



outra **margem**
revista de filosofia

ano 3 — nº. 5

2º. SEMESTRE DE 2016

ISSN 2358-7377

editorial | editorial

Celebração

Leandro Lelis (UFMG)

entrevista | interview

Filosofia como Resistência: entrevista com o professor Ivan Domingues

Carlos Ratton (UFMG), David Emanuel Coelho (UFMG), João Botton (UFMG),
Leandro Lelis (UFMG)

artigos | papers

Ceticismo e Novo Mundo

Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC- Rio)

A Arbitrariedade da Linguagem: do Conceito à Arte

Bruno Victor Brito Pacífico (UFF)

**Conhecimento e Linguagem da Vida Natural: Exílio e Queda em Nietzsche
e Benjamin**

Daniel Alves Gilly De Miranda (UFF)

**O Problema dos Limites da Escrita e a Solução Platônica da Forma
Dialógica**

Deivid Junio Moraes (UFOP)

Filosofia Comparada: Leitura, Tradução e o Idioma Japonês

Diogo César Porto Da Silva (UFMG)

**Pensar com o Desejo; Desejar a Forma: Apontamentos a Partir da Teoria
do Ensaio No Século XX**

Jessica Di Chiara (UFF)

A Forma da Escrita Filosófica: Do Irrefletido ao Fundamental

Uriel Massalves De Souza Do Nascimento (PUC – Rio)

**A Formação da Comunidade Política e o Caráter Positivo do Poder em
Enrique Dussel**

Bruno Reikdal Lima (UFABC)

sumário

Elementos da Produção do Fetichismo da Mercadoria Cultural no Ensaio Sobre Música Popular de T. W. Adorno

Fábio César Da Silva (UEMG)

A Demiurgia no Livro II da República – A Synoikía dos Demiurgos

Jean Farias (UFRJ)

Filosofia como Crítica das Ideologias: O Totalitarismo no Embate entre Voegelin E Kelsen

Philippe Oliveira De Almeida (UFMG)

A Primazia da Liberdade na Pergunta pela Justiça: Nozick Crítico de Rawls

Jorge Armindo Sell (UFSC)

Goethe e a Tragédia de Gretchen: Um Estudo sobre a Moral

Luciene Antunes Alves (UNIFESP)

Jean-Paul Sartre e o Paradoxo da Liberdade

Veronica De Souza Campos (UFMG)

Necessidade e Fatalismo em Holbach: Os Princípios do Determinismo no Sistema da Natureza

William Romualdo (UNESP)

Liberdade e Pulsão da Escrita em Clarice Lispector

Alex Keine De Almeida Sebastião (UFMG)

Filosofia e Gênero em Margaret Cavendish

Stephanie Hamdan Zahreddine (UFMG)

editorial

CELEBRAÇÃO

Entre os dias 14-17 de junho de 2016 foi celebrado nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG o I Encontro de Pós-Graduação em Filosofia dessa mesma universidade. Por iniciativa dos discentes que compuseram a comissão organizadora desse evento, tivemos a alegria de desfrutar de um momento histórico do curso de pós em filosofia que data da década de 1970. Mais do que exposições áridas de pesquisas, o encontro foi marcado por um ambiente cordial e bastante agônico no que diz respeito ao bom embate de ideias, do qual todos saíram vitoriosos. Um dos resultados foi a presente edição da *Outramargem: revista de filosofia*, reunindo algumas das apresentações que contaram ainda com comentários preciosos e enriquecedores de colegas da UFMG e de outras instituições. O intuito de promover um intercâmbio de ideias entre pesquisadores de várias partes do Brasil foi alcançado a contento. Aos artigos dos pós-graduandos, soma-se a ilustríssima participação do professor Danilo Marcondes (UFF/PUC-RIO) que gentilmente nos cedeu o material da sua palestra *Ceticismo e novo mundo*, na qual busca suprir a lacuna da discussão do “novo mundo” para o pensamento moderno.

Quatro eixos temáticos compuseram o evento.

Em *Forma e Linguagem*, Bruno Pacífico expõe a crítica da arbitrariedade da linguagem a partir de Nietzsche e suas implicações no impulso estético; Daniel Gilly compara a questão da linguagem em Nietzsche e Benjamin a partir do mito do Gênesis e de Prometeu; Deivid Moraes ressalta a forma dialógica em Platão e argumenta que o filósofo grego “parece ter encontrado nela um importante instrumento para a promoção de um pensamento filosófico que escapasse à mera exposição de uma doutrina”; Diogo César Porto nos trás uma abordagem inovadora acerca da comparação entre pensamentos ocidentais e não-ocidentais tendo como foco as questões da leitura e da tradução; Jéssica Di Chiara retoma a reflexão sobre o ensaio filosófico em Lukács, Benjamin e Adorno, a fim de mostrar como esse gênero impacta na transformação do ato de filosofar; Uriel do Nascimento defende a hipótese de que Hegel foi quem deu início à discussão sobre a forma da escrita filosófica como expressão de pensamento.

As temáticas do eixo *Sociedade* foram abordadas por Bruno Reikdal que trouxe à discussão o pensamento do filósofo argentino Henrique Dussel, sobretudo no que tange a uma caracterização ontológica do poder político; Fábio Silva resgatou a

importância do fetichismo da mercadoria cultural, em Adorno; Jean Farias destacou a noção de *synoikía* (συνοικία) na *República*, de Platão e sua influência na demiurgia; Phillippe de Almeida retomou o embate entre Voegelin e Kelsen sobre filosofia e totalitarismo e enfatizou pontos em comum entre ambos, apesar de suas diferenças mais acentuadas.

Já a o eixo *Liberdade* contou com Jorge Sell propondo um debate entre Rawls e Nozick acerca da liberdade na questão da justiça; Luciene Alves trazendo o estudo de uma possível moral em Goethe analisando possíveis influências oriundas da moral kantiana; Verônica Campos apontando como a noção de situação, em Sartre, sai da dicotomia entre determinismo e livre-arbítrio; William Romualdo analisando a ideia de liberdade no pensamento materialista e determinista no *Sistema da Natureza ou Das leis do mundo físico e do mundo moral*, de Barão de Holbach.

Por último, mas não menos importante, o eixo *Mulher e a Filosofia* deu o seu toque de atualidade sob a responsabilidade de Alex Sebastião ao problematizar acerca da atividade e passividade no ato da escrita, e até onde o escritor escreve seu texto e é escrito por ele, buscando assim criar um campo problemático para tais esforços, valendo-se da relação entre liberdade e pulsão na escrita, na obra de Clarice Lispector; e de Stephanie Zahreddine dando um frescor à importância da filosofia natural de Margareth Cavendish na discussão de gênero.

Para brindar este número da ***Outramargem***, contamos com uma entrevista de fôlego concedida pelo prof. Ivan Domingues, um dos palestrantes do evento, que aborda aspectos centrais de sua carreira e nos propõe o desafio de encarar a filosofia não como mera atividade reflexiva, mas como *resistência*.

Agradecemos a todas e todos que contribuíram com o evento participando como apresentadores, debatedores, ouvintes, no apoio logístico, etc., e desejamos que o próximo seja tão ou mais frutífero quanto foi o primeiro. Aproveitem!

Leandro Lelis

entrevista

Filosofia como resistência

Carlos Ratton

David Emanuel Carneiro

João Botton

Leandro Lelis

Nesta edição, a *Outramargem: revista de filosofia* teve a satisfação de entrevistar o professor Ivan Domingues. Professor titular da UFMG, doutor em filosofia pela Sorbonne, Paris I, França, Domingues atua em várias áreas, destacando-se: epistemologia das ciências humanas, hermenêutica do texto filosófico, filosofia da técnica, ética e conhecimento, filosofia francesa e outros temas da filosofia contemporânea. Tem vários livros e artigos publicados. Pesquisador do CNPq há vários anos, nível 1A, onde desenvolve atualmente a pesquisa “Filosofia da tecnologia: aspectos epistemológicos”. Coordenador do Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo (NEPC), de abrangência interdisciplinar e com sede na FAFICH/UFMG, onde vem desenvolvendo a pesquisa “As biotecnologias e o futuro da humanidade”, financiada pela FAPEMIG. Além de ter consagrado parte de sua carreira em atividades da administração universitária, com publicações versando sobre suas preocupações acerca dos rumos do ensino e da pesquisa, o professor tem experiência em comitês de agências de fomento e foi agraciado, em reconhecimento da UFMG, com o Prêmio FUNDEP 2005 – área de humanidades.

A entrevista foi realizada em 11/10/2106, por Carlos Ratton, David Emanuel Carneiro, João Botton e Leandro Lelis, nas dependências do Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo (NEPC), do qual o entrevistado é o coordenador¹. A conversa durou aproximadamente quatro horas num ambiente descontraído, no qual o entrevistado discorreu sobre a sua carreira, desde os motivos que o levaram a iniciar o curso de filosofia, sua formação no exterior, implementação do curso de doutorado em filosofia da UFMG e suas pesquisas atuais. Destacou-se ainda questões relativas à pesquisa da

¹ O material da entrevista teve inclusões e emendas para se chegar a versão que ora se apresenta: trata-se portanto de uma entrevista “editada”, atenta à necessidade de ajustar a comunicação oral à escrita, destinada a um público mais amplo. Caberá ao entrevistado disponibilizar por outros meios tanto a filmagem da entrevista quanto a íntegra da entrevista. Apesar dos cortes, que todo mundo lamenta, a *Outramargem: revista de filosofia* acredita que o objetivo de abordar a memória da filosofia brasileira e do Departamento de Filosofia da UFMG cumprindo a contento, suprindo uma importante lacuna da memória da nossa filosofia.

filosofia feita no Brasil, suas principais características, internacionalização e comparação com outros centros. De modo instigante, Domingues defende a importância de “cultivar a autonomia do pensamento e nunca perder o sentido dos problemas” para que a filosofia seja uma *resistência*. Confirmam a entrevista.

[1] Para começar nossa conversa, gostaria que falasse um pouco sobre sua vida. O senhor nasceu em Pedro Leopoldo, certo? Gostaria de ouvi-lo um pouco sobre sua infância, onde estudou, como decidiu fazer filosofia, como foi sua graduação e a sua carreira.

Sim, nasci lá, de uma família de imigrantes europeus da segunda geração, eu da terceira. Levávamos uma vida modesta, típica de classe média baixa, num país pobre e limitado, e numa época em que quase não havia classe média fora das grandes capitais. A cidade era pequena e não fazia parte da Grande BH. Mesmo BH não era grande. Há tempos eu vi as estatísticas. Segundo o IBGE, nos anos cinquenta, época da minha infância, a população da capital dobrou, passando de 350 para 700.000 habitantes. Hoje Pedro Leopoldo não passa de uma cidade dormitório, tendo eu saído de lá por volta dos 20 anos.

Quanto aos estudos, respondendo à segunda parte da pergunta, eu os fiz em escola pública. Naquele tempo não havia escola privada para 1º e 2º graus. Só o Jardim de Infância. Mas as escolas públicas eram boas. Não estavam sucateadas como hoje. Guardo uma excelente lembrança de minhas professoras do 1º grau, chamado de primário na época, e o local de estudos de grupo escolar. No 2º grau houve um professor de história que me influenciou muito. Porém, não foi ele quem me levou à filosofia. Ele apenas me abriu as portas para a história, que é uma das minhas paixões intelectuais, e me fez descobrir as delícias das descobertas do pensamento.

Paralelamente, já adolescente, até as vésperas de eu me mudar para Belo Horizonte para fazer curso superior, eu pertenci a um grupo de jovens chamado de JUPEL – Juventude de Pedro Leopoldo, ligado à esquerda católica, havendo alguns membros – mais velhos – vinculados à JUC e suspeito eu à AP, cujas siglas eram associadas a Pe. Vaz e de cuja existência ninguém sabia na época, exceto um dos líderes, que fazia filosofia e é meu amigo até hoje, Renato Hilário. Lembro-me ainda de Carlos Drawin, que não pertencia ao grupo mas tinha ligações com a gente, vindo daquela época a nossa amizade, que foi se adensando ao longo do tempo, dentro e fora do Departamento.

Estou falando deste grupo, a JUPEL, porque ele me proporcionou uma nova experiência intelectual, bem mais vasta do que a da escola pública, bem como uma nova experiência política, e de esquerda. Era época da ditadura e de resistência. Cheia de

riscos, e mais ainda depois do AI-5, em 68, quando vários amigos foram presos. Quanto ao mais, foi naquele tempo que eu tomei pé do livro de Paulo Freire – *A pedagogia do oprimido* – e de obras de orientação marxista.

Já respondendo à terceira parte da pergunta, digo que foi neste ambiente que decidi fazer filosofia. Sem nenhuma influência externa. Mas por mim mesmo. Para incompreensão – não digo desgosto – de meus pais, que não sabiam direito o que era a filosofia. Digo, portanto, por mim mesmo e digo também que o impulso que me levou a fazer filosofia não foi a política. Foi uma vaga e difusa inquietação cósmica e existencial. A pergunta pelo sentido da vida e pela verdade das coisas.

Lembro-me que essas perguntas faziam parte do repertório de minhas conversas com este amigo mais velho antes referido, Renato Hilário, e hoje professor da FAE da UnB. Acrescento que elas nunca me abandonaram e eu mesmo nunca as abandonei depois.

Mais tarde, depois de fazer o cursinho do Pitágoras da Rua Tupinambás, vim definitivamente para Belo Horizonte, fiz filosofia na UFMG, depois o mestrado, tendo Giannotti feito parte da minha banca, e no fim com a ajuda dele fui para Paris, para fazer o doutorado na Sorbonne, Paris I.

Então, depois de tudo isso, juntando as pontas, descobri de uma vez por todas que o mundo era maior do que a minha paróquia. Diferente de um amigo meu, que era machista e dizia, para justificar o seu machismo que “tudo é cultural e eu nasci em Araçuaí”. Eu nasci em Pedro Leopoldo, depois me mudei para Belo Horizonte, a mudança me abriu novos horizontes, depois eu me mudei para Paris, conheci outras culturas, conheci outras cidades e países, passei um ano em Oxford, e agora uns tempos nos Estados Unidos. Por isso, no tocante às raízes, eu me sinto meio desterritorializado, e vejo na desterritorialização, ou antes no desenraizamento – ou o *dépaysement* como dizem os franceses – a condição inultrapassável do verdadeiro intelectual: a um tempo de cidadão do mundo e de estrangeiro em seu próprio país, e por isso mesmo com a distância e a insatisfação requeridas para levar a cabo os questionamentos que dele se esperam.

Acrescento, para concluir, que esse estado de alma acabou afetando minha maneira de ver as coisas, o mundo, o país e a própria filosofia.

Resumindo, essas experiências no estrangeiro, e antes de tudo a realização do doutorado na Sorbonne na França, foram decisivas na minha formação pessoal e para o rumo que eu terminaria por dar à filosofia. O meu orientador foi Jean Toussaint Desanti, que tinha laços com o Brasil, sobretudo São Paulo e a USP. Na época, anos 80, Paris

oferecia uma concentração absurda de seminários, eventos e cursos, protagonizados por uma constelação de professores e intelectuais de primeira grandeza: na Sorbonne, na École d’Hautes Études en Sciences Sociales, na École Normale Supérieure da Rue D’Ulm, no Collège de France. Em especial no Collège de France, onde pude assistir ao seminário de Lévi-Strauss e ao curso de Michel Foucault. Foucault então foi uma experiência única e incomparável: o auditório lotado, mais de 300 pessoas, eu lá assistindo aos seus dois últimos cursos e Foucault exuberante, estava doente, ninguém sabia, e ele lá diante de nós – teatro puro e uma verdadeira vedete francesa.

Tudo isso foi um privilégio e inesquecível.

[2] O senhor fez parte da primeira leva de pesquisadores brasileiros a irem estudar no exterior. Esse processo foi importante para a profissionalização da filosofia no país. Contudo, parece que há uma clara exaustão desse modelo com um produtivismo que perdura hoje, o que tem sido mostrado pelo senhor em vários de seus textos. Como esse processo ocorreu e o que poderia ser feito para modificar essa situação?

De fato, minha geração está associada à profissionalização da filosofia no país – digo para o bem e para o mal, como vou explicar daqui a pouco.

Tal profissionalização, porém, não foi exclusiva da filosofia. Tratava-se de um contexto nacional mais amplo, abarcando todas as áreas do conhecimento, conduzido pela CAPES e o CNPq: a CAPES com o objetivo de implantar a Pós-Graduação em nossas universidades, especialmente as públicas; o CNPq com o objetivo de formar os nossos pesquisadores em C&T. A data foi o início dos anos 70, quando o processo foi iniciado na esteira da Reforma Universitária de 1968, em plena ditadura militar, tendo-se expandido nos anos 80 e concluído nos anos 90.

Se por profissionalização entende-se a formação de pesquisadores, sendo esta feita na pós-graduação e ao mesmo tempo preparando os seus quadros, pode-se então dizer que as ações da CAPES e do CNPq no fundo foram uma só, e o resultado foi a conclusão de um processo iniciado nos anos 30 com a criação da USP e o primeiro núcleo das federais: primeiro com a graduação, quando tudo começou, e muito tarde, depois com a pós-graduação, quando a intelectualidade universitária brasileira venceu o *gap* histórico que a deixava em desvantagem com os países ricos, faz o compasso com o *mainstream* mundial e põe fim à época dos diletantes, colocando em seu lugar o *scholar* ou o profissional especializado.

Digo então que minha geração foi formada neste quadro. Não digo todo mundo. Muitos não saíram e ficaram para trás. Outros foram e depois voltaram. No Rio, no Rio

Grande do Sul e em Minas. São Paulo já tinha começado antes, com a Missão Francesa. Mas a verdade é que tanto a USP quanto a UNICAMP foram largamente beneficiadas pelos programas de bolsas da CAPES e do CNPq. Quanto a Minas, quase ninguém tinha saído antes, as exceções eram mínimas: José Henrique Santos, que era professor do Departamento e teve uma estada importante na Alemanha; e um grupo de quatro ou cinco colegas que foi parar em Louvain, na Bélgica, onde realizaram seus doutorados, em pleno anos de chumbo, na época da ditadura – todos eles fora dos programas da CAPES e do CNPq, e José Henrique com bolsa alemã e um complemento do Itamaraty, com o dedo de Guimarães Rosa, como ele me disse uma vez. Então, de fato, eu fui um dos primeiros em Minas, assim como outros colegas da minha geração, num processo que continuou depois, até os anos 90, com os mais jovens. Agora, o doutorado completo no exterior acabou, só ficou o estágio *sandwich*. Entendo que o fim deste programa é um grande equívoco, podendo muito bem ele continuar em complementaridade ao doutorado nacional.

Conversei sobre este assunto com Guido de Almeida, ele no Rio, e eu aqui. Nossas opiniões são parecidas. Quando voltamos do exterior, ele antes de mim, tínhamos um mundo a ganhar. Havia espaço para todo mundo e cada um de nós podia idealizar e trilhar seu caminho. Quanto ao *éthos* dessa geração, os chamados primeiros profissionais da filosofia, os *scholars*, não era só a *expertise* que os definia: além de especialistas em suas áreas respectivas, todos tinham um grande sentido institucional, sabiam que estavam construindo uma coisa nova e importante, e a maioria se dispunha a cooperar com o vizinho, vendo nele um aliado, e não um inimigo.

Hoje, tudo mudou, o mundo está ganho, não tem mais espaço sobrando, todo mundo está acotovelado com todo mundo, a competição se instalou por toda a parte, e foi a vez do taylorismo acadêmico, todo mundo querendo por uma linha a mais no Lattes e a universidade cobrando.

Ao comparar o antes e o depois, vejo em tudo isso mais um caso do paradoxo das consequências das ações de Max Weber: ao formar a geração atual, nenhum de nós tinha a intenção de instalar o taylorismo acadêmico, mas este foi o resultado. Não por nossa causa, mas com a nossa ajuda e com o nosso instrumental ou *background*.

Não é simples explicar as razões ou as causas desse estado de coisas. O nome genérico desse processo é, como vocês mesmos o disseram, produtivismo. Vocês também disseram que esse modelo está em exaustão. Estou de acordo. Contudo, como eu estava dizendo, não é uma tarefa simples explicar as suas causas, qual ou quais os

processos estavam ou estão por trás dele, a supor que ele seja o efeito de uma causa qualquer. Nem é igualmente simples a tarefa de achar a saída e superá-lo.

De minha parte, como venho mostrando em meus estudos, digo que a razão profunda é a chamada *commodification* do conhecimento e o aumento da escala das atividades intelectuais, iniciada no Pós-guerra e ainda em curso, com a inclusão do terceiro mundo e a Ásia, e a Ásia é um mundo à parte. A grande referência é o relatório de Vanevar Bush, que instaurou o modelo que se poderia chamar de tríplice hélice, abarcando a triangulação ciência, sociedade e indústria, ou o mercado se se quiser, cujo resultado foi o advento da *Big Science*, bem como de uma economia e uma sociedade *High Tech*, em escala mundial. Trata-se da globalização, com suas várias facetas e contrapartes, exigindo em sua consecução pesados investimentos de capitais em C&T e tendo como contraparte social a implantação da chamada sociedade do conhecimento, com muita gente envolvida no mundo inteiro e em meio de um grande anonimato: ninguém sabe ao certo o que se está fazendo, nem o vizinho ao lado, e com tanto capital de risco investido – daí a necessidade de informações, de controles, de tabelas e de *rankings*.

Este é, portanto, o ambiente, o nosso ambiente, o ambiente de hoje, comandado pelo *Publish or Perish* no mundo inteiro. Aqui no Brasil protagonizado por um novo intelectual: não digo exatamente o *comissioned* intelectual, que existe mas não é a maioria; mas o *scholar* ou o intelectual pesquisador, aquele que opera segundo o *modus lattes* e o *modus qualis*, e que hoje constitui uma legião entre nós.

Vocês perguntam pela saída. Digo em resposta que não há saída à vista, e qualquer saída, se existir e se for possível, não será fácil. Trazendo as coisas para o nosso cotidiano, eu não posso dizer aos meus alunos de Pós: Virem as costas para o Lattes, a CAPES e o CNPq e sigam adiante. Nada disso. Mas eu sei que no plano mundial, como já mostrei em meus artigos, que há muita gente insatisfeita com esse modelo e procurando outras saídas. Sobretudo os mais velhos. O mais jovem não. Ele tem de fazer a sua vida primeiro. Como nos Estados Unidos: só depois de conseguir a *tenure* [estabilidade ou a nossa DE]. Exemplo de saídas possíveis: o movimento *Slow Science*, em analogia com o *Slow Food*. Mas não será fácil: os contra-exemplos abundam, denunciando que o processo ainda está vivo e longe de estar esgotado; no período em que passei agora nos Estados Unidos, em conversa com Robert Audi, de Notre Dame, ele me disse que a Sociedade Americana de Filosofia está patrocinando o sistema revisão por pares triplamente cego... É isso, triplamente ... No futuro mais e mais ...

Eu continuo resistindo e procurando travar o bom combate.

[3] Enquanto coordenador da pós-graduação, o senhor ajudou a implementar o doutorado no programa de filosofia da UFMG. Conte-nos um pouco sobre esse fato e como ocorreu essa implementação.

Foi quando eu voltei da França, depois de ter terminado meu doutorado, no final de 1989. Então, o Prof. Trogo, meu colega, na época o coordenador do Mestrado em fim de mandato, me procurou com a proposta, em nome do grupo, de eu ser o novo coordenador, com a missão de implantar o Doutorado, cujo projeto estava parado na PRPG – a Pró-Reitoria de Pós-Graduação – em diligência.

A pró-reitora era Ana Lúcia Gazolla, depois reitora da UFMG: muito eficiente e das minhas relações. Ela estava implantando na Universidade um novo sistema de pós-graduação e com o aval da CAPES – o sistema das linhas de pesquisa. O problema era que o projeto da filosofia era à antiga, fundado em áreas de concentração com recortes mais amplos, e os colegas da velha guarda não se entendiam com ela sobre a necessidade de mudar e em que rumo ou direção. Havia, portanto, desconfiança dos dois lados e uma meia-crise em curso, digo “meia” porque implícita e sem a ideia de embate ou de viagem sem volta. Mas havia uma crise, sim, latente, mas real, que deixava as pessoas inseguras.

Neste contexto eu fui eleito coordenador, tomei pé da situação, vi que era uma boa a mudança e com a ajuda de novos colegas que também estavam voltando, como Newton Bignotto, e com outros de quem eu era próximo, inclusive da velha guarda, remodelei o projeto e discuti com o colegiado a mudança de rota. O colegiado aprovou, a pró-reitora deu o aval, o sistema de linhas de pesquisa foi implantado e ele está aí até hoje.

Contudo, a implantação não foi fácil. Alguns colegas resistiram e no fim cederam. O período era muito conturbado. Governo FHC. Paulo Renato era um péssimo ministro da educação. Muita insegurança. Então vários colegas se aposentaram e foi a vez dos novos, que continuaram chegando ou entrando para o Departamento. Assim, demos uma nova cara para o Departamento e a Pós, agora com o ciclo completo, Mestrado e Doutorado. Houve um pacto de governabilidade, todo mundo se ajudando, muita aderência institucional, com um agudo sentido meritocrático e resolutamente exógeno, à diferença de outros PPGs rivais.

O resultado é conhecido e vocês sabem. Depois do Rio Grande do Sul foi a vez de Minas Gerais, com o nosso PPG no topo do sistema de avaliação da CAPES. O último ato foi o conceito 7 ao lado da USP.

[4] O senhor fundou o Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo - NEPC em 2007 sobre bases interdisciplinares e com o objetivo de estudar o

contemporâneo. Iniciadas as pesquisas em 2009, o Núcleo caminha para o seu quarto projeto que deverá contemplar as biotecnologias e as tecnologias da informação. 1) sabemos que a cultura interdisciplinar encontra-se em desenvolvimento no meio acadêmico do nosso país. Quais experiências no processo de formação da pesquisa interdisciplinar no interior do seu grupo você consegue divisar? O que é mais difícil em se tratando de promover essa metodologia ou “atitude” (como você a define)? 2) as pesquisas têm por objetivo estudar a contemporaneidade. Por que delimitar o contemporâneo como objeto de estudo e quais são as suas particularidades?

Trata-se de um problema vasto e difícil de responder, levando-nos para fora da filosofia e abrindo-nos a novas experiências intelectuais.

Duas são as questões: 1ª a interdisciplinaridade e seus desafios; 2ª por que o contemporâneo. E juntando as duas o Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo, o NEPC: idealizado antes de eu ir para Oxford em 2007 e implantado quando eu voltei no segundo semestre de 2008, contando com um corpo de 20 pesquisadores e tendo já executado dois projetos com apoio da FAPEMIG e foco nas novas biotecnologias e a questão antropológica – fases I e II. Contudo, se o Núcleo foi idealizado antes, a execução e a direção tomada têm tudo a ver com a Inglaterra, tendo sido a proposta de juntar o contemporâneo, as biotecnologias e a questão antropológica tema de meu pós-doc em Oxford e que eu desenvolvi no Uheiro Center for Practical Ethics.

Quando eu voltei, ao idealizar o projeto para a FAPEMIG, eu pensei em formatar uma proposta no campo dos STS. Ou seja, sigla que em inglês designa os Social Studies of Science and Technology, tipo dos estudos existentes nos EUA: interdisciplinares, baseados nas ciências humanas e sociais, incluindo a filosofia, e com o propósito – no caso do NEPC – de estudar as novas biotecnologias, o impacto delas sobre a questão antropológica e o problema das regulações: éticas, jurídicas e políticas.

Como em muitas coisas que eu fiz ao longo da minha carreira, esta era mais uma que tinha tudo para dar errado. De saída, a cultura interdisciplinar é pouco cultivada em nosso país, e menos ainda nas humanidades. As dificuldades são de várias ordens, e em especial o fato de só recentemente o país ter conquistado a cultura disciplinar, com direito aos seus primeiros *scholars* e especialistas. A filosofia não fogia à regra, com os colegas encapsulados, cada qual entregue à sua disciplina e *expertise*, e a maioria deles apostando ou no isolamento puro e simples ou na precedência e função tutelar da filosofia.

Então, a experiência não foi simples. Minha vantagem: eu já tinha uma cultura interdisciplinar sólida, adquirida desde os tempos da fundação do IEAT [Instituto de Estudos Avançados Interdisciplinares/UFMG], e esta experiência, adensada ao longo dos anos, eu pude levar para o NEPC com uma certa segurança e tranquilidade. Eu posso dizer que esta experiência ajudou, o NEPC deu certo e os resultados concretos mostram isso: 2 livros publicados, mais um livro no prelo, mais um projeto de pesquisa em curso, habilitado para mais um apoio da FAPEMIG, além de vários artigos, colóquios e *workshops*, sem esquecer o grupo de pesquisa ele mesmo, hoje uma referência no país.

Sobre a metodologia e a atitude interdisciplinar, o desafio é instalar as referências cruzadas e alguma coisa como um olhar transversal, senão oblíquo, como o da *Demoiselle d'Avignon*, do quadro célebre de Picasso, e uma das capas dos livros do IEAT, o primeiro. Metáforas à parte, penso que em termos metodológicos, são os requisitos para a implantação de um projeto interdisciplinar:

[1] Foco: o problema, não a disciplina ou a solução.

[2] Transversalidade: o problema deve atravessar diferentes campos disciplinares (água por exemplo).

[3] *Teamwork*: conduzido em equipe e em bases cooperativas.

Por fim a última pergunta: Por que o contemporâneo? Porque é a minha área principal em filosofia e o campo em que eu me movo. Como comentei no início, as questões da verdade e do sentido das coisas, sentido esse existencial, foram as duas grandes questões que me levaram à filosofia, em busca de uma resposta que eu julgava não ser possível encontrar nem na ciência nem na religião. Neste contexto, desde o início a questão antropológica foi e é uma das minhas obsessões, com seu duplo viés, de ciências humanas antes (minhas pesquisas em epistemologia das ciências humanas e sociais), e de ciências médicas e biológicas hoje (minhas pesquisas atuais em biotecnologias, na extensão da filosofia da tecnologia).

Ao trazer a questão antropológica para o ambiente e o campo do contemporâneo, ao me ocupar dos desafios das novas biotecnologias, com a engenharia genética e seus programas na linha de frente, levando o geneticista a falar ou propor o *enhancement* dos seres humanos, o bebê *à la carte* e o *designer baby*, assim como o prolongamento indefinido da vida, a troca de sexos, a clonagem, a hibridação homem/animal e homem/máquina, e outras coisas mais, eu formulei o problema filosófico de uma experiência a todos os títulos contemporânea do mal-estar antropológico. Ou seja, o mal-estar de uma humanidade insatisfeita ou mal cabendo em si e nada bem em sua

própria pele, uma humanidade egoísta e narcísica, bem como indigente e decaída, levando Nietzsche a dizer que o homem ou o *anthropos* como categoria universal é um animal que não deu certo. Da mesma forma, no meu caso, ao formular a questão do mal-estar antropológico, com a resposta biotecnológica da reengenhagem do ser humano ocupando o primeiro plano: tanto mais profundo o mal-estar com o fim das utopias políticas da revolução e da reforma da humanidade, nas versões mais radicais ou moderadas do iluminismo, ficando em seu lugar as utopias biotecnológicas do *enhancement* e do advento do pós-humano.

Trata-se da questão antropológica vista como tão velha quanto à humanidade, mas repensada e filosoficamente trabalhada à luz da ciência e da tecnologia contemporâneas, ou as tecnociências, melhor dizendo – donde a novidade e o porquê do contemporâneo.

[5] Já há algum tempo a técnica e a tecnologia são alvos do seu interesse, como você bem comentou. Um dos debates mais importantes no presente acontece em torno do pós-humano, ponto que as novas tecnologias poderão nos levar no futuro. Entre tecnófilos, tecnofóbicos e tecnoprofetistas, entre as possibilidades de um humanismo renovado e do transumano, entre biofilia (bioconservadorismo) e biofobia, quais definições suscitam mais a sua adesão pessoal? E dentre as visões da técnica apresentadas em seu último livro *O trabalho e a técnica* (WMF Martins Fontes, 2016) – instrumental, metafísica ou essencialista, sistêmica, crítica e sociocultural – qual você considera mais pertinente para se pensar tais questões, e em contrapartida, qual lhe parece mais obsoleta?

Vou tentar ser breve a partir de agora, senão a entrevista vai ficar longa demais e não poderá ser publicada tal qual.

Sobre a questão da técnica e suas concepções, que me é particularmente cara, como vocês sabem, digo que são as visões de homem, em primeiro lugar, que estão em jogo. Tecnofóbicos, tecnófilos, biofóbicos, tecnoprofetistas: eu procuro tomar distância disso. O homem é um ser aberto e moldado. Eu aceito em princípio as manipulações. O corpo não é sacrossanto, não podemos viver sem interação com o ambiente, com outrem. Toda a educação, desde a mais tenra idade, é uma manipulação da mente ou o seu manejo. Da mesma forma a academia de ginástica e a modelagem do corpo. Mas é claro que tem limites e não podemos deixar as coisas correrem soltas. Esse é um ponto decisivo. Só que esses limites não são fixos, mas dinâmicos e a própria técnica altera, empurra os limites. Isso faz parte, digo as duas coisas, manejar pela técnica e limitar a técnica pelas regulações. Eu penso com Leroi Gourhan, para dar conta de tudo isso, a ideia de dispositivo, *ensemble technique*, o homem como ser técnico – desde o

paleolítico, quando a mão e o seu corpo, talvez antes mesmo da pedra, foram usados como primeiros instrumentos, e depois a coisa não mais parou. Hoje, a nossa dependência da técnica é colossal e não mais conseguiremos viver sem ela. Esta é a situação: a técnica potencia a humanidade e a franqueia dos limites das coisas, e ao mesmo tempo nós não estamos dispostos a dar toda a autonomia à técnica e damos um jeito de controlá-la, impondo-lhe limites, pois sabemos que o feitiço pode virar contra o feiticeiro. Isto quer dizer que estamos em estado de negociação permanente com esses limites. Limites biológicos e naturais, de um lado, e histórico e culturais, de outro lado.

Uma definição do *anthropos* mais ajustada a essa situação, que eu costumo usá-la como ponto de partida e que não é propriamente uma definição, é a de Platão, no *Banquete*, onde o homem aparece com um ser de carência e de desejo, em primeiro lugar, e ser de artifício e de invenção, por último, ou melhor, no mesmo compasso, pois os dois aspectos vão juntos. Digo como ponto de partida, porque é preciso acrescentar outras coisas a mais. Resumindo, menos natureza humana e mais condição humana. Há um certo mal-estar antropológico que define a humana condição. Como dito, o ser humano é um ser insatisfeito, acometido por um mal-estar antropológico invencível. Neste cenário, a própria técnica entra na quota, junto com as artes, a religião e a filosofia, daquelas invenções humanas visando remediar a nossa condição e suprir as lacunas: tarefa essa impossível ao fim e ao cabo, pois ao satisfazer umas carências e necessidades surgirão outras, inclusive geradas pela própria técnica, e assim por diante, ao infinito.

A visão da técnica com a qual eu fico mais à vontade, já que são tantas, é a visão sociocultural, mas crítica. Uma visão sociocultural pode ser apologética, como a tecnocrática, e também crítica, como a dos frankfurtianos, Marcuse por exemplo, conhecido por ter proposto uma visão-sóciocrítico-cultural. No meu caso, ao visar as novas tecnologias, sem ilusões, nem otimista, nem pessimista, mas crítica. Podemos e devemos nos proteger dos abusos – veja o caso das regulações que eu venho trabalhando no NEPC e faz parte das minhas convicções filosóficas. Tenho uma profunda desconfiança das utopias tecnológicas. Considero a tecnologia poderosa, importante demais para as nossas vidas, mas as utopias tecnológicas como redenção da humanidade, não aceito. As coisas são muito mais complicadas. É preciso considerar a sociedade, a cultura, as esperanças e as fantasias, bem como as desconfianças e os medos. Tudo isso faz parte da humana condição e acompanha o percurso das tecnologias, que podem muito bem falhar e suas aplicações ser arriscadas.

