer que essa avaliação etnocêntrica simplesmente ignora a nossa especificidade enquanto produtores de algum tipo de atividade filosófica num sentido mais amplo e pluralista, uma parte importante dos intelectuais brasileiros prefere decretar a nossa falência filosófica com base numa perspectiva europeia excessivamente restritiva. Isso leva à percepção do Brasil como um país cujas chagas coloniais ainda não foram superadas e talvez nunca o sejam. E, do ponto de vista filosófico, produz uma autoimagem peculiar que nos retrata como autodidatas sem preparo, como amantes de novidades e incapazes de especulação séria. Em consequência, aquele pesquisador que baixa a cabeça à assim chamada superioridade cultural europeia e se dedica humildemente ao comentário dos textos clássicos é elogiado e respeitado, enquanto aquele pesquisador que não baixa a cabeça e se atreve a elaborar uma visão própria da nossa realidade é fortemente criticado e desrespeitado pelos seus pares, quando não simplesmente ignorado por ser indigno de consideração. Essa autoimagem só poderá ser superada quando os intelectuais brasileiros que nela se inspiram se voltarem para nós mesmos e nossa realidade, procurando conhecê-la sem preconceitos dogmáticos.

- 2. Há vários anos assistimos no Brasil à discussão em torno do problema de uma filosofia nacional, à necessidade de afirmação de uma linguagem nacional no âmbito da filosofia, que nos permita falar em uma filosofia brasileira do mesmo modo que falamos em uma filosofia francesa, em uma filosofia alemã ou inglesa. Nesse contexto, o pressuposto do seu projeto é que temos de conhecer como se implantou e se desenvolveu a filosofia em nosso país para podermos estabelecer nossa maneira própria de filosofar. Quais seriam as características do filosofar brasileiro?**

Antes de responder diretamente à questão, gostaria de observar que a própria discussão em torno do problema de uma filosofia nacional é um sintoma da influência do etnocentrismo ocidental sobre nosso pensamento. Os europeus ocidentais, através do processo de colonização, criaram uma situação singular. Por um lado, já possuíam uma identidade cultural no início do processo. Por outro, estabeleceram colônias cujas respectivas identidades culturais foram se desenvolvendo ao longo do mesmo processo. Mas o tempo todo os critérios para reconhecimento da identidade cultural eram europeus ocidentais. E com certeza tais critérios não encontraram satisfação adequada nas culturas coloniais, das quais tinham sido subtraídas aquelas condições mesmas de identidade cultural que lhes eram exigidas. Isso gera nas colônias não só um senso de falta de identidade, mas também uma suspeita de que essa almejada identidade é impossível de atingir. O resultante complexo de inferioridade cultural se manifesta de várias maneiras. No caso da filosofia, esse complexo leva a discussões estéreis a respeito da possibilidade de se falar em *filosofia no Brasil* ou em *filosofia do Brasil*. E o pior é que a discussão costuma ser conduzida de maneira apriorística e dogmática. A grande maioria dos intelectuais envolvidos na discussão, que geralmente negam a existência de uma filosofia brasileira, não estudaram a fundo o pensamento brasileiro para chegarem às suas conclusões. Esses intelectuais geralmente se baseiam no quadro cultural europeu ocidental e seus processos etnocêntricos para fazerem suas afirmações dogmáticas. Falta-lhes reconhecer que a atividade filosófica não se reduz a um padrão único e pode ser expressa das mais variadas maneiras. É por isso que a filosofia brasileira tem de ser buscada em nossa própria história cultural, com todas as suas especificidades e peculiaridades, sem ser avaliada com base nos critérios europeus ocidentais. É claro que a situação descrita acima não se aplica a todas as situações coloniais. O caso dos Estados Unidos, p. ex., não é explicável pelo modelo acima. Mas os países de colonização ibérica, naquela região do mundo que se convencionou chamar artificialmente de *América Latina*, se encaixam muito bem no modelo. Isso posto, posso passar agora à apresentação das principais características do filosofar brasileiro no Período Colonial, as quais encontrei *a posteriori*, ou seja, *depois e não antes* de estudar a evolução de nosso pensamento. A partir de nossas raízes ibéricas, que não podemos ignorar, pude perceber que nossa atividade filosófica na época se caracterizou pelo espírito prático, pela descrença em relação à própria capacidade de construção de sistemas especulativos, pela valorização da intuição em detrimento do discurso racional e pela religiosidade salvacionista. Uma dessas características, o ceticismo em relação à

própria capacidade de construção de sistemas especulativos, levou ao aparecimento, em Portugal, de duas posturas filosóficas distintas: o sanchismo e o fonsequismo. A postura sanchista, que assim denominei a partir da atitude filosófica de Francisco Sanches, transforma a descrença em questão num autêntico ceticismo filosófico, em que os sistemas filosóficos da tradição são simplesmente recusados por insuficientes. Nesse caso, o apelo à visão intuitiva da realidade é reforçado. Isso abre o campo para o surgimento de obras literárias que busquem expressar intuições filosóficas. Foi isso que me levou a incluir literatos-filósofos na exposição da filosofia brasileira do Período Colonial. Observo aqui, de passagem, que os literatos-filósofos não constituem um fenômeno exclusivamente brasileiro. Zenkovsky, p. ex., na sua História da Filosofia Russa, não tem qualquer problema em incluir, na lista dos pensadores por ele estudados, autores como Gogol, Tolstoi e Dostoievsky. Quanto à postura fonsequista, que assim denominei a partir da atitude filosófica de Pedro da Fonseca, ela transforma a descrença em questão numa submissão intelectual aos pensadores estrangeiros que construíram sistemas especulativos em virtude de sua capacidade para tanto. Nesse caso, o apelo à intuição, embora ainda exista, não é reforçado. Isso abre o campo para o surgimento de obras filosóficas voltadas para a exegese de autores estrangeiros. E, como não poderia deixar de ser, essas obras só florescem adequadamente numa atmosfera universitária. Nas duas posturas, as características do pensar ibérico acima indicadas estão presentes, embora em graus e combinações diferentes. No Brasil Colônia não havia universidades, fato esse que levou a um grande desenvolvimento da postura sanchista entre nós, em detrimento da postura fonsequista. Essa última chegou a ser praticada entre nós em alguns colégios jesuítas, mas de maneira bastante velada e com poucos registros documentais.

O quadro acima se refere ao Período Colonial. A situação certamente mudou nos séculos seguintes, mas deve poder ser explicada a partir das origens culturais que pude identificar. Algumas das características apontadas acima devem permanecer, enquanto outras devem ser modificadas ou mesmo substituídas, mas ainda não sei exatamente quais. De qualquer modo, posso afirmar de antemão que o quadro do pensamento brasileiro contemporâneo deverá levar em conta vários aspectos, alguns dos quais podem ser lembrados aqui, como, p. ex., a permanência da atitude literária sanchista em literatos-filósofos como Machado de Assis e Drummond, o retorno à postura fonsequista através da pedagogia uspiana, o surgimento de autores capazes de elaborações pessoais e originais, etc. Todos esses aspectos e muitos outros ainda estão à

espera de uma pesquisa capaz de integrá-los numa concepção unitária da filosofia brasileira contemporânea.

- 3. O senhor defende que alguns escritores brasileiros são capazes de expressar intuições filosóficas ligadas às suas respectivas épocas. E menciona literatos-filósofos como Gregório de Matos Guerra, Claudio Manuel da Costa, Machado de Assis, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos, Carlos Drummond de Andrade e Clarice Lispector. Por outro lado, autores como Antonio Candido e Paulo Arantes afirmam que a filosofia sempre ocupou um lugar subalterno na evolução de conjunto da cultura nacional. Para eles, a literatura, mais do que a filosofia, seria o fenômeno central da vida do espírito no Brasil. O que o senhor pensa a esse respeito?**

Essa tese pode ser verdadeira para o Brasil do Período Colonial, em que até mesmo as manifestações filosóficas se deram predominantemente pelo viés literário. Além de Gregório de Matos e Cláudio Manuel da Costa, que usaram a poesia para expressar concepções filosóficas, temos ainda um Pe. Vieira, que recorreu ao sermão, um Nuno Marques, que recorreu ao diálogo, e um Matias Aires, que recorreu aos aforismas. Feliciano de Souza Nunes, com seus *Discursos Político-Morais*, representaria uma das poucas exceções. Nessa época, podemos dizer que a literatura foi um fenômeno central da vida espiritual brasileira. Mas o nosso s. XIX já conta com filósofos importantes, como, p. ex., Gonçalves de Magalhães, que nos oferece uma perspectiva bastante pessoal. E o nosso s. XX oferece uma quantidade de interpretações do Brasil e de perspectivas filosóficas independentes, como, p. ex., a de Mario Vieira de Mello. Isso contribuiu para retirar da literatura o lugar privilegiado que ela ocupou até talvez meados do s. XIX. Assim, apesar da autoridade de Paulo Arantes e Antônio Cândido, não me parece correto afirmar que a literatura seja o fenômeno central da vida intelectual brasileira do s. XIX em diante.

- 4. Em seu livro recém-lançado o senhor aponta para a aplicação indevida de critérios europeus na avaliação de uma realidade não europeia. Até que ponto a filosofia ocidental pode nos ajudar a pensar a realidade brasileira?**

O grande problema da filosofia ocidental é o seu etnocentrismo disfarçado em universalismo. Uma das falácias por ela mais utilizadas é a da generalização apressada, que funciona como segue. Retomo aqui um exemplo anteriormente mencionado, relativo ao critério do aparecimento da filosofia com base nas condições históricas da Grécia Antiga. Um pesquisador de tendências etnocêntricas, ao analisar tais condições, pode considerá-las indispensáveis para o surgimento da filosofia em qualquer outro lugar. Assim, partindo de um caso único, passa a considerar que a filosofia só poderá surgir em alguma sociedade se nela se repetirem as circunstâncias gregas. A partir daí, p. ex., esse mesmo pesquisador concluirá pela não existência da filosofia no Brasil, uma vez que, em nosso país, não se repetiram aquelas mesmas circunstâncias gregas. Ora, isso depende de uma concepção muito estreita do que vem a ser a filosofia, concepção essa que exclui automaticamente qualquer proposta alternativa no interior de uma sociedade em circunstâncias diferentes das previamente detectadas. A atividade filosófica não parece ter uma essência exprimível através de uma definição unívoca. Ela envolve semelhanças de família que não se esgotam nos termos estritos do modelo grego. Wittgenstein parece ter razão aqui. Mas o pesquisador que ignora esse fato fica automaticamente predisposto a recorrer à falácia da generalização apressada. E acho importante observar que esse pesquisador não precisa ser necessariamente um europeu ocidental: pode ser um indiano, um chinês ou um brasileiro, pois, em qualquer desses casos, basta ter assimilado os padrões etnocêntricos ocidentais. A falácia da generalização apressada é um forte instrumento de dominação cultural talvez porque possua parentesco com o argumento retórico do exemplo. Esse último tem grande poder persuasivo, já que, a partir de uma única instância admirável de um dado fenômeno, estabelece um paradigma para todos os fenômenos semelhantes. Os gregos já faziam isso, quando viam os estrangeiros como bárbaros que não se adequavam aos padrões helênicos dogmatically elevados à categoria de paradigma cultural. A aplicação dessa falácia encontrou campo fértil na Idade Moderna, em virtude do pacto colonial.

Walter Mignolo, embora não fale em *generalização apressada*, denunciou muito bem o quadro cultural que permitiu o uso indiscriminado da falácia a que nos referimos. Para ele, a modernidade é inseparável da colonização. Não podemos pensar uma sem a outra. Em outras palavras, o brilho cultural dos países europeus só se explica pelo obscurantismo cultural das suas respectivas colônias. Ora, penso que isso colocou os europeus, inventores de um novo tipo de colonialismo, numa situação privilegiada

para o uso da generalização apressada. Com efeito, bastava-lhes ignorar que o progresso cultural europeu se baseava no retrocesso do colonialismo para estabelecer esse mesmo progresso cultural como paradigma e a partir dele avaliar negativamente o retrocesso cultural das respectivas colônias. E os intelectuais dos países colonizados também poderiam fazer o mesmo uso da falácia, desde que educados dentro dos padrões europeus modernos. Mas hoje não há mais como ocultar esse mecanismo e suas origens históricas. Nessa perspectiva, o estudo crítico da filosofia ocidental, de suas perspectivas e seus processos demonstrativos, pode fundamentalmente nos ensinar a *como não fazer uma filosofia etnocêntrica*, evitando o uso de generalizações apressadas sob a forma de exemplos retóricos. Isso não significa, porém, que a filosofia ocidental deva ser integralmente rejeitada por nós. Ela deve ser vista no interior de uma perspectiva pluralista, como uma das alternativas possíveis no contexto de um mundo mais amplo, no qual outras alternativas não-ocidentais também se encontram à disposição. Com uma postura mais crítica e menos fascinada pela filosofia ocidental, teremos melhores condições de identificar e enfrentar a nossa própria realidade em nossos próprios termos, aproveitando, somente quando for o caso, aspectos úteis de outras filosofias, entre as quais se encontra a ocidental. Mas todos esses aspectos devem ser incorporados sob a forma de deglutição antropofágica.

5. O seu livro descreve o “espírito escolástico” como o estilo de pensamento circunscrito à repetição de princípios já estabelecidos, sem pesquisa independente. Esse espírito escolástico permanece na vida acadêmica brasileira ou foi superado?

Como mostrei antes, esse espírito escolástico tem fortes raízes culturais no fonsiquismo ibérico, e foi restabelecido entre nós através da pedagogia uspiana, que, mais ou menos a partir da década de 1960, influenciou a maneira de fazer filosofia em um grande número de instituições brasileiras. Essa influência afetou a CAPES e o CNPq, cujos critérios de avaliação respectivamente de programas de pós-graduação e de projetos de pesquisa ainda refletem essa pedagogia e, em última instância, uma concepção estrita de filosofia, voltada para a exegese de pensadores clássicos europeus e norte-americanos. Paradoxalmente, a maioria das instituições que não se deixaram afetar por essa pedagogia também se dedicaram à exegese, embora voltada para pensadores brasileiros. Isso também se explica provavelmente pelas nossas origens culturais ibéricas. A única instituição que não se deixou influenciar pela pedagogia

uspiana e que sempre cobrou de seus alunos um pensamento não só independente, mas voltado para a nossa realidade, foi o Instituto Rio Branco. Não é em vão que muitos dos nossos pensadores mais originais no campo da filosofia, como Mario Vieira de Mello, são diplomatas, ou como costume designá-los, *diplomatas-filósofos*. Em que pese a atuação desses últimos, ainda predomina entre nós o espírito escolástico e o horror ao ensaísmo. Mas, como já afirmei em meu livro, há sinais claros de esgotamento do modelo. Isso pode ser depreendido da autocrítica feita por Paulo Arantes em *Um Departamento Francês de Ultramar*. Ali, ele descreve a atividade dos filósofos do departamento em questão como fechar-se em copas para a realidade circundante e interpretar textos de autores clássicos. Mais tarde, Oswaldo Porchat, no seu conhecido *Discurso aos Estudantes de Filosofia*, também fez uma autocrítica, denunciando a prática da história da filosofia entre nós, em detrimento da filosofia propriamente dita. Apesar da contundência de ambas as críticas, a situação permaneceu inalterada. Mesmo assim, tenho observado um clima geral de insatisfação em todos os locais em que discuto o assunto. Os ouvintes de minhas palestras tendem a concordar com meu diagnóstico, expressando seu descontentamento com a maneira de praticar a filosofia no país e propondo alternativas pedagógicas. Além disso, estamos presenciando, em diversos pontos do país, o surgimento de pesquisadores que, apesar de formados no espírito escolástico predominante, têm tido a coragem de oferecer elaborações pessoais e independentes, como Carlos Cirne Lima e Júlio Cabrera. O aumento do interesse pela filosofia brasileira também é um fato. Todos esses fatores parecem apontar para a superação daquilo que denominei *a nova escolástica brasileira* ou *neofonsequismo*, apontando na direção de um novo modelo pedagógico, capaz de estimular o pensamento independente entre nós. Penso que se trata de uma questão de tempo, até que isso realmente aconteça.

- 6. O senhor avalia que os brasileiros do período colonial sofriam os efeitos da contradição performativa entre os ideais éticos que defendiam (baseados em valores cristãos) e a vida moralmente insatisfatória que levavam na sociedade colonial, repleta de devassidão moral e violência. Tal contradição performativa se manifestava na combinação ilógica entre as críticas que alguns pensadores faziam de algumas mazelas da sociedade colonial e a defesa pragmática de algumas dessas mazelas, como, por exemplo, a escravidão, o absolutismo e a Inquisição. Essa contradição performativa permanece ou foi superada?**

O modelo em que me inspirei para fazer essa interpretação do Período Colonial foi o do antropólogo Roberto DaMatta, em seu *A casa e a rua*, de 1984. Ele apresenta ali um retrato vivo de nossas relações sociais contemporâneas, com base nas categorias da *casa*, da *rua* e do *outro mundo*. Esse modelo se baseia numa contradição entre a *casa* e a *rua*, que encontra sua superação no *outro mundo*. DaMatta conseguiu retratar com acuidade a nossa circunstância contemporânea. O que fiz foi testar suas categorias no Período Colonial e, para minha surpresa, constatei que elas se encaixavam perfeitamente numa explicação não só antropológica da época, mas também da atividade filosófica nela reinante. Desse modo, embora o meu caminho tenha sido do presente para o passado e a questão que me foi feita venha do passado para o presente, há evidências no sentido de que ela possa ser respondida afirmativamente: podemos suspeitar que a contradição performativa detectada no Período Colonial ainda exista no presente, mesmo que envolva alguma alteração em virtude das novas circunstâncias em que nos encontramos. Machado de Assis, por exemplo, expressa muito bem essa contradição no s. XIX, mas encontra a solução não no outro mundo e sim na contemplação estética. De qualquer modo, isso ainda constitui objeto de uma pesquisa cujos resultados estão em aberto.

7. A sua *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje)* está dividida em três volumes. O primeiro, sobre o período colonial, foi publicado em 2013. Os outros dois volumes já estão prontos? Quando serão publicados?

Infelizmente, os demais volumes ainda não estão prontos e não sei quando serão publicados. O meu problema é ter passado boa parte de minha vida dedicado a um modelo de atividade filosófica no qual não mais acredito. Por causa disso, o tempo que me resta talvez não seja suficiente para levar a cabo a gigantesca tarefa a que me propus. De qualquer modo, a pesquisa continua. Estou avaliando a situação como um todo, para ver o que pode ser feito, e espero conseguir chegar a algum resultado positivo no menor tempo possível.

8. Alguma consideração final?

Agradeço pela oportunidade que me foi dada pela *Outramargem, revista de filosofia*, para discutir essas questões, que considero importantíssimas para quem quer que estude filosofia entre nós.

**RUPTURA COM A TRADIÇÃO E REMEMORAÇÃO DO PASSADO.
HANNAH ARENDT E OS SENTIDOS DA HISTÓRIA.**

Helton Adverse¹

RESUMO: O objetivo do artigo é examinar o sentido da conhecida tese arendtiana de que na modernidade “o fio da tradição teria se rompido”, desejando esclarecer que tal ruptura não pode ser devidamente compreendida sem sua contrapartida que é a “rememoração do passado”.

Palavras-Chave: Arendt, História, Tradição, Memória, Modernidade.

ABSTRACT: This paper aims at an examination of the meaning of the well-known arendtian thesis that throughout modernity “the thread of tradition is broken”. We want to suggest that this rupture cannot be duly understood without reference to the “remembrance of the past”.

Keywords: Arendt, History, Tradition, Memory, Modernity.

Um dos tópicos mais conhecidos do pensamento arendtiano é aquele da “ruptura com a tradição”. E não sem razão, uma vez que desde seus estudos sobre o totalitarismo até os momentos finais de seu trabalho reflexivo Arendt recorrentemente afirmou como uma das características definitivas da modernidade o “rompimento com o fio da tradição”. Tenho a impressão, contudo, que sobre essa questão pairam alguns mal-entendidos. Talvez o mais evidente seja o de que Arendt “qualificaria” esta ruptura, deixando entender que a partir dela algo muito importante teria se perdido, e esta perda afetaria negativamente nossa relação com o mundo e com a história, ao mesmo tempo em que lançaria sobre a “modernidade” um olhar sombrio.

Certamente essa interpretação encontra apoio nos textos de Arendt, seja pelo tom quase nostálgico que alguns de seus livros parecem expressar seja pela crítica à história política da modernidade que encontra seu ponto culminante no totalitarismo. É natural, portanto, inserir Arendt no grupo daqueles que, como Strauss, Voegelin e Löwith, se obstinam em denunciar as contradições e aporias da modernidade, as quais apenas poderiam ser enfrentadas com a retomada da herança clássica.

¹ Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Embora considere perfeitamente plausível a aproximação entre Arendt e os demais *Germansémigrés*, gostaria de chamar a atenção para o perigo que ela encerra. Para alcançar esse objetivo, creio que valeria a pena aproximar Arendt de outro pensador alemão, nomeadamente aquele que morreu tentando tornar-se um *Germanémigré* nos Estados Unidos da América, isto é, Walter Benjamin.

Para deixar mais claro o problema que desejo examinar, poderia dizer que se trata de combater a seguinte tese: “Arendt seria uma pensadora conservadora porque sua compreensão da modernidade estaria orientada pela noção de ruptura, ou de rompimento, com o fio da tradição, o que significa a perda do horizonte de sentido que até então orientava a ação humana”. Para iniciar a refutação dessa tese vou citar uma passagem bastante conhecida das Teses Sobre o Conceito de História, de Walter Benjamin:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso².

Não vou me arriscar a fazer, por conta própria, uma interpretação desse texto. Vou me servir dos comentários que a própria Arendt fez a seu respeito no ensaio que dedica a Benjamin e que integra seu livro *Homens em tempos sombrios*³. Na verdade, Arendt é bastante parcimoniosa em sua leitura da nona tese, mas na brevidade de seu comentário faz uma associação que é bastante eloquente: no anjo da história, diz Arendt, “o *flâneur* experimenta sua transfiguração final. Pois justamente como o *flâneur*, por meio do *gestus* do passeio sem propósito, volta suas costas para a multidão mesmo quando é impelido e arrastado por ela, o ‘anjo da história’, que não

² Walter Benjamin. “Sobre o Conceito de História”. In: *Obras escolhidas I*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Martins Fontes, 1985, p. 226.

³ O ensaio foi originalmente publicado como introdução a *Illuminations*, coletânea de textos de Benjamin (por ela organizada) em 1966.

olha nada além do amontoado de ruínas do passado, é, em suas costas, soprado em direção ao futuro pela tempestade do progresso”⁴.

A identificação do *flâneur* por detrás da figura do anjo revela os elementos essenciais da “filosofia da história” benjaminiana: o passeio sem objetivo, o caminhar contra a multidão e, ao mesmo tempo, ser por ela arrastado, são as condições de possibilidade para que o “sentido secreto das coisas” seja apreendido. Se a cidade revela suas riquezas para o contemplador desinteressado, a história se mostra para o anjo não porque ele olha para a frente em busca de compreensão, mas precisamente porque seu rosto está voltado para trás. Não é, portanto, o olhar inquiridor nem a atitude prometeica que irá destilar do fluxo dos acontecimentos sua significação definitiva. Trata-se do contrário: o sentido se revela no descompromisso e na descontinuidade. Por isso o privilégio da *catástrofe* que, ao mesmo tempo, consiste na quebra da continuidade e na manifestação incontestável da ausência de um sentido pré-estabelecido. O *flâneur* e o anjo são os personagens que contam a história da derrocada do *progresso*, ou ainda, a história de sua perigosa ilusão.

Não causa surpresa, para um leitor de Arendt, o fato de ela ter chamado a atenção para o caráter descontinuista, antiprogressista, da concepção benjaminiana de história, uma vez que esses serão traços essenciais de sua própria compreensão. E é preciso lembrar que Arendt não deixa de extrair todos os benefícios da adoção da perspectiva antiprogressista, sendo o primeiro deles a vinculação estreita entre tempo, ação e liberdade. Mais uma vez, precisamos recorrer a seu ensaio sobre Benjamin.

A terceira parte do ensaio, provavelmente a mais conhecida, tem por título “o pescador de pérolas”. Arendt a inicia com os seguintes versos de *A tempestade*: “A cinco braças jaz teu pai/ De seus ossos fez-se coral/ Essas são pérolas que foram seus olhos/ Nada dele desaparece/ Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho”⁵. Logo em seguida, e dando ensejo à interpretação do poema, Arendt escreve que “na medida em que o passado é transmitido como tradição, ele possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, ela se torna tradição. Walter Benjamin sabia que a ruptura com a tradição e a perda da autoridade que ocorreram durante sua vida eram irreparáveis, e ele concluiu que tinha de

⁴Hannah Arendt. *Men in dark times*. Nova York: Harcourt and Brace, 1983, p. 165.

⁵W. Shakespeare. *A tempestade*, I, 2. Citado por H. Arendt, *Men in dark times*. Nova York: Harcourt & Brace, 1993 (2ª edição), p. 193.

descobrir novos modos de lidar com o passado”⁶. Explicitar a conexão entre essa passagem e o verso de Shakespeare nos conduzirá ao coração do problema que examinamos.

Como vimos acima, Benjamin estava convencido de que o antiprogressismo está ligado a uma concepção descontinuista da história. Para Arendt, essa forma de apreender a história apenas é devidamente compreendida quando contrastada com uma percepção tradicionalista. A apreensão do tempo em um contexto tradicionalista é marcadamente continuísta, uma vez que a tradição faz autoridade. A função precípua da autoridade é a de assegurar a consistência e a permanência de uma determinada grade de compreensão do mundo. A autoridade garante a ligação entre o passado, o presente e o futuro graças à continuidade dos princípios de inteligibilidade e das diretrizes de ação. E a autoridade apenas pode fazê-lo porque seus fundamentos se enraízam em uma experiência coletiva que remonta ao passado longínquo e mítico, daí extraíndo sua legitimidade e seu poder de coesão social. Autoridade, como esclarece Arendt em um texto incluído em *Entre o passado e o futuro*, está conjugada com a tradição e a religião, formando um triedro. Na ausência de um desses elementos o triedro se desfaz. É precisamente o que aconteceu na modernidade, diz ainda Arendt nesse texto⁷. E é também o que, como afirma a passagem citada acima, Benjamin foi capaz de perceber em seu próprio tempo.

As consequências da perda da tradição e da autoridade podem, naturalmente, ser agrupadas sob duas categorias, as negativas e as positivas, ambas sentidas no domínio político, no domínio social e nas relações que estabelecemos com o espaço e o tempo. No que diz respeito às consequências negativas, a perda da tradição introduz uma irremediável instabilidade nas relações políticas e sociais, agora desprovidas de um alicerce sólido para que a comunidade política possa conseguir sua unidade e para que o poder político detenha de modo claro a legitimidade. Nesse sentido, a modernidade será necessariamente a época da crise da legitimidade e, por esse motivo, será também a época das revoluções. Quanto à compreensão da história, a perda da tradição é correlata à destituição do horizonte que emoldurava as ações no tempo e no espaço, de modo a conferir-lhes se não a chave de seu segredo ao menos seu princípio de inteligibilidade. Como dizia Tocqueville, em uma passagem de *Da*

⁶ Ibidem.

⁷ Hannah Arendt. “What is Authority?”. In: *Between past and future*. Nova York: Penguin, 1990.

democracia na América que Arendt gostava de citar, “desde que o passado deixou de lançar a sua luz sobre o futuro, a mente dos homens vagueia nas trevas”. Esta frase de Tocqueville expressa o sentimento de perplexidade decorrente, em parte, da erosão das categorias tradicionais com que estamos habituados a pensar e, em parte, do reconhecimento de que na ausência de princípios transcendentais que possam fundamentar nossas escolhas permanecemos suscetíveis a qualquer arbitrariedade. Muito antes do evento totalitário (mas depois da experiência do terror revolucionário) Tocqueville dá voz à profunda inquietação que afeta os homens na modernidade: o medo de que tudo é possível ou, como dirá o personagem de Dostoiévski, a consciência de que, sem Deus, “tudo é permitido”.

Nessa perspectiva, o rompimento com a tradição prepara o solo para o advento do totalitarismo. Arendt assinala como um dos motos do fenômeno totalitário exatamente o “tudo é possível”. Mas não tanto porque nos vemos desembaraçados de uma moralidade ancorada na vontade divina ou em valores transcendentais, mas porque o vazio normativo pode vir acompanhado do sentimento de superfluidade. Não é a maldade humana que encontra, nos tempos modernos, finalmente a ocasião para se manifestar do modo mais destrutivo; antes, a modernidade é a época assombrada pela indiferença, em que a dignidade humana é ofuscada pelo brilho das ideologias.

Colocando o problema nesses termos, a perda da tradição teria como resultado moral evidente o desencorajamento, quando não o desespero. Porém, se isso fosse tudo o que Arendt tinha para dizer ela seria uma boa discípula de Spengler, reiterando o juízo de que o ocidente encontra nesse momento seu inevitável declínio. Ora, é preciso lembrar que Arendt era uma crítica obstinada daquilo que se convencionou denominar de Filosofia da História. O juízo pessimista de Spengler e as filosofias afins não são mais do que o negativo dessas doutrinas. Arendt, inteiramente de acordo com Benjamin, recusa a tomar a História em uma chave teleológica, não importando se progressista ou apocalíptica. A História não tem fim, não tem objetivo, não tem *telos*, não é *necessária*, quer dizer, seu sentido não pode ser apreendido de antemão, muito menos é possível identificar a lei de seu desenvolvimento.

Esta concepção fortemente antideterminista da História apenas é compreensível se lançada contra o pano de fundo da ideia de tradição (e aqui iniciamos as considerações acerca dos efeitos “positivos” da perda da tradição). Não que a tradição seja sinônimo de determinismo, mas somente uma época que

experimentou sua destituição pode ser sensível ao caráter radicalmente contingente da História.

Tanto Arendt quanto Benjamin enfatizam a natureza contingente da História, mas por vias diferentes. Benjamin, retomando a sua maneira o messianismo judaico, tenderá a situar no registro particular, próprio dos acontecimentos, a dimensão significativa da ação. A produção de sentido não depende de sua explicitação na linearidade do tempo, como ocorre na escatologia cristã, mas da agudeza da ação que, ontologicamente liberada de uma finalidade transcendente, conserva em potência os significados prestes a serem liberados. Este é o trabalho do “pescador de pérolas”. Antes dele, porém, Arendt identifica, em seu texto, na figura do “coleccionador” benjaminiano o anunciador da crítica da tradição. O Coleccionador atua de modo contrário à tradição na medida em que sua relação com os objetos escancara a falência do arranjo tradicional, a falência do “sistema de organização” tradicional que determina para as coisas seu valor e lugar apropriado. O método do Coleccionador consiste, assim, em restabelecer (ou atribuir) às coisas um sentido que lhes concerne em sua particularidade, como coisas singulares, sem qualquer referencia a uma escala de valores ou a uma axiologia reconhecida. Para isso, adota apenas o critério da “genuinidade”, o que intensifica o sentimento de que o objeto colecionado vale somente por ele mesmo, na pura facticidade de sua existência. Este método do Coleccionador terá prolongamento na escrita de Benjamin, na coleção de citações. Elas estão a serviço de um projeto de escrita rigorosamente “ imanentista”, em que o sentido será construído a partir de fragmentos de textos, sem que seja necessária sua inserção em discurso a elas anterior e que as alinhave. A citação, portanto, faz abertamente violência à totalidade. Mas se trata de uma violência produtiva, oriunda da recalitrâncias dos objetos em se submeter a um regime significativo que lhes seja estranho. O mergulho realizado pelo pescador é uma atividade do mesmo gênero, isto é, trata-se de “pensar por fragmentos”, ou ainda, de “fragmentos de pensamento”:

Como o pescador de perolas que desce ao fundo do mar, não para escavar o fundo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do

mar, onde afunda e se dissolve aquilo que era vivo, algumas coisas sofrem uma ‘transformação marinha’ e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descera até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos de pensamento’, como algo ‘rico e estranho’ e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*⁸.

A passagem acima nos dá a pista para compreender a tese geral de Arendt com relação à diferença entre o passado e a tradição: o passado concerne à sedimentação de significados operada pelo tempo (que transforma os ossos em coral e os olhos em pérola). Esta sedimentação, identificada sobretudo na linguagem, constitui um rico acervo a partir do qual podemos esclarecer as questões que nos afetam no tempo presente. Assim, o passado, despido do caráter “sagrado” da tradição, nos dá acesso *não à verdade de nós mesmos mas aos possíveis modos de significar nossas experiências*. Arendt formula o problema da forma mais clara em uma passagem de “O Que é Autoridade?”:

... a inegável perda da tradição no mundo moderno não acarretou de modo algum a perda do passado, pois a tradição e o passado não são o mesmo (...) Com a perda da tradição nós perdemos o fio que seguramente nos guiava através dos vastos reinos do passado, mas este fio era também a corrente que agrilhoava cada geração sucessiva a um determinado aspecto do passado. Talvez apenas agora o passado se abra para nós com inesperada frescura e nos diga coisas que ninguém até então tinha ouvidos para ouvir. Mas também não pode ser negado que sem uma tradição seguramente ancorada – e a perda desta segurança ocorreu há centenas de anos – toda a dimensão do passado também esteve em risco. Nós corremos o risco de esquecer, e tal esquecimento – além dos próprios conteúdos que seriam perdidos – significaria que, humanamente falando, nós nos privaríamos de uma dimensão, a dimensão da profundidade na existência humana. Pois a memória e a profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem exceto pela rememoração⁹.

Mas como extrair do passado esse rico material? Se é na linguagem que o passado se assenta primeiramente, é preciso recuperar o sentido originário das palavras. No caso da terminologia política, trata-se de lembrar que nosso vocabulário foi inicialmente forjado pelos gregos, depois pelos romanos e, por fim, pelas

⁸ Hannah Arendt, *Men in dark times*, op. cit., pp. 205-6.

⁹ Hannah Arendt. “What is Authority?”. In: *Between past and Future*, op. cit. p. 94.

revoluções modernas. A retomada (por via da *narrativa*¹⁰) das experiências políticas que subjazem a essa linguagem irá liberar seu sentido mais remoto. Contudo, ao invés de aprofundar o sentido que adquire no pensamento de Arendt o tema da narrativa, gostaria de seguir aqui uma outra direção, conferindo peso maior às experiências políticas modernas e ao modo como elas podem ser significadas. Para isso, valeria a pena destacar dois eventos políticos fundamentais: o totalitarismo e a revolução. Na perspectiva de Arendt, esses eventos colocam em questão nossa relação com o passado, ao mesmo tempo em que oferecem a ocasião para a significação do presente. Esses acontecimentos também nos permitem questionar nossa relação com o mundo e como nele nos posicionamos, vale dizer, eles nos interrogam em nossa condição de seres livres e colocam em questão nossa liberdade.

O totalitarismo, Arendt não cansou de repetir, não pode ser compreendido com o auxílio de nossas categorias políticas tradicionais. Trata-se, como ela afirma no capítulo final de *Origens do totalitarismo* (anexado na segunda edição, de 1958), de uma “nova forma de governo” e, como tal, coloca nossa capacidade de pensar diante daquilo que não pode ser subsumido por nenhum princípio universal. Em certa ocasião, Arendt pôde enxergar nessa peculiaridade do totalitarismo, mais especificamente no horror que o caracteriza, algo afim ao espanto que está na origem de todo filosofar¹¹. E o que visa o filosofar é a “liberação do sentido” na forma da compreensão. E o que resulta da compreensão? Para Arendt, ela é imprescindível para nossa “reconciliação com a realidade” e para nos fazer mais uma vez “sentir em casa no mundo”¹².

Como vemos, o fenômeno totalitário pode ser considerado “originário” em uma acepção específica do termo: causa de estranhamento, abertura para a construção de significado, reconciliação com a realidade. Nesse processo podemos reconhecer duas dimensões de nossa relação com a tradição: na primeira delas, a ruptura com a tradição é tomada em sua dimensão propriamente histórica, prática, existencial: o totalitarismo como *evento* político inédito, como “nova forma de governo”. Na segunda dimensão a ruptura com a tradição ganha a forma de uma

¹⁰Para uma análise da dimensão narrativa da história em Arendt (e em Walter Benjamin) ver Olgária Matos. “O *Storyteller* e o Flâneur. Hannah Arendt e Walter Benjamin”. In” E. Jardim de Moraes e N. Bignotto. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, pp. 90-6.

¹¹ Ver Hannah Arendt. “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”. In: *Essays in understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, pp. 444-6.

¹²Hannah Arendt. “Understanding and Politics”. In: *Essays in understanding*, op. cit., pp. 307-8.

exigência de significação daquilo que é radicalmente novo. Neste ponto, compreender o totalitarismo significa dar sentido ao presente, o que não pode ser feito sem o reconhecimento do esgotamento da tradição e a disposição para “apropriar-se” do passado.

Não é difícil perceber que nestas duas dimensões da perda da tradição o totalitarismo muda de *status*, ocupando posições diametralmente opostas: no primeiro caso, como forma de organização política, está em questão “superar” o desaparecimento dos referenciais tradicionais com a “ideologia”, uma visão de mundo totalizadora e unificadora. No segundo caso, o totalitarismo, como matéria de reflexão política, assinala os limites de nossas categorias filosóficas e oferece a ocasião para sua renovação.

O segundo acontecimento político que gostaria de destacar é o fenômeno revolucionário, caracterizado por Arendt como absolutamente inovador. Neste caso, não constatamos a mudança de posição do totalitarismo (fechamento/abertura), mas o inverso, isto é, o aprofundamento da experiência da novidade e o concomitante apelo a sua significação.

A revolução será definida como um evento que, ele próprio inovador, visa assegurar o exercício, no espaço político, de nossa capacidade de inovação, isto é, a liberdade. A revolução, portanto, manifesta a ruptura com a tradição não pelo horror inusitado que poderia produzir nem pela violência descomunal que poderia gerar: a revolução é a forma de ação política em que está explicitada a condição humana da liberdade, irreduzível a qualquer tentativa de contenção dentro de limites pré-estabelecidos. A liberdade, ancorada na natalidade, se identifica com a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo, porque cada um de nós é em si mesmo algo novo.

A liberdade é refratária ao determinismo; é incompatível com a teleologia. A condição livre e a tradição não podem deixar de manter uma relação problemática, o mesmo valendo para a autoridade. Em alguma medida a tradição tolherá a liberdade. Mas a liberdade, por sua potência criadora, não pode, se não quiser ver ameaçadas suas próprias condições, deixar de fazer deferência aos mecanismos que estabilizam a vida política. A conservação da liberdade requer, portanto, a reconfiguração da

autoridade e da tradição, o que não quer dizer sua restauração¹³. O desafio de todo processo revolucionário, de acordo com Arendt, é encontrar as vias que conduzam a essa estabilização (a fundação da liberdade) sem que seja eliminado o ímpeto que conduziu o processo revolucionário. Ora, a única possibilidade que Arendt vislumbra para que uma comunidade política encontre essa estabilidade é por meio da retomada contínua da ação fundadora, mas por via institucional. Esta retomada implica a construção de um novo lugar da autoridade no qual os princípios que nortearam a fundação do corpo político sejam conservados em sua vitalidade. Este lugar da autoridade será, para Arendt, a Constituição. Seu papel é o de cristalizar esses princípios na instituição da lei e, ao mesmo tempo, recordá-los. A Constituição reflete a forma que a associação política deseja adquirir para assegurar em seu interior a possibilidade de exercício da liberdade.

Mas o ponto que me parece relevante destacar neste momento é o fato de que a Constituição, e os princípios que estão em seu fundamento, é sobretudo uma interpretação que um povo faz de si mesmo e de sua própria história. A Constituição, lembrando os princípios que estiveram na origem do Estado, “vincula” os cidadãos a seu passado porque “representa” esse mesmo passado. E como construção do passado, a Constituição permite também que os cidadãos tenham um guia para o futuro: o que eles devem ser como membros de uma comunidade política é aquilo que seus antepassados foram no momento da fundação. Por fim, convém chamar a atenção para o seguinte ponto: a Constituição apenas pode cumprir esse papel se o ato da fundação, se o princípio do corpo político, contém em si mesmo seu princípio de validade:

O que salva o ato de começar de sua própria arbitrariedade é que ele carrega seu próprio princípio dentro de si mesmo ou, para ser mais preciso, que o começo e o princípio, *principium* e princípio, não estão apenas relacionados entre si mas são coevos. O absoluto do qual o princípio deve derivar sua própria validade, e que deve salvá-lo, por assim dizer, de sua inerente arbitrariedade, é o princípio que, junto com ele, faz sua aparição no mundo¹⁴.

Se o “princípio salva todas as coisas”, como dizia Platão, apenas pode fazê-lo porque traz consigo a chave de interpretação do ato realizado. O princípio,

¹³E, neste ponto preciso, não posso concordar com Maria João Cantinho que, em seu excelente texto sobre Arendt e Benjamin, termina por enfraquecer a distinção entre passado e tradição. Ver Maria João Cantinho. “Na Encruzilhada do Destino: Afinidades e Diferenças do Olhar em Walter Benjamin e Hannah Arendt”. In: M. Amaral, C. Beckert e M. L. Ribeiro Ferreira (org). *Hannah Arendt: Luz e sombra*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 231-243.

¹⁴Hannah Arendt. *On revolution*. Nova York: Penguin, 1990, p. 212.

assim, é correlato à descoberta/rememoração do passado. Mas ele apenas poderá operar politicamente se garantir a possibilidade de sua interpretação como manifestação da liberdade humana. Esta interpretação é ela mesma um ato continuamente atualizado, o que o torna também sujeito à variação do tempo e suscetível à perda de sua força originária. Podemos então dizer que a fundação de um Estado, no contexto revolucionário moderno, assume todos os riscos e todas as consequências da perda da tradição. A instabilidade é integrada no próprio ato fundador na medida em que é reconhecido como ato de liberdade. O inacabamento é integrado como uma tarefa política e assinala que toda sociedade fundada em bases democráticas está irremediavelmente condenada a se deparar com a indeterminação em que foi construída. A crise, a divisão, as diferenças, os dissensos, são integrados como o *modus vivendi* de uma sociedade que reconhece e reivindica a fratura que lhe deu origem.

Acredito, por fim, que possamos agora compreender mais claramente que a “perda da tradição” encontra seu contraponto na descoberta/rememoração do passado, enfatizando sua dimensão propriamente política. Esse processo se traduz de modo exemplar em duas possibilidades (tipicamente modernas) de organização social e política: o fechamento totalitário e a abertura democrática. No primeiro caso, a “ideologia” bloqueia as tentativas de significação da experiência, oferecendo uma visão de mundo completa e acabada; no segundo caso, a perda da tradição é assumida como um elemento estruturante da vida política, o que se reflete, por um lado, na recusa de uma visão totalizadora que resolva as diferenças políticas e, por outro, na construção de um espaço público em que a experiência da liberdade possa ser significada.