De minha parte, procuro guardar distância filosófica tanto em relação às distopias, quanto às utopias. Entendo que as utopias tecnológicas são uma espécie de último rebento das luzes. É fácil situar: o fim das ideologias e das revoluções políticas; o colapso do marxismo e do comunismo no final do século XX. Desde então, ao se avizinhar do fim do século, houve a subida das utopias tecnológicas, como uma espécie de compensação, no lugar das ideológicas e políticas. Somo isso à conta dos excessos e também à da falta. Entendo os excessos como típicos dos tempos neoliberais. O ideário das novas eugenias, bebê *à la carte*, e assim por diante, tudo da alçada dos indivíduos e uma questão de preço e, logo, de mercado. Já a falta é a falta da crítica, ou da consciência crítica, depois que ela foi obnubilada, inclusive pelo sucesso das tecnologias, e tudo terminando com a humanidade indiferente e anestesiada. Coloco as armas da crítica na filosofia que é o meu lugar como intelectual. Busco as armas na filosofia, no pensamento, mas não quero dizer com isso que somente a filosofia pensa. O ofício do intelectual é compartilhado por todas as áreas do conhecimento. No campo da filosofia procuro travar o bom combate. Em política, em atitude de resistência e em busca de novas alternativas para a esquerda, que foi derrotada, e com respeito a essas revoluções tecnológicas que estão aí.

Sobre este último aspecto, não condeno as biotecnologias *in limine*. As utopias a que estão associadas, sim. A eugenia neoliberal, sim. Aceito a reengenhagem até um certo ponto, mas são coisas complicadas, como a clonagem. Não é trivial, ninguém tem as respostas que resolvam os problemas e nos convençam a todos. As orquídeas são todas clonadas, mas um “clonezinho” meu, não gosto da ideia. Isso não está naturalizado, pode ser que um dia esteja. A tecnologia é cultura. Lembrem da vacina, a Revolta da vacina contra a febre amarela, no Rio de Janeiro, e da Revolta do Quebra-Quilos, no Nordeste, quando modificaram o sistema de peso e de medidas foi uma revolução! E aí, passado um tempo, tudo se naturaliza, todo mundo toma vacina e o sistema de peso francês foi adotado por toda a parte, inclusive no nordeste e na feira de Caruaru.

A alguns autores eu me filiaría. Feenberg, Gilbert Simondon, Langdon Winner e um pouco antes Leroi Gourhan, de quem já falei. Mas eu assinaria o manifesto transumanista? Não, porque a minha atitude é crítica no tocante ao direito de escolha e ao direito da necessidade de regular. Não está certo em consentir a divisão da humanidade em duas categorias de indivíduos: os normais e os melhorados – e isto justificado em termos de mercado. Tem coisas que precisam de regulação e outras não. As biotecnologias radicais precisam ser reguladas, as terapias gênicas também. Ainda não estão seguras. As tecnologias de alteração células germinais são radicais e têm o

potencial de mudar a humanidade, sem ter a certeza se para o bem, ao passar a nova informação para a descendência. A clonagem, por seu turno, é esquisita. É conservadora. Não é ameaçadora, ela replica. Do ponto de vista evolucionário é péssimo. É o reino do igual. Mas traz problemas outros, culturais: acaba a ideia de família, vai subvertendo certas relações verticais intergeracionais que geram insegurança, e cria problemas jurídicos, ainda. A humanidade não está preparada, não pode ser uma mera questão de escolha pessoal, como a cerveja, e por isso é preciso ter regulação.

[6] Em seu livro *O continente e a ilha*, na esteira do qual o senhor põe sua pesquisa sobre o Brasil, o senhor sugere ensaisticamente uma maneira de operar a filosofia que retenha o melhor e evite o pior do que foi definido como o modo continental e o modo insular de fazer filosofia. O Brasil tem uma cultura de miscigenação muito dada a hibridismos e com seus departamentos de filosofia abrigando, frequentemente, ao mesmo tempo, especialistas versados nessas duas tradições. Tais condições são favoráveis para esse modo de filosofar que as conclusões de *O continente e a ilha* sugerem?

Em *O continente e a ilha* comento que a vantagem do Brasil pode ser a sua fraqueza: país periférico convivendo o tempo todo com filosofia importadas desde a colônia. A força advinda da fraqueza é o Brasil poder aprender com todas elas. A nossa abertura, como Macunaíma, depois de deglutir todas, criar a sua própria filosofia. Uma situação que não é exclusiva e pode ser comparada com a Espanha, com a Itália e a Holanda até certo ponto. E mesmo com os Estados Unidos, até a segunda grande guerra.

Em artigos recentes e no meu próximo livro, que terá a filosofia no Brasil como foco, ao pensar o problema, não no rastro do Macunaíma, mas do *scholar*, mostro que a perspectiva muda. Há um lado pessimista no quadro assentado nos últimos cinquenta anos. O risco é implantar um novo mandarinato: o do *scholar*. Não diferente da França, da Inglaterra, da Alemanha e dos EUA. Teremos assim a celebração de uma filosofia técnica e, associada com essa celebração, a morte do pensamento. Esses são os dois lados da coisa, coexistindo no mesmo processo, que é nosso, a abertura e o fechamento, e isto é preocupante, podendo levar à vitória, junto com o novo mandarim, o *scholar*, de verdadeiros autistas funcionais.

Ainda sobre a pergunta, considero a questão nacional, que faz parte da cultura e é portanto real, mas tenho certas reservas com relação à ideia de filosofia nacional. Não sou nacionalista em matéria de filosofia: qual era a verdadeira nacionalidade de Flusser que aqui viveu e fez filosofia em São Paulo? Era ele um tcheco emigrado? Ou será um

brasileiro de adoção ou um tcheco-brasileiro? Mais além da filosofia, tenho desconfiança dos nacionalismos exacerbados, como posição política fechada. O mundo está globalizado. O que não podemos é entregar tudo. Tem que ter abertura e competência para interagir. O país tem escala, tem opções e poderá aumentar seu raio de ação. Dou mais exemplos.

Quem foi Espinosa? Certamente era neerlandês, pois nasceu na Holanda. Seus pais porém chamavam-no Bento, pois eles eram judeus portugueses que fugiram da península por causa da Inquisição, numa época em que Portugal fazia parte da coroa única, a União Ibérica, tendo a Espanha na linha de frente. Será então um emigrante português, como sua família? Ou será um espanhol? Ou será um judeu que passou a assinar Baruch na Holanda – mas foi expulso da sinagoga –, tendo depois adotado o latim *Benedictus*, quando assinou a *Ética*, e aí não tem pátria? Nem uma coisa nem outra eu diria. Hoje Espinosa é um filósofo transnacional que fez filosofia cartesiana, ou anticartesiana, até certo ponto, e assim passou a ser conhecido.

Outro exemplo paradigmático é o de uma colega francesa, Catherine Colliot-Thelène. Conversando com ela sobre filosofia francesa, filosofia continental, filosofia insular, ela disse que era francesa mas não sabia o que era “filosofia francesa”, e que ensinava filosofia alemã, Max Weber, Hegel. Enquanto isso, acrescento eu, na Alemanha há pessoas, ensinando Descartes, Derrida e Foucault – então fica difícil enrijecer a questão nacional e no mesmo ato a fronteira dos países. Contudo, tanto em *O continente e a ilha* quanto no meu próximo sobre Filosofia no Brasil, ao tratar do *éthos* do filósofo como intelectual em sua relação com a *pólis* e a cultura, eu acomodo a questão nacional, ressalto as raízes e a influência dos contextos, abordo as escolas e as correntes de pensamento e mostro seu papel estruturante na história da filosofia.

Em resumo, voltando ao Brasil, há o Macunaíma, que vai perder, e o *scholar*, que certamente irá ganhar. O Macunaíma está indo embora, mas será que fez o serviço dele? Em literatura e em música fez, em filosofia não.

Com relação ao sistema de pesquisa, o grande produto do sistema CAPES-CNPq é o *scholar*, foi a sua grande conquista. Os paulistas chegaram primeiro com a Missão francesa. O intelectual francês não era exatamente isso, era um virtuose, mas o virtuose erudito-vira facilmente o *scholar*. Minha tese é a de que o *scholar* é a síntese do virtuose das humanidades com o *expert* das ciências.

[7] Seu artigo *Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados* evidencia duas possibilidades: o mandarinato do *scholar*, já comentado, que parece bastante possível senão iminente, e o surgimento de um pensamento original, que,

de acordo consigo mesmo “ainda não aparece no horizonte”. Qual a dificuldade entre nós para o surgimento do pensador original? Indo um pouco mais além, quais os obstáculos do filósofo ao concorrer, como pensador público, com o pensador de ciências humanas em geral?

A questão da originalidade é complicada, tem um falso dilema. Ao comparar o Brasil com a Europa e os EUA, não está em jogo um tudo ou nada, nós copiando e os europeus criando. A realidade não é bem assim. Quanto à originalidade na filosofia, a filosofia parece muito com as artes. Ela é vítima do culto do gênio, como no romantismo alemão – o físico também é vítima desse culto, mas ele a resolve de outro modo. A filosofia tem que fazer uma crítica do culto do gênio, da originalidade. A criação tem que ser pensada com outras facetas. Não está em jogo a originalidade absoluta, não há criação *ex nihilo* em lugar nenhum, tudo em qualquer lugar já está começado.

Contra os excessos do culto do gênio, faço elogio da imitação. Ela tem um sentido evolucionário muito forte. E a criação, por sua vez, é cheia de riscos. A criação envolve muita entropia. Contra o pensador solo e o gênio individual há que se opor o nós impessoal e a coletividade anônima. Hoje, fora da filosofia, a pesquisa de ponta é decidida nos *teamworks*. Quem descobriu o GPS foi um novo Newton? Não. Foi um monte de anões que criaram um instrumento gigante. Ninguém sabe quem foi o verdadeiro criador do GPS. Há uma inteligência coletiva. Contra tudo isso, a imitação. O oriente não pensa assim, nem promove o culto do gênio, mas reconhece a tradição e há por lá muita imitação. Os chineses e os japoneses valorizam demais a imitação.

Em artigo recente, para inserir a coisa em um patamar melhor, eu criei três eixos do conhecimento: 1) O eixo da *imitação*, prevalecente em nossas universidades, no qual as escolas e as pessoas adquirem conhecimento imitando e o transmitem tal como o receberam ou o encontraram; 2) O eixo da *incrementação*, que é o da CAPES e CNPq, conhecimento incremental, novidade relativa; 3) O eixo da *criação*, muito pequeno. Essa figuração é especulativa, eu a criei pensando, mas nem por isso diminuí a sua plausibilidade.

No caso dos efeitos da imitação na sociedade, não interessa tanto quem foi o verdadeiro criador. No fundo foi a humanidade inteira, e aí não há como patentear e responsabilizar ninguém. O que se pode é controlar os usos de produtos tecnológicos, e não impedir de antemão seus abusos pelos indivíduos e coletividades. O risco é inerente à humana condição e à sociedade humana. O GPS, por exemplo: usá-lo para quê? Para

localizar uma casa e assassinar o dono em busca de dólares escondidos? Não sei. Isso não tem nada a ver com a técnica, tem a ver com os indivíduos. Ninguém controla.

Quanto aos efeitos da imitação nas sociedades tradicionais, o conjunto deles é muito positivo, criando as referências e as tradições. No artesanato também é positivo, nas nossas relações com os filhos. Mas o culto do gênio é real e há a ilusão de que todo mundo tem que ser Newton, Bach ou Bethoven. É muito “megalô”, egos narcísicos! Um “narcisismo funcional”, um “autismo funcional”, leva a esses excessos. Isso, além da psicanálise, demanda uma crítica filosófica.

Que fique claro: reconheço que há mentes privilegiadas, porém o culto ao gênio é pré-científico, por isso falo que é romântico, e seu *éthos* é pré-republicano e ajustado à ética antiga. No meu modo de ver, tudo isso exige uma crítica filosófica persistente e aguçada. Também em filosofia há de haver bastante espaço para os *teamworks*.

[8] É possível fazer corresponder o modo de operar filosoficamente sugerido em *O continente e a ilha* a um tipo específico de intelectual da filosofia que você descreve na sua pesquisa sobre a filosofia no/do Brasil – o intelectual orgânico, o diletante estrangeirado, o intelectual público, o *scholar*, o intelectual cosmopolita globalizado – ou cada um deles a seu modo tem condições de encampá-lo?

Quando pensei essa tipologia dos intelectuais, eu a calibrei para o Brasil. Com a ajuda deles tentei pensar o Brasil desde a colônia. Mas logo me dei conta de que, em termos de cultura, é preciso ajustar essas figuras e fazer uma aplicação *ad hoc*, pois as culturas têm as suas particularidades. As coisas não são lineares e nem todas as possibilidades estão subsumidas nestas figuras. Não quer dizer que começa com o intelectual orgânico da Igreja, passa pelo estrangeirado ou o diletante do direito, continua com o *scholar* especializado, até chegar ao intelectual público e finalizar com o cosmopolita globalizado. Eu posso inverter isso e dizer que na origem é o cosmopolita globalizado, que o intelectual público apareceu depois no final do século XIX, na França. Isso é *ad hoc*. Kierkegaard menciona os “pensadores privados” que não têm nada a ver com a filosofia oficial, ele incluso. Quanto ao mais, posso fazer paralelismos, sem fazer emparelhamentos e considerar que, sim, há a exemplo do Brasil a experiência do México e dos EUA, e num caso e noutro, ainda que parecidos, é preciso considerar cada cultura porque há uma história intelectual e toda história intelectual é datada no tempo e no espaço.

Na ANPOF haverá uma mesa especial sobre produção acadêmica no Brasil. Vou falar sobre a internacionalização. Estava pensando em livros, em seus vários formatos, mas vou falar também do *paper*, de capítulos de livros, considerar um pacote maior.

Vou voltar à carga sobre esse ponto a partir da minha experiência nos EUA, minhas desconfianças com relação à globalização da filosofia, numa atitude de resistência. Admiro muito os EUA, é impressionante o que eles fizeram, mas não posso comprar o pacote americano. Vou falar também sobre o artigo de um professor de Berkeley no qual ele compara o uso de citações no mundo anglo-saxão, tomando como amostra as 12 revistas mais prestigiosas, a exemplo da *Mind*, e o ano de 2013 como referência. No Brasil, Abel Packer, diretor do SCIELO, mostrou que havia um problema no número de citações de brasileiros: como editores e *reviewers* internacionais já notaram, os brasileiros não citam os brasileiros, e isto – não é exagerado dizer – causa um verdadeiro auto-exterminio. Se somar isso, padrão de citação de artigos em língua inglesa, ao que acontece nos EUA, sobretudo, o resultado não é menos catastrófico. O colega de Berkeley mostra que em meados do século XIX, 81% das citações em revistas eram de estrangeiros, autores alemães e franceses. Atualmente o número é de 3%. É uma globalização para dentro e com a agenda norte-americana dominando as discussões. É um hegemonismo brutal! Ninguém comenta isso, e estamos diante de um problemão, como aliás reconhece o colega de Berkeley, preocupado com o monolinguismo nivelador e o auto-centramento empobrecedor.

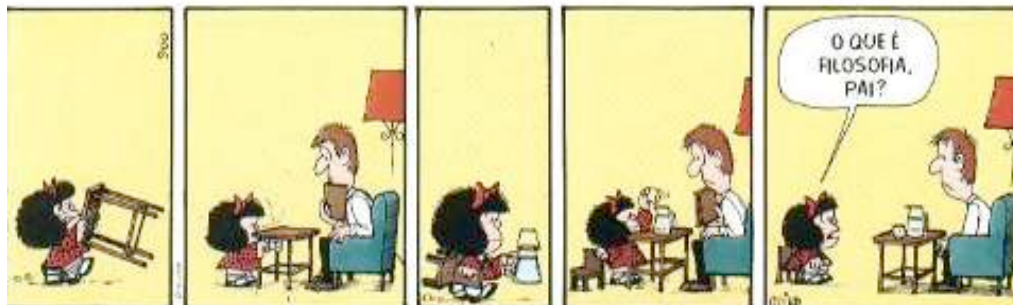
Tem paralelismo? Sim. Mas tem centros, lugares que pesam mais do que outros. Não é o espaço geométrico cartesiano em que todos os pontos se equivalem. São espaços geográficos, geopolíticos. O mais é mais e o menos é menos. O um vale mais do que um, a unidade fabricada aqui vale menos do que a unidade fabricada lá. Há um peso geopolítico nesse sentido. É preciso uma atitude de resistência geopolítica.

Sou favorável à internacionalização, mas não podemos dar um cheque em branco. Isso deve ser política de governo, ou melhor de Estado, senão da Nação, e não a minha política ou de grupos políticos. Por isso defendo o bilinguismo. Para dentro tem que ter o português. Para fora o inglês, como no século XVII foi o latim. Não se trata de mero nacionalismo, levando a escolher Tobias contra Kant. É mais do que isso, como vocês sabem.

[9] Responder à pergunta “o que é filosofia?” não é uma tarefa fácil, ou até mesmo realizável, e se for executada, nenhuma definição última sobre o tema será assinalada. No entanto, é possível, não necessariamente, que a pergunta funcione como um movente para a atividade do profissional da área ao longo de sua carreira. Diante do que foi dito em seu artigo e será explorado no livro *Filosofia no Brasil: Desafios e Legados*, acerca do qual você se referiu várias vezes e a ser publicado no próximo ano pela editora da UNESP, o senhor caminha com muita

cautela e sobriedade sobre a filosofia do/no Brasil, evitando com que o leitor produza definições açodadas e críticas sem o devido cuidado. Isso nos leva a entender que o traçado da “história do filosofar” não implica essencialmente uma história da filosofia, se levar em conta que houve sim explorações de ideias sem a instauração da filosofia profissional no país, enquanto sistema, o que ocorreu só tardiamente, no século XX. A abordagem metodológica da sua pesquisa parece estar focada justamente nisso, mas seria interessante saber *o que é filosofia para o senhor*, para além de uma nacionalidade específica, e termos a noção de *o que seria propriamente um filósofo*, tudo isso em um sentido mais amplo do que os dos manuais ou das definições escolares, e assim abrir, ou não, uma nova perspectiva para o que foi, é ou será a filosofia produzida no Brasil.

Sem ignorar a cultura, rigorosamente, como a matemática e a física, a filosofia transcende povos e nacionalidades. No meu modo de ver, não há uma definição completa de filosofia. Não cabe numa frase ou num único conceito. Estive conversando com a Telma [de Souza Birchall] e ela me lembrou da tira da Mafalda. Antes de perguntar ao pai “o que é filosofia?”, ela arruma a cadeira, pega um copo com água, o pai senta... Ela faz tudo isso porque sabia que iria demorar. Isso mostra tudo o que quero dizer.



Filosofia é uma experiência intelectual e cultural que muda no tempo e no espaço. O modo como os gregos faziam filosofia e como nós fazemos hoje não tem nada a ver. Há pontos em comum. Não havia universidades, nem departamentos e tinha Sócrates em praça pública. Aqui não tem esse tipo de praça, a *ágora*, mas há as redes sociais, com Sandel e seu curso de ética de Harvard cravando 10 milhões de seguidores. E por toda parte, mesmo sem a mega-audiência de Sandel, o contrário sendo a regra, cada filósofo, a rigor, instaura sua própria filosofia. O resultado: como as artes, a filosofia não tem *mainstream*, e haverá para cada qual uma infinidade de caminhos. Isso é bom, pois diversidade é riqueza. Não obstante, a atividade filosófica está muito enquadrada e

taylorizada hoje, mas pode surpreender. Foucault inventou muito e surpreendeu: *História da loucura, Nascimento da clínica, História da sexualidade...*

Vejam só o Onfray. Tenho minhas reservas com relação a ele, mas ele surpreendeu. Entre os dias 28 e 29 de julho de 2014 ocorreu em Paris um evento denominado *Banquet avec Onfray*, no qual o tema do Nihilismo no século XX foi tratado por ele². Neste banquete filosófico, Onfray privilegiou os pensamentos de Nietzsche, Heidegger, Arendt e Jonas e, para além das várias conferências, chamou à atenção um dos *banners* do evento: uma pasta de dentes chamada NIHILIST, cujas características eram *no flavor - no color - nothing*, ou seja, a pasta *não tem sabor, cor ou nada*.



Isso cabe na análise de proposição dos analíticos? Não cabe. A filosofia é mais do que análise de proposições. Trata-se de uma performance, em meio a retórica e tiradas literárias, e todo seu *décor* ou entorno é muito francês, mas poderia acontecer ou ter acontecido nos EUA ou aqui. Existe mais de um jeito de fazer filosofia. Até o jeito de o Onfray fazer. Fiquei admirado com isso. É difícil haver um conceito fundamental que seja comum a todos esses “jeitos”. Tem que haver mais considerações. Pode caber numa teoria, não num conceito. É preciso caracterizar mais, tem que ter considerações históricas, culturais. Tem que ter mais elementos. Aliás, é muito complicado definir o que é matemática, física, biologia! Assim o é com a filosofia.

No caso do Onfray, houve uma performance, como lembrado. Não é análise de proposição: o nihilismo é isto ou aquilo. O tema ou o problema não se instalou proposicionalmente, com a ajuda de *claims* e uma argumentação cerrada pró e contra. Teve antes uma análise contextual crítica: o nihilismo europeu. Teve que ter muita consideração para o uso dessa imagem da pasta dental fazer sentido. Se tomada a seco,

² O site do evento: <http://banquetonfray.over-blog.com/article-michel-onfray-conferences-sur-france-culture-l-ete-2014-25-124456537.html>. Acessado em 28 de Julho de 2014. Devo ao exemplo de Onfray a Eduardo Rodrigues Lima, que está concluindo uma tese de doutorado sobre a questão do nihilismo em Hans Jonas, sob a minha direção. O exemplo e a imagem da pasta dental “nihilista” vão aparecer na tese.

não faz sentido nenhum. Isso não cabe num conceito, se a gente entende que o conceito tem que caber em poucas sentenças, ou numa sentença só. Aí tem que ter mais.

Estou falando isso porque quero evitar aquelas definições retóricas como a definição italiana famosa. Ela é uma frase curta, condensa muita coisa e faz sentido. Tem um sentido retórico que é legal, mas conceitualmente pobre. Agora, pensem bem, ela guiar a mente e mostrar positivamente?!

As experiências continental e anglo-americana têm coisas em comum e também muitas diferenças. Admiro muita coisa numa e noutra. Na Inglaterra, por exemplo, alguém não precisa de erudição para fazer filosofia. Precisa da escola de pensamento. Até para fazer *puzzles*. Isso combina com a cultura americana. O americano gosta de quebra-cabeças; o francês e o alemão gostam de erudição. Aí pode ter choque de perspectivas. Mas a validade não vou discutir. Pode ter erros e acertos lá e cá. É só o produto que vai mostrar. Ninguém sabe antes. Tem que analisar.

Voltando ao próximo livro, lembro que além dele estou cuidando da publicação de dois outros: um, a reedição revista e ampliada de *O continente e a ilha*, prevista para meados de 2017, pela Loyola; outro, um livro sobre *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault, aproveitando a efeméride de seus cinquenta anos, em 2016, com editora ainda indefinida. Quanto ao livro *Filosofia no Brasil*, a sair pela UNESP em abril de 2017, acrescento que não se trata de um livro de história da filosofia, como é comum e era de se esperar. Em vez, trata-se de um livro de metafilosofia, como *O continente e a ilha*, com a diferença fundamental que, tendo um embasamento contextual mais aprofundado e específico, consistirá no cruzamento da metafilosofia – a pergunta pela filosofia da filosofia brasileira – com a história intelectual. Esta, além do embasamento na história cultural e social, a depender de um conjunto de tipologias de experiências intelectuais e dos *éthei* dos filósofos nacionais – desde a transplantação da segunda escolástica ibérica para os trópicos no período colonial, até a instauração do mandarinato do *scholar* especializado.

[10] O que o senhor tem a dizer aos jovens que desejam ingressar no curso de graduação em filosofia e àqueles que pretendem dar continuidade aos seus estudos na pós-graduação?

Eu poderia aconselhar os jovens como Descartes: vão devagar; a filosofia é lenta; façam metafísica; não o tempo todo, mas umas poucas horas na semana. Poderia fazer isso? Poderia, mas não vou. A realidade é ingrata.

Só que isto não funciona nem para vocês nem para mim. Tenho que trabalhar duro, vocês têm que trabalhar duro. Como já tinha acontecido comigo, logo o jovem vai

perceber que para vencer em filosofia será preciso trabalhar duro. Porém, nem todo mundo tem as qualidades intelectuais ou a disposição psíquica para isso, e menos ainda passar toda a vida ocupada com as vãs coisas do intelecto. No fim da vida, quando for tarde demais, descobrirá com São Tomás que tudo era palha e não valeu a pena. Tudo o que eu não quero é que lá no fim isso aconteça comigo e os meus estudantes.

Uma boa agenda: cultivar a autonomia do pensamento e nunca perder o sentido dos problemas. No Brasil de hoje, que vive uma profunda crise de civilização, onde tudo está muito polarizado e as pessoas sofrendo de uma espécie de dissonância cognitiva: descobrir as mediações, vencer as polarizações e propor novas saídas – esse é o ofício do pensamento, o ofício do filósofo – e não só na política, mas nos diferentes campos da cultura.

Pensem nas artes, na música e na literatura: ao seu modo, e antes da filosofia, elas chegaram lá, fazendo interlocução com a nossa cultura e dando voz a seus diferentes segmentos. Como Guimarães Rosa e os capiaus dos sertões de Minas, ou a música popular brasileira desde os anos 20 ao descer dos morros do Rio de Janeiro e ganhar o restante do país, até mesmo caindo no gosto das elites e da alta classe média, conforme viu Antonio Candido.

É claro que tem problemas. Tem indústria cultural, essas coisas... Mas a literatura, as artes plásticas, a música popular, desde o século XIX conseguiram fazer essa interlocução. As artes conseguiram pensar e expressar a nossa identidade nacional. Na filosofia há um lado elitista... Não sei... É preciso olhar isso com inquietação e senso de realidade. Não se pode esperar tudo da filosofia, de maneira alguma. É muita arrogância. Sobre o pensamento brasileiro e os pensadores do Brasil, realmente a história, a sociologia e a economia chegaram antes. Paulo Arantes dá uma explicação que faz sentido. No *Departamento francês de ultramar*, ele afirma que a filosofia não expressa o real, ela não figura. Não sei se ele está certo. Acredito que não. Mas não é o caso de discutir isso agora.

Então, por que ainda filosofia? Porque a filosofia é resistência. Resistência do pensamento, embora pensar não seja exclusivo da filosofia. Para finalizar parafraseando Tolstói, as ciências e a tecnologia podem muito, quase tudo, mas não podem duas coisas: “nos ensinar ou dizer o que devemos fazer e como devemos viver”. E aqui, a par da religião, ao procurar dar a resposta, a filosofia faz todo sentido, e como?!!

Vejo nesta frase de Tolstói, com seu inequívoco sabor kantiano, o resumo de tudo o que eu busquei e ainda busco na filosofia.

artigos

*Ceticismo e Novo Mundo*¹

Danilo Marcondes de Souza Filho²

*Notre monde vient de trouver un autre.
Michel de Montaigne, Essais (III,6), Des Coches*

I. Introdução

É significativo que Richard Popkin (1966) comece sua antologia de textos sobre o pensamento moderno³ com a carta de Américo Vespucci (págs.23-30) de 1502 dirigida a Lorenzo de Pier Francesco di Médici.

Segundo Popkin na apresentação deste texto,

A carta de Vespucci mais do que a de Colombo ou de qualquer outro dentre os primeiros exploradores indica o significado revolucionário das terras recém descobertas para o mundo intelectual da época⁴.

É curioso, contudo, que Popkin não tenha desenvolvido essa questão em sua análise da retomada do ceticismo antigo na formação do pensamento moderno.

Com efeito, a ausência de discussão sobre o Novo Mundo na história da filosofia moderna é surpreendente. Por exemplo, na *Cambridge History of Renaissance Philosophy*⁵, nenhuma menção é feita a essa questão embora o séc.XVI seja amplamente discutido. Sequer o longo capítulo sobre a ciência natural (VI, *Natural Philosophy*, pp.199-301) se refere a qualquer impacto das navegações e das descobertas, de importância fundamental para a redefinição desde a geografia e as técnicas de navegação até a história natural propriamente dita (botânica, zoologia, geologia, etc.). O mesmo pode ser dito sobre a *Routledge History of Philosophy*, cujo vol.IV *The Renaissance and the 17th Century Rationalism* não menciona o descobrimento do Novo

¹ Palestra proferida na ocasião do I Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, no dia 17/06/2016. Optamos por manter o texto integral da palestra, o que justifica a diferença entre algumas referências em nota de rodapé (Nota do editor).

² Departamento de Filosofia - PUC-Rio.

³ Richard H. Popkin, *Philosophy of the sixteenth and seventeenth centuries (Readings in the History of Philosophy)*, The Free Press, New York, 1966, p. 23. Contudo, o próprio Popkin não retoma esta questão em sua *História do Ceticismo*, nem em outros textos.

⁴ Trata-se da famosa carta intitulada *Mundus Novus*, dirigida em 1502 ao então embaixador de Florença na corte de Carlos VIII, rei de França e publicada em 1503, com mais de onze edições entre 1503-1506. Ver *Le nouveau monde: les voyages d' Amerigo Vespucci (1497-1504), traduction, introduction et notes de Jean-Paul Duviols*, Chandeigne, Paris, 2005.

⁵ ed. Charles B. Schmitt e Q. Skinner, Cambridge Univ.Press, 1988.

Mundo uma única vez⁶. O mais claro exemplo disso talvez seja a *História da Filosofia* organizada por François Châtelet⁷, cujo volume 3 é precisamente intitulado *A Filosofia do Mundo Novo* (no original francês *La philosophie du Monde Nouveau*) e apesar disso não faz uma única referência ao impacto do descobrimento do Novo Mundo sobre o pensamento europeu do séc.XVI.

Portanto, a filosofia não parece ter reconhecido essa questão como tendo qualquer relevância. Tradicionalmente se considera que o Humanismo Renascentista, a Reforma Protestante e a Revolução Científica são os principais fatores constitutivos do contexto histórico de formação do pensamento moderno, provocando uma profunda transformação na visão de mundo da época, o que Christopher Hill (1975), em um texto já clássico, denominou de um “mundo virado de cabeça para baixo”⁸. Esses fatores têm sido interpretados também em relação à retomada da filosofia céptica antiga no séc. XVI por levarem ao conflito de doutrinas e ao questionamento da tradição, suscitando a discussão sobre o problema do critério de validade de teorias filosóficas, científicas, teológicas e mesmo jurídicas. Segundo Popkin (2000, 2002) nos mostrou, os argumentos dos cépticos antigos foram retomados e reformulados à luz dessa nova problemática.

Levando adiante o projeto de Popkin, proponho discutir o surgimento do ceticismo moderno em seu contexto inicial, contrastando-o com o antigo quanto ao caráter inovador e original dessas novas questões e destacando a descoberta do Novo Mundo, a partir de 1492, como um dos elementos constitutivos desse contexto histórico uma vez que seu impacto econômico, político e cultural efetivamente levou a uma profunda transformação do mundo europeu a partir desse momento, contribuindo inclusive, para a perda de credibilidade da ciência antiga ao revelar uma realidade até então desconhecida, levando com isso à necessidade de um novo conhecimento desde a geografia até as espécies naturais e, sobretudo, aos povos encontrados nas Américas.

Em segundo lugar, visando desenvolver essa nova hipótese sobre a relevância da descoberta do Novo Mundo, proponho também o exame de questões encontradas em textos da chamada *literatura das navegações*, fortemente marcada pelo Humanismo e contendo relatos tanto de primeira mão, os dos navegadores, quanto indiretos, os dos cronistas, sobre o Novo Mundo. Esses textos levantam questionamentos que vão da

⁶ *Routledge History of Philosophy, vol.IV: The Renaissance and 17th Century Rationalism*, ed. G.Parkinson, Routledge, Londres, 1999.

⁷ François Châtelet. *História da filosofia: idéias e doutrinas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, 8 volumes, original francês pela ed. Hachette, 1972.

⁸ Christopher Hill, *The world turned upside down: radical ideas during the English Revolution: 1640-1660*, Harmondsworth, Penguin.

ciência antiga até a universalidade da natureza humana, radicalizando, a partir de um novo contexto, as questões céticas. De início pretendo me concentrar apenas nas primeiras décadas do século XVI, no momento de constituição das assim chamadas “primeiras imagens” do Novo Mundo, quando esses autores escreveram ainda sobre o impacto da descoberta dessa nova realidade⁹. A descoberta do Novo Mundo como fato histórico e geográfico deverá levar a uma descoberta intelectual do Novo Mundo, o que significa a necessidade de interpretar esse acontecimento, de lhe dar sentido, de incorporá-lo ao pensamento e ao imaginário europeus¹⁰. Isso se torna necessário, sobretudo, a partir de um conflito básico que se dá entre o objetivo primordial e declarado dos primeiros exploradores como Colombo e Vespúcio, que seria o de encontrar o caminho para as Índias e trazer riquezas e o objetivo efetivamente alcançado, a descoberta de terras desconhecidas, com povos desconhecidos e, ao menos inicialmente, sem as riquezas pretendidas.

Formulo assim uma distinção entre duas ordens de fatores que devem ser levadas em conta como intervindo diretamente na retomada do ceticismo antigo, influenciando assim na formação do pensamento moderno:

(1) um contexto de crise que leva a questões céticas; para o qual o descobrimento do Novo Mundo teve uma importância capital.

Isso significa uma série de crises no pensamento europeu desde o final da Idade Média levando à perda de credibilidade da autoridade institucional da Igreja e da ciência tradicional. Essas transformações de caráter teórico, mas também sobretudo histórico, econômico e social representam mudanças no próprio contexto da época (sécs. XV-XVI), profundamente diferente dos séculos anteriores e explicitamente consciente disso. Os vários aspectos dessa ruptura são discutidos de Petrarca a Montaigne, embora é claro a descontinuidade não tenha sido total.

(2) a leitura e interpretação efetiva de textos céticos antigos à luz dessa crise no contexto da visão de mundo e de natureza humana do Humanismo.

A retomada do interesse pelos textos clássicos no contexto do Humanismo, sobretudo de início italiano e até mesmo mais especificamente florentino, possibilitou a recuperação de obras de Cícero, Diógenes Laércio e Sexto Empírico, mas também de outros pensadores importantes para o debate cético como Heródoto, o próprio Platão e Plutarco. Mesmo textos conhecidos no período medieval passaram a circular com maior intensidade e a receber nova

⁹ Ver *The first images of America*. Fred Chiappelli, (org.). Univ. of California Press, 1976.

¹⁰ Ver prefácio de T.Todorov à edição francesa dos textos de Colombo, Vespúcio e Pedro Mártir em *Le nouveau monde*. Paris: Belles Lettres, 2004.

atenção à luz das transformações indicadas no item anterior (1). É significativo que os primeiros autores da *literatura das navegações* como Colombo, Pedro Mártir e Américo Vespúcio pertenciam ao contexto cultural italiano, sendo que ao menos os dois últimos receberam uma sólida formação humanística.

A conjunção desses dois fatores permitiu com que as crises e transformações no mundo pudessem ser pensadas a partir das leituras dos céticos como conflito de doutrinas, *diaphonia* e como levantando mais uma vez o problema do critério devido à perda de credibilidade das autoridades tradicionais, sobretudo os dois pilares da tradição, a ciência e a Igreja, provocando assim uma *aporia*, um impasse, resultante de um conflito entre visões de mundo e entre teorias que não dão mais conta dessa nova realidade e entre as teorias e a experiência dos navegadores e colonizadores que primeiro entraram em contato com essa nova realidade. As várias ordens de conflito que Sexto Empírico explicita nas *Hipotiposes* (XIII, 30-34), se ampliam nesse caso: conflito entre as teorias da tradição, conflito entre as teorias da tradição e as novas descobertas, conflito entre os diferentes relatos das novas descobertas.