CIÊNCIA E LIBERDADE DE ESPÍRITO – UMA LEITURA DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Alice Medrado¹

RESUMO: Neste texto discutimos o personagem conceitual do “espírito livre”, a que Nietzsche dedicou seu segundo livro publicado. Endereçamos a afirmação nietzschiana de que a liberdade de espírito configura um tipo de liberdade “relativa”. Valemo-nos do conceito de “autosseleção”, desenvolvido por John Richardson, para interpretar a ética do cuidado de si avançada por Nietzsche no contexto da filosofia do espírito livre. Abordamos o papel da ciência na construção de uma dietética espiritual e intelectual característica do modo de vida espírito livre, e o papel desse personagem no interior do programa filosófico de *Humano, demasiado humano*.

Palavras-chave: espírito livre; naturalismo; cuidado de si; autosseleção; *Humano, demasiado humano*.

ABSTRACT: In this text we discuss the conceptual character of the “free spirit”, to which Nietzsche dedicated his second published book. We address the nietzschean claim that freedom of spirit features a kind of “relative” freedom. We make use of John Richardson's concept of “self selection” in order to interpretate the ethics of self care (*Epimeleia*) developed by Nietzsche in the context of the philosophy of the free spirit. We approach the role of science in the construction of a kind of spiritual and intellectual diet characteristic of the free spirit's way of life, and the role of this character in the philosophic program of *Human, all too human*.

Key Words: free spirit; naturalism; *epimeleia*; self selection; *Human, all too human*

O espírito livre, um conceito relativo. – É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. Ocasionalmente se diz também que tais ou quais princípios livres derivariam da excentricidade e da excitação mental; mas assim fala apenas a

¹ Doutoranda pelo programa de pós-graduação do departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG. Este texto é uma adaptação de um trecho da dissertação *Tentativas e tentações naturalistas na filosofia de Nietzsche*, apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre pela FAFICH/UFMG, 2014. alicemedrado@yahoo.com.br

maldade que não acredita ela mesma no que diz e só quer prejudicar: pois geralmente o testemunho da maior qualidade e agudeza intelectual do espírito livre está escrito em seu próprio rosto, de modo tão claro que os espíritos cativos compreendem muito bem. Mas as duas outras explicações para o livre-pensar são honestas; de fato, muitos espíritos livres se originam de um ou de outro modo. Por isso mesmo, no entanto, as teses a que chegaram por esses caminhos podem ser mais verdadeiras e mais confiáveis que as dos espíritos atados. No conhecimento da verdade o que importa é *possuí-la*, e não o impulso que nos fez buscá-la nem o caminho pelo qual foi achada. Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade. – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé².

Encontramos aqui uma caracterização bastante clara do “espírito livre”, enquanto tipo ou personagem conceitual³. No entanto, a afirmação que dá título ao aforismo, segundo a qual o espírito livre seria um conceito “relativo”, não é direta ou explicitamente desenvolvida no texto. Em relação a quê, ou em que sentido pode-se dizer que um espírito é livre? A primeira pista deixada no aforismo é a afirmação de que o espírito livre se expressa em contraposição àquilo que dele se espera “com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo.”. Em primeiro lugar, esse personagem representa, portanto, uma libertação em relação à *regra* vigente em seu tempo, seja ela qual for. Nietzsche nega que esse desvio da regra se deva a uma mera “excentricidade” ou “excitação mental”⁴, e o atribui antes a uma “maior qualidade e agudeza intelectual”. O filósofo acata, por outro lado, a opinião corrente segundo a qual o espírito livre seria alguém que

² MA/HH, §225.

³ O tipo “espírito livre” é o destinatário de *Humano*, e reaparece em diferentes momentos da obra nietzschiana. Ao longo de toda a sua obra, Nietzsche desenvolve uma tipologia de diferentes temperamentos, modos de vida e atitudes valorativas – o tipo “nobre”, o “fundador de religiões”, o “último homem” figuram entre eles. Tratam-se, em geral, de algo como os “tipos ideais” webberianos. A ideia de “personagem conceitual”, é desenvolvida por Deleuze e Guattari em *O que é filosofia?*, e exerce um papel importante na interpretação que fizeram da obra de Nietzsche: “O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. (...) Mas os personagens conceituais, em Nietzsche e alhures, não são personificações míticas, nem mesmo pessoas históricas nem sequer heróis literários ou romanescos.” DELEUZE, GUATTARI, *O que é filosofia?*, p. 87. Ver ainda: RIBEIRO, *Fernando Pessoa e Nietzsche – O pensamento da pluralidade*. Nietzsche certamente plasmou um novo conceito e mesmo toda uma “filosofia do espírito livre”, mas vale lembrar que nosso filósofo encontrou material para tanto na história da filosofia, especialmente nos pensadores “libertinos” dos séculos XVI e XVII, como Montaigne, La Rochefoucauld, entre outros. Cf. SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*.

⁴ Por “excitação mental” Nietzsche provavelmente se refere a algo como “perturbação mental”.

anseia por ser notado e que, pelos princípios livres que adota, tende à realização de “atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa.”. Endossa, portanto, a ideia de que a liberdade de espírito tende a se traduzir de alguma forma em liberdade prática.

Esses apontamentos sugerem que a liberdade do espírito livre residiria precisamente em sua não conciliação com a moral, ou ao menos com um tipo de moral, a “moral cativa”, caracterizada como uma atitude de adesão irrefletida à regra. Em oposição ao espírito livre, a primazia da fé na tradição que caracteriza o espírito cativo seria expressão do fato de que este não partilha do anseio por ser notado, sendo marcado antes pelo impulso a se assimilar à regra, ao comum; seria característica sua um certo embotamento intelectual que lhe permite apegar-se inclusive “à inverdade por moralidade”⁵; isto é, no espírito cativo, o impulso mais forte responde pelo desejo de estar em conformidade com a regra, não importando tanto a verdade de seus pressupostos, ou a procedência das opiniões vigentes. Por outro lado, o traço fundamental do espírito livre seria a primazia de uma virtude epistêmica, de forma que no desenvolvimento da obra nietzschiana ele será reiteradamente associado à honestidade ou integridade intelectual (*Redlichkeit*). A situação do espírito livre envolve algum grau de inadequação à tradição; ao que parece, sua característica “agudeza intelectual” (traço supostamente “natural” de sua constituição) aplicada à pesquisa da verdade e exigência de “razões” colocam-no na contramão da exigência fundamental da moral: agir de forma genérica (não pessoal) orientando-se pelo costume. O espírito livre se caracteriza por um princípio normativo que figura na orientação de sua relação com as crenças – esse princípio repercute sobre suas ações e delinea um modo de vida.

É preciso sempre manter em mente o fato de que esse personagem conceitual do espírito livre é o destinatário do programa filosófico de *Humano*, um programa que, como tem sido apontado, se pauta pela investigação naturalista das crenças e valores herdados pelo homem moderno. A contrapartida prática desse programa seria uma atitude de cuidado com as “coisas próximas” e indiferença em relação aos encaminhamentos das questões tradicionais da metafísica. O espírito livre reedita na modernidade a agenda do cuidado de si⁶.

⁵ Lembrando que o ser moral é definido em *Humano* como obediente à regra vigente, qualquer que seja.

⁶ Pode-se dizer que o tema da investigação naturalista sobre a origem de nossos impulsos, dispositivos cognitivos e valores ocupa a maior parte do primeiro volume de *Humano*, enquanto o tema do cuidado de si e cultivo das “coisas próximas” ganha atenção ainda mais particularizada no segundo volume, composto pelos escritos *Opiniões e Sentenças Diversas* e *O Andarilho e sua Sombra*, em que se encontram passagens como esta: “(...) – *Todo* o resto deve ficar mais próximo de nós do que aquilo que até hoje nos foi ensinado como o mais importante; refiro-me às questões: que finalidade tem o homem?”

Segundo Oscar Santos, a filosofia do espírito livre aponta para uma conjunção

tanto das características biológicas e históricas do sujeito, quanto de seu empenho no cultivo de si mesmo, para que se obtenha (como *modelo* normativo) uma pretendida natureza de exceção que tenha justamente na integridade intelectual [*Redlichkeit*] seu impulso predominante, de modo que a busca por conhecimento seja justamente a expressão dos *sentimentos* de inclinação e rechaço relativos à sua orientação afetiva mais própria; (...) o sentido prescritivo da filosofia do espírito livre se sustenta na conjunção de uma natureza rara, cujos tons mais sutis dizem respeito à sua integridade intelectual, e o trabalho de cultivo de si mesmo, capaz de fazer da busca pelo conhecimento algo mais que um mero meio, mas a própria finalidade e justificação da vida⁷.

A libertação em relação à obrigatoriedade da regra, permitiria ao espírito livre estabelecer um projeto pessoal de experimentação e justificação de um modo de vida próprio, que tem a busca por conhecimento como seu fio condutor.

O contexto naturalista do livro aponta ainda um outro sentido no qual se poderia dizer a “relatividade” do espírito livre. Mantenha-se em mente o trabalho filosófico de trazer à tona os dispositivos biológicos, psicológicos e sócio-históricos que condicionam a ação, trabalho que serviria de recurso à superação das morais fundadas na noção de liberdade da vontade – e vê-se que esse contexto parece vetar a possibilidade de uma liberdade *absoluta*. Ou seja, a “liberdade relativa” da filosofia do

Qual seu destino após a morte? Como se concilia ele com Deus?, ou seja lá como se exprimam tais curiosidades. Todos procuram nos impelir a uma decisão em áreas onde não é necessário crer nem saber; mesmo para os maiores amantes do conhecimento é mais útil que ao redor de tudo indagável e acessível à razão se estenda um nebuloso e enganador cinturão de pântano, uma faixa do impenetrável, eternamente fluido e indeterminável. É justamente pela comparação com o domínio do obscuro, à margem da terra do saber, que cresce continuamente o valor do claro e vizinho mundo do saber. – Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo – e nós, que habitamos as campinas *mais claras* da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo.” (*MA/HH II – WS/AS*, §16). Ainda, “(...) Considere-se, porém, que *quase todas as enfermidades físicas e psíquicas* do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser *insciente* e não ter olhos agudos para *as coisas mínimas e mais cotidianas* – eis o que torna a Terra um 'campo do infortúnio' para tantos. Não se diga que aí, como em tudo, a causa é a *desrazão* humana – há razão bastante e mais que bastante, isso sim, mas ela é *mal* direcionada e *artificialmente afastada* dessas coisas pequenas e mais próximas...” (*MA/HH II – WS/AS*, §6.)

⁷ SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*, p. 140.

espírito livre é pensada por oposição à “liberdade absoluta” das filosofias do livre-arbítrio.

Nietzsche, enquanto crítico do livre-arbítrio, ainda assim desenvolveu um ideal de liberdade – um ponto que, a nosso ver, foi interpretado de modo muito interessante na obra de John Richardson. A interpretação de Richardson se destaca precisamente por levar em consideração o interesse de Nietzsche pelo cenário da biologia evolucionista, que foi usada pelo filósofo como um meio para a desconstrução da moral do livre-arbítrio, e oferece, ao contrário, uma visão da ação humana como condicionada por instintos, impulsos e hábitos historicamente desenvolvidos. Richardson aborda com muita clareza a interlocução de Nietzsche com os evolucionistas de sua época, e também desenvolve chaves de interpretação muito criativas a partir da aproximação das noções e propostas nietzschianas com aquelas da biologia evolucionista em geral. Na tentativa de esclarecer alguns paradoxos da filosofia nietzschiana por meio de uma harmonização desta com a biologia evolucionista, Richardson reconstitui uma narrativa que apresenta o homem como produto tanto de um processo de seleção natural quanto de seleção sociocultural.

Enquanto a seleção natural atua sobre os impulsos do organismo, a seleção social operaria uma triagem de hábitos e valores a serem incentivados⁸. Esses dois âmbitos da evolução se dariam de forma simultânea e por sobreposição, ou seja, impulsos atuam sobre valores e hábitos, valores e hábitos atuam sobre impulsos – ora incentivando-os ou fazendo-os retroceder. Segundo a leitura de Richardson, Nietzsche aponta para a possibilidade de se estabelecer, ainda, um processo pessoal de seleção de impulsos, hábitos e valores – Richardson chama esse processo de *autosseleção* (*self selection*). A autosseleção marcaria o momento em que o indivíduo toma para si a tarefa de cultivar, incentivar ou se desengajar de impulsos, hábitos e valores que herdou por vias de seleção natural e social. Segundo a interpretação de Richardson, é justamente na possibilidade de *autosseleção* que residiria a possibilidade de *liberdade*. Passemos a uma rápida reconstituição dos traços gerais dessa interpretação.

O ponto de partida está na constatação de que, na filosofia nietzschiana, o homem é pensado como uma multitude de *impulsos*⁹ que em grande parte atuam de

⁸ O termo “seleção social” não é usado por Nietzsche, mas desenvolvido como um recurso interpretativo por Richardson.

⁹ Nietzsche se refere à vida pulsional do sujeito aplicando com certa liberalidade não só o termo usualmente traduzido por “impulso” (*Trieb*) mas também instinto (*Instinkt*) e afeto (*Affekt*). Há ainda um certo trânsito entre os termos usados para se referir ao objeto do que seria a seleção natural, isto é, os

forma inconsciente. É sobre esse material pulsional que atuam a seleção natural e social. Ao reconstruir o sentido nietzschiano de impulso, Richardson chega a uma fórmula segundo a qual os impulsos seriam:

disposições para o *comportamento*, i.e., as tendências causais do organismo a agir de certo modo. Na maioria dos casos, o próprio comportamento tende a implicar em algum *produto* usual – de forma que podemos dizer que um impulso é também uma disposição para certo resultado. Ademais, um impulso é uma disposição **plástica** em direção a esse resultado, na medida em que tende a produzir diferentes comportamentos em diferentes circunstâncias, de forma tal que o resultado é atingido, por diferentes rotas, em todas elas¹⁰.

Richardson ressalta a ideia de que o *sentido* ou *função* de um impulso não é sua adaptação imediata às circunstâncias presentes do organismo, mas uma resposta selecionada mediante situações passadas. Isto significa que a configuração atual de um impulso é explicada pelo sucesso adaptativo que ele obteve no passado – nada garante que esse sucesso se repita no futuro, não é a possibilidade de adaptação a circunstâncias presentes ou futuras o que o define. A respeito de um impulso, Richardson chama atenção não para o fato de ele ser (supostamente) *apto* à sobrevivência, mas para o fato de ele ser uma *adaptação*.

O mesmo poderia ser dito a respeito de nossas práticas sociais: a abordagem naturalista desenvolvida ao longo da obra faz crer que dispositivos socioculturais como a moral estão sujeitos a um processo semelhante àquele de seleção natural, portanto, os sentidos dessas práticas seriam igualmente explicados pela função gerencial que cumpriram no passado. Isto se aplica, por exemplo, ao surgimento do senso moral de justiça, na medida em que para explicá-lo Nietzsche retrocede a um momento anterior à

impulsos biológicos, e aqueles que seriam objeto da seleção social: hábitos e valores. A este respeito, Richardson afirma “By superimposition of social on natural selection, a new set of behavioral dispositions arises and evolves, a web of practices that is both a rewriting and an overwriting of the dispositions shaped by natural selection. As I've said, Nietzsche sometimes calls these new dispositions 'habits', reserving 'drives' for those more ingrained 'animal' instincts we inherit rather than learn. But he doesn't consistently observe this distinction, often calling learned tendencies 'drives' as well. The boundary is a permeable one for him, because he accepts a Lamarckian 'inheritance of acquired traits'. (...) Still, he treats them as less securely or solidly or deeply settled in this way than our animal inheritance; they can go as quickly as they came.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 83. Para uma justificação da tradução de *Trieb* por *impulso*, ver a nota 21 de Paulo César de Souza à sua tradução de *Além de Bem e Mal* (edição indicada nas referências bibliográficas ao final deste trabalho). PCS busca justificar inclusive o fato de Nietzsche não distinguir de forma muito estrita os termos “impulso” e “instinto”, remetendo à questão da dificuldade de se estabelecer o que é do âmbito meramente biológico e o que é culturalmente incorporado.

¹⁰ RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 74. Autor de língua inglesa, Richardson se beneficia da semelhança do termo alemão *Trieb* com o inglês *drive*, que traduzimos por “impulso”.

fundação do Estado, em que se teria firmado um acordo (pré-moral) de não destruição mútua firmado entre partes com aproximadamente o mesmo poder de destruição¹¹. Ademais, o filósofo sugere que o efeito propriamente moral da incorporação da regra é obtido mediante um processo de esquecimento das circunstâncias práticas que forçaram seu estabelecimento – quando pensamos no que é a justiça, não costumamos trazer à mente esse momento primeiro de fundação do pacto social. Daí a constante preocupação nietzschiana em acessar as origens esquecidas da moral. A este respeito, Richardson aponta que:

Os *sentidos* de nossos impulsos e práticas, o que eles realmente buscam (seu “para quê”), se encontram nessa história evolucionária. Uma vez que esta é em grande parte desconhecida e opaca para nós, nós não sabemos de fato por quê pensamos e agimos como tal. As razões não estão em nossos motivos e decisões (conscientes ou inconscientes), ao contrário do que sugere o modelo mental de teleologia. Nós precisamos da genealogia para desenterrar esses sentidos¹².

Uma vez que a configuração atual de nossos impulsos e práticas sociais se explica não por sua potencial aptidão presente ou futura, mas por adaptações definidas no passado biológico e cultural da espécie, há sempre a possibilidade de que os mesmos acabem por tornar-se “atávicos”, anacrônicos¹³. A investigação naturalista acerca das origens dos impulsos e práticas sociais serve ao propósito de rever seu sentido e valor atual, o que aponta para um fim terapêutico do programa de *filosofia histórica* lançada por *Humano*. Mas a ideia de que temos que buscar no passado a chave para uma libertação presente precisa ser melhor compreendida. Em relação a que, precisamente, é necessário se libertar?

A interpretação proposta por Richardson ressalta a ideia nietzschiana de que o homem seria o “animal não-fixado” ou o “animal doente”¹⁴, e avança uma leitura segundo a qual essa “doença” se deveria à relação paradoxal e por vezes antinômica

¹¹ Cf. *HH/MA*, §99.

¹² RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 35. Parece-nos um fato bastante claro que, embora o procedimento genealógico propriamente dito só seja apresentado por Nietzsche quase uma década após a publicação de *Humano*, com a *Genealogia da Moral* (1887), a intuição sobre a necessidade de desvelar a origem e o desenvolvimento acidentado das práticas sociais, atentar para o processo de esquecimento que envolve seu funcionamento, já se encontra no programa de *filosofia histórica* de *Humano*.

¹³ Cf. LOPES, *Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento*, p. 118.

¹⁴ Na obra nietzschiana, tais expressões ocorrem, por exemplo em *A/AC*, §14; *JGB/ABM*, §62; *GM/GM* iii, §13; *GD/CI* vii, §2.

entre seleção natural ou biológica e seleção sociocultural¹⁵.

Enquanto a seleção natural envolveria uma lógica de reprodução dos impulsos individuais, a seleção social seguiria uma lógica de grupo¹⁶. A lógica da seleção social consiste em selecionar aqueles hábitos e práticas mais facilmente replicáveis pelo grupo, isto é, aqueles hábitos que tendem a ser mais *imitados*. O sentido da seleção social é assimilar o indivíduo ao que é comum, e assim fortalecer o grupo. Por fim, a seleção social privilegiará acima de tudo o próprio impulso à imitação; é de seu interesse que esse impulso à concordância detenha a primazia sobre todos os outros impulsos individuais – Richardson chama esse fenômeno de assimilação prioritária dos hábitos comuns de “meta-hábito”, Nietzsche o chamará “instinto gregário” ou “instinto de rebanho”¹⁷.

A moral, enquanto principal instrumento da seleção social, demanda que se inscreva na memória do indivíduo o veto aos comportamentos que não devem ser replicados no grupo. Para tal, recorre num primeiro momento às mais violentas técnicas mnemônicas, ao castigo:

Degraus da moral. – Moral é, primeiramente, um meio de conservar a comunidade e impedir sua ruína; depois é um meio de manter a comunidade numa certa altura e numa certa qualidade. Seus motivos são *temor e esperança*: e serão tanto mais rudes, vigorosos, grosseiros, quanto ainda for bastante forte a inclinação ao errado, unilateral, pessoal. Os mais horrendos meios de intimidação têm de ser aí empregados, enquanto outros mais suaves não surtirem efeito e essa dupla espécie de conservação não puder ser alcançada de outra forma (entre os meios mais fortes está a invenção de um Além com um eterno Inferno). Nisso tem de haver martírios da alma e carrascos para eles. Outros degraus da moral e, portanto, meios para os fins assinalados são as ordens de um deus (como a lei mosaica); outros mais, ainda mais elevados, são os mandamentos de uma noção absoluta do dever, com o “tu deves” – todos degraus ainda talhados grosseiramente, mas *amplos*, porque os homens ainda não sabem pôr os pés nos mais finos, mais estreitos. Depois vem uma moral da *inclinação*, do *gosto*, e enfim a da *intelecção* – que está acima dos motivos ilusórios da moral, mas percebeu que durante largos períodos a humanidade não pôde ter outros¹⁸.

¹⁵ Cf. RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 81.

¹⁶ Cf. RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 85.

¹⁷ “(...) this social selection, by its very logic, favors a drive *to copy*, i.e., a disposition to imitate others, to want to do the same as they do. This is the 'meta-habit' of learning habits by copying others; it is so basic and long-standing a product of social selection that it has become a stable drive itself.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 86. Em *A Gaia Ciência*, tem-se a fórmula: “Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo.” (*FW/GC*, §116).

¹⁸ *MA/HH II – WS/AS*, §44.

A vida em grupo regulada pela moral implicaria, portanto, em algum tipo de sacrifício por parte do indivíduo. A moral é antes de tudo um inibidor da tendência do indivíduo a agir de modo “unilateral”, isto é, expressar egoisticamente os impulsos que lhe ocorrem – neste sentido, a moral atua na contramão da seleção natural, cuja lógica consiste justamente na expressão e reprodução dos impulsos individuais. Uma vez que na hierarquia imposta pela seleção social, o hábito mais incentivado é o meta-hábito, ou a disposição para imitação do “rebanho”, a moral sacrificará no indivíduo precisamente aquilo que ele tem de mais particular e pessoal, de forma que seu efeito tende à homogeneização dos impulsos¹⁹.

A gradual incorporação da regra – primeiramente por temor do castigo físico, então por temor do castigo espiritual, e enfim pela cultivada disposição à disciplina – implicaria em algum tipo de empobrecimento pulsional/corporal. Além disso, a seleção social exigiria algum grau de sacrifício intelectual por parte do indivíduo – ela exige que, na maioria dos casos, se renuncie à pesquisa da verdade e à busca por razões, de modo que o indivíduo se oriente prioritariamente por um princípio de fé na regra, no comum, ou na tradição; ela incute no espírito do indivíduo temor e esperança associados a questões que não podem ser decididas no plano do conhecimento propriamente epistêmico, isto é, questões relativas ao “destino da alma”, à “existência de Deus”, etc., e assim extravia parte da energia intelectual do plano de conhecimento relativo às questões práticas, ou do cultivo do conhecimento no campo das “coisas próximas”²⁰.

Encontra-se na filosofia nietzschiana, portanto, uma terrível acusação contra a moral, pois lhe é imputada a responsabilidade por haver extraviado o homem de um projeto de “saúde”, isto é, de expressão equilibrada dos impulsos naturais, e de um projeto de pesquisa da verdade²¹. Por outro lado, as linhas finais do aforismo acima sugerem que, apesar desses efeitos nocivos, o processo civilizatório instaurado por meio da moral tem como desfecho o surgimento de estágios mais refinados de regulação social, cujo funcionamento não mais seria coercitivo. Nesses estágios de “maturidade” social estaria aberto o caminho para o desenvolvimento de morais “da *inclinação*, do *gosto*, e enfim a da *intelecção*”; seria característico desses estágios mais elevados uma percepção crítica das práticas morais, de seus “motivos ilusórios”, mas uma aceitação da

¹⁹ Cf. *MA/HH*, §96.

²⁰ Cf. *MA/HH*, §96, §225, §371. *MA/HH II – WS/AS* §6, §16, §44, §350.

²¹ Cf. RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 120.

necessidade prática desses motivos no passado, frente à percepção de que “durante largos períodos a humanidade não pôde ter outros”²².

Aceitar não o conteúdo, mas a necessidade dos motivos “ilusórios” da moral parece ser uma aceitação da necessidade de todo o processo civilizatório, o processo de seleção social. Nietzsche certamente reconhece que esse processo de seleção social foi necessário à manutenção da vida em grupo, modo de vida que se impõe a seres sociais como nós. Além disso, esse processo teria levado ao desenvolvimento de uma série de recursos cognitivos relativos à memória, linguagem e consciência. Seu desenvolvimento permitiu aos indivíduos se lembrarem das regras de comportamento; comunicar (“tornar comuns”) sentimentos, percepções e outros traços gerais da experiência, além de comandos, alertas, valores etc.; fixar conscientemente metas e objetivos úteis ao grupo²³. Enfim, parece haver uma aceitação do processo civilizatório porque esse teria sido o processo que *humanizou* o homem²⁴.

A afirmação de que por “longos períodos a humanidade não pôde ter outros” motivos e metas senão aqueles impostos pela moral sugere, por outro lado, que no presente se *poderia* sim, perseguir outros motivos e metas. O surgimento de morais “do gosto, da inclinação e da *intelecção*” parece apontar para um momento de fortalecimento do indivíduo, e para a possibilidade de que o indivíduo passe a *exaptar* – isto é, destinar a fins outros do que aqueles para os quais foram historicamente selecionados – o aparato impulsivo, cognitivo e valorativo que herdou. Ao que tudo indica, essas novas metas se balizariam pelo próprio ganho de vigor por parte do indivíduo que, num exercício de liberdade, poderia reconduzir-se a um projeto pessoal de saúde e pesquisa da verdade, modo de vida cuja alegoria seria o tipo “espírito livre”²⁵.

²² MA/HH II – WS/AS, §44.

²³ “These factors – memory, consciousness, and language – transform the character of 'values'. They allow a behavioral disposition to 'aim' at its goals in new ways: foresightedly, self-consciously, and linguistically. Now the behavior makes the goal explicit to itself, sighting it in advance consciously, and naming it. It's only here that we arrive at values, as moral philosophers have known them – as goods we name, are aware of, and remember to live by. Still, there is something deceptive in this new foresight: the individual *doesn't* really choose the values he/she pursues in this way; these values are still dictated by social selection, working on behalf of the herd.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 91. Cf. MA/HH, §59.

²⁴ O processo de humanização do homem é o tema do último aforismo do segundo volume de *Humano*: “Muitas cadeias foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado por tanto tempo essas cadeias, por haver faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: – mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas, metafísicas. (...)” MA/HH – WS/AS, §350.

²⁵ “The self-creation or freedom that Nietzsche means lies in bringing the selective process into oneself.

Segundo a narrativa nietzschiana, a história da moral é de certa forma “redimida” pelo surgimento do “indivíduo coletivo”, que não mais age de forma “unilateral” e imediatista, mas tampouco está à mercê das arbitrariedades de grupo – é capaz de criar valores para si mesmo, e torna-se o “legislador das opiniões”²⁶. Se há aqui um trabalho de desvelar as origens biológicas e culturais de nossa constituição presente, esse trabalho não parece estar à disposição de uma filosofia de retorno às origens. O conhecimento da origem seria necessário à tarefa de atualização dos valores, ou serviria como fonte de material para a criação de novos valores. Isto porque os valores não se criam *ex nihilo*; a criação de novos valores dependeria de uma readaptação (ou *exaptação*, termo usado por Richardson) do material biológico e simbólico da história humana. Assim, a liberdade dependeria justamente da capacidade de levar em conta os produtos dos diversos fatores que condicionam essa história, e usá-los a favor do próprio vigor. Enquanto o homem moral kantiano, por exemplo, necessitaria pressupor uma “fenda” entre o fenomênico e o noumênico, de onde brotaria a liberdade absoluta indeterminada pelas cadeias causais da ação, o ponto de partida da liberdade do espírito livre está justamente em perceber-se como determinado, e apenas relativamente capaz remodelar a cadeia causal em que se insere²⁷.

O projeto de autoconhecimento é sempre um projeto de conhecimento do mundo e da história. O experimento de autosseleção, isto é, de cultivo pessoal de impulsos, hábitos e valores próprios, seria um processo de incorporação gradual, a nível

It lies in taking over, oneself, the selective role, so that one 'creates' or 'gives oneself' values. It involves a 'will to self-determination [*Selbstbestimmung*], to self-value-setting [*Selbst-Werthsetzung*], this will to a *free will*' (HH.i.P.3).” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 95.

²⁶ MA/HH, §94.

²⁷ Sobre a reformulação nietzschiana da noção de liberdade, Richardson aponta que: “We imagine it [freedom] the wrong way – as occurring in special moments of decision from a viewpoint poised on the moment, a 'first cause' undetermined from the past. We need to see that self selection is a lot like natural and social selection: it operates in an aggregate way that need not be supervised by an overarching consciousness. (...) It lies in an overall pattern of suspicion or skepticism, practiced against one's instincts over a long period. In repeatedly tracing out the many ways that one's values have been made by natural and social selection, and acting in the light of it, one stands free (in the way we can be) of those other forces, and values for oneself.” Mais adiante, o autor ressalta ainda que, na filosofia nietzschiana, a liberdade é sempre pensada em termos relativos porque o filósofo não considera a possibilidade de nos libertarmos de todo e qualquer traço herdado, e porque a libertação se dá de forma processual, enquanto exercício que se assume como projeto de vida: “It belongs to Nietzsche's naturalization of freedom that he conceives it as not absolute – there are certain *limits* to the freedom we can have. This is because of the way some things are *settled* in us: there are values we can't disengage. Some of these are personal idiosyncrasies, as Nietzsche describes his own views about women: these belong to his 'spiritual *fatum*, to what is quite *unteachable* 'down there" (BGE 231). Other unshakable attitudes belong to all of us, as human, as animal, even merely as alive. Such values constitute blind spots we can't manage to overcome, even if we can diagnose them. Self selection, in other words, can never be complete.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 103.

da vida prática cotidiana, do conhecimento produzido sobre a herança biológica e cultural de cada um. O espírito livre conduziria um experimento de autoconhecimento no qual deve recorrer à observação de si mesmo e de seu meio, bem como aos diversos conhecimentos empíricos advindos dos campos da biologia, psicologia, da história, do estudo das culturas, etc. Neste desdobramento terapêutico do programa naturalista de *Humano*, a ciência aparece como fonte de informações (que podem se tornar cada vez mais particularizadas) aplicáveis às práticas de cultivo de si, isto é, conhecimentos sobre o corpo próprio; o efeito de diferentes tipos de clima e alimentação sobre a constituição física e o temperamento de cada um; sobre as funções adaptativas de impulsos à agressividade, à conciliação, à compaixão, etc.; ou ainda, informações sobre o contexto geográfico/geopolítico do surgimento das várias culturas e seus respectivos valores, costumes, crenças, etc.

Mas acima de tudo, Nietzsche aposta no efeito terapêutico da ciência na medida em que ela seria capaz de formar uma disposição de espírito favorável à pesquisa e disciplinar os impulsos cognitivos envolvidos na produção de conhecimento. Em várias passagens do livro, expressa-se a ideia de que o maior e mais duradouro benefício do contato com a prática científica seria a aquisição de um *método*, mas não no sentido procedimental. Ao falar de método, Nietzsche claramente se refere à consciência metódica e ao exercício de “virtudes epistêmicas”: cautela, sobriedade, modéstia, moderação, justiça e, acima de tudo honestidade (*Redlichkeit*)²⁸.

As seções finais do primeiro volume de *Humano* (§629-§638) são dedicadas ao tema do cultivo da consciência metódica, e de como a partir dela o espírito livre estabelece para si uma espécie de “dietética” da crença.

O primeiro aforismo dessa série avança a tese de que somos herdeiros de uma cultura da exaltação da paixão, ou uma cultura de paixões exaltadas; essa cultura seria a responsável pela dificuldade de revermos as crenças que adotamos por motivos passionais, mesmo depois que o calor da paixão já passou. A supervalorização da

²⁸ “This ‘honesty’ (*Redlichkeit*), which is Nietzsche’s favorite virtue, is needed precisely for inquiry into the sources of our values – which is what it’s both hardest and most important to be honest about. It opposes our ancient and sedimented instinct not to question our values – especially values shared widely by our group and kind. The great stress and pain involved in exposing the sources of these values demands as ally the subsidiary virtue of courage (*Muth*) – which matters to Nietzsche only in this context, for the sake of that honesty.” RICHARDSON, *Nietzsche’s New Darwinism*, p. 98. No livro de Paul Van Tongeren, o termo *Redlichkeit* é traduzido por “probidade”; outras opções seriam “retidão” ou “integridade intelectual” – cf. VAN TONGEREN, *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para Além de Bem e Mal*, cap. 3. Ver ainda GIACOIA JR., *A autossupressão como catástrofe da consciência moral*.

paixão (que Nietzsche credits à cultura artística, inclusive²⁹) teria criado a impressão de obrigatoriedade de “ser fiéis aos nossos erros”³⁰, de modo que a mudança de opinião costuma ser vista como uma perda, como algo doloroso. O filósofo então lança a questão:

(...) Por que admiramos aquele que permanece fiel às suas convicções e desprezamos aquele que as muda? Receio que a resposta tenha de ser: porque todos pressupõem que apenas motivos de baixo interesse ou de medo pessoal provocam tal mudança. Ou seja: no fundo acreditamos que ninguém muda sua opinião enquanto ela lhe traz vantagem ou, pelo menos, enquanto não lhe causa prejuízo. Se for assim, porém, eis aí um péssimo atestado da significação *intelectual* das convicções. Examinemos como se formam as convicções; e observemos se não são grandemente superestimadas: com isto se verificará que também a *mudança* de convicção é sempre medida conforme um critério errado, e que até hoje tivemos o costume de sofrer demais com tais mudanças³¹.

Nietzsche entende, portanto, que a psicologia da fidelidade à crença é motivada, no fundo, por uma espécie rasa de utilitarismo, devido à qual apega-se a uma crença em função de um cálculo já cristalizado de sua “vantagem” ou por comodismo, por ela parecer não implicar num prejuízo imediato, de forma que o fiel é que seria o verdadeiro merecedor da suspeita de “covardia”. Essa motivação tacanha seria o “péssimo atestado da significação *intelectual*” das convicções. O quadro se agrava porque estas são definidas, no aforismo seguinte, como “a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta.”³² Nietzsche passa então a atacar os fundamentos dessa crença:

Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico (...)³³.

O que essa crítica sugere, então, é que enquanto crença na posse da “verdade absoluta” (conceito em si mesmo criticado), crença mantida por razões extra-

²⁹ Certamente, há aqui uma crítica ao romantismo, tema que não poderemos desenvolver.

³⁰ *MA/HH*, §629.

³¹ *MA/HH*, §629.

³² *MA/HH*, §630.

³³ *MA/HH*, §630.

intelectuais, a convicção só se forma por métodos epistemicamente não confiáveis. As três condições pressupostas pelo homem de convicção, apontadas no aforismo acima, nunca poderiam ser satisfeitas por seres cognitivamente falíveis e finitos como nós, de forma que o homem epistemicamente virtuoso seria aquele que proíbe a si mesmo qualquer adesão à convicção. O homem científico seria justamente aquele que consegue criar um *pathos* da distância e um imperativo intelectual que o torna mais disposto a desapegar-se das crenças uma vez que seu caráter malsão seja exposto – sua atitude para com as crenças não é uma atitude de convicção³⁴.

No trato com as crenças, Nietzsche atribui ao “espírito científico” a tarefa de “amadurecer no homem a virtude da *cautelosa abstenção*, o sábio comedimento”³⁵. Ao que nos parece, o ponto crucial do programa filosófico de *Humano* não consiste tanto na busca por refutação científica das crenças tradicionais, mas na aposta na ciência como capaz de criar a disciplina de pensamento necessária a um modelo de *sabedoria*, um modo de vida contemplativa³⁶. Por mais que haja um claro interesse nos resultados – ou seja, nos conhecimentos específicos produzidos pela ciência, pois eles teriam aplicação direta na dietética do espírito livre – não são os resultados, mas os métodos científicos que criariam a disciplina estruturante desse modo de vida:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos todos se perdessem. Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. Basta-lhes encontrar uma hipótese qualquer acerca de algo, e então se tornam fogo e flama no que diz respeito a ela, achando que com isso tudo está resolvido. Para essas pessoas, ter uma opinião significa ser fanático por ela e abrigá-la no

³⁴ Mais adiante, o filósofo aponta um outro uso terapêutico dessa atitude distanciada do homem científico, isto é, seu efeito antidoto contra a intolerância e a dificuldade de conviver com a diferença; Nietzsche afirma: “Não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções.” (*MA/HH*, §630).

³⁵ *MA/HH*, §631. Nesse aforismo, Nietzsche cita como exemplo de virtuosidade do comedimento o personagem Antonio, da peça *Torquato Tasso*, de Goethe. O antagonista de Antonio é Tasso, apresentado por Nietzsche como representante das “naturezas não científicas e também passivas”. O exemplo interessa a Nietzsche por simbolizar uma espécie de “pacto de convivência” entre o pensador e o “homem de convicção”: “O homem de convicção tem o direito de não entender o homem do pensamento cauteloso, o teórico Antonio; o homem científico, por sua vez, não tem o direito de criticá-lo por isso, é indulgente para com o outro e sabe que em determinado caso este ainda se apegará a ele, como Tasso fez afinal com Antonio.” (*MA/HH*, §631).

³⁶ Cf. LOPES, *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, p. 52-53.

peito como convicção. Diante de algo inexplicado, exaltam-se com a primeira idéia de sua mente que pareça uma explicação: do que sempre resultam as piores conseqüências, sobretudo no âmbito da política. – Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspecção. (...) ³⁷.

Este aforismo sinaliza que o objeto a ser reeducado pela prática científica seria uma certa disposição afetiva, que Nietzsche atribui à maioria das pessoas – uma disposição ao “fanatismo”, um precipitado “tornar-se flama e fogo” no trato com qualquer hipótese. O foco da prescrição, aqui, não está em absorver o máximo de informações científicas possível, mas incorporar a disciplina científica pelo exercício de “conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo”. Há portanto, um componente ético da vida científica que constitui uma peça fundamental do programa filosófico de *Humano*. É possível dizer que o espírito livre se orienta por um tipo de normatividade epistêmica, que conduz sua relação com as crenças e, em última instância, suas ações; mas há que se ressaltar que essa normatividade epistêmica seria adquirida no interior de uma *comunidade* ou *ethos* científico, portanto de forma semelhante à aquisição de qualquer virtude prática. O convívio com esse *ethos* seria um requisito indispensável na criação de certa disposição de espírito virtuosa no trato com as crenças ³⁸. Essa disposição de

³⁷ *MA/HH*, §635.

³⁸ Não por acaso, ao tratar do tema do método, o filósofo mobiliza todo um vocabulário pertencente ao campo semântico da virtude. Lopes defende a tese de que em *Humano*, assim como nas demais obras do chamado “período intermediário”, haveria uma primazia da normatividade epistêmica sobre a normatividade prática. Ressaltamos o fato de que essa normatividade epistêmica, assim como outras formas de normatividade, seria cultivada pelo convívio com um certo *ethos*. De todo modo, estamos de acordo com Lopes a respeito da ideia de que as virtudes que protagonizam o referencial normativo na filosofia do espírito livre são eminentemente virtudes *epistêmicas*. Como temos lembrado, essas virtudes seriam principalmente “cautela”, “moderação”, “modéstia”, “justiça” e “honestidade”. Ao que nos parece, essa primazia das virtudes epistêmicas é conferida por Nietzsche nesse momento devido a uma aposta na possibilidade de elas operarem uma remodelação da vida prática: “Do ponto de vista descritivo, Nietzsche parece estar neste momento comprometido com uma versão moderada de cognitivismo acerca das emoções. Nossos afetos e impulsos têm um componente cognitivo sobre o qual seria certamente um exagero afirmar que temos um controle absoluto, mas igualmente despropositado afirmar que não temos controle algum. Este componente cognitivo é o elemento mais superficial e moldável de nossa vida mental e pode, portanto, ser reformado com algum grau de sucesso. Mas para que esta reforma possa ser posta em andamento é necessário que nós mesmos, enquanto agentes epistêmicos responsáveis, recusemos nossa adesão a crenças que não foram formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis, ou seja, métodos que não correspondam aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. Ou seja, é preciso que tenhamos já previamente cultivado o que poderíamos chamar de virtudes epistêmicas. Este é o pressuposto normativo com o qual Nietzsche parece operar neste momento de sua obra, e com isso chegamos à segunda motivação por trás de sua crítica à moralidade e que poderíamos chamar de motivação epistêmica. Ela pode ser descrita nos seguintes termos: a adesão às intuições morais fundamentais que conformam o sistema da moralidade no sentido pejorativo é uma violação de nosso compromisso, igualmente exigente ou mais fundamental, com os valores da integridade intelectual. Aqui Nietzsche subordina claramente a normatividade prática à normatividade epistêmica e confere primazia a esta como um desdobramento ou

espírito seria necessária para livrar o homem da superstição, da exaltação dos afetos, e de uma série de práticas malsãs de formação de crença que o filósofo associa a uma disposição natural incentivada pela visão moral e metafísica de mundo (ou seja, a tendência à exaltação, à precipitação do juízo, à exigência de fé ao invés de razões, dentre outras).

Esse projeto de reforma da vida prática através de um modelo de reforma intelectual depende de uma aposta na possibilidade de, através do ataque a crenças mal formadas, atingir o núcleo afetivo que constitui o motor da adesão a elas³⁹.

Mesmo assim, não há uma resposta evidente para questões relativas ao efeito do conhecimento sobre a vida prática. Não está dado imediatamente, por exemplo, qual seria o efeito do abandono da crença numa recompensa eterna pós-vida, ou do conhecimento de nossa semelhança com os outros animais, sobre as questões “como devo viver?”, “qual é a vida boa?”. Em consonância com a aproximação entre normatividade epistêmica e normatividade prática, desenvolvida ao longo de *Humano*, o tom do livro sugere uma passagem pouco turbulenta entre aspectos descritivos do conhecimento e seus efeitos no campo da normatividade prática. Ao que nos parece, essa transição pouco problemática entre aspectos descritivos e normativos se deve em parte ao fato de que o projeto é destinado a uma experimentação no âmbito da vida pessoal de um personagem conceitual, o espírito livre.

Esse personagem é historicamente delimitado: ele é o europeu moderno, instruído, produto da Ilustração democrática, filho pródigo da cultura moral cristã. Devido tanto a um traço natural de “agudeza intelectual”⁴⁰ quanto ao fato de haver surgido após um processo de interiorização dos impulsos hostis, o espírito livre é pensado como um personagem rico em vivência subjetiva⁴¹. Sua disciplina metódica não vale apenas como uma arma contra a adesão a crenças mal fundadas, mas como o fio condutor que o torna “capaz de fazer da busca pelo conhecimento algo mais que um

mesmo um coroamento daquela. Se tal primazia é concedida por Nietzsche em termos estratégicos, como forma de minar por dentro a própria moralidade, é algo que não se deixa facilmente discernir.” (LOPES, *Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento*, p. 120). Nesse artigo, Lopes discute ainda a possível inserção de Nietzsche na tradição da ética das virtudes, tema que não poderemos desenvolver aqui.

³⁹ Essa aposta parece figurar nos dois volumes de *Humano* e também em *Aurora*, isto é, nesse momento, há uma certa confiança na capacidade da refutação de uma crença levar ao desengajamento em relação à mesma. Ver *Aurora*, §95. No entanto, a partir de *A Gaia Ciência*, Nietzsche parece retirar parte de sua confiança no sucesso da reforma afetiva via reforma intelectual, e passa a destinar uma atenção cada vez maior à criação de novas estratégias de enfrentamento do componente afetivo que se liga às crenças.

⁴⁰ *MA/HH*, §225.

⁴¹ O processo de interiorização da hostilidade é tema de *Genealogia da Moral*, que portanto oferece uma abordagem mais detalhada do assunto.

mero meio, mas a própria finalidade e justificação da vida.”⁴². São essas características que o fazem destinatário da agenda filosófica de *Humano*; o que há de normativo nessa agenda vale *enquanto* aplicado ao modo de vida espírito livre.

Um traço endêmico a *Humano* é uma certa preocupação de Nietzsche com o risco de “superexcitação” da vida afetiva e mental⁴³. Essa preocupação se associa ao diagnóstico segundo o qual o ocidente sofreria de uma cultura de exaltação do sentimento (que o filósofo associa à cultura artística e religiosa cristã, como temos dito) e também de um fenômeno mais recente de “hipertrofia do sentido lógico”⁴⁴. Essa combinação potencialmente explosiva é considerada um risco à vida interior do sujeito. Na vizinhança desse tema, está o *tropos* epicurista da superação da dor e do medo instilados pela superstição através do conhecimento e do cultivo de si⁴⁵. O filósofo então espera que o cultivo científico, enquanto capaz de criar um sentido de moderação no trato das crenças, possa reverberar também no trato com os afetos, e assim “resfriar a máquina” afetiva que chegou a todo vapor à modernidade. Dessa forma, o princípio de honestidade e moderação regeriam tanto a vida intelectual do espírito livre, quanto sua vida afetiva.

O plano de experimento da liberdade de espírito se dá no âmbito da vida pessoal⁴⁶. Há, é claro, um esforço filosófico em pensar como esse modo de vida será

⁴² SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre*, p. 140.

⁴³ “Na vizinhança da loucura. – A soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase todas as suas grandes famílias há alguém próximo da loucura. Sem dúvida, há muitos meios de encontrar a saúde atualmente; mas é necessário, antes de tudo, reduzir essa tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura, algo que, mesmo sendo obtido com muitas perdas, nos permitirá ter a grande esperança de um *novo Renascimento*. Ao cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; ela se tornou tão impetuosa graças ao cristianismo, sobretudo.” (*MA/HH*, §44). Ao que tudo indica, há razões de cunho biográfico para essa preocupação de Nietzsche. A partir de *Aurora*, o tema do risco da superexcitação dá lugar ao tema do aumento do “sentimento de poder”. Cf. BRUSOTTI, *Tensão – um conceito para o grande e para o pequeno*.

⁴⁴ Cf. *GT/NT*, §13-18; *HL/Co. Ext. II*, §1, §9.

⁴⁵ Cf. *MA/HH II – WS/AS*, §16. Especialmente no segundo volume de *Humano*, não só o epicurismo, mas as escolas socráticas, em geral, têm presença marcada, o que, é claro, está em sintonia com a agenda do livro, lembrando que essas escolas desenvolveram, cada uma a seu modo, o tema do cuidado de si, da desconfiança em relação à vida pública e da busca por um modo de vida mais “natural”. Infelizmente, não temos condições de desenvolver aqui o tema do traço helenista de *Humano*.

⁴⁶ Há em *Humano* um visível tom de desconfiança em relação à vida pública, que seria um espaço de “teatro” dos afetos, ambiente pouco favorável ao cultivo de moderação e honestidade intelectual que caracterizam o espírito livre. E este certamente não é apresentado como um “homem de ação”. O filósofo se mostra ciente, é claro, do grande desafio de repensar a vida pública, comum, sem a tutela de instituições tradicionais que então davam sinais de descrédito, como o cristianismo, de forma que por vezes chega a considerar a possibilidade de que a própria cultura científica tome para si a tarefa de criar novas metas culturais de alcance geral. No entanto, o experimento ético de liberdade de espírito não

conduzido sem recorrer à autoridade da ética cristã⁴⁷, mas, por outro lado, está vetada a possibilidade de um simples retorno à “natureza”. O processo de autosseleção não tem como contrapartida a proposta de dar livre curso aos impulsos e afetos, até porque os impulsos e afetos atuais já passaram por um processo social de remodelagem. A capacidade intelectual e o temperamento individual é que desempenharão o papel decisivo na criação de uma dietética e de um arranjo pessoal de impulsos, hábitos e valores.

Uma vez que a antinomia entre seleção social e natural teria feito do homem, em geral, um animal doente, é de se imaginar que a autosseleção, enquanto liberdade possível, seria do interesse de todos. Mas essa não parece ser a aposta de Nietzsche. Uma possível razão para essa restrição é a ideia de que o “meta-hábito” ou “instinto gregário” tenha talvez se tornado tão forte na maioria das pessoas que seu efeito seja incontornável⁴⁸. Por outro lado, a disposição à liberdade de espírito é vista como algo raro.

O entusiasmo pelo conhecimento e pela prática científica que se vê em *Humano* parece se sustentar na ideia de que a ciência criou, enfim, um *ethos* ou um padrão de disposição de espírito capaz de acolher os traços raros que caracterizam o espírito livre: sua disposição à dúvida; sua melhor aceitação da mudança de hábitos e opiniões; sua busca por uma normatividade que não se paute pela fé, mas pela exigência de “razões”; seu apreço pela honestidade e moderação como antídotos à exaltação e à precipitação do juízo; sua agenda não metafísica de investigação do mundo; sua visão não teocêntrica da ação e da moral.

Contudo, o modo de vida contemplativo representado pelo personagem

chega a ser uma prescrição universal, extensiva a todos os setores da sociedade: “mesmo que por vezes Nietzsche acene para a possibilidade de uma redefinição das estruturas culturais a partir da sobreposição dos valores epistêmicos aos valores morais, a posição mais comumente encontrada em seus escritos do período intermediário é a de encarar sua época como um momento de transição onde, na impossibilidade de efetivamente colher das ciências os valores norteadores da vida, resta como melhor opção o caminho da auto-experimentação e do conhecimento de si.” (SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*, p. 146).

⁴⁷ “Maquiavel e Montaigne são dois importantes precursores de Nietzsche em sua empreitada de pensar uma ética emancipada da eticidade cristã; Maquiavel fez para a moralidade pública o que Montaigne ousou na esfera da moralidade privada, ou seja, pensar uma eticidade emancipada da tutela do cristianismo.” (LOPES, *Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento*, p. 107).

⁴⁸ “(...) identificamos aquilo que Nietzsche chama de instinto de rebanho como sendo um tipo de predominância impulsiva segundo a qual os indivíduos se comportariam primordialmente como função de um todo. Por conseguinte, a moral do desinteresse predominante entre o tipo de rebanho seria fundamentalmente algo pessoalmente proveitoso a certos indivíduos, nos quais certa inclinação a ser função é dominante.” (SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*, p. 21).

“espírito livre” não parece se limitar ao modo de vida do profissional científico. Em *Humano* vemos o momento de maior aproximação entre filosofia e ciência na obra nietzschiana; o fato de o livro se destinar a lançar um programa de “filosofia histórica”, nos termos de Nietzsche, é a maior evidência disso. Ainda assim, nossa impressão é a de que conquanto a ciência exerça um papel fundamental na estruturação do programa filosófico de *Humano*, esse é um papel *instrumental*, e o programa é, afinal, um programa filosófico. A ciência é acionada como provedora de um *método*, primeiro no sentido de modo (histórico) de visar os condicionantes biológicos e culturais que produziram a contemporaneidade nietzschiana, depois no sentido de meio de cultivo da disciplina de espírito. Essas duas aplicações do pensamento científico estão, afinal, a serviço do espírito livre, que é o sujeito do experimento propriamente filosófico de criar valores e modos de vida.

Abreviações

GT/NT – O Nascimento da Tragédia – ou helenismo e pessimismo

HL/Co. Ext. II – Segunda consideração extemporânea – da utilidade e desvantagem da história para a vida

MA/HH – Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres

MA/HH II – WS/AS – Humano, demasiado humano II – O Andarilho e sua Sombra

FW/GC – A Gaia Ciência

JGB/ABM – Além de Bem e Mal – prelúdio à filosofia do futuro

GM/GM – Genealogia da Moral – uma polêmica

A/AC – O Anticristo

GD/CI – Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo

Referências Bibliográficas

BRUSOTTI, M., Tensão – um conceito para o grande e para o pequeno. In: *Dissertatio*, 33. Pelotas, UFPEL, 2011, p. 35-62.

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *O que é filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e

Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

LOPES, R. A., *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese apresentada como requisito de obtenção de título de doutorado pela FAFICH – UFMG, 2008.

LOPES, R., “A almejada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche* 29, vol. 2, 2011, pp. 309-352.

LOPES, R., Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. *Cadernos Nietzsche* 33, 2013.

NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-88.

NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia – ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *A filosofia na época trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F., *Schopenhauer as Educator*. In *Untimely Meditations*. Traduzido por J.R. Hollingdale. Editado por Daniel Breazeale. New York: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F., *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*.

Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F., *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F., *A Vontade de Poder*. Tradução e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PAOLIELLO, G. D., *Nietzsche Como Pensador da História – Crítica e Apologia do Pensamento Histórico na Filosofia de Nietzsche*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História. UFMG: Belo Horizonte, 2009.

RIBEIRO, N., *Fernando Pessoa e Nietzsche – O pensamento da pluralidade*. Lisboa: Verbo, 2011.

RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press, 1996.

RICHARDSON, J., *Nietzsche's new Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.

RICHARDSON, J., Nietzsche on Time and Becoming. In PEARSON, K. A, (ed.) *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing, 2006, p. 208-229.

SANTOS, O. A. R., *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG, 2011.

VAN TONGEREN, P., *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para Além de Bem e Mal*. Tradução Jorge Luiz Visenteiner; apresentação de Oswaldo Giacoia Jr. Curitiba: Champagnat, 2012.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: O PENSAMENTO ILUSTRADO E O HOMEM NATURAL

Egon Dias¹

RESUMO: A reflexão presente no texto aborda a contextualização de uma importante obra de um dos principais filósofos iluministas da França: Jean-Jacques Rousseau e seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754). Buscou-se estabelecer uma relação entre obra, autor e o pensamento que vigorava à época do Iluminismo, compreendendo a publicação do livro naquele momento e quais são os possíveis reflexos dela na contemporaneidade.

Palavras-chave: Iluminismo/Ilustração; homem natural; Estado de natureza; democracia.

ABSTRACT: The hereby presented in this text address to the contextualization of an important work of one of the most relevant French illuminists philosophers: Jean-Jacques Rousseau and his *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men* (1754). It was aimed to establish a relation between the author, the work and the current thinking that took place during the French Enlightenment, reaching an understanding of the publication on that days and what are the possible reflects of it in the contemporaneity.

Keywords: Enlightenment/Illustration; men in state of nature; State of Nature; democracy.

Introdução

Pensar o Iluminismo atualmente é na verdade pensar o legado que este movimento intelectual do século XVIII deixou para os dias atuais. Tal legado pode ser caracterizado pela crença inquestionável na ciência e nos princípios do conhecimento adquirido através do uso da Razão. Este é um dos pilares que coloca Francisco José Calazans Falcon em seu *Iluminismo* (1986). Porém, um outro ponto de partida a se pensar, é como as obras de autores consagrados do Iluminismo foram se constituindo à época em que este movimento ainda acontecia na Europa, relacionando-as com os ideais iluministas propagados e a concepção das teorias surgidas nos idos dos setecentos. Ou seja, além de se

¹ Licenciado e bacharel em História pelo UNI-BH, especialista em História e Culturas Políticas e em Temas Filosóficos pela UFMG, mestrando em Filosofia pela FAJE, sob orientação do prof. Dr. Carlos Roberto Drawin. Bolsista da CAPES. E-mail de contato egonfelipe@yahoo.com.br.

tentar perceber o legado deixado às sociedades posteriores ao movimento ilustrado europeu do século XVIII, é tentar perceber também o contexto de criação das obras e as discussões feitas na época, caracterizando assim a criação de obras clássicas que permeiam até hoje os debates ligados às ciências em suas mais diversas áreas, principalmente as humanas.

Portanto, o intuito do presente texto é buscar contextualizar uma importante obra de um dos principais filósofos iluministas da França: Jean-Jacques Rousseau e seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754). A idéia é buscar estabelecer uma relação existente entre a obra, o autor e o pensamento Ilustrado, dando à obra uma significação maior para que assim seja possível compreendê-la em sua época e verificar também a herança deixada por ela. É importante verificar a metodologia utilizada por Rousseau na concepção da obra, quais suas fontes de inspiração, em que se baseou, tudo isso dando a conformação necessária que permite relacionar o contexto vivido e os escritos do autor.

O contexto referido aqui não é somente o vivido na política e na economia, por exemplo, mas também e principalmente o contexto intelectual, o cotidiano das idéias e seus afins, pois é nesse ramo social que o Iluminismo tem suas raízes mais fortes e profundas.

Rousseau baseia seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* em um homem natural, ou seja, um homem que está no chamado Estado de Natureza, vivendo seus primórdios, descrevendo sua evolução e sua degeneração social graças ao advento da sociedade. É nesse sentido que se buscará uma relação entre este homem natural e sua evolução com o pensamento Ilustrado.

Desenvolvimento

Para iniciar a reflexão é importante pensar sobre a concepção do termo Iluminismo e Ilustração, como muito bem ilustra Francisco Falcon:

O jogo das palavras: “Iluminismo” ou “Ilustração”? À primeira vista, nossa indagação possui um certo sabor de preciosismo, não é mesmo? Afinal, que diferença faz? *Iluminismo* é a palavra utilizada pela maioria. *Ilustração*, talvez a mais correta, tem pouco trânsito²³.

² FALCON, *Iluminismo*, p. 9.

³ Grifo do autor.

De acordo com Walter Brugger, em seu “Dicionário de Filosofia”, ao conceito de Iluminação e de Iluminismo têm-se as seguintes definições, respectivamente:

(...) peculiar influxo divino na aquisição do conhecimento humano certo, necessário e universal. (...) donde, as denominações de teoria da iluminação ou da irradiação de uma luz espiritual, na qual o homem se une com o próprio Deus, Verdade eterna, imutável, mediante certa visão das *rationes aeternae*, das normas eternas.

(...) a razão humana julgou-se capaz de compreender de modo exaustivo a realidade e propôs-se transformar, de acordo com suas opiniões, todas as esferas da vida, pondo de lado a história⁴.

Os conceitos de Iluminismo/Iluminação e Ilustração portanto se confundem, se misturam, sendo ambos utilizados para aqueles que adquiriram conhecimento, os “iluminados”, aqueles que se destacam pelo saber e pelo uso da racionalidade. De fato, de acordo com Falcon (1986), não existe uma unanimidade sobre quando se utilizar um conceito ou outro, o fato é que, ao serem utilizados, eles conseguem estabelecer um sentido característico ao movimento Iluminista, que se baseia em princípios racionais para se moldar a sociedade. Na verdade, ambos os conceitos são concebidos *a posteriori* do movimento em si, adotando então significados que variavam muito entre si, mas que basicamente possuem relação com conhecimento e racionalidade, como é o caso alemão: “No caso do ambiente cultural alemão, Aufklärung⁵ significa esclarecimento, descobrimento, reconhecimento (...)”⁶.

Ainda de acordo com Falcon, o Iluminismo é um processo de construção da autonomia do homem com relação à sua capacidade de pensar e criar, e que seus primórdios encontram-se no Renascimento. Cabe aqui um parêntese elucidativo que permite refletir um pouco além de Falcon, ou seja, se o Iluminismo possui suas bases no Renascimento dos séculos XV – XVI, é possível ainda estabelecer um elo com a Antiguidade Clássica greco-romana, já que os renascentistas buscavam inspiração na estética clássica dos gregos e romanos. Assim, é possível falar de uma provável relação entre a Antiguidade Clássica e o Iluminismo, mesmo que de forma tênue. A partir da influência renascentista no pensamento Ilustrado, percebe-se que o Iluminismo surge com

⁴ BRUGGER, *Dicionário de Filosofia*, pp. 222-223.

⁵ Termo que designa Iluminismo em alemão.

⁶ FALCON, *Iluminismo*, p. 14.

novas propostas, novos ideais que aparecem com a intenção de se opor às morais defendidas pelo Antigo Regime, tais como o advento do paradigma naturalista, ou seja, a natureza é auto-regulada (uma das fontes de inspiração de Rousseau para seu homem natural); a visão imanentista; a afirmação do livre-pensar; radicalismo anti-clerical; empirismo (fruto da Revolução Científica do século XVII); e o mais influente de todos eles, o uso inquestionável da Razão (o racionalismo era uma das principais vogas do pensamento Ilustrado)⁷.

Sobre tudo que foi exposto até aqui, já é possível notar qual era o contexto intelectual em que Rousseau cria sua obra, ou seja, sobre o que as correntes de pensamento histórico-filosóficas estavam refletindo acerca da sociedade, quais eram seus problemas. Vale ressaltar ainda que Rousseau escreveu tal obra no intuito de ganhar um concurso de artigos feito em Genebra, encaminhando para os governantes da localidade uma carta exaltando as qualidades e virtudes da República de Genebra. Nota-se portanto, que Rousseau utiliza-se de um artifício inteligente para tentar ganhar o prêmio do referido concurso de artigos⁸.

Partindo para uma análise específica da obra, Rousseau objetiva com ela descobrir como ocorreu o surgimento da desigualdade entre os homens, desigualdade essa moral e política, existindo assim uma superação da natureza pela lei. Ele busca compreender a origem, como o próprio título da obra já diz, da desigualdade entre os homens. O interessante a ser notado é que Rousseau utiliza-se de um método já comum entre o seu meio, ou seja, a metodologia empregada para confecção da obra foi utilizada por outros filósofos e juristas da época como Diderot, Condillac, Grócio e Pufendorf, que se baseava no contratualismo. Esta metodologia basicamente se estruturava em conjecturas e observações (relevância da empiria nos estudos rousseunianos, marcando a influência dos estudiosos empiristas do século XVII), sendo que através das observações Rousseau se utilizava da comparação com exemplos históricos para fundamentar suas idéias. Ele compara, por exemplo, as relações entre os homens modernos com os homens em seu Estado de Natureza, pontuando que o amor pode ser controlado ou uma paixão saciada

⁷ Informações retiradas de uma palestra sobre 'Iluminismo' proferida no Centro Universitário de Belo Horizonte em 2002 pela professora Mônica Liz Miranda, Mestre em História pela UFMG.

⁸ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 33-42.

quando findo o ato sexual; dessa forma, o amor tomou a conotação descomedida com o advento da sociedade⁹. Além disso, utiliza-se de clássicos como Platão e Aristóteles, célebres pensadores da Antiguidade Clássica que o ajudam a pensar o homem em seu Estado de Natureza. Assim, Rousseau vai permeando sua análise com exemplos diversos que tendem a fundamentar seus postulados.

O homem em Estado de Natureza, ou seja, o homem natural é aquele que vive como um animal, que vive numa realidade onde as desigualdades são muito fracas ou até mesmo inexistentes, um ser que em si mesmo não necessita da sociabilidade, que não sabe diferenciar o que é bom do que é mau por não possuir paixões e virtudes (Rousseau, 2000, p. 79). Neste sentido, o homem vive sua plenitude material, já que não sente necessidade de compartilhar sentimentos com outros seres da mesma espécie que ele. A degeneração humana se inicia quando o homem passa a sentir necessidade de viver em grupos, que futuramente irão constituir as sociedades. Esta necessidade se dá pelo fato do homem, diferentemente dos outros animais, estar livre para interagir com o mundo que o cerca, ou seja, sua capacidade de criar e inovar os objetos e as coisas da natureza o diferencia dos demais animais, culminando necessariamente na aproximação com outros de sua própria espécie. É neste princípio básico que se baseia o objetivo do discurso:

Assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeter-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginável pelo preço de uma felicidade real¹⁰.

Dessa forma, ao se diferenciar dos demais animais, o homem passa também a estabelecer desigualdades entre os de sua própria espécie, que são as desigualdades de cunho moral e político. Segundo Rousseau, vários direitos de que gozam alguns em prejuízo de outros.

Com o advento da sociedade, portanto, se dá a origem da desigualdade entre os homens, e esta se verticaliza com o surgimento da propriedade privada, onde alguns possuem e outros não. Rousseau observa bem a questão da desigualdade, sendo os

⁹ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 80.

¹⁰ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 51-52.

primeiros males os seguintes: “por um lado, concorrência e rivalidade; por outro, oposição de interesse e sempre o desejo oculto de tirar proveito à custa de outrem”¹¹. Fica claro então que a sociedade gera a desigualdade, e que o homem natural, portanto, vivia uma época de felicidade pelo fato da inexistência das desigualdades. Há nesse sentido o que Rousseau chama de “Estado Intermediário”, caracterizado como a época mais feliz e duradoura para o homem, época da juventude do mundo. A sociedade gera uma decrepitude deste Estado Intermediário, colocando em xeque a felicidade do homem e iniciando suas desigualdades. Como muito bem elucida Maria das Graças de Souza:

No Segundo discurso¹², temos a seguinte situação: cada qual começando a olhar os outros e a desejar ser ele mesmo olhado, a estima do outro passa a ter um preço; das primeiras preferências nascem as paixões da vaidade, do desprezo, da vergonha e da inveja. Contudo, este período, embora já distante do primeiro estado de natureza, pode ter sido o mais feliz da história dos homens, já que no grau de desenvolvimento a que haviam chegado, os homens ainda gozavam de sua independência natural, ou de um “comércio independente”, como diria Rousseau¹³.

Ou seja, o homem chegou num estágio que vivia em ótima harmonia com a natureza e com os outros de sua espécie, porém, “de outro lado, como, no momento funesto em que um homem cercou a terra e disse isto é meu, não houve ninguém que pudesse contestar sua usurpação, o destino desastroso da humanidade não pôde ser evitado”¹⁴.

O ponto chave da obra de Rousseau, que casa perfeitamente com o intuito do presente trabalho, é quando ele defende a idéia de se tentar um retorno ao Estado de Natureza, porém não da forma selvagem como era caracterizado o homem em seu estágio primordial, mas sim um retorno do homem natural através do uso da Razão, ou seja, Rousseau pontua a racionalidade como uma ferramenta cabível para o retorno a um estágio de felicidade para a humanidade, e que somente através dela o homem conseguiria se desligar das paixões e das virtudes, constituidoras das desigualdades, para poder viver em paz. A este novo estágio, Rousseau deu o nome de Democracia, que para ele é a principal forma de organização da sociedade, sob um corpo de leis, que garante o fim de privilégios

¹¹ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2008. p 93.

¹² A obra de Rousseau é dividida em basicamente duas partes, o Primeiro Discurso e o Segundo Discurso.

¹³ SOUZA, *História e declínio*, p. 47.

¹⁴ SOUZA, *História e declínio*, p. 47.

de alguns poucos grupos sociais em detrimento de outros. A Democracia portanto seria a organização social que mais se aproxima do Estado de Natureza.

É notório como o contexto das idéias e do intelectualismo do século XVIII, que defende a Razão e a Ciência acima da Fé e dos princípios transcendentais, está presente na obra de Rousseau. O autor articula uma miríade de valores do pensamento Ilustrado em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, dando destaque para o racionalismo enquanto valor primordial para a solução dos problemas gerados pelas desigualdades entre os homens. Rousseau vislumbra uma sociedade mais justa e democrática, baseada na Ciência e no pensamento Ilustrado, exemplificando isso claramente na obra analisada, utilizando uma metodologia comum à sua época e de fácil entendimento e relação com a sociedade atual.

Conclusão

Para esboçar uma conclusão, é necessário iniciá-la dizendo que este texto não teve a pretensão de esgotar as reflexões acerca das possibilidades de se relacionar o homem natural com o pensamento Ilustrado, mas auxiliar nesta discussão inserindo alguns pontos-chave que ajudem a compreender as referidas relações. Como dito anteriormente, a idéia é estabelecer um contato entre o autor (Jean-Jacques Rousseau), a obra (*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*) e o pensamento Ilustrado do século XVIII, tendo como objetivo um entendimento maior da confecção da obra no contexto intelectual dela, ou seja, no contexto de efervescência das idéias Iluministas.

O homem natural de Rousseau possui uma relação direta com o ideal racionalista da Ilustração, como se pode muito bem observar na passagem de Claire Salomon-Bayet:

Uma vez desempenhado o seu papel, que era o de apreciar a distância entre a animalidade do homem e a animalidade do animal¹⁵, a capacidade de variação do mais e do menos, própria ao homem, o jogo inovador dos sentimentos e das paixões, o conceito de homem da natureza desaparece:

¹⁵ Perceba a diferenciação de animalidades, onde fica sugerido que a animalidade do homem possui certa dosagem de racionalismo que a diferencia da animalidade do animal.

o conceito do homem natural é então o seu “suplemento” – aquilo que substitui e aquilo que se acrescenta. Enquanto o homem da natureza era do domínio de uma abordagem aparentemente retrospectiva, o homem natural é o fruto de um esforço resolutamente prospectivo. Enquanto o primeiro, em sua imbecilidade originária, feliz, era “nulo” para si mesmo e para os outros, o segundo é unidade numérica, o inteiro absoluto, o universal, a esperança de uma felicidade possível, quaisquer que sejam as condições impostas por uma história¹⁶.

Portanto, é óbvio que Rousseau pensava, de acordo com o trecho de Salomon-Bayet acima, o homem natural como um homem que tinha a capacidade de aperfeiçoar-se, de sofrer um progresso. É neste sentido que o racionalismo se fundamenta no âmago do homem natural, pois ele não está agindo com uma racionalidade consciente, mas com uma racionalidade inerente ao seu ser. De acordo com Rousseau, foi esse avanço ao progresso que retirou o homem de seu estado natural, porém degenerando-o por sua associação em sociedades.

O uso do racionalismo então deve ser feito em prol de se constituir sociedades democráticas, para que assim os homens voltem a se assemelhar ao homem natural do Estado de Natureza, tornando-se bastante elucidativa a idéia de defesa da relação existente entre o homem natural e o pensamento Ilustrado. Cabe a todos a reflexão e o debate político para averiguar se Rousseau tinha ou não razão.

REFERÊNCIAS:

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 4 ed. São Paulo: EPU, 1987. pp. 222 – 223.

FALCON, Francisco José Calazans. *Illuminismo*. São Paulo: Ática, 1986.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2008.

¹⁶ SALOMON-BAYET, *Jean-Jacques Rousseau*, p. 157.

SALOMON-BAYET, Claire. *Jean-Jacques Rousseau*. In: CHÂTELET, François (Org). *História da Filosofia: O Iluminismo: o século XVIII v. 4*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. pp. 130 – 157.

SOUZA, Maria das Graças de. *História e declínio: Rousseau*. In: _____. *Ilustração e História: O pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: FAPESP, 2001. pp. 45 – 93.

VILLALTA, Luiz Carlos. *1789 – 1808: O império luso-brasileiro e os Brasis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. pp. 11 – 36.

LIBERDADE E IDEIA: A HERANÇA KANTIANA NO JOVEM SCHELLING¹

Gabriel Almeida Assumpção²

RESUMO: A filosofia do jovem Schelling é marcada pela tentativa de repensar, de maneira original, algumas ideias elaboradas pela tradição filosófica. O filósofo de Leonberg reinterpreta a *Tathandlung* (ato) de Fichte, a *natura naturans* de Spinoza (natureza como dotada de auto-produtividade), a liberdade transcendental de Kant. O foco em nosso trabalho é articular liberdade e ideia, buscando apontar como Schelling ora se apropria de Kant, ora o critica, na tentativa de desenvolver um criticismo que não caia nas aporias da filosofia crítica tal como elaborada por Kant. Serão consultados textos do período breve, porém fecundo, entre 1795-96. Além disso, suporte será buscado em Kant e em intérpretes de Schelling.

Palavras-chave: Ideia; Kant; Liberdade; Schelling.

ABSTRACT: The young Schelling's philosophy is characterized by the attempt to rethink, in an original manner, some ideas that have been elaborated throughout the philosophical tradition. The Leonberg philosopher reinterprets the Fichtean *Tathandlung* (act), Spinoza's *natura naturans* (nature as endowed with self-productivity), Kant's transcendental freedom. The focus of our paper lies in the connection between freedom and idea, by means of which we aim to reveal how Schelling sometimes is loyal to Kant, and sometimes criticizes him, in an attempt to develop a criticism that does not fall in the unsettling points in criticism such as elaborated by Kant himself. Texts from 1795-1796 will be the focus of this research, and support will be looked for in Kant and interpreters of Schelling.

Keywords: Freedom; Idea; Kant; Schelling.

Introdução

A Filosofia do Jovem Schelling é marcada por muitas influências, das quais as mais reconhecidas são Spinoza e Fichte. Sem dúvida, há também a influência de Kant. Schelling tinha um impulso de superar Kant, reagindo a problemas que encontrava na obra do mesmo, e buscando solução para eles³.

¹ Dedico esse artigo a Acrísio Luiz Gonçalves, como agradecimento pelas longas, sinceras e sempre interessantes conversas filosóficas.

² Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha de pesquisa História da Filosofia Moderna, orientado pelo professor Dr. Leonardo Alves Vieira. Bolsista do CNPq. Bacharel em Psicologia. E-mail: gabrielchou@gmail.com.

³ FRANK, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, p. 25.

A influência de Kant em Schelling se nota desde os primeiros anos de estudos no seminário de Tübingen: “Estimulado pela filosofia kantiana, Schelling leva a consequências radicais o pensamento, já presente em Kant, de que a ‘*praxis*’, como liberdade, constrói sua própria esfera da realidade e de entendimento da realidade⁴”. A influência de Kant na fase inicial da filosofia de Schelling (1793-1796) se dá no direcionamento prático conferido à filosofia, como afirma Vieira: “A importância do uso prático da razão no caminho de retorno ao Eu absoluto sinaliza a importância da Filosofia Prática kantiana aos olhos de Schelling, apesar das críticas schellinguianas à Filosofia Moral de Kant...”⁵. Para Schelling, assim como em Kant, o agente moral encontra-se no mundo sensível, mas simultaneamente é cidadão de dois mundos: o mundo sensível e condicionado *versus* o mundo inteligível e incondicionado, no qual a causalidade absoluta é possível⁶. O que difere é como cada um dos dois pensa a integração entre esses dois mundos.

Na *Crítica da Razão Pura* (1781) em que Kant afirma a importância prática das ideias da razão, e declara que é com essa intenção que Platão deveria ser lido. Para o filósofo de Königsberg, o que Platão “realmente quis dizer” com a doutrina das ideias é que o aspecto inteligível do ser racional finito deve prevalecer sobre – e moldar – o aspecto sensível, de forma que a ideia transforma o mundo, no âmbito prático, ainda que o conhecimento teórico da mesma seja vetado. O agente moral, dessa forma, seria como que um ‘demiurgo’ da razão prática pura, capaz de plasmar a realidade mediante o exercício da liberdade⁷.

A razão busca a totalidade, e acaba levando a operações que transcendem os limites do conhecimento humano. Kant empreendeu, também na primeira *Crítica*, crítica às tentativas de se tratar ideias da razão como conceitos do entendimento. O veto teórico a essas ideias, da parte de Kant, limitou-as a um uso regulador, para fins heurísticos, proibindo uso constitutivo das mesmas⁸.

Todavia, o que foi banido na teoria mostrou sua verdadeira vocação na prática: Kant concebe a liberdade, a imortalidade da alma e existência de Deus não como conceitos teóricos, mas como postulados da razão prática pura, elementos auxiliares na produção do sumo Bem – integração perfeita e necessária na qual a

⁴ BICCA, *Do eu absoluto à filosofia da natureza: a trajetória da primeira filosofia de Schelling (1974-1804)*, p. 79.

⁵ VIEIRA, *Filosofia prática e incondicionado*, p. 19.

⁶ VIEIRA, *Filosofia prática e incondicionado*, p. 19.

⁷ KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (doravante *KrV*), B 370ss.

⁸ KANT, *KrV* B 670-697.

moralidade causa a felicidade⁹. Mediante articulação entre liberdade e lei moral, Kant argumenta na defesa de um sumo Bem (também concebido como totalidade incondicionada de fins) que só é realizável no âmbito prático, e nunca pode se tornar objeto de conhecimento teórico.

Pode-se dizer que Schelling, influenciado pelo Eu Absoluto de Fichte e por seus estudos acerca da causalidade imanente da substância de Spinoza, empreenderá uma radicalização da ideia kantiana de liberdade. Não obstante as diferenças, Schelling dirá que o ser humano nasceu para a ação, e que a filosofia é uma ideia cuja realização só se pode esperar da razão prática: onde não se encontra mais objetos (i.e., no suprasensível), deve-se produzi-los, realizá-los¹⁰. Além da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática*, examinaremos os seguintes textos de Schelling: *Do Eu como Princípio da Filosofia* (1795), *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1795), *Antikritik* (1796).

Liberdade e ideia em Kant

Segundo Kant, Platão usa *ideia* no sentido de algo que não só é desprovido dos sentidos, mas que ultrapassa, de longe, mesmo os conceitos do entendimento. O filósofo de Königsberg pretende, servindo-se de certa ousadia hermenêutica, compreender Platão melhor do o próprio filósofo grego. Segundo Kant, Platão encontrou os usos principais das ideias no âmbito do prático, ou seja, daquilo que repousa sobre a liberdade. O conceito de virtude, por exemplo, não deriva da experiência¹¹.

A *República*, nesse sentido, é uma constituição que permite a maior liberdade humana possível segundo leis pelas quais a liberdade de cada um é consistente com a liberdade dos demais. Ainda que tal estado nunca venha a ser, isso não afeta a retidão da ideia. O que pode, por sua vez, permitir superar o abismo entre a ideia e a sua realização é a liberdade, pois ela não conhece limites.¹² O que Kant discorda de Platão é

⁹ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (doravante *KpV*) A 238-241.

¹⁰ SCHELLING, *Antikritik*, p. 192.

¹¹ KANT, *KrV* B 370s.

¹² KANT, *KrV* B 372-374.

a noção de participação no ser da ideia, ou seja, das valências ontológica e gnosiológica da ideia¹³.

Infelizmente, para a especulação, mas felizmente para os interesses práticos da humanidade, a razão, no meio das expectativas tão elevadas, acha-se comprometida com os argumentos conflitantes num grau tão elevado que não cessa de se questionar sobre grandes questões do sentido da existência: a alma, questões cosmológicas (destino e acaso, existência de Deus, etc.). A razão tem sede pela totalidade, e as ideias continuam sendo buscadas, tanto na teoria quanto na prática. Some-se a isso o fato de que o interesse prático da razão nas ideias cosmológicas reside no fato de que noções como alma imortal e a liberdade são pedras angulares da moral e da teologia¹⁴. Kant reconhece a importância da fé em nome dos interesses práticos, desde que nunca assuma o posto de conhecimento teórico¹⁵.

A ideia de liberdade no sentido prático, por exemplo, refere-se à independência da vontade em relação à coerção e aos impulsos sensíveis. A vontade é sensível, na medida em que é patologicamente afetada (*arbitrium brutum*, no caso dos animais, e *arbitrium sensitivum*, no caso dos humanos). A liberdade humana não chega a ser *brutum*, mas também não é plenamente *liberum*. É um *arbitrium sensitivum liberum*¹⁶.

Essa ideia prática de liberdade se subordina à liberdade transcendental, ou seja, à ideia de liberdade no sentido cosmológico. Se a única causalidade possível fosse a natureza, cada evento novo seria determinado por outro no tempo, segundo leis necessárias. Os fenômenos determinam exclusivamente a vontade, nesse caso. Negar a liberdade transcendental, nessa perspectiva, seria negar a liberdade prática. A liberdade prática, por sua vez, pressupõe que, embora algo não tenha ocorrido, deveria ter ocorrido, e que a causa de tal acontecimento no âmbito dos fenômenos não é de monopólio da natureza, mas também é causado por nossa vontade¹⁷.

No caso de um sujeito que pertence ao mundo sensível, dotado de *arbitrium sensitivum liberum*, suas ações possuem um caráter sensível e um caráter inteligível. Dessa forma, liberdade e natureza podem coexistir, sem conflito, nas mesmas ações¹⁸.

¹³ KANT, *KrV* B 374s.

¹⁴ KANT, *KrV* B 492ss.

¹⁵ KANT, *KrV* B 498s.

¹⁶ KANT, *KrV* B 561s.

¹⁷ KANT, *KrV* B 562ss.

¹⁸ KANT, *KrV* B 567ss.

Que nossa razão é capaz de causalidade, os deveres que ela impõe no âmbito da moral o comprovam. O *dever* expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos os quais não se encontram em nenhum outro lugar, senão no todo da natureza¹⁹.

A razão, segundo Kant, é *Vermögen der Prinzipien*, faculdade de princípios²⁰, e determina o *interesse* das demais faculdades do *Gemüt*, e determina a si própria o seu interesse²¹. O interesse, por sua vez, é o princípio qual contém condição sob a qual, unicamente, o exercício de uma faculdade é promovido. No uso especulativo da razão, o interesse é o conhecimento dos objetos até os princípios supremos *a priori*. No uso prático da razão, por sua vez, o interesse reside na determinação da vontade em relação ao fim último e completo (*besteht in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks*)²², a saber: o sumo Bem, vínculo necessário no qual a virtude causa a felicidade. Tal vínculo é objeto da vontade determinada pela lei moral, segundo Kant.

A razão prática pode admitir e pensar como dados coisas que a razão no uso especulativo não pode oferecer. Caso contrário, a razão no uso especulativo teria o *Primat*²³. A razão especulativa, mesmo não sabendo (*wissen*) do que a razão teórica lhe propõe, acolhe suas proposições (os postulados) como objeto de crença. Os postulados da razão prática (liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus) são legitimados pelo fato de a razão prática ter primazia sobre a especulativa e pelo “interesse” daquela impor isso, sem o qual não se promove o exercício da mesma. Nesse sentido, Kant afirma que se o sumo Bem não fosse realizável, a lei moral seria vazia. Afinal, o interesse da razão prática pura, que legisla incondicionadamente, reside justamente na questão da determinação da vontade em relação ao fim último e total, o sumo Bem²⁴.

O filósofo de Königsberg também afirma que a liberdade é o fecho de abobada do edifício da razão pura, e que a liberdade é a ideia capaz de conferir realidade efetiva às demais ideias da razão, pela via prática²⁵. A discussão kantiana sobre o sumo Bem e sobre os postulados mostra o esforço de Kant para tentar conciliar natureza e liberdade, ainda que sua filosofia crítica tenha empreendido uma radical separação entre ambos domínios. Muitos dualismos persistem: natureza e liberdade;

¹⁹ KANT, *KrV* B 575s.

²⁰ KANT, *KrV* B 356.

²¹ KANT, *KpV* A 215s.

²² KANT, *KpV* A 216.

²³ KANT, *KpV* A 216s.

²⁴ KANT, *KpV* A 218.

²⁵ KANT, *KpV* A 4s.

fenômeno e coisa em si; faculdade de desejo inferior e superior. Schelling percebeu esse problema, e menciona no prefácio a *Do Eu como princípio da filosofia*:

A filosofia teórica de Kant reivindicou a totalidade, todavia, sua filosofia teórica e prática não estão absolutamente ligadas por meio de um princípio comum, a prática não parece, na sua obra, um e o mesmo edifício com a filosofia teórica, parece apenas um prédio anexo (*ein Nebengebäude*) do todo da filosofia a construir (...)²⁶.

Essa menção aos domínios encontrará ressonância na primeira das *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*:

A razão teórica não deve, por si mesma, penetrar até o objeto Absoluto, mas agora, que o descobristes, como querer impedi-la de, também, tomar parte na descoberta? Portanto, a razão teórica teria, agora, de se tornar outra razão inteiramente outra, ela deveria, com o auxílio da razão prática, expandir-se, para permitir, perto de seus antigos domínios, ainda um novo²⁷.

Veremos como Schelling critica o problema de tal separação, e também como se apropria do primado do uso prático da razão em Kant para, radicalizando-o, oferecer uma nova articulação entre ideia e liberdade.

Liberdade e ideia em Schelling

Schelling tenta, em seus primeiros passos filosóficos, conciliar concepções fundamentalmente distintas: (a) a ênfase fichteana no primado do sujeito e (b) uma concepção monista de ser que é dotado de autocausalidade, o Deus de Spinoza²⁸. Segundo os editores da *Edição Histórico-Crítica* das obras de Schelling, em *Vom Ich als Prinzip der Philosophie (Do Eu como Princípio da Filosofia)*, a influência de Fichte é mais na terminologia e em algumas noções que em citações diretas, e Schelling só havia lido a primeira parte da *Doutrina da Ciência*. O ensaio *Vom Ich* ensaio era dotado

²⁶ SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichem Wissen* (Doravante *Vom Ich*), 72s. Todas as traduções são de nossa responsabilidade.

²⁷ SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (de agora em diante, *BDK*), *Erster Brief*, p. 53.

²⁸ BOWIE, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, pp. 15-16.

de espírito fichteano, mas não de sua letra²⁹. É digna de nota a influência de Spinoza como contrapeso à influência de Fichte.

A obra tem como subtítulo “Sobre o incondicionado no saber humano”. Ironicamente, o incondicionado não é acessível ao saber humano na forma de um princípio, de um *Grundsatz*. O incondicionado é incompatível com um princípio, pois o incondicionado é expressão plena da liberdade, inclusive em relação a princípios. Tal tensão será permanente em Schelling, a nosso ver: liberdade e sistema são diametralmente opostos para o filósofo, de forma que ou se opta por uma filosofia sistemática (dogmatismo), ou por uma filosofia que abre espaço para a liberdade (criticismo).

Dois extremos na investigação filosófica são o dogmatismo e o criticismo. Para o dogmatismo, o princípio é o não-Eu posto como antecedente ao Eu, ou o objeto posto anteriormente ao sujeito. Isso encontrou expressão máxima, para Schelling, nos sistemas de Spinoza e de Leibniz (não entraremos aqui no mérito de tal interpretação). Para o criticismo, por sua vez, o seu princípio é o Eu antecedente à todo não-Eu, o sujeito prevalece sobre o objeto, o que foi possível na filosofia de Kant e na de Fichte. A filosofia kantiana, todavia, mostrou-se um criticismo incompleto, por adotar a noção de coisa em si, que seria um resquício dogmático para Schelling³⁰. Note-se que por ‘subjetividade’, aqui, não se deve entender uma subjetividade empírica, psicológica, mas sim uma subjetividade transcendental, ou ainda uma subjetividade que a transcenda, a subjetividade absoluta. Essas duas formas de subjetividade estão além de – e fundam a subjetividade empírica³¹.