Portanto, pode-se dizer que a descoberta do Novo Mundo:

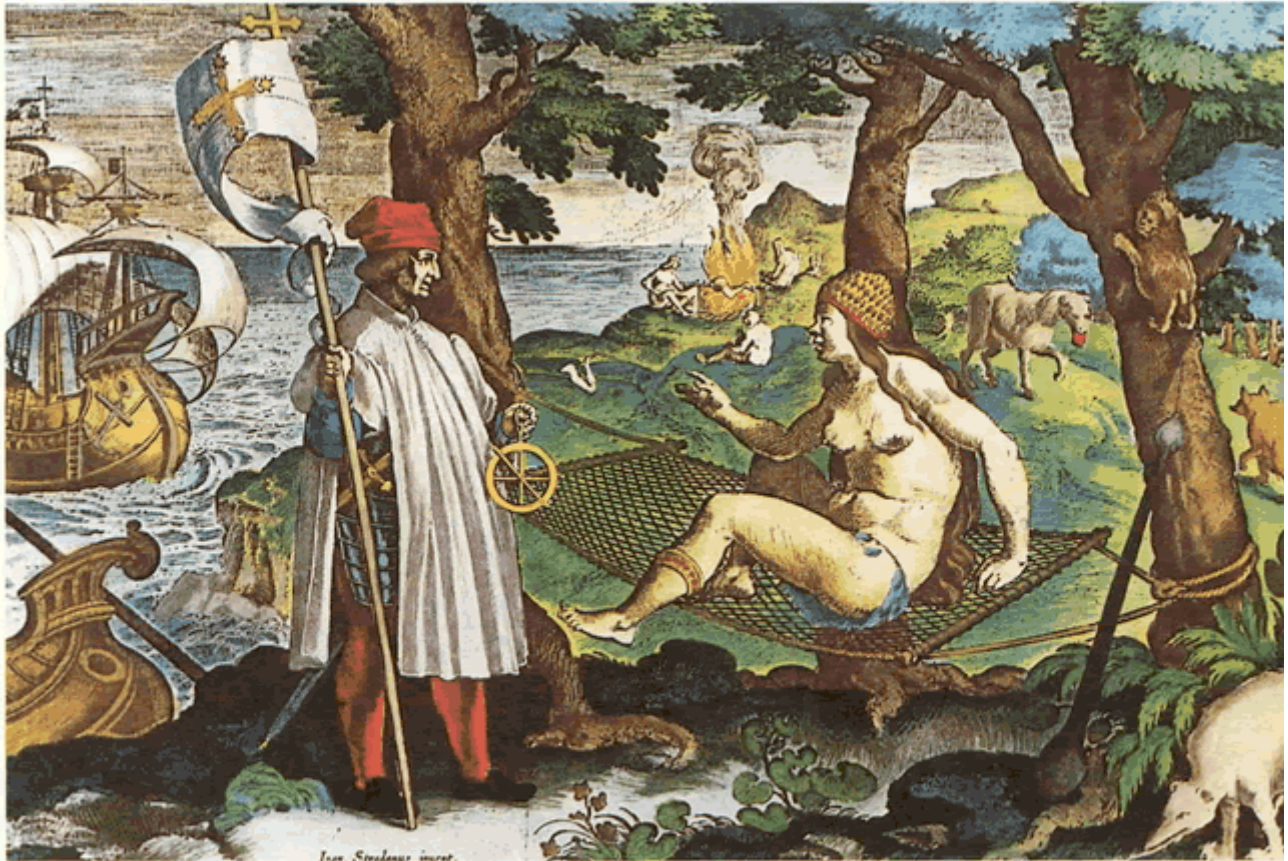
- 1) Antecipa a Revolução Científica Moderna.
- 2) Levanta a questão religiosa sobre a necessidade de catequização e conversão ao Cristianismo dos povos indígenas e de como fazê-lo.
- 3) Em consequência de (2), mas não apenas, leva a uma discussão sobre a universalidade da natureza humana e sobre o sentido da diversidade cultural, questão nova porque embora no ceticismo antigo se encontre uma discussão a esse propósito em alguns dos tropos de Enesidemo, o foco nos tropos é sobretudo a inconfiabilidade das fontes do conhecimento, à exceção talvez do 10º tropo, o tropo moral, mais diretamente relevante para essa discussão.

Proponho concentrar-me no que denominei de “argumento antropológico”, acerca de como se devem considerar os povos do Novo Mundo, não levando em conta diretamente aqui a questão da ciência natural e as questões teológicas e jurídicas levantadas pelo impacto do descobrimento, sobretudo, no contexto espanhol.

O contato com os povos indígenas levanta a questão sobre a universalidade da natureza humana, sobre seus direitos, sobre a possibilidade de evangelizá-los, sobre suas línguas e hábitos culturais, dentre eles a célebre questão do canibalismo, a que Montaigne, por exemplo, dedica um de seus mais famosos *Ensaio*s, “Os canibais” (I, 31).

II. A Descoberta do Novo Mundo

A formação das primeiras imagens das Américas pode ser ilustrada pela seguinte figura, embora já do final do século XVI¹¹, bastante difundida devido à popularidade das obras do gravador flamengo Theodore Gallé.



Amerigo Vespucci et l'Amérique. Dessin de Jan van der Straet gravé par Théodore Galle, 1589.

Essa imagem alegórica é significativa do confronto entre as duas culturas e de uma visão idealizada produzida a partir disso. Américo Vespúcio desembarca no Novo Mundo, ao qual seu nome será dado posteriormente com base no famoso mapa de Waldsemüller de 1507. Inicialmente está só, o que ressalta sua importância, coragem e liderança. Porta um estandarte com o símbolo da cruz porque traz às novas terras a religião cristã, o que visa legitimar sua conquista e enobrecer seus propósitos. Na outra mão, traz um astrolábio, instrumento de navegação que representa o conhecimento científico que tornou possível essa descoberta. Veste uma túnica que oculta quase que

¹¹ Micheal J. Schreffler, “Vespucci rediscovers America: the pictorial rhetoric of cannibalism in early modern culture”, *Art History*, June, 2005, 28, 3, 295-310.

totalmente uma espada. Em contraste, a “América” é uma jovem nativa, nua, que desperta, ou melhor, é despertada pela chegada de Vespúcio de seu sono em uma rede. Está também sozinha, porém cercada de animais selvagens, desconhecidos dos europeus, mas que não parecem particularmente ferozes. Embora de início os dois personagens se confrontem, seu gesto em direção a Vespúcio é amigável, parecendo convidá-lo a vir. Ao fundo, há uma cena de canibalismo, mas trata-se de algo longínquo, que ele não parece ver ainda. Apoiada numa árvore, ao lado da “América”, há um tacape ou bodurna, arma tradicional dos nativos. Portanto, as armas estão presentes, tanto a espada de Vespúcio, quanto a bodurna dos nativos, porém, não de forma ostensiva, porque o primeiro contato parece pacífico; mas, em caso de necessidade, podem recorrer a elas. A imagem pretende representar que Vespúcio traz a civilização, em seus dois grandes símbolos, a religião e a ciência, para o Novo Mundo, transforma essa terra incógnita em América, dando-lhe nome e incorporando-a à tradição ocidental. Desperta assim esse povo que parece adormecido até a sua chegada e que parecia esperá-lo e o recebe com um gesto pacífico, mesmo amigável. Mas, os símbolos do perigo e do conflito, do desconhecido e do hostil, o canibalismo, as armas, os animais selvagens, se encontram aí, ainda que em um segundo plano, revelando a atitude ambivalente diante dessa nova realidade.

A descoberta do Novo Mundo, cujo marco inaugural é tradicionalmente 1492, a chegada de Cristóvão Colombo às Antilhas¹², contribui decisivamente para o descrédito e perda de autoridade da ciência antiga cinquenta anos antes do questionamento da cosmologia ptolomáica por Copérnico¹³. Segundo o cronista Pedro Mártir “Deus deu aos cristãos a graça de circundar a Terra além do que Ptolomeu e os historiógrafos conheciam”¹⁴. Isso revela a falsidade da geografia antiga, da *imago mundi* da tradição, desde a verdadeira dimensão da Terra até o desconhecimento dos novos territórios – a idéia de *novo mundo* precede assim a da *ciência nova* (termo efetivamente empregado por Galileu).

A necessidade de um novo conhecimento se justifica, sobretudo, devido a dois fatores:

¹² Até hoje se discute o lugar exato da chegada de Colombo às Américas. Os dois candidatos mais fortes são a ilha de Watling nas Bahamas e mais recentemente a ilha de Samana Cay, também nas Bahamas. Ver *National Geographic*, vol.170, n.5, 1986, “Our search for the true Columbus landfall”.

¹³ Há grande controvérsia acerca de navegadores desde os Vikings até os chineses que teriam precedido Colombo, porém a história reconhece esta data como marco inaugural (Menziés, 2003).

¹⁴ MÁRTIR. *Op.cit.*

1) Primeiro, a perda de autoridade da ciência antiga que, por omissão, nada diz sobre esta nova realidade, ou então devido ao conflito entre as antigas doutrinas:

Discutem os antigos poetas, filósofos e cosmógrafos se a linha equinocial é habitável ou inacessível. Com efeito, uns afirmam ela habitada por numerosos povos, outros escrevem que é inabitável por causa da posição perpendicular do sol¹⁵.

2) Segundo, a inconfiabilidade das narrativas antigas como as da Atlântida¹⁶, das Ilhas Afortunadas (Plutarco) ou das Terras do Prestes João, sobre as regiões desconhecidas, que em nada correspondem ao encontrado, revelando a inutilidade da tradição para o conhecimento dessa nova realidade.

Montaigne afirma que, “a narrativa de Aristóteles não está de acordo com nossas terras novas”¹⁷.

Enquanto questionamento do conhecimento o descobrimento do Novo Mundo:

- 1) Revela a insuficiência do conhecimento da tradição, que desconhecia essa nova realidade: leva ao questionamento da ciência tradicional, abala dessa forma a sua autoridade, apontando para a necessidade de produção de um novo conhecimento.
- 2) Valoriza o conhecimento empírico, já que a única forma de conhecer essa nova realidade é pela experiência, esse conhecimento é necessariamente limitado e provisório.
- 3) Levanta a questão sobre a natureza humana dos povos nativos do Novo Mundo e conseqüentemente sobre a variação no conhecimento dependendo da natureza humana.

III. O argumento antropológico:

O total desconhecimento sobre o *ser humano*, ou seja, sobre os habitantes nativos dessas terras, sua natureza e sua origem é um dos fatores de maior impacto nessa sucessão de eventos que consiste na descoberta do Novo Mundo e na formação progressiva e contraditória das “primeiras imagens” das Américas, ênfase o plural porque de fato não foi uma imagem que se produziu, mesmo quando se considera um único autor, mas um conjunto de imagens, por vezes complementares, por vezes dissonantes, frequentemente cambiáveis, o que revela a dificuldade de se ver algo nunca antes visto, de se confrontar com o novo.

¹⁵MÁRTIR. *De orbe novo*, 1516.

¹⁶Vidal Naquet, 2005.

¹⁷MONTAIGNE. “Os canibais”, *Ensaio*, I, 31.

No caso da descoberta dos povos do Novo Mundo a dificuldade principal consiste na ausência de elemento de intermediação, ao contrário da geografia que permitia uma hipótese da descoberta de um novo caminho para as Índias, ou de relatos populares como as viagens de Marco Pólo, uma das inspirações de Colombo. Essa dificuldade é representada de início, sobretudo, pelos obstáculos quanto à comunicação, pela incompreensão das línguas nativas, de seus costumes, de seus símbolos.

É importante a este propósito enfatizar que o descobrimento do Novo Mundo se deu no contexto do Humanismo Renascentista dos séculos XV-XVI, da valorização do ser humano, a *dignitas hominis*, e da discussão sobre a natureza humana e sua suposta universalidade, quando essa problemática adquire uma centralidade não encontrada no contexto histórico anterior da escolástica medieval¹⁸, cuja imagem da *miseria hominis* parece agora se inverter. Isso se dá no momento mesmo em que se constituía uma visão de homem como um ser empreendedor, autônomo, criativo, capaz de produzir uma nova realidade política, científica, artística, quase um herói. E efetivamente a imagem do herói do mundo clássico Greco-romano será a imagem por excelência segundo a qual o Humanismo Renascentista representará esse novo homem. Esse é o momento de valorização do indivíduo empreendedor que por iniciativa própria, desafiando perigos e preconceitos, faz grandes descobertas e realiza grandes feitos. Os navegadores portugueses desde o início do século XV e, sobretudo, Colombo, são os grandes exemplos dessa nova concepção de homem que inclui ainda os *condottieri* italianos, os grandes artistas do Renascimento de Leon Battista Alberti a Leonardo Da Vinci, os burgueses e comerciantes de Bruges a Florença que geram a grande riqueza dessa época.

Mas como integrar os povos recentemente encontrados nessa imagem que há pouco começa a se delinear?

O grande desafio cético que esse contexto apresenta não consiste apenas no confronto e logo no conflito entre doutrinas, como no contexto antigo retratado por acadêmicos e pirrônicos, mas em um conflito ainda mais radical, entre o antigo e o novo, entre o conhecido e o desconhecido, entre o conhecimento estabelecido e o que a tradição ignorava, entre um conhecimento teórico e um saber da experiência que começa a se constituir e que introduzirá um novo critério de validade para o conhecimento.

Em relação às Américas uma distinção mais ampla é necessária entre os impérios como os dos Aztecas no México, dos Maias na América Central e dos Incas no

¹⁸Cf. Copenhaver e Schmitt, 1992.

Peru que permitiam uma analogia com os impérios antigos dos egípcios, assírios e persas com seus reis, classe sacerdotal, templos e pirâmides e as culturas tribais da América do Sul (Brasil) e do Caribe, considerados em geral pelos primeiros exploradores como povos totalmente bárbaros, o que já consiste em uma resposta à questão sobre em que categoria esses seres humanos devem ser incluídos. Qual a sua natureza?¹⁹

A imagem abaixo ilustra uma das formas por excelência de se integrar os povos do Novo Mundo à visão de mundo e à cultura europeia.



Livro de Horas do Rei D. Manuel I [1517]. Presença de um índio do Novo Mundo em um texto tipicamente medieval. Ilustrado por Antonio de Holanda, Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa.

Retrata elemento típico da representação portuguesa do Novo Mundo, no caso especificamente do Brasil, contendo uma ambigüidade que imediatamente ressalta. O *Livro de Horas* é caracteristicamente medieval, um manuscrito iluminado contendo orações e leituras religiosas, enquanto que a imagem do índio é inevitavelmente moderna, porque inexistente na Idade Média. Temos então a incorporação de um elemento do novo contexto em uma obra medieval ainda corrente no século XVI, como se essa imagem representasse um ponto de encontro entre passado e futuro. Padrões ainda medievais são utilizados para interpretar o novo, que é assim simplesmente sobreposto ao medieval, porque não se dispõe ainda de uma visão da “história da humanidade” que permita incorporar esses povos à tradição dominante.

É nesse sentido que podemos afirmar que a descoberta dos povos do Novo Mundo na radicalidade de sua diferença com o homem europeu, leva à formulação de um novo argumento cético, referente à universalidade da natureza humana.

O argumento antropológico caracteriza-se pelo questionamento de uma natureza humana universal, por um ceticismo acerca da existência de uma natureza humana única

¹⁹ Montaigne comenta em “Os coches” (*Ensaio*, III, 6), a diferença entre as várias culturas das Américas. Sobre a América pré-colombiana.

e homogênea, levando a um relativismo cultural quanto à possibilidade de entender, classificar, categorizar essas diferentes culturas tão radicalmente distintas da européia.

Com a retomada do ceticismo antigo no Renascimento, torna-se possível a evocação a esse propósito do segundo tropo, ou modo, de Enesidemo²⁰ encontrado na filosofia cética antiga sobre as variações radicais entre os seres humanos, agora em relação ao Novo Mundo – a tal ponto que podemos nos perguntar se seriam realmente seres humanos.

Na versão do segundo tropo em Sexto Empírico embora o argumento básico diga respeito a variações físicas e eventualmente de pensamento entre indivíduos, há pelo menos uma passagem em que é dito que “é possível que dentre algumas nações das quais não temos conhecimento o que é raro entre nós seja verdade para a maioria”²¹. E na versão de Diógenes Laércio, “o segundo é o modo dependendo da natureza, os costumes e a constituição dos humanos”²². O segundo tropo pode assim igualmente ser visto como indicando variações culturais (nações, costumes) como um fator levando à suspensão do juízo.

É igualmente relevante nessa mesma direção o décimo tropo²³, ou tropo moral, sobre as variações entre os hábitos e costumes dos diferentes povos frequentes dentre os gregos desde os relatos de Heródoto. Aponta para diferenças entre formas de vida, costumes, leis, crenças míticas e suposições dogmáticas. Encontramos entre diferentes povos, oposições entre cada um desses elementos e nos relatos sobre o Novo Mundo, encontramos mesmo a ausência de leis e de religião.

No caso do Novo Mundo, por exemplo, em que medida é possível recorrer aos padrões cristãos para julgá-los? A questão moral, sobretudo o questionamento da suposta superioridade moral cristã é levantado por pensadores como Montaigne, em seus *Ensaio*s dentre eles o mais famoso, “Os Canibais” (I, 31), e também em “Os Cochés” (III, 6). O problema do critério se coloca assim de modo mais radical do que o encontrada no ceticismo antigo.

Isso se dá precisamente no contexto da Reforma Protestante, da ruptura no interior do Cristianismo, e das guerras religiosas daí decorrentes. Ocorre também como indicamos anteriormente no contexto do tema humanista da *miseria hominis*, levando no caso à demonização do indígena enquanto bárbaro, em um sentido diferente do ser caído e pecador do pensamento medieval; mas também em contraste com a *dignitas hominis*

²⁰ Cf. Annas e Barnes, 1985, pág.56.

²¹ *Hipotiposes* I, 89.

²² IX, 80-1, *apud* Annas & Barnes, 1985, pág.56.

²³ *Hipotiposes* I, 143-160.

do bom selvagem, do homem natural, integrado à natureza, epicúreo. Essa perplexidade diante dos indígenas e a dificuldade de entendê-los evidencia-se na ambivalência dos relatos que ora os apresentam como seres puros, inocentes, na “infância da humanidade”, aproximando-os da imagem do homem na Idade de Ouro encontrada em Hesíodo e em Platão (*Leis*, III), vivendo felizes dos frutos da natureza; ora como selvagens lúbricos e indolentes, que mutilam o próprio corpo e praticam o canibalismo.

Como explicar essa diferença radical e como explicar a imensa diversidade cultural, entre os povos nativos eles próprios? A filosofia grega já nos apresentava imagens contraditórias da natureza humana, mesmo se considerarmos apenas Platão e Aristóteles. Parece efetivamente haver uma oscilação entre uma natureza humana universal e uma variação radical entre os homens, por exemplo, desde todo o homem dotado por natureza do desejo de conhecer da *Metafísica* até o escravo por natureza da *Política*. Até que ponto trata-se no Novo Mundo de uma “infância da humanidade”, de um ser humano que permanece na infância, cujo potencial não se desenvolveu pela ausência dos elementos civilizatórios: a vida política, a religião cristã, o conhecimento científico? Esse argumento será crucial na legitimação da conquista e da colonização e na defesa da missão civilizatória do conquistador europeu.

IV. O Novo Mundo e o pensamento moderno

Como interpretar o desinteresse da história da filosofia pela Descoberta do Novo Mundo? Porque esse evento histórico não se tornou uma questão filosófica? Em parte porque os filósofos do início da Modernidade, dos séculos XVI e XVII, não se interessaram eles próprios por essa questão. Várias hipóteses podem nos permitir explicar isso: 1) as grandes navegações, o descobrimento e colonização do Novo Mundo foram eventos principalmente ibéricos, enquanto que grande parte da filosofia da época se produziu na França, na Inglaterra e na Alemanha; 2) a problemática epistemológica, provocada pela Revolução Científica, devido a seu interesse teórico tornou-se mais central para a discussão filosófica; 3) a perspectiva universalista ou universalizante da maioria dos filósofos fez com que não se interessassem por diferenças culturais; 4) a perspectiva eurocêntrica impediu o interesse por outras regiões e culturas, consideradas primitivas, não só do Novo Mundo, mas inclusive da Ásia e da África; 5) a Reforma protestante afetou mais diretamente a Europa provocando uma série de guerras religiosas, mas uma vez à exceção da península ibérica.

Por outro lado, certamente a história, a literatura e a teologia se interessaram por essa questão. Alguns filósofos como Montaigne, desenvolveram efetivamente uma

reflexão filosófica sobre o significado do descobrimento do Novo Mundo e do contato com outros povos. O descobrimento do Novo Mundo teve uma importância simbólica e forneceu uma metáfora de uma sociedade alternativa à da época em pelo menos dois grandes exemplos, a *Utopia* (1516) de Thomas Morus e o *New Atlantis* (1624) de Francis Bacon.

A questão que está na base do desenvolvimento da antropologia na modernidade e consiste no núcleo do que denominei argumento antropológico parece ser precisamente qual o limite entre natureza e cultura para a compreensão do ser humano²⁴. Até que ponto a diversidade cultural pode ser relevante para o conhecimento e a moral? E, sobretudo, até que ponto essa questão levanta a dificuldade de julgarmos os outros povos por ausência de critério? Mais radicalmente ainda, até que ponto esses outros povos não nos fornecem modelos alternativos de sociedade, de vida, da possibilidade de uma felicidade terrena, de volta à Idade de Ouro, de uma nova experiência humana? Essa questão se encontra presente, por exemplo, em Montaigne, contudo desaparece da discussão filosófica do século XVII em diante que a relega ao plano do empírico, portanto, sem relevância filosófica, embora se aplique diretamente à questão crucial da epistemologia acerca das fontes e da justificativa do conhecimento como indicam os tropos de Enesidemo (segundo e décimo, como vimos anteriormente), à questão sobre a possibilidade de uma moral universal e de direitos humanos universais, as bases mesmo do pensamento iluminista, permanecendo, contudo, por muito tempo como pressupostos não tematizados.

²⁴ Ver Margaret T. Hodgen. *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.

A ARBITRARIEDADE DA LINGUAGEM: DO CONCEITO À ARTE

Bruno Victor Brito Pacífico¹

RESUMO: Nosso objetivo, neste artigo, é mostrar a crítica da arbitrariedade da linguagem, a ilusão do impulso à verdade e do intelecto humano. Elaborada por Nietzsche, em seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, o filósofo alemão reflete que para o homem conviver em estado de paz em sociedade, ele precisa forjar conceitos por meio de seu intelecto para sobreviver diante da natureza. A partir disto, mostraremos como tal crítica questiona o valor moral dado a verdade e a mentira e alcançar, com isto, o momento em que nosso impulso estético surge diante da vida.

Palavras chave: Linguagem, verdade, mentira.

ABSTRACT: Our goal in this article is to show the criticism of the arbitrariness of language, the illusion of momentum to the truth and the human intellect. Drawn up by Nietzsche, in his essay *About the truth and lie in the extra-moral sense*, the German philosopher reflects that for man to live in a state of peace in society, it needs to forge concepts through his intellect to survive in the face of nature. From this, we show how such critical questions the moral value given truth and falsehood and reach, with this, the moment our aesthetic impulse towards life emerges.

Keywords: Language, truth, lie.

No ensaio de 1873, intitulado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, ainda que sob a influência das reflexões de Kant e Schopenhauer, Nietzsche nos leva, de forma inovadora, a uma reflexão profundíssima sobre a invenção ou surgimento da linguagem e (re)pensa o papel do homem como legislador de sua própria criação. Neste texto considerado juvenil, o filósofo alemão faz a crítica da consciência, do intelecto e da linguagem que em utilização abusiva, através da razão e em nome da “verdade” (por parte da filosofia ocidental), criaram ilusões e ficções a respeito de ideias sobre o eu, o sujeito e a alma.

Neste ensaio, o filósofo alemão se preocupa com estrutura gramatical que domina a cultura, sendo então a linguagem um campo de estudo importante em suas reflexões, seja neste ensaio ou em críticas escritas posteriormente. Sua crítica fundamenta-se em: a referência a certo objeto é somente uma referência e não pode ser considerada, em absoluto, a verdade universal, como uma essência por trás da aparência desta coisa. Isto é, como se esta coisa tivesse uma correspondência imediata entre o pensar (metafísico) e o ser (empírico), entre uma palavra e a coisa.

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”, mas também foi somente um minuto. Passados poucos

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer.²

Com este trecho citado acima, Nietzsche abre seu ensaio para nos mostrar que assim como qualquer outra coisa construída pelo ser humano, o conhecimento também é ele mesmo uma invenção humana. Como uma fábula, o conhecimento aparece – numa situação hipotética – num dado momento da história da humanidade em que precisamos deste.

O intelecto e a construção do conhecimento são meios de auto conservação da espécie humana diante dos demais animais da natureza. O intelecto é como “um meio auxiliar” que expandimos e aplicamos socialmente como algo natural, quando em verdade (no sentido perspectivista), para Nietzsche, é somente um dado necessário à nossa sobrevivência.

O fato é que para sobreviver o ser humano se coloca diante da natureza protegido sob seu escudo chamado intelecto, e para nos preservarmos precisamos criar convenções, a partir do mesmo potencial intelectual, para conviver em comunidade – ou como Nietzsche prefere dizer, viver de forma gregária.

A suposta distinção entre o ser humano e os animais considerados não racionais é somente uma crença justificada pelo esnoberio do intelecto humano, que procede por meio de avaliações e valores morais. Coloca o homem como a medida de todas as coisas e então o filósofo crê em seu potencial diferenciado dos demais animais, não reconhecendo que ao identificar o sujeito e sua consciência, ideais abstratos do homem, ele também está inventando - a partir da linguagem viciada e utilizada de forma arbitrária - uma mentira.

O intelecto... desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo...³

Se Nietzsche insinua que o intelecto é uma invenção para sobrevivermos e garantir “um minuto de existência” da própria espécie, então devemos pensar e dizer por consequência que o impulso à busca da “verdade” – que para os filósofos da tradição seria natural do homem – é, porém, algo inventado para legislar e, através da linguagem, considerar convencionalmente verdadeiro e universalmente válido certas coisas em comunidade, enterrando sob a máscara ludibriadora do intelecto tudo aquilo que há de mais singular, desigual, individual.

² NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1, 1973, p. 45.

³ NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1.

...a razão aparece, salvadora, como veículo de conquista da verdade, instrumento de eliminação dos equívocos dos instintos, das emoções e dos impulsos, caminha em direção à moralidade, recurso protetor e corretivo diante do movimento e das ambiguidades da existência.⁴

A “verdade” tem importância para os homens porque lhes é conveniente dizer aquilo que conforta e que não confronta o próprio estado de paz que eles mesmos inventaram com meras palavras; e quando confrontados com “verdades” consideradas perniciosas e perigosas para conservação de sua própria espécie, isto é, verdades perigosas ao contrato social, facilmente tal nível de “verdade” é relegada ao nível da “mentira”.

O que prejudicaria tal sociedade é o engano causado por aquele que mente sem pensar nas “consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões.”⁵ Estas ilusões quando confrontadas com a convenção do conhecimento e da moral, isto é, quando se colocam à frente daquele conhecimento considerado verdadeiro, se tornam problema para os que buscam a verdade universal. Em certo sentido o mentiroso inconsequente enxerga a “verdade” inventada pela sociedade, convencionalmente para conforto, e deseja quebrar tal convenção para instituir de maneira não impositiva algo diferente.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.⁶

O perigo para esta sociedade é o mentiroso que usa o que é considerado universalmente válido, a linguagem e a palavra, isto é, a partir de tudo o que está dentro de uma convenção, para constituir o que não é atual, em seu estado, em algo efetivo e “verdadeiro” no mundo. Pelo uso da linguagem ele tem a capacidade de inverter nomes e fazer trocas arbitrárias. Como exemplo, numa dada situação hipotética, o mentiroso diz que é forte, quando em seu estado efetivo é fraco. Partindo deste contraste entre verdade e mentira, podemos ver a arbitrariedade de nossa linguagem para forjar uma simples metáfora.

No momento de convenção de ideias e da verdade absoluta em sociedade, a palavra é aplicada pelo princípio de razão, a partir de um estímulo nervoso, como uma causa fora de nós. No entanto, se a palavra é um estímulo nervoso figurado em som, logo podemos pensar que este estímulo além de subjetivo também nos leva a refletir que

⁴ CALOMENI, Tereza Cristina, *A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisiaco*, p. 199.

⁵ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1.

⁶ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1, 1973, p. 48.

sobre aquela coisa que conhecemos nomeadamente, poderia ser conhecida nomeadamente de outro modo. Nietzsche assinala para a possibilidade criativa poética que o homem tem para nomear as coisas:

A linguagem – que, desde 1873, não é acolhida como explicação ou “expressão adequada de todas as realidades” (WL/VM §1, KSA 1.875) nem como garantia de captura da verdade pretensamente guardada nas próprias coisas, mas como resultado da necessidade gragária e também sinal indicativo do impulso criativo, plático, peculiar ao humano, sugestivo sintoma da relação estética tecida entre o homem e o mundo...⁷

Um estímulo nervoso é transformado em imagem e, a partir desta, é modelada em som. Destas duas formas de metáforas existem modificações nas formas que se seguem, tornando inteiramente novas outras novas metáforas distintas da primeira e da segunda metáfora. A primeira passa de um estímulo sensível (material) para um nível imagético (mental); a segunda torna-se som. Ao analisarmos isto, vemos que a palavra em si não carrega a “verdade” universal, nem mesmo é uma expressão adequada para uma impressão de alguma coisa externa, é somente uma emissão de estímulos desigual e subjetiva. Calomeni comenta da seguinte forma o que Nietzsche tenta expor em seu ensaio:

...longe de exprimir a verdade ou traduzir a essência mais íntima das coisas, longe de testemunhar o real domínio do homem sobre a realidade, qualquer palavra – inclusive a palavra filosófica e o conceito, palavra supostamente mais legítima e verdadeira – é grosseira e redutora. Como qualquer palavra, o conceito não apreende um sentido, não representa um objeto, não corresponde à realidade.⁸

Dentro do crivo nietzschiano sobre a linguagem, as palavras são criações históricas que num dando momento se tornam os condicionadores verbais dos seres humanos que vivem em sociedade, por meio de um contrato social, isto é, para se protegerem enquanto espécie da guerra de todos contra todos. Com isto, acreditam terem consciência de seus próprios atos, isto é, se acham como seres subjetivos que comunicam e expressam algo para se entenderem, partilhando entre si o que há de comum em sociedade. Logo, não percebemos que nossos atos são expressões conceituais já estabelecidos e convencionados pela necessidade de comunicação e sociabilidade. Sobre consciência e linguagem, Calomeni diz:

O crescimento da consciência acompanha a exigente necessidade de transmissão das impressões “a outros por meio de signos” (FW/GC §354, KSA 2.590): quanto mais cresce a capacidade de criação de

⁷ CALOMENI, Tereza Cristina, *Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem*, 2011, p. 233.

⁸ CALOMENI, Tereza Cristina, *Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem*, 2011, p. 234.

signos, mais se aprimora e se consolida a consciência. “O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, homem cada vez mais consciente de si” (FW/GC §354, KSA 3.590).⁹

Acreditamos que conhecemos a nós mesmos (um Eu) e as coisas externas a nós a partir do que é configurado pelo princípio de razão, que mentaliza e essencializa tudo o que existe, isto é, que conceitua procedendo pela contabilização de ocorrências no mundo para universalizar e dar crédito ao método de nomear e demonstrar, para além do próprio objeto, o que ele é de fato, possuidor de um em-si.

Para Nietzsche, este Eu é em suma uma ilusão porque não há algo que permaneça no mesmo estado sempre, isto é, tudo se modifica, até mesmo a mudança de estado em que o ser humano se encontra em tal momento pode modificar aquele ser. Não há um substrato inerente as coisas que existem na efetividade, isto é, não conhecemos a essência da flor porque não há nada além de um nome que damos a tal objeto e que foi convencionado a se chamar flor.

Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então uma representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas...¹⁰

O que não fica evidente para o ser humano, em especial para o filósofo tradicional, é que mentimos segundo convenções sociais porque nos esquecemos que em algum momento de nossa história não precisávamos do “sentimento da verdade”, isto é, de nomear e legislar sobre aquilo que ele próprio aponta e conceitua como algo x ou algo y, aquilo que nós mesmos construímos.

Criou-se uma “verdade” com tendência moral para se opor diretamente aquele mentiroso, mencionado acima, para assegurar a sua própria espécie de que, através de leis rígidas, através de uma confiança universal e sólida naquilo que chamamos ciência, o homem não será mais tomado por “impressões súbitas”, isto é, não agirá sem consciência. Portanto, como vemos na sentença nietzschiana: “coloca agora seu agir como ser ‘racional’ sob a regência das abstrações”.¹¹

O laço entre homem e a natureza é desfeito para então separá-los, intelectualmente, um em cada lado, tudo isto para possibilitar a representação do mundo em forma de ciência (matematicamente). Neste sentido, o filósofo alemão chama nossa

⁹ Ibid., 2011, p. 232.

¹⁰ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1, 1973, p. 49.

¹¹ Ibid., §1, 1973, p.49.

atenção para o fato de que nossa espécie lapida a realidade em signos matemáticos para tornar suas próprias vidas uma cadeia de sentidos organizados, impondo assim um tipo de poder hierárquico que regula os indivíduos que agem intuitivamente e colocá-los num mundo esquemático, regulador, imperativo, isto é, num “mundo de leis”. Como Nietzsche diz: “o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza, que são da própria matemática.”¹²

No interior desse jogo de dados do conceito, porém, chama-se “verdade” usar cada dado assim como ele é designado, contar exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a sequência das classes hierárquicas. Assim como os romanos e etruscos retalhavam o céu com rígidas linhas matemáticas e em um espaço assim delimitado confinavam um deus, como em um templo, assim cada povo tem sobre si um tal céu conceitual matematicamente repartido e entende agora por exigência de verdade que cada deus conceitual seja procurado somente em sua esfera.¹³

O fato é que mesmo diante de um mundo regido por leis universais, que busca a verdade absoluta e transforma a vivência dos seres humanos mais infelizes, Nietzsche aponta para uma direção inversa a este mundo conceitualmente “descolorido”, e indica que o homem ainda deseja achar um lugar onde possa se libertar destas amarras conceituais. Este lugar, este momento de libertação está, portanto, no campo da arte. Podemos ver isto no escrito nietzschiano da seguinte maneira:

“homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano; o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões.”¹⁴

Prosseguindo com estas reflexões, Nietzsche então argumenta que para certas ilusões como os sonhos, as formas artísticas e os sentimentos instintivos, o homem abre uma exceção, isto quer dizer que ele quer escapar, pois “sua metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação”¹⁵ do conceito. Mesmo que este seja forjado para impor limites sobre a sociedade, ainda que não seja admitida por ela, o conceito é um “resíduo de uma metáfora”¹⁶.

O filósofo norte-americano, Arthur Danto, nos chama atenção para duas questões importantes a respeito do modo estético que nós buscamos viver e sobre a forma que a metáfora é ou como deve ser usada:

¹² NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* §1, 1973.

¹³ Ibid. §1, p. 49.

¹⁴ Cf. Nietzsche, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1, 1973, p. 46.

¹⁵ Cf. Nietzsche, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1, 1973, p.49.

¹⁶ NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1.

Our primitive mode with the world is essentially as artist, as more or less unwitting makers of images and metaphors, transforming rather than reproducing our experiences, themselves transformations and not duplications of their causes and objects.