O princípio do dogmatismo se contradiz, por pressupor uma coisa incondicionada (§§ II-III) (*ein unbedingtes Ding*), ou seja, uma coisa que não é uma coisa³². Usando linguagem fichteano, Schelling se serve do termo “Eu absoluto” para definir a expressão máxima possível de subjetividade e de liberdade. Desistir do Eu absoluto é desistir da liberdade³³. O dogmatismo se funda justamente na negação do Eu Absoluto e, por conseguinte, da liberdade³⁴.

Absoluto é o que se basta em si mesmo. Se o Eu não fosse idêntico a si mesmo, se sua forma primordial não fosse pura identidade, não poderia ser posto

²⁹ BUCHNER, *Editorischer Bericht*, p. 26.

³⁰ SCHELLING, *Vom Ich*, § IV, p. 94.

³¹ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p. 105.

³² SCHELLING, *Vom Ich*, § IV, p. 94.

³³ SCHELLING, *Vom Ich*, § XV, p. 133.

³⁴ SCHELLING, *Vom Ich*, § XV, p. 133.

mediante si mesmo. Mas o Eu ou não é, ou só é por meio de si mesmo³⁵. Além de ser idêntico a si mesmo e autocausante (semelhante à *natura naturans* de Spinoza³⁶), o que é esse Eu? O Eu não se deixa determinar, pois ele é Eu simplesmente mediante sua incondicionalidade, já que não pode ser tornar coisa³⁷. “A essência do Eu é liberdade, isto é, não é pensável senão na medida em que se põe não como simples algo, mas como um puro Eu a partir de poder próprio absoluto³⁸”.

Esse liberdade pode ser determinada positivamente, porque Schelling não pretende atribuí-la a nenhuma coisa em si, mas ao Eu puro, posto mediante si mesmo, presente por si mesmo, excludente de todo não-Eu. O Eu não recebe liberdade objetiva, porque ele não é nenhum objeto. Então, assim como nós tentamos determinar o Eu como objeto, parece que ele se retira à menor esfera redutível possível, e a liberdade e independência desaparecem³⁹.

Nas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1795), que já se trata de um texto com linguagem mais afastada de Fichte⁴⁰, percebemos na *Quinta Carta*, por exemplo, a admiração do filósofo por Spinoza, e uma menção ao sistema não como objeto de saber, mas de ação prático-necessária, ainda que infinita⁴¹.

Talvez você se lembre da nossa pergunta: por que Spinoza expôs sua filosofia em um sistema **de Ética**? Certamente, não o fez em vão. Dele, pode-se propriamente dizer: ‘ele vivem em seu sistema’. Todavia, também é certo que ele o considerava como algo mais que apenas um edifício teórico no ar, no qual um espírito como o seu dificilmente teria encontrado o repouso e o ‘**céu no entendimento**’, no qual ele tão visivelmente vivia e se movia⁴². (grifos do autor)

O sistema de saber, caso não seja mero jogo de pensamentos, deve adquirir realidade. Essa aquisição não se dá “(...) por meio de faculdade cognitiva, mas mediante uma faculdade **produtiva, realizadora**, não pelo saber, mas por meio do agir⁴³”. (grifos do autor). Por isso o sistema de Spinoza é uma *Ética*. Seu problema teria sido não ter desenvolvido plenamente a dimensão prática de sua filosofia, aos olhos do filósofo de

³⁵ SCHELLING, *Vom Ich*, § VII, p. 101.

³⁶ SPINOZA, *EIP29S*.

³⁷ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p. 103. Cf. § III, p. 90. O Absoluto não pode ser demonstrado objetivamente. Ver, § IX, p. 109.

³⁸ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p. 103.

³⁹ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p. 103.

⁴⁰ Por exemplo, Schelling trocará o termo “Eu Absoluto” por “Absoluto”.

⁴¹ SCHELLING, *BDK, Fünfter Brief*, pp. 72-73.

⁴² SCHELLING, *BDK, Fünfter Brief*, p. 73.

⁴³ SCHELLING, *BDK, Fünfter Brief*, p. 73. No original: “(...) *nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein productives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln*” (tradução nossa).

Leonberg. Se o sistema se torna objeto somente de saber, deixa de ser ‘objeto’ da liberdade. Subjetividade do Eu absoluto é o que a filosofia busca: liberdade absoluta (acima da liberdade transcendental)⁴⁴:

A dignidade suprema da filosofia reside precisamente em esperar tudo da **liberdade** humana. Nada pode ser, portanto, mais pernicioso a ela do que a tentativa de forçá-la nos limites de uma universalidade teórica. Quem empreende algo desse tipo, pode ser uma cabeça perspicaz, mas o criticismo **autêntico** não reside nela. Pois esse visa justamente a combater a ânsia vã de demonstração, para salvar a liberdade da ciência⁴⁵. (grifos do autor).

Retomando *Vom Ich*, veremos que, para o filósofo de Leonberg, a liberdade nunca será adequada como algo objetivo, pois ela exclui absolutamente tudo o que é não-Eu, toda objetividade. O Eu não pode ser dado por meio de seus simples conceitos, pois estes estão na esfera do condicionado. Se fosse conceito, o Eu necessitaria de algo maior, que lhe conferiria unidade, e de algo menor, no qual haveria sua multiplicidade. O Eu seria, em suma, condicionado, tanto objetiva quanto subjetivamente⁴⁶.

Logo, o Eu só pode ser dado por uma forma de conhecimento que prescindia do conceito – isto é, na intuição. O conhecimento adequado para se falar sobre o Eu absoluto não é viável por conceitos, pois isso o condicionaria. Uma apreensão do Eu absoluto não pode envolver mediações, devendo ser imediato – dado na intuição intelectual⁴⁷.

Liberdade, intuição intelectual e sabedoria

Schelling tem consciência de que Kant banira a intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*), mas sabe que onde o filósofo de Königsberg o fez⁴⁸, ela foi

⁴⁴ SCHELLING, *BDK, Fünfter Brief*, p. 74n.

⁴⁵ SCHELLING, *BDK, Fünfter Brief*, p. 74.

⁴⁶ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p 106.

⁴⁷ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p 106. Cf. § III, p. 90, e um pouco acima, § VIII, p. 103. O Absoluto não pode ser demonstrado objetivamente, pois precede o pensar representacional. Ver adiante, § IX, p. 109.

⁴⁸ KANT, *KrV* B 72; B 135; B 138s; B 283; B 308s.

negada numa investigação que, todavia, **pressupõe** o Eu absoluto, e determina apenas o Eu condicionado empiricamente, e o objeto na síntese pelo sujeito transcendental⁴⁹.

“O Eu só é determinado por sua liberdade, logo tudo o que dizemos sobre o Eu puro deve ser determinado por sua liberdade⁵⁰”. A ênfase na prática presente em Kant e em Fichte é renovada por Schelling, infundida de espírito spinozano: a intuição intelectual, em Schelling, funciona primordialmente na *praxis*⁵¹. Puente afirma: “Para Schelling, não há nenhuma outra possibilidade de ascender a essa forma mais elevada de conhecimento do que por meio da contemplação de si. Schelling acredita que somente em nosso cerne mais íntimo possamos contemplar o Absoluto⁵².”

O incondicionado não pode ser realizado na filosofia teórica: está além da relação sujeito-objeto. Não pode ser apreendido conceitualmente (pois isso o condicionaria). A Intuição intelectual, desse modo, desencadeia um esforço de realização prática do incondicionado como exigência fundamental para o eu empírico que quer romper com a contingência e com a condicionalidade⁵³.

Para concluir, observemos uma passagem da *Antikritik* de Schelling, uma contra-crítica publicada e, em 10 de dezembro de 1796, a uma recensão negativa ao texto *Do Eu como princípio* escrita por Erhard⁵⁴. Para Schelling, A filosofia é apenas uma ideia cuja realização o filósofo mesmo só pode esperar da razão prática, e “o reino pleno das ideias só possui realidade para a atividade moral do ser humano⁵⁵”:

Ele [o autor] acredita que o homem é nascido para **agir**, não para **especular**, e que, portanto, seu primeiro passo na filosofia deve tornar manifesta a saída de um ser livre. Portanto, ele pensava muito pouco de filosofia **escrita**, muito menos de um princípio **especulativo** no topo dessa ciência; e ainda menos pensava numa filosofia válida universalmente (...) ⁵⁶. (grifos do autor)

Onde não se encontra mais objetos, deve-se realizá-los. A causalidade absoluta deve ser realizada praticamente⁵⁷. Algo que chama a atenção para uma aproximação entre Kant e Schelling, ciente das muitas divergências entre ambos pensadores (principalmente no plano gnosiológico e ontológico), é que a liberdade, em

⁴⁹ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p 106.

⁵⁰ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, p 106.

⁵¹ COSTA, *Intuição intelectual em Schelling: perspectivas práticas*, p. 201.

⁵² PUENTE, *As concepções antropológicas de Schelling*, p. 30.

⁵³ COSTA, *Intuição intelectual em Schelling: perspectivas práticas*, p. 201.

⁵⁴ BÜCHNER, *Editorischer Bericht*, pp. 183-186.

⁵⁵ SCHELLING, *Antikritik*, p. 192.

⁵⁶ SCHELLING, *Antikritik*, p. 193.

⁵⁷ SCHELLING, *BDK, Zweiter Brief*, p. 56.

Schelling, equivale à sabedoria: trata-se do ponto onde Eu absoluto equivale ao fim último, onde ambos se articulam. Semelhante, de certo modo, ao sumo Bem de Kant articulado com sabedoria⁵⁸: Kant chama a determinação do sumo Bem de *Weisheitslehre*, doutrina da sabedoria.

Schelling defende a liberdade na filosofia contra as pretensões do dogmatismo. A filosofia deve pressupor a liberdade autoconquistada do espírito. Essa filosofia, ao afirmar a liberdade, será sempre ininteligível para os “escravos do sistema” (aqueles que se perdem no dogmatismo)⁵⁹. A escolha pelo dogmatismo ou pelo criticismo, inclusive, depende da liberdade de espírito que conquistamos para nós mesmos. Temos que ser o que pretendemos professar teoricamente⁶⁰. Há um curioso paralelo em Kant: só é digno do título ‘filósofo’ aquele que é coerente, na prática, com o que professa teoricamente⁶¹. Nosso esforço que fazemos para ser o que professamos teoricamente é vital e realiza nosso saber diante de nós mesmos como produto puro da liberdade⁶².

REFERÊNCIAS:

BICCA, L. Do eu absoluto à filosofia da natureza: a trajetória da primeira filosofia de Schelling (1774-1804). *Síntese Nova Fase*, n. 45, pp. 71-88, 1989.

BOWIE, A. *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. London & New York: Routledge, 1993.

BUCHNER, H. *Editorischer Bericht*. In. SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-Kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 2, pp. 3-63. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.

_____. *Editorischer Bericht*. In. SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch Kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 3, pp. 177-188. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.

COSTA, Paulo S. de J. ”Intuição intelectual em Schelling: perspectivas práticas”. *Síntese*, v. 27, n. 88, pp. 199-211, 2000.

FRANK, Manfred. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. 2 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

⁵⁸ KANT, *KpV* A 194.

⁵⁹ SCHELLING, *BDK*, *Fünfter Brief*, p. 75n.

⁶⁰ KANT, *KpV* A 195s.

⁶¹ SCHELLING, *BDK*, *Sechster Brief*, p. 75s.

⁶² SCHELLING, *BDK*, *Sechster Brief*, p. 76.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2008.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

PUENTE, F. R. *As concepções antropológicas de Schelling*. São Paulo: Loyola, 1997.

SHELLING, F. W. J. *Antikritik*. In. SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch Kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 3, pp. 177-195. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.

_____. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. In. SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch Kritische Ausgabe*. Reihe I : Werke 3, pp. 1-112. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.

_____. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. In. SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-Kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke 2, pp.1-175. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

VIEIRA, L. Filosofia prática e incondicionado. *Síntese – Rev. de Filosofia*, v. 26, n. 84, PP. 13-30, 1999.

OTHERNESS AND DESIRE IN PAUL RICOEUR'S HERMENEUTICS OF THE SELF

Geoffrey Dierckxsens¹

ABSTRACT: This article examines Paul Ricoeur's ideas of otherness and desire. Both play a significant role in Ricoeur's philosophy in general, and in his hermeneutics of the self in *Oneself as Another* in particular. The thesis I defend in this article is that desire for otherness is nevertheless a blind spot in Ricoeur's hermeneutics of the self. In order to defend this thesis I will examine Ricoeur's triadic understanding of the other in the final chapter of *Oneself as Another* and in his essay "Multiple Étrangeté." I will argue that in his triadic understanding of otherness, Ricoeur clearly describes three different experiences of the other affecting the capable self in talking, acting, narrating and being responsible, i.e., the experience of the world affecting the flesh, the experience of compassion for other people in relations of solicitude, and the experience of the other that is the inner voice of conscience. I will further argue that Ricoeur's understanding of otherness nevertheless insufficiently describes the experience of desire for otherness in the particular sense of the self's attraction to otherness, which is different from these three experiences and which is nevertheless a significant experience for understanding the self's capacity to talk, act, narrate and take responsibility.

Keywords: Other; Desire; Self; Flesh; Conscience.

Introduction

This article aims to examine Ricoeur's understanding of otherness in relation to his understanding of desire. Otherness and desire are without doubt both important concepts in Ricoeur's hermeneutics of the self, and in his philosophy as a whole. Desire has a significant place in Ricoeur's philosophy from his earliest writings on. It already plays a major part in the first and the second volumes of the 'tritych' on the philosophy of the will, published in 1950 and 1960, *Freedom and Nature* and *Fallible Man* respectively². The significance of the idea of otherness in Ricoeur's philosophy received new impetus in 1990 with the publication of Ricoeur's major work

¹ PhD student at the University of Antwerp (Belgium). Research Fellow for the Research Foundation Flanders (FWO). Chercheur associé at the Ricoeur Archives in Paris (Fonds Ricoeur). *Email:* geoffrey.dierckxsens@uantwerpen.be.

² See: Paul Ricoeur, *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*, trans. E. V. Kohák (Evanston: Northwestern University Press, 2007) & Paul Ricoeur, *Fallible Man*, trans. C. A. Kelbley (New York: Fordham University Press, 2002).

on intersubjectivity, *Oneself as Another*³. In the final chapter of this book, but also in his essay “Multiple Étrangeté,” which has recently been re-published in the third volume of *Écrits et conférences*⁴, Ricoeur develops a triadic understanding of otherness: the other in the sense of the world that affects the flesh, other people, and the other that is the inner voice of conscience.

Recently, critics have questioned Ricoeur’s understanding of otherness, arguing that otherness is reduced to the self in Ricoeur’s description of the other⁵. This article focuses on Ricoeur’s triadic understanding of otherness in his hermeneutics of the self, and particularly examines the consequences of this understanding for the idea of *desire*. If, according to Ricoeur, the other should be understood in terms of the self, as these critics contend, to what extent does Ricoeur describe the experience of desire for the *other* than self?

This article argues that desire for otherness is a blind spot in Ricoeur’s hermeneutics of the self. The first section argues that, for Ricoeur, the relation with the other is metaphysical, and lies at the foundation of his hermeneutics of the self. The three sections that follow explain Ricoeur’s triadic understanding of the other as meta-category: the other of the flesh, other people, and the other as the inner voice of conscience, which describe the other on three different levels. I will argue that each of these levels describes a particular experience in which otherness affects the capable self, and accordingly motivates the self to action: to talk, to act, to narrate and to take responsibility. I will further argue that Ricoeur’s description of these three different experiences of otherness nevertheless all remain unclear on the idea of desire for otherness, and on how this desire affects the capable self in talking, acting, narrating and taking responsibility.

³ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. K. Blamey (Chicago & London: University of Chicago Press, 1992).

⁴ See: Ricoeur, *Oneself as Another* & Paul Ricoeur, “Multiple Etrangeté,” in: Paul Ricoeur, *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, J. Michel & J. Porée (eds.) (Paris: Seuil, 2013). I use my own translations when quoting from this work.

⁵ These critics more specifically discuss the relationship between Ricoeur’s and Levinas’ understanding of the other, and argue that Levinas’ description of the other offers a better explanation of the other than self. See, for example, Peter Kemp, “Ricoeur between Heidegger and Levinas,” in: R. Kearney (ed.), *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action* (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE, 1996), 41-61. For a similar criticism of Ricoeur’s interpretation of Levinas see: Patrick L. Bourgeois, “Ricoeur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence,” in: Richard A. Cohen & James L. Marsh (eds.), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity* (Albany: SUNY, 2002), 109-26. See also, in the same volume: Richard A. Cohen, “Moral Selfhood: A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas,” 127-60. For a theory that argues that Levinas has a better understanding of the other’s vulnerability see: Nathalie Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?* (Genève: Labor et Fides, 2011). For an alternative comparison with regard to the idea of vulnerability see: Cyndie Sautereau, “Subjectivité et Vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas,” in: *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies* (4:2), 2013, 8-24.

The other as meta-category

The idea of the other is imperative for Ricoeur's hermeneutics of the self. Significant in this respect is the title of Ricoeur's major work on the self, *Oneself as Another*, which already suggests that the self should be understood in reference to the other and vice versa. In the secondary literature, commentators acknowledge Ricoeur's insistence on understanding the self in close relationship to the other. Johann Michel, for instance, interprets the publication of *Oneself as Another* as what he calls "the turn to intersubjectivity" in Ricoeur's philosophy⁶.

Ricoeur's idea of otherness is strongly influenced by Levinas. In particular, Ricoeur recognizes in Levinas' idea of the other a breakthrough in contemporary moral philosophy. In his article, "The Concept of Responsibility," Ricoeur claims that Levinas introduces the idea that the "vulnerability" and "fragility" of "other people" are the primary "object of concern" or "care," and, in that sense, "the source of morality"⁷. However, Ricoeur perhaps elaborates most on Levinas' philosophy in *Oneself as Another* (1990), in which he devotes a considerable part of the seventh and tenth chapters to a discussion of Levinas' idea of the other, and in which he builds on this idea to define his own notion of the self⁸.

Ricoeur's idea of otherness, nevertheless, has been the inspiration for much discussion. Whether or not the other should be understood in terms of the self is the main point of divergence between Ricoeur and Levinas themselves. In 1990, Ricoeur summarized this difference in a letter to Levinas as follows: "If there is a difference between you and me, it consists precisely in that I support the thesis that the other would not be recognized as the source of interpellation and injunction if he were not capable of evoking or awaking self-esteem"⁹.

What is more, several commentators on Ricoeur and Levinas criticize Ricoeur's interpretation of Levinas, and particularly question Ricoeur's attempt to

⁶ See: "Le tournant de l'intersubjectivité," in: Johann Michel, *Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain* (Paris: Les éditions du Cerf, 2006), 73-119.

⁷ Ricoeur, "The Concept of Responsibility," in: Paul Ricoeur, *The Just*, trans. D. Pellauer (Chicago & London: University of Chicago Press, 2000).

⁸ Ricoeur, *Oneself as Another*, 188 ff. & 329 ff.

⁹ Paul Ricoeur, "L'Unité humaine du pronom je," in: Jean-Cristophe Aeschlimann, *Répondre d'autrui: Emmanuel Levinas* (Neuchâtel: La Baconnière, 1989), 37. "S'il y a entre vous et moi quelque différend, il se situe exactement au point où je soutiens que le visage de l'autre ne saurait être reconnu comme source d'interpellation et d'injonction que s'il s'avère capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi, laquelle, je l'accorde volontiers, resterait inchoative, non déployée, et pour tout dire infirme hors de la puissance d'éveille de l'autre." The translation is my own.

understand the relation with the other in terms of the capable self¹⁰. Nathalie Maillard, for example, argues that since Ricoeur thinks of the intersubjective relation in terms of mutual recognition and friendship, he does not offer many resources to understand the specific asymmetrical relation in which a vulnerable other depends on the self's care¹¹.

Whereas Ricoeur certainly offers, in Maillard's opinion, the resources for understanding the ethical relation in terms of action and in terms of the recognition of the other as a capable human being, Levinas nevertheless demonstrates, even more so than Ricoeur, that generosity begins in being affected by the other who is vulnerable, and is therefore also different from the capable self¹².

In a similar voice, Cyndie Sautereau argues that Levinas has a better understanding of the other's vulnerability than Ricoeur. As Sautereau points out, Ricoeur's philosophy is first and foremost "a philosophy of human *action*"¹³. In this respect, Ricoeur thinks of vulnerability in terms of subjectivity, or, more accurately, in terms of the negative of subjectivity. Levinas, on the other hand, understands vulnerability in the first place as the fragility of the other, distinct from the self's capacities. For Sautereau, Ricoeur's emphasis on capability thus risks a certain depreciation of vulnerability, insofar as Ricoeur conceives of vulnerability in the first place as a malfunction or fault in human action. The question Sautereau poses is whether Ricoeur's notion of vulnerability does justice to certain figures of vulnerability that should probably not be understood in terms of malfunction, which could be associated with people with a disability, for example.

Indeed, Ricoeur understands the other in terms of the capable self. According to Ricoeur, the relation between self and other should be understood within

¹⁰ See footnote 5.

¹¹ Maillard, *La Vulnérabilité*, 355-6. "Chez Ricoeur [...] le cogito brisé comme le soi reste tributaire d'une conception de la subjectivité active et capable. [...] La définition persistante de la subjectivité en rapport avec ses pouvoirs explique peut-être aussi pourquoi le thème de "l'homme souffrant" est traité sur un mode finalement mineur. [...] [O]n a vu que le thème de la vulnérabilité, dans *Soi-même comme un autre*, occupait une toute petite place et que son vis-à-vis, la sollicitude peinait à trouver son sens spécifique; qu'elle confondait même parfois, dans sa visée, avec la reconnaissance mutuelle et l'amitié. On ne peut donc pas dire que le philosophe [Ricoeur] donne vraiment toute sa place à la dimension vulnérable de l'existence humaine et au type de rapport intersubjective qu'elle commande."

¹² Maillard, *La vulnérabilité*, 358. "Ricoeur a certainement raison lorsqu'il soutient que l'homme possède des ressources de bonté contemporaines de et internes à son désir d'être et que la capacité de donner appartient à la sphère de ses pouvoirs. Mais il ne remarque pas suffisamment que la mobilisation de la générosité s'effectue sur le fond d'une affection par l'autre, que Levinas en revanche théorise [...]. La subjectivité, chez Levinas, est sensibilité; c'est l'expérience de sa propre vulnérabilité qui constitue le sujet comme sujet éthique [...]."

¹³ Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas", 9 ff. "En effet, la philosophie de Ricoeur reste avant tout une philosophie de l'*agir* humain."

the ontology of what he calls “power and action [*puissance et acte*]”¹⁴. In a sense, Ricoeur’s ontology of the capable self already presupposes the interaction with the other than self. As Ricoeur states in “Multiple Étrangeté,” he aims to distinguish between two discourses: the metaphysical and the anthropological.¹⁵ Furthermore, it is Ricoeur’s opinion that the “meta-category” of the other is the subject of metaphysical discourse and that his phenomenological hermeneutics of the self presupposes this metaphysical discourse.¹⁶ According to Ricoeur, the “phenomenology of alterity [*la phénoménologie de l’altérité*]” is thus related to his “phenomenology of action [*la phénoménologie de l’agir*].” In that sense, alterity is included in the four dimensions of his hermeneutics of the capable self that explains what it means “to talk [*parler*],” “to act [*faire*],” “to narrate [*raconter*],” and “to hold oneself to be the subject of moral imputation [*se soumettre à l’imputation morale*]”¹⁷.

If Ricoeur does incorporate Levinas’ idea of the other into his understanding of the capable self, as the above-mentioned critiques of Maillard and Sautereau already suggest, one question is to what extent this understanding reduces otherness to the self. In the following, I will examine Ricoeur’s understanding of otherness, focusing particularly on the notion of *desire*. I will discuss Ricoeur’s triadic understanding of otherness in *Oneself as Another* and in “Multiple Étrangeté”¹⁸. I will argue that Ricoeur demonstrates in what sense otherness motivates human speech, action, narration and responsibility in a threefold sense (through the affect of otherness in the flesh, through the affect of other people, and through the affect of the other voice of conscience), but that Ricoeur nevertheless insufficiently explains desire for otherness – an experience that is significant for understanding human speech, action, narration and responsibility. If Ricoeur’s phenomenology of otherness mainly deals with the relation between otherness and the capable self, this phenomenology does not deal with the relationship between desire for otherness and the self’s capacity to talk, act, narrate and take responsibility.

¹⁴ Sautereau, “Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas,” 397.

¹⁵ Ricoeur, “Multiple Étrangeté,” 393. “Il faut [...] distinguer soigneusement le niveau de discours que l’on peut appeler métaphysique, en insistant sur la fonction *méta-* en tant que telle, et le niveau de discours relevant de la compréhension et de l’interprétation du soi humain.”

¹⁶ Ricoeur, “Multiple Étrangeté,” 397. “[C]’est la fonction de la méta-catégorie de l’autre de disperser les modalités phénoménales de l’altérité.” & Ricoeur, “Multiple Étrangeté,” 395. “[L]a phénoménologie herméneutique se comprend mieux elle-même lorsque qu’elle place son propre discours sous l’égide de la fonction *méta-* [...]”

¹⁷ Ricoeur, “Multiple Étrangeté,” 396-8.

¹⁸ Ricoeur, *Oneself as Another* & Ricoeur, “Multiple Etrangeté.”

The Flesh

In his phenomenology of otherness, Ricoeur understands otherness in a triadic sense, which he presents in the final chapter of *Oneself as Another* and in “Multiple Étrangeté” in terms of the other of the world that affects the flesh, in terms of the stranger, the foreigner or the other human being, and in terms of the inner forum or the voice of conscience¹⁹. In *Oneself as Another*, Ricoeur understands the other in terms of:

the *triad of passivity and, hence, of otherness*. First, there is the passivity represented by the experience of one's own body—or better, as we shall say later, of the *flesh*—as the mediator between the self and a world which is itself taken in accordance with its variable degrees of practicability and so of foreignness. Next, we find the passivity implied by the relation of the self to the *foreign*, in the precise sense of the other (than) self, and so the otherness inherent in the relation of intersubjectivity. Finally, we have the most deeply hidden passivity, that of the relation of the self to itself, which is *conscience* in the sense of *Gewissen* rather than of *Bewusstsein*²⁰.

In short, the other, for Ricoeur, is the other that affects the self passively, first in the sense of the strangeness of the world that affects the flesh, secondly in the sense of other people that affect the self, and thirdly in the sense of the inner voice of conscience that affects the self.

As these lines suggests, Ricoeur aims to understand the other essentially in relation to the self. Significant in this respect is the choice of the adverb *as* in the title of his work on the self and the other: *Oneself as Another*. This choice not only suggests that the other, even in the sense of the foreign that is other than self, is also a self and vice versa, but also that otherness and strangeness should not be understood without reference to the self. Indeed, as Ricoeur asserts in *Oneself as Another*, otherness “belongs [...] to the tenor of meaning and to the ontological constitution of selfhood

¹⁹ See: Ricoeur, “Multiple Étrangeté,” 400. “J’ai proposé dans *Soi-même comme un autre* de faire éclater dans trois directions l’exploration du champ varié de l’altérité: vers la *chair*, en tant que médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses modalités multiples d’habitabilité et d’étrangeté; vers *l’étranger* en tant qu’il est mon semblable pourtant extérieur à moi-même; enfin, vers cet autre que figure *le for intérieur*, désigné par la voix autre de la conscience adressée à moi du fond de moi-même.”

²⁰ Ricoeur, *Oneself as Another*, 318.

[...]”²¹. With this assertion, Ricoeur’s phenomenology of otherness marks a rupture with Levinas’ philosophy, according to which the other is radically other than self²².

The first figure of the other that Ricoeur describes is the other of the world that affects the flesh. In his description of the flesh, Ricoeur draws on Maine de Biran’s theory of sensation, as well as on Husserl’s phenomenological analysis of the flesh and the body.²³ More precisely, the flesh designates, for Ricoeur, the possession of a sensible body, in the sense described by Maine de Biran’s idea of “touch,” and by Husserl’s concept of “*hulē*,” in the sense of the body that is part of the material world that affects it.

According to Ricoeur, “affection” of the flesh of the body is the primordial relation with the other insofar as it is the ontological condition of interactions with others. As Ricoeur writes, the flesh “is the origin of alteration of ownness”²⁴. This means that what Ricoeur calls the flesh marks the condition of sensible relations between the self and the outside, that is, with the other that is the sensible world.

Ricoeur’s phenomenological analysis of the flesh demonstrates, I believe, in what sense the affection of the flesh is the primal contact with alterity, and, in that sense, conditions the self’s capacity to act and to interact with others. In Ricoeur’s understanding, “selfhood implies its own proper otherness, so to speak, for which the flesh is the support”²⁵. Moreover, in this regard, “the otherness of the flesh” precedes “the stranger”²⁶. Ricoeur’s notion of the flesh thus defines the condition of the relation with the world. It explains that relations with the world occur through the sensation of the strangeness experienced in the contact of one’s own body with this world. In this line of reasoning, to talk, to act, to narrate and to be responsible already imply being affected by the world, and interactions with others imply the sensation of the

²¹ Ricoeur, “Multiple Etrangeté,” 317.

²² See: Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008) & Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006). The central aim of both of Levinas’ major works, *Totality and Infinity* and *Otherwise than Being*, is to break with the idea, typical of “Western thought” that the other should be understood in terms of a totality or essence, and particularly in terms of an ontology of the self. *Totality and Infinity* aims to demonstrate that the relation with the other cannot be reduced to the “totality” of a concept (p. 21). In a different way, *Otherwise than Being* is written in defense of understanding the manifestation of sense in the relation with the other (the “Saying” as Levinas calls it) in non-ontological terms (i.e., the “said”): “The correlation of the saying and the said, that is, the subordination of the saying to the said, to the linguistic system and to ontology, is the price that manifestation demands” (p. 6).

²³ Ricoeur, *Oneself as Another*, 320 ff.

²⁴ Ricoeur, *Oneself as Another*, 324.

²⁵ Ricoeur, *Oneself as Another*, 324.

²⁶ Ricoeur, *Oneself as Another*, 324.

strangeness felt in the contact of one's own body with the world. For instance, talking to other people already implies being affected by the surroundings of the place in which one is talking.

Following this line of reasoning, Ricoeur's notion of the flesh explains the very condition of desire: "The fact that the flesh is most originally mine and of all things that which is closest, that its aptitude for feeling is revealed most characteristically in the sense of touch [...], these primordial features make it possible for the flesh to be the organ of desire, the support of free movement"²⁷. Insofar as it defines the condition of the self's sensible relation with the world, Ricoeur's notion of the flesh points to the very origin of the self's desires: sensation is the locus of desire.

However, if Ricoeur's analysis of the flesh demonstrates the affective experience that conditions action, interaction with others, and desire, it does not therefore explain, so I contend, the experience of desire for otherness. Certainly, the flesh, as understood by Ricoeur, may refer to several sensible relations with the other, including that of desire for others. However, even though Ricoeur's notion of the flesh defines the condition of desire for others, it essentially refers to the other in terms of the self, that is, in terms of the strangeness of one's own body, felt in the contact with the external world. Understood in this sense, the other of the flesh refers to the contact with one's own body, and thus not, in the first place, to an otherness beyond the body that is the object of desire.

It might be objected that desire for others ultimately amounts to a desire of one's own flesh, since that which is experienced in desiring others *is* the sensation of one's own flesh evoked by the other. However, this does not appear to be Ricoeur's point, because he emphasizes that the flesh is not the object of desire. As Ricoeur states, the flesh is "the organ of desire," and is not "the object of [...] desire"²⁸.

Furthermore, Ricoeur's notion of the flesh designates a passive relation in which one is affected by the other, rather than a relation of desire for others, which appears to imply, in addition, a description of the experience of being attracted to the other than self. In other words, Ricoeur's phenomenological analysis of the flesh in *Oneself as Another* is unclear about how the experience of desire for otherness should be understood. Significant in this respect is that Ricoeur primarily gives examples of passive relations to illustrate his notion of the flesh. For instance, he mentions the

²⁷ Ricoeur, *Oneself as Another*, 324.

²⁸ Ricoeur, *Oneself as Another*, 324.

sensation of bodily effort, and the sensation of suffering caused by others.²⁹ Given that Ricoeur's notion of the flesh defines the medium of the relation of desire for others (i.e., being affected by others), it does not define the relation with the object of desire (i.e., the experience of desire).

If Ricoeur's idea of the flesh insufficiently describes, as I am arguing, the experience of desire for others, an analysis of such an experience nevertheless appears to be significant for understanding the capable self. The following passage from Dostoyevsky's *The Brothers Karamazov* illustrates the significance of desire for others to the understanding of the self's capacity to act and interact with others. In the second book, the Elder Zosima tells the story of a doctor who declares that he loves humanity and that he is even willing to make the greatest sacrifices for humanity as such, but that he nevertheless cannot spend time with others. Zosima quotes the words of the doctor:

In my dreams, he [the doctor] said, "I have often come to making enthusiastic schemes for the service of humanity [...]; and yet I am incapable of living in the same room with anyone for two days together, as I know by experience. As soon as anyone is near me, his personality disturbs my self-complacency and restricts my freedom. [...] I become hostile to people the moment they come close to me"³⁰.

Apparently, the doctor in Dostoyevsky's example lacks the capacity for interaction with others. The otherness of other people, which marks the difference with regard to his own self, is exactly what makes him reject others. However, if the doctor's failure to appreciate the other than self is the reason for his incapacity to interact with others, it appears that this interaction (i.e., to talk, to act, to narrate and to hold oneself the subject of moral imputation) presupposes, in a certain sense, desire for otherness, or is, at least, influenced by it to some extent.

Even if one is capable of recognizing another human being in the other, or another self, as is the case for the doctor in Dostoyevsky's example, desire for this other, in the sense of the attraction to the other's otherness, appears thus to be at play in interactions with this other. In this respect, narration about others, for example, is possibly influenced by desire for others, both in positive and negative ways. Racist

²⁹ See: Ricoeur, *Oneself as Another*, 320 ff.

³⁰ Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett (Mineola (NY): Dover Publications Inc., 2005), 48.

discourse and action, for example, are often linked to xenophobia³¹. In the positive sense, desire for otherness stimulates the self's welcoming of strangers.

In sum, given that, for Ricoeur, the notion of the flesh describes the passive moment of being affected by the other that conditions desire, this notion insufficiently describes the relation to the other in terms of desire. It appears then that to explain such a relation, and, in that manner, to explain in what sense this desire influences interactions with others, implies a phenomenological analysis other than Ricoeur's analysis of the flesh.

Other People

If, as I have argued in the previous section, Ricoeur's analysis of the flesh clearly describes the affective relation with the world that is the condition of desire, but nevertheless insufficiently describes the experience of this desire itself, it might seem that Ricoeur's analysis of solicitude in *Oneself as Another* gives a description of this experience. Indeed, Ricoeur's analysis of solicitude reflects the second element of his triadic understanding of otherness in that it analyzes the ethical relation with other people. What is more, solicitude, for Ricoeur, is based on Aristotle's notion of desire³².

To what extent does Ricoeur's analysis of solicitude express the idea of desire for otherness? For Ricoeur, solicitude should be understood in relation to Aristotle's idea of true friendship, which includes mutual desire. As formulated by Ricoeur in *Oneself as Another*, "friendship [...] presents itself from the outset as a *mutual* relationship, [r]eciprocity is part of its most basic definition [...]." Moreover, he states that: "According to the idea of mutuality, each *loves* the other *as being the man he is* [...]; the greatest good that a friend *desires* for his friend is to stay just as he is"³³.

While Ricoeur's idea of solicitude is thus inspired by Aristotle's idea of mutual desire, he is also critical of this idea insofar as it inadequately explains, in Ricoeur's opinion, the ethical relation with the other, which Ricoeur understands as solicitude. As Ricoeur writes: "One will readily grant that there is no place for a

³¹ See for instance the report of the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance (WCAR) 2001 <<http://www.unesco.org/most/migration/imrdx.pdf>>.

³² Ricoeur, *Oneself as Another*, 180 ff.

³³ Ricoeur, *Oneself as Another*, 183, 184. My emphasis.

straightforward concept of otherness in Aristotle³⁴. While Ricoeur's notion of the flesh appears to describe the condition of a sensible relation with the other, but not desire for the other, his notion of solicitude is closely related to the idea of desire. However, apparently this idea should also not be understood as desire for otherness.

In fact, Ricoeur's idea of solicitude is closely related to the notion of obligation toward the other, and in this sense is at odds with desire. In this respect, Marcel Hénaff relates Ricoeur's criticism of Aristotle to the idea of the Golden Rule³⁵. According to Hénaff, although Aristotle's idea of friendship introduces the concept of mutuality, it does not yet define solicitude, expressed by the principle of the Golden Rule, of the obligation to recognize the other.³⁶ In other words, Ricoeur sees in Aristotle's idea of friendship an expression of mutuality, in the sense of giving in order to receive equally in return, but this mutuality is not yet reciprocity in the sense of the recognition of the *obligation* to give equally in return. Thus, Hénaff's interpretation of Ricoeur points out that he is critical of Aristotle's notion of friendship because it does not imply the idea of mutual obligation. Indeed, Ricoeur explicitly indicates that the equality of solicitude "is not that of friendship, in which giving and receiving are hypothetically balanced"³⁷. As these lines suggest, Ricoeur sees in Aristotle's idea of friendship traces of the recognition proper to solicitude, but this recognition is nevertheless not the same as that of solicitude.

In Ricoeur's understanding, solicitude is the ethical foundation of the moral principle of respect for others, which finds its cultural roots in the Golden Rule, or in the obligation to give equally in return. Ricoeur identifies the Golden Rule as Hillel's Talmudic principle: "Do not do unto your neighbor what you would hate him to do to you. This is the entire law; the rest is commentary." In its positive formulation, the Golden Rule is defined in the Gospel of Matthew in the Sermon on the Mount, as the

³⁴ Ricoeur, *Oneself as Another*, 187.

³⁵ Marcel Hénaff, "Remarques sur la Règle d'Or. Ricoeur et la question de la réciprocité," in M. Revault-d'Alonnes & F. Azouvi (eds.), *Cahier de l'Herne Ricoeur* (Paris: Seuil, 2004), 326-37.

³⁶ Hénaff, "Remarques sur la Règle d'Or." 331. "[L]a réciprocité que Aristote critique [...] et qu'il reconnaît pourtant à la racine de l'amitié, c'est celle de toute la tradition, *celle aussi qu'énonce la Règle d'Or: une exigence de réplique* qui peut être formulée positivement ("Fais à autrui") ou négativement ("Ne fais pas..."), mais qui contient cette nécessité du *mouvement en retour*. [...] Incontestablement la morale aristotélicienne édulcore déjà la vieille logique du geste en retour, [...] mais pas toujours ou pas assez. Il faudrait pour cela pleinement reconnaître l'altérité d'autrui. Cela manque chez Aristote souligné justement Ricoeur."

³⁷ Ricoeur, *Oneself as Another*, 190.

principle: “Love your neighbor as yourself,” or in the Gospel of Luke in the Sermon of the Plain, as the rule to “Treat others as you would like them to treat you”³⁸.

The Golden Rule, as Ricoeur understands it in these three different senses, is related to solicitude insofar as it formulates, in the form of a rule, the sense of justice proper to the relation of solicitude. More precisely, it translates solicitude into the principle of charity or love of neighbor. In this sense, the principle of treating others as yourself expresses the experience proper to solicitude – to esteem another as oneself. The Golden Rule, being this principle of charity, in its turn has the same significance as the purely formalistic norm of respecting others as persons, i.e., the second formulation of the categorical imperative³⁹.

Certainly, solicitude in Ricoeur’s understanding is spontaneous and therefore not merely a response to an obligation, norm or rule. In Ricoeur’s view, care or solicitude is the spontaneous recognition of the suffering of another in true sympathy or compassion for that suffering. Solicitude “occurs, originating in the suffering other [...]”:

Being confronted with the suffering other, the self [...] gives his sympathy, his compassion, these terms taken in the strong sense of the wish to share someone else’s pain. [...] In true sympathy, the self [...] finds itself affected [...]. For it is indeed feelings that are revealed in the self by the other’s suffering [...], feelings spontaneously directed towards others. This intimate union between the ethical aim of solicitude and the affective flesh of feelings seems to me to justify the choice of the term “solicitude”⁴⁰.

These lines suggest that solicitude (i.e., the act of caring for another) begins with the passive affect of concern, understood as sympathy or true compassion. Through spontaneous affects of sympathy for another, who is vulnerable and exposed to suffering, one cares, in estimating another’s life as valuable, in the sense that one is anxious about another’s suffering⁴¹. Given that solicitude is a spontaneous way of being

³⁸ Ricoeur, *Oneself as Another*, 219.

³⁹ In this regard, I follow Johann Michel’s interpretation of Ricoeur, according to which the Golden Rule allows Ricoeur to understand the moral principle of respecting others not in the purely formalistic Kantian sense of the second formulation of the categorical imperative, but in close relation to the concrete historical principle of the Golden Rule. See: Michel, *Paul Ricoeur*, 291 ff.

⁴⁰ Ricoeur, *Oneself as Another*, 191-192.

⁴¹ Derived from the Latin *sollicitare*, the French word *sollicitude* (which means *secouer violemment* – being agitated in a violent manner) carries within it the significance of caring in terms of being anxious, troubled, or worried. “Solliciter,” *Dictionnaire étymologique de la langue française*, eds. Oscar Bloch & Walter von Wartburg (Paris: PUF, 2008).

affected, it is not simply “a dreary duty” according to Ricoeur⁴². Therefore, solicitude does not entail merely acting according to the Golden Rule that obligates justice. Rather than expressing the idea that we recognize justice as the result of the recognition of a norm, rule or obligation, Ricoeur’s idea of solicitude expresses the sense of justice proper to compassion.

To be sure, solicitude introduces equality into the relation between self and other insofar as it implies the sharing of another’s suffering in compassion. For Ricoeur, true compassion means “[b]eing confronted with the suffering other,” and suffering with the other in “the strong sense” of sharing “someone else’s pain”⁴³. In Ricoeur’s line of reasoning, solicitude should thus be understood in the original sense of the word, as caring, in terms of being anxious about the suffering of the other. Thus, solicitude, for Ricoeur, is a sharing in another’s suffering, which implies a sense of justice, or the feeling that the suffering of another is unjust, distressing, “too much to support;” hence, the feelings of sharing in another’s suffering, as if this sharing would introduce equality into an unbalanced relationship. In Ricoeur’s line of reasoning, solicitude is the spontaneous recognition that the suffering other is in need of justice.

Given that solicitude, for Ricoeur, is the spontaneous recognition of justice for others, it conflicts with Aristotle’s idea of equality as mutual desire. Certainly, Ricoeur does not ignore the fact that Aristotle’s idea of mutual desire is also closely related to justice. As Ricoeur explains, in the *Nicomachean Ethics* Aristotle makes his famous distinction between three kinds of friendship: friendship for the sake of the “good” of the beloved, friendship for the sake of “utility,” and friendship for the sake of “pleasure”⁴⁴. It is the first kind of friendship that is closest to justice insofar as friends equally desire the good for each other.