Notice, however, that metaphors here are spoken of as linguistic expressions for experiences, not for things, so there are routine and deviant experiences. The linguistic utterance or expression of a deviant experience must, in the nature of the case, be either metaphorical or unintelligible relative to a linguistic scheme worked out to accommodate routine experiences.¹⁷

Nietzsche parte da própria engenhosidade e genialidade humanas em construir, sobre instantes passageiros (como água), formas conceituais sólidas e muito bem fundamentadas, para nos demonstrar que também temos uma propensão em formular metáforas, que também temos um impulso estético para criar, através da linguagem – esta pode ser compreendida como arte –, meios para se deixar enganar e ter um instante de felicidade, isto é, adquirido em frente a um poema, ou mesmo diante de uma representação teatral de *Antígona*.

Nunca ele é mais exuberante, mais rico, mais orgulhoso, mais hábil e mais temerário: com prazer criador ele entrecruza as metáforas e desloca as pedras-limites das abstrações, de tal modo que, por exemplo, designa o rio como caminho em movimento que transporta o homem para onde para onde ele, do contrário, teria de ir a pé.¹⁸

O ser humano quer se garantir através do conceito, segundo o filósofo alemão, para se manter “acordado” e não cair nas amarras do sonho, que é considerado pelos legisladores da vida o que há de mais irregular, inconsequente, incoerente, ilógico e inovador. Porém, ao mesmo tempo, em que se mantém desperto pela busca da “verdade”, ele também é atravessado pela persuasão da arte e passa a sonhar, mesmo que seja por um breve momento, fora do eterno caminho à verdade; e se vê novamente diante do momento anterior ao esquecimento das metáforas intuitivas que originam e nomeiam as coisas, e (re)vive o entrelaçamento de sua subjetividade com a natureza, com o mundo.

Este homem, diz Nietzsche, constantemente “embaralha as rubricas e compartimentos dos conceitos, propondo novas transposições, metáforas, metonímias”¹⁹ porque mesmo não sabendo deste impulso mascarado pela vontade de conhecer a verdade, ele recai sobre seu instinto criador.

É, portanto, neste momento que o homem parece se reconciliar com seu desejo, pois se livra da servidão do princípio de razão e torna-se senhor de si mesmo. Em suma, escreve Nietzsche:

¹⁷ DANTO, *Nietzsche as philosopher*, II, 1980, p. 39.

¹⁸ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §2.

¹⁹ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §2, 1973, p.50.

Quando desmantela, entrecruza, recompõe ironicamente, emparelhando o mais alheio e separando o mais próximo, ele revela que não precisa daquela tábua de salvação da indigência e que agora não é guiado por conceitos, mas por intuições. Dessas intuições nenhum caminho regular leva à terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações: para elas não foi feita a palavra, o homem emudece quando as vê, ou fala puramente em metáforas proibidas e em arranjos inéditos de conceitos, para pelo menos através da demolição e escarnecimento dos antigos limites conceituais corresponder criado raramente à impressão de poderosa intuição presente.²⁰

Considerações finais

Da mesma maneira que o homem se propõe a criar uma legislação da verdade sobre a vida, para dominar os instintos individuais de cada habitante de uma sociedade, ele também é capaz, ao mesmo tempo, de se propor a quebrar suas próprias regras para privar-se de toda uma comunidade, e comunicar-se consigo mesmo com aquilo que há de mais subjetivo, distinto do que é compartilhado comumente em sociedade.

Ao mesmo tempo em que utiliza a linguagem como ferramenta de coerção para instituir a “verdade” universal, conceituando tudo aquilo que a ele parece ser a coisa-em-si (o ser), no sentido kantiano, também é capaz de utilizá-la para capturar o que há de mais genuíno e primordial através da manifestação artística. Podemos observar este enunciado na seguinte afirmação nietzschiana:

Onde alguma vez o homem intuitivo, digamos como na Grécia Antiga, conduz suas armas mais poderosamente e mais vitoriosamente do que seu reverso, pode configurar-se, em caso favorável, uma civilização e fundar-se o domínio da arte sobre a vida: aquele disfarce, aquela recusa da indigência, aquele esplendor das intuições metafóricas e em geral aquela imediatez da ilusão acompanham todas as manifestações de tal vida.²¹

Esta manifestação afirma a vida plenamente feliz dos homens, pois os mesmos sabem que na arte tudo é ilusão estética, isto é, uma contemplação da aparência; diferentemente a representação da ciência afirma que é preciso encontrar a essência das coisas e ilude – a partir de um uso abusivo da linguagem, caindo no fosso do engano eternamente – aqueles que se acham impulsionados a viver em busca da “verdade”.

REFERÊNCIA

NIETZSCHE. *Obras incompletas: Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril. 1973 (Col. “Os pensadores”).

²⁰ NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §2, 1973, p. 51.

²¹ NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §2, 1973, p. 52.

a arbitrariedade da linguagem: **do conceito à arte**

CALOMENI, T.C.B. “Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem”. In: *Cadernos Nietzsche* 28. São Paulo: GEN. 2011.

CALOMENI, T.C.B. “A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisíaco. In. *O que nos faz pensar n 28*. 2010.

MARTON, Scarlett. “A Filosofia de Nietzsche: Um Pragmatismo Avant La Lettre”. In. *Cognitio n.1*. São Paulo, 2006.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press. 1980.

CONHECIMENTO E LINGUAGEM DA VIDA NATURAL: EXÍLIO E QUEDA EM NIETZSCHE E BENJAMIN

Daniel Alves Gilly de Miranda¹

RESUMO: O trabalho parte das conclusões realizadas por Nietzsche acerca da origem da linguagem e da consciência como decorrência necessária da natureza gregária dos seres humanos, sendo eles muito fracos e impotentes no interior do seio do mundo animal. Assim, o trabalho analisa em Nietzsche a semelhança entre a reflexão sobre mitos ocidentais do nascimento da humanidade, o do Gênesis e o de Prometeu e a sua singular forma de lidar com a cisão fundamental entre humano e animal, e o surgimento da linguagem e da consciência como uma forma de sobrevivência frente à natureza, que vai se manifestar no campo do conhecimento e na linguagem própria desse conhecimento como uma necessidade de dominar, subjugar, não só essa natureza externa, mas também aquilo que no próprio homem é natural. Depois disto, uma outra visão sobre a relação entre a linguagem e o exílio é apresentada, a que está presente nos textos de juventude de Walter Benjamin, onde o autor analisa o mito da queda presente no Gênesis. No livro bíblico, Benjamin aponta para o fato de que o exílio e a queda primordial não coincidem com o surgimento da linguagem. Ali, a linguagem é anterior à queda do paraíso. No paraíso já havia sido concedida ao homem uma linguagem, a linguagem do nomear, concedida por Deus a Adão. Assim, o que a árvore do conhecimento representa é uma nova pergunta, um novo uso da linguagem que não mais responde à criação divina. Mesmo o objeto dessa nova língua não tem mais significação nenhuma, ele só existe enquanto palavra vã, conhecimento externo à linguagem.

Palavras-chave: Nietzsche; Benjamin; Linguagem; Mito; Exílio.

ABSTRACT: The work takes off from the conclusions accomplished by Nietzsche about the origins of language and conscience as a necessary result of the gregarious nature of human beings, for they are too weak and impotent in the interior of the animal world. So, the work analyses in Nietzsche the similarity between his reflection upon the occidental myths of the birth of mankind, those of Genesis and of Prometheus and their singular way to deal with the fundamental scission between human and animal, and the birth of language and conscience as a means to survival the facing of nature, that will be manifest in the field of knowledge and in the language proper to this knowledge as a need for dominate, subdue, not only this exterior nature, but also that which in man itself is natural. After this, another view on the relation between language and exile is presented, that of the earlier texts of Walter Benjamin, where the author analyses the myth of fall in the Genesis. In the biblic book, Benjamin points out the fact that primordial exile and fall don't coincide with birth of language. There, language precedes fall from heaven. In heaven there was already conceded to men a language, the language of naming, conceded by God to Adam. This way, what the tree of knowledge represents is a new question, a new use of language that no longer responds to divine creation. Even the object of this new language has no longer any significance, only existing while vain word, knowledge exterior to language.

Keywords: Nietzsche; Benjamin; Language; Myth; Exile.

¹ Universidade Federal Fluminense. E-mail: danielgilly@hotmail.com

Bem no começo da *Segunda consideração intempestiva*, de Friedrich Nietzsche, encontramos um pensamento fundamental para o autor, e que estará presente durante inúmeros momentos das suas reflexões filosóficas: a relação do ser humano com a animalidade. Ele se mantém na obra do filósofo durante anos, ganhando com o passar do tempo várias abordagens vindas dos mais diversos pontos de vista. Nas famosas palavras logo na abertura desse livro, o pensamento é formulado assim:

"Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade - pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu essa resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso."²

Inserida no meio de toda a discussão sobre qual a relação que os usos possíveis da história podem ter com o tempo presente, a evocação da vida animal do rebanho aponta para uma natureza que se coloca às portas da humanidade como a sua negação máxima, em contraposição com os seus feitos históricos. Afinal, logo no início de uma consideração sobre as qualidades e os usos possíveis da memória e da percepção do tempo, Nietzsche afirma que elas não apenas nos são odiosas, como também são as principais causas de muitas de nossas dores e de nossa melancolia; isso é profundamente agravado pela constatação de que uma vida natural poderia decorrer inteiramente sem nunca conhecer essa mesma dor e essa mesma melancolia. E assim o olhar dirigido ao animal se torna todo repleto de inveja e admiração, principalmente pelo fato de que o animal ouve a nossa pergunta e tenta respondê-la, mas silencia. Porque aquilo que esses diálogos mudos atestam todas as vezes em que são travados - e eles o são na medida em que o humano lança um apelo ao animal e este tenta fornecer uma resposta - é tanto o reconhecimento de um mútuo pertencimento a uma vida natural, em que prazer e desprazer são indissociáveis e no qual a felicidade é sempre fruto de apenas um instante, quanto a total impossibilidade humana de vivenciar essa

² NIETZSCHE, Friedrich, *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 7.

vida do mesmo modo que o animal, pois a vida humana é sempre dotada de passado, memória; enquanto que o instante, com aquilo que carrega de felicidade fugaz, só aparece como algo de inapreensível.

Nietzsche ironiza a superioridade com a qual o ser humano se vangloria frente aos animais, pois sabe que a criação de consciência dessa superioridade é o produto de uma incapacidade, assim como do reconhecimento de que ele é o único herdeiro dessa incapacidade no interior da vida natural. O ser humano é incapaz de se moldar completamente às leis naturais, como o animal, incapaz de viver assim tão ligado ao seu presente, mas é ao mesmo tempo incapaz até mesmo de querer essa vida animal, de realmente desejar viver como vivem os animais. E sua inveja é algo de inútil porque ela só serve para encobrir o fato de que o que observa não é aquilo que deseja, por mais que seja algo digno de admiração. O seu ganho de consciência, conhecimento, alma, fala, ou qualquer que seja a designação para aquilo que o difere no meio da natureza, é o atestado de uma falta primordial, da perda da possibilidade e do desejo de uma vida que enxerga por todo o lado, menos em si. Situado não acima, mas no interior do mundo natural, ele é dentro dele o único vivente exilado.

Essa cisão fundamental, cujo símbolo é o exílio, está presente em incontáveis mitos sobre a origem da humanidade e sobre a posição em que ela ocupa no mundo em relação a deuses e animais. Um dos que mais enfatizam a ideia da possível conciliação, ou seja, de que existia um paraíso primordial perdido e de que nossa condição atual é a de exilados desse paraíso é o mito judeu no livro do Gênesis. Nietzsche, como crítico implacável da tradição ocidental, rejeita a imagem sustentada por ela dessa queda do paraíso, que julga ser apenas uma justificação da culpa. No seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, contrapõe o mito judeu do exílio ao mito de Prometeu, diferenciando a atitude frente ao sacrilégio que está presente nos dois. No caso de Prometeu, o que é conferido à humanidade é aquilo necessário para a sua própria sobrevivência, algo para que consiga ainda, ofendendo os deuses olímpicos, determinar por si mesma a sua própria existência. E o que as interpretações do ato prometeico nos informam sobre a natureza das relações entre deuses e mortais acaba por negar todo e qualquer tipo de reconciliação com os deuses; e é por essa razão mesma que o mito é tão importante para o jovem Nietzsche.

A visão de Prometeu que nos foi dada por Hesíodo mostra um ser astucioso, que enganando Zeus, e assim provocando sua fúria, consegue favores para os mortais. É por causa da astúcia de Prometeu que Zeus decide tirar da humanidade o fogo, como retaliação, e é também por obra astuciosa que Prometeu logra roubar de volta esse fogo

para tornar a oferecê-lo aos humanos.³ No episódio, é radical a representação do destino da humanidade como resultado de uma querela entre deuses; e mais, esse destino humano é o pano de fundo sobre o qual se imprimem as marcas da graça e punição divinas, como consequências inevitáveis dos afetos mais dolorosos dos olímpicos. Os mortais são as vítimas diretas dos acessos de fúria dos deuses, eles espelham imediatamente no seu mundo precívél de dor a ordem dos divinos que os governam, e isso quer dizer que não há paixão dos olímpicos que não os afete necessariamente.

É esse o tom também da principal interpretação do mito de Prometeu usada pelo jovem Nietzsche. Ela está na peça de Ésquilo, *Prometeu Cadeeiro*⁴, onde o herói titã deixa clara a impossibilidade do convívio entre mortal e deus. Dos seus sofrimentos, diz que decorrem do fato de ser inimigo de todos os outros deuses "por demasiada amizade aos mortais"⁵, e de Zeus, diz ser este absolutamente hostil aos humanos, e que considerava mesmo um desejo a sua completa aniquilação: "Dos mortais coitados/não fez conta, mas queria destruir/o gênero todo e semear outro novo."⁶ E dessa disposição de ânimo nenhum dos outros deuses discorda, pois são todos favoráveis às leis divinas e dos mortais não se apiedam, concordam com Zeus sobre a destruição do gênero humano: "Ninguém foi contra isso, exceto eu,/eu ousei: livre os mortais/de dilacerados irem ao Hades."⁷ Por isso, deve sofrer através do castigo dos deuses, pois o que fez foi uma afronta à ordem divina.

É nessa necessidade que separa pessoas e deuses que Nietzsche viu a fundamental semelhança, mas também a diferença, entre o mito semita do pecado original e o castigo de Prometeu, pois ambos são uma resposta à constatação cultural da distância da qual se encontram os mortais da essência do divino: "E assim o primeiro problema filosófico estabelece imediatamente uma penosa e insolúvel contradição entre homem e deus, e a coloca como um bloco rochoso à porta de cada cultura."⁸ A contradição entre humano e deus seria o primeiro problema filosófico e então também seria uma questão à qual cada cultura teria que fornecer a sua resposta própria. Nesse sentido, Nietzsche não esconde a sua especial predileção pela atitude sacrílega do mito prometeico:

³ HESÍODO. *Teogonia*, v. 535-569.

⁴ Peça mais conhecida em português como *Prometeu Acorrentado* ou *Prometeu Agrilhado*, mas sigo aqui a tradução de Jaa Torrano: ÉSQUILO, "Prometeu Cadeeiro", pp. 359-421.

⁵ *Ibidem*, p. 367, v. 123.

⁶ *Ibidem*, p. 373, v. 231-233.

⁷ *Ibidem*, p. 373, v. 234-236.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *O Nascimento da Tragédia*, p. 64.

"O melhor e mais excelso do que é dado à humanidade participar, ela o consegue graças a um sacrilégio, e precisa agora aceitar de novo as suas conseqüências, isto é, todo o caudal de sofrimentos e pesares com que os ofendidos Celestes afligem o nobre gênero humano que aspira ao ascenso: é um áspero pensamento que, através da *dignidade* que confere ao sacrilégio, contrasta estranhamente com o mito semítico do pecado original, em que a curiosidade, a ilusão mentirosa, a seduzibilidade, a cobiça, em suma, uma série de afecções particularmente femininas são vistas como a origem do mal."⁹

E se Nietzsche vê como ato sublime e elevado o sacrilégio ativo é porque não existe em sua filosofia a nostalgia por um estado paradisíaco perfeito, uma era ideal da humanidade onde as dores mundanas não teriam um lugar. Ao invés de situar a origem do humano em um tempo totalmente preenchido pela graça do Deus cristão, Nietzsche reconduz essa origem para o centro da vida natural. Disso fala o célebre início do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, onde os feitos humanos e a sua consciência, representados pelo conhecimento, são postos em contraposição à sua esfera criatural, onde seriam nada mais do que invenção passageira e efêmera, e não mais a Verdade, manifestação do espírito eterno do mundo, por exemplo. Ao invés de se colocar como desvendador máximo e superior dos mistérios da natureza, Nietzsche se esforça para fazer ver o humano como ser *dentro* da natureza, diante da qual o seu intelecto se apresenta pequeno, fugaz e sem finalidade: "Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana."¹⁰

A missão deste intelecto, do conhecimento, se restringe àquilo que é exclusivamente do ser humano; o conhecimento não existe para fora do humano e não pode ser encontrado em mais nenhum lugar da natureza, e então, por isso mesmo, dela nada diz a respeito. Na peça de Ésquilo, Prometeu revela que é ele mesmo quem concedeu ao homem o seu intelecto, assim como os meios com os quais ele pode conhecer a natureza, e cita uma longa lista de atributos com os quais dotou o homem, além do domínio do fogo: "as dores dos mortais, porém,/ouvi: a eles, que antes eram infantis,/lúcidos os fiz e tocados pelo espírito."¹¹ Prometeu deu lucidez e espírito aos mortais, e com isso se seguiram a capacidade do manuseio de diversos artificios, e destes se servem para orientação e sobrevivência no meio da natureza. Entre estas artes, Prometeu enumera: os meios de arrumar moradia, o modo de medir as estações, o uso dos números, das letras, o uso da memória, o domínio sobre os animais, a construção

⁹ Ibidem.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich, "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral", p. 45.

¹¹ ÉSKUILO, Idem, p. 385, v. 442-444.

dos navios para superar as longas distâncias, o aprendizado dos remédios contra as doenças mais nocivas, o dom da adivinhação, da leitura dos sinais da natureza e dos deuses, que revelam a sua vontade, e o manuseio dos metais que existem sob a terra. "Brevemente, em suma, tudo aprende:/de Prometeu todas as artes aos mortais."¹²

As artes de que são dotados os humanos parecem ter um elemento em comum: a necessidade do conhecimento da natureza para que haja a possibilidade de controle sobre ela. Parece que em meio à natureza a humanidade não tem nenhuma esperança de sobreviver que não seja dominando-a, conhecendo os seus segredos para conseguir antecipar os seus perigos e saber como contorná-los, pois sem isso ele é demasiado frágil e incapaz para continuar existindo. Esta concepção está presente principalmente numa outra interpretação do mito, que é de Platão. No mito contado durante o *Protágoras*, a função de conferir aos animais os meios para a sua sobrevivência acaba ficando nas mãos de Epimeteu. Neste trabalho, confere a cada espécie os meios para sua sobrevivência, distribuindo dons de forma a nenhum deles jamais ser extinto. Dá a alguns, portanto, força, a outros velocidade, garras, penas, asas, pele grossa, resistência ao frio ou ao calor, cascos, entre outros atributos.

"Como, porém, Epimeteu carecia de reflexão, despendeu, sem o perceber, todas as qualidades de que dispunha, e, tendo ficado sem ser beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa perplexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo - pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado - e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida"¹³

Se Prometeu representa o mito da queda do homem do paraíso, a imagem espelhada do mito da queda do Gênesis ("talvez não fosse até inverossímil [...] que entre os dois mitos exista um grau de parentesco como entre irmão e irmã"¹⁴), é porque a sua intervenção aparece como algo de antinatural, algo que é dado aos humanos ao mesmo tempo em que fere a ordem divina do mundo, já que o fogo e as artes não se destinavam à nenhuma das criaturas mortais. É como se a humanidade só pudesse sobreviver ao

¹² Ibidem, p. 389, v. 505-506.

¹³ PLATÃO. "Protágoras", p. 57.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *O nascimento da tragédia*, p. 64.

ferir as mais sagradas leis dos deuses que governam a natureza, já que ela mesma é fraca dentro desta ordem, e, por não possuir as ferramentas adequadas de sobrevivência, precisa fabricar artificios.

Ainda que na filosofia de Nietzsche não possa ser encontrada a nostalgia pelo paraíso perdido que anima o mito judeu, ele não deixa de pensar a cisão entre homem e natureza como grande questão filosófica, e não deixa então de negar a essência do humano como ser exilado dentro da natureza, como algo de antinatural e que, por isso, deve sua existência a um sacrilégio. Sua visão da posição primordial do homem frente à natureza se aproxima bastante da interpretação que Platão dá ao mito prometeico, na medida em que enxerga que é só pelo fato de ser fraco que o humano desenvolve a faculdade de conhecer, o intelecto, "pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas."¹⁵

O humano desenvolveu o intelecto para sobreviver, pois de outro modo não o conseguiria, sem os chifres ou as presas aguçadas; assim Prometeu deu às pessoas conhecimento, porque Epimeteu concedeu os mesmos chifres e as presas aguçadas para outros animais. Essa condição de fragilidade se mantém viva por muito tempo no pensamento de Nietzsche, e podemos encontrá-la também no quinto livro da *A gaia ciência*, inserido posteriormente na obra original, em 1886. No fragmento 354 há uma investigação sobre a origem do conhecimento humano, que parte da seguinte pergunta: "*Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*?"¹⁶ Segundo Nietzsche, nada no mundo natural parece pedir pela consciência, nem mesmo o humano: "Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente 'agir' em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos 'entrar na consciência'."¹⁷ Em Nietzsche, há sempre muito mais pensamento e afeto determinantes para a constituição do sujeito do que aquilo que é espelhado para a sua consciência. E este sujeito não pode de modo algum ser definido pela sua atividade consciente; ao contrário do que indica a teoria moderna do conhecimento, que pensa as faculdades de conhecer as coisas a partir do pressuposto da existência de um ser racional autônomo, ou seja, já plenamente consciente de si e daquilo tudo que o constitui como sujeito.

A consciência, para Nietzsche, não dá conta da totalidade do pensamento porque "o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a

¹⁵ Idem, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 45.

¹⁶ Idem, *A gaia ciência*, p. 221.

¹⁷ Ibidem.

pior"¹⁸, e isso porque a consciência responde apenas por uma parte muito específica daquilo que constitui a vida humana: a necessidade de comunicação. A resposta de Nietzsche à pergunta sobre a existência da consciência é então a de que ela só existe devido à necessidade do ser humano se fazer compreensível aos outros, pela necessidade de tornar, pela linguagem, um pensamento acessível a toda uma comunidade que o circunda. Mesmo escrevendo em 1886, suas palavras lembram a intuição já presente no texto de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, de que o homem é um ser essencialmente gregário, isto é, ser que precisa viver em comunidade:

"Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação [...] Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* [...] Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas - apenas como tal ela teve de se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela."¹⁹

E isso não quer dizer que o ser solitário e predatório não tenha também ele pensamentos e emoções. No texto de 1873, o filósofo confere afeto, *páthos*, até mesmo a uma mosca, e diz que: "se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo."²⁰ "Pensar não é, necessariamente, ter consciência", e isso porque ao contrário do que pensa a tradição filosófica, Nietzsche vê o corpo como "multiplicidade configurada por relações e confrontos entre *forças*, conjunto de impulsos, instintos e pulsões em luta constante e ininterrupta", que acaba ele mesmo por determinar, ao contrário de uma faculdade superior da razão, aquilo que deixa se definir como pensamento consciente, que existe apenas como algo passageiro: "a vitória temporária de uma força, de um impulso, de um instinto, vitória conquistada, provisoriamente, no seio de uma disputa ignorada que, no entanto, conformada pela linguagem, parece exprimir a simplicidade e a singularidade de um *eu* homogêneo, estável, substancial."²¹

¹⁸ Ibidem, p. 222.

¹⁹ Ibidem, p. 221-222.

²⁰ Idem, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 45.

²¹ CALOMENI, Tereza Christina B, "Breve notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem", p. 238.

O que é estranho a esse ser predatório não é o pensamento ou a razão, mas sim a necessidade de transformar o seu pensamento, a sua razão, em algo comum, em pensamento acessível a outros. No caso desse ser predatório e solitário, aquilo que se encontra encerrado no sujeito permanece sendo algo essencialmente singular. E isso se deve à posição que ocupa dentro da natureza. Não é casual que Nietzsche tenha escolhido a força de um predador como exemplo contraposto ao humano. Ele o fez para novamente ressaltar nossa fraqueza frente aos outros animais:

"O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência - ao menos parte deles - é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de 'consciência', isto é, 'saber' o que lhe faltava, 'saber' como se sentia, 'saber' o que pensava."²²

Novamente, Nietzsche localiza a origem de alguns dos maiores bens da modernidade, a sua consciência centrada no sujeito e o seu método de conhecimento, num desenvolvimento forçado como resposta contra uma necessidade terrível, a da sobrevivência, a luta pela preservação do gênero. E para isso, eram necessárias duas coisas, na verdade indissociáveis: o saber e o exprimir. É assim que a linguagem surge como instrumento necessário para tornar o pensamento comunicável. Esse saber e esse exprimir não precisam, e nem poderiam, responder à necessidade de dizer toda a singularidade do sujeito, mas apenas na medida em que essa necessidade deve responder a um vínculo, pela linguagem, que ligue os homens em uma unidade mais forte e mais capaz de se defender. O que a linguagem diz, então, não é nunca a verdade de um sujeito, mas apenas aquilo que pode ser compartilhado entre o sujeito e a comunidade da qual faz parte: "Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...*"²³

Não só o sujeito, mas também as coisas são distorcidas por essa consciência humana, e nela só podem existir através de uma violência realizada pela linguagem. A linguagem, ao se referir às coisas com uma designação que não lhes é própria, mas apenas na medida em que devem ser conhecidas, acaba por alterá-las essencialmente, estabelecendo entre o próprio ser humano e as coisas uma mediação, algo que inibe a

²² Idem, *A gaia ciência*, p. 222.

²³ Ibidem, p. 223.

possibilidade de relações que deveriam se dar naturalmente. A linguagem, na medida em que é a única realidade disponível à humanidade para se relacionar com as coisas do mundo, também define o modo pelo qual as coisas podem tomar um lugar em nossa experiência. A função da linguagem é então a de tornar assimilável para a experiência humana as múltiplas impressões da sensibilidade, organizá-las de um modo inteligível.

Os signos, estas designações através das quais os objetos se apresentam ao conhecimento, não os deixam responder mais por si mesmos, mas apenas na medida em que servem ao desenvolvimento da consciência humana: "O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si."²⁴ E o conhecimento mesmo nunca diz nada a respeito das coisas, mas apenas à necessidade de instituir um saber que seja compartilhado, uma verdade que deve ser aceita por todos, pois não diz respeito às singularidades, mas sim àquilo que pode possuir validade universal. Assim, o saber se move sob o domínio da posse, e a linguagem opera para essa apropriação na medida em que é criadora de signos, de conceitos, é transformação de um instante essencialmente singular e inapreensível em algo passível de ser possuído, controlado: "Todo conceito nasce por igualação do não-igual [...] A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível."²⁵

E é então de fato como símbolo da queda do paraíso que a linguagem se encontra na filosofia de Nietzsche. Em primeiro lugar porque a sua mera existência atesta a impossibilidade de uma vida sem ela, uma vida como a dos outros animais, em que não existe a necessidade de comunicação. Basta lembrar pergunta que o homem faz ao animal, lá na *Segunda consideração intempestiva*: "Porque não me falas sobre a tua felicidade e apenas me observas?" O problema aí é imaginar uma vida que não sente necessidade de falar, mas que é feliz mesmo assim. Em segundo lugar, tudo o que é expresso pela linguagem mais disfarça do que desvela sobre a verdadeira essência da vida de cada ser. A verdadeira natureza dos corpos se baseia na multiplicidade e na eterna luta entre forças antagônicas, e a linguagem, por mais que se esforce, não pode dar conta disso; seu registro é estritamente aquele das coisas que se tornam conscientes.

A linguagem nega uma relação orgânica dos humanos com os objetos da natureza e com a sua própria constituição como sujeito; nega a possível origem da humanidade enquanto vida natural, para imprimir em sua existência a necessidade do

²⁴ Ibidem, pp. 222-223.

²⁵ Idem, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 48.

conhecimento. Se o ser humano pudesse se relacionar com o mundo externo através de sua pura determinabilidade animal, ele seria completo, perfeito na sua completa identidade com o cosmos da necessidade inamovível. Com a linguagem, no entanto, a identidade só poderia ser alcançada (e somente num ingênuo cientificismo otimista) pela assimilação dos objetos externos no interior do horizonte linguístico humano, ou seja, através da superação da cisão entre ser humano e mundo pela adequação dos objetos da natureza à realidade linguística humana. A linguagem traz a marca do exílio na medida em que ela é origem da barreira entre humano e animal, cultura e natureza, história e necessidade.

Mas a linguagem se torna o símbolo do exílio por uma questão ainda mais primordial: a de garantir para sempre um artifício que dá ao homem o poder de organizar a natureza de acordo com a sua própria consciência. Em outras palavras, o exílio é a cisão fundamental que dita que o humano só pode se relacionar com a natureza através da ótica da dominação, e que a linguagem, sendo o instrumento para essa dominação, não pode deixar de operar a cada vez essa violência contra as coisas. Esse controle, ao mesmo tempo em que rebaixa as coisas ao designá-las apenas como objetos sem vida, matéria abstrata a ser manipulada, rebaixa também o homem, que se vê largado num mundo sem nenhum valor, e ele mesmo faz parte de uma mesma massa amorfa que, pela total falta de qualquer singularidade, acaba por se parecer com os mesmos objetos dos quais agora possui domínio.

Depois do exílio, a linguagem torna-se instrumento do conhecimento, e a relação entre conhecimento e coisas só pode ser, por ser essa relação de estranhamento, de violência. Foi o que Walter Benjamin concluiu das suas investigações sobre linguagem e exílio, chegando em alguns casos a conclusões bastante semelhantes à de Nietzsche. Por se relacionar com uma tradição de pensamento religioso diferente, sua análise não se volta ao mito grego de Prometeu, mas sim à interpretação do exílio como decorrente do pecado original, assim como foi descrito no Gênesis. No livro bíblico, Benjamin aponta para o fato de que o exílio e a queda primordial não coincidem com o surgimento da linguagem. Ali, a linguagem é anterior à queda do paraíso. No paraíso já havia sido concedida ao homem uma linguagem, a linguagem do nomear, concedida por Deus a Adão.

Se a linguagem permanece sendo para nós a marca do exílio é porque ela de alguma forma sofre um tipo de perversão nessa queda, deixando de possuir aquela sua essência paradisíaca. Antes até mesmo do homem a fala de Deus é a fala de criação do mundo: "Nesse 'Haja' e no 'Ele chamou', no início e no fim dos atos, aparece, a cada

vez, a profunda e clara ligação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia."²⁶ E o homem já então, por ordem de Deus é criado de forma a continuar o seu trabalho, pois ele herda a linguagem do nome:

"Deus não criou o homem a partir da palavra e ele não o nomeou. Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio*²⁷ da Criação. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Privado de sua autoridade divina, esse poder criador converteu-se em conhecimento. O homem é aquele que conhece na mesma língua em que Deus cria. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, criou aquele que conhece à imagem daquele que cria."²⁸

O homem não é dotado da palavra criadora de Deus porque não tem a autoridade divina, mas o seu conhecimento se comunica diretamente à palavra criadora, é herdeiro dela: "*no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus.*"²⁹ Assim é que no estado paradisíaco por natureza se torna de fato possível a realização da tarefa dada por Deus aos homens de nomear as coisas. As coisas do mundo não tem nome antes disso e nem poderiam ser nomeadas, se a relação entre elas e a linguagem do homem não fosse já garantida pela sua origem comum na palavra criadora divina: "essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus, oriundas da mesma palavra criadora."³⁰ E na sua tese de habilitação, *Origem do drama trágico alemão* Benjamin ainda diz sobre a linguagem paradisíaca: "O ato adâmico da nomeação está tão longe de ser jogo e arbitrariedade que nele se confirma o estado paradisíaco por excelência, aquele que ainda não tinha de lutar com o significado comunicativo das palavras."³¹

Em Benjamin a linguagem do exílio é aquela que ainda tem de lutar contra o significado comunicativo das palavras, ou seja, é a linguagem que está a todo momento correndo o risco de se degradar em mero meio para a expressão de algo externo a ela; a

²⁶ BENJAMIN, Walter, "Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral", p. 61.

²⁷ Em alemão, *Medium*. O grifo é usado pela tradução para diferenciar essa palavra de *Mittel*, também usada por Benjamin nesse texto, e que tem muito mais o significado de "um meio para um fim", uma instrumentalidade da linguagem tão criticada por Benjamin. Segundo a nota da editora do livro em português: "o primeiro termo, *Medium*, designa o *meio* enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior" GAGNEBIN, Jeanne Marie, Idem, nota 24, pp. 53-54.

²⁸ BENJAMIN, Walter, Idem, p. 62.

²⁹ Ibidem, p. 55.

³⁰ Ibidem, p. 65.

³¹ Idem, *Origem do drama trágico alemão*, p. 25.

sua essência é entendida como algo de meramente instrumental para alcançar o conhecimento. Algo totalmente diverso ocorre no nome, em que nenhum fim externo é colocado como critério de valor para o uso da linguagem: "Na nomeação, as ideias dão-se destituídas de intenção, a contemplação filosófica é o lugar de sua renovação. Nessa renovação reconstitui-se a percepção original das palavras."³² O nome não é fim para o conhecimento, mas deve buscar a reconstituição dessa percepção primordial, enquanto que a tarefa daquele que conhece, o filósofo³³, não é o conhecimento em si, a posse, enquanto sujeito, dos objetos de conhecimento, mas a libertação das palavras de seu caráter instrumental: "Cabe ao filósofo restituir pela representação o primado do caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega ao seu autoconhecimento, que é o oposto de toda a comunicação voltada para o exterior." O que a filosofia consegue com isso passa longe de se tornar apenas um domínio mais efetivo sobre as palavras, mas sim a sua emancipação e redenção: "na contemplação filosófica a ideia enquanto palavra solta-se do recesso mais íntimo da realidade, e essa palavra reclama de novo os seus direitos de nomeação."³⁴

Se a linguagem paradisíaca é essa que ainda não conhece o sentido comunicativo das palavras, sua instrumentalização, a escravidão das palavras pelo sentido, sua degradação em meros signos; então a linguagem que dá origem à queda não pode ser a linguagem conferida por Deus, mas aquela da serpente, a linguagem demoníaca do julgamento, da dualidade, ambiguidade. Na medida em que se comunica com a palavra da criação primordial do mundo, o conhecimento paradisíaco é perfeito:

"Que a língua do paraíso tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a árvore do conhecimento pode dissimular. Suas maçãs deveriam proporcionar o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. Mas no sétimo dia Deus já o reconhecera com as palavras da criação: 'e era muito bom'. O conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome. Ele é, no sentido mais profundo, nulo; e esse saber é justamente ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece."³⁵

A árvore do conhecimento se chama assim porque ela forneceu pela primeira vez à humanidade o conhecimento sem nomes, o conhecimento abstrato. O saber sobre o bom e o mau não se funda na contemplação das coisas mesmas, mas numa

³² Ibidem.

³³ De certa maneira, Benjamin estabelece uma identidade entre o pai da linguagem e o da filosofia: "na origem desta atitude não está, em última análise, Platão, mas Adão, o pai dos homens no papel de pai da filosofia." Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Idem, "Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral", p. 67.

outra esfera, a do juízo. Essa palavra nova acarreta três consequências: a linguagem se degrada em meio para um conhecimento que não lhe é adequada, ou seja, em mero signo; a imediatidade do nome, que repousa feliz em si mesmo, dá lugar à imediatidade mágica do julgamento (o bem e o mal); e finalmente, se dá a origem da abstração, já que bem e mal não são nomes de coisas e nem podem ser nomeados, estão fora da linguagem que nomeia, mas sim na linguagem do perguntar.³⁶

Assim, o que a árvore representa é uma nova pergunta, um novo uso da linguagem que não mais responde à criação divina. Mesmo o objeto dessa nova língua não tem mais significação nenhuma, ele só existe enquanto palavra vã, conhecimento externo à linguagem: "A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do Direito."³⁷ A ordem mítica do Direito é um tema constante nos textos do jovem Benjamin. Representa a ameaça, sempre presente, de irrupção das potências míticas que influem nos detinos dos homens.