Furthermore, as Ricoeur points out, even if friendship is essentially self-love or “*philautia*” in Aristotle’s definition, in the sense that “one must love oneself in order to love someone else,”⁴⁵ Aristotle’s idea of true friendship for the sake of the good is not egoistic. To be more precise, following Ricoeur’s line of reasoning, in Aristotle’s idea of true friendship, the friend is not a means to be used to one’s own advantage, as is the case in friendship out of utility and in friendship out of pleasure. Rather, according to Aristotle’s idea of true friendship, the friend *as such* is desired. As Ricoeur

⁴² Ricoeur, *Oneself as Another*, 193.

⁴³ Ricoeur, *Oneself as Another*, 191.

⁴⁴ Ricoeur, *Oneself as Another*, 182.

⁴⁵ Ricoeur, *Oneself as Another*, 182.

writes: “According to the idea of mutuality, each loves the other *as being the man he is* (8.3.1156a18-19). This is precisely not the case in a friendship based on utility, where one loves the other for the sake of some expected advantage, and even less so in the case of friendship for pleasure”⁴⁶. In Ricoeur’s interpretation of Aristotle, this means that the object of true friendship is the good, which is the intellect: “what is lovable in each of us is the best of the self, the thinking part, the intellect”⁴⁷. In this respect, the ideal friendship for Aristotle is the friendship between two men who spend time together thinking.

According to Ricoeur, the mutual character of Aristotle’s idea of friendship makes it a relation that is close to justice. In Ricoeur’s reading of Aristotle, friendship is just insofar as friends give equally in return for what they receive from their friends. In Ricoeur’s words, Aristotle’s definition of friendship concerns “each of two friends rendering to the other a portion equal to what he or she receives.” For Ricoeur, this means that Aristotle’s notion of friendship introduces justice on the level of “interpersonal relationships” among “a small number of partners,” as opposed to justice on the level of “institutions” among “many citizens”⁴⁸. The mutuality on the level of shared affection in the desire between friends to spend time with each other introduces equality between both parties to the friendship. In that kind of friendship, according to Aristotle, there is a sense of justice, which is similar to what Ricoeur calls solicitude.

However, while Ricoeur recognizes the ethical and just character of Aristotle’s idea of friendship, and acknowledges that this inspires his own idea of solicitude, he nevertheless distinguishes Aristotle’s idea of equality from his own idea as expressed in solicitude. For Ricoeur, Aristotle understands friendship as equal in the sense that friends mutually enjoy each other’s company, while Ricoeur’s idea of equality in solicitude means that self and other “share” each other’s suffering⁴⁹.

In his discussion of Aristotle, Ricoeur points out that there is an essential distinction – which he considers is lacking in Aristotle’s definition of friendship – between sharing the suffering of a friend, and mutual enjoyment or pleasure among friends. In his own words, “Aristotle [...] fails to notice [...] the dissymmetry opposing suffering to enjoyment. Sharing the pain of suffering is not symmetrically opposite to

⁴⁶ Ricoeur, *Oneself as Another*, 183.

⁴⁷ Ricoeur, *Oneself as Another*, 185.

⁴⁸ Ricoeur, *Oneself as Another*, 184.

⁴⁹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 192.

sharing pleasure.”⁵⁰ Significant in this respect is that in the *Nicomachean Ethics* the ideas of mutual suffering and mutual desire, both proper to friendship, are introduced in the same sentence: “men cannot know each other till they have ‘eaten salt together’; nor can they admit each other to friendship or be friends till each has been found lovable and been trusted by each”⁵¹.

In her book on the relationship between the friend and the other in the works of Aristotle and Ricoeur, Gaëlle Fiasse argues that Ricoeur is skeptical about Aristotle’s thoughts on living together, as understood in the context of a history of ideas, based on the Ancient Greek ideal of being together and thinking together⁵². Fiasse points to the fact that Aristotle defends a notion of desire that Ricoeur does not support. Indeed, as he writes in *Oneself as Another*:

I shall not linger on those characters of ancient *philia* that have more to do with the history of *mentalites* than with conceptual analysis, such as the tie between friendship and leisure — related to the condition of the free citizen, from which are excluded slaves, metics, women, and children — and the narrowing of living together to thinking together, itself oriented toward the sage's contemplative life, as described in the final book of the *Nicomachean Ethics*.⁵³

In short, Ricoeur does not appear to accept Aristotle’s idea of mutual desire in his own concept of solicitude, since this idea is reserved for the Ancient Greek ideal of a shared contemplative life between men. Thus, for Ricoeur, the important similarity between the relation of solicitude and that of friendship is that both are essentially relations of equality, of sharing another’s experiences, and, in this sense, of mutual recognition through shared affection. However, the nature of this living together, as defined by Ricoeur’s idea of solicitude, is essentially different from the nature of living together expressed by Aristotle’s idea of mutual desire.

I am not arguing, of course, that Ricoeur would defend the thesis that care necessarily equals suffering, or that it would be impossible to desire to care for others, even if these others cause one to suffer. However, there are several reasons, in my opinion, for concluding that even though Ricoeur’s idea of solicitude does not contradict the idea of desire for others this idea of solicitude does not necessarily imply

⁵⁰ Ricoeur, *Oneself as Another*, 191.

⁵¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. J. Ross (Oxford: Oxford University Press, 2009), 146 [1156b, 26-9].

⁵² Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur* (Leuven: Peeters), p. 65 ff.

⁵³ Ricoeur, *Oneself as Another*, 188.

this kind of desire. Firstly, Ricoeur thinks of solicitude essentially in terms of mutual recognition through compassion, rather than in terms of mutual desire or desire for otherness. Secondly, he defines solicitude as a relation of “passivity,” and as a “summons to responsibility,”⁵⁴ that is, as a relation in which there is a recognition of the need for justice for others, rather than as a relation grounded in desire for others. What is more, the feelings Ricoeur ascribes to solicitude stimulate “the affective *flesh*.”⁵⁵ As explained above, the notion of flesh, for Ricoeur, designates the self’s passive contact with the world, rather than the self’s desire for otherness.

One might perhaps object that, for Ricoeur, desire for others amounts to self-esteem. Indeed, according to Ricoeur, self-esteem is the reflexive expression of the desire for the good life with and for *others*. As Ricoeur writes in his discussion of Aristotle, “self-esteem is the primordial reflexive moment of the aim for the good life”⁵⁶. Moreover, in his analysis of self-esteem in the first subsection of Chapter 7 of *Oneself as Another* Ricoeur writes that self-esteem is “the reflexive movement to which the evaluation of certain actions judged to be good are carried back to the author of these actions [...]”⁵⁷. For Ricoeur, self-esteem thus motivates the capable self to act for the good life: we act in accordance with what we believe is good because it adds to our self-esteem. However, understood in this sense, self-esteem expresses above all the idea of the self’s desire for the good life, rather than the idea of a desire for otherness.

It appears then that Ricoeur’s analysis of solicitude defines an ethical relation in which there is a recognition of other people, but for this very reason it insufficiently describes the desire for otherness. Ricoeur’s analysis of solicitude explains in what sense other people, on the level of face-to-face encounters, motivate the capable self to ethical action, and in this sense to interaction with others. For example, feelings of compassion could guide the self in taking responsibility. The question that remains regarding Ricoeur’s understanding of otherness in the sense of other people, however, is in what particular sense desire for otherness (or the incapacity for this desire as in Dostoyevsky’s example of the doctor) influences the self’s interaction with others. In this regard, desire for otherness remains a blind spot in Ricoeur’s hermeneutics of the self.

⁵⁴ Ricoeur, *Oneself as Another*, 189.

⁵⁵ Ricoeur, *Oneself as Another*, 192.

⁵⁶ Ricoeur, *Oneself as Another*, 188.

⁵⁷ Ricoeur, *Oneself as Another*, 172.

Conscience

The third figure of otherness in Ricoeur's hermeneutics of the self is represented by what Ricoeur understands as the inner voice of conscience. In the remainder of this article I will examine to what extent conscience is related to otherness and desire in Ricoeur's hermeneutics of the self. To what extent does Ricoeur's idea of conscience represent the idea of desire for otherness?

For Ricoeur, the other, in the sense of the voice of conscience, designates all possible others that the self encounters in the aim for the good life, insofar as these others can speak to the inner voice of conscience. As Ricoeur states, "[l]istening to the voice of conscience would signify being-enjoined by the Other"⁵⁸. Moreover, Ricoeur understands "being-enjoined" in the first place as the call "to live well with and for others in just institutions"⁵⁹. For Ricoeur, the other that calls to our conscience could be understood, for example, as the third who calls for justice on the level of institutions, but also as the other who calls for solicitude in face-to-face encounters. Ricoeur also refers to the other of conscience as "the Freudian superego," in the sense of the moralizing voice constituted by the morals of one's "ancestors"⁶⁰. The otherness of conscience in Ricoeur's phenomenology of the other should thus not strictly be understood as the otherness of other people. As Ricoeur writes in the concluding remarks to *Oneself as Another*, it is important "to stress [...] the need to maintain a certain equivocalness of the status of the Other on the strictly philosophical plane, especially if the otherness of conscience is to be held irreducible to that of other people"⁶¹.

However, if Ricoeur's analysis of conscience describes the relation with the other in the broad sense just explained – of the other that calls to the inner voice of conscience – this analysis does not appear to describe the experience of desire for the other. There is an intimate link, however, between Ricoeur's idea of conscience and his idea of desire in that conscience is affected by the desire for the good life. According to Ricoeur, the call of conscience amounts to the call to live well with and for others in just institutions. In this line of reasoning, it is thus the capable self's belief in a certain

⁵⁸ Ricoeur, *Oneself as Another*, 351.

⁵⁹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 351.

⁶⁰ Ricoeur, *Oneself as Another*, 354.

⁶¹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 355.

idea of the good life that motivates the self to speak, act, narrate and take responsibility in a certain manner.

Nevertheless, as I argued above, the aim of the good life is not so much a desire for otherness as it is a desire for an idea of the good life. Granted that the aim for the good life, in Ricoeur's understanding, calls to the inner voice of conscience, this does not necessarily imply that Ricoeur's idea of conscience describes the idea of desire for otherness. Furthermore, Ricoeur's phenomenological analysis of conscience describes the experience of being "enjoined" by the inner voice of conscience, rather than the experience of desiring otherness. Ricoeur, more specifically, defines the experience of being enjoined by the inner voice of conscience as "the passive side" of "conviction," by which he means the passive experience of being affected by a guilty conscience⁶².

It is important to note in this regard, however, that Ricoeur understands the experience of conscience in an unusual sense. It is not merely an experience of self-accusation or of suffering from bad conscience. As Ricoeur explains in the last chapter of *Oneself as Another*, which is devoted to the theme of conscience, he attempts to avoid thinking of conscience either in terms of "bad" or in terms of "good" conscience.⁶³ Even though Ricoeur himself uses the word *accusation* in his description of conscience, his idea of conscience reflects the experience of what Ricoeur understands as attestation, rather than the experience of passive self-accusation. Significant in this regard are Ricoeur's references to Heidegger and to the German word *Gewissheit* (which means "certainty") in his description of conscience⁶⁴.

More specifically, attestation is Ricoeur's idea of "truth," understood not in the "epistemic" sense of a factual "certainty," but in the sense of *alētheia*, similar to both Aristotle's and Heidegger's interpretations of this term⁶⁵. Attestation thus marks the self's capacity to comprehend being, which is, in Ricoeur's understanding, the foundation of the self's capacity for speech, action, narration and responsible behavior. As Ricoeur understands it, attestation is the "assurance," the "credence" or "trust" of "existing in the mode of selfhood"⁶⁶. Moreover, this belief that one's being is true

⁶² Ricoeur, *Oneself as Another*, 352.

⁶³ Ricoeur, *Oneself as Another*, 341.

⁶⁴ Ricoeur, *Oneself as Another*, 22. "This word [Gewissen] is better [to describe conscience] than the French *conscience*, which translates both *Bewusstsein* and *Gewissen*; the German *Gewissen* recalls the semantic kinship with *Gewissheit*, 'certainty.'"

⁶⁵ Ricoeur, *Oneself as Another*, 299.

⁶⁶ Ricoeur, *Oneself as Another*, 302.

accompanies “language, action, narrative, and the ethical and moral predicates of actions”⁶⁷. In this line of reasoning, the self’s capacity to talk, to act, to narrate and to take responsibility is motivated by the self’s belief that a specific act, whether in the specific sense of speech, action, narrative or responsibility, is the right thing to do, taking into account that it is possible that this is never grounded on a factual truth, and might turn out to be different from what one believes it is.

Thus, Ricoeur ultimately defines conscience as “suspicion,” in the wake of Hegel’s and Nietzsche’s critique of morality⁶⁸. For Ricoeur, conscience is thus understood in the dialectical sense of “recognition” through dialogue. Drawing on Hegel’s critique of moral postulates, Ricoeur looks for the foundation of ethical and moral life not simply in the passive experience of suffering from bad conscience, as founded on a “legislator outside of this world,” but in natural “desire,” “satisfaction of action”⁶⁹. This interpretation of conscience therefore allows Ricoeur to combine the idea of ethical and moral life based upon conscience with the idea of this life being grounded in the desire for the good life with and for others in just institutions. Similarly, Ricoeur is inspired by Nietzsche’s critique of bad conscience as the promoter of inauthentic values⁷⁰.

Ricoeur defines conscience as “the other side of suspicion,” by which he understands the self’s conviction to act for the good life, and not merely the result of “good conscience” that amounts to “self-justification” or “self-glorification,” but in the sense of being suspicious of the danger of moral hypocrisy.⁷¹ In other words, Ricoeur’s idea of conscience should be understood as the self’s deliberation on how to talk, act, narrate and be responsible, taking into account different aspects of ethical and moral life, such as communal moral values or the morality of one’s ancestors that possibly call to conscience. This idea of acting in accordance with one’s conscience implies avoiding the pretense of living up to ethical and moral standards in a better manner than one actually does, which would be moral hypocrisy. In “Multiple Étrangeté,” Ricoeur also formulates the idea that conscience amounts to inner deliberation, referring to conscience as the “inner forum” (*le for intérieur*)⁷².

⁶⁷ Ricoeur, *Oneself as Another*, 302.

⁶⁸ Ricoeur, *Oneself as Another*, 341 ff.

⁶⁹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 343.

⁷⁰ Ricoeur, *Oneself as Another*, 345 ff.

⁷¹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 347.

⁷² Ricoeur, “Multiple Etrangeté,” 412.

Ricoeur's idea of conscience as attestation demonstrates, I believe, the self's capacity for deliberation on ethical and moral life, in order to talk, act, narrate and take responsibility. This deliberation is, in turn, motivated by others who affect the inner voice of conscience. In this line of reasoning, telling a story, for example, is influenced by one's belief – formed through a dialogue with others – that there is something significant to be narrated. Exemplary in this respect is the idea of the moral of the story, inspired by common moral values. Otherness thus plays a major part in Ricoeur's idea of conscience.

Moreover, in drawing on Aristotle's idea of desire for the good life, and in defining conscience as the self's capacity to deliberate on one's desire for the good life with and for others in just institutions, Ricoeur describes a notion of conscience that is based on desire. However, ultimately Ricoeur remains silent about how desire for otherness affects the self's experience of conscience, and in that way stimulates the self to talk, act, narrate and take responsibility. Ricoeur's phenomenology of the other thus describes to what extent others affect the self's conscience. For example, the moral values of others in one's community possibly call to the self's conscience. However, it is one thing to examine the experience of others calling to conscience, as Ricoeur's analysis of conscience does, and another to describe the experience of the self's desire for otherness. One question that Ricoeur's analysis of conscience leaves open is to what extent the self's desire for the other, in the particular sense of that which is strange, influences the self's deliberation on the good life. How do we understand the self's attraction to otherness (or lack of it), and its influence on the capable self? Xenophobia, for example, could influence how we judge the morals of our ancestors and in that way both the self's conscience and its deliberation about what is good.

In the end, there remains a blind spot, so I have been arguing, in Ricoeur's phenomenology of otherness, insofar as he does not sufficiently explain how desire for others influences the self's capacity to speak, act, narrate and take responsibility. While his phenomenology does describe, as this article has aimed to show, three different experiences of being affected by others (the experience of the flesh, of care for other people and of the call of the voice of conscience), it does not explain the experience of desire for otherness and in what sense this experience plays part in the self's interaction with others.

Perhaps it may well be argued that Ricoeur's phenomenological analyses of desire in *Freedom and Nature* and *Fallible Man* demonstrate the significance of desire

for others in understanding the self's interaction with others. However, even though Ricoeur explains the relationship between desire, volition and action in *Freedom and Nature*, these analyses are not essentially about the relation with the other.⁷³ Further, Ricoeur's analysis of desire in *Fallible Man* deals with the idea of desire being the condition of evil, rather than with the idea of desire for otherness⁷⁴.

Conclusion

The following conclusions can be drawn from my investigation of Ricoeur's understanding of desire in his phenomenology of the other. First of all, Ricoeur understands otherness in a triadic sense in his metaphysical discourse on the relation between self and other: the other of the world that affects the flesh, other people, and the other as the inner voice of conscience. Secondly, in his triadic understanding of the other, Ricoeur describes in what sense otherness affects the body and, in that sense, he explains to what extent otherness conditions desire – it motivates free action with regard to others: talking, acting, narrating and taking responsibility. For example, for Ricoeur, having sensations of others in the world influences the self's capacity for narrative. Acts of care, to give another example, are influenced by affects related to the suffering of others. Nevertheless, the idea of desire for others remains a blind spot in Ricoeur's philosophy. While Ricoeur explains the effects of others on the self as the condition of desire for others, he remains silent on the experience of this desire itself, and on the influence of this desire on the self's capacity to talk, act, narrate and take responsibility.

BIBLIOGRAPHY:

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trans. J. Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁷³ In this regard Johann Michel argues that it is only with the publication of *Oneself as Another* and under the influence of Levinas' philosophy that intersubjectivity becomes a major theme in Ricoeur's thought. See footnote 6 of this article.

⁷⁴ Ricoeur, *Fallible Man*, 81 ff. Levinas' analysis of metaphysical desire in *Totality and Infinity* possibly better explains the relation between desire for others and the interaction with others. However, examining to what extent that is the case exceeds the limits of this article. For Levinas' analysis of metaphysical desire, see: Levinas, *Totality and Infinity*, 33 ff.

DOSTOYEVSKY, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. Trans. Constance Garnett. Mineola (NY): Dover Publications Inc., 2005.

FIASSE, Gaele. *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*. Leuven: Peeters, 2006.

HÉNAFF, Marcel. Remarques sur la Règle d'Or. Ricoeur et la question de la réciprocité. In M. Revault-d'Alonnes & F. Azouvi (eds.), *Cahier de l'Herne Ricoeur*. Paris: Seuil, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008.

_____. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006.

MAILLARD, Nathalie, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?* Genève: Labor et Fides, 2011.

MICHEL, Johann. *Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les éditions du Cerf, 2006.

RICOEUR, Paul. *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*. Trans. E. V. Kohák. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

_____. *Fallible Man*. Trans. C. A. Kelbley. New York: Fordham University Press, 2002.

_____. *Oneself as Another*. Trans. K. Blamey. Chicago & London: University of Chicago Press, 1992.

_____. Multiple Etrangeté. In: Paul Ricoeur, *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, J. Michel & J. Porée (eds.). Paris: Seuil, 2013.

_____. *The Just*. Trans. D. Pellauer. Chicago & London: University of Chicago Press, 2000.

_____. L'Unicité humaine du pronom je. In: Jean-Cristophe Aeschlimann, *Répondre d'autrui: Emmanuel Levinas* (Neuchâtel: La Baconnière, 1989).

SAUTEREAU, Cyndie, Subjectivité et Vulnaribilité chez Ricœur et Levinas. In *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* (4:2), 2013, 8-24.

A *AÍSTHESIS* COMPREENDIDA ENTRE O TODO E A PARTE NO *TIMEU*¹

Gislene Vale dos Santos²

RESUMO: O objetivo deste texto é ponderar acerca da constituição do *kósmos* no *Timeu* e dos elementos que permitem pensar a constituição do humano; a partir daí conceber quais partes configuram a composição da *aísthesis*, que é o meio que permite ao humano aperceber-se das coisas, sendo ele mesmo resultante das relações que compõem a totalidade. No entanto, não discutiremos a *aísthesis* no seu aspecto global, mas somente no seu aspecto afectivo. Em outras palavras, buscamos compreender como se pode relacionar o sensível ao inteligível na constituição do aspecto físico da *aísthesis*.

Palavras-chave: Platão, *Timeu*, *aísthesis* e *kósmos*.

ABSTRACT: The aim of this text is to ponder over the constitution of the *kósmos* in *Timaeus* and of the elements that enable to think the constitution of human being; hence, therefrom, we shall conceive which parts configure the composition of *aísthesis*, this the way that enables human being to perceive the things from yourself, he as being therefore the result of the relations that compose the totality. However, we will not discuss the *aísthesis* in its general aspect, rather only in its affective one. In other words, we try to understand how one can relate the sensible to the intelligible in the constitution of the physical aspect of *aísthesis*.

Key-words: Plato, *Timaeus*, *aísthesis* and *kósmos*.

Movido pelo desejo (*epithymía*),³ o *Timeu* platônico apresenta, por meio do movimento de sua escrita, o movimento que perfaz a constituição do *kósmos* nos seus múltiplos aspectos. Nessa jornada, usando de um *mýthos*, Platão constrói um *lógos*, uma narrativa que permite ao leitor situar sua escrita na condição de um *entre*, bem ao modo de um *mýthos* que, por sua vez, não é nem *alethés* nem *pseudés*, antes, um *entre*. Neste lugar, *entre* o *epithymético* e o *logistikón*, eis o *Timeu*, concebido como uma festa de palavras que, em uma *mélange* discursiva, faz aparecer o *kósmos*, tanto em seu aspecto

¹ Texto apresentado no XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e I Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos Clássicos, 2013.

² Doutoranda do PPG-UFMG, vinculada à linha de pesquisa em História da Filosofia Antiga e Medieval. E-mail: giislene@hotmail.com

³ Platão. *Timeu*, 19b.

diacrônico quanto em uma sincronia ontológica. Sob tal perspectiva, busca-se alcançar uma concepção de *aísthēsis* que satisfaça a prerrogativa do diálogo, ser um ser *entre*: *entre* o nascimento do *kósmos* (*toû kósmou genéseos*) e a natureza do humano (*ánthropon phýsin*).

Ao pensarmos em uma possível teoria que venha a dar conta do que seja a *aísthēsis* no pensamento platônico que vige especialmente no *Timeu*, teríamos que prestar contas de algumas relações ontológicas que esclarecem o conceito, relações tais como a participação do sensível no inteligível, a relação da memória e do tempo com a alma, das formas com a alma, entre outras. No entanto, buscamos apresentar e discutir apenas um dos elementos que constituem a manifestação da *aísthēsis*, qual seja, o seu aspecto afectivo. Ou ainda, buscamos compreender em que medida se pode relacionar o sensível ao inteligível na constituição do aspecto físico da *aísthēsis*. Para dar conta do intento, trabalhamos com uma parte específica do *Timeu*, o trecho 42e-47e, exposto como parte da operação do *noûs* – uma ontologia.

Nessa caminhada, seguimos a orientação platônica: dividir para analisar, distinguir (*diaretéon*) o que sempre é e não tem nascimento e o que devém⁴: “Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos”⁵. Temos duas posturas do pensamento, uma reveladora das causas, outra reveladora do movimento das coisas que se apresentam no tempo.

A partir dessa distinção, é importante salientar a figura do demiurgo; o consideramos, de modo muito geral, como um fabricante (*poietés*) responsável por fazer passar do não-ser ao ser. O fabricante, aqui, é a imagem mitológica usada por Platão para descrever a transformação do *kósmos*. Tal imagem expressa o elemento racional que permite ordem à formação de todas as coisas que aparecem de modo sensível, uma ordem que pode ser expressa pela palavra *e*, portanto, pensada como causa do devir que constrói todas as coisas que, sensivelmente, preenchem a totalidade. Essa transformação supõe um movimento (*kínesis*) que é causa da mudança e permite que o mundo seja qualificado enquanto uma unidade movente e composta de multiplicidade. Tal ordem é o próprio modo no qual a parte imortal do universo se comporta, parte essa que, por sua vez, regula o movimento que gere a parte mortal do *kósmos*. O termo *regula* deve ser

⁴ *Timeu*, 27 d.

⁵ 27d-28a: τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν. Todas as citações do diálogo *Timeu* foram extraídas da tradução de Rodolfo Lopes, 2001, com modificações nossas.

compreendido no sentido de *ordena internamente*, sendo a parte imortal a estrutura que permite a mudança sensível sem que ela seja desordenada, assim, um algo (*tode ti*) passando a ser outro algo, sem prejuízo para a compreensão do *lógos*. Nesse sentido, o demiurgo é a imagem da causa primeira que ajusta a transformação do todo.

Há, ainda, outra causa que não tem a primazia da imortalidade da primeira, mas sem a qual o mundo não vem a ser, na medida em que ela é o *lugar* onde se efetiva a estrutura/ordem da primeira causa. O que Platão chama de novos deuses (*toís néois theoís*) é a causa acompanhante da causa primeira. Acompanhamento marcado pelo prefixo *syn* – *synaitía* – que revela a natureza destes deuses, *revela* na medida em que mostra a diferença que comporta essa parte do todo. O *syn*, em um primeiro momento, pode ser compreendido positivamente, visto que ser *com* a causa é estar junto da ordem imortal que comanda a disposição do todo. Em um segundo momento, o prefixo pode ser lido de modo negativo, na medida em que demarca um campo de não pertencimento à natureza do imortal. A diferença entre a natureza do demiurgo e dos novos deuses manifesta no *Timeu* a diferença entre as partes que compõem a totalidade, uma parte imortal e outra mortal, sempre juntas, mas sempre no respeito ao que demarca o fato de suas naturezas serem, cada uma delas, o outro da relação que se expressa enquanto o próprio mundo acontecendo.

Pensar o aspecto afectivo da *aísthesis* nesse contexto exige que se pense aquilo que em sua constituição é concebido como um ser entre o mortal e o imortal. Pensá-la é conceber o humano em sua *arkhé*, conforme diz a personagem Timeu:

[As naturezas humanas] Sempre que fossem implantadas nos corpos, por necessidade, e lhes fossem acrescentadas partes, enquanto outras seriam retiradas do corpo, em todas elas surgiria, necessariamente e em primeiro lugar, uma sensação única e congénita gerada por afecções⁶ violentas; em segundo lugar, o desejo amoroso, que é uma mistura de prazer e sofrimento; depois destes, o temor, a cólera e todas as sensações que se lhes seguem e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas. Se as dominarem, viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta.⁷

⁶À palavra *impressões* da tradução, opta-se pelo termo *afecções* para traduzir a palavra grega *παθημάτων*.

⁷42a: ὅποτε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἰσθησιν ἀναγκαῖον εἶη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς καὶ ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικία.

Entenda-se, neste trecho, o termo *necessidade* enquanto uma vinculação mecânica entre os quatro elementos – fogo, terra, água e ar –, permitindo que o encontro entre os elementos constitua uma afecção⁸ (*páthos*) que compõe a parte física do humano e é responsável pela formação de um corpo em constante movimento. Este *páthos* conecta o humano a um não-ser que participa de sua formação mais elementar. Com isso se quer dizer que há uma força física exterior ao humano que, ao entrar em contato com o corpo, se torna ela parte integrante do próprio humano. Ela passa, por meio do toque com o corpo, do não-ser ao ser que participa do que seja este ser – o humano. Isso ocorre na medida em que os elementos primordiais não participam apenas da constituição deste corpo, mas de tudo o que se apresenta enquanto unidade física que compõe a totalidade. Assim acontece um vai-e-vem entre as partículas que constituem os corpos sensíveis que estão na relação física com o corpo do humano. Independentemente de sua vontade ou deliberação, o corpo, instantaneamente, troca os elementos que o perfazem com o que é externo a ele. Tal disposição ocorre, em um primeiro momento, quando os corpos tomam emprestadas do todo as partículas de fogo, terra, água e ar para se construírem. Essa mobilidade é constituída por meio do fluxo que perpassa os elementos e, nesse perpassar, permite que eles se imbriquem uns nos outros, em um movimento contínuo de agregação e de desagregação. A partir desse movimento, os corpos são constituídos e destituídos, visto que o fluxo traz (*phérei*) os componentes do corpo e os altera em proporção, de modo não determinado anteriormente. Assim, por meio de violentas afecções, a *aísthesis* vem a ser de modo natural – *sýnphyton*. O violento, aqui, demarca seu caráter infalível. Uma infalibilidade que marca uma das partes constituintes da natureza humana.

A outra parte é aquela responsável pelo que se compreende como sentimentos humanos, tudo o que pode sofrer por uma desmedida moral (*hýbris*): amor, temor, cólera e seus respectivos contrários. Lugar de construção da honra e da desonra. O poder de controlar essa parte da alma fará da vida humana uma vida justa, e a incapacidade do controle, injusta. Tais sentimentos chegam ao homem por meio do corpo, e são eles, também, tipos de afecções; no entanto, essas carregam consigo um valor moral. Ao pensar a *aísthesis* neste contexto, pensamos que ela sempre tem algo que lhe serve de conteúdo, querendo dizer com isso que sentir é sempre sentir algo.

⁸Cf. Brisson, 2001. Cornford, 1948, por sua vez, diz que a necessidade, a causa errante, é o limite com o qual a razão deve operar.

Neste interim, Platão avança no sentido de descrever a ocorrência dos eventos que acontecem por meio da afecção dos corpos (*pathémata*) para tematizar, uma vez mais, a *aísthesis*. Em 42a-44d, percebemos a reflexão do autor no sentido de explicar uma ontologia de sustentação de um modo de ser, o corpo. Diferentemente da ligação estabelecida entre as coisas imortais, ligações eternas, as coisas mortais são constituídas por ligações fortuitas, ligações essas que permitem ao humano sentir coisas diferentes na medida em que entra em contato com diferentes coisas físicas. Cabe circunscrever, neste contexto, as relações entre os períodos do *mesmo* e do *outro*, visto que eles estão presentes no movimento em que o corpo está inserido. Se voltarmos um pouco no texto, podemos compreender em que medida pensamos tais conceitos na formulação da *aísthesis*. Ao descrever a natureza do universo, a alma do universo, a partir de 35a, a personagem Timeu insere conceitos que explicam por que as coisas visíveis podem ser compreendidas. Há, em tais coisas, uma proporção, designada pelo cálculo matemático, entre as substâncias (*ousíai*) que permitem o aparecimento sensível de qualquer algo que seja constitutivo do *kósmos*. Ou ainda, a matemática forneceria a estrutura, uma espécie de *teia* em que é “assentada” a mistura entre *o ser*, *o mesmo* e *o outro*. Essas substâncias participariam da constituição de tudo o que se apresenta enquanto elemento sensível do *todo*; pois a manifestação de algo já pressupõe uma ordem sempre presente, uma origem que permanece (*arkhé*) e na qual esse algo se apresenta.⁹ A ordem na qual um algo sensível qualquer aparece é fornecida pela *teia* matemática em comunhão com as *ousíai*. A reunião desses elementos forneceria a proporção na qual um conteúdo essencial se expressaria tanto aos olhos do corpo quanto aos olhos da alma. Pensar em ordem é conceber (*noetos noéo*) um princípio (*arkhé*) metafísico que se apresenta no físico, melhor, no corpóreo (*somatikós*), a partir de uma relação metafísica estruturada pelas *ousíai* e pela matemática. Dessa relação, sempre intermediária (*meso*), entre físico e metafísico, o *kósmos* brota como resultado da relação.

Esses elementos formadores da alma do universo estão presentes na percepção, na medida em que, ao perceber, a alma humana percebe algo que tem existência sensível; isso que é percebido pela alma humana tem existência por participar do ser e receber dele, além da existência, outras determinações inteligíveis. Este ser do qual o sensível participa faz com que uma aparição qualquer possa ter uma

⁹ Acerca da relação entre os *eide* no *Timeu* e o modo como eles se manifestam em todos os níveis da realidade, ver Brisson, 1974.

determinação, mesmo que afetada pela temporalidade; nessa medida, o sensível recebe uma identidade (*taúton*) e pode ser pensado e expresso através dela, o que faz com que ele possa ser, de algum modo, conhecido por meio de um *lógos* que diz essa mesmidade. E, ainda, a percepção, enquanto uma atividade da alma, distingue algo que *é* de algo que *não é*¹⁰, possibilidade ofertada pelo fato de que a diferença¹¹ (*héteron*) é parte constitutiva de toda ação e objetos que integram a ordenação que é o *kósmos*. Assim, Platão também fornece elementos para a compreensão da constituição da *aísthesis*, que compreendemos como sendo um dos meios fundamentais, meio, não a causa, que permite ao humano aperceber-se; a percepção aparece, assim, como um dos frutos das relações que dão corpo à totalidade. Em outras palavras, concebemos que a *aísthesis* é um ser entre o humano e o *kósmos* que o ordena, pois que participam de sua constituição corpórea os mesmos elementos que participam do corpo do todo: os círculos do *outro* e do *mesmo*.

A partir das relações expostas acima, o corpo humano nasce e na descrição de seu nascimento a personagem Timeu instaura sua finalidade. O corpo tem a finalidade de suportar a cabeça. O que parece cômico em um primeiro momento, em um segundo momento expressa o âmago da cosmologia do *Timeu*. Com a imagem da instalação do corpo enquanto parte da totalidade, Platão nos leva a pensar na possibilidade da própria filosofia nos seguintes termos. O corpo expressa, pela natureza dos componentes que o perfazem, passagem; os elementos que o constituem são porosos, fragmentados em si mesmos, o que permite que suas ligações não sejam eternas, pois no toque de um com o outro há sempre a possibilidade de dissolução dessa unidade. Dissolução possibilitada justamente pela porosidade deste ambiente; por isso podemos falar da mobilidade constituída de múltiplas diferenças ao descrevermos o corpo humano. Ao começar pela descrição da cabeça, Timeu nos faz pensar acerca daquilo que no homem é *arkhé*, pois os círculos do *mesmo* (*tautòn*) e do *outro* (*tháteron*) foram postos na região denominada de *a mais divina*, visto que ela reina sobre as outras partes da alma humana. O corpo é o sustentáculo da cabeça na medida

¹⁰ Acerca do modo como a percepção atua por meio de um anteparo inteligível, ver Marques, 2012, p.89-110.

¹¹ Sobre a diferença, diz Wolff, 2000, p. 60, “(...) se a diferença está inteiramente entre todas as coisas do mundo, a identidade, por sua vez, está inteiramente em cada uma delas, visto que nenhuma nunca é diferente de si e idêntica a uma outra. (...) Essa identidade consigo é absolutamente equivalente à diferença que ela tem com todas as outras. O princípio de identidade equivale ao princípio da diferença”.

em que ele fornece passagem para que ela venha a realizar o seu intento próprio, comandar (*despotoûn*)¹².

O comando expressa uma ordem, uma deliberação. Nessas condições, perguntamos: como ou em que medida algo físico pode ser sustentáculo de uma deliberação? A resposta está no trecho que segue (44d-45b). O corpo, enquanto partícipe de todos os movimentos existentes¹³, serve de passagem dos eflúvios que o constituem e permite que as informações do plano físico cheguem até a cabeça, a sede do pensamento. Assim é que ele serve de veículo, como diz Platão, da cabeça, no sentido de abrir passagem para o pensamento. Com isso se quer dizer que o conteúdo do pensamento, no ato da percepção, é fornecido pelo corpo na medida em que ele é o lugar onde os elementos (*stoikheía*) se relacionam. Esse movimento originário do corpo fornece informações para que o pensamento esteja ele também em movimento. Deve-se pontuar, no entanto, que tais movimentos, o da parte mortal – físico – e o da parte imortal – pensamento – não são desordenados, visto possuírem, como marca disso que eles são, identidade (*tautòn*) e alteridade (*héteron*). Eles não devem ser interpretados como partícipes de um devir inconsequente, ao contrário, há algo de estável no sensível e isto permite que ele possa ser pensado e há algo de estável no pensamento que permite que ele pense o estável do sensível.

Na presente discussão, os substantivos *póros* (passagem), *áporos* (sem passagem), *euporía* (facilidade de passagem) e o verbo *poreúesthai* (caminhar) dão a medida da relação entre o físico e o metafísico que aparecem, no *Timeu*, em uma comunidade indissociável. Medida percebida pelo pensamento que, ao tatear o *kósmos*, o sente, e na sensação distingue a diferença que recorta o domínio do sensível. A *aísthesis* é, aqui, tematizada enquanto o lugar de reunião, reunião que ocorre quando o inteligível pelo sensível caminha, e na caminhada desbrava o *kósmos*. Um *kósmos* que, sem a análise do *lógos*, se mostra aporético, mas em um segundo momento, reflexivo, se mostra como caminho poroso que permite a passagem do pensamento. É por esse encaminhamento que *Timeu*, usando do *mýthos*, enquanto lugar poroso que permite a passagem do *lógos*, descreve o pensamento; a imagem da cabeça é o constructo tangível que indica a operação do pensamento na relação com o sensível.

Continuando a exposição *mythológica*, *Timeu* nos concede, por meio de uma imagem física, o lugar do metafísico na explicação da natureza humana. Ao dizer,

¹² 44 d-e.

¹³ 44 d: κατανοήσαντες ὅτι πασῶν ὅσαι κινήσεις ἔσονται μετέχου.

em 45b, que “os olhos portadores da luz foram os primeiros órgãos por eles fabricados”¹⁴, interpretamos que esta luz (*phosphóra*) é referência àquilo que na alma humana é constituído por meio do inteligível – os períodos do *mesmo* e do *outro*. Nesse sentido, a natureza humana, por meio de seu corpo, ao se deparar com o *mesmo* e o *outro* que organizam o sensível, reconhece a semelhança e a dessemelhança com todas as coisas sentidas, o que permite ao pensamento reconhecer as identidades e as diferenças no contato permeado pela *aísthesis*. Essa luz que emana do fogo não queima, mas apascenta as coisas sentidas, permitindo ao pensamento, no ato da percepção, compreendê-las. Compreensão entendida como a distinção entre ser e não ser no ato de perceber, o que faz da percepção um processo lento que leva à reflexão filosófica. Ver é perceber um aspecto, uma unidade que permite ao que é visto que ele seja diferenciado de alguma outra coisa. Assim, a visão pode levar a uma reflexão, no caso do *Timeu*, à filosofia.

Nesse percurso de argumentação, salientamos que a visão formada por meio dos olhos é antes a visão constituída por uma imbricação dos *eíde* que permitem olhar ordenadamente, olhar e reconhecer a identidade, a diferença e, portanto, a unidade e a multiplicidade na relação com todos os entes vistos. A visão permite a compreensão de um contexto de relações essenciais que se mostram, parcialmente, na constituição dos sensíveis, suas articulações primordiais¹⁵. A visão é o movimento de reconhecimento de um traço, de um aspecto, de uma lembrança que doa sentido ao ato de ver. Na tradução teórica dessa situação fundamental, o Platão do *Timeu* inaugura o modo de dizer a visada do eterno no mutável; assim, *ver* é contemplar (*theoreîn*), no estado sempre mutante, a presença do eterno. Diz o texto:

Quando a luz do dia cerca o fluxo da visão, o semelhante recai sobre o semelhante, tornam-se compactos, unindo-se e conciliando-se num só corpo ao longo do eixo da visão; o que acontece onde quer que aquele fogo que sai do interior contacte com o que vem do exterior. Assim, gera-se uma homogeneidade de afecções, pois o todo é muito semelhante; se esse todo tocar em algo ou se algo tocar nele, distribui

¹⁴ 45 b: τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτίναντο ὄμματα.

¹⁵ Segundo Pesic, 2007: “If the word *eidos* refers to the essence of vision, it directs our attention toward the activity of our seeing no less than to archetypes we may discern outside of us. As such, it forms an important complement to *Timaeus*’s description of each *eidos* subsisting ‘itself by itself’ [autá kath’ autá], transcendent and apart (51c), for he seems to understand that apartness as open to our seeing, understood as a beam emanating from our soul. Indeed, the conjunction of inner and outer fire, of the beam enacting our knowing along with its transcendent object, may be an ideal example of the ‘indeterminate dyad’ [aóristos dyás]”.

os seus movimentos por todo o corpo até à alma, e produz a sensação a que nós chamamos “ver”¹⁶.

A passagem¹⁷ mostra que a *aísthesis* não ocorre sem a presença do pensamento, pois ele é uma das partes que a constitui. O *lógos*, ao interpretar essa situação recheada de movimento, a expressa, o que nos permite dizer que vemos algo. A atitude do elemento racional está na interpretação, enquanto o pensamento distingue por meio da passagem fornecida pelo corpo, ser e não ser. Somente o humano pode, nesse sentido, dizer essa relação, pois que a totalidade se diz, literalmente, por meio da palavra (*lógos*): o humano é o único que ao dizer tem a possibilidade de refletir acerca da disposição (*héxis*) que instaura a parte e o todo.

A partir do trecho citado, percebe-se como a *aísthesis* é esse lugar comum que, no que diz respeito à natureza humana, é um dos elos fundamentais entre o todo e a parte e vice-versa: há elementos comuns que participam tanto da constituição da *aísthesis* quanto da constituição do todo. Tais elementos se reúnem quando semelhantes e desagregam-se quando dessemelhantes; assim eles permitem à *aísthesis* e ao todo comungarem do mesmo conteúdo somático, os quatro elementos, e dos inteligíveis, que, além de organizar os sensíveis, permitem ao pensamento reconhecer a identidade e a diferença entre os sensíveis, possibilitando ao *lógos*, em uma ação hermenêutica, dizer o mundo.

Bibliografia

BAKHOUCHE, B. La Théorie de la Vision dans *Timée* (45B2-D2) et son Commentaire par Calcidius (IVe S. de Notre Ère), *Plato 5* (2005), [En ligne], mis en ligne: March 2005, URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article55.html>, consulte le 26 April 2014.

BRISSON, L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1937.

¹⁶ 45 c-d: ὅταν οὖν μεθήμερινὸν ἢ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπίπτουν ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγῆς γενόμενον, ἐν σῶμα οικειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπίπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτὸ ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδόν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἰσθησιν παρέσχετο ταύτην ἢ δὴ ὄρᾶν φαμεν.

¹⁷ Acerca desta passagem, especificamente, ver o artigo de Béatrice Bakhouché, 2005.

PLATÃO. *Timeu*. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: Coimbra, 2011.

PLATON. *Timée*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Flammarion: Paris, 2001.

MARQUES, M.; PEIXOTO, M. C.; PUENTE, F. R. *O visível e o inteligível. Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

PESIC, P. Seeing the Forms, *Plato 7 (2007)*, [En ligne], mis en ligne: February 2007, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article75.html>, consulte le 26 April 2014.

WOLFF, F. *Dizer o mundo*. São Paulo: Discurso Ed., 2000.