A famosa passagem do *mythos* ao *logos*, tradição de pensamento legada pela filosofia grega, não é aqui pensada enquanto superação de uma fase histórica sobre outra, já que o que deveria ser mero passado se mantém enquanto força atuante na sociedade e ameaça a liberdade humana. Benjamin retoma portanto conceitos como mito, destino e divino, tentando arrancá-los da esfera em que foram legados por uma tradição de pensamento e mostrar a importância de pensá-los enquanto forças atuantes na modernidade. É nesse sentido que Jeanne-Marie Gagnebin vai dizer que, em Benjamin: "A crítica do mito não é apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob formas diversas, as tentativas humanas de agir histórica e livremente."³⁸

E, assim como Adorno e Horkheimer vão fazer depois dele numa obra com referências abertamente nietzscheanas³⁹, Benjamin pensa o retorno do mito como resultado inevitável de um processo de pensamento esclarecido ocidental que acaba tornando a recair na barbárie. Um dos fundamentos dessa inversão é justamente a forma de conhecimento em que esse esclarecimento se apoia. E, assim como já visto por Nietzsche, ele se baseia na concepção de uma força natural extremamente poderosa que deve ser subjugada para a sobrevivência do gênero. O esclarecimento surge como o

³⁶ Ibidem, p. 68.

³⁷ Ibidem, p. 69.

³⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. "Apresentação" In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 9.

³⁹ Cf. ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*.

processo que tenta livrar o homem do poder do mito, libertá-lo do domínio no qual foi aprisionado pela ordem mítica eterna. E assim procede como uma tentativa de submeter os mitos à avaliação humana, ao seu modo próprio de elaborar a existência do mundo: "O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber."⁴⁰

Enquanto a natureza externa ao homem for encarada como o domínio de potências míticas eternas que governam o cosmos, o reinado dos deuses e dos monstros desconhecidos infinitamente hostis aos mortais, nenhuma ação humana pode ousar estar livre de seu raio de dominação. A partir do momento em que esse mundo é desencantado, em que suas potências não são mais os mitos da tradição, mas o objeto de estudo de um observador humano distanciado, ele é dissolvido em elementos que devem poder ser conhecidos em seus pormenores e que são assim passíveis de serem classificados, ordenados e manipulados. Desse modo, porém, o esclarecimento apresenta um modo de conhecimento que não deve mais levar em conta a essência daquilo que é conhecido, mas apenas o que ele é na medida em que pode ser dominado:

"O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna-se para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza."⁴¹

Na teoria da linguagem presente no *Origem do drama trágico* de Benjamin, o esclarecimento é identificado com o conhecimento em geral, em contraposição à verdade: "O conhecimento é um haver. O seu próprio objeto é determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. É próprio dele um caráter de posse, para o qual a representação é secundária."⁴² A representação do objeto é secundária porque também a sua matéria, enquanto "língua muda e sem nome, resíduo da palavra criadora de Deus"⁴³, se tornou indiferente agora que a língua não mais se refere à palavra da criação, e sim ao grande e impiedoso tribunal da abstração.

⁴⁰ Ibidem, p. 17.

⁴¹ Ibidem, p. 21.

⁴² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*, pp. 17-18.

⁴³ Idem, "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana", p. 73.

Os dons titânicos conferidos aos humanos para escaparem do cruel destino de Zeus foram concebidos desde sempre de acordo com a necessidade de dominação, mas o controle e a manipulação do mundo externo não esgotam a essência dos artifícios prometeicos. É o que Nietzsche parece dizer quando fala sobre a natureza da verdade:

"O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas."⁴⁴

A verdade, enquanto construção linguística, carrega força criativa, poética, que é traída a cada vez em que pretende se tornar novo dogma, um signo, palavra sem vida que perdeu sua carga poética primordial em favor da autoridade da validade universal do conceito. Essa concepção de linguagem como criação permite visualizar uma construção que se situa além da questão do mero signo, algo como uma expressão que escape ao objetivo primordial do pensamento consciente, que é a necessidade da comunicação. A linguagem em Nietzsche aponta para um outro modo de se relacionar com o mundo que não precise instaurar a guerra contra ele. A intuição de uma linguagem que busque superar o estado de exílio é aquela que consegue nos reconduzir para uma relação diversa com a natureza e com a palavra. Pois a mudez da natureza não é uma propriedade imanente, mas sim reflexo da nossa impossibilidade de respondê-la à altura:

"Ser privada de linguagem: esse é o grande sofrimento da natureza [...] Por ser muda, a natureza é muda e se enluta. Mas é a inversão dessa frase que penetra ainda mais fundo na essência da natureza: é a tristeza da natureza que a emudece. Em todo luto, há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma incapacidade ou uma aversão a se comunicar. Assim, aquilo que é triste sente-se conhecido de parte a parte pelo incognoscível."⁴⁵

Também não é por acaso que são os seres da natureza que oferecem ao Zaratustra de Nietzsche uma nova lira, pois também eles querem ser contemplados por uma nova canção, uma lira que permita uma outra construção linguística além da

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 48.

⁴⁵ BENJAMIN, Walter, "Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral", pp. 70-71.

degradação da linguagem na mera comunicação. Também uma lira que não seja assim tão humana, que não reduza a vida a uma mera luta pela sobrevivência, pelo instinto de autopreservação, mas que engrandeça a vida para muito além do homem, muito além do juízo sobre o bem e o mal.

Bibliografia:

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Sasana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CALOMENI, Tereza Christina B. "Breve notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem" In: cadernos Nietzsche 28, 2011.

ÉSQUILO, "Prometeu Cadeeiro" In: *Tragédias*. Estudo e traduções de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral" In: *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973.

PLATÃO. "Protágoras" In: *Diálogos (Vol. III-IV)*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

O PROBLEMA DOS LIMITES DA ESCRITA E A SOLUÇÃO PLATÔNICA DA FORMA DIALÓGICA

Deivid Junio Moraes¹

RESUMO: Este artigo trata da importância da forma dialógica com a qual Platão apresenta sua filosofia. Escrevendo diálogos, Platão teria buscado mimetizar discussões em torno de temas filosóficos sem, com isso, revelar imediatamente o sentido intencionado de sua filosofia. Platão ainda demonstrou certa preocupação com os limites da escrita em filosofia, questionando seu alcance; mas encontrou na forma dialógica uma maneira aberta e viva, próxima da discussão que se efetiva na oralidade, para representar a procura pelo saber, expondo a atividade filosófica mediante dramas cuidadosamente elaborados. Embora encontremos na obra do filósofo a hipótese de que a escrita não serve perfeitamente como meio de comunicação e apreensão da sabedoria, Platão parece ter encontrado nela um importante instrumento para a promoção de um pensamento filosófico que escapasse à mera exposição de uma doutrina.

Palavras-chave: Platão; forma dialógica; oralidade e escrita.

ABSTRACT: This paper deals with the importance of the dialogic form for Plato's philosophy. By writing dialogues, Plato would have intended to imitate some debates over philosophical issues, without immediately revealing the meaning of his philosophy. Plato devoted some concern to the limits of written texts in philosophy and he scrutinized about their reach. But he found in the dialogic form a live and open way to expose the philosophical research: carefully elaborated dramas that represent oral debates. Although we find, in the *Dialogues*, the hypothesis that writing is not fit to communicate perfectly the subject of philosophy. Plato seems to have found in the dialogic form an instrument to promote a philosophical thinking that is autonomous and against indoctrination.

Keywords: Plato; dialogic form; writing and orality.

À exceção das *Cartas* atribuídas a Platão, sabe-se que o filósofo escreveu diálogos. Além de chamar atenção sua extensa produtividade, sendo um dos primeiros autores da literatura grega de quem possuímos todas as obras, podemos perceber o desenvolvimento de um estilo significativamente próprio, marcado pela recusa em oferecer um tratado científico completo, expondo conversas que, muitas vezes, deixam questões em aberto, ora envolvendo um rigoroso jogo refutativo e demonstrativo, ora recorrendo às imagens e ao mito. Como observa Erler (2013, p. 20), Platão constituiu sua obra, também, a partir das tradições filosóficas e literárias disponíveis em sua época, e com elas ele se confronta e debate: “Sócrates e os socráticos, pré-socráticos e sofistas,

¹ Mestrando em Estética e Filosofia da Arte / UFOP / CAPES. E-mail: deividjunio@gmail.com

a epopeia, a lírica e, sobretudo, o drama são as coordenadas dentro das quais Platão procura e encontra seu lugar literário e filosófico”.

Friedrich Schleiermacher, em sua *Introdução aos Diálogos de Platão*, de 1804, apontara que, para além das dificuldades que comumente podem ser encontradas quando nos deparamos com os textos de algum autor, no caso de Platão haveria algo de peculiar, a saber, seu relativo distanciamento das formas que acabaram se tornando mais habituais nas produções discursivas da filosofia. De acordo com esse filósofo e teólogo alemão, que forneceu importantes contribuições no campo da moderna hermenêutica, existem pelo menos duas formas principais nas quais se satisfaz, em grande parte, aquilo que chamamos de filosofia: uma é chamada de sistemática, a outra, fragmentária.

Por essa distinção formal, caracterizou-se o modo de apresentação sistemático pelo seguimento de certa divisão do pensamento filosófico em áreas específicas – tais como lógica, metafísica, ética, estética. Cada uma dessas áreas seria dedicada a um saber especial e coerente com o todo. Num sistema filosófico, de um modo geral, tudo deve ser mensurável dentro dos limites em que se organiza, e ainda que sua estrutura se apresente mal fundamentada ou seccionada arbitrariamente, essas edificações têm o mérito de conseguir um efeito cativante, de consistência e ordenamento, considerando-se descomplicado captar não apenas “o particular por si, mas também em contexto com as outras partes do edifício, contexto para o qual o próprio autor tem que dar instruções claras através de referências inequívocas” (Schleiermacher, 2002, p. 32).

A forma fragmentária, por sua vez, não menos usada ou preferida, buscar tornar o pensamento filosófico compreensível mediante fragmentos, apresentados mais ou menos de maneira dispersa, sobre os quais paira constantemente a incerteza se são eles membros ou partes separadas intencionalmente ou se existe um laço que os une de maneira natural. E embora esta forma de apresentação filosófica possa ser tomada como demais concentrada, ou mesmo incompreensível, por não haver consenso quanto à posição central entre os fragmentos, não pode ser negado certo aspecto de leveza e segurança a esse modo de apresentação.

Também utilizado com alguma frequência, o tratamento dialógico foi apropriado por diversos filósofos como meio expressivo de escrita e comunicação filosófica, além de tornar-se a forma da filosofia platônica por excelência.² O diálogo, como forma

² Mesmo nas passagens em que Platão, procurando aprofundar numa determinada matéria, permite que seu texto discorra por longas e contínuas linhas, é sempre a voz de um personagem que discursa a um outro (ou outros) numa cena, não desaparecendo jamais a moldura conversacional e dramática. Às vezes o diálogo é enquadrado pela narrativa de um personagem que, dentro da cena, discorre a outros presentes, e outras vezes o diálogo é direto e não envolve camadas narrativas. Uma análise sucinta e clara a esse respeito pode ser encontrada em: Benoit, 2015, pp. 33-40.

literária, pode ser pensado, basicamente, pelo aspecto dramático com o qual se apresenta e desenvolve um problema (ou diversos problemas relacionados). Em torno de um mote vai-se construindo uma discussão amistosa que se estabelece entre personagens dispostos estrategicamente. O diálogo pode abrigar não apenas diferentes vozes, mas posições e discursos em confronto. No jogo de pergunta e resposta posto em cena teríamos a filosofia apresentada como discussão viva, em ação, como drama propriamente dito. Tal jogo pode-se estabelecer entre os dois lados de um caso ou entre dois pontos de vista que, em busca de fundamentação, se dispõem aberta e amistosamente ao exame.³

Mas como descrever o uso que Platão faz da forma do diálogo? Se uma conversa proporcionada pelo encontro entre dois indivíduos pode ser ocasião para um diálogo, como deve ser um diálogo verdadeiramente filosófico? Ele deve ser orientado pelas exigências metodológicas da chamada dialética socrática, entendida aqui como o meio de se atingir o conhecimento verdadeiro da realidade, pois submete à demonstração racional as primeiras impressões e as opiniões triviais. Como deve, pois, ser um diálogo efetivamente “dialético”, isto é, com vistas ao verdadeiro, orientado pelo exame e pela submissão de cada asserção precoce à refutação (*elenchos*)? De acordo com Marques (2006, p. 332), o diálogo só será verdadeiramente “dialético” quando os indivíduos que se encontram se apresentarem assim:

[...] dispostos a refletir e a acompanhar os movimentos dos *lógoi* que os habitam, propondo questões; é preciso que os interlocutores se diferenciem internamente, oponham argumentos a argumentos e avaliem sua significação, sua coerência e acordo recíproco, ou sua ausência, no caso de o discurso ser falso.

Se Sócrates entendia o filosofar como uma atitude de exame e prova das concepções que se lhe apresentavam sobre os diversos assuntos, parece haver, de fato, uma relação entre a maneira como ele buscava examinar os pretendentes ao conhecimento e a posterior construção do diálogo platônico.⁴ Provavelmente Sócrates entendia o princípio da atividade filosófica como um diálogo que surge de uma

³ Essa forma é consentânea com o espírito dialético como proposto e descrito no *Mênon* (75c-d) em oposição à erística, que seria a maneira discursiva própria aos sofistas. Enquanto a erística compreende a disputa entre aqueles que tão só discutem pelo prazer de discutir, sem um engajamento comum com vistas a alcançar um conhecimento real e verdadeiro do que quer que seja, a dialética pressupõe para Sócrates o encontro entre dois bons amigos. A importância da distinção entre dialética e erística fica ainda mais clara na *República* (539b-c), numa advertência socrática à mera diversão proporcionada pela erística e a confusão dessa com a dialética pelos mais jovens. Quando se usa erroneamente da dialética como um brinquedo, o que importa aos mais jovens é apenas rebater a tudo e a todos, misturando argumentos e confundindo os outros, sem a efetividade do diálogo filosófico, isto é, aquele comprometido com a verdade.

⁴ Costuma-se dizer que florescimento dos diálogos de Platão seguiu-se imediatamente à morte de Sócrates (399). Incluída no gênero dos diálogos socráticos, a obra dialógica platônica, bem como sua atividade filosófica, coincide com toda a profícua produção literária centrada na figura de Sócrates, desenvolvida por cerca de cinco décadas posteriores à morte desse. Cf. Rossetti, 2015, pp. 17-47.

pergunta, e Platão soube mimetizar isso em sua obra de maneira multifacetada, representando o mestre em diferentes contextos, recolocando suas questões e sua postura investigativa a serviço de variados propósitos, contribuindo para o fortalecimento da dialética como um método para a filosofia. Quando os pretendentes ao saber eram questionados de modo a fornecer uma explicação para o que afirmavam conhecer, entrava em cena o processo de questão e resposta que, conduzido com mestria por Sócrates, conseguia demonstrar o fracasso deles. Nesse sentido, o diálogo propriamente filosófico deve principiar com o enunciado de uma questão e uma resposta que prévia.

Parece lícito admitir que, sob a forma de diálogos mais ou menos dramáticos, capazes de reproduzir o modo investigativo atribuído à Sócrates, tal experiência de fazer filosofia estaria de alguma maneira mantida viva por Platão. E mesmo que Platão não seja uniforme no uso que faz do diálogo, algo parece permanecer constante: o esforço em capturar e expor mimeticamente a experiência filosófica que costumamos chamar socrática. Se for verdade que a filosofia socrática só se podia realizar mediante o diálogo vivo – a palavra falada, a interlocução dinâmica, e o caráter agonístico –, aquele que permite o confronto imediato de alma com alma, pela atuação da ironia e o exercício maiêutico, a forma dialógica de escrita poderia ser a melhor no sentido de preservar algo daquelas condições peculiares ao filosofar socrático. Seria esta uma filosofia para a qual a verdade, para ser bem assimilada, exigiria a disposição para o enfrentamento mútuo das concepções com vistas a um progresso (positivo ou negativo) em relação ao saber que se afirmara previamente.

O saber advindo do contato com uma filosofia assim representada não pode ser constituído da mera transmissão de juízos. A estrutura do diálogo mostra que o saber deve ser resultado de um exame orientado (ou de um autoexame) contra toda doutrina que se impõe e se comunica irrefletida e injustificadamente. O contato com o saber, nesse sentido, exige certa disposição para o exame dialético e o seu encontro é sempre espontâneo, no sentido de que não pode simplesmente ser transferido. A forma dialógica satisfaz essas considerações na medida em que reproduz os traços essenciais capazes de garantir ao indivíduo “trazer à luz” os conceitos por si mesmo, apenas confrontado por um outro. O diálogo platônico procura promover esse tipo de experiência ao representar uma discussão cativante em torno dos problemas que propõe para a filosofia. Platão vai mostrando com a forma dialógica as direções de um percurso cuidadosamente elaborado, tangenciando pensamentos dignos de consideração, não os levando necessariamente ao arremate.

Mesmo que o autor tivesse uma teoria acabada em mente, ele não a comunica diretamente, tratando-se, antes, de expor, mimeticamente, os passos que constituem os sentidos da questão, seus equívocos, limites, sua necessidade de fundamentação, sem desprezar ainda, em determinados momentos, o recurso à imagem e ao mito. Talvez seja a forma singular de processamento dos diálogos platônicos a responsável por produzir a aparência de que nada nos diálogos está encerrado em conceitos rígidos, nem em teses arrematadas. Até mesmo termos presumivelmente típicos do léxico platônico, como, por exemplo, *eîdos* ou *idéa*⁵, parecem utilizados nos diálogos de modo não terminológico, valendo-se ora de um sentido específico, ora de outro, adequando-se, em diversos momentos, a um sentido mais geral e próximo do uso mais cotidiano.⁶

Isso reforça a posição de que não teríamos uma doutrina sistematizada de Platão que tivesse sido comunicada por ele diretamente ao leitor, tampouco encontramos em sua obra um complexo de fragmentos dispersos como se pretendesse por meio deles comunicar um conjunto de saberes e fórmulas de efeito mais ou menos imediato. A escrita platônica pertence, então, a um outro tipo de comunicação: um que “estimula a reflexão, reavivando a voz cáustica, irônica, que atenienses queriam para sempre silenciada. A escrita não aparece aqui como capa de ocultos sentidos, mas como fonte de intermináveis significações”, como aponta Schüler (2001, p. 18). Por tais aspectos, podemos abordar sob outra perspectiva a questão da escrita presente em pelo menos dois momentos significativos da obra de Platão: no *Fedro* e na *Carta VII*.⁷

Uma distância que normalmente se coloca entre Platão e outros autores que utilizaram da forma dialógica para escrever, reside na sua crítica ao próprio ato de escrever, e os limites e usos dessa modalidade discursiva para a filosofia. Presume-se que outros autores, ao contrário de Platão, tenham escrito diálogos porque queriam escrever e muito provavelmente confiavam na eficácia de sua comunicação. Platão, por

⁵ Não obstante, *eîdos* ou *idéa* sejam termos frequentes na obra platônica e desenvolvidos e reinterpretados no platonismo posterior, Platão, de fato, nunca define explicitamente em seus diálogos aquilo que ficou traduzido por “forma inteligível”. Cf. Brisson; Pradeau, 2010, p. 41.

⁶ Como observa Schäfer (2012, p.15), em introdução ao seu *Léxico de Platão*, “mesmo algo pretensamente muito célebre, como a suposta sentença de Sócrates ‘Sei que nada sei’, não se deixa fixar, prender, a não ser que citemos pelo menos uma meia página impressa e, com isso, forneçamos ao mesmo tempo o desenvolvimento desse raciocínio”.

⁷ As críticas e suspeitas dirigidas à eficácia da escrita, extraídas, sobretudo, do *Fedro* (274b-278b) e da *Carta VII* (341b-342a; 344c-e) acabaram fomentando discussões e divergências entre os seus intérpretes, que se dividem em pelo menos duas grandes linhas metodológicas com consequências filosóficas importantes para os estudos platônicos. Trata-se, grosso modo, da divergência entre aqueles que defendem que uma compreensão mais adequada da filosofia de Platão exige o recurso a fontes indiretas, isto é, as chamadas doutrinas não escritas pelo próprio autor, mas legadas pela tradição, e aqueles que se apoiam numa compreensão do pensamento platônico que privilegie a leitura das fontes diretas, acreditando estar nos *Diálogos* tudo aquilo que o filósofo teria achado possível de comunicar, respeitando a forma que encontrou para tanto. Para uma restituição mais detalhada e crítica ao problema, ver, e.g., Trabatttoni (2003, pp. 37-52).

sua vez, fornecendo indicações em sua própria obra, apresenta questões acerca do ato mesmo de escrever, parecendo sugerir que o quisesse ter evitado, e, apesar disso, escreve. Como explica-lo? Trataremos do problema sumariamente, apenas no sentido de mostrar que o autor, não poucas vezes incompreendido por desprivilegiar o discurso escrito, teria na forma dialógica não um recurso que o contradissesse em relação a essa crítica, mas uma forma de comunicação que lhe fosse a mais adequada, ou seja, que não fizesse interditar o caráter maiêutico que a filosofia deve ter. Supõe-se aqui, então, que o diálogo como forma de comunicação filosófica teria sido, para Platão, uma saída ao dilema que surge inevitavelmente das reservas em relação à escrita.

O problema relacionado à escrita aparece de maneira dramática na figura do jovem Fedro que, no diálogo homônimo, pode ser visto como o “cultor ingênuo e entusiasta dos discursos, a ponto de aprender de memória um discurso de Lísias e colocá-lo por escrito” (Trabattoni, 2003, p. 176). Contudo, oferecendo-se ao ensinamento de Sócrates, a atitude do jovem vai se modificando, não sem dificuldades, até o ponto em que ele começa a compreender que os discursos, sobretudo escritos, refletem imperfeitamente o saber mais precioso da alma, e, por conseguinte, o que for mais caro ao filósofo não pode ser explicitado com precisão. De acordo as perspectivas que se apresentam justapostas no mito da origem da escrita – o mito de Theuth, relatado por Sócrates no *Fedro* (274c-275b), a escrita é, num primeiro instante, celebrada pelo seu inventor, o deus egípcio Theuth, como o remédio (*phármakon*) capaz de nos liberar da dependência da memória. Tal invenção, no entanto, é imediatamente criticada pelo rei residente na egípcia Tebas, Tamuz, o qual responsabiliza a escrita pelo enfraquecimento da memória, pois, ao substituí-la, torna os homens esquecidos, confiantes apenas nos livros. Além de causar na memória uma dependência externa, deixando-a submissa a um recurso que lhe é alheio, a escrita produziria uma aparência do saber. Uma certa relação com a escrita pode desencadear em uma falsa reminiscência (*anámnesis*⁸), posto que o inteligível só pode ser alcançado na interioridade da alma (*psykhé*). O *lógos* vivo da alma seria, portanto, diverso e mais elevado do que o mero passatempo proporcionado pelos discursos e pelo *lógos* escrito – esse consistiria ainda numa representação, ou apenas imagem (*mímema*) daquele⁹.

⁸ Palavra grega que significa recordação e que, dentro da obra de Platão, refere-se à rememoração de verdades “adormecidas” na alma, pois uma vez que esta teria se encarnado na matéria, toda a realidade essencial teria ficado confusa e seu conhecimento comprometido; esta seria uma maneira pela qual o conhecimento das essências seria possível frente à transitoriedade das coisas materiais.

⁹ Dizer que a escrita é representação ou cópia do discurso falado (*lógos* discursivo) remete à comparação proposta por Sócrates entre escrita e pintura (*Fedro*, 275d), pois quando uma e outra dessas técnicas partem de modelos vivos, o que produzem, no máximo, é a aparência desses modelos, imprimindo-lhes

O problema reaparece na *Carta VII* quando Platão revela a certa altura sua preocupação com a recepção, pelo público, de uma obra escrita, apontando para o duplo risco que um discurso correria quando difundido para além daqueles poucos que, com indicações sumárias, descobririam a verdade de forma autônoma. O primeiro risco da exposição escrita consistiria na sua vulgarização por certos leitores que se encheriam de um desprezo imerecido e fora de propósito com relação à filosofia; e o segundo tratar-se-ia de um público que fosse demasiadamente tomado de esperança de, ali, poder, enfim, possuir uma verdade de importância transcendental (cf. Platão, *Carta VII*, 341e-342a).

A propagação de um discurso não fornece amplas garantias de que seu objeto seja sempre comunicado com sucesso, ainda mais se seu objeto estiver fixado num ponto sempre mais elevado do que o próprio discurso disposto a circundá-lo. Nessas condições qualquer forma de discurso revela-se um instrumento imperfeito, incapaz de garantir o sucesso da comunicação dos objetos da filosofia. A verdade integral, ausente dos discursos, só poderia ser captada pela alma, pois aquilo que muito interessa o filósofo excederia a uma doutrina acabada, não podendo ser contida num arranjo terminológico qualquer. Sobre esse aspecto observa-se que, embora uma doutrina possa ser tranquilamente expressa oralmente ou mediante escritura, o que seria inexprimível consistiria no ato pelo qual a doutrina atinge, persuasivamente, quem com ela tem contato. Assim, o que não se explica é como um saber pode ser compreendido e assimilado, pois a explicação de um teorema pode ser lida um sem número de vezes sem jamais ser compreendida, não se transformando em um saber efetivo (cf. Trabattoni, *op. cit.*, p. 179).

Platão teria lançado mão da forma dialógica talvez por acreditar que ela tornasse o ensinamento escrito “o mais semelhante possível àquele ensinamento melhor”, e teria sido bem-sucedido nessa empresa (Schleiermacher, *op. cit.*, p. 43). Ora, o “ensinamento melhor” deve ser aquele que se efetiva espontaneamente na alma, mediante apenas o confronto amistoso e o exame das concepções que interessam ao amante do saber. Ao menos toda a obra de Platão pode ser uma prova de que o filósofo encontrou maneiras de se servir da escrita sem por isso cair na rigidez da letra, resguardando-se a um só tempo da indisponibilidade do leitor e da venda barata de pensamentos. Qualquer

rigidez e estagnação. O discurso oral, por sua vez, pode ser pensado como resultante de um encaminhamento “direto” do pensamento (*diánoia*) à fala. No contexto dialógico do *Sofista*, por exemplo, o Estrangeiro aponta que o pensamento se define pelo “diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma” (263e), enquanto o discurso e a opinião produzidos numa emissão vocal refletem uma “conclusão do pensamento” (264a-b). A escrita estaria, portanto, três graus afastada da interioridade psíquica (da *psykhé*), do pensamento.

cidadão ateniense podia possuir o manual de Anaxágoras por um dracma no mercado da cidade, como nos mostra a *Apologia de Sócrates* (26e). Mas a verdade não pode ser possuída como costumamos dizer que possuímos um manual na estante de uma biblioteca pessoal, tampouco vendida como propriedade, e este é, finalmente, o motivo da controvérsia contínua na obra platônica com relação aos sofistas, que se portam como mestres da sabedoria, cobrando pelas habilidades que prometem, arrancando a verdade do seu espaço de investigação e espontaneidade, o que era advertido pelo Sócrates de Platão.

De todo modo, é ainda possível que Platão, pelo modo como escreve, tenha na verdade buscado uma interação mútua entre seu texto e seu leitor. Pela dialética, que se convencionou chamar socrático-platônica, ver-se-ia possível penetrar profundamente a alma do interlocutor. E a forma dialógica de escrita deve ter-se tornado adequada, ao menos na medida em que é capaz de mimetizar aquela comunicação mútua orientada pelo interesse filosófico. Embora Platão aponte para a fragilidade da comunicação de um saber via escritura, o diálogo escrito surge como uma possibilidade a ser experimentada, talvez em parte devido ao que ele poderia vir a ser no processo de formação do filósofo, ou então pelo que ele pode representar para os já entendidos da matéria exposta, para o próprio autor inclusive.

Pela primeira justificativa, o diálogo teria sido admitido como uma contribuição didática à filosofia; e, pela segunda, os diálogos seriam o arcabouço da matéria filosófica, consistindo, para o autor e para um determinado tipo de leitor precavido, em registros de discursos habituais, encaminhados de modo vivo para a lembrança.¹⁰ Vale notar que para ambas as funções conferidas ao diálogo escrito, o filósofo grego não estaria colocando a perder a natureza do pensar como atividade autônoma, pela qual a recordação de um saber deve somente ser a recordação de um contato originário, espontâneo e direto da *psykhé* com a matéria do saber. Provavelmente o diálogo escrito não fora adotado em razão do que poderia representar para leitores insipientes nem parece ter sido utilizado com vistas a atingir simplesmente àqueles que ainda não sabem. Isso significa que a produção escrita dos diálogos, empreendida por Platão, parece ter sido movida por uma intenção bem diversa da mera difusão e divulgação de um saber constituído a um público que seria ignorante e carecente de tal saber.

A atividade do pensar filosófico jamais poderia ainda resultar da coerção de um conhecimento exibido pelo mestre, seja por uma lição oral ou escrita. A realização da

¹⁰ Sócrates chega a dizer o seguinte a esse respeito: “Os melhores discursos escritos são os que servem para acordar as lembranças dos conhecedores” (Platão, *Fedro*, 278b). Observamos aqui que a escrita não é um recurso recusado expressamente se ela serve aos já iniciados no conhecimento.

filosofia socrática parece exigir sempre uma interação e uma abertura para o diálogo, pois é pela a forma conversacional que se torna possível a purificação de equívocos e, também com isso, o alcance de algum saber. Trata-se de um jogo que acontece como uma construção, um processo dialógico e dialético que exige o assentimento livre e consciente do interlocutor aprendiz. Pelo diálogo escrito à maneira platônica, temos, pois, a imitação dessa forma privilegiada de se fazer filosofia, ao menos para Sócrates e Platão. Não se trataria, assim, de fazer da escrita um instrumento que colocasse o leitor, ávido de saber, numa situação de dependência ou de cega esperança, quando se admite que o trato literário que Platão dedica à sua filosofia relaciona-se oportunamente com a hipótese de que o filósofo tenha querido se precaver para não causar no leitor uma “fantasia vazia do saber”. Por isso, Platão jamais pronuncia o fim de sua investigação literalmente, obrigando à alma a procurá-lo, ou conduzindo-a a um caminho possível de encontrar a verdade. Tal processo pode ser descrito do seguinte modo:

[...] primeiro acontece quando ela [a alma do leitor] é levada à consciência do estado de ignorância de uma maneira tão clara que fica impossível para ela permanecer de boa fé nesse estado. O segundo quando se trama um enigma, a partir de contradições, para o qual o pensamento intencionado é a única solução possível, e quando se faz, de maneira casual, aparente e totalmente alheia, alguma alusão que somente encontra e compreende aquele que procura efetivamente e de maneira autônoma. Ou o próprio estudo é revestido não com algo parecido a um véu, mas com uma pele própria que esconde ao desatento, e somente a ele, aquilo que efetivamente deve ser observado ou encontrado, mas ao atento apenas aguça e purifica ainda mais o sentido para a coerência interna. [...] Esses são mais ou menos os artificios através dos quais Platão consegue, com a quase totalidade dos seus leitores, alcançar aquilo que deseja, ou pelo menos evitar o que teme. (Schleiermacher, *op. cit.*, pp. 44-45.)

É importante notar, aqui, que os diálogos tanto mimetizam a procura pela verdade, quanto são construídos de maneira a fazer com que o leitor seja envolvido nesse empenho, evitando a pretensão de expor a verdade de modo definitivo e sistemático ou ainda apostando na fragmentação radical. Platão soube representar o movimento do pensamento nessa investida pela *sophia*, o que fora reforçado, sem dúvida, pelo revestimento dramático de cada composição. Sobre esse revestimento, pode-se destacar que os diálogos platônicos são a tal ponto fascinantes, que as ideias e os personagens se põem diante do leitor, se confrontam e desempenham com mestria o seu papel. Pela forma mimética do diálogo, Platão acaba finalmente elevando a filosofia a um gênero literário particular, constituindo-a como uma prática discursiva nova em relação às poéticas contemporâneas (tragédia e comédia), ao mesmo tempo que rivaliza com elas e incorpora diversos de seus elementos e princípios.

A forma dialógica, considerada como uma dimensão relevante do modo de fazer filosofia que Platão, diretamente, mimetiza e elabora, acaba por se mostrar bastante útil

à essa filosofia, já que sem ela correr-se-ia o risco de enrijecer numa doutrina um pensamento que deve muito mais ser capaz de movimentar-se entre as coisas que ignora e a sua inteligibilidade do que vincular-se à posse de um saber particular. Precisamente, por esse aspecto, não se deve acusar o uso da forma dialógica e dramática por Platão como se tratasse de um artifício nebuloso, mais empregado para confundir do que para esclarecer. Vimos que a composição dos *Diálogos* parece comprometida com outro tipo experiência. Não se trata de esconder a verdade sob um véu para que ela jamais possa ser claramente vislumbrada nem se trata de simplesmente comunica-la como se pudesse facilmente ser apreendida; trata-se, antes, de mostrar que a verdade deve ser perscrutada, pois o verdadeiro, nos diálogos de Platão, parece mais verdadeiro quanto mais inquirido.

O saldo dessa estreita relação entre o meio dialógico e a possibilidade de uma experiência filosófica efetiva afasta a filosofia socrático-platônica do mero exercício retórico. O diálogo animado com o qual Platão envolve seus leitores floresce, consideravelmente, a partir do instante em que cada uma das asserções em jogo é tomada com seriedade: o leitor deve-se espantar com elas e tomar sua própria posição diante delas. Uma leitura atenta das proposições e argumentos e sua avaliação sob critérios racionais são tarefas fundamentais do amigo do saber, mas, quando se trata de Platão, tais tarefas não são suficientes. Deve-se estar atento ao movimento do diálogo, como são configurados os problemas dentro de uma dada cena, o que a cena tem a dizer-nos, suas soluções aparentes, o recurso ao mito e às descrições extra argumentativas em meio aos argumentos, as aporias. Qualquer pretensa solução para os seus diálogos só apresentaria novas tarefas. A arte de Platão parece residir no fato de que quase sempre pensamos saber o que é importante para ele, embora ele não explicita e, por ele não dizer, consegue nos desafiar a uma relação aberta com o que está escrito.

Uma compreensão mais completa do caráter dialógico do texto platônico vai além de entendermos que o filósofo apenas queria apresentar vivamente as próprias ideias, mas, sobretudo, instigar e provocar ideias vivas em seus leitores, num diálogo vivo com eles. Se cada frase somente pode ser compreendida “em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão”, como supõe Schleiermacher (*op. cit.*, p. 40), então o sucesso dessa filosofia é legado sobretudo ao leitor atento, cujo aprendizado não resultada da aceitação subordinada a um saber acabado, mas de um saber que se constrói e se revela na interioridade da alma. É provável que um dos objetivos desse projeto filosófico consistisse em apresentar um modo de fazer filosofia,

cujas estrutura se expressaria pelo diálogo, tomando a dialética como método e a maiêutica como escopo.

Se o diálogo filosófico deve ser aquele que não se rende ao simples artifício de exposição, como defendeu Koyré (1984, p. 14), então os *Diálogos* de Platão alcançam isso à medida em que não se encerram em si próprios nem permitem que a discussão seja esgotada na interação dos personagens no drama, mas envolvem o leitor numa atmosfera dinâmica, com sentidos apenas aludidos, deixando-o com algo a descobrir ou algo a rever nos próprios pensamentos, acenando, assim, para a procura característica da filosofia – esse estado erótico de carência e indeterminação que vai do ignorar ao saber, como sugerido no *Banquete* (204a-b). A exposição filosófica envolvida por representações dramáticas, alegóricas e metafóricas revela-se, afinal, em Platão, de maneira refletida, ou ao menos bastante adequada a um jeito de conceber a filosofia, levando em conta seus alcances e compromissos. Por meio dela, o autor resguarda-se de pôr em circulação tanto fragmentos que pudessem ser tomados como lições de importância capital, quanto um complexo de argumentos bem concatenados que tivesse a pretensão de esgotar a realidade para leitores ávidos de saber e nem sempre preparados. O que Platão parece construir com seus diálogos é a expectativa de uma filosofia que não deve ser de modo algum um saber ilusório e aparente. Isso talvez explique a permanência de sua obra.

Referências:

BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.

BRISSON, L.; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ERLER, Michael. *Platão*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder Godinho. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2012. (Coleção L&PM Pocket)

- _____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Diálogos I: Mênon, Banquete, Fedro*. 21. ed. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- _____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 2. ed. Trad. J. Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)
- _____. *O banquete*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2012. (Coleção L&PM Pocket)
- PLATONE. *Opere complete*. Trad. Attilio Zadro. Bari: Laterza, 1971.
- ROSSETTI, Lívio. *O diálogo socrático*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.
- SCHÄFER, Christian. (Org.) “Introdução do editor”. In: _____. *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia, 2002.
- SCHÜLER, Donaldo. *Eros: dialética e retórica*. 2. ed. São Paulo: Ed. USP, 2001.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Fernando Eduardo de Barros Rey Prudente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilheus: Editus, 2003.

FILOSOFIA COMPARADA: LEITURA, TRADUÇÃO E O IDIOMA JAPONÊS

Diogo César Porto da Silva¹

RESUMO: Compreendendo "filosofia comparada" como a disciplina filosófica que lida com as filosofias ou pensamentos não-ocidentais, pretendemos discutir como uma certa definição de filosofia informa a própria aproximação de ocidentais a filosofias não-ocidentais. Tendo como foco algumas práticas de filosofia comparada, mostraremos que, apesar de todos os esforços dos filósofos comparativistas, elas falham por ainda se guiarem por conceitos e metodologias nascidos e desenvolvidos no ocidente, sendo alheios à alteridade, pois a filosofia ocidental somente recentemente começou a se preocupar com a alteridade. Como alternativa, propomos uma reformulação de duas práticas basilares da atividade filosófica: ler e traduzir. Através desta reformulação, acreditamos que poderemos, enquanto pesquisadores treinados na filosofia ocidental, alcançarmos uma aproximação da filosofia não-ocidental que seja mais dialógica e aberta à alteridade. Este caminho desembocará na questão do idioma e sua relevância ao próprio fazer filosófico. A filosofia japonesa nos fornecerá um caso de pensamento idiomático onde a potência filosófica surge antes da "idiomaticidade" desta língua do que do conteúdo cultural que serviria como objeto à filosofia. Assim, pensamos que um filosofar transformado pelos idiomas permite a inclusão da alteridade do não-ocidental no diálogo que faz a filosofia.

Palavras chaves: Filosofia Comparada, Leitura, Tradução, Idioma, Filosofia Japonesa.

ABSTRACT: Understanding "Comparative Philosophy" as the philosophical discipline that deals with non-Western philosophies or thinking, we intend to discuss a certain definition of philosophy that informs the approach of Westerners to non-Western philosophies. Focusing on some comparative philosophy endeavors, we hope to show that, despite all comparative philosophers' efforts, these endeavors fail because they are still driven by concepts and methodologies born and raised in the West, thus alien to otherness because only recently Western philosophy begun to concern itself with otherness. As an alternative, we claim a reformulation of two basic philosophical activities: reading and translating. By means of this reformulation, we believe that we can as scholars trained in Western philosophy reach an approach to non-Western philosophy that would be more dialogical and opened toward otherness. This path will lead to questions concerning the idiom and its relevance to philosophizing itself. Japanese philosophy will provide us a case of idiomatic thinking wherein a philosophical strength arises from this language's "idiomaticity" rather than its cultural content that would be a subject to philosophy. Therefore, we think that a philosophizing transformed by the idioms would allow the inclusion of the non-Western otherness in the dialogue that builds philosophy.

Keywords: Comparative Philosophy, Reading, Translation, Idiom, Japanese Philosophy.

"Dois dedos de prosa" à guisa de introdução

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação do departamento de Filosofia da UFMG e bolsista CAPES. Pesquisa orientada pela Prof.^a Dr.^a Giorgia Cecchinato. E-mail: diogocpsilva@gmail.com

No eixo temático em que escolhi para apresentar meu presente artigo, "Forma e Linguagem", encontramos a seguinte descrição oferecida pela organização do *I Encontro de Pós-graduação em Filosofia da UFMG*: "Neste eixo temático, convidamos os pesquisadores a explorarem esses problemas dando exemplos de como forma expositiva e linguagem impactam o conteúdo filosófico"². Trata-se de uma questão extremamente importante e atual no cenário da filosofia acadêmica. Porém, precisamos olhar mais de perto a formulação linguística – uma vez que é exatamente este nosso tema – desta mesma descrição.

Não há dúvidas de que filosofia assume diversas *formas*, mesmo assim, nos inclinamos a tomar os diálogos platônicos, os aforismos de Nietzsche, os tratados de Hume, a lógica de Frege, as aventuras quase poéticas de Heidegger e, até mesmo, as peças de Sartre como *filosofia*, salvo casos extremos de negação. O que se implica aqui, os pressupostos basilares que informam a própria possibilidade de algo assim como essas descrições fazerem sentido, é que, como vemos na citada descrição do eixo temático, a filosofia se encontra no *conteúdo*, sendo a forma expositiva e a linguagem – temos ainda que questionar se estas duas podem ainda serem enquadradas na mesma categoria – *forma*. Somos perguntados, enquanto pesquisadores, por exemplo do impacto que a forma causaria ao conteúdo, pois – ainda citando a descrição do eixo temático –, "essas múltiplas *formas* enriquecem a atividade filosófica [e] elas também a tornam mais complexas". A forma e a linguagem impactam o conteúdo filosófico em um nível acessório, pois, por um lado o enriquecem – falando de exemplos, nos valhamos dele, como, por exemplo, uma cobertura de folha de ouro enriquece um arabesco de madeira –, mas, por outro, o torna complexo – como, por exemplo, regras tornam complexo um jogo sem alterá-lo.

Não pretendo implicar que a descrição da organização acerca da forma, linguagem e filosofia seja errônea, nem mesmo incompleta, em realidade, é bastante precisa. Ela se alinha perfeitamente ao pressuposto de que o conteúdo filosófico, exatamente por ser conteúdo e confundir-se com a própria filosofia, é, de certa forma, universal, por ser necessário. De que através de uma leitura objetiva e correta podemos todos e qualquer um compreendermos o conteúdo filosófico ali fixado e que caso tenhamos desvios interpretativos, estes se devem à forma: uma que enriquece ao proliferar interpretações, outra que complexifica ao dificultar interpretações. Esses são,

² I Encontro de Pós-graduação em Filosofia da UFMG. *Chamada de Comunicações*. Disponível em: <<https://epgfilosofiaufmg.wordpress.com/chamada-de-comunicacoes/>>. Acesso em 11 jul. 2016.

basicamente, os modos de impacto sofrido pelo conteúdo – isto é, a filosofia – pela forma através da qual é exposto, escrito, apresentado, *formulado*, *formalizado*, *formatizado* etc.

É preciso reconhecer que nesta formulação, na própria linguagem utilizada nela, há desde já um pressuposto filosófico: na explicação mesma da relação entre forma e filosofia (ou linguagem e filosofia) há já uma definição clara de filosofia a direcionar o campo dos problemas aberto pela própria pergunta acerca da relação entre forma e filosofia. Assim, não podemos tomar a suposta oposição entre linguagem e filosofia como uma oposição entre pares em um mesmo nível, uma vez que a filosofia pressupõe, antes mesmo da pergunta pela linguagem ser formulada, sua posição acima da linguagem, acima da forma: a filosofia não é linguagem, a filosofia não é forma, a filosofia é conteúdo e, apenas, sofre impactos da forma, resultando em seu enriquecimento ou complexificação. Quando falamos de filosofia, estamos falando de algo pontual: um certo tipo de conteúdo. Caso tal conteúdo filosófico seja alterado a tal ponto pela forma, ele perde seu caráter, sua identidade e sua necessidade filosóficas e acaba por se transformar em outra coisa que não filosofia. Podemos nos perguntar, então, não haveriam formas pré-estabelecidas para a filosofia? Que não alterem sua identidade filosófica? Assim como foram listados o diálogo, o aforismo, o ensaio etc., poderíamos também aí incluir o *zuihitsu*, o *waka*, o *haiku* ou o *monogatari*³?

São as questões similares que se debate a filosofia comparada: Seria possível uma filosofia sem raízes gregas? Seria possível uma filosofia formatada em outras formas linguísticas desconhecidas do ocidente? Ou, ainda, uma filosofia feita em línguas que careceram de conceitos ou de uma história deles? Tomando o fio condutor do nosso eixo temático gostaria de estendê-lo para perguntar (também): É possível fazer filosofia não-ocidental? Caso sim, como fazê-la?

³ Denominações de gêneros literários desenvolvidos e presentes na cultura japonesa. *Zuihitsu* (隨筆) pode ser compreendido como um ensaio livre onde pensamento, poesia e narração se confundem; um exemplo de obra deste estilo é *Tsurezuregusa* (徒然草) (1330-1332), que pode ser traduzido como *Ensaio em Ócio*, escrito por Yoshida Kenkō (1284-1350). *Waka* (和歌) é a tradicional forma poética japonesa de poemas curtos compostos por versos de 5-7-5-7-7 sílabas poéticas. Um exemplo é a antologia de poemas *waka*, *Kokin Wakashū* (古今和歌集), *Antologia de Poemas Antigos e Recentes*, compilada por Ki no Tsurayuki (872-945), sendo finalizada por volta de 920. *Haiku* (俳句) é outra forma clássica da poesia japonesa, composto por versos de 5-7-5 sílabas poéticas. Seu mais conhecido expoente é o poeta japonês Matsuo Bashō (1644-1694). Por fim, *monogatari* (物語) é o gênero em prosa da literatura clássica japonesa. O exemplo mais emblemático do gênero é a monumental obra de Murasaki Shikibu (c. 973 ou 978-c. 1014 ou 1031), *Genji Monogatari* (源氏物語), *Contos de Genji*, finalizado no início do século 11.

Dois aspectos da Filosofia Comparada

"Filosofia comparada" é como comumente é conhecida a disciplina filosófica que lida com filosofias não-ocidentais. A própria nomenclatura desta disciplina (supostamente) filosófica, nos esclarece de antemão elementos dos modos de seu fazer. Aqui, interessa-me especialmente dois desses aspectos.

O primeiro se refere à suposição de que a filosofia *não-ocidental* se trata de fato de *filosofia*. Partimos já da pressuposição de que sabemos o que é ou do que se trata filosofia, estendendo esta característica, este privilégio, esta concessão àquilo que marcamos como decididamente não-ocidental ou, simplesmente, oriental⁴. Nos deparamos com um movimento implícito a nos indicar que partimos do ponto de vista daquilo que, até poucas décadas atrás, era denominado simplesmente filosofia, enquanto que com isso implicávamos filosofia ocidental. Daya Krishna⁵ destaca bem este ponto ao escrever que a magistral obra de Bertrand Russell, *História da Filosofia Ocidental* (1945), foi uma das primeiras a reconhecer, já em seu título, que ali se tratava da história deste fazer ou desta disciplina que é marcadamente ocidental. Temos aqui a tarefa de pensar o que esta extensão do termo filosofia ao pensamento não-ocidental implica, não no fazer filosófico da própria disciplina, tal qual é conhecida no ocidente, mas como nós, treinados nesta disciplina em especial, viemos a lidar, utilizando-nos de nossas ferramentas e conhecimentos, daquilo que para nós permanece em grande medida um outro. Vejamos, por exemplo, como especialistas ocidentais apresentaram uma definição de filosofia japonesa:

[...] reconhece-se que métodos e temas filosóficos são principalmente ocidentais em origem, mas insiste-se que eles podem também ser aplicados ao pensamento japonês pré-moderno, pré-ocidentalizado. Aqueles que praticam filosofia japonesa neste sentido entendem-na primariamente como um empenho para reconstruir, explicar ou analisar certos temas e problemas que são reconhecidamente filosóficos quando vistos objetivamente⁶.

Continuam explicitando que "eles [praticantes de filosofia japonesa neste sentido] também se utilizam de conceitos e distinções pré-modernas para iluminar a

⁴ Goto-Jones é particularmente sensível a esta questão, enfatizando que o problema do que é a filosofia comparada é talvez idêntica àquela do que é filosofia ela mesma. Não se trata aqui somente de uma definição da natureza da filosofia ou de suas dimensões, pois estas foram traçadas ao longo da história do ocidente - mesmo que não definitivamente - de forma que ao se fazer filosofia no sentido ocidental já temos um escopo do *corpus* necessário a qualquer um que deseje se profissionalizar na área, enquanto em relação à filosofia comparada, ficamos de certo confusos quando perguntados "quais textos devo ler para ser um filósofo comparativista?".

⁵ cf. LARSON; DEUTSCH. *Interpreting Across Boundaries*, p. 73.

⁶ HEISIG; KASULIS; MARALDO. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, 2011, p. 20; a tradução é minha.

filosofia contemporânea ocidental e propor formas alternativas de solucionar problemas filosóficos modernos ou contemporâneos"⁷. Destaquemos, apenas, como a própria ideia de método postulada no início de nossa citação, reverbera quase de imediato no restante da definição, especialmente nos termos "temas filosóficos", "origem", "pré-ocidentalizado" e "objetivamente". Estes conceitos parecem nublar a própria historicidade perpassando-os, pois se apresentam como que se desprovidos, em sua formulação original e, conseqüentemente, em seu desenvolvimento, de uma data, de uma certa delimitação geográfica e de um idioma. O perigo com o qual nos deparamos aqui é a afirmação de que a filosofia ocidental pode ser vista como *neutra*, seja em sua (auto-imputada) universalidade ou "homoversalidade" ou, ainda, em sua lógica transcendental, convidando-nos a repassar irrefletidamente este pressuposto à *metodologia* de uma *filosofia comparada*⁸.

O segundo aspecto ao qual gostaria de me referir é à própria noção de comparação. Smid dedicou especial atenção à questão da comparação na introdução de seu trabalho⁹. Ele descreve a filosofia comparada como comportando duas dimensões, uma que denomina "comparação de filosofias" e outra de "filosofia da comparação"¹⁰. O ponto de interesse acerca da comparação de filosofias é que aqui falamos de

⁷ HEISIG; KASULIS; MARALDO. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, 2011, p. 20; a tradução é minha.

⁸ É necessário ressaltar alguns aspectos não contemplados nesta observação: 1) não tenho como intuito implicar que os praticantes de filosofia comparada tenham como projeto se apropriarem da filosofia não-ocidental de forma hegemônica, pelo contrário, trata-se de um esforço constante em não fazê-lo. Meu ponto é que sob a égide de "filosofia", corremos o risco de sempre passar ao largo da alteridade do oriente *ao mesmo tempo* em que tentamos defender seu direito enquanto cultura filosófica. Creio que esta indecibilidade, esta *double bind* não deve ser menosprezada já no nível metodológico. 2) Kasulis aponta uma possível saída ao falar de uma filosofia da cultura (KASULIS. *Intimacy or Integrity*, p. 13-14) cujo significado seria entender como orientações culturais (Kasulis nos fala de uma orientação denominada "intimidade" e uma outra chamada de "integridade") informam nossas relações com os outros e com o mundo. Uma pergunta que poderíamos formular face a este cenário seria: "Estariamos dispostos a conceber a filosofia como parte da cultura ocidental e, assim, perceber e fazer filosofia como uma 'mera' atividade cultural?". 3) Finalmente, toda esta argumentação parece desembocar na questão do relativismo que em sua formulação mais corrente poderia ser sintetizado da seguinte maneira: nossos processos cognitivos são fortemente determinados por vários fatores histórico-culturais, logo é a qualquer um impossível avaliar de modo realmente objetivo a validade das pretensões de verdade do outro, uma vez que todos os parâmetros base utilizados para esta avaliação estarão predispostos a supervalorizar nossas próprias bases em detrimento das outras culturas cujas bases são distintas das nossas. Sobre contra-argumentos ao relativismo e o termo "homoversalidade" ver o artigo de Henry Rosemont (em LARSON; DEUTSCH. *Interpreting Across Boundaries*, pp. 36-70).

⁹ Smid não é o único a tratar explicitamente do problema específico da comparação na filosofia comparada sob o aspecto metodológico. Os ensaios de Panikkar (em LARSON; DEUTSCH. *Interpreting Across Boundaries*, pp. 116-136) e Botz-Bornstein (2006) talvez sejam até mais frutíferos em suas contribuições no que diz respeito à problemática de "como devemos comparar filosofias". Contudo, a aproximação de Smid toma como seu objetivo a descrição dos métodos, desobrigando-se de uma prescrição - sendo este último a principal preocupação tanto de Panikkar quanto de Botz-Bornstein - o que torna-o mais propício ao nosso intuito.

¹⁰ cf. SMID. *Methodologies of Comparative Philosophy*, p. 3

"atravessar as fronteiras de tradições filosóficas distintas de um outro modo"¹¹, como ele mesmo reconhece nas linhas subsequentes, tal definição de filosofia comparada permitiria designar uma comparação entre Descartes e Locke como filosofia comparada tanto quanto um estudo acerca de Aquinas e Confúcio. Apesar dele não negar a primeira instância como sendo filosofia comparada, Smid afirma que a segunda seria de maior interesse aos filósofos comparativistas. Desse modo, aquilo a garantir que a comparação entre dois (ou mais) textos, ideias, filosofias etc. seja filosofia comparada *de fato* é a *distância* entre as tradições às quais tais filosofias pertencem.

A segunda dimensão é a da "filosofia da comparação", cuja problematização se volta ao método, ao como estas distintas filosofias serão comparadas. O próprio trabalho de Smid tem como foco esta segunda dimensão da filosofia comparada ao empenhar-se em descrever e avaliar as metodologias empregadas pela tradição pragmática americana de filosofia comparada. Parece vir sem qualquer surpresa que a grande maioria dos estudos em filosofia comparada pertençam à dimensão da "comparação de filosofias", enquanto o campo da "filosofia da comparação" seja quase de todo inexpressivo. Assim, não se trata de mero acaso que Goto-Jones, em sua resenha do livro de Smid, tenha repetidas vezes nos chamado a atenção para o estado de confusão no qual a filosofia comparada se encontra. *Ainda não sabemos como fazer comparações e mesmo assim as fazemos.*

Mantendo isto em mente, proponho para a nossa própria pesquisa uma certa concepção de filosofia comparada retirada dos dois aspectos que rapidamente tracei aqui: se nós, enquanto treinados em filosofia ocidental, estamos propensos a assumir "filosofia" como um certo fazer cuja preocupação escassamente deteve-se sobre o outro, e se nós procuramos legitimamente nos engajarmos com este outro, porém não sabemos como fazê-lo, devemos pensar a filosofia comparada não como comparação de filosofias – uma vez que *sabemos* que nossa filosofia não se preocupa com o outro e, além disso, *não sabemos* como comparar –, mas sim como autorreflexão acerca daquelas práticas mais básicas através das quais fazemos filosofia¹².

Dois filósofos ocidentais da alteridade

¹¹ cf. SMID. *Methodologies of Comparative Philosophy*, p. 2; a tradução é minha.

¹² A proposta de filosofia comparada enquanto autorreflexão foi-me proposta pelo artigo de Davis (2013), mas também podemos encontrá-la nos artigos de Kasulis (em HEISIG; RAUD. *Frontiers of Japanese Philosophy* 7) e Maraldo (1995).

Felizmente, boa parte da filosofia contemporânea vem se concretizando através de uma explícita preocupação com a alteridade. E experientes filósofos que tomam como tema de suas pesquisas filosofias não-ocidentais já nos mapearam os possíveis filósofos ocidentais mais possivelmente relevantes a nos auxiliar nesta árdua empreitada. Cito Fred Dallmayr:

Como sensíveis sismógrafos, os pensadores europeus registram os tremores subterrâneos que, em nosso tempo, afetam o que forma as bases sólidas da cultura ocidental: os pilares da subjetividade, do *cogito* e da racionalidade que eram vistos como os meios de domínio sobre a natureza. O que emerge dessas sondagens sismográficas é uma experiência de deslocamento ou de descentralização ontológica: uma descentralização que falsifica os limites entre sujeito e objeto, entre eu e outro, entre os homens e a natureza (a antiga *res extensa*). Enquanto isso ocorre, esta experiência de tremor é acompanhada em nosso tempo por um deslocamento geopolítico que se amplia: o deslocamento da Europa do centro do palco e sua inserção em um caos global de culturas e contraculturas concorrentes ou alternativas. Certamente, a Europa e o Ocidente ainda afirmam forçosamente sua hegemonia; mas a autoconfiança e firmeza dessa posição hegemônica está irremediavelmente perdida ou, pelo menos, colocada em perigo¹³.

Essas sondagens sismográficas são creditadas a Hans-Georg Gadamer e Jacques Derrida. Contudo, eles mesmos se negaram a um engajamento radical com a alteridade do oriente, o que, por um lado, Davis identifica como uma ambivalência em seus pensamentos, mas por outro aponta:

A lição positiva que podemos tirar de um exame de seus pensamentos é que a reflexão hermenêutica e desconstrutiva acerca da tradição a qual se pertence deve acompanhar um arriscar-se a entrar em diálogo com formas outras de pensamento e ser. O ponto crucial a ser feito, contudo, é que este arriscar-se e entrar em diálogo com outros deve ao mesmo tempo acompanhar aquela autorreflexão¹⁴.

Sem dúvidas, dentre os quatro pensadores analisados por Davis – Hegel, Gadamer, Heidegger e Derrida – apenas Hegel com uma orientação hegemônica e Heidegger em uma relação ambígua trataram explicitamente do pensamento oriental, enquanto Gadamer e Derrida, com exceção de poucas menções, não se voltaram de todo ao não-ocidental. Apesar desta ambivalência, creio, que estes dois últimos são relevantes em nossa metodologia pela explicitação dos pressupostos encobertos que informam nosso fazer filosófico no nível mais básico – o que Davis denomina autorreflexão. De modo que esta ambivalência possa ser reduzida – creio que não possa ser completamente eliminada – por "uma vontade de se aventurar em direção ao domínio inexplorado anunciado em seus escritos e, assim, em certo sentido, uma

¹³ DALLMAYR. *Beyond Orientalism*, p. 39; a tradução é minha.

¹⁴ DAVIS. *Journal of Japanese Philosophy*, p. 59; a tradução é minha.

prontidão para 'libertar-se' de suas amarras", como nos encaminha Dallmayr, que ainda continua dizendo que "manter-se fiel aos seus ensinamentos envolve uma livre continuação de suas jornadas e, portanto, uma transgressão de seu discurso aos moldes europeus em direção a engajamentos transculturais mais amplos"¹⁵. Podemos encontrar aqui a pista para arriscarmos-nos em entrar em diálogo com o outro e, finalmente, aprendermos a comparar de modo dialógico.

Conhecendo os filósofos que nos auxiliarão, basta-nos reconhecer aquilo que constitui as "práticas mais básicas" do nosso fazer filosófico. Seguindo as indicações desses mesmos filósofos e a mais concreta das observações acerca da pesquisa filosófica no interior da academia, chegamos a duas práticas: ler e traduzir.

Duas práticas filosóficas: ler e traduzir

A problematização do ler adquire um papel central na hermenêutica filosófica de Gadamer no mesmo momento em que a noção de diálogo ganha o mesmo status¹⁶. Na perspectiva hermenêutica, a leitura entendida como decifração de um significado fixado no texto que, por sua vez, remeteria a uma intenção original do autor ou do próprio texto perde de vista o essencial de toda leitura: a compreensão.

Também afirmo que o compreender é sempre compreender diversamente. O que se adia nesse caso, o que se protela quando minha palavra alcança um outro – ou mesmo quando um texto alcança o seu leitor – nunca pode ser fixado em uma identidade rígida. Onde devemos compreender algo, não temos apenas identidade¹⁷.

Neste sentido, não haveria leitura desprovida de compreensão, sendo esta um acontecer *produtivo* que depende da fusão dos horizontes do leitor (com suas expectativas de sentido) e do texto (com a direção semântica que ele abre), antes de um procedimento reprodutivo ou restituidor de uma identidade de sentido – sendo este o motivo de seu acontecer ser diferente a cada caso. O ganho metodológico que temos aqui é que a leitura já não se faz enquanto a ação de um sujeito cognoscente (o leitor) sobre um objeto (o texto) cujo objetivo é restituir um suposto sentido subjacente presente no texto, mas a produção *daquilo em questão (Sache; logoi)*, exatamente por

¹⁵ DALLMAYR. *Beyond Orientalism*, p. XIV; a tradução é minha.

¹⁶ Gadamer fala explicitamente da centralidade do ler e do diálogo em seus textos pós década de 80 (por exemplo em *Hermenêutica da Obra de Arte*, pp. 139-141) para a sua hermenêutica filosófica. Grondin (*Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, pp. 117-118) atribuiu esta mudança de orientação de Gadamer da questão da aplicação para o diálogo (e podemos também acrescentar aí a leitura) ao encontro com Derrida em 1981 e as subsequentes tentativas de diálogo com a desconstrução empreendidas por Gadamer.

¹⁷ GADAMER. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 154

que na leitura compreensiva, isto em questão não se encontra dado de qualquer forma, seja na consciência do leitor ou imanente no texto. Trata-se da mesma forma em que um diálogo acontece: os dialogantes não conduzem por uma intenção prévia o diálogo, antes são conduzidos por ele articulando suas intenções de acordo com aquilo que lhes é dito pelo outro até chegarem em um terreno comum que não pertence nem a um e nem ao outro – *isto é a coisa em questão*. O texto, então, converte-se de um objeto em um parceiro de diálogo, no outro sem o qual a compreensão não pode ocorrer de todo¹⁸.

Esta oposição [entre obra e leitor] é em verdade uma relação recíproca de participação. Como acontece em todo diálogo, o outro é sempre um ouvinte que vem ao encontro, de modo que o seu horizonte de expectativa, o horizonte com o qual ele me escuta, por assim dizer acolhe e modifica concomitantemente a minha própria intenção de sentido. Na análise da estrutura do diálogo mostra-se como surge uma língua comum, na medida em que os falantes se transformam e encontram algo em comum¹⁹.

Em outro momento, como se completasse:

Toda convivência mostra-se como um tal diálogo. Todavia, o diálogo inesgotável distingue-se enquanto leitura (e, em verdade, enquanto leitura compreensiva) porque o "texto" fala a alguém – no caso do poema que é ditado, porque ele não remonta ao "autor" e à sua voz, mas aponta para frente, para o sentido e o som que o leitor é capaz de escutar²⁰.

A prática da leitura como diálogo compreensivo, pode nos permitir a ler textos distantes de nossa cultura com um compromisso de não efetuar sobre eles uma atividade de conhecimento – exatamente a crítica que Edward Said aponta em seu *Orientalismo* em relação ao trabalho acadêmico realizado por ocidentais sobre o oriente –, mas de sermos transformados, interpelados e, principalmente, sermos provados errados pelas pretensões de verdade do outro. Esta transformação, porém, pode ocorrer em um nível além das nossas expectativas de sentido, em direção ao próprio idioma – sem o qual é impossível a filosofia se articular. Da leitura enquanto produção, passemos à tradução enquanto transformação.

Derrida tem uma forte tese sobre a relação entre tradução, ou uma certa leitura da tradução, e a filosofia, que ele resume como:

O que importa [para o filósofo ou para a filosofia] é a verdade ou o significado e, desde que o significado é anterior ou além da linguagem, segue-se que ele é traduzível. Significado tem o cargo chefe e, conseqüentemente, deve ser possível fixar sua univocidade ou, em qualquer caso, dominar sua plurivocidade. Se esta

¹⁸ Gadamer descreve, também, a compreensão como vencer a distância entre a familiaridade e a estranheza. A necessidade do outro para o acontecer da compreensão, ou seja, o seu caráter dialogal, é tão potente no interior da hermenêutica filosófica que até mesmo o pensamento é descrito como uma conversa da alma com ela mesma, apontando para o fato de mesmo na consciência se encontra um outro de si (cf. GADAMER. *Verdade e Método II*, p. 134).

¹⁹ GADAMER. *Hermenêutica da Obra de Arte*, p. 141

²⁰ GADAMER. *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 152

plurivocidade pode ser dominada, então tradução, entendida como o transporte do conteúdo semântico a uma outra forma significante, é possível. Não há filosofia a não ser que a tradução neste sentido seja possível. Assim, a tese da filosofia é a traductibilidade neste sentido comum, isto é, como a transferência de um significado ou uma verdade de uma linguagem a outra sem que nenhum dano essencial seja feito²¹.

Não é por mero acaso que no seu texto "Carta a um Amigo Japonês", quando perguntado por uma reflexão que serviria de prolegômenos a uma tradução para o japonês do termo "desconstrução", Derrida destaca que a desconstrução é, do começo ao fim, a questão da tradução, pois a identidade homogenia que o significado preserva independente da diferença dos significantes, segundo a tese de traductibilidade da filosofia, exclui a alteridade ou apropria-se do outro como o mesmo, o que faz da própria prática filosófica um ato de violência contra a alteridade²². Siscar²³ entende a tradução derridiana como extensiva a toda produção de conhecimento, da passagem de uma língua não filosófica a uma língua filosófica, ou metafísica ou um filosofema. Estendendo, por conseguinte, a violência da operação homogeneizadora da tradução a toda forma de saber. Diante desse cenário e do compromisso incondicional com o outro, Derrida propõe uma tradução pautada na necessidade impossível de sua própria realização; ela é necessária por convocar o tradutor ou a tradutora a acolher dentro de seu idioma materno (e portanto daquilo que não lhes pertence) o idioma do outro que, por sua vez, é impossível de ser acolhido em sua propriedade, ou seja, em sua idiomaticidade²⁴. Nos deparamos com esta impossibilidade toda vez em que, em nossas traduções, perplexos diante uma palavra ou expressão *idiomática* recorremos a uma nota de tradução ou deixamos ela ali, no seu idioma original em meio ao texto traduzido. Isto não só reconhece a falha ou perda da tradução enquanto transferência de significado, isto também aponta para outro caminho: traduzimos em resposta ao outro, em atenção ao outro, frente ao outro. No vocábulo derridiano, este momento de *indecibilidade* onde o cálculo, o peso das razões, enfim, tudo aquilo que pode decidir de antemão para onde vamos, não nos ajuda em nada a decidir, estamos diante de uma verdadeira decisão em que temos que decidir como agir e tomar *responsabilidade* frente ao outro. Pela tradução comportar este momento de indecibilidade e de tomada de responsabilidade, ela não pode ser resumida em certas regras, pois aquilo mesmo que a

²¹ DERRIDA. *The Ear of the Other*, p. 120; a tradução é minha.

²² cf. "Violência e Metafísica" (em DERRIDA. *A Escritura e a Diferença*) e também Siscar (*Alfa*, p. 61).

²³ cf. SISCAR. *Alfa*, p. 60.

²⁴ Derrida equivale idioma ao próprio em um seminário de vários anos (1984-1988), "Nationalité et nationalismes philosophiques" que resultou posteriormente na obra *Du Droit à la Philosophie*, onde ele desenvolve a temática.

suscita – sua necessidade – é a alteridade que deve ser levada em conta em sua eventualidade, contingência. Por isso, os idiomas envolvidos – digamos, significantes – na tradução e não somente o significado semântico a qual supostamente direcionam devem ser levados em conta, pois a traduzibilidade

Nos limites em que ela é possível, em que ela, ao menos, *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Mas, se essa diferença não é nunca pura, tampouco o é a tradução, e seria necessário substituir a noção de tradução pela de *transformação*: uma transformação regulada de uma língua por outro, de um texto por outro. Não se tratou, nem, na verdade, nunca se tratou de alguma espécie de "transporte", de uma língua a outra, ou no interior de uma única e mesma língua, de significados puros que o instrumento – ou o "veículo" – significante deixaria virgem e intocado²⁵.

A tradução enquanto transformação afeta diretamente as línguas, os idiomas envolvidos, assim como os textos, borrando a distinção entre original e tradução. Mais central ainda, temos aqui uma noção de pensamento idiomático: onde não apenas os idiomas seriam marcados pela filosofia, mas também a própria filosofia se abriria para os idiomas²⁶.

Além do dois: pensamento idiomático no caso japonês

Esta tarefa não passou despercebida pelos filósofos japoneses contemporâneos ao tentar entender a imbricada relação entre o seu idioma e aquilo que veio a ser a filosofia ou pensamento japonês. Vivendo em um diálogo (que nem sempre lhes dá ouvidos), estes filósofos procuram, antes de afirmar um caráter particular presente no pensamento mesmo do Japão, tentar produzir uma filosofia (in)traduzível em seu idioma.

Começemos por Sakabe Megumi que além de propor traduções para conceitos da filosofia ocidental utilizando-se de idiomas da antiguidade japonesa, busca sacar deles algo ainda não pensado, mas anunciado pela filosofia ocidental. Como é o

²⁵ DERRIDA. *Posições*, p. 26; ênfase no original.

²⁶ Este é um ponto fundamental que passa despercebido, até mesmo ignorado, pelos praticantes de filosofia. De um lado, não é difícil reconhecer como palavras tais quais "*Logos*", "*Dasein*", "*Zen*" etc. marcaram os idiomas nas quais foram e são faladas enquanto *conceitos*, a ponto de sua tradução ser sempre uma questão que visa não distorcer o seu *significado original na sua língua de origem*. Caso ocorra tal distorção, tomamos como falha a tradução e passamos a usar sem hesitação o termo em sua *língua original*. De outro lado, principalmente no discurso filosófico, traduções de conceitos traduzidos de outras línguas são privadas de sua multiplicidade de sentidos – ou até mesmo da contraditoriedade de seus sentidos – em prol da preservação do *sentido original do termo*. Esta situação transparece a correção das análises de Gadamer e de Derrida acerca da leitura e da tradução, respectivamente, como são entendidas em nossas práticas filosóficas: reprodução e transferência. Um afastamento da filosofia em relação à "idiomaticidade" ou "linguageiridade" pode nos apontar aos motivos da resistência dos praticantes de filosofia ao discurso do extremo oriente ou, até mesmo, de línguas "não-filosóficas" como o português e o espanhol que possuem a rico e não explorada idiomática do verbo "estar".

caso que ele apresenta no ensaio intitulado "*Modoki: Acerca da Tradição da Reprodução Mimética no Japão*" presente em sua obra *A Língua Japonesa no Interior do Espelho*, onde pergunta: "Se existir um denominador comum que nos auxilie a pensar o trágico e o cômico, qual seria ele?"²⁷. Levando em consideração o papel central da *Poética* aristotélica na história da filosofia sobre o trágico e o cômico, assim como, por outro lado, citando as várias formas teatrais que se estendem da Grécia antiga até as representações teatrais da Coreia e do Japão, por exemplo, Sakabe reconhece a importância de deter-se no conceito de *mimésis* ou imitação.

Como facilmente pode-se perceber, para responder a questão que propus, caso utilizemos o campo conceitual do pensamento ocidental, não podemos nos esquivar de rever alguns conceitos fundamentais, dentre os quais o conceito de "mimésis" que, agora, é um tema urgente e estabelecido. Porém, aqui, por enquanto, evitando confrontar este tema de frente, gostaria de fazer um desvio para tomar como objeto de nossa reflexão um conceito da língua japonesa que corresponde aproximadamente ao de "mimésis": o *modoki*. Após esta reflexão, aplicando-a na direção de uma interpretação mais profunda da "mimésis" e de outra série de conceitos da filosofia ocidental intimamente a ela relacionados – deixando de lado, por ora, a questão da qualidade do resultado – creio que podemos, em todo caso, tornar a sua interpretação comparativamente mais fácil²⁸.