INDIVÍDUO E MULTIDÃO: UMA REFLEXÃO SOBRE O LUGAR DA ÉTICA NO PENSAMENTO DE SOREN KIERKEGAARD¹

Jean dos Santos Vargas²

RESUMO: O objetivo é situar o lugar da ética no interior da dicotomia Indivíduo - multidão. A ideia central implicará em propor uma leitura alternativa para o embate entre duas tradições interpretativas da temática em Kierkegaard. Isto é, 1) tanto para aqueles que advogam uma conciliação entre o filósofo de Copenhague com os idealistas Kant e Hegel (que são pensadores que transitam na obra kierkegaardiana), 2) como para os que propõem uma divergência profunda entre Kierkegaard e qualquer tipo de compromisso ético. Em contraposição a ambos os vetores interpretativos na literatura kierkegaardiana, pretendemos mostrar que a ética, para o filósofo dinamarquês, ocupa um lugar necessário, mas insuficiente no que diz respeito à transição do Indivíduo massificado, vale dizer aquém da ética, para o Indivíduo singular, além da ética. Para sustentar tal argumento é imprescindível remeter a discussão kierkegaardiana sobre os estádios, o que constitui o alicerce pelo qual perpassa o fio condutor desta reflexão.

Palavras-chave: Ética, indivíduo, multidão, estádios

ABSTRACT: The objective is to situate the place of ethics within the dichotomy individual - crowd. The main idea proposes an alternative reading for the clash between two interpretative traditions of this theme in Kierkegaard. i.e. 1) both for those who advocate a reconciliation between the philosopher of Copenhagen with idealists Kant and Hegel (who are thinkers who move in Kierkegaard's work), 2) and for offering a deep divergence between Kierkegaard and any ethical commitment. In contrast to both interpretive vectors in kierkegaardian's literature, we intend to show that ethics, for the Danish philosopher, occupies a necessary place, but insufficient with regard to the transition from mass- individual, that is falling short ethics for singular Individual beyond it. To sustain such an argument is essential to refer kierkegaardian's discussion of the stages, which is the foundation by which the thread runs through this reflection.

Keywords: Ethics, individual, crowd, stages.

¹ Uma versão deste artigo foi apresentada em 2013 na Unisinos por ocasião do congresso internacional denominado: *Kierkegaard 200 anos depois*, e no ano seguinte foi discutido no seminário de filosofia contemporânea da pós-graduação em filosofia da UFMG. Estou especialmente grato ao Prof. Dr. Ivan Domingues, a Profa. Dra. Cleide Scarlatelli (meus orientadores) e ao Prof. Dr. Marcio Gimenes De Paula (UNB), bem como aos colegas da pós-graduação da UFMG pela leitura atenta e sugestões ao texto que foram relevantes para culminar nesta versão final.

² Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues e co-orientação da profa. Dra. Cleide Scarlatelli).

A temática do Indivíduo singular (*Den Enkelt*)³ é central no pensamento de Kierkegaard. Embora tenha passado despercebido tanto de seus contemporâneos quanto de boa parte dos estudiosos de seus temas, a primeira vez que a categoria do Indivíduo singular aparece é no chamado *Dois discursos edificantes de 1843*, publicada no dia de seu aniversário, cujo propósito era estabelecer a duplicidade dialética com a obra *Ou/ou*⁴ (*Enten-Eller*)⁵. Acontece que a duplicidade esperada foi vista no interior da própria obra pseudonímica, entre o esteta A, por um lado e o funcionário público B, por outro. Tratava-se de uma oposição entre o estético e o ético, quando o esperado por Kierkegaard seria o contraponto entre estes estádios da existência e a nova categoria do Indivíduo singular. No entanto, o referido discurso de 1843 se apresentou ao seu público alvo como sendo “*uma florzinha à sombra da grande floresta*”⁶. Já a obra *Ou/ou*, entretanto, fora demasiadamente lida e amplamente discutida pela sociedade de Copenhague. Aliás, um dos leitores de *Ou/ou*, lamentará Kierkegaard, ao adquirir com o mesmo entusiasmo o discurso edificante de 1843, posteriormente se queixará alegando que se sentira lesado, pois não podia acreditar que o próprio pensador dinamarquês haveria escrito algo tão extraordinário como o texto pseudonímico e algo tão simplista quanto o tal discurso edificante. Em resposta ao leitor insatisfeito Kierkegaard o ironiza se propondo devolver o dinheiro, caso necessário⁷. A propósito disto, o Sócrates de Copenhague reclama: “*Com a mão esquerda ofereci ao mundo Ou/ou e, com a direita, Dois discursos edificantes; mas todos ou quase todos estenderam a sua direita para a minha esquerda*”⁸.

Ora, este incidente é sintomático do que aconteceria com a reflexão kierkegaardiana sobre a nova categoria do Indivíduo singular. Por isto, seria relevante introduzi-la no interior da própria escrita pseudonímica, e foi precisamente este o caminho adotado, tanto na pseudonímica de primeiro percurso denominado obras estéticas, quanto na retomada de segundo percurso e mesmo na produção veronímica. A categoria do Indivíduo singular aparecerá na reflexão kierkegaardiana como um antídoto socrático a categoria da multidão, ou do público. Mas, se em 1843 interessava ao filósofo dinamarquês refletir sobre este indivíduo que precisa tornar-se si mesmo, em 1848 será preciso se debruçar sobre os motivos que podem leva-lo a falhar nesta tarefa. Dito de outro modo, na escrita pseudonímica de segundo percurso o foco se volta para pensar a categoria da multidão, na medida em que representa o indivíduo que fracassou

³ André Clair disserta amplamente sobre a dificuldade em se traduzir este termo dinamarquês. A pluralidade de traduções possíveis não pode ser ignorada, todavia para os propósitos deste texto considero a tradução de Indivíduo singular a mais acertada. CLAIR, *Kierkegaard, pseudonymie et paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard*, p. 320.

⁴ Outra tradução possível para a obra *Enten-Eller* é Alternativa.

⁵ KIERKEGAARD, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Autor*, p. 34.

⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 33.

em sua empreitada de tornar-se um eu, para usarmos o vocabulário de Anti-Clímacus. É provável que a motivação kierkegaardiana para fazer este movimento de se voltar mais, neste segundo momento, para a categoria da multidão, com todo seu anonimato, irresponsabilidade existencial, inautenticidade, tagarelice e nivelamento democrático, seja motivado 1) em parte pelo contexto histórico-político pelo qual passa a Dinamarca do século XIX; mas também e sobretudo, 2) pela experiência pessoal do próprio Kierkegaard com a imprensa e a recepção de seus textos por parte do público de Copenhague⁹.

Seja como for, o Indivíduo singular se identifica com o estádio religioso, e particularmente com a religiosidade B. Ou seja, na tarefa de se tornar um Indivíduo singular é preciso acessar o estádio religioso e o grande exemplo de êxito neste processo é o personagem bíblico Abraão, na medida em que este rejeita a universalidade ética protelada tanto por Kant quanto por Hegel, de mediação com Deus. Assim, na contramão das pressuposições kantianas, Abraão não se relaciona com Deus dentro do escopo da ética, pois ele O concebe além da, e superior a esfera ética. Quanto a Hegel, ao *re-significar* a ideia romântica de fé como imediaticidade e ao estabelecê-la como um ponto a ser superado, caberá ao poeta Johannes de Silentio a incumbência de mostrar aos hegelianos, contra Hegel, que a fé não é o ponto de partida, mas sim o ponto de chegada. Daí a ideia de segunda imediatez. Portanto, o Indivíduo singular está acima do geral, mais precisamente situado no *locus* do estádio religioso.

Já o indivíduo (*individ*) na categoria da multidão, por sua vez, não se encontra precisamente situado em um estádio existencial específico. Todavia, como lhe é vedado a responsabilidade ética¹⁰, podemos apontar de maneira geral para o homem multidão como se inserindo em algum *locus* abaixo do estádio ético. Ora, se o Indivíduo singular se situava em um estádio supra ético podemos dizer que o indivíduo massificado está em um estádio infra ético, já que a multidão na filosofia de Kierkegaard é desautorizada enquanto instância promotora de juízos morais, pois lhe é vedado o *status* de tribunal ético. Assim sendo, Kierkegaard não está dizendo apenas que a multidão, nivelada por baixo, não acessa a segunda ética. Pior ainda, está aquém inclusive da primeira, visto que não cumpre sequer as expectativas de responsabilidade e publicidade esboçadas pelo juiz em *Ou/ou*.

Neste sentido, por um lado temos uma categoria que se circunscreve em um topos infra ético, ao passo que, por outro temos uma categoria que só é, de fato satisfeita no topos religioso. Ao manter este cenário em mente, faz-se relevante se perguntar pelo lugar da ética no interior da relação indivíduo-multidão. Como se sabe, o estádio ético sucede o estético, mas antecede o religioso. Observamos que enquanto a multidão não

⁹ KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, p. 410.

¹⁰ KIERKEGAARD, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Autor*, p. 98.

acessa o estádio ético, o Indivíduo singular o transcende. Desse modo, é crucial interrogar se a ética seria uma passagem para o desenrolar do processo de tornar-se si mesmo. E se assim for, trata-se, em última instância, de uma passagem obrigatória ou antes caracteriza-se por ser prescindível? E mais, seria o religioso apenas uma espécie de continuação do ético e, nesse sentido sair da categoria da multidão inscreveria imediatamente o indivíduo no cumprimento de sua tarefa? Dito de outro modo, a ética é 1) necessária e 2) suficiente para o êxito na tarefa de se tornar indivíduo singular? Meu argumento sustenta que é preciso responder sim a primeira questão e não a segunda. Isto é, que o lugar da ética é necessário mas não suficiente. Antes, porém vou mostrar em que medida esta questão é extremamente problemática do ponto de vista da literatura secundária de Kierkegaard ao abordar duas linhas interpretativas diferentes para estas questões, para em seguida argumentar que minha leitura se contrapõe e oferece nesse sentido, uma resposta alternativa a ambas.

Há uma tradição interpretativa que pretende tratar a ética na filosofia de Kierkegaard partindo do pressuposto de que o Indivíduo singular pode ser suficientemente compreendido dentro de um âmbito intra ético, por assim dizer. Nesta extensão, a relação de Abraão com Deus, tal como descrito em *Temor e Tremor*, poderia, de algum modo ser explicada no horizonte ético, ora remetendo a Kant, ora reportando-se Hegel. Entretanto, há uma outra tradição que advoga em favor de uma espécie de antinomismo ético na filosofia de Kierkegaard, pois não haveria, segundo esta perspectiva, uma preocupação com a ética enquanto tal, pois o que de fato importa seria o estádio religioso, de modo que poder-se-ia perfeitamente saltar o estádio ético, pois ele não se configuraria como imprescindível para que o indivíduo torne-se si mesmo, como sugere Jean Wahl¹¹. De acordo com minha leitura, ambas as abordagens são um equívoco e não se sustentam quando diante de um exame mais apurado, como pretendo mostrar.

Entre os interpretes da primeira linha, podemos destacar por exemplo Elmer Duncan que defende ser possível ler a posição ética de Kierkegaard em uma perspectiva kantiana¹². De igual modo, Gene Outka acredita que é capaz de demonstrar que o personagem bíblico Abraão cumpre as condições de universalidade ética proteladas por Kant¹³. John Donnelly parece seguir uma posição similar¹⁴. Já Sylviane Agacinski sugere que, em *Temor e Tremor*, Kierkegaard está, no fundo, defendendo uma proposta ética que aproxima Abraão de Hegel¹⁵. A. Hannay também argumenta que a suspensão

¹¹ WAHL, *Études Kierkegaardienes*, p.271.

¹² Estas opções são apresentadas e discutidas por Ricardo Quadros Gouvêa. GOUVÊA, *Palavra e Silêncio*, p. 43.

¹³ *Ibidem*, p 36.

¹⁴ *Ibidem* p. 37.

¹⁵ *Ibidem* p. 45.

teleológica da ética, que aparece em *Temor e Tremor*, é um caso típico de *aufhebung*,¹⁶ como em Hegel¹⁷.

Por outro lado, há os partidários da segunda linha que argumentam no sentido de mostrar que, de fato, o que Kierkegaard faz é inviabilizar qualquer perspectiva ética como condição para que o indivíduo cumpra sua tarefa de tornar-se si mesmo. Nesse sentido, o heterônimo de Kierkegaard, Johannes de Silentio teria como objetivo, ao se referir à suspensão teleológica protagonizada por Abraão, defender um tipo de antinomismo. Esta parece ser a posição sustentada por John Bain¹⁸. Gordon Marino também pode ser classificado como um representante da interpretação antinomista¹⁹. Já Bland Blanshard diz explicitamente que a posição de Kierkegaard é um tipo de niilismo moral, enquanto Wilfrien Greve tenta convencer-nos de que trata-se de um amoralismo²⁰.

Com efeito, nota-se que enquanto uma das tradições interpretativas pretende reduzir a concepção de ética em Kierkegaard aos referidos autores idealistas, a outra quer abordá-lo a partir de uma posição que prescindia da ética. Todavia ambas padecem de graves equívocos que demandam uma releitura. A proposta dos comentadores que insistem em uma interpretação conciliatória não pode ser sustentada, de acordo com o meu entendimento, sem inúmeras dificuldades. Embora Kierkegaard de fato esteja dialogando com Kant e Hegel, seu intuito é usar o pseudônimo Johannes de Silentio em *Temor e Tremor* para se opor a eles.

Quanto à primeira linha interpretativa, podemos observar em seu desfavor que a principal objeção contra Kant é que o pensador de Königsberg não teria compreendido Abraão, pois Kant acha que o personagem bíblico não entendeu a determinação divina, já que não pode haver, segundo o filósofo do imperativo categórico, um dever absoluto para com Deus. Kant diz:

Mas que Deus tenha alguma vez manifestado esta terrível vontade funda-se em documentos históricos e jamais é apodicticamente certo. A revelação chegou-lhe apenas através dos homens e foi por estes interpretada, e embora se lhe afigure que veio do próprio Deus (como a ordem dada a Abraão de sacrificar seu próprio filho como um carneiro) é, pelo menos possível que lhe haja aqui um erro²¹.

¹⁶ Trata-se de um termo relevante na filosofia de Hegel, cujo significado pode ser compreendido como revogação. André Clair argumenta que é um equívoco supor o conceito de *aufhebung* em Kierkegaard. CLAIR, *Kierkegaard, pseudonymie et paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard*, p.195.

¹⁷ GOUVÊA, *Palavra e Silêncio*, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*, p. 38.

¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

²⁰ *Ibidem*, p. 38.

²¹ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 188.

Antes, a relação do homem com Deus é mediada pela moralidade universal. Desse modo, a fé é colocada no interior da ética racional. Ora, se em Kant, cabe ao sujeito se tornar autônomo dentro do arcabouço da moralidade, em *Temor e Tremor* Kierkegaard tenta mostrar que a autonomia humana deve dar lugar a uma heteronomia²². Nesse sentido, Abraão, tal como descrito por Johannes de Silentio, parece oferecer uma resposta diferente de Kant para a pergunta sobre um dever absoluto para com Deus.

Da parte de Hegel, ao medir forças com o filósofo de Berlim, Johannes de Silentio parece querer mostrar a primazia do indivíduo em detrimento da coletividade. Para Hegel, o indivíduo só se expressa, de fato, quando inserido primeiramente na instituição familiar, depois na sociedade civil e finalmente por meio do Estado, como pode-se verificar na *Filosofia do Direito*. Para além disso encontramos ainda Hegel dizendo na *Filosofia da História*:

O Estado é o que existe, é vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. O indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, tem valor, o único valor que existe nessa substancialidade [...] O fim do Estado é, pois, que vigore o substancial na atividade real do homem e em sua atitude moral, que ele existe e se conserve em si mesmo. [...] É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, finalidade absoluta [...]; além disso, deve-se saber que todo o valor que o homem possui toda realidade espiritual, ele só tem mediante o Estado²³.

Kierkegaard quer argumentar que apenas quando o indivíduo se afasta da multidão é que ele assume o projeto de tornar-se si mesmo²⁴. Além disso, se Hegel estiver certo, a fé é uma imediaticidade que deve ser superada na trajetória em direção a uma religião racional. Johannes de Silentio inverte as prioridades e parte da filosofia sistemática e especulativa de Hegel como ponto a ser superado pelo Indivíduo singular e coloca a fé religiosa como o *locus* de chegada na trajetória de Abraão²⁵. Álvaro Valls lembra:

Pois Hegel de certo modo quer compreender a fé. Muitas vezes ele interpreta a fé apenas como crença imediata, sem fundamentos: como essa crença que a gente tem de abandonar quando começa a refletir. De certo modo Kierkegaard é a favor da volta ao símbolo e da volta constante ao ilustrativo, ao simbólico e a saída do sistema²⁶.

²² Gouvêa também se refere à heteronomia em *Temor e Tremor* como “*Cosmogonia divinamente sancionada*”. GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 222.

²³ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 39.

²⁴ KIERKEGAARD, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Autor*, p. 108.

²⁵ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 69.

²⁶ VALLS, *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, p.185.

Logo, esta obra de Kierkegaard pretende atacar o projeto filosófico do século XIX de reduzir a fé à moralidade. É por isso que se deve evitar a tentação de eticizar a atitude de Abraão.

Com efeito, a julgar pelo exemplo de Abraão, permanecer no estágio ético não é suficiente, já que o Indivíduo singular não é autônomo como supõe Kant, antes está sujeito a uma heteronomia vinda da parte de Deus, quando estará autorizado a suspender teleologicamente às convenções éticas; e também não se expressa, de maneira superior como sustenta Hegel, por meio do Estado, que não deixa de ser um tipo de generalidade abstrata. Antes, o Indivíduo singular está além destas convenções morais sociais.

A segunda linha interpretativa também é problemática, pois Kierkegaard não pretende destruir a ética, propondo um antinomismo, seja de inclinação niilista seja amoralista. Gouvêa mostra que os comentadores que se esforçam por atacar a ética em Kierkegaard não compreenderam a intenção do Sócrates de Copenhague²⁷. O ato de se tornar Indivíduo singular parte da assimilação das convenções éticas, tais como elas são expressas pela generalidade. Neste sentido, primeiramente o indivíduo deve tornar-se o geral para dar o salto²⁸ em direção à Individualidade singular como chamou atenção André Clair²⁹. A ordem ética é a negação da particularidade em detrimento da generalidade. Este é o primeiro ponto a ser assimilado pelo indivíduo, isto é, o de passar pela ética da generalidade que tem a regra como o outro, enquanto ponto de alteridade no primeiro momento. O segundo passo, todavia, é o de transpassar as convenções da generalidade³⁰ e estar aberto à exceção. Agora a regra deixa de vir da moralidade social, haja vista que a alteridade, neste segundo momento é com o Absoluto e não com a generalidade. Neste segundo momento, portanto, Deus passa a ser o Outro³¹. Isto é reconhecer que a ética não é o *telos* para tudo. Antes, há um *telos* que lhe é exterior e superior, qual seja aquele evocado pelo Absoluto. Com efeito, ao tornar-se si mesmo, o Indivíduo singular se apropria das normas convencionadas por seu contexto e parte delas sem, no entanto, se alienar na massa, impessoal e moralmente irresponsável. Para que o eu se torne si mesmo a ética é necessária, pois não é possível saltar esta etapa³². Quem ajuda a ver este ponto é Swenson:

²⁷ GOUVÊA, *Palavra e Silêncio*, p. 41.

²⁸ A idéia de salto é importantíssima para Kierkegaard. O objetivo dessa expressão é ressaltar o aspecto volitivo da fé, tal como em Agostinho. GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p.161.

²⁹ CLAIR, *Kierkegaard, penser le singulier*, p.184.

³⁰ Aqui generalidade está sendo tomada como o seio da assimilação ética e não como multidão, que não pode ser tribunal ético. Por isso é preciso estar atento ao modo como cada heterônimo emprega tais termos.

³¹ *Ibidem*, p.50.

³² Segundo Kierkegaard “para o religioso, é requisito essencial que tenha passado pelo ético... se o religioso é verdadeiramente o religioso, se submeteu a si mesmo a disciplina do ético e a preserva dentro de si mesmo”. Kierkegaard Apud, SAMPAIO, *A existência ética e religiosa em Kierkegaard: Continuidade ou Ruptura?*, p. 133.

Com a *reservatio mentalis* de que sem uma intervenção e fundo religioso, a realização do ideal ético é de fato impossível. Torna-se então, a função da ética desenvolver a receptividade para a religião, um sentimento de necessidade por ela³³.

Por conseguinte, antes de fazer a transição para a esfera religiosa é preciso passar pelo ético. Além disso, vale ressaltar que alguns desses intérpretes confundem de maneira grave o chamado estádio ético trabalhado por alguns pseudônimos, como sendo o que Kierkegaard entende como a sua própria posição sobre a ética³⁴. Por conseguinte acabam por desconsiderar que o estádio ético é um arranjo elaborado com os olhos voltados simultaneamente para as propostas kantiana e hegeliana. Esta descrição do estádio ético, atrelada a ideia de universalidade e generalidade tem como ponto de partida o terreno idealista com cacótes que evocam questões pertinentes à filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX. O estádio ético, como sugere Cauly, não é outro senão a chamada primeira ética. Entretanto a proposta cristã é a de uma segunda ética que, mais atenta que aquela, consegue resolver questões nas quais a primeira fracassa³⁵.

Desse modo, sugerimos uma proposta de leitura alternativa as interpretações expostas aqui, qual seja a de que o lugar da ética diante do Indivíduo singular e a multidão é necessário, mas não suficiente³⁶.

Pretendemos, antes de tudo, argumentar que o eu massificado é imoral e precisa de ética e o eu que quer se tornar Indivíduo singular é moral (e precisa sê-lo), mas tem que transvalorar a moralidade social em direção a um nível religioso de fé, que vai além dos pressupostos de Kant e Hegel. É neste nível que se situa Abraão, e não em um nível primário de imediaticidade que precisava ser superado, como reivindicavam os hegelianos. Por conseguinte, o Indivíduo singular não é aquele que cumpre à risca os prognósticos de Kant e Hegel, nem aquele se aloca fora do *telos* ético, como sugerem certas interpretações. Antes, propomos que o Indivíduo singular é aquele que passou pela ética, mas está atento à possibilidade da exceção, o que o situa além da moral coletiva³⁷. Por isso, pretendemos inclinar nossa argumentação no sentido de mostrar que, uma vez mais, o lugar da ética no interior da dicotomia Indivíduo singular e multidão é o da passagem. Aquele que se estagna na ética e reivindica a autonomia ainda precisa dar mais um salto no processo de subjetivação. Trata-se do salto religioso, como fez Abraão. Neste estádio o indivíduo, mais do que se afastar da multidão aquém da moral, se posiciona além da generalidade ética e opera, portanto, sob a égide da heteronomia.

³³ Swenson Apud SAMPAIO, *A existência ética e religiosa em Kierkegaard: Continuidade ou Ruptura*, p. 133.

³⁴ VALLS; ALMEIDA, *Kierkegaard*, p.43.

³⁵ CAULY, *Kierkegaard*, p.115.

³⁶ ROBERTS, David. *Kierkegaard's Analysis of Radical Evil*, p. 82.

³⁷ GOUVÊA, *Palavra e Silêncio*, p. 145.

Somente aqui ele completou sua tarefa de tornar-se si mesmo. Logo, ao focalizarmos no binômio kierkegaardiano da relação indivíduo-multidão, enquanto o Indivíduo singular está situado no nível supra ético, a multidão pode ser descrita como inserida no nível infra ético. Desse modo, resta a ética um lugar único lugar, a saber, o de passagem. Lugar este insuficiente para o processo de tornar-se si mesmo, diferentemente do que supõe leitores com lentes kantianas e hegelianas, contudo trata-se de um lugar necessário, ao contrário da expectativa de interpretes antinomistas. Em alguma medida essas duas tradições interpretativas situadas em parte da literatura secundária acabam por se perder na pluralidade do autor de Copenhague. Em todo caso torna significativo retomar o tema da ética tendo como fio condutor o projeto de tornar-se si mesmo, o que nos oferece, a meu ver, uma boa pista para a saída deste complexo labirinto conceitual. Nesse sentido, vale ressaltar que distinguir a voz kierkegaardiana, por vezes entrelaçada a seus autores personagens e mesmo a seus interlocutores, acaba por se constituir o grande calcanhar de Aquiles daqueles que se debruçam à laboriosa, embora fascinante, tarefa de fazer filosofia na extensão do Sócrates dinamarquês.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAULY, O. *Kierkegaard*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- CAPPELORN, Niels J. *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard (Monograph series 9)*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004.
- CLAIR, André. *Kierkegaard existence et éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- __. *Kierkegaard, penser le singulier*. Paris: Cerf, 1993.
- __. *Kierkegaard, pseudonymie et paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard*. Paris: J. Vrin, 1976.
- DUNCAN, Elmer H. *Sören Kierkegaard*. 3ª imp. Texas: Word Bocks, 1979.
- EVANS C. Sthephen. *Kierkegaard: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard e sua concepção de fé cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- __. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- HANNAY, Alastair and MARINO, Gordon. *Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HEGEL, G.W. *Filosofia da História*. 2ª ed. Brasília: Unb, 1995.

- ___ . *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- ___ . *Crítica da Razão Prática*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- ___ . *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KIERKEGAARD, Soren. *The Sickness unto Death* . Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H.Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- ___ . *Either/Or; a Fragment of Life*, part I, Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princenton University Press, 1987.
- ___ . *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.
- ___ . *Desespero Humano*. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010.
- ___ . *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Autor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.
- ___ . *Temor e Tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril cultural, 1974. (Os pensadores).
- KIRMMSE, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- PERKINS L. Robert. *International Kierkegaard Commentary: The sickness Unto Death*. Georgia: Mercer University Press, Macon, 1987.
- ___ . *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and repetition*. Georgia: Mercer University Press, Macon, 1993.
- ROBERTS, David. *Kierkegaard's Analysis of Radical Evil*. London: Continuum, 2006.
- ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A Reflexão Teológica como Obra do Amor*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2001. (Tese de doutorado).
- SAMPAIO, Laura C. F. *A existência ética e religiosa em Kierkegaard: Continuidade ou Ruptura?* São Paulo: 2010 (Tese de doutorado).
- STEWART, Jon. *Kierkegaard and His Contemporaries (Monograph series 10)*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003.
- ___ . *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SWENSON, David F. *Something about Kierkegaard*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1956.

THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's relation to Hegel*. Translated by George L. Stengreen, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

VALLS, Álvaro L. M.; MARTINS, Jasson S. (Org.). *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

VALLS, Álvaro L. M.; ALMEIDA, J. M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

___. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

WAHL, Jean. *Études Kierkegaardiennes*. Paris: Vrin, 1949.

GUERRA Y FILOSOFÍA: LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO COMO HERRAMIENTA DE ANÁLISIS DE CONFLICTOS.

Johanna González¹

RESUMEN: Nuevos proyectos de investigación sobre la guerra y la conflictividad internacional tratan de reexaminar la violencia desde el ángulo de “la lucha por el reconocimiento” del filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth. En este artículo se buscará, en primer lugar, presentar los aspectos generales de dicha teoría y, en segundo lugar, desarrollar algunos de los elementos que se deben tener en cuenta a la hora de aplicarla al análisis de los conflictos armados.

Palabras clave: Honneth, reconocimiento, lucha, conflicto, violencia.

ABSTRACT: Recently, new research projects on war and international conflict propose to re-examine violence from the angle of Axel Honneth’s theory of the Struggle for Recognition. This article aims to present, in the first place, a general outline of this theory. Secondly, this article proposes several elements that should be taken into account when applying Honneth’s theory to the analysis of armed conflicts.

Key-words: Honneth, recognition, struggle, conflict, violence.

Cuando se estudia la violencia, más precisamente la violencia armada, tanto en la forma de guerra entre estados, guerra civil u otras formas irregulares como la insurgencia o el terrorismo, los análisis son a menudo llevados a cabo como si los actores estuvieran motivados solamente por el deseo de obtener ganancias o de evitar las pérdidas (económicas, territoriales o estratégicas) en el marco de una acción racional. De una manera general, los orígenes de la violencia son explicados a través del estudio de las llamadas “causas objetivas de la violencia” (pobreza, debilidad del Estado, democratización incompleta...), de problemas securitarios, de rivalidades estratégicas, de la lucha por la existencia o de la búsqueda del poder y de beneficios económicos o financieros. La mayor parte de la literatura académica y científica parte

¹ Internacionalista de la Universidad del Rosario (Colombia). Doctora en Ciencia Política del *Institut d’Etudes Politiques de Bordeaux* (Francia).

de la premisa que el hombre busca ante todo maximizar sus beneficios materiales, en tanto que *homo economicus* u *homo politicus*.

Aunque el análisis de éste tipo de elementos es válido cuando se trata de explicar el paso a la violencia y su continuidad, lo cierto es que ninguna de estas variables o hipótesis permite explicar de manera integral todas las dinámicas de un enfrentamiento armado. Además, tales teorías sólo ofrecen una imagen empobrecida y parcial de las necesidades y finalidades humanas. Los elementos y factores subjetivos, emocionales, identitarios, morales o simbólicos están al centro de los conflictos: la guerra constituye uno de los principales campos de acción donde se manifiestan las pasiones y los sentimientos. Lejos de reducirse a un instrumento destinado a ser aplicado de manera mecánica, ella introduce los grandes problemas del comportamiento humano².

Por otra parte, es importante destacar que las explicaciones objetivas o racionales desconocen el rol de las emociones en ciertos tipos de violencia, minimizan el rol de las lógicas de racionalidad simbólica, subestiman la dificultad que enfrentan los responsables políticos y los actores no-estatales para justificar y legitimar las guerras que se llevan a cabo únicamente por motivos materiales, y minusvaloran las transformaciones identitarias de los actores y de los intereses movilizados en un conflicto. Por tal razón, para comprender mejor los conflictos es necesario tener en cuenta las necesidades del *homo symbolicus*³. El hombre es “un animal simbólico, necesita representarse lo que es, lo que hace y hacia donde va”⁴. El imaginario, los afectos y los símbolos participan a la construcción de su identidad e influyen sus relaciones con otros.

Con esta óptica, nuevos proyectos de investigación sobre la guerra y la conflictualidad internacional tratan de reexaminar la violencia desde el ángulo de “la lucha por el reconocimiento”. En este artículo se buscará, en primer lugar, presentar los aspectos generales de dicha teoría y, en segundo lugar, desarrollar algunos de los elementos que se deben tener en cuenta a la hora de aplicarla al análisis de los conflictos armados.

² CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES RAYMOND-ARON, ÉCOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES, *Penser la guerre*, p. 1.

³ LINDEMANN, *La Guerre : théories, causes, règlements*, p.50.

⁴ FERNANDEZ, *La construction d'une identité nationale colombienne: entre volonté d'autorésurrection et marketing politique*, p. 12.

La “lucha por el reconocimiento” según Axel Honneth

Autores en el campo de la filosofía (Axel Honneth), de la psicología social (George H. Mead), de la sociología (Max Weber, Erving Goffman, Pierre Bourdieu) o de la ciencia política (Philippe Braud), han destacado la importancia de la autoestima como motor de las relaciones sociales. Para estos autores, la necesidad de reconocimiento, definido como el deseo de obtener la confirmación por parte del “otro” de una identidad y de una imagen valorizada de sí mismo⁵, es importante por razones emocionales (la valorización de sí mismo), cognitivas (tener una identidad), e incluso materiales (una buena reputación puede procurar ventajas materiales).

La “lucha por el reconocimiento” del filósofo y sociólogo alemán, Axel Honneth, explica los conflictos sociales a través de experiencias morales que se producen cuando las expectativas profundas de reconocimiento no son respetadas. Tales experiencias pueden constituir un fundamento emocional de la resistencia colectiva cuando el individuo logra formularlas en el marco de una interpretación subjetiva que permita considerarlas como experiencias colectivas que afectan al grupo entero. En otras palabras, la lucha social sería un proceso a través del cual experiencias individuales de desprecio son interpretadas como experiencias típicas de la totalidad de un grupo de manera tal que se genera una reivindicación colectiva de relaciones más amplias de reconocimiento⁶.

En este sentido, la lucha por el reconocimiento tiene como objetivo la creación de condiciones sociales que le permitan a cada individuo desarrollarse y existir plenamente. Basándose en Hegel, y posteriormente en George Mead, Honneth señala que la exigencia de reconocimiento está basada en necesidades psicológicas elementales tales como el respeto (tener un estatus social valorizado), la estima (tener una identidad clara y respetada) y la confianza en sí mismo (contar con la afección de otros)⁷. Estas “necesidades humanas elementales” serían motivaciones casi universales de los comportamientos humanos.

⁵ “El movimiento del reconocimiento consiste en que un sujeto deviene tal siempre que se sabe reconocido por otro, y por tanto reconciliado con éste, y al mismo tiempo llega a conocer su irremplazable identidad, y con ello se contraponen al otro”. FASCIOLI, *Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de El Sistema de la Eticidad de Hegel en la filosofía*, p. 21.

⁶ HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 194.

⁷ *Ibid.*, Capítulo 5. pp. 113-159.

Honneth concibe así una división tripartita⁸ de las formas de reconocimiento recíproco: amor o afección (*Liebe*), derecho (*Recht*) y solidaridad (*Wertschätzung*). El amor es una forma elemental de reconocimiento a través de la cual las personas son reconocidas como portadoras de necesidades afectivas. Honneth define la esfera del amor, o de la afección, basándose en la relación madre-hijo: si el niño percibe el amor de la madre como duradero y confiable, entonces logra desarrollar un sentido de confianza en sí mismo y en los otros que le permitirá gradualmente estar solo, sin ansiedad, y comenzar su proceso de individualización. En términos generales, este proceso se reproduce en la edad adulta con el establecimiento de vínculos afectivos que van a favorecer la confianza en sí mismo de los individuos. El sujeto logra estar seguro de su propio valor individual cuando sabe que es posible confiar en el otro y ser amado por él.

La segunda forma de reconocimiento, denominada “derecho”, es aquella a través de la cual las personas de una comunidad se reconocen como libre e iguales. En este caso, el individuo es reconocido como parte de la comunidad, con los mismos derechos que los demás, incluida la posibilidad de participar en las deliberaciones sobre los asuntos concernientes a todo el grupo social. El derecho garantiza a los individuos el respecto de sí mismos y fortalece su autonomía porque al estar convencido de que comparte las mismas cualidades con los demás miembros de la comunidad, el individuo logra tener una imagen valorizada de sí mismo, y al saberse respetado por sus pares fortalece su propio respeto de sí mismo.

Para un individuo no es suficiente sentirse reconocido por las cualidades que comparte con los demás miembros de la comunidad, además necesita saberse reconocido por las cualidades personales, individuales, que lo distinguen de sus compañeros de interacción. En este sentido, la “solidaridad” implica la valoración social intersubjetiva de las características, cualidades o capacidades propias a un sujeto o un grupo social, en un tiempo y espacio determinado. En la esfera de la solidaridad, los

⁸ Adicionalmente, a las tres esferas mencionadas anteriormente, Honneth añadió posteriormente una forma de reconocimiento primaria y elemental: el reconocimiento espontáneo que hace de cada hombre un alter ego. La forma de no-reconocimiento que corresponde a este nivel de reconocimiento es la reificación. Por ejemplo, cuando los sujetos participan de manera durable en una práctica altamente unilateral (por ejemplo, un conflicto armado) que los obliga a hacer abstracción de las propiedades que distinguen cualitativamente a las personas humanas, en esos casos el enemigo (y todas aquellas personas que son consideradas como ligadas al enemigo: niños, mujeres, civiles) son tratados cada vez más como simples objetos, como “cosas”, a las cuales se puede hacer padecer todo tipo de violencia y a las cuales se puede matar de manera gratuita. La reificación supone que no se perciba en las otras personas las cualidades que los identifican como miembros de la especie humana. Ver HONNETH, *Réification, connaissance, reconnaissance: quelques malentendus*, p. 102.

sujetos se interesan al itinerario personal de sus contrapartes y establecen entre ellos vínculos de estima simétrica. Ser reconocido en la esfera de la solidaridad también fortalece la autoestima de los individuos puesto que el sujeto, al saberse apreciado por sus particularidades, se siente en seguridad para actuar y participar en los procesos societales para el logro de los objetivos comunes.

Según Honneth, el reconocimiento se consolida inicialmente con el establecimiento de relaciones de afección en el ámbito familiar y posteriormente a través de la afirmación de la igualdad de todos los miembros de la sociedad y el otorgamiento de los mismos derechos legales para todos. Sólo cuando la igualdad está firmemente asentada, se puede ir más allá y reconocer el carácter único de los diferentes individuos y grupos. La igualdad y la diferencia son dos necesidades humanas diferentes pero ambas deben ser satisfechas para que los individuos puedan realizarse plenamente.

El establecimiento efectivo de las diferentes modalidades de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad) no es automático y las situaciones de no-reconocimiento o desprecio son muy comunes. Ellas toman formas diversas según las esferas: en el ámbito del amor, las formas de no-reconocimiento están relacionadas con las experiencias de violencia física como la violación o la tortura. Tales actos, además del dolor físico, causan un dolor psicológico que destruye la confianza en sí mismo. La persona debe hacer frente a la humillación de sentirse indefensa y a la merced de otro sujeto. En la esfera del derecho, el desprecio toma la forma de la exclusión estructural o legal que es percibida por el individuo como una falta de respeto puesto que su validez moral está siendo puesta en duda al no permitirle una participación activa, y en términos de igualdad, en las dinámicas y diversos procesos de la colectividad. En cuanto a la solidaridad, el no-reconocimiento implica que la manera de vivir (en general) o las costumbres, creencias, acciones o percepciones (en particular) de un individuo o grupo son menospreciadas por la comunidad global a la cual pertenece. Con ello se pone en jaque el orgullo, la dignidad y el honor colectivo lo que debilita la capacidad de autorealización de los individuos.

Las experiencias de desprecio o de no-reconocimiento en la forma de reificación, tortura y violencia física, privación de derechos y exclusión, humillación y ofensas al honor y la dignidad de los individuos, generan “heridas morales” o experiencias morales negativas que pueden dar origen a luchas sociales que tendrán como objetivo restablecer relaciones de reconocimiento más amplias, más completas.

Sin embargo, las experiencias individuales de desprecio no son suficientes para explicar el surgimiento de movilizaciones sociales. Es necesario el surgimiento de una semántica colectiva que permita la interpretación de las decepciones personales como algo que no sólo afecta el “yo” individual, sino el de muchos otros sujetos.

Así, a diferencia de la “lucha por la existencia” de la tradición utilitarista, que explica los conflictos en términos de “intereses” que resultan de la repartición desigual de los medios materiales de subsistencia, la lucha por el reconocimiento sugiere que los motivos de resistencia y de revuelta social se construyen en el marco de la “red cotidiana de sentimientos morales”⁹ y de expectativas de reconocimiento no satisfechas¹⁰ de un grupo social. Tales expectativas están ligadas tanto a las condiciones de formación de la identidad individual como a los modelos sociales de reconocimiento que le permiten a los individuos saber si son respetados en su espacio sociocultural.

Conflicto armado y “lucha por el reconocimiento”

Dado que las causas objetivas de la violencia han sido profunda y ampliamente estudiadas en la literatura académica sobre los orígenes de la guerra, parece pertinente prestar una mayor atención a las causas subjetivas, sin olvidar los aspectos simbólicos de los conflictos. Si bien es cierto que las rivalidades estratégicas o económicas persisten en la escena internacional, también es posible observar, cada día más, numerosos actores que se rebelan contra la arrogancia, la falta de respeto o el desprecio de otros actores. En esta perspectiva, nuevos proyectos de investigación tratan de reexaminar la violencia desde el ángulo de la lucha por el reconocimiento definida como el deseo de obtener la confirmación por parte del “otro significativo” de una imagen valorizada de sí mismo.

El aporte principal de los trabajos de Axel Honneth consiste en situar la lucha por el reconocimiento en el corazón de los conflictos sociales. Estos no sólo se basan en la lucha por lograr intereses materiales, individuales o colectivos, sino también

⁹ *Ibid.*, p. 193.

¹⁰ Según Honneth, el amor, en tanto que forma elemental del reconocimiento, no conduce a la formación de conflictos o confrontaciones sociales puesto que los objetivos y deseos ligados a dicha esfera no pueden generalizarse más allá del círculo de las relaciones primarias y no pueden tener una legitimación pública. Las relaciones de derecho y las de valorización social, por el contrario, “*fournissent un cadre moral aux conflits sociaux, parce qu’elles dépendent, dans le principe même de leur fonctionnement, de critères généraux concernant la société tout entière*”. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 195.

en la necesidad moral de los individuos de ser reconocidos por sus iguales. Interpretar de esta manera las luchas sociales no implica ninguna afirmación previa en cuanto al carácter violento o no violento de la resistencia. Para Honneth, a la descripción empírica le corresponde decir si los grupos sociales recurren a medios violentos o pacíficos, materiales o simbólicos, para expresar y denunciar públicamente el desprecio y las ofensas de las cuales se sienten víctimas¹¹. De esta manera el concepto de lucha por el reconocimiento puede ser aplicado tanto a situaciones de movilización pacífica como a los enfrentamientos armados.

La tesis sobre los orígenes subjetivos, morales o simbólicos de la violencia no pretende que todas las confrontaciones armadas sean originadas por la voluntad de los actores de confirmar una imagen valorizada de sí mismos o de no perder su prestigio. La búsqueda del reconocimiento puede ser la causa primordial del desencadenamiento de una guerra o ser un factor secundario que sirve solamente a justificar el conflicto.

El concepto de lucha social de Honneth tampoco estipula que los actores deban ser conscientes de los móviles morales de sus propios actos. Por esta razón la teoría de la lucha por el reconocimiento permite el estudio de movimientos sociales que desconocen, intersubjetivamente, la raíz moral de su resistencia porque la interpretan espontáneamente en la semántica inapropiada de un simple conflicto de intereses materiales o de ideologías políticas. En este sentido para estudiar “la lucha por el reconocimiento” en el marco de conflictos armados es conveniente interesarse tanto a los discursos como a las identidades y acciones concretas de los actores. De manera más precisa es necesario tener en cuenta un análisis profundo de las necesidades de reconocimiento de todos los combatientes y las razones por las cuales podrían conservar o abandonar las armas. Sin este análisis y sin la búsqueda de nuevos mecanismos no belicosos de construcción identitaria y de reconocimiento no es posible realizar un verdadero proceso de pacificación de las relaciones sociales.

La problemática del reconocimiento también incita a interrogarse sobre las dimensiones emocionales, identitarias, morales y simbólicas de las guerras. ¿Más allá de ser una simple expresión de la voluntad de enriquecimiento o de la búsqueda de poder, no son también un medio para preservar la autoestima de los actores? Cuando los dirigentes políticos (u otro tipo de actores, incluso no gubernamentales) toman la

¹¹ *Ibid.*, p.195.

decisión de entrar en guerra, no integran también los costos o beneficios simbólicos que implica el recurrir a la fuerza armada?¹². En este sentido, la probabilidad de un conflicto armado también depende de los costos y de las ganancias simbólicas (en términos de imagen de sí mismo) que son asociados a la opción belicosa.

De manera general, la teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth, facilita el análisis de la relación dialéctica que existe entre pretensiones normativas, demandas de reconocimiento recíproco y conflicto social. Así, provee un marco analítico para identificar las variadas formas de negación del reconocimiento y las diversas maneras en que los individuos pueden reaccionar frente a lo que ellos interpretan como injusticia o más precisamente como injusticia social.

Sin embargo, la inadecuación metodológica y la dificultad de identificar empíricamente las emociones son críticas¹³ que a menudo han sido formuladas contra los enfoques que explican la violencia a partir de las denegaciones de reconocimiento o de las emociones morales. Para Charles Ramond, entre otros, existen ciertos límites de la teoría. Por ejemplo, dado que Honneth retoma la explicación de los hechos sociales en términos de “reconocimiento” o de “sentimientos morales”, nociones que caracterizaron etapas intermedias del desarrollo del pensamiento filosófico, político o sociológico de Hegel, Marx, Sorel o Sartre, entonces Ramond señala que sería necesario entender por qué esos autores abandonaron tales conceptos y si esto no significa, en el fondo, que ellos habían percibido dificultades o insuficiencias que se deberían tener en cuenta¹⁴.

Ramond afirma igualmente que dado que Honneth no niega que es posible explicar ciertos conflictos en términos de “interés”, mientras que otros son motivados por expectativas “morales”, entonces sería necesario hacer “una lista de unos y otros” lo cual será muy difícil de hacer “dado que el utilitarista siempre podrá considerar fácilmente que el motivo moral es ilusorio”¹⁵. La solución sería considerar los dos enfoques como contradictorios pero en ese caso, subraya Ramond, se presenta una nueva dificultad porque la noción de complementariedad entre dos modelos opuestos esta lejos de ser clara. Es necesario hacerse de nuevo la misma pregunta: “en qué caso

¹² LINDEMANN, *La Guerre: théories, causes, règlements*, p. 50

¹³ LINDEMANN, *Vers l'identification empirique des dénis de reconnaissance dans les relations internationales. Le cas des attentas de Londres en 2005*, p. 211.

¹⁴ RAMOND, *Le retour des sentiments moraux dans la théorie de la reconnaissance (de la «grammaire morale des conflits sociaux» à la grammaire des sentiments moraux)*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

es posible leer la situación en términos de reivindicaciones de ‘intereses’ y en qué caso en términos de reivindicaciones morales?”¹⁶.

E incluso si Honneth precisa que estudiar los conflictos en términos simbólicos y de reconocimiento no equivale a “justificarlos”, Charles Ramond recuerda “el problema general de la frontera y de la distinción entre ‘buenos’ y ‘malos’ sentimientos morales, entre sentimientos morales ‘progresistas’ y sentimientos morales ‘reaccionarios’”¹⁷. En este sentido, añade Ramond,

los “‘sentimientos morales’ son realidades muchos más complejas y matizadas de lo que se podría pensar a primera vista. Construir una ‘gramática moral de los conflictos sociales’ basada sobre ‘sentimientos morales’ que provienen de diferentes formas de ‘negación del reconocimiento’ implicaría que se comience por hacer una distinción precisa entre los ‘sentimientos morales’, entre unos y otros, a través de sus gramáticas respectivas”¹⁸, lo que sería probablemente una tarea muy compleja.

Lo que parece ser cierto es que para aplicar la teoría del reconocimiento al estudio de los conflictos será necesario definir claramente la “gramática social” del conflicto en cuestión, y establecer, en la medida de lo posible, la relación-dinámica existente entre los elementos materiales y objetivos, y los elementos subjetivos y simbólicos.

Ramond también se pregunta si el análisis debería ser diferente para estudiar casos en que la reivindicación (identitaria o por una “mayor dignidad”) estarían fundadas sobre consideraciones racistas, sexistas o hipernacionalistas, es decir, casos en los que “los grupos sociales se declaren ‘humillados’ u ‘ofendidos’ por ser mezclados con otros”¹⁹. Por ello, resulta muy importante determinar claramente en cada estudio de caso si un individuo o un grupo, cuando lucha por el reconocimiento, esta buscando ser considerado como igual (frente a la comunidad en la que se produjo el no-reconocimiento) o al contrario, si busca a ser considerado como “un ser superior”, en casos en los que la percepción de su propia imagen solicite ese tipo de reconocimiento.

Por otra parte, François Dubet, estudia la relación entre “reconocimiento” y “justicia”. Según él,

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

“No es suficiente decir que es bueno ser reconocido, también se necesita ser capaz de decir en qué es justo ser reconocido. Por ejemplo, ¿hay que reconocer las culturas que preconizan la excisión femenina, aún cuando esas culturas no reconocen la igualdad entre hombres y mujeres? (...) ¿Todas las luchas por el reconocimiento son igual de validas? Y cómo zanjar el debate entre víctimas, incluso cuando algunos victimarios se presentan como víctimas dignas de ser reconocidas? Otra pregunta: si cada uno de nosotros tiene derecho al respeto como forma de reconocimiento, ¿cómo articular ese respeto y la construcción de jerarquías sociales consideradas como justas? (...) Así, es posible preguntarse si siempre es justo querer ser reconocido y bajo qué condiciones. Honneth no parece dar respuesta a esas preguntas”²⁰.

Aunque Honneth, como se menciona anteriormente, se pronunció sobre la cuestión de la justicia y el reconocimiento, aclarando que la existencia de « negaciones de reconocimiento » y la posterior « lucha » que pueden engendrar, no necesariamente implican que la lucha sea justa, también es cierto que es importante saber por qué se lucha (qué tipo de reconocimiento) y si dicho reconocimiento, al que aspiran ciertos individuos o un cierto grupo, es considerado como justo por la sociedad a la que pertenecen. También resulta relevante determinar si la confrontación es un medio o un fin en sí mismo. En el marco de la teoría de Honneth, la lucha por el reconocimiento es un medio para lograr la evolución entre las diferentes esferas (amor, derecho y solidaridad) y lograr la auto-realización y autonomía de los sujetos. La lucha de Honneth tiene como finalidad última, el establecimiento de una “vida buena”²¹. Sin embargo, la realidad de ciertos conflictos violentos pareciera indicar que en ocasiones los grupos armados no buscan la paz porque el conflicto en sí mismo responde a sus necesidades tanto subjetivas (poder, prestigio) como objetivas (dinero, control territorial, etc.).

Adicionalmente, identificar las motivaciones morales y simbólicas, parece más sencillo en las primeras etapas de los conflictos cuando los elementos originarios se encuentran en un estado primario. Pero ¿cómo identificar el reconocimiento y las negaciones de reconocimiento, cuando los conflictos se han consolidado durante años, cuando los actores que iniciaron la lucha han cambiado o no son los mismos, cuando otros elementos (relacionados con elementos materialistas, como el poder o el dinero, entre otros) se han mezclado con los sentimientos de desprecio o de injusticia? Como lo formula Jacques Faget, la dimensión simbólica nunca es tan fuerte que durante las

²⁰ DUBET, *À propos de la société du mépris et de la réification d'Axel Honneth*, en línea.

²¹ HONNETH, *La société du mépris : Vers une nouvelle Théorie critique*, p. 20.

revueltas iniciales. Pero ¿qué sucede una vez que el conflicto está “enquistado”, “cristalizado” y que el campo del conflicto está estructurado? En ese caso “¿estamos en presencia de juegos de rol sangrientos o de la expresión de una rebelión simbólica?”²². Y puesto que, según François Dubet, los deseos de reconocimiento son infinitos ya que nunca pueden ser completamente satisfechos y teniendo en cuenta que el reconocimiento de unos se hace a costa del reconocimiento de otros, “en nombre de qué justicia social esta lucha por el reconocimiento podría cesar y encontrar un punto de equilibrio?”²³.

A la aplicación de la teoría del reconocimiento al estudio de la conflictualidad es necesario añadir la dificultad evidente de medir, de manera empírica, las variables como la simpatía, la compasión, la solicitud, el don como símbolo... ¿Cómo es posible observar o medir una afrenta, una humillación, un insulto, la violencia simbólica o el irrespeto de lo que para sí mismo representa un individuo? ¿Cómo estimar una depreciación identitaria? ¿Cómo comprender y explicar al mismo tiempo el estado de ánimo de un combatiente y de una víctima? La observación de objetos emocionales o pasionales (en tanto que fenómenos fluidos y a menudo mal codificados), dentro de la problemática de la violencia, implica un alto grado de dificultad. Pero no por ello se puede negar su impacto y su fuerza. Si así fuera, ello implicaría renunciar a considerar el campo social en su totalidad. No se debe olvidar que si “el hombre es un estratega dotado de razón, él es igualmente un ser sensible. El estudio del ser humano en su vida en sociedad no puede hacer abstracción de la realidad psicoafectiva de las relaciones sociales”²⁴. Gracias a diversos métodos de investigación de las ciencias sociales es posible encontrar mecanismos que permitan comprender de una mejor manera los sentidos y las significaciones que los actores otorgan a los fenómenos, a sus prácticas y a su medio ambiente.

Si bien es cierto, como se mostro anteriormente, que existen ciertos límites conceptuales y metodológicos que se deben tener en cuenta cuando se decide estudiar la violencia (o un conflicto armado) en el marco de la teoría de la lucha por el reconocimiento tal y como fue formulada por Axel Honneth, también es cierto que dicho enfoque ofrece un modelo de análisis pertinente y que permite formular diversas preguntas de investigación sobre el vínculo entre violencia armada y negación del

²² Entrevista a Jacques FAGET realizada el 24 de marzo de 2011.

²³ DUBET, *À propos de la société du mépris et de la réification d'Axel Honneth*, en línea.

²⁴ FERNANDEZ, *La construction d'une identité nationale colombienne : entre volonté d'autorésurrection et marketing politique*, p.12.

reconocimiento. En primer lugar, y de manera general, esta perspectiva invita a tener en cuenta las dimensiones simbólicas de la violencia. ¿Cuál es el rol de los intereses identitarios en la violencia armada? ¿Los actores buscan dañar la imagen del “otro” a través de sus actos de violencia? ¿En qué medida los actores consideran a la violencia como un medio para preservar, afirmar o imponer su “identidad”? ¿Existe un vínculo entre negación del reconocimiento, en el sentido de violación a los derechos fundamentales y violencia armada? ¿La violencia armada está vinculada con la existencia de identidades “idealizadas” (la búsqueda del reconocimiento de una supuesta superioridad) o de la búsqueda de una mayor igualdad? ¿La ausencia de identidades colectivas y compartidas favorece la aparición de conflictos armados? ¿Existe un vínculo entre la existencia de posturas de intimidación o estigmatización y la construcción de identidades irritables y belicosas?... Todos estos cuestionamientos derivados del estudio de la lucha por el reconocimiento contribuyen a lograr un conocimiento más profundo de las dinámicas, mecanismos, acciones, percepciones y toma de decisiones de los actores en una situación de violencia o confrontación armada.

Las investigaciones que buscan comprender la subjetividad de los combatientes, que se centran en el análisis de sus motivaciones e intenciones y que estudian las representaciones que ellos tienen de sí mismos, del otro, de la sociedad y del mundo al que pertenecen, permiten destacar la existencia de “diferentes tipos de actores que actúan o reaccionan frente a hechos que no son visibles en las investigaciones realizadas en términos puramente ‘objetivos’”²⁵.

La “lucha por el reconocimiento” trasciende (complementándola) la simple lucha de intereses vinculada a la privación material y permite de explicar las luchas sociales a partir del estudio de “sentimientos morales” y de la dimensión simbólica de las relaciones sociales. Conceptos y nociones como el “desprecio”, la “vergüenza”, la “dignidad”, el “respeto”, o el “honor”, son tenidos en cuenta en el análisis de los conflictos con el objetivo de dar una visión de conjunto más completa de las dinámicas que explican su desarrollo o una eventual resolución. El hombre es estudiado en tanto que ser “moral” que “participa con todas su afectividad a la vida social y reacciona de manera normativa”²⁶. Si la teoría de la lucha por el reconocimiento constituye un cadre

²⁵ KHOSROKHAVAR, *Quand Al-Qaïda parle: témoignages derrière les barreaux*, p. 18.

²⁶ HONNETH, *La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale. Entretien avec Axel Honneth*, pp. 88-95.

teórico pertinente para el estudio de la violencia, corresponde a la investigación y al análisis de casos de estudio particulares el determinar sus potencialidades y sus límites.

BIBLIOGRAFÍA:

CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES RAYMOND-ARON, ÉCOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES. *Penser la guerre, Texte introductif de la Journée d'études du vendredi 6 juin 2008*. Paris: EHESS, 2008.

DUBET, François. Á propos de la société du mépris et de la réification d'Axel Honneth. *La vie des idées*. Sin información sobre la fecha. Disponible en www.laviedesidees.fr.

FAGET, Jacques. Entrevista a Jacques Faget, Director de Investigación del CNRS (centro Émile-Durkheim) y profesor del Institut d'études politiques de Bordeaux, realizada el 24 de marzo de 2011 en los locales de Sciences Po Bordeaux.

FASCIOLI, Ana. Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de El Sistema de la Eticidad de Hegel en la filosofía contemporánea. *Revista ACTIO*. Nº 10 - diciembre 2008. pp. 21-25.

FERNANDEZ, Pauline. *La construction d'une identité nationale colombienne: entre volonté d'auressurrection et marketing politique*. Mém. Master rech. 2, Science Politique, Aix-Marseille 3, Université Paul Cézanne, 2007.

HONNETH Axel. La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale. Entretien avec Axel Honneth, propos recueillis par Michaël Foessel. *ESPRIT*. No.7- Juillet 2008. pp. 88-95.

HONNETH, Axel. Réification, connaissance, reconnaissance: quelques malentendus. *ESPRIT*. Nº346- Juillet 2008. pp. 96-107.

HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Le Cerf, 2000.

HONNETH, Axel. *La société du mépris: Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: La Découverte, 2006.

KHOSROKHAVAR, Farhad. *Quand Al-Quaïda parle: témoignages derrière les barreaux*. Paris: Grasset et Fasquelle, 2006.

LINDEMANN, Thomas. *La Guerre: théories, causes, règlements*. Paris: Armand Colin, 2010.

LINDEMANN, Thomas. Vers l'identification empirique des dénis de reconnaissance dans les relations internationales. Le cas des attentas de Londres en 2005. *Les dimensions émotionnelles du politique*. Ed. por Isabelle Sommier et Xavier Crettiez. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012. pp. 209-225.

RAMOND, Charles. *Le retour des sentiments moraux dans la théorie de la reconnaissance (de la “grammaire morale des conflits sociaux” à la grammaire des sentiments moraux)*. Journée d’Études du 2 février, Les sentiments moraux. Bordeaux III, CERPHI / CREPHINAT, 2007.

O AUTOR E A OBRA COMO FUNÇÕES DO DISCURSO EM MICHEL FOUCAULT

Marco Antônio Sousa Alves¹

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar o pensamento de Michel Foucault acerca das noções de *autor* e de *obra*, pensadas como funções variáveis e complexas do discurso. A primeira parte do artigo pretende conectar a figura do autor com o problema do sujeito e com a ordem do discurso. Na segunda parte, o objetivo é indicar como essa problemática aparece em outros textos de Foucault, em momentos nos quais ele analisa os modos de circulação e apropriação dos discursos, tanto na Antiguidade quanto em seu presente (com relação às suas próprias “obras”).

Palavras-chave: Foucault; Autor; Obra; Discurso.

Abstract: This paper aims to analyze Michel Foucault’s thinking about the notions of *author* and *work*, which are regarded as variable and complex functions of discourse. The first part of the paper connects the notion of *author* with the problem of subjectivity and the order of discourse. In the second part, the aim is to stress how the same question appears in other works of Foucault, when he analyzes the kinds of circulation and appropriation of discourses, both in ancient times as well as during his time (in relation to his own ‘works’).

Keywords: Foucault; Author; Work; Discourse.

Introdução

Apesar da variedade temática dos estudos de Foucault e de suas transformações metodológicas, podemos afirmar que a noção de *sujeito* constitui sua preocupação central, ou pelo menos um fio que permite unir muitos de seus escritos.² A maneira como Foucault aborda essa questão sofre diversas inflexões ao longo dos anos e

¹ Pós-doutorando em Filosofia na UFMG (PNPD/CAPES)

Contato: marcofilosofia@yahoo.com.br

² Foucault afirma isso no ensaio intitulado *Porque estudar o poder: a questão do sujeito* nos seguintes termos: “Eu gostaria de dizer de início qual foi o objetivo de meu trabalho nesses últimos vinte anos. Não foi analisar os fenômenos de poder, nem fixar as bases de uma tal análise. Eu procurei, sobretudo, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura. [...] Não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas”. In: DREYFUS & RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*, p.297-298 (tradução minha).

aprofunda-se em diferentes direções. O objetivo do presente artigo não será defender uma interpretação global de Foucault, conferindo-lhe uma suposta unidade temática centrada no problema do sujeito, nem consistirá em seguir suas inflexões e seus desdobramentos, o que implicaria em um estudo de grande fôlego. Trata-se aqui de algo mais modesto, que se limita à análise de uma especificação da função-sujeito, realizada em um importante momento de inflexão nas pesquisas desenvolvidas por Foucault. Deixando mais claro: o objetivo do artigo é estudar o *autor* (que está intimamente associado à noção de *obra*) como uma especificação da função-sujeito, analisado por Foucault como uma função variável e complexa do discurso.

Pretendo abordar esse tema em dois momentos. Na primeira parte, o objetivo será conectar a figura do autor com o problema do sujeito e com a ordem do discurso. Para estudar esse tema, apóio-me particularmente na aula inaugural proferida por Foucault no Collège de France em 1970, intitulada *A ordem do discurso*, e na apresentação realizada por Foucault um ano antes na Sociedade Francesa de Filosofia, intitulada *O que é um autor?*. Ao analisar esses textos, pretendo mostrar como a análise da função-autor ilustra um importante momento de inflexão nas pesquisas desenvolvidas por Foucault.

Na segunda e última parte deste artigo, gostaria de indicar como essa problemática aparece em outros textos de Foucault. O objetivo é realizar uma pequena aproximação ilustrativa, para mostrar o interesse de Foucault pela figura do autor e pelos modos de circulação e apropriação dos discursos. Essa segunda parte será dividida em dois momentos. Em primeiro lugar, será feita uma análise da aula dada por Foucault em três de março de 1982, parte do curso *A hermenêutica do sujeito*, na qual se abordou as práticas da leitura na época helenística. Por fim, será feita uma breve consideração acerca da relação que Foucault estabeleceu com sua própria “obra”, a partir, sobretudo, do prefácio escrito por ele em 1972 para a segunda edição da *História da loucura na idade clássica*.

1. Autor, sujeito e discurso

Logo no início de sua aula inaugural no Collège de France, Foucault expõe sua hipótese de trabalho nos seguintes termos:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade³.

Essa passagem ilustra bem a inflexão ocorrida nas pesquisas desenvolvidas por Foucault, que faz com que ele conceda menos importância às análises formais intradiscursivas em favor de uma preocupação mais aguda com as práticas sociais e as relações de poder anteriormente consideradas, em geral e de forma ainda pouco aprofundada, como algo extradiscursivo ou não discursivo. O discurso é visto então como algo que só se efetiva em função de certos procedimentos de controle e delimitação, sem os quais ele se desfaz em um ruído indefinido ou um murmúrio descontrolado. Essa organização ou controle do discurso se faz através de certos procedimentos, que são mecanismos que impõem limites, agindo também de forma coercitiva. A aula inaugural de Foucault aborda justamente esses procedimentos, que são divididos em externos (que incluem os três grandes sistemas de exclusão: a interdição, a segregação da loucura e a vontade de verdade) e internos (como o comentário, a figura do autor e as disciplinas).

Os procedimentos internos de controle e delimitação do discurso são assim chamados uma vez que são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle. Segundo Foucault, podemos tomá-los como “procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso”⁴. Em suma, o discurso ganha, com a figura do autor e outros procedimentos, uma suposta unidade, uma coerência, uma inteligibilidade. O acaso do discurso adquire uma identidade na figura do autor, associada a uma individualidade.

Na apresentação realizada por Foucault um ano antes na Sociedade Francesa de Filosofia, intitulada *O que é um autor?*, fica ainda mais clara a inflexão ocorrida em seu pensamento, bem como a inclusão da questão do autor nesse momento:

Talvez seja tempo de estudar os discursos não somente pelo seu valor expressivo ou pelas suas transformações formais, mas nas modalidades da sua existência: os modos de circulação, de valorização, de

³ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 8-9.

⁴ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 21.

atribuição, de apropriação dos discursos variam com dada cultura e se modificam-se no interior de cada uma; a maneira como se articulam sobre relações sociais decifra-se de forma mais direta, parece-me, no jogo da função autor e nas suas modificações do que nos temas ou nos conceitos que empregam⁵.

Vemos assim que o estudo arqueológico limitado às condições de possibilidade dos discursos passa a ser permeado por questões extradiscursivas, relacionadas a determinadas práticas, que tomam corpo em um conjunto de técnicas, instituições, comportamentos, maneiras de transmissão e difusão, formas pedagógicas, etc. Foucault dirige sua atenção para o estudo das modalidades de existência dos discursos, inserindo o problema da noção de autor em um quadro mais amplo, que vai muito além do espaço literário e aborda as formas de criação e circulação de discursos em geral, que estão associadas a múltiplas práticas de constituição da subjetividade. Podemos dizer que a questão sobre o que é um autor atinge em Foucault um nível mais propriamente filosófico ou, em certo sentido, transcendental, pois questiona a função no interior da qual qualquer coisa como um autor pode vir a existir. O autor é visto justamente aquele que tem a função de criar e organizar certos discursos em determinada época e cultura, exercendo também um papel coercitivo, como qualquer outro procedimento de controle. Resumindo, “o nome de autor serve para caracterizar um certo modo de ser do discurso”⁶.

Relacionando a figura do autor com as práticas de constituição da subjetividade, Foucault coloca a seguinte questão: “Não será igualmente a partir de análises deste tipo que se poderá reexaminar os privilégios do sujeito?”⁷. A crítica à noção de autor insere-se, assim, no interior de uma crítica mais geral à noção de sujeito, mais especificamente no seio da crítica à função fundadora atribuída ao sujeito. Ressaltando essa associação, afirma Angèle Kremer-Marietti que “um saber sem sujeito, essa seria a obra despojada de seu autor. [...] Dizer que o autor desapareceu é como dizer que Deus está morto ou que o homem está morto”⁸. Essa aproximação é, ao final da apresentação de 1969, explicitamente assumida por Foucault nos seguintes termos:

⁵ FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 68-69.

⁶ FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 45.

⁷ FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 69.

⁸ KREMER-MARIETTI, *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*, p. 98.

Como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer e obedecendo a que regras? Em suma, trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso. O autor – ou o que tentei descrever como a função autor – é com certeza apenas uma das especificações da função sujeito⁹.

Nessa passagem fica evidente o *status* conferido ao autor e ao sujeito por Foucault: não são noções evidentes, espontâneas, que servem de fundamento ao discurso. Pelo contrário, são vistos como funções variáveis e complexas. Ressaltando o caráter histórico e cultural da figura do *autor*, Foucault é enfático ao rejeitar sua suposta naturalidade. Nem sempre e nem todos os discursos se organizam em função do autor. Kremer-Marietti reforça esse ponto dizendo que “longe de ser dado e primeiro, o autor ou sujeito aparece como o resultante de circunstâncias culturais, mas ainda de atos de leitura, de interpretação, de condicionamento de um certo discurso”¹⁰.

É claro, contudo, que ao afirmar isso Foucault não pretende cometer o absurdo de negar “a existência do indivíduo que escreve e inventa”¹¹. Não devemos confundir o mero fato de haver um criador ou escritor com a função desempenhada pelo autor na circulação e no funcionamento de certos discursos no interior de uma determinada sociedade, conferindo um modo específico de ser aos discursos. Como resume Foucault na apresentação:

A função autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina, articula o universo dos discursos; não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; não se define pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas através de uma série de operações específicas e complexas; não reenvia pura e simplesmente para um indivíduo real, podendo dar lugar a vários “eus” em simultâneo, a várias posições-sujeito que classes diferentes de indivíduos podem ocupar¹².

Embora o autor seja uma figura que não é natural nem necessária, de modo que podemos analisar seu surgimento e prever seu desaparecimento, isso não leva Foucault a

⁹ FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 69-70.

¹⁰ KREMER-MARIETTI, *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*, p. 100.

¹¹ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.28.

¹² FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 56-7.

simplesmente fazer coro à declaração da “morte do autor” feita por Barthes pouco antes. Foucault demonstra certa resistência à tese já corrente do desaparecimento ou morte do autor, dizendo: “não estou, porém, muito seguro de que se tenha extraído todas as conseqüências que a constatação exigiria, nem que se tenha avaliado com exatidão o alcance do acontecimento”¹³. Como fica claro, Foucault pretende levar a questão a outro nível. Ele se nega a simplesmente “repetir a afirmação oca de que o autor desapareceu” e procura “localizar o espaço deixado vazio pelo desaparecimento do autor, seguir de perto a repartição das lacunas e das fissuras e perscrutar os espaços, as funções livres que esse desaparecimento deixa a descoberto”¹⁴. Fica mais uma vez claro o interesse de Foucault, que consiste no estudo dos procedimentos internos de controle e delimitação do discurso. Se não é mais o autor quem exerce a função unificadora e controladora, então cabe analisar quem ou o que exerce essa função e como o faz.

Juntamente com a figura do autor, também a noção de *obra* é colocada em questão por Foucault. Novamente não estamos diante de algo natural e espontâneo. Pelo contrário, Foucault observa que uma obra é uma “curiosa unidade”, que inclui certos textos e exclui outros. As coletâneas ou obras completas são mecanismos mais ou menos aleatórios, que ajuntam uma certa quantidade de textos sob a pretensa unidade de uma obra. A própria idéia de uma obra pode ser pensada como sendo fruto de uma determinada forma de organização textual, linear e autoral, difundida pela impressora e o formato do livro. Em uma conferência pronunciada em Bruxelas em 1964, intitulada *Linguagem e literatura*, Foucault distingue a obra da linguagem e da literatura, descrevendo-a nesses termos:

Há uma coisa estranha, no interior da linguagem, essa configuração da linguagem que se detém em si própria, se imobiliza e constrói um espaço que lhe é próprio, retendo nesse espaço o fluxo do murmúrio que dá espessura à transparência dos signos e das palavras. Erige-se, desse modo, o volume opaco, provavelmente enigmático, que constitui a obra¹⁵.

Voltando à aula inaugural de 1970, apresento em linhas gerais as considerações que Foucault tece ao final, quando apresenta as tarefas e temas que gostaria de abordar nos próximos anos. Foucault estabelece alguns princípios que seriam exigidos pelo novo

¹³ FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 37.

¹⁴ FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 41.

¹⁵ FOUCAULT, *Linguagem e literatura*. In: MACHADO, *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 140.

método, a começar pelo princípio da inversão, que faz com que tomemos o autor como um recorte e um instrumento de rarefação do discurso ao invés de reconhecer nele a fonte dos discursos. Feito isso, pergunta-se Foucault: “Mas, uma vez descobertos esses princípios de rarefação, uma vez que se deixe de considerá-los como instância fundamental e criadora, o que se descobre por baixo deles?”¹⁶. Para responder essa pergunta, Foucault diz ser preciso avançar outros princípios de seu método. O princípio da descontinuidade obriga-nos a recusar a idéia de que haveria um reino do não-dito ou do impensado, uma espécie de “grande discurso ilimitado” que foi reprimido e recalçado. O princípio da especificidade, por sua vez, obriga-nos a recusar a idéia de que haveria uma significação prévia que nos caberia decifrar, posto que o discurso deve ser concebido “como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso”¹⁷. Já o princípio da exterioridade obriga-nos a não buscar nos discursos uma espécie de “núcleo interior e escondido”, seu suposto âmago, mas devemos, ao contrário, ater-nos à sua aparição e à sua regularidade.

Foucault conclui então a apresentação de seu novo método indicando que quatro noções devem regular suas análises, as noções de acontecimento, de série, de regularidade e de condição de possibilidade. Ao estipular isso, Foucault recusa as noções de significação, originalidade, unidade e criação, que teriam dominado a “história tradicional das idéias”. Sendo assim, Foucault propõe que não se procure mais pelo “ponto da criação” (a fonte ou origem do discurso), pela “marca da originalidade individual” (o autor e sua intenção), pela “unidade da obra” (a coerência e delimitação do discurso) e pelo “tesouro indefinido das significações ocultas” (o grande objetivo da hermenêutica ou exegese moderna).

É dentro desse projeto que Foucault distingue o conjunto crítico (que põe em prática o princípio da inversão) e o conjunto genealógico (que põe em prática os princípios da descontinuidade, especificidade e exterioridade). Em suas palavras: “A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular”¹⁸. Apesar de traçar a distinção, Foucault é enfático ao ressaltar o caráter inseparável dessas pesquisas, posto que, “não há, de um lado, as formas da rejeição, da

¹⁶ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 52.

¹⁷ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 53.

¹⁸ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 65-6.

exclusão, do reagrupamento ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle”¹⁹. Em outras palavras, os procedimentos de controle são integrados na formação mesma dos discursos, o que não permite pensar em um discurso puro, sem qualquer controle, bem como não seria possível simplesmente repelir todo controle como algo simplesmente externo e repressor.²⁰

2. O autor e os modos de circulação e apropriação dos discursos

Na parte anterior, foi realizada uma breve apresentação de como Foucault problematizou a figura do autor na virada da década de 1960 a 1970. Agora, o objetivo é mostrar como essa problemática reaparece em outros textos de Foucault. Trata-se, em verdade, de um tema que perpassa vários de seus escritos e de suas falas, de modo que o que se segue é apenas uma amostragem dessa aparição, sem qualquer pretensão exaustiva. Em primeiro lugar, será feita uma análise da aula dada por Foucault em três de março de 1982, parte do curso *A hermenêutica do sujeito*, na qual se aborda as práticas de leitura e escrita na época helenística. Na seqüência, será feita uma breve consideração acerca da relação que Foucault procurou estabelecer com sua própria “obra”.

2.1. O autor e as práticas de leitura e escrita na época helenística

No curso *Hermenêutica do Sujeito*, mais especificamente na aula de três de março de 1982, Foucault apresentou uma interessante análise das práticas de leitura e escrita na época helenística. Segundo Foucault, havia então um princípio ético que orientava tanto a leitura quanto a escrita. Assim explica Foucault o efeito que se

¹⁹ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 66.

²⁰ Dreyfus e Rabinow consideram que, nesse momento, Foucault tentou preservar a arqueologia, complementando-a com a genealogia. Essa tentativa transitória explicaria, segundo essa interpretação, o “caráter um pouco confuso de certas observações”, como a que distingue o conjunto crítico do genealógico e a que considera complementar a rarefação do discurso e a formação efetiva do discurso pelas práticas não discursivas (cf. DREYFUS & RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*, p. 156).

esperava da leitura: “não a compreensão do que o autor queria dizer, mas a constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras, que seja efetivamente seu”²¹. Ou seja, o que importava era apropriar-se dos pensamentos (*lógoi*), de modo a incorporar princípios de comportamento e a provocar uma mudança na própria existência. A leitura é vista assim como uma prática eticamente orientada, na qual os pensamentos são apropriados e organizados através de diversos exercícios: ler em voz alta, reler, anotar, reler as anotações, meditar, etc., de maneira a efetivamente incorporar os pensamentos e torná-los seus.

No contexto helenístico, o autor e a obra não têm a “aura” que terão na modernidade, não possuem a autoridade que lhes será concedida pelo Renascimento e pelo romantismo, eles não constroem o leitor e nem exercem qualquer privilégio hermenêutico. Não cabe ao criador delimitar sua criação na forma de uma obra bem definida e circunscrita, pois compete ao leitor operar essa junção livremente. Geralmente os textos não eram assinados e pouco se sabia da fonte ou da autenticidade do que se lia. Podemos dizer que, nesse contexto, a função de controle e delimitação do discurso não é exercida pelo autor, posto que é o leitor quem, em sua apropriação, impõe uma determinada organização e utilização ao que lê ou escuta.

A técnica seletiva de leitura sugerida aos alunos na época helenística, que os incentivava a ler algumas passagens de poucos autores e obras, ilustra bem esse ponto. Vemos assim o quão longe estamos do esforço crítico moderno, que nos convida a uma abordagem do conjunto de uma obra de modo a decifrar a intenção do autor e o sentido por ele conferido aos seus escritos. Temos, assim, uma relação muito diversa com a leitura e a escrita, em comparação com o leitor e o escritor modernos. Não cabe ao criador impor um sentido último, um percurso linear a ser seguido e um limite e unidade à sua obra. E quanto ao leitor, ao invés da obrigação de respeitar a intenção do autor e a integridade e o conjunto de sua obra, cabe a ele se apropriar do discurso, conformando-o livremente e fazendo-o seu à sua maneira. As questões hermenêuticas modernas acerca da intenção do autor e os problemas acerca da autenticidade das obras antigas são, portanto, algo completamente alheio ao modo de circulação e organização do discurso no helenismo.

²¹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 431.

O leitor da época helenística não realiza verdadeiramente um comentário, no sentido de uma duplicação do discurso, e nem uma exegese, entendida como a busca pela origem ou pelo sentido último. Como ressalta Foucault em sua aula: “a leitura recolhe *oraciones, logói* (discursos, elementos de discursos); é preciso disto fazer um *corpus*. É a escrita que vai constituir e assegurar este *corpus*”²². Portanto, o leitor não assume uma posição passiva diante da obra, que traz consigo um sentido último dado. Pelo contrário, é ele que exerce ativamente a função de controle e organização do discurso. Foucault enfatiza como a leitura não era algo fácil, mas constituía um complexo exercício. Segundo Foucault, a palavra utilizada para se referir à leitura, *anagignóskein*, “significa precisamente reconhecer, reconhecer nesta miscelânea de signos que são tão difíceis de repartir, de distribuir como convém e, conseqüentemente, de compreender”²³. Podemos ver, assim, como a tarefa de domesticar a selvageria e a periculosidade do discurso era essencialmente exercida pelo leitor no momento da meditação (*meléte, meditatio*) e não pela figura do autor.

Os *hypomnémata* (anotações de leitura, suporte de lembranças) ilustram bem essa outra prática de leitura, escrita e releitura. Foucault comenta em sua aula a publicação que Arrianus fez de seus *hypomnémata*, escritos enquanto escutava os colóquios de Epiteto. Arrianus ressalta que se trata de uma versão com suas próprias palavras. Como comenta Foucault em sua aula: “Publicando os *hypomnémata* que fez para si, Arrianus atribui-se como tarefa, portanto, restituir o que as outras publicações não souberam fazer: *diánoia*, o pensamento, o conteúdo de pensamento que era, pois, o de Epicteto em seus colóquios”²⁴. Como fica evidente, o objetivo não é preservar a autoria e a autoridade de Epiteto, mas antes se apropriar de uma verdade pronunciada. Em uma entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow em abril de 1983, Foucault esclarece que, mesmo sendo a cultura antiga marcada pelo valor da tradição e da autoridade (como a de Epiteto), o objetivo dos *hypomnémata* é “fazer da recordação de um *logos* fragmentário, transmitido pelo ensino, a escuta ou a leitura, um meio para estabelecer uma relação consigo mesmo a mais adequada e perfeita possível”²⁵.

²² FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 431.

²³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 433.

²⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 441.

²⁵ In: DREYFUS & RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, p. 341 (tradução minha).

2.2. *A relação de Foucault com sua própria “obra”*

Foucault mostra-se, em vários momentos, desconfortável ao falar de sua “obra”. Ele parece pedir sempre aos seus leitores e ouvintes que assumam uma outra posição diante de seus textos e de suas palavras. Mas qual a razão desse desconforto? Proponho então refletir sobre essa questão a partir, sobretudo, do prefácio escrito por ele em 1972 para a segunda edição da *História da loucura na idade clássica*.

Ao redigir um prefácio, o autor normalmente assume uma outra posição diante de seu texto, explicando seus limites e indicando como o mesmo deve ser compreendido. Trata-se de uma posição de autoridade exercida pelo autor diante de sua obra. Em diferentes ocasiões, Foucault mostrou-se incomodado com o fato de ter de elaborar prefácios para suas obras. Ao que parece, o incômodo vinha, em grande medida, do fato de Foucault entender que, no prefácio, o autor assume uma curiosa posição diante de sua obra, como alguém que pode falar dela com algum privilégio hermenêutico, cabendo a ele dar a “última palavra” e proferir o “verdadeiro sentido” de seu discurso. No prefácio acima mencionado, Foucault expressa claramente esse desconforto em um curto texto de apenas duas páginas. Logo no início, Foucault confessa repugnar a obrigação que tem diante de si: prefaciá-la obra escrita há mais de dez anos para uma nova edição. Ao final, Foucault tenta justificar o fato de ter aceitado redigir um novo prefácio dizendo, ironicamente, que ao menos suprimiu o anterior e escreveu algo bem curto.

Ao longo do curto prefácio, Foucault apresenta a idéia da monarquia ou tirania do autor, que se vê no direito de determinar a maneira como sua obra deve ser lida e compreendida, e diz querer evitar essa tentação de assumir a posição do Autor-Deus, da fonte originária do significado último da obra, que o leitor deveria supostamente se esforçar para decifrar. Segue abaixo o trecho em que essas considerações são feitas:

A tentação é grande para quem escreve o livro de fazer a lei de todo esse lampejo de simulacros, de lhe prescrever uma forma, de lhe atribuir uma identidade, de lhe impor uma marca que lhe dê um certo valor constante. “Eu sou o autor: olhem meu rosto ou meu perfil. Aqui está a que deverão parecer todas essas figuras redobradas que vão circular sob meu nome, as que se distanciarem disso não valerão nada, e é em razão de seu grau de semelhança que vocês poderão julgar acerca do valor dos outros. Eu sou o nome, a lei, a alma, o segredo, a balança de todos esses duplos”. Assim se escreve o prefácio, ato

primeiro pelo qual começa a estabelecer-se a monarquia do autor, declaração de tirania: minha intenção deve ser seu preceito, vocês curvarão suas leituras, análises e críticas àquilo que eu quis fazer. Entendam bem minha modéstia: quando eu falo dos limites de minha empresa, eu pretendo limitar sua liberdade, e se eu proclamo meu sentimento de ter sido imperfeita minha tarefa, é que eu não quero deixar a vocês o privilégio de objetar ao meu livro o fantasma de um outro, bem próximo dele, mas mais belo que aquilo que ele é. Eu sou o monarca das coisas que eu disse e eu tenho sobre elas uma eminente soberania: a da minha intenção e do sentido que eu quis lhe dar²⁶.

Trata-se de um texto bastante irônico e contundente, que deixa clara a intenção de Foucault de renunciar ao seu trono, de não exercer o poder monárquico que se espera que o autor desempenhe. Na seqüência desse mesmo prefácio, Foucault indica como gostaria que sua obra fosse tomada. Ele pede para que suas palavras não sejam unificadas através da função autoritária do autor, mas que sejam acolhidas como discursos fragmentários e abertos:

Eu gostaria que um livro, ao menos por parte daquele que o escreveu, fosse apenas as frases das quais ele é feito, que ele não se desdobrasse nesse primeiro simulacro de si mesmo que é um prefácio, que pretende dar sua lei a todos aqueles que poderão, no futuro, ser formados a partir dele. Eu gostaria que esse objeto-evento, quase imperceptível no meio de tantos outros, copiasse-se novamente, fragmentasse-se, repetisse-se, simulasse-se, desdobrasse-se, desaparecesse finalmente sem que aquele a quem ocorreu de produzi-lo pudesse jamais reivindicar o direito de ser o seu mestre, de impor aquilo que ele quis dizer, nem de dizer aquilo que ele deveria ser. Em suma, eu gostaria que um livro não se desse a si mesmo esse estatuto de texto ao qual a pedagogia e a crítica saberão bem reduzi-lo, mas que ele tenha a desenvoltura de se apresentar como discurso, ao mesmo tempo batalha e arma, estratégia e choque, luta e troféu ou ferida, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível²⁷.

Foucault deixa assim evidenciada sua vontade de ver seus discursos serem apropriados de uma forma distinta, diferente da apropriação realizada pela crítica e pelo nosso sistema educacional. Ao sugerir que seu livro seja tomado como um conjunto de frases, orações, pensamentos a serem livremente copiados, repetidos, desdobrados, fragmentados, etc, Foucault parece sugerir algo próximo à prática helenística de leitura e escrita, na qual não se perguntava pelo autor e por sua intenção. Essa aproximação é também reforçada quando Foucault sugere que o leitor se aproprie de seu discurso como

²⁶ FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 9-10 (tradução minha).

²⁷ FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 10 (tradução minha).

uma arma, um instrumento de batalha, algo que venha a provocar uma mudança em sua existência e em nossa realidade. Foucault é o tipo de filósofo que pede para ser usado, distorcido, empregado como um instrumento, uma ferramenta para os mais diversos e imprevisíveis fins. Não cabe fazer dele um guru, um mestre espiritual. Foucault renunciou ao posto de autor, de fonte última do significado, de elemento organizador e controlador que unifica e confere coerência a uma obra. Ao invés de respeito à integridade de sua obra e de reverência à sua intenção originária, Foucault pede para ser traído, deformado, maltratado e mesmo esquecido.

Encontramos uma sugestão nesse sentido também na introdução da *Arqueologia do Saber*. Ao final da introdução, Foucault diz ironicamente aos seus leitores e críticos: “eu não estou ali onde vocês me encurralaram, mas aqui de onde eu os vejo rindo”²⁸. Foucault explicita seu desejo de não assumir a posição do autor, de não dar um rosto definido ou uma cara própria aos seus escritos, dizendo:

Mais de um, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me perguntem quem sou eu e não me digam para permanecer o mesmo: essa é a moral do estado civil que rege nossos documentos. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever²⁹.

O mesmo tipo de consideração fez Foucault quando do início de sua carreira como professor no Collège de France. Em sua aula inaugural de dois de dezembro de 1970, Foucault inicia sua fala dizendo como gostaria que a mesma fosse tomada pelo público: sem o exercício tirânico e unificador da função autor e negando a si mesmo a condição de origem do discurso e fonte privilegiada de sua compreensibilidade. Assim inicia Foucault:

Gostaria de me insinuar sub-repticiamente no discurso que devo pronunciar hoje, e nos que deverei pronunciar aqui, talvez durante anos. Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-me, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu

²⁸ FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 28 (tradução minha).

²⁹ FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 28, (tradução minha).

seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível³⁰.

Em suma, percebemos como Foucault recusou (ou ao menos problematizou e tratou com desconfiança) sua condição de autor, na medida que não pretendeu realizar essa função diante de seus discursos (ou ao menos se sentiu desconfortável ao ser colocado nesse lugar). Da mesma maneira, Foucault também não parece satisfeito que sua “obra” seja unificada segundo a função-autor. Ao contrário, suas sugestões parecem apontar para uma experiência de leitura e escrita bem diversa, na qual suas palavras e textos seriam algo sem início determinado e sem limites precisos, sem qualquer restrição imposta de antemão por parte de seu escritor/orador.

Conclusão

O que é um autor? E uma obra? Tais questões ganharam com as reflexões de Foucault uma profundidade e uma riqueza que a suposta naturalidade e evidência dessas noções não deixava entrever. Ao longo da primeira parte deste artigo, espero ter conseguido mostrar como essa questão se relaciona com o problema do sujeito e com a ordem do discurso, na medida que são funções variáveis e complexas que caracterizam um modo específico de ser do discurso. O autor representa, assim, um modo particular e privilegiado de o sujeito se apropriar do discurso, de forma a controlá-lo e domesticá-lo. E na segunda parte deste curto estudo, espero ter mostrado como o tema reaparece em outros textos de Foucault, seja quando analisa as práticas helenísticas já nos cursos ministrados na década de 1980 no Collège de France, seja quando coloca em questão sua própria “obra” e a forma como gostaria que seu discurso fosse apropriado.