Apontemos de início que a tradução mais comum para o japonês de *mimésis* é *mono-mane* (物真似) ou *mohō* (模倣) que dizem, exatamente, imitação. Recuperando a palavra *modoki*, que por sua vez não é corrente no idioma japonês contemporâneo, mas amplamente utilizada no japonês clássico, Sakabe nos chama a atenção para a questão de que os conceitos que utilizamos para pensar são idiomáticamente impregnados, mas que isto não significaria uma perda de precisão conceitual. Como, por exemplo, estamos inclinados a pensar que quando ao não encontrar uma palavra em nosso próprio idioma que traduza precisamente ou, por outro lado, não tenha toda a dimensão semântica de um conceito filosófico formulado em outro idioma, nós o deixamos não traduzido para preservar sua eficácia original. Pelo contrário, Sakabe percebe esta disparidade conceitual advinda do idioma como ganho, na possibilidade de ao confrontar palavras de idiomas distintos, chegamos a perceber que não importa o quão central seja um dado conceito na história da filosofia, tal conceito não explicitará plenamente aquilo mesmo que ele aponta. Neste sentido, ao pensar a *mimésis* através do *modoki*, Sakabe aponta a incompletude da palavra *mimésis* para se pensar a representação mimética, ao mesmo tempo em que tenta tornar filosoficamente relevante o idioma japonês. Assim, *modoki*

²⁷ SAKABE. *Kagami no Naka no Nihongo*, p. 86; a tradução é minha.

²⁸ SAKABE. *Kagami no Naka no Nihongo*, p. 87; a tradução é minha.

não se trataria de uma tradução para o japonês da palavra do grego antigo *mimésis*, mas a transformação do conceito de *mimésis* em seu encontro com o idioma japonês.

Fujita Masakatsu, por sua vez, como pesquisador de Nishida Kitarō, entende os diferentes parâmetros de conhecimento como eclodindo de uma dada experiência de mundo co-dependente ao idioma, com especial atenção à estrutura gramatical.

Em japonês, existem predicados que, mesmo sem serem conjugados, constituem frases completas, como 暑い (*atsui*), 痛い (*itai*), できた (*dekita*) e やった (*yatta*)²⁹. Dado esta estrutura gramatical, do ponto de vista da língua japonesa, a compreensão compartilhada por Descartes e Hobbes – isto é, a ideia de que "não podemos conceber um ato sem o seu sujeito" – não necessariamente ocorre³⁰.

Fujita apresenta a tese de que a experiência de "sentir calor" expressa em *atsui* não pressupunha um sujeito, de maneira a relegar o sujeito – tanto em sentido existencial quanto gramatical – ao pano de fundo da ação que ocorre, gerando com isso filosofias – que por sua vez são inscritas em um dado idioma – que não tomam como seu ponto de partida ou, nem mesmo, como tema de problematização o sujeito. Fujita concorda que não podemos nos desfazer de nosso idioma, fechando-nos como em uma prisão nas experiências que dão origem às expressões idiomáticas, moldando nossas experiências, contudo, ele também apontará o aspecto criativo e produtor que residiria aí. Tomando de empréstimo a formulação "mandala de significados" de Izutsu Toshihito, pela qual quer dizer "um campo de possibilidades de significados que oscilam continuamente", Fujita nos fala:

Nós não conseguimos superar facilmente os costumes, a história ou a parede da cultura que ali tomou forma. Contudo, por outro lado, pode-se pensar que "a diferente mandala de significados que outra cultura mostra" [...] traz uma grande transformação. Caso seja assim, temos boas bases para pensar que um contato pleno de estímulos entre companheiros que possuem mandalas de significados distintos, torna possível uma reestruturação criativa destas culturas³¹.

Finalmente, Uehara Mayuko dedica-se à questão da tradução filosófica em conjunção ao programa de normalização da língua japonesa falada e escrita (o chamado 言文一致 *genbun'icchi*). Esse processo de normalização do idioma, assim como a corrida para difundir as ciências ocidentais no Japão através de traduções, iniciou-se na era Meiji (1868-1912). O objetivo principal de Uehara é demonstrar como a filosofia

²⁹ O que Fujita intenta expressar com estes exemplos é que: o adjetivo "*atsui*" sem a necessidade de um sujeito pode ser utilizado como "eu estou com calor", "você está com calor", "ele/ela está com calor", "nós estamos com calor", "vocês estão com calor" ou "eles/elas estão com calor", assim como "isto está quente" ou "está quente". O mesmo ocorre com os outros exemplos "*itai*" (doer), "*dekita*" (conseguir ou estar pronto, aqui conjugado no passado) e "*yatta*" (fazer ou conseguir, conjugado no passado).

³⁰ FUJITA. *Journal of Japanese Philosophy*, p. 17; a tradução é minha.

³¹ FUJITA; DAVIS. *Sekai no Naka no Nihon no Tetsugaku*, p. 118; a tradução é minha.

japonesa moderna pode contribuir para uma filosofia da tradução, pois, segundo ela, a tradução em si desempenhou um papel fundamental na própria formação da filosofia japonesa.

Tradutologicamente falando, o *basho*³² é, na verdade, a "tradução" ou a "interpretação" da definição aristotélica de *hupokeimenon*³³. Podemos destacar que se trata de um retorno filosófico da Grécia antiga ao Japão moderno. Do mesmo modo, como já havíamos mencionado, Heidegger remontou à origem grega antiga para estabelecer o eixo de sua filosofia "traduzindo-a". As atividades filosóficas se realizam, assim, com a composição de discursos tecidos e vindos de diversas fontes, de tal maneira que não sabemos mais qual elemento pertence a qual filósofo. O "círculo" do filosofar é infinito. Hoje, Nishida, que "traduziu" a filosofia ocidental, é traduzido em línguas ocidentais assim como em outras línguas não-ocidentais³⁴.

A tradução para Uehara não é desprovida de sentido filosófico, poderíamos até dizer que a tradução em si é uma atividade filosófica que permite a dupla transformação tanto do termo, conceito ou palavra vindo da língua original quanto do termo, conceito ou palavra traduzido na língua alvo. O mais impactante na proposta de Uehara, no entanto, é que uma filosofia japonesa que tenha sua fonte, sua origem, sua essência em uma particularidade própria, tornando-a completamente diferente da filosofia ocidental é negada. A diferença da qual fala Uehara é aquela da incapacidade de traçarmos a origem, a fonte daquilo que alimenta o filosofar, da mesma forma que é, por vezes, virtualmente impossível, em um texto traduzido, traçar sua fonte no texto original, mesmo se procurássemos atentamente no texto de origem. Através da questão da tradução e da filosofia no Japão, a diferença apontada por Uehara é aquela que não pode ser condensada, substancializada em uma identidade única e pura, dado a complexidade do tecido de muitas linhas de distintas cores que constitui nosso tear filosófico.

Nesses três momentos – leitura, tradução e idioma – colocamos a nossa questão metodológica, a nossa aproximação da filosofia comparada que se resume em: *Como nós podemos ler/traduzir filosofia japonesa?*

³² *Basho* (場所), palavra que pode ser traduzida como "lugar", é um conceito chave da filosofia tardia de Nishida. A lógica do lugar, como é conhecida na filosofia de Nishida, caracteriza-se pela supressão do sujeito pelo predicado, de forma que o sujeito está no interior do predicado. A função desta lógica do lugar é contrapor-se à lógica da objetivação onde o sujeito é o predicado. (cf. UEHARA. *Frontiers of Japanese Philosophy*, p. 291)

³³ *Hupokeimenon* (também grafado *hypokeimenon*) é o termo do grego antigo que deu origem aos nossos conceitos de substância, essência e sujeito.

³⁴ UEHARA. *Frontiers of Japanese Philosophy*, p. 292; a tradução é minha.

Bibliografia:

BOUTRY-STADELMANN, Britta. "Que veut dire philosophie "japonaise"?". In: UEHARA, M.; HEISIG, J. (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 3: Origins and Possibilities*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2008, pp. 241-254.

BURIK, Steven. *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. New York: State University of New York Press, 2009.

DALLMAYR, Fred. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. New York: State University of New York Press, 1996.

DAVIS, Bret W. "Opening up the West: Toward Dialogue with Japanese Philosophy". In: *Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 01, No. 01 (May, 2013), pp.57-83.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*, 2ª edição. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *The Ear of the Other*. Translation by Avital Ronell. New York: Schocken Books, 1985.

_____. *Du Droit a la Philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

_____. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FUJITA, Masakatsu; DAVIS, Bret (Eds.). *Sekai no Naka no Nihon no Tetsugaku*. Kyoto: Showado, 2005.

FUJITA, Masakatsu. "The Significance of Japanese Philosophy". In: *Journal of Japanese Philosophy*, Vol. 1, No. 1 (Apr., 2013), pp.5-20.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, 3ª edição. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *Verdade e Método II*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOTO-JONES, Cris. "What is (Comparative) Philosophy?". In: *Philosophy*, Vol. 88, No. 01 (Jan., 2013), pp.133-140.

GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 2003.

HEISIG, J. W.; KASULIS, T. P.; MARALDO, J. C. (eds). *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.

HEISIG, James W.; RAUD, Rein (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 7: Classical Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2010.

KASULIS, Thomas P. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

LARSON, Gerald James; DEUTSCH, Eliot (eds.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989.

MARALDO, John C. "Tradition, Textuality and the Translation of Philosophy: The Case of Japan". In: *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. Albany: State University of New York, 1995, pp.225-243.

OTTONI, Paulo. *Tradução: A Prática da Diferença*. Campinas: Unicamp, 2ª ed., 2005.

PALMER, Richard E.; MICHELFELDER, Diane P. (Eds.). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: State University of New York Press, 1989.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAKABE, Megumi. *Kagami no Naka no Nihongo: Sono Shisou no Shujusou*. Tokyo: Chikumashobo, 1989.

SISCAR, Marcos. "Jacques Derrida, O Intraduzível". In: *Alfa*, Vol. 44, No. esp. (2000), pp.59-69.

SMID, Robert W. *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*. Albany: State University of New York Press, 2009.

UEHARA, Mayuko. "La tâche du traducteur en philosophie dans le Japon moderne". In:

UEHARA, M.; HEISIG, J. (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 3: Origins and Possibilities*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2008, pp.277-294.

VALLES, Jesús G. *Historia de la Filosofía Japonesa*. Madrid: Tecnos, 2000.

ŌHASHI, Ryosuke. *Nihonteki na Mono, Yoroppateki na Mono*. Tokyo: Shinchosha, 1992.

PENSAR COM O DESEJO; DESEJAR A FORMA: APONTAMENTOS A PARTIR DA TEORIA DO ENSAIO NO SÉCULO XX

Jessica Di Chiara¹

RESUMO: Um dos modos de acesso à relação que a escrita estabelece com o desejo na filosofia pode ser pensado nos termos da discussão sobre o ensaio como forma – tanto de apresentação da filosofia (em Benjamin) quanto como de resistência no pensamento (em Adorno). Este trabalho pretende, ao esboçar uma breve história da reflexão da forma do ensaio no século XX a partir de Lukács, Benjamin e Adorno, apresentar como o ensaio, ao reabilitar as dimensões estética e histórica do pensamento na filosofia, sugere uma nova relação com o "filosofar"; relação esta de transformação (Umbildung) advinda de uma nova reorganização do conhecimento com a linguagem.

Palavras-chave: Ensaio, escrita filosófica, desejo, Walter Benjamin, Theodor Adorno.

ABSTRACT: One way to access the relationship that the writing establish with the desire in philosophy can be thought in terms of the discussion on essay as form – both in presentation of philosophy (in Benjamin) and as resistance of thought (in Adorno). This work intends to present how the essay suggests a new relationship with “philosophize”, by sketching a brief history of reflection on essay’s form in the twentieth century from Lukács, Benjamin and Adorno. The new relationship with “philosophize” appear as a transformation (Umbildung) arising of a reorganization of knowledge with language itself.

Keywords: Essay, philosophical writing, desire, Walter Benjamin, Theodor Adorno.

“A concretude é silenciosa. Só a falta tem necessidade de fala...”

Maria Rita Kehl

Em seu último livro publicado, “Limar, aura e rememoração”, Jeanne Marie Gagnebin se interroga no prólogo “escrita, morte e transmissão” sobre o repetitivo e constante relato de pessoas que não “conseguem” escrever, ou melhor, que só o conseguem ao custo de um sofrimento físico e psíquico. Esta provocação, endereçada a muitos de nós, estudantes de filosofia que somos, apontaria questões sobre a relação tanto do homem (e da mulher) com a escrita como da filosofia com a escrita. Contudo, partindo de uma dupla prática (a de escrever – e gostar de escrever – e a de “orientar” trabalhos escritos) e de suas experiências pessoais na academia, ela como que nos faz uma confissão: “a saber, que

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

escrever com felicidade, no duplo sentido de contentamento e de sucesso, certamente tem a ver com a competência ou com o saber do autor – mas, no fundo, muito menos do que se diz e se quer acreditar”².

Se, como intui Gagnebin, escrever com felicidade depende menos de um saber sistematicamente consolidado, então o que moveria a escrita filosófica nesta direção? Em outros termos, em que lugares – ou melhor, de que *forma* – seria possível inscrever o desejo, aquilo que nos movimenta afetivamente e materialmente em direção a um objeto (objetivo e/ou subjetivo), na nossa escrita? Um dos modos de acesso a essa relação que a escrita estabelece com o desejo na filosofia pode ser pensado nos termos da discussão sobre o ensaio como forma – tanto de apresentação da filosofia (em Benjamin), quanto de resistência do pensamento (em Adorno).

*

É atribuído a György Lukács o pioneirismo em considerar o ensaio como um gênero a ser analisado detidamente. Na famosa carta de 1910 endereçada a Leo Popper, que inaugura o livro “A alma e as formas”, intitulada “Sobre a essência e a forma do ensaio”, é apresentada uma interrogação filosófica sobre a forma do ensaio como gênero autônomo. Para Lukács, o ensaio deve ser considerado como uma forma de arte específica: a arte da crítica (de arte). Diferentemente da ciência – e, de algum modo, para ele, da filosofia também – que nos afeta pelos conteúdos, a arte – e, assim, também o ensaio – nos afetaria pelas formas³. E essas formas estariam atreladas à vida. Ao falar de obras de arte diretamente, o ensaísta estaria falando indiretamente da vida que está enformada pelas obras. Gênero híbrido por excelência, o ensaio é, assim, o lugar da vida das formas. Sua diferença com relação à poesia é que ela dá a ilusão de vida com aquilo que representa; já o ensaio “cria a partir de si mesmo todos os pressupostos para o efeito de persuasão e

² GAGNEBIN. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*, p. 13.

³ Cito Lukács: “Na ciência, são os conteúdos que atuam em nós; na arte, as formas; a ciência nos oferece fatos e suas conexões; a arte, almas e destinos. Aqui os caminhos se dividem; aqui não há sucedâneos nem transições. Se nas épocas primitivas, ainda indiferenciadas, ciência e arte (e religião, e ética e política) eram inseparáveis, constituindo, assim, uma unidade, tão logo a ciência se desprende e se tornou autônoma, todas as formas preparatórias perderam seu valor. Apenas quando algo dissolveu todos os seus conteúdos em forma e se tornou arte pura é que não pôde mais se tornar supérflua; desde então, porém, sua cientificidade de outrora é totalmente esquecida e desprovida de significado” (LUKÁCS. *Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper*, p. 33).

validade de suas visões”⁴. Assim, ao colocar-se como critério de validade de um ensaio nada a não ser o desenvolvimento de uma lei interna, via de regra, atrelada à apresentação de uma obra de arte, o caráter de verdade do ensaio não está, diferentemente da ciência, na validade dos conteúdos apresentados no texto. Dois ensaios não podem se contradizer, pois cada um deles engendra mundos diferentes. Vida e verdade, no ensaio, não exigem critério externo e, sobre essa relação, afirma Lukács: “É certo que o ensaio aspira à verdade; porém, assim como Saul, que saiu em busca do asno de seu pai e encontrou um reino, o ensaísta capaz de buscar a verdade chegará, ao final de seu caminho, a algo que não buscava: a vida”⁵. Assim, a verdade se mostra como o signo de que o ensaio está inevitavelmente atrelado à forma da obra, vinculado necessariamente com uma coisa, deixando para trás com isso “a ilusão da verdade” promovida pelos conteúdos desvinculados da mediação formal.

Influenciado fortemente por Lukács, Walter Benjamin ainda no começo do século XX elabora também uma teoria sobre o ensaio no prefácio ao livro *Origem do drama trágico alemão*, de 1924.

É próprio da literatura filosófica o ter de confrontar-se a cada passo com a questão da apresentação. Na sua forma acabada, essa literatura apresentar-se-á como doutrina, mas o simples pensamento não tem o poder de lhe conferir esse caráter acabado. A doutrina filosófica assenta na codificação histórica⁶.

Estas frases, que iniciam o prólogo epistemológico-crítico de *Origem do drama trágico alemão*, reabilitam, de uma só vez, a dimensão estética e histórica do pensamento filosófico. Tomando a instância mais hierarquicamente inferiorizada da filosofia (pelos menos desde a carta VII de Platão⁷), o texto, como sendo o lócus privilegiado do pensamento (a materialidade na qual ele se expressa), Benjamin se opõe à metafísica

⁴ LUKÁCS. *Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper*, p. 43.

⁵ Idem, p. 44.

⁶ BENJAMIN. *Origem do drama trágico alemão*, p. 15. Tradução modificada.

⁷ Desde o início da história da filosofia, mas principalmente com Platão, há uma hierarquia ontológica em que a escrita está rebaixada em relação à fala. Benjamin situa a filosofia como texto, na materialidade da escrita, opondo-se já ao que mais tarde Derrida chamará de “logocentrismo” – a tradição metafísica da filosofia centrada em Platão. No “logocentrismo”, o significado transcendental (a verdade ou a ideia) é traduzido pelo significante primeiro, a fala, que representa o significado transcendental. A escrita, dentro da lógica logocêntrica, seria uma espécie de significante do significante, estando três graus distante da verdade. É curioso notar a analogia entre o filósofo (aquele que fala) e o artista (aquele que escreve ou enforma) como apresentada na República, analogia esta de mesma proporção à descrita por Derrida e à qual Benjamin se contrapõe.

transcendental que pretende “invocar” a verdade “*more geométrico*”⁸. Ao explicitar a tarefa da escrita filosófica, qual seja, a de apresentar a verdade, Benjamin evidencia a relação intrínseca que há entre história, linguagem e verdade ou, em outras palavras, entre verdade e exposição da verdade. Isso significa pensar a filosofia de uma forma outra, ou seja, colocando em xeque a filosofia da representação que, a partir da idéia de sistema quer apagar a linguagem para representar a verdade “puramente”⁹.

A crítica ao sistema está relacionada, em Benjamin, com a questão da apresentação ou exposição. Para ele, a compreensão da filosofia como teoria do conhecimento, onde a verdade seria algo exterior ao texto, é demasiado rasa e quiçá falsa¹⁰. Esse deslocamento de uma filosofia da subjetividade para uma filosofia da linguagem, da ideia de que a verdade se dá na mente para a de que a verdade se dá no texto, só é efetivo se se pensar a linguagem e o texto fora do âmbito da representação. O ensaio só possibilita um acesso ou uma convivência com a verdade e com o saber porque ele não se manifesta como captura de objetos. Todo sistema se pretende como definitivo; o ensaio jamais quer isso. A filosofia da representação busca eliminar a interferência da linguagem na verdade. A tentativa de exposição matemática do pensamento é uma tentativa de negação de como a apresentação altera a verdade. Apagar a historicidade da linguagem, despojar a história no teor do pensamento seria uma tentativa de apagamento da incontornabilidade da apresentação da verdade na linguagem que é, por si mesma, histórica. Usá-la como metáfora para uma lente transparente para um acesso à verdade pressupõe conceber a verdade como exterior à linguagem e, por isso mesmo, como representada e não *construída* no texto, na língua, no gesto de escrever.

A preponderância filosófica da escrita sobre a fala se dá porque é próprio a ela, a cada vez, parar e recomeçar. A escrita, para Benjamin, é análoga à contemplação:

⁸ Idem, p. 15-16.

⁹ Em alemão, as palavras que estão em jogo na relação entre “apresentação” e “representação” da verdade são, respectivamente, *Darstellung* e *Vorstellung*. Para uma discussão elaborada deste tema em Walter Benjamin, Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (ou Verdade e beleza)” In: *Limiar, aura e rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin*.

¹⁰ Vale lembrar aqui que para Benjamin filosofia e conhecimento são dois âmbitos distintos. Enquanto o conhecimento visa, pela proximidade com os objetos, a posse e a dominação de um conteúdo para dizer o que cada coisa é completamente, a filosofia estaria relacionada à contemplação dos objetos e se caracterizaria pela distância que possibilita a permanência da existência das coisas. O conhecimento, que seria o resultado da ciência, destruiria os objetos pela proximidade que busca decompor. A filosofia salvaria os objetos pela distância com que procura falar sobre eles. Enquanto o conhecimento, utilizando o método, busca a aquisição do objeto e, para tanto, abole a distância que dele o separa, a filosofia, pelo contrário, requer uma espécie de movimento de separação pelo qual, de dentro do ser, podemos perguntar por ele. Nesse sentido, a contemplação filosófica precisa, sempre, voltar incessantemente ao contemplado.

interrompe, para, recomeça e, assim, faz refletir. É um curso que nunca vai direto à coisa, ela mesma inexprimível, mas está sempre a rodeá-la, aceitando os seus desvios, elaborando seus possíveis modos de enunciação e não se deixando desanimar por sua inconclusibilidade, pois é esta indefinição mesma que a impulsiona sempre de volta à busca. Esse movimento contínuo é característico do exercício do método filosófico:

Método é caminho não direto. A apresentação como caminho não direto: é esse o caráter metodológico do tratado. A sua primeira característica é a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De fato, seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido, ela recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência do seu ritmo¹¹.

Reabilitando a dimensão textual da filosofia, Benjamin pretende (re)inserir na própria forma de apresentação do pensamento o espanto (*thauma*, θαυμα), aquela experiência que dá origem ao pensar filosófico, como sugere Sócrates no *Teeteto*. Gesto original que move, provoca deslocamentos e, por isso, impulsiona a reflexão. Se nesta concepção a razão já é linguagem, então, não há como a razão dominar externamente a linguagem. A linguagem não é um meio (*Mitte*) para uma finalidade exterior, mas o meio ambiente (*Medium*) em que o pensamento se movimenta. Nesse sentido, Gagnebin diz:

A expressão ‘exposição da verdade’ indica, por um lado, que a filosofia tem por tarefa expor, mostrar, apresentar a verdade; mas significa também, por outro lado, que a verdade só pode existir quando exposta, quando se apresenta e se mostra a si mesma. No primeiro momento, a filosofia é a força expositiva e apresentadora; no segundo, é a própria verdade que guarda um movimento essencial de exposição de si mesma. Esses dois momentos são complementares e indissociáveis. A filosofia só é capaz de mostrar, expor, apresentar a verdade, se respeitar a indissociabilidade desta última com a linguagem (...) E também a verdade deve, essencialmente, expor-se a si mesma; ou, no limite, a verdade não pode existir em si mesma como autoridade soberana e inefável, mas se realiza apenas por meio de sua autoexposição nas artes e na linguagem¹².

¹¹ BENJAMIN, *Op. cit.*, p. 16-17.

¹² GAGNEBIN, *Op. cit.*, p. 68-69. A autora usa aqui o termo “exposição”, ao invés do termo “apresentação”. Em geral, porém, como ela mesma argumenta no ensaio referido, os dois termos são traduções igualmente apropriadas para o alemão "Darstellung". Ver nota anterior.

E é a partir desse desejo, de busca incessante pela verdade do objeto, que se desenvolve no texto de Benjamin a relação entre a verdade e a beleza, a partir de uma reflexão sobre o desejo erótico. Interpretando de modo “herético” *O Banquete*, de Platão, Benjamin afirma que “Eros (...) não trai o seu impulso originário ao orientar o seu desejo no sentido da verdade, pois também a verdade é bela”¹³. O impulso do desejo em direção à verdade é justificado pela beleza da verdade, por sua manifestação enquanto bela. O filósofo, enquanto desejante, busca a verdade mesmo em seus caminhos desviantes porque a verdade aparece a ele enquanto manifestação bela, como objeto belo do desejo e não como objeto a ser possuído pelo conhecimento. E é essa beleza que move o filósofo (e, no caso deste texto, o estudante de filosofia) em direção à verdade. A verdade é bela, portanto, porque aparece àquele que a busca como bela: “E o é, não tanto em si, mas para Eros. Afinal, a mesma relação determina o amor humano: o ser humano é belo para aquele que ama, e não em si (...). O mesmo se passa com a verdade: ela não é bela em si, mas para aquele que a busca”¹⁴. E isso quer dizer que é cada configuração sensível da verdade que se determina bela na medida em que é contemplada pela filosofia e, claro, fixada em uma forma material – no caso, o texto. Sua beleza só pode ser “testemunhada” em cada configuração singular e não a partir de um universal suprassensível que organize toda a sensibilidade. Em Benjamin, não é só a beleza que é um momento da verdade, e, assim, justificada de acordo com essa verdade colocada como fim último: também a verdade necessita da beleza para se efetivar, depende dela e só nela tem existência. E assim o filósofo segue a verdade por todos os caminhos nos quais ela se manifesta, sem buscar a sua apropriação pelo entendimento, mas a justificação de seu desejo.

O amante não entende a beleza como um momento sensível de ocultação da verdade inteligível, momento que deverá ser ultrapassado para que se chegue à plenitude da ideia suprassensível, como se vê na leitura tradicional dos textos platônicos. A verdade buscada deve, ao contrário, ser aquela que faz justiça à beleza, aos caminhos tortuosos pelos quais essa verdade mesma necessariamente se manifesta: “a verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça”¹⁵. E por fazer justiça ao mistério, deve-se entender fazer justiça ao belo, à sensibilidade e ao desejo; à apresentação sensível da verdade nos seus fenômenos materiais. E Platão faz isso “ao atribuir à verdade a

¹³ BENJAMIN. *Op. cit.*, p. 19.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

capacidade de garantir o ser do belo. É nesse sentido que ele apresenta a verdade como conteúdo do belo”¹⁶. Já que verdade e beleza estão nesta perspectiva sempre relacionadas, seria justamente isso o que talvez pressinta o estudante de filosofia na dificuldade de escrever? Como se se tratasse sempre de uma grande dificuldade estar à altura do próprio desejo?

*

A diferença crucial da consideração de Lukács para a de Benjamin é que, enquanto para o pensador húngaro o ensaio não é a forma da filosofia, para Benjamin ele é a forma privilegiada de apresentação (da verdade) do pensamento filosófico. Lukács acha ainda que o ensaio é uma forma provisória, e o sistema aparece como forma principal; para Benjamin o ensaio é pensado como uma forma filosófica em contraposição ao sistema. O caráter fragmentário do ensaio (a precariedade e o fragmentarismo não são provisórios no pensamento filosófico, mas sim o mais específico da filosofia) “demonstra que o conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (*Sachgehalt*)”¹⁷. Contudo, o “desentendimento” sobre o ensaio entre Lukács e Benjamin parece ser, ao mesmo tempo, relativo, visto que Lukács quer ressaltar que o ensaio nos afeta pelas formas e, para Benjamin, filosofia é forma, linguagem, palavras. O elemento artístico da filosofia é a tarefa da apresentação, e o filósofo tem sido historicamente subordinado ao cientista da pior espécie. Nessa medida, a discordância que aparece na letra de Lukács e na de Benjamin é maior do que aquela que está presente no espírito: ambos parecem ter compreensões afins quanto ao ensaio.

Neste texto de 1924, Benjamin parece querer programaticamente reorientar a filosofia em direção ao ensaio. Theodor W. Adorno, em 1958, retoma a discussão sobre o ensaio como forma de resistência no pensamento partindo amplamente do desenvolvimento benjaminiano exposto no “prefácio”, no texto que abre suas *Notas de Literatura*, “O ensaio como forma”.

*

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Idem, p. 17.

Nos processos do pensamento, a dúvida quanto ao direito incondicional do método foi levantada quase tão-somente pelo ensaio. Este leva em conta a consciência da não-identidade, mesmo sem expressá-la; é radical no não-radicalismo, ao se abster de qualquer redução a um princípio e ao acentuar, em seu caráter fragmentário, o parcial diante do total¹⁸.

Não admitindo que nada lhe seja prescrito, para Adorno o ensaio não é nem ciência nem arte; não pretende “alcançar cientificamente” nem “criar artisticamente alguma coisa”¹⁹. Forma contemporânea de apresentação do pensamento, o ensaio evoca a liberdade de espírito que até hoje não conseguiu se desenvolver, a partir da imagem da disponibilidade de uma criança que se entusiasma com os objetos que existem no mundo. Partindo do que deseja falar, e não de um princípio primeiro, o ensaio se mostra capaz de possibilitar novas formas de expressão e pensamento, justamente pelo fato de estar atrelado à especulação sobre objetos específicos. Adorno tematiza, assim, a escrita filosófica como aquela a habitar “um lugar entre os despropósitos”²⁰.

Em relação ao procedimento científico e sua fundamentação filosófica enquanto método, o ensaio se posiciona a partir da crítica da idéia de sistema. Como consequência dessa crítica, ele “reca, assustado, diante da violência do dogma, que atribui dignidade ontológica ao resultado da abstração, ao conceito invariável no tempo, por oposição ao individual nele subsumido”²¹. Isso significa dizer que o paradigma de um pensamento que contrapõe verdade e história como opostos irreconciliáveis e/ou uma filosofia onde o critério é metafísico-ontológico e atemporal, devem ser sobrepujados. Quando a noção de verdade começa a incluir a história em seu pensamento “o *a posteriori* tornar-se concretamente um *a priori*”²², ou seja, o historicamente produzido passa a ser considerado objeto da teoria e, assim, a distinção entre uma “Filosofia Primeira” e uma “mera filosofia da cultura”²³ não é sustentável no ensaio. Podemos pensar que a forma ensaística desenvolve-se concomitantemente à filosofia da cultura porque o critério filosófico anterior era metafísico-ontológico e atemporal e pressupunha o sistema.

Desafiando os ideais de clareza e distinção e da certeza livre de dúvidas, o procedimento do ensaio esboça um pensamento anti-sistema, mas sistemático. A

¹⁸ ADORNO. *O ensaio como forma*, p.25.

¹⁹ Idem, p. 16.

²⁰ Idem, p.17.

²¹ Idem, p. 25.

²² Idem, p. 26.

²³ Ibidem.

sistematicidade do ensaio estaria em operar metodologicamente sem método, ressaltando o caráter momentâneo do acontecimento da verdade. Cabe dizer que a verdade, aqui, configura-se como um esforço de reorganização conceitual (quer dizer, material) dos elementos de que as coisas no mundo são formadas. Sendo um momento de auto-exposição, ela é um fragmento aberto que, na realização da experiência do encontro do filósofo-crítico com o objeto, ilumina-se e aparece como cristalização das forças históricas tanto do momento de sua origem como da época presente, tudo isso na materialidade do texto. A forma do ensaio é justamente essa experiência intelectual de cuja memória o processo de engendramento do conceito não deve ser apagado. O problema do método científico é justamente esse esquecimento.

Não pressupondo também nem a totalidade como algo dado, nem a identidade entre sujeito e objeto, o que o ensaio almeja, o teor de sua verdade, tem a ver com “eternizar o transitório”, o que advém do gesto material de se escrever ensaios. Suspendendo o conceito tradicional de método, na esteira da formulação benjaminiana de que “método é caminho indireto, é desvio”²⁴, o pensamento vai formando constelações a partir dos conceitos introduzidos no texto para falar de um objeto específico, relação essa tão mais rica quanto menos redutora. Os conceitos, que são sim o meio específico do ensaio para Adorno²⁵, não servem para reduzir os fenômenos, mas sim para “unificar livremente pelo pensamento o que se encontra unido nos objetos de sua livre escolha”²⁶ [da escolha do ensaísta].

Adorno defende o ensaio como exercício intelectual em que a subjetividade não aparece de modo imediato e espontâneo, mas pelo esforço de trazer à tona as configurações concretas dos objetos sobre os quais ela se debruça. Colocando a questão do desejo, de uma escrita desejante, no e através do ensaio, no parágrafo que inicia o seu texto²⁷, se o ensaio nos lança um desafio, ele não é outro senão o de “escrever”, como intui Luciano Gatti ao comentar esse texto, “a partir da pesquisa acadêmica e não à revelia dela”²⁸. A dificuldade de escrever passaria talvez pela intuição de que, se o desejo dispara a escrita, ele deve ser

²⁴ BENJAMIN. *Op. cit.*, p. 50.

²⁵ Esse é o ponto de discórdia entre Adorno e Lukács: "o ensaio se aproxima de uma autonomia estética que pode ser facilmente acusada de ter sido apenas tomada de empréstimo à arte, embora o ensaio se diferencie da arte tanto por seu meio específico, os conceitos, quanto por sua pretensão à verdade desprovida de aparência estética. É isso o que Lukács não percebeu quando (...) definiu o ensaio como uma forma artística" (ADORNO. *Op. cit.*, p. 18).

²⁶ *Idem*, p. 27.

²⁷ “O ensaio reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma irrestrita moral do trabalho. Felicidade e jogo lhe são essenciais. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar (...)” (ADORNO. *Op. cit.*, p. 16-17).

²⁸ GATTI. *Como escrever? Ensaio e experiência a partir de Adorno*, p. 194.

também auto-aniquilante, para que o sujeito desejante se apague, e o desejo realize a sua vontade como que por si próprio.

*

O que vimos até aqui nos leva a concluir que a forma do ensaio, ao reabilitar as dimensões estética e histórica do pensamento na filosofia sugere uma nova relação com o “filosofar”; relação esta de transformação (*Umbildung*) advinda de uma nova reorganização do conhecimento com a linguagem. Para Jeanne Marie Gagnebin, “talvez o conceito-chave dessa outra forma de filosofar seja o de *Übung*, de exercício”; conceito comum, segundo a autora, “tanto aos exercícios espirituais da mística e dos tratados medievais como às práticas estéticas e às *performances* das vanguardas”²⁹. Tradução possível do termo grego *askèsis*, pensar o ensaio também como uma tradução possível de mundos, como um exercício do pensamento herético que infringe a ortodoxia e tenta ressoar alguma felicidade (mesmo que sob o signo daquilo que é nomeado como o negativo) significa reabilitar uma dimensão viva e implicada, como ressaltada por Michel Foucault no início de sua História da sexualidade II:

O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si no pensamento³⁰.

Se considerarmos que só a falta tem necessidade de fala, como as palavras de Maria Rita Kehl dizem no epílogo³¹ deste texto, e se considerarmos que o desejo é sempre signo de alguma falta, a verdade um tanto quanto psicanalítica do ensaio é exatamente de considerar essa falta como constitutiva à experiência de um pensamento mais vivo e desejante. Embora sedutora, esta perspectiva não visa impor-se como “o” novo modo de se fazer filosofia. Sendo muito mais uma forma de resistência, o ensaio é uma brecha, uma fenda por onde vazam fluídos, uma rota de fuga cavada por aqueles que procuram na saída a produção de um sentido, não de uma explicação. O ensaísmo, por fim, como ato de

²⁹ GAGNEBIN. *Op. cit.*, p. 67.

³⁰ FOUCAULT *apud* GAGNEBIN. *Op. cit.*, p. 68.

³¹ KEHL. *A psicanálise e o domínio das paixões*, p. 554.

liberdade, como produção de alguma força, pois, como diz Adorno, “(...) cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças”³².