³⁰ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 5-6.

Bibliografia

- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, un parcours philosophique: au delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Tradução de Fabienne Durand-Bogaert e Gilles Barbedette. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *O que é um autor?* Tradução de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais. Lisboa: Passagem, 1992.
- _____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. Linguagem e literatura. Tradução de Jean-Robert Weisshaupt e Roberto Machado. In: MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.137-174, 2005.
- _____. *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*. Tradução de César Augusto Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

A ESTÉTICA KANTIANA E O CINEMA TRANSCENDENTAL

Rafael Sellamano Silva Pereira¹

RESUMO: Partindo da ideia de que muitos dos preceitos da estética kantiana podem ser vistos como um importante instrumento de análise da produção cultural contemporânea, destacamos os aspectos críticos e reflexivos do *juízo de gosto* kantiano a fim de distingui-lo, tal como Kant procede em sua 3ª crítica, dos *juízos determinantes*. Estes juízos, ligados principalmente à atividade do conhecimento, são marcados, dentro da estrutura transcendental kantiana, pela necessidade e objetividade de suas asserções, na medida em que se referem justamente àquilo que é necessariamente fornecido pelo sujeito transcendental na constituição da experiência. Porém, a própria análise kantiana das estruturas transcendentais que constituem a experiência de conhecimento encontra limites, e este é o caso da doutrina do esquematismo. É justamente aí onde aparece a crítica empreendida pelos pensadores de Frankfurt. Encontramos em vários textos de Adorno, Benjamin e Horkheimer a ideia de que os modos próprios com que o sujeito constitui a sua experiência são, eles mesmos, condicionados por instâncias que escapam ao sujeito. O cinema, entendido como mero produto industrial, aparece nestes autores como uma destas instâncias. Acreditamos, porém, que o modo próprio com que a atividade de esquematizar atua no *juízo de gosto* kantiano pode apontar para outras possibilidades.

Palavras-Chave: Kant; cinema; Escola de Frankfurt; esquematismo; Reflexão.

ABSTRACT: Starting from the idea that many of the precepts of Kantian aesthetics can be seen as an important tool for analysis of contemporary cultural production, we highlight the critical and reflective aspects of Kantian *judgment of taste* to distinguish it, as Kant proceeds in its 3rd critical of the *determinants judgments*. These judgments, mainly linked to knowledge activity, are marked within the Kantian transcendental structure, by necessity and objectivity of their statements to the extent that just refer to what is necessarily provided by the transcendental subject in the constitution of experience. However, the own Kantian transcendental analysis of the structures that make up the experience of knowledge finds limits, and this is the case of the doctrine of schematism. It is precisely here where the review undertaken by the Frankfurt thinkers appears. We found in several texts of Adorno, Horkheimer and Benjamin the idea that the very ways in which the subject constitutes your experience are themselves conditioned by instances which escape the subject. The cinema as a mere industrial product, appear in these authors as one of these instances. We believe, however, that the very way in which the activity of schematize acts in the Kantian judgment of taste can point to other possibilities.

Keywords: Kant; cinema; Frankfurt School; schematism.

¹Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG na linha de pesquisa de Estética e filosofia da Arte. E-mail: rafasell@gmail.com.

Conceber uma reflexão sobre os produtos culturais contemporâneos a partir da estética kantiana não é uma tarefa fácil. Muitos dos elementos constitutivos do pensamento estético de Kant nos parecem ultrapassados e até inadequados quando tentamos remete-los a tais produtos. Neste aspecto, o cinema aparece como um destes produtos culturais onde a realização desta tarefa se torna particularmente mais complicada. Além da dificuldade que sempre aparece quando tentamos relacionar as ideias estéticas de um autor a produtos culturais que não lhe eram contemporâneos, a forma própria com que o espectador se relaciona com a produção cinematográfica torna-se aqui um desafio à parte. O modo absorto com que o espectador se coloca diante da tela e as relações espaço-temporais não intuitivas (porque são mediadas pela lógica temporal do enredo e da montagem) são exemplos desta dificuldade.

Ao defender a atualidade da estética kantiana, frente aos desafios que a arte plástica contemporânea lhe impõe, Virginia A. Figueiredo aponta para a possibilidade de relacionarmos o juízo “isto é arte?” explorado por Thierry de Duve em seu livro “*Kant after Duchamp*”, com o juízo reflexionante estético de Kant. Assim poderíamos ampliar o campo de atuação do juízo estético kantiano para além do juízo sobre o belo, mantendo, porém, seu caráter reflexivo. A autora afirma que as noções de “crítica” e de “reflexão” são duas características centrais da estética kantiana que permanecem atuais, e abrem caminho para que possamos pensar a atualidade da estética kantiana como exercício crítico:

(...) alguém poderia se perguntar, com todo o direito, se ainda seria possível julgar, criticar. E, pior que isso, julgar e criticar a partir de uma estética, como a de Kant, dependente de noções como as de beleza (que significa, ao contrário do tudo pode ser arte, o quase nada pode ser arte ou ainda, o objeto belo é um objeto especial, que melhora, aperfeiçoa a realidade) de gênio (quase ninguém é artista). Seria muito difícil pretender atualizar proposições inegavelmente tributárias de uma estética chamada, com acerto, de “clássica” (Deleuze, 1963), como as que acabo de mencionar (...) então, hoje, vou me restringir a duas noções: a de reflexão e a de crítica, cuja vigência, ousaria dizer, se manteve praticamente inalterada apesar da imensa distância que nos afasta da Estética Kantiana.

A meu ver, a experiência da arte contemporânea não só não tornou obsoletas essas duas contribuições insuperáveis e definitivas da Estética de Kant, como, ainda estendeu, ampliou e até intensificou a sua vigência. Pois o que seria do prazer do espectador se não fosse seu vínculo estreito com um sentimento mediato que Kant chamou de “reflexão”?²

²FIGUEIREDO, *Kant e a arte contemporânea*, p. 34 e 35.

Recorreremos justamente às noções de crítica e de reflexão a fim de, num duplo movimento, refletirmos sobre como o cinema pode ser pensado como uma atividade fruidora eminentemente crítica e reflexiva, e de como, em contrapartida, a problemática envolvida na questão do cinema parece nos apontar para a possibilidade de reivindicarmos a atualidade da estética kantiana. Gostaríamos de salientar que esta pesquisa não possui caráter conclusivo, e que, neste sentido, este trabalho pretende apenas apresentar alguns problemas referentes à atualidade da estética kantiana, tendo o cinema e a sua caracterização promovida pelos pensadores da escola de Frankfurt como locus de análise privilegiado, sem, no entanto, deixar de apontar para possíveis soluções que deverão ser melhor desenvolvidas em outros trabalhos. Mas, antes de desenvolvermos estas questões, é importante apresentar brevemente alguns temas do pensamento kantiano. Começemos pela “doutrina do esquematismo”.

O esquematismo é uma parte da analítica da *faculdade de julgar*. Kant afirma que a nossa capacidade de julgar é a capacidade de subsumir a regras: “isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não”³. Neste sentido, podemos afirmar que, para Kant, a capacidade de esquematizar é que permite a faculdade de julgar subsumir o particular (fenômeno) no universal (regras do entendimento) e vice versa. Kant apresenta sua “doutrina do esquematismo” na *analítica dos princípios*, segundo livro da *analítica transcendental* da *Crítica da Razão Pura*⁴. A questão central da doutrina do esquematismo kantiano gira em torno da possibilidade de subsunção das intuições ao entendimento, isto é, da aplicação das categorias aos fenômenos, na medida em que as categorias do entendimento são completamente heterogêneas se comparadas com as intuições empíricas⁵. Seria necessário, portanto, a mediação de um terceiro termo, homogêneo tanto às categorias do entendimento quanto às intuições. Kant afirma que este terceiro termo é o esquema:

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permitiria a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental⁶.

³KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 177, A132 B172.

⁴KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 175 a 294, A131/A292 B169/B349.

⁵KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 181, A137 B176.

⁶KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 182, A138 B177.

Na sequência de sua argumentação, Kant afirma que o tempo é homogêneo tanto à categoria quanto à sensibilidade. Por um lado, o tempo é a “*condição formal do diverso do sentido interno*” e está na própria constituição formal do fenômeno na medida em que todo fenômeno, segundo Kant, constitui uma representação sensível já sintetizada pelo sujeito a partir das formas puras da intuição, a saber, o tempo e o espaço. Por outro lado, Kant afirma que o *eu penso* deve acompanhar todas as minhas representações. O *eu penso*, se refere à “*unidade originariamente sintética da percepção*”, isto é, a unidade formal das representações em um sujeito, inferida a partir da própria atividade sintetizadora das faculdades de conhecimento na medida em que tomamos consciência desta atividade como sendo a atividade de um *eu* numericamente idêntico, e que também é índice da consciência da temporalidade (do sentido interno) das nossas representações empíricas, na medida em que deve acompanhar todas as nossas representações⁷. Para Kant, portanto, é a partir de uma determinação transcendental do tempo que podemos aplicar as regras do entendimento às intuições e vice versa:

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso a priori na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui a sua unidade) na medida em que é universal e assenta sobre uma regra a priori. É, por outro lado, homogênea ao fenômeno, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica do diverso. Assim uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria⁸.

Dito isto, poderemos agora começar a pensar como a “*doutrina do esquematismo*” se relaciona, dentro do sistema teórico kantiano, com a *faculdade de julgar* e com a *capacidade de refletir*. Kant distingue em sua terceira crítica a reflexão própria de um *juízo determinante*⁹ e a reflexão própria de um *juízo de gosto*¹⁰. Neste sentido, cabe destacar que, para Kant, a principal característica distintiva do

⁷KANT, *Crítica da Razão Pura*, p 119 a 173, B116 a B169.

⁸KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 182, A139 B178.

⁹FIGUEIREDO, *A reflexão como a chave da Crítica do Gosto. Ou: pode a reflexão ser um sentimento?*, p. 240. Segundo a autora: “*Enquanto os juízos determinantes são os juízos tipicamente teóricos, objetivos, lógicos, da primeira Crítica, e consistem na aplicação dos conceitos a priori do entendimento à intuição, os juízos reflexionantes são essencialmente subjetivos e não almejam conhecimento*”.

¹⁰KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § IV da Introdução, p. 23.

conhecimento em relação ao gosto é o caráter objetivo do primeiro em oposição ao caráter meramente subjetivo do segundo. Christel Fricke em *“Esquematizar sem conceitos”*: a teoria kantiana da reflexão estética, ao analisar a afirmação Kantiana de que no juízo de gosto reflexivo a imaginação “esquematiza sem conceitos”¹¹, chama a atenção para o fato de que a capacidade de esquematizar da imaginação é imprescindível à faculdade de julgar, na medida em que, tal como afirmamos acima, é esta capacidade que permite à faculdade de julgar subsumir o particular no universal, assim como também permite à faculdade de julgar reflexiva encontrar o universal para nele subsumir o particular. Mas em ambos os casos é sempre necessário que a imaginação recorra a um conceito do entendimento para realizar a subsunção. Ainda segundo Fricke, além da capacidade de aplicar um conceito a um objeto particular e vice versa, esquematizar também significa capacidade de produzir um esquema, e é só através desta perspectiva que podemos entender como na atividade do juízo estético reflexivo a imaginação pode “esquematizar sem conceitos”. Na sequência de sua argumentação, Fricke afirma que: *“No que respeita à produção de um esquema, é preciso distinguir entre a produção de esquemas correspondentes a categorias, e a produção de esquemas correspondentes a conceitos empíricos”*¹². Segundo a autora, os esquemas correspondentes às categorias têm como pressuposto a espontaneidade com que estas categorias são produzidas pelo entendimento. Já os esquemas correspondentes a conceitos empíricos não são produzidos de maneira espontânea, pois os conceitos empíricos são obtidos *“por meio da análise das representações sensíveis dadas”*:

(...) se por “esquematizar” entendemos a atividade da imaginação e da faculdade de julgar com vistas à formação de um conceito empírico e de seu esquema, é possível compreender a formula Kantiana apresentada no §35, onde se fala numa imaginação que “esquematiza sem conceito”; pois a esquematização que visa à formação de um conceito empírico e de seu esquema procede sem a regra de um conceito dado, e é isso que a distingue da esquematização das categorias¹³.

Porém, a autora afirma que a esquematização da reflexão estética também se distingue da esquematização cognitiva e empírica no que diz *“respeito ao tipo de unidade, de regra de esquema e de conceito que busca obter”*. Fricke afirma que

¹¹KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 35, Pág. 133.

¹²FRICKE, *“Esquematizar sem conceitos”*: a teoria kantiana da reflexão estética, p. 9.

¹³FRICKE, *“Esquematizar sem conceitos”*: a teoria kantiana da reflexão estética, p. 9.

se trata de um “supra-conceito” e de seu esquema, que visam o objeto em sua singularidade. Trata-se aqui do princípio da “finalidade sem fim”¹⁴. É este princípio que fornece a regra de síntese para que a imaginação possa esquematizar livremente, isto é, esquematizar espontaneamente sem recorrer aos conceitos do entendimento.

Já é bastante conhecida a proposição inscrita no capítulo intitulado “*Do Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento*”, da *Crítica da Razão Pura*, em que Kant admite que a capacidade de esquematizar da imaginação é uma “*arte oculta nas profundezas da alma humana*”, da qual dificilmente descobriremos os condicionamentos¹⁵. Porém, a despeito desta inacessibilidade, Kant necessita pressupor que a capacidade de esquematizar, ou que, pelo menos, a síntese intelectual operada no ato de esquematizar consista em uma atividade espontânea do sujeito. Além disso, Kant também pressupõe que as formas cognitivas do sujeito, incluindo aí a capacidade de esquematizar, são universais, isto é, são comuns a todos os homens, caso contrário não poderíamos estabelecer nenhuma concordância nos âmbitos cognitivo, judicativo, comunicativo, etc. Aliás, é justamente esta pressuposição que Kant leva em conta ao elaborar o conceito de “*universalidade subjetiva*”, presente no juízo de gosto. Em sua *dedução dos juízos estéticos puros*, no final da *analítica da faculdade de juízo estética* da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant afirma:

Para ter direito a reivindicar um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, baseado simplesmente sobre fundamentos subjetivos, é suficiente que se conceda: 1) que em todos

¹⁴A “*conformidade a um fim*” aparece na terceira crítica kantiana como um princípio da *faculdade de julgar reflexiva*. Kant argumenta que, no caso dos *juízos determinantes*, a regra pela qual a *faculdade de julgar* pode subsumir o particular no universal é dada pelo entendimento. Porém, quando somente o particular é dado, é necessário à *faculdade de julgar reflexiva* encontrar uma regra pela qual seja possível subsumir o particular. Há casos onde a *faculdade de julgar reflexiva* encontra esta regra no entendimento, promovendo assim a subsunção (esta é a reflexão típica dos *juízos determinantes*). Mas, segundo Kant, há casos em que esta regra não é encontrada. Nestes casos, segundo Kant, a *faculdade de julgar reflexiva* dá a si mesma uma lei, isto é, um princípio a partir do qual possa subsumir tais casos. Trata-se, portanto, da “*conformidade a fins*”, que é aplicada objetivamente à natureza, na medida em que a julgamos como um todo racionalmente ordenado e orientado a fins (*juízo teleológico*), e subjetivamente a nossos estados internos na medida em que eles estão ligados à representação de um objeto singular (*juízo de gosto*). Estes estados internos são, para Kant, o sentimento de prazer ou desprazer que ligamos à representação de um objeto (que é singular, e, portanto, distinto do particular e do universal), e, sob a qual, julgamos um objeto como belo, mas tendo em vista não o objeto e sim estes estados internos – neste sentido, julgamos reflexivamente, isto é, tendo como referência somente os sentimentos de prazer ou desprazer. Segundo Kant, estes estados internos são ocasionados pela *simples forma da finalidade* (sem indicar um fim) da representação de um objeto (singular), na medida em que ela favorece o *livre jogo das faculdades de conhecimento* (entendimento e imaginação), que, no afã de encontrar uma regra, um conceito (uma finalidade) na qual seja possível subsumir este objeto singular (finalidade que nunca é encontrada), passam a travar um jogo recíproco que vivifica estas mesmas faculdades. Conf.: KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §IV a §VIII da *introdução* e §10 a §17 da *Analítica do Belo*.

¹⁵KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 184, A142 B181.

os homens as condições subjetivas desta faculdade são idênticas com respeito à relação das faculdades de conhecimento aí postas em atividade em vista de um conhecimento em geral; o que tem de ser verdadeiro, pois do contrário os homens não poderiam comunicar entre si suas representações e mesmo o conhecimento; 2) que o juízo tomou em consideração simplesmente esta relação (por conseguinte a condição formal da faculdade do juízo) e é puro, isto é, não está mesclado nem com conceitos do objeto nem com sensações enquanto razões determinantes¹⁶.

Para Kant, portanto, a universalidade do juízo de gosto pode ser afirmada na medida em que, ao ajuizamos sobre o belo, tendo como base apenas nosso estado interno, nós o fazemos *como se* estivéssemos ajuizando o objeto. É justamente o fato que ajuizamos tendo em vista a própria atividade da faculdade de julgar reflexiva estética, isto é, tendo em vista o prazer ocasionado pelo livre jogo entre entendimento e imaginação a partir da simples forma da finalidade do objeto, e, como estas faculdades aqui em jogo (entendimento e imaginação) são comuns a todos os homens, é que proferimos nossos juízos de gosto *como se* eles fossem necessariamente válidos para todos. É por isso que Kant denomina esta necessidade e universalidade do juízo de gosto como *universalidade subjetiva*, pois não possui uma universalidade objetiva de fato, mas somente uma exigência de universalidade (transcendental e *a priori*) que se consubstancia na forma do juízo de gosto. Concordamos com Fricke, que vai interpretar a validade transcendental da “universalidade subjetiva” do juízo de gosto a partir da intersubjetividade¹⁷. Eva Schaper, em “*Gosto, sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte*”¹⁸ argumenta de forma parecida, afirmando o caráter necessário da regularidade comunicativa presente na intersubjetividade (da qual podemos inferir a possibilidade de possuímos as mesmas formas cognitivas transcendentais), e de como Kant precisa desta pressuposição para afirmar uma “universalidade subjetiva”. Segundo a autora:

A comunicabilidade moveu-se para uma posição central. Ela é mostrada como exigência necessária para o conhecimento. Porque todos os homens como sujeitos de experiência são capazes de conhecimento sob as mesmas condições (se não fosse assim, a cognição e o conhecimento não seriam possíveis), estamos justificados ao supor essas mesmas condições subjetivas para o juízo de gosto. Pois o juízo de gosto coloca em questão as próprias

¹⁶KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 38, p. 136.

¹⁷FRICKE, “*Esquematizar sem conceitos*”: a teoria kantiana da reflexão estética, p. 13.

¹⁸SCHAPER, *Gosto sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte*, p. 439-469.

faculdades, a imaginação e o entendimento, que estão envolvidas no juízo de conhecimento determinante (...) ¹⁹

Mais a frente, a autora continua a sua observação:

Argumentos que tentam mostrar que a comunicabilidade tem de ser pressuposta num nível muito profundo, no nível das condições da experiência em geral, pertencem ao coração mesmo da justificação que a dedução do juízo de gosto tenta fornecer ²⁰.

Contudo, se para Kant é indispensavelmente necessário admitir que todos os homens possuem as mesmas formas perceptivas e intelectuais, e que, justamente por isso, podemos concebê-las como formas universais, esta passa a ser uma das concepções kantianas mais criticadas pela posteridade. Críticas à universalidade das nossas formas perceptivas e intelectuais, tal como Kant as concebe, já aparecem na relação histórico-dialética presente entre sujeito e objeto no pensamento de Hegel, no Perspectivismo e na genealogia nietzschiana, e também no Materialismo Histórico de Karl Marx. Mas, para o que nos interessa aqui, tomaremos como referência os apontamentos feitos pelos pensadores da *Teoria Crítica* ou *Escola de Frankfurt*. Max Horkheimer, em “*Teoria tradicional e teoria crítica*” afirma que:

De acordo com a própria intuição kantiana, as partes principais da dedução e do esquematismo dos conceitos puros do entendimento aqui referidos trazem em si a dificuldade e a obscuridade, as quais podem estar ligadas ao fato de ele representar a atividade supra-individual, inconsciente ao sujeito empírico, apenas na forma idealista de uma consciência em si, de uma instância puramente espiritual. De acordo com a visão teórica geral, possível em sua época, ele considera a realidade não como produto do trabalho social, caótico em seu todo, mas individualmente orientado para objetivos certos. Onde Hegel já vê a astúcia de uma razão objetiva, pelo menos no nível histórico, Kant vê “uma arte oculta nas profundidades da alma humana, cujo manejo verdadeiro nós dificilmente arrancaremos da natureza, colocando-a a descoberto diante dos olhos”. (...) A atividade social aparece como poder transcendental, isto é, como supra-sumo, de fatores espirituais. A afirmação de Kant de que a eficácia desta atividade está envolvida por uma obscuridade, ou seja, apesar de toda a racionalidade é irracional, não deixa de ter um fundo de verdade ²¹.

¹⁹SCHAPER, *Gosto sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte*, p. 451.

²⁰SCHAPER, *Gosto sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte*, p. 452.

²¹HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 133.

Já Walter Benjamin em “*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*”, nos chama a atenção para o caráter histórico das nossas percepções:

No interior de grandes períodos históricos, a forma de percepção das coletividades humanas se transforma ao mesmo tempo que seu modo de existência . O modo pelo qual se organiza a percepção humana, o meio em que ela se dá, não é apenas condicionado naturalmente, mas também historicamente²².

Adorno e Horkheimer, em “*Dialética do esclarecimento*”, afirmam:

A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. Muito embora o planejamento do mecanismo pelos organizadores dos dados, isto é, pela indústria cultural, seja imposto a esta pelo peso da sociedade que permanece irracional apesar de toda racionalização, esta tendência fatal é transformada em sua passagem pelas agências do capital do modo a aparecer como o sábio desígnio dessas agências. Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção²³.

Em todas estas passagens é possível notar qual é o pressuposto geral que guia os teóricos da *Escola de Frankfurt* em sua crítica à universalidade das formas perceptivas e intelectuais tal como Kant as concebe: se o sujeito é um transcendental para o objeto, a história, o trabalho, a sociedade e a cultura são um transcendental para o sujeito. A inacessibilidade aos princípios constituintes da capacidade de esquematizar, tal como Kant admite em sua doutrina do esquematismo, aparecem nas passagens acima como uma espécie de miopia histórico-social do pensamento kantiano. O que está em jogo é a própria noção de espontaneidade das formas intelectuais do sujeito frente às determinações sócio-culturais. Rodrigo Duarte, em *O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural*, resume bem o teor desta crítica à espontaneidade do sujeito e da universalidade das nossas formas perceptivas empreendida pelos filósofos da *Teoria Crítica*:

(...) no texto específico sobre a “indústria cultural”, observa-se que é a partir da “relação a objetos”, mencionada por Kant, que Horkheimer e Adorno se apropriam do conceito de esquematismo, no sentido de

²²BENJAMIN, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, p. 169.

²³ADORNO, HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 103.

mostrar em que medida uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido e de garantir ideologicamente a manutenção do status quo, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos (...). Com isso, os autores apontam para uma espécie de previsibilidade quase total nos produtos da indústria cultural (no limite, isso se estenderia a toda forma de vida do capitalismo tardio), a qual é forjada pela típica expropriação do “esquematismo”²⁴.

Gostaríamos de destacar que um dos pontos cruciais desta crítica está no fato de que aquela fixidez e aquela necessidade da estrutura transcendental tal como Kant a concebia parecem se abalar. E mais, quando estas determinações externas são manipuladas e orientadas em função de uma estrutura societária voltada para o consumo, os efeitos são devastadores. Isto parece se apresentar de forma clara no caso do cinema. Principalmente quando percebemos que as nossas faculdades perceptivas e intelectuais se adaptam àquela situação. O fato de elas se adaptarem é índice de que elas são moldáveis externamente, e neste sentido, não são fixas, não são necessariamente sempre iguais. Se considerarmos as observações feitas por Walter Benjamin, em “*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*”, tal como citamos logo acima, poderíamos dizer que, para além da experiência específica da sala de cinema, as nossas formas perceptivas em geral teriam sido profundamente alteradas pelo advento de formas culturais industrialmente concebidas. O cinema, em sua estruturação mercadológica, pode ser pensado como uma destas formas da indústria cultural que usurpam a capacidade de esquematizar do sujeito, que minam a espontaneidade das suas formas intelectuais, e, conseqüentemente, a própria espontaneidade da *faculdade de julgar* deste mesmo sujeito, e passam a determiná-lo exteriormente, condicionando suas formas perceptivas e intelectuais; em suma, como já havíamos afirmado, um transcendental para o sujeito, ou seja, um cinema transcendental²⁵.

Portanto, a possibilidade de se estabelecer uma reflexão sobre as formas culturais contemporâneas a partir da estética kantiana só pode ser validada na medida mesma em que conseguirmos afirmar a possibilidade de retomada de certa espontaneidade das formas perceptivas e intelectuais do sujeito (principalmente a espontaneidade das formas judicativas) frente às determinações sócio-culturais, mesmo

²⁴DUARTE, *O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural*, p. 96.

²⁵A expressão “cinema transcendental” foi retirada de um álbum de Caetano Veloso, gravado em 1979. Esta expressão também é utilizada para definir um gênero cinematográfico específico, ligado geralmente à temáticas espíritas e/ou fantásticas. Neste trabalho, porém, utilizaremos o termo transcendental no sentido kantiano, isto é, como condição de possibilidade da experiência.

que isto ocorra de forma parcial. Acreditamos que esta possibilidade se encontra no modo próprio com que o juízo de gosto se relaciona com os objetos estéticos, a saber, a partir da reflexão e da crítica.

A hipótese que se pretende investigar a partir deste trabalho é a de que a especificidade da reflexão estética e do seu modo de esquematização podem abrir caminhos para que o sujeito retome a espontaneidade das suas formas intelectuais e, conseqüentemente, das suas formas judicativas. Se as formas perceptivas e intelectuais universais do conhecimento teórico, tal como Kant as concebe, abalam-se frente à crítica dos pensadores da *Teoria Crítica*, a reflexão estética, com suas noções de “finalidade sem fim” e “universalidade subjetiva”, parece apontar para outras possibilidades. Se, por um lado, o cinema, entendido como produto cultural industrializado, suprime a espontaneidade e usurpa a capacidade de esquematizar do sujeito, por outro lado, o cinema, entendido como arte, pode desvelar no sujeito justamente a sua capacidade de esquematizar livremente através da reflexão estética.

Neste sentido, é possível pensar que há alguma coisa daquela estrutura fixa transcendental kantiana que parece ser menos alienável ao sujeito, a saber, capacidade de crítica e de reflexão. O que as instâncias externas industrialmente constituídas podem fazer, e que de fato fazem, é dificultar que o sujeito exerça estas faculdades espontaneamente, facilitando o processo de constituição de suas concepções, isto é, isentando ao sujeito que ele faça o trabalho árduo de refletir e criticar. Porém, temos que admitir que estas faculdades são praticamente inalienáveis, porque, caso contrário, teríamos de nos perguntar, portanto, de que lugar os próprios teóricos de Frankfurt podem exercer sua crítica. Ora, se as faculdades de criticar e de refletir fossem completamente determinadas exteriormente, simplesmente não haveria crítica ou reflexão que não se conformasse com os ditames da sociedade industrialmente constituída.

A estética kantiana nos abre a possibilidade de uma fruição crítica e reflexiva que tem como base as estruturas críticas e reflexivas do próprio sujeito. Estas estruturas são mobilizadas a partir de estados internos do sujeito, ligados aos nossos sentimentos subjetivos, e, nesta medida, parecem apontar para a possibilidade de rompermos com as determinações externas que moldam os nossos juízos de gosto. Neste sentido, é possível pensar, a título de hipótese especulativa, que encontraríamos na terceira crítica Kantiana uma caracterização da experiência estética como uma

experiência do sujeito consigo mesmo mediada por um objeto²⁶. Porém, para que isto ocorra, o objeto de fruição tem de ser privilegiado. Ele não pode ser um objeto qualquer, industrialmente configurado. Este objeto tem de ser um objeto artístico, capaz de funcionar como catalizador da capacidade crítica e reflexiva do sujeito. O cinema, em sua exímia capacidade de mobilizar nossas faculdades perceptivas e intelectivas, pode, na sua potência mobilizadora, mobilizar nossa capacidade crítica e reflexiva na medida em que se constitua como este objeto privilegiado, isto é, ele mesmo um produto formalmente crítico e reflexivo.

Mas aqui poderia um leitor incrédulo se perguntar: porque dentre as faculdades de um sujeito qualquer somente as capacidades de reflexão e de crítica podem se manter imunes a toda determinação histórico-social? Na realidade, estas faculdades não são imunes, mas, com certeza, são menos susceptíveis. Aqui se deveria pensar em graus de espontaneidade, bem como em uma distinção entre *capacidade* e *forma*. De fato, possuímos a *capacidade* de refletir, mas a *forma* como realizamos uma reflexão é mediada por uma série de possibilidades metodológicas, ideológicas, conceituais e culturais que são histórica e socialmente marcadas. Um ocidental ateu não reflete da mesma *forma* que mulçumano fundamentalista, embora os dois possuam *capacidade* de refletir. Possuímos capacidade de refletir e de criticar e, independentemente da pergunta sobre gênese histórica desta capacidade, o fato é que a possuímos, e o grau de espontaneidade com que usamos esta faculdade está diretamente ligado a influencia dos vários fatores mediatos que atuam na *forma* como as exercemos²⁷.

A releitura da estética kantiana que pretendemos propor passa, como se pode ver, pela reconsideração de vários tópicos do sistema kantiano. Um deles foi bem desenvolvido por Thierry De Duve em seu livro *Kant after Duchamp*, e trata especificamente da passagem do juízo de gosto do tipo *clássico* para o *moderno*. Segundo o autor:

Um julgamento de gosto é essencialmente sentimental; não cognitivo (...). Tal julgamento naturalmente se expressa (se explicita, o que não

²⁶Kant não tematiza a *experiência estética* em sua terceira crítica. Sua análise se volta principalmente para a função judicativa reflexiva que subjaz os nossos juízos sobre o belo. Neste, sentido, esta caracterização da experiência estética como uma experiência do sujeito consigo mesmo, mediada por um objeto, é um corolário argumentativo que tentamos derivar do que Kant apresenta em sua terceira crítica.

²⁷O mesmo não se pode dizer de outras faculdades, como, por exemplo, a percepção (objetos intuídos espaço-temporalmente e sintetizados pela imaginação), onde a atuação consciente por parte do sujeito parece ser nula.

é, aliás necessário) por meio de alguma afirmação, como “isto é belo”, que vamos denominar julgamento estético clássico. Outras formas, incluindo as mais contemporâneas e coloquiais, como “isto é o máximo”, assim como as que pertencem ao jargão da arte, como “esta (pintura) é boa”, podem ser igualmente usadas, sem deixar de configurar um julgamento estético clássico. Com o *readymade*, no entanto, a passagem do julgamento estético clássico para o julgamento estético moderno é trazida à tona, como a substituição de “isto é arte” por “isto é belo”. Afirmar que uma pá de neve é bonita (ou feia) não a transforma em arte, e a frase mantém seu caráter de julgamento estético clássico de gosto referente ao *design* da pá de neve. A forma paradigmática para o julgamento estético moderno é a frase pelo qual a pá de neve foi instituída como um trabalho de arte. O fato de “isto é arte” ainda significar “isto é belo” ou algo similar é irrelevante, dependendo em grande parte, (...) de o julgamento se situar em convenções de arte aceitos ou ainda em questão²⁸.

De Duve toma como exemplo, em sua exposição, o trabalho do aclamado artista plástico francês Marcel Duchamp. A *pá de neve* em questão trata-se de um *ready-made*, isto é, um objeto pronto, não manufaturado pelo artista, mas que é deslocado do seu contexto usual para o ambiente institucional da arte²⁹. Embora não concordemos com toda releitura proposta por De Duve em seu referido livro, gostaríamos de destacar que esta passagem do juízo de gosto do tipo clássico, tipificado pela expressão “isto é belo”, para o juízo de gosto do tipo moderno, tipificado pela expressão “isto é arte”, se coaduna com a ideia, presente nos textos de Benjamin, Adorno e Horkheimer, de que a nossa percepção, ou, neste caso, nossa sensibilidade estética, se altera na medida mesma em que se altera, no curso da história, a constituição sócio-cultural de um povo. Por outro lado, se o juízo de gosto está fundado em um sentimento, a palavra com que qualificamos este sentimento pode ser qualquer uma. De fato, por não se tratar de um juízo que está fundado em conceitos, e por não ter como referência diretamente o objeto que se está sendo julgando, a palavra pela qual qualificamos este estado interno pode ser belo, sublime, arte, estonteante, sutil, enigmático, etc. – enfim, qualquer qualificação que tente expressar o que está em jogo na mente do sujeito que julga. Kant, como bem observa De Duve, tem mente somente

²⁸DE DUVE, *Kant depois de Duchamp*, p. 135.

²⁹DE DUVE, *Cinco reflexões sobre o julgamento estético*, Pág. 44. Segundo o autor: “O *ready-made* é um objeto pronto que um certo Marcel Duchamp, até então pintor, produziu. O primeiro data de 1913 (considerando a *Roda de Bicicleta*), ou de 1914 (se tomamos o *Porta-garrafas*) (...). Depois disso, houve vários outros *ready-mades*: um pente de metal para cachorro, uma capa de máquina de escrever Underwood, uma pá de neve, muito célebre, intitulada *In Advance of the Broken Arm*, e, enfim, o mais célebre de todos, o famoso mictório intitulado *Fonte*, assinado com o pseudônimo R. Mutt e submetido – mas não exposto, há toda uma história aí – ao primeiro salão da *Society of Independent Artist* em Nova York, em 1917. Um *ready-made* é, pois, uma obra de arte que o artista não fez com suas próprias mãos, mas que se contentou em escolher, assinar e nomear”.

os sentimentos de prazer e desprazer, e, ainda, lista os sentimentos que são incompatíveis com o juízo de gosto, a saber, a repugnância e o ridículo, justamente sentimentos que, segundo De Duve, estão presentes em grande parte dos trabalhos de arte contemporânea³⁰. Ademais, pode-se perguntar no que consiste exatamente um sentimento. A explicação kantiana, como sabemos, deixa um pouco a desejar. Kant localiza os sentimentos de prazer e desprazer no do livre jogo entre as faculdades da imaginação e do entendimento, ocasionado pela apreensão da simples forma da finalidade (sem indicar um fim) do objeto “bello” em questão. Sem aprofundarmo-nos muito neste assunto e, tendo em vista todo desenvolvimento da psicologia e da sociologia desde o sec. XVIII até os tempos atuais, gostaria somente de salientar que parece haver muito mais coisas envolvidas em um sentimento do que o simples jogo de duas faculdades de conhecimento. Parece haver, ao contrário, todo um sem número de acumulados de fatores determinantes envolvidos – desde pulsões inconscientes a ideias pré-concebidas, conceitos não muito claros, pré-conceitos não muito conscientes, etc. – que a descrição kantiana não consegue abranger. Isso se deve, como já apontamos antes, ao fato de Kant não perceber que há outros fatores determinantes da nossa experiência para além daqueles que ele encontra em seu transcendentalismo. Porém, mesmo que em um sentimento estejam envolvidos muito mais coisas que o livre jogo e duas faculdades do conhecimento, e mesmo que os sentimentos envolvidos em uma experiência estética sejam muito mais complexos e variados do que os sentimentos de prazer e desprazer, a ideia de que tomamos como base nossos estados internos como fundamento dos nossos juízos de gosto parece ser muito pertinente e atual. Neste sentido, o essencial da teoria kantiana sobre os juízos de gosto parece não só manter-se vivo frente às críticas dos pensadores de Frankfurt, como nos oferece a oportunidade de constituímos um pensamento estético que tem na força emancipatória das capacidades críticas e reflexivas do próprio sujeito seu lócus privilegiado.

³⁰DE DUVE, *Kant depois de Duchamp*, p. 135-136.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura – Obras escolhidas Volume 1*. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DE DUVE, Thierry. Kant depois de Duchamp. *Revista do mestrado em História da arte EBA*. Trad. de Andrew Stockwell e revisão de Gloria Ferreira e Monica Mansur. Rio de Janeiro: UERJ, 2º semestre de 1998, p. 125 a 152.

_____. *Kant after Duchamp*. Cambridge: MIT Press, 1999.

_____. Cinco reflexões sobre o julgamento estético. *Revista Porto Arte*. Trad. de Patricia Chittoni Ramos Reuillard. Porto Alegre: v. 16, nº 27, Novembro/2009. Págs. 43 a 65.

DUARTE, Rodrigo. O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural. *Studia Kantiana*, v. 4, n. 1, 2003, pág. 85-103.

FIGUEIREDO, Virginia de Araujo. Kant e a arte contemporânea. *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11, n. 19, jan/jun. 2008, pág. 25-43.

_____. A reflexão como a chave da Crítica do Gosto. Ou: pode a reflexão ser um sentimento?. In: TONETTO, Milene Consenso; PINZANI, Alessandro; DALL'AGNOL, Darlei. (Org.). *Investigações kantianas I: um debate plural*. Florianópolis: FUNJAB, 2012, v. 1, p. 235-254.

FRICKE, Christel. “Esquematizar sem conceitos”: a teoria kantiana da reflexão estética. *Cadernos de filosofia Alemã*, n. 7, ago/2001, pág. 5-14.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: LOPARIC, Zeljko; ARANTES, Otília B. Fiori (org.) *Textos Escolhidos – Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. Pág. 133.

KANT, Imanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 7ª ed.. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques, 2ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

SCHAPER, Eva. Gosto sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte. In: GUYER, Paul (org.) *Kant*. Trad. Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p. 439-469.

TRENTANI, Federica. *La teleologia della ragione pratica. Sviluppo umano e concretezza dell'esperienza morale in Kant. Verifiche, Trento, 2013.*

Giorgia Cecchinato¹

O livro de Federica Trentani, *La teleologia della ragione pratica. Sviluppo umano e concretezza dell'esperienza morale in Kant*, procura mostrar a continuidade e a coerência do pensamento moral de Kant a partir da leitura da *Doutrina da virtude*. Teleologia e dinamismo, estas segundo Federica Trentani são as características fundamentais da teoria moral kantiana, tanto na história da sua elaboração, a partir dos *Grundlegungsschriften*, a saber, dos escritos de fundamentação da teoria moral: a *Fundamentação da Metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão pura*, até à sua realização exposta na *Doutrina da virtude* da *Metafísica dos costumes*.

O primeiro capítulo com extrema lucidez aponta para as dificuldades da dedução de uma matéria para o imperativo categórico, i.e. de fins que são ao mesmo tempo deveres. Há uma efetiva tensão entre o formalismo dos *Grundlegungsschriften* e os fins da própria perfeição e da felicidade alheia. A autora analisa a possibilidade de argumentar a favor da continuidade entre formalismo e teoria dos fins com base na riqueza semântica do conceito de humanidade (p.23).

Trata-se não apenas de considerar a natureza racional do homem no seu sentido mais amplo, ou seja, tanto como autonomia da liberdade, mas também como capacidade de escolher os fins que realizam a autonomia e de organizar estes fins num projeto de vida mais articulado. A autora propõe de considerar como o conceito kantiano de humanidade seja tão amplo da compreender em si tanto a natureza racional quanto a cultura (*Kultur*) e em geral a vida na sociedade. Por isso é possível inserir a teleologia ética kantiana no horizonte mais amplo da reflexão sobre a *Bestimmung des Menschen* (determinação ou vocação do homem). Neste horizonte a possibilidade de concretizar os fins da própria perfeição e da felicidade alheia se torna o modo de realização progressiva da humanidade.

Além disso, a autora justamente aponta para generalidade dos fins éticos os quais tem que ser ulteriormente especificados. A questão da “tradução” do imperativo e da finalidade da razão pura pratica em máximas específicas necessita da razão empírica e da faculdade de julgar prática e da imaginação que permite a aplicação do dever num contexto

¹ Professora do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

específico, só assim é possível que as máximas tenham um conteúdo concreto (p.29).

Levando em conta estes elementos evidenciados no primeiro capítulo o texto continua analisando as consequências e a consistência desta hipótese interpretativa: o segundo capítulo individua como característica fundamental da ética kantiana o antinaturalismo metaético, pois a filosofia kantiana nega o caractere prescritivo do conceito de natureza, distinguindo rigorosamente entre ser e dever (*sein e sollen*). A ética não baseia-se na natureza, mas na capacidade de desenvolver as próprias disposições naturais num progresso gradual que precisa de um uso dinâmico e autônomo da racionalidade (p.44). No processo deliberativo não entra apenas a intenção (*Gesinnung*), mas também, por meio do uso analógico da imaginação, as possíveis consequências das ações, deslocando a atenção da interioridade para exterioridade. Assim interpretada a ética kantiana mostra-se extraordinariamente atual, por isso a autora apresenta um confronto crítico “a distancia” entre a teoria moral Kantiana e a do economista, prêmio Nobel Amartya Sen. O objetivo da autora é o de mostrar que um elemento fundamental das teorias de Sen, ou seja o *capability approach*, representa um exemplo claríssimo da atualidade da perspectiva kantiana (p.62). A teoria do desenvolvimento de Sen, assim como a teleologia moral kantiana, leva em conta as possibilidades reais que um indivíduo possui para realização concreta dos próprios fins.

O terceiro capítulo é dedicado à discussão do caractere concreto da ética kantiana e à defesa dos resultados obtidos pela pesquisa desenvolvida até aqui.

O último passo da autora consiste em mostrar como a ética kantiana seja em substancial acordo com as teorias kantiana sobre a educação e como a educação possa jogar um papel muito importante no desenvolvimento da moralidade, obviamente não impondo máximas ou modelos de comportamento, mas apoiando a atividade individual de autorrealização num contexto coletivo.

O modelo educativo kantiano proposto no escrito *Über Pädagogik*, analisado no quarto capítulo, mostra como os seres humanos progridam numa esfera coletiva de compartilhamento, a tarefa primária de todo projeto educativo deveria ser, segundo Kant, o de inserir o sujeito, numa rede de relações humana, na qual ele se torne sempre mais ativo e autônomo.

Trata-se de um livro interessante, original e cientificamente consistente, a prosa enxuta e simples permite uma ágil leitura também para quem não conhece muito bem a língua italiana. A bibliografia é rica, atualizada e Federica Trentani dialoga constantemente com outros autores defendendo a própria leitura.

O livro encontra-se em várias bibliotecas no Brasil, dentre as quais a biblioteca da FAFICH da UFMG e a biblioteca do departamento da filosofia da UFRGS e da UNESP de Marília.

outra **margem**
revista de filosofia