Bibliografia:

ADORNO, Theodor. “O ensaio como forma” *In: Notas sobre Literatura I*. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, pp. 15-46.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GATTI, Luciano. “Como escrever? Ensaio e experiência a partir de Adorno”. *In: O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da Puc-Rio*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, N. 35, dezembro de 2014, pp. 169-196.

KEHL, Maria Rita. “A psicanálise e o domínio das paixões”. *In: NOVAES, Adauto (org.) Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 537-570.

LUKÁCS, György. “Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper”. *Serrote*. São Paulo: Instituto Moreira Sales, N. 18, 2014, pp. 31-51.

³² ADORNO. *Op. cit.*, p. 31.

A FORMA DA ESCRITA FILOSÓFICA: DO IRREFLETIDO AO FUNDAMENTAL

Uriel Massalves de Souza do Nascimento¹

RESUMO: Foi apenas após a chegada do Idealismo e Romantismo alemães que o problema do caráter linguístico da filosofia se tornou algo impossível de ignorar. Foi nesse período que a filosofia reconheceu a si mesma como uma disciplina que depende da linguagem e, assim sendo, pode-se traçar a Hegel o primeiro momento no qual a filosofia tradicional começou a refletir sobre esse assunto. Não é ocasional que seja assim, pois que Hegel pensou sua filosofia também como uma pedagogia e nada mais natural a uma pedagogia do que pensar sobre como ensinar.

Nosso trabalho argumenta que Hegel é uma espécie de ponto de virada i.e. argumentamos que Hegel foi o primeiro filósofo tradicional a discutir os meios pelos quais a filosofia se expressa e, por causa disso, ele é de alguma forma responsável pela abertura dessa discussão sobre a forma de expressar pensamentos em filosofia. Argumentamos, ainda, que a discussão hegeliana sobre a estrutura do Sistema leva à discussão do século XX sobre Ensaio, tornando a oposição ensaio-sistema algo nada ocasional. Por fim, discutimos alguns aspectos do ensaio para tentar traçar alguns elementos de sua estrutura.

Palavras-chave: Hegel; Estética; Ensaio; Sistema.

ABSTRACT: It was only after the German Romantics and Idealists' arrival that the problem of the written character of philosophy became something impossible to ignore. It is then that philosophy recognizes itself as a discipline that depends on language and, because of that, one can trace back to Hegel the first time when traditional philosophy started to reflect upon this matter. It is not occasional that this is so, for Hegel also thought of his philosophy as a pedagogy and nothing is more natural to a pedagogy than to think about how to teach.

Our work argues that Hegel is a kind of a turning point. He was the first traditional philosopher to discuss the ways in which philosophy expresses itself and, because of that, he is somewhat the responsible for the opening of this discussion about ways to express a thought in philosophy. We argue that Hegel's discussion about the

¹ Mestrando PUC-RIO. E-mail: massalvesuriel@gmail.com

structure of the System leads to the XX century's discussions about Essays for he was the first in the tradition to do so. Furthermore, we explore the essays in order to show how they are structured.

Keywords: Hegel; Aesthetics; Essays; Systems.

Introdução: De um problema ignorado

No que tange o problema das formas de escrita filosófica, o pensamento do século XX destacou-se como aquele que abriu as possibilidades para uma miríade de configurações que rearticularam a maneira mesma como foi pensado o caminho pelo qual a filosofia deveria ser escrita. Não obstante as peças de teatro e romances com filiações explicitamente filosóficas, a filosofia abriu também as portas para um gênero que tem na sua flexibilidade e no seu olhar atento para o objeto sua razão de ser. Falamos do ensaio. Se, ao longo da tradição tida como oficial, buscou-se adotar uma forma de expressão para a filosofia que a retirasse do discurso sobre a singularidade dos objetos tratados e a elevasse ao discurso sobre a estrutura última do real (e, portanto, sobre universais) o surgimento e a proliferação do ensaio, ao longo do século XX, parecem indicar que o movimento filosófico passa a ser o de tentativa de compreensão e dignificação de pequenos recortes temáticos da realidade. Dito de outro modo, uma vez que o pensamento do século XX funciona pela tentativa de compreensão de *singulares* e não pela tentativa de uma compreensão de uma *totalidade*, a forma que pareceu adequada a esse modo de compreensão do real foi o ensaio.

A problematização das formas de expressão da filosofia nesse mesmo século parecem ter entrado no radar de autores que, talvez por sua ligação profunda com as vanguardas modernistas, viam já na forma de expressão uma tomada de posição em relação ao conteúdo. Assim, autores como Lukács, Benjamin e Adorno, mas também Paul Valery, Jean Starobinski e Jean Paul Sartre, debruçaram-se sobre o ensaio quer tematizando-o de maneira explícita (como Adorno, Benjamin, Lukács e Starobinski), quer fazendo de sua obra em prosa um grande conjunto de ensaios².

² É curioso notar, no caso de Sartre, que mesmo com sua estrutura de tratado seu *O Ser e o Nada* é nomeado um “ensaio de ontologia fenomenológica.”, o que pode indicar que ou bem a palavra ensaio revela seu inacabamento experimental ou sua liberdade poética. Há que se notar que, apesar de tratado, é muito diferente de um *Ser e Tempo*, tanto na linguagem quanto na estrutura.

Essa maneira do pensamento filosófico debruçar-se sobre suas formas de expressão parece especialmente influenciado pela “revolução cultural”, por assim dizer, que foi o Romantismo Alemão. Assim, tanto quanto os românticos daquela época, os filósofos do século XX se viram às voltas com um problema que para a tradição não fazia qualquer sentido: o problema da linguagem enquanto meio ambiente do pensamento filosófico e como o único meio no qual ele pode aparecer. Até então (ou seja, até a problematização romântica), a filosofia estava confortável em sua forma de apresentação como ocasional, vez que considerava que o importante não era a forma do escrito, mas sim seu “conteúdo”. Não que formas diversas não fossem adotadas: tratados, diálogos, sistemas (no sentido Idealista Alemão do termo) e, eventualmente, aforismos, apontam para uma plasticidade inerente à forma da filosofia. A alteração ocorrida foi na consciência do problema da forma como algo fundamental.

Em relação a linguagem, todas as formas que esta toma, salvo as do Idealismo, eram ocasionais e modificáveis. Mesmo Spinoza, autor que poderia ser pensado como a maior objeção à frase precedente, a forma é necessária na medida em que faz com que a linguagem perca seu caráter linguístico i.e., na medida em que faz com que ambiguidades, paradoxos, oximoros e múltiplos sentidos desvançam na unidade da verdade. A linguagem é melhor quanto mais é *veículo*, ou seja, na medida em que mais se aproxima da noção de transportar algo para além de si. É por *levar* até à verdade, e não por *ser* a verdade que a forma da linguagem é fundamental em Spinoza. Lembremos que sua tentativa é a de espelhar à geometria no seu modo de exposição e, com isso, busca mostrar uma imagem objetiva da realidade.

Há ainda outro autor que, contemporaneamente, é retomado como aquele que parece ser um dos poucos que promove a problematização da linguagem em sua relação com o pensamento e o conhecimento. Mesmo nele, não encontramos outra coisa além de uma relação negativa com a linguagem. Falamos de Platão. Em Platão, A Forma, lugar da verdade por excelência, é aquilo que *não* se expressa na linguagem, *não* se deixa apreender por ela, de modo que contemplar a Forma depende sempre do silêncio solitário do pensamento. Dito isso, não há comunicação do verdadeiro: há sua contemplação silenciosa, num movimento de repouso dos olhos do espírito sobre a luz da verdade. A verdade não se dá socialmente, historicamente e nem pode ser mediada: o contato com ela dispensa mediação precisamente porque mediar é, de alguma forma, intervir com a poeira da efetividade na pureza do real.

Se Platão é tido como um dos pais fundadores da filosofia, não é difícil que pensemos que tal compreensão de verdade se deve à natureza mesma do exercício

filosófico desde que inscrito naquilo a que chamamos tradição. Todos os filósofos da tradição até o período conhecido como Romantismo Alemão, de alguma forma, situaram um fundamento último à realidade que, em sendo transcendente, seria atingido apenas a partir do abandono da linguagem enquanto linguagem, ou seja, enquanto esse médium ardiloso que pode enganar e que pode ser moldado para dizer o oposto do que se intencionou inicialmente. Tanto no abandono, que identificamos como uma atitude tradicional clássica, quanto na sua geometrização, uma atitude moderna³, a linguagem é tão mais perfeita e melhor serve ao propósito dos filósofos quanto mais aproxima-se de sua morte enquanto linguagem. Quanto mais cede lugar ao próprio conceito, quanto mais polida é, tanto mais adequada ao seu objetivo se torna. Uma vez tendo um fundamento à realidade que é transcendente (ou imanente, no caso de Espinosa) a filosofia se tratará de um exercício que precisará chegar a essa realidade e, uma vez que se trata dessa realidade última e não da maneira como ela é apresentada hodiernamente aos sentidos, a linguagem só poderá ser empecilho, por ser uma barreira entre a coisa mesma e o indivíduo conhecedor. Inscrita no devir, plena de capacidade plástica de modificação e possibilidades, a linguagem não é outra coisa para a tradição que não esse empecilho incontornável. Não se pode valorizar aquilo que atrapalha, especialmente se isso que atrapalha puder seduzir e desviar do caminho da verdade, diria com facilidade Platão. Daí que a dimensão de sedução da linguagem talvez seja uma das grandes barreiras que tradicionalmente separou filosofia e literatura. Se considerarmos a poesia também como circunscrita ao âmbito da literatura (para o horror de Heidegger), foi precisamente o poder sedutor da linguagem que promoveu a cisão tão dura e violenta entre o fazer filosófico e o fazer poético-literário. O poeta, dizia Platão, era tomado por um *daimon* e entrava num estado de possessão, sendo por ele levado a dizer o que dizia. O Aedo, ao decorar as fórmulas poéticas, era tomado igualmente. Pouco podia contra esse estado de possessão a árida dialética que tentava, metodicamente, recortar em partes o discurso e ascender gradativamente em direção à forma. Esse talvez seja o motivo principal das sucessivas interrupções que Sócrates promove no *Ion*: evitar sua própria possessão pelo discurso arrebatador do Aedo.

Esse movimento platônico parece ser um dos muitos dentro da tradição que configura a filosofia como puro exercício intelectual e a literatura como pura beleza sedutora, como se na primeira não pudesse haver beleza e na segunda não pudesse haver verdade. Se tomamos a literatura como aquela que somente se preocupa com a forma da

³ Poder-se-ia objetar que Platão tem escrito, já no pórtico da Academia, que a geometria é superior à matemática e que, portanto, ele já valorizaria a geometria antes mesmo de Spinoza. Pois bem, uma coisa é valorizar a geometria *em detrimento* da linguagem, outra é *geometriz*ar a própria linguagem.

linguagem e a filosofia como aquela que apenas e preocupa com o conceito, torna-se claro, para nós, o motivo da separação: a beleza de uma boa forma corromperia o propósito filosófico da seriedade e do difícil caminho que leva até a verdade ao passo que a verdade não caberia num texto literário ou poético exatamente por ser característica deste ser sedutor. Sedução dos sentidos e dos apetites, morte da razão: eis a fórmula clássica de pensar a divisão entre literatura e filosofia. Conforme Gagnebin “A imagem da literatura como sendo uma linguagem bela, mas vazia, (...) tem seu oposto simétrico numa representação da filosofia como "pura" atividade intelectual, séria, profunda, complicada.”⁴. Lá mesmo onde o coração ou os apetites são chamados à baila, a razão discretamente busca seu lugar de repouso.

Uma mudança no panorama: Hegel e o Romantismo

Dissemos, ao início do texto, que essa desvalorização da forma frente ao conteúdo não ocorreu no primeiro Romantismo Alemão e lembramos que, por seu caráter pedagógico, tampouco no Idealismo. Isso se deve ao fato de que, se pensarmos em tal período, talvez encontremos ali pensada em sua radicalidade o problema da forma de escrita filosófica. Tendo escrito tudo o que poderíamos chamar de obra sob a forma de fragmentos sobre os quais não podemos sequer falar em autoria, os primeiros românticos de Jena adotam uma postura segundo a qual é a *própria linguagem* que passa a falar no texto filosófico. Dito de outro modo, não se tratará mais de pensar de que modo a filosofia poderá expressar seus conceitos *através* da linguagem, se por “através” estivermos entendendo que a linguagem *representa algo para além de si*. Tratar-se-á, ao contrário, de pensar que é *na e pela* linguagem que qualquer filosofia poderá se realizar.

Mais do que isso, os fragmentos, ou, antes, o contato com eles, são contatos que modificam o leitor de maneira substancial. Parece-nos que os românticos apontam o tempo todo que não se passa incólume diante da linguagem fragmentária. Assim, num dos fragmentos, os românticos afirmam que “o fragmento deveria ser como uma pequena obra de arte, completo nele mesmo, e separado do restante do universo como um ouriço-cacheiro”⁵ Depreende-se da primeira parte da frase que o fragmento é, como qualquer obra de arte, separado de qualquer totalidade unitária que o dilua e possuidor de uma lógica estruturante interna, ou seja, é suficiente e acabado. Com isso, a lógica da

⁴ GAGNEBIN, J. *Lembrar, escrever esquecer*. p.202

⁵ Rosen, *A geração Romântica*, p.89

história da arte tradicional se dilui perante nossos olhos, posto ser a criação de grandes unidades (Impressionismo, Expressionismo, Fauvismo ou mesmo Van Gogh, Botticelli, etc.) seu ofício. No momento em que as obras retomam a singularidade que lhes é peculiar, os princípios de organização que permitem compreender todas as obras a partir de um mesmo ponto perde o sentido. Cada obra é perfeita e acabada e fornece seu próprio sentido a partir de si.

Depreende-se da segunda parte, a do ouriço cacheiro, que haverá uma brutalidade da experiência intrínseca ao próprio contato com o fragmento. Tal qual o ouriço cacheiro, que se defende na medida em que é atacado, o fragmento se defende do ataque do interprete selando seu centro numa barragem de espinhos. Após o encontro de ambos, estão modificados atacante e atacado: o ouriço precisará repor os espinhos para caso sofra um novo ataque, o que, para o fragmento, significa velar-se novamente no mistério da linguagem; o atacante precisará curar-se das feridas sofridas, ou seja, o intérprete precisará recuperar-se de seu encontro e lidar com as cicatrizes trazidas por ele. Seu tecido – epitelial, linguístico - não será mais o mesmo: tornou-se outro a partir do contato com o que lhe era estrangeiro.

Apesar das inovações dos românticos, especialmente dos irmãos Schlegel e de Novalis, suas formas de pensamento não terão o mesmo sucesso, na Alemanha, que pensadores como Goethe (do *Sturm und drung*, movimento “anterior” ao romantismo) e Hegel (expoente máximo do Idealismo Alemão). Entretanto, terão sido eles aqueles que teriam levado a cabo uma forma de pensamento que terá ecos profundos tanto nas formulações filosóficas que, cronologicamente, lhe são imediatamente posteriores, como as de Hegel⁶, quanto nas formulações mais tardias como as de Heidegger ou Gadamer. Prova disso é toda a ênfase colocada por Hegel, na abertura de sua *Fenomenologia*, na questão da estrutura de uma obra filosófica:

Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente, **um prefácio - esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra, as relações que julga encontrar com as anteriores e atuais sobre o mesmo tema.** Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica, o que num prefácio seria conveniente dizer sobre a filosofia; por exemplo, fazer um esboço histórico da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e resultado da obra, um agregado de afirmações e asserções sobre o que é o verdadeiro.⁷

⁶ A esse respeito, Cf. a Introdução de Karl Löwith ao seu *De Hegel a Nietzsche* especialmente as páginas 1-12.

⁷ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, p.21

Tal afirmativa já demonstra como mesmo num filósofo que trata do verdadeiro como sendo o todo e trata do Sistema como aquilo que apreende a totalidade do real, a problematização da linguagem se torna fundamental. Ademais, quaisquer leituras de Hegel que se esqueçam de que toda a História por ele *investigada* não é exatamente investigada mas *narrada*, perde de vista a importância que a narrativa ganha no próprio processo de auto reconhecimento do espírito. Pois que será caso, para Hegel, de pensar de que maneira a narrativa é fundamental para que a consciência consiga vislumbrar como o Espírito acaba por reconhecer seus desdobramentos na história. Nesse sentido, o procedimento narrativo é o fundamento da primeira grande obra de Hegel (*a Fenomenologia*), mas também o é das suas lições, quer da *Filosofia da história*, quer da *História da filosofia*, quer as de *Estética*. Não se pode compreender nenhum dos três textos hegelianos e, num certo sentido, nem mesmo o restante do sistema, se se perder de vista que a linguagem é central à sua compreensão, posto que todos eles tratam de *narrar*, para uma consciência que é parte integrante e, portanto, o próprio absoluto, a estrutura da realidade. O movimento de autocompreensão das etapas efetivas percorridas pelo Espírito, ou seja, daqueles momentos nos quais o Espírito Absoluto se expressou na história, só é possível se pensarmos que esse movimento se dá também na e pela linguagem. A pedagogia do conceito é, também, uma pedagogia da linguagem, como nos lembra Lebrun⁸ (1988, p. 11-15)

Por isso, divergindo da tradição e mais aparentado aos românticos de Jena Hegel será o ponto de inflexão no qual a transcendência, num certo sentido se atrela à imanência e, nesse encontro, reconhece-se. Dito de outro modo, Hegel será aquele que, a partir da utilização da narrativa romanesca como metodologia, fará com que o conceito de experiência (*Erfahrung*) adentre a filosofia de tal modo que será impossível dissociar narrativa, experiência e conhecimento. É com Hegel, portanto, que a noção de *pedagogia do conceito* ganha sua expressão filosófica mais complexa posto que, se será caso de reconhecer no próprio processo de leitura a experiência do aprendizado, será caso, então, de reconhecer no ato de escrita não apenas uma forma de *explicar* (ou seja, des-dobrar, como em latim) a realidade (como em Kant), mas de permitir que o leitor *faça a experiência com a verdade*. É com Hegel, que importa e traduz as reflexões dos românticos de Jena sobre a forma para o âmbito de sua filosofia especulativa, que a filosofia reconhece que precisa *implicar seu leitor*, não apenas “mostrando-o o caminho para o conhecimento correto dos limites de seu entendimento” (Kant), mas efetivamente provocando nele *reações existenciais que permitirão uma mudança de posição frente ao*

⁸ Lebrun, *O avesso da dialética*, p.11-15

objeto. É, por fim, com Hegel que a filosofia reata o elo rompido entre filosofia e literatura, entre narrativa e discurso direto livre, entre conceito e criação e, finalmente, entre forma e conteúdo.

Para fundamentarmos nossa tese, (re)lembramos como é fundamental para Hegel utilizar o tom narrativo em qualquer momento de sua obra na qual a efetividade histórica do Espírito entre em jogo. Isso faz parte de uma metodologia que não se deixa enganar pela ideia de que haverá um leitor passivo a ser conduzido cognitivamente para a verdade, como se a verdade, por si só, constrangesse o leitor a aceitá-la. Ao contrário, trata-se aqui de uma metodologia que, em detrimento de convencimento puramente racional e desprovido de paixões, *adota a experiência* (no sentido de “percorrer existencialmente um caminho até o fim em colocando-se em perigo”, ou seja, *a Erfahrung* alemã) *com a linguagem e com a verdade* (indissociáveis, aqui) para levar o leitor até a verdade. Mobilizadas, na linguagem, estão a existência do leitor e suas paixões, em direção ao objetivo grandioso (ou grandiloquente, dirão alguns) em demonstrar ao leitor o grão Absoluto aprendendo sobre si que ele é.⁹

Não poderia ser diferente, dado que o autor que propunha, com sua *Fenomenologia*, dar conta de onze tarefas introdutórias e epistemológicas, como Forster¹⁰ salienta. Tais tarefas estavam profundamente arraigadas em problemas intrínsecos à sociedade moderna e poderíamos, grosso modo, chama-los, com o mesmo Forster (ibid) de problemas de cisão entre as diversas esferas da existência. Por partir do uso da *narrativa* para gerar uma *experiência*, Hegel faz com que a forma adentre o exercício filosófico de maneira fundamental. Dado o impacto do mesmo Hegel na Alemanha e no resto do mundo filosófico¹¹ e dada a exclusão dos românticos do cânone da filosofia tradicional – figurando, geralmente, mais próximos da literatura e de Goethe -, nossa tese de Hegel como ponto de inflexão para pensar a forma da linguagem filosófica ganha fôlego, especialmente porque, mesmo para aqueles filósofos são visivelmente contrários ao hegelianismo (Nietzsche, por exemplo) Hegel não deixou de ser uma referência fundamental, ainda que negativamente. Todo caso, o impacto que uma obra como a *Fenomenologia* causou e a forma pedagógica qual ela é construída, de modo que qualquer parte de sua linguagem é necessária e fundamental *porque a verdade do que está sendo dito ali está acontecendo na própria experiência de leitura e*

⁹ Sobre a temática das paixões, lembremos a frase da *Filosofia da História Mundial*, p.73 segundo a qual “nada de grandioso na história da humanidade foi feito sem paixão”.

¹⁰ Forster, *Hegel's Idea of a phenomenology of spirit*, p.160.

¹¹ Cf tanto o já citado Forster (1998), especialmente p.511 em diante quanto o já citado Karl Löwith quanto a popularidade e o impacto de Hegel no mundo filosófico, especialmente alemão.

*não além*¹² faz com que Hegel seja visto, por nós, como o antecessor daqueles que problematizarão a forma do escrito filosófico no século XX.

Mais do que isso, até o referido momento do Idealismo Alemão, pouco havia sido produzido no que se referia a forma da escrita filosófica. Os românticos, os únicos que poderiam, de alguma forma, diferir da tradição, foram, como a própria recepção hegeliana nos deixa entrever, encarados como um degrau até o Idealismo e à completude do absoluto. À sua época, o impacto cultural causado foi grande, mas não tanto que fizesse uma revolução na filosofia similar à que Hegel (ou mesmo os pós kantianos) fariam. Já outros filósofos jamais poderiam, à época, serem modelos para uma outra forma de pensamento, posto que não estavam alinhados à tradição. Montaigne, apesar de contar que um relativo prestígio junto aos intelectuais, não possuía a aura de filosofia acadêmica de um Descartes ou de um Leibniz. Pascal e La Rochefoucauld podiam e podem perfeitamente ser vistos como moralistas e não como filósofos no sentido acadêmico do termo, então (e ainda) tão em voga. Coube, então, ao Sistema, mais especificamente ao Sistema hegeliano, o mérito de abrir frente para que a escrita filosófica fosse vista como algo digno de ser pensado, posto que é impossível pensar um Sistema ou uma totalidade sem fazer o movimento de autorreflexão. Se falamos em totalidade, o Sistema está obviamente abarcado e, portanto, é necessário que ele eventualmente reflita sobre si mesmo e sobre seu lugar em seu próprio discurso. A *Fenomenologia*, as *Lições de estética*, as *Enciclopédias*, etc. são todas elas, ao mesmo tempo, descrição e narrativa de si e de uma alteridade a si, posto serem e não serem, ao mesmo tempo, o Absoluto. Em outras palavras, elas mantêm o postulado da identidade entre a identidade e não-identidade precisamente porque descrevem/narram o Absoluto mas o Absoluto não é só a descrição/narrativa, mas também a efetiva da qual a narrativa fala.

Daí que existirá entre a problematização das formas de escritas filosóficas do século XX e a problematização hegeliana uma certa diferença de perspectiva. Tal

¹² O único problema que vemos com tal de leitura de Hegel, é a possibilidade que ela tem de levar a leituras da Fenomenologia como *Bildungsroman* (Romance de formação), o que nos parece precipitado por reduzir o caráter epistemológico em prol de um caráter mais sócio-histórico e cultural. Cremos que o aprendizado leva em conta, sim, as experiências pregressas com backgrounds do leitor, mas tem por objetivo a introdução deste leitor à dialética, que não é mais do que a lógica intrínseca da realidade e do pensamento. Focalizar no aspecto sócio-histórico e cultural é retirar o foco da dialética, o que significa, no fim das contas, retirar o foco do objetivo da obra de introduzir o leitor à própria forma do pensar e da estrutura da realidade. A experiência *da* e *com* a linguagem aparece como motor central apenas na medida em que ela já é, em si mesma, uma dialética: lendo a *Fenomenologia*, a consciência nega o background com o qual conta a partir do reconhecimento deste background enquanto tal e o faz progressivamente, até estar preparada para a Razão, quando “unificará” consciência e consciência-de-si. Tal processo é uma forma de aprendizado da dialética de modo não expositivo, mas a partir do experimentar o próprio movimento dialético.

diferença se faz ver na maneira pela qual a modernidade enquanto errância é compreendida. Para Hegel, bastava, a partir de uma educação forte, trazer à consciência o processo de formação do Espírito para que os homens, educados em seu Sistema, se reconciliassem com sua época; para os filósofos posteriores, e especialmente para autores como Nietzsche, Adorno, Lukács, e em alguma medida Benjamin a reconciliação é impossível de antemão, posto ser a modernidade, por definição, o período da cisão do homem. Essa diferença fará com que o Sistema, em sua pretensão à totalidade e à completude, seja o alvo das críticas dos ensaístas que, por sua vez, passam a enxergar no Sistema um fechamento ao diálogo e às possibilidades. O Sistema passa a ser tomado como algo datado e deixa de ser visto como algo que possuía a função crítica que outrora exerceu para ser, exatamente o oposto: a-criticidade. É nesse espírito que outra forma de escrita surge: o ensaio. Vamos a ele.

O ensaio enquanto tendência

Exploraremos esse novo plano das formas da linguagem, mas com um aviso: a narrativa até aqui pode levar o leitor à falsa percepção de que o ensaio é algo tão estranhamente revolucionário quanto os aforismos ou os fragmentos românticos. Ledo engano. Ao passo que é verdade que ambos não permitem a formalização num todo e extraem muito de sua potência do fato de poderem muitas vezes ocupar a mesma página falando de coisas diversas, o ensaio tem um caráter muito similar ao dos textos filosóficos tradicionais. É, em grande medida, mais próximo deles do que do aforismo, especialmente se considerarmos que a linguagem prosaica do ensaio se constrói intensamente e de modo a conferir inteligibilidade a determinada coisa sobre a qual se debruça, ao passo que a escrita aforismática não tem quaisquer problemas em rapidamente mudar de temas em espaços curtos de escrita, tampouco tem problema em dedicar apenas poucas frases a um tema ou objeto.

Dissemos, no título do capítulo, “ensaio como tendência”. Isso faria o leitor cometer ainda um outro engano: pensar que a tendência viria a se atualizar num momento, como se o ensaio fosse uma espécie de atualização incompleta do vindouro. Não. O que pretendemos aqui é defender que o ensaio se torna uma tendência precisamente porque ele guarda em si o caráter de incompletude e, assim sendo, ele não *tende a nada* nem pode ser o “espírito de escrita de uma época”. Apesar da proliferação gigantesca de ensaios com conteúdo ou pretensões filosóficas, o ensaio se mantém um gênero que não pode ser pensado como o futuro da escrita ou algo do gênero. Sua

extensa utilização mais aponta para uma tentativa canhestra de adequação do pensamento à velocidade imposta pela dinâmica do capital do que, de fato, para a exploração da potência criativa que o ensaio, em sua radicalidade, pode ter.

Com efeito, por que se chamam “ensaios”? Precisamente porque ensaiam dizer qualquer coisa, ensaiam começar algo, ensaiam totalizar, mas nunca o fazem. São, no melhor dos casos, uma narrativa não-acadêmica sobre determinado assunto, narrativa essa que não começa de um ponto determinado nem pretende levar o leitor a lugar específico algum. Entretanto, tampouco é ao mero baile de palavras justapostas que ele se direciona. Quer isso dizer que seu caráter experimental não o abre para uma ruptura desenfreada com os conteúdos dos quais trata. Mas sim que, em contraposição ao obtuso sistema, o ensaio depende de uma certa humildade: “O ensaísta dá um piparote na própria esperança orgulhosa, que se ilude de ter chegado alguma vez próxima das coisas últimas – ora, tudo o que ele tem a oferecer são explicações dos poemas de outros ou, no melhor dos casos, de seus próprios conceitos”¹³. A própria pretensão à verdade última – que guia os empreendimentos filosóficos mais ousados – não se mantém nem mesmo como horizonte: despede-se dela o ensaísta com o mesmo piparote que foi prometido ao leitor que não gostasse das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis. Seu objeto será privilegiadamente a obra alheia, porque esse objeto é o que, de alguma forma, *provoca* o pensamento a vir à luz de forma a respeitar os contornos do objeto, sem ter a pretensão de esgotá-lo. Provocar diz: o ensaio é uma resposta a um objeto, não uma explicação derradeira da estrutura última do real. Ainda que contenha de uma ideia própria, se trata de *uma* ideia, não do fundamento último dentro do qual todo o real pode ser experimentado ou conhecido. Não é, portanto, totalizante: antes, sabe-se parcial e se aloja em sua parcialidade confortavelmente, fazendo dela sua casa.

Não obstante essa característica conflitiva com a filosofia – razão suficiente para que Montaigne em sua época fosse até lido, mas dificilmente com o rigor filosófico de um Descartes ou, mesmo, com o rigor de seu melhor amigo Étienne de la Boétie - o ensaio ainda afronta a pretensão básica da filosofia de fazer um discurso isento e imparcial, como se falasse das próprias coisas ou do próprio universal, sem quaisquer cargas de implicação existencial ou pessoal. Se Nietzsche denuncia o poder intrínseco a todo conceito de verdade, bem como a disposição afetiva do ressentimento como fundamental a tradição da verdade como transcendência e o faz de modo que isso seja como que uma surpresa, o ensaísta é consciente dos seus afetos porque sabe que fala

¹³ Lukacs, *Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper*, s/p.

sobre “o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada”¹⁴. Não pode pensar o espírito como “criação a partir do nada” porque toma por objeto uma coisa já criada e, mesmo que essa coisa seja uma ideia sua, não pode jamais concebê-la fora do tempo histórico que a originou, sempre tendo que recuá-la a uma precedência. Como não está preocupado com a origem das coisas, pode abdicar de começar com “Adão e Eva e começar com aquilo sobre o que deseja falar”¹⁵. Um *começo*, não uma *origem*: eis outra característica do ensaio.

Não fosse isso suficiente, o foco no objeto tende a borrar as fronteiras entre filosofia e as outras áreas do saber disciplinarmente recortado, de modo que do ensaio só se pode dizer que é ensaio, não que é “ensaio de... (filosofia, história, sociologia)”. Isso porque, como na filosofia hegeliana, o que é fundamental no ensaio é a experiência do leitor com o texto. Para nós, lusófonos, poder-se-ia objetar que a filosofia já possui uma corrente que se baseia na experiência. Ela se chama “empirismo” e sua utilização desbanca a justificação anterior para o uso de múltiplas disciplinas quando devemos tratar da experiência, pois que é possível falar de experiência e ainda manter o monolinguismo dos assuntos. No entanto, conforme diz Adorno, “mesmo as doutrinas empiristas, que atribuem à experiência aberta e não antecipável a primazia sobre a rígida ordem conceitual, *permanecem sistemáticas na medida em que definem condições para o conhecimento*”¹⁶. O que parecia uma experiência livre aparece agora, na verdade, como dotado de uma sistematicidade talvez maior do que o próprio racionalismo, especialmente se pensarmos que “o empirismo, não menos que o racionalismo, tem sido um método”¹⁷, ou seja, o conceito de experiência do empirismo já parece, de antemão, excluir *a experiência enquanto fruto de uma errância*. Isso se torna evidente se pudermos crer na etimologia como explicação, posto que *experientia*, diz conhecimento obtido através de tentativas repetidas. Quem diz “tentativas repetidas” diz, de antemão, ausência de certeza para qual caminho ir, o que parece ser exatamente o caminho experimental que toma o ensaio. Se soubesse o caminho ainda que minimamente, não seria tentativa: antes, seria teste ou prova¹⁸. Aqui a *experientia* latina dá as mãos a *Erfahrung* hegeliana: etimologicamente, ambas apontam para uma ideia de ir em direção a algum repetidas vezes para tentar, pondo-se em risco no processo.

¹⁴ Adorno, *Notas de Literatura I*, p.16.

¹⁵ Ibid. p.17.

¹⁶ Ibid. p.24, grifo nosso.

¹⁷ Ibid, p.25.

¹⁸ Aqui o quadro *La Tentative de L'Impossible* de Magritte parece nos ensinar exatamente o que é toda tentativa. Não é o resultado por ele conseguido tão precário quanto o resultado de toda tentativa?

Quem diz experimentação, por sua vez, diz de uma experiência temporal diversa daquela que, ao começo desse escrito, atribuímos a Platão. Conforme nos é sabido, a metáfora da linha dividida platônica situa nos dois graus acima da linha aqueles entes que estariam fora do tempo cronológico: os *noetas* inferiores, que seriam os entes matemáticos e os *noetas* superiores, que seriam as Formas. Já abaixo da linha estariam os entes inscritos no tempo cronológico: *Zoa* e *Eikones*. Os primeiros seriam os artefatos e os entes naturais; os segundos corresponderiam as imagens. Nos dois casos, a cisão entre o eterno e o temporal finito parece clara, e a colocação do primeiro sobre o segundo é qualquer coisa, menos ocasional, especialmente vinda de Platão. Disso decorrerá que a filosofia só poderá ser feita de ou em direção a universais imutáveis, ou seja, às Formas.

No ensaio, ao contrário, o que se tem é uma certa “revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia”¹⁹. A efemeridade é a condição de possibilidade e o *leitmotiv* do ensaio, na medida em que quem diz efemeridade diz também facticidade. “Assim como é difícil pensar o meramente factual sem o conceito, porque pensa-lo significa sempre já concebê-lo, tampouco é possível pensar o mais puro dos conceitos sem alguma referência à facticidade”²⁰. A existência individual do ensaísta não se limita a expressar o amado e o odiado, mas também que esse amado e odiado está *no tempo, na condição de finitude e na facticidade*. O ensaio enquanto produto de reflexão não é um tipo de pensamento que alcança um abstrato eterno que seria fundamento do real, mas, um esforço de pensamento no qual “o pensamento se desembaraça da ideia tradicional de verdade” na medida mesma em que busca “eternizar o transitório”²¹. Na medida em que busca eternizar o transitório, já o concebeu como digno de ser objeto e assunto da filosofia.

Não à toa, Lukács chegou a defini-lo (o ensaio) como obra de arte e destacou que o fundamental dele não é tanto seus ensinamentos ou a veracidade de suas informações, mas outra coisa:

“Por que lemos ensaios, então? Muitos deles por causa dos ensinamentos, mas há também outros que oferecem atrativos bem diversos. Não é difícil separar uns de outros: não é verdade que hoje vemos e julgamos a *tragédie classique* de modo muito diferente que Lessing na *Dramaturgia* de Hamburgo; que os gregos de Winckelmann nos parecem peculiares e quase incompreensíveis e que em breve talvez sintamos o mesmo em relação à Renascença de Burkhardt? E, no entanto, nós os lemos.”²²

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibid p.26.

²¹ Ibid, p.27.

²² LUKACS, Op cit. s/p

Ou seja, apesar do surgimento de outras obras de valor de veracidade maior, parece haver qualquer coisa no ensaio que é relativa à experiência que o leitor tem dele. Daí que a comparação com obras de arte faça sentido: Caravaggio não é refutado por Rembrandt mesmo que se reconheça que um aperfeiçoou alguns dispositivos formais e técnicas do outro. Tampouco Duchamp refuta o modernismo. Ambos parecem ser experiências que tem em si mesmas a sua dignidade e se podemos traçar relações de influência, melhoras e afins, essas relações são sempre secundárias à experiência e à dignidade da obra.

Ampliando ainda mais o escopo da comparação, tanto quanto a obra arte, o ensaio depende da forma dela extrai todas as consequências. Não à toa Benjamin dizer que é “próprio da literatura filosófica ter de ser confrontar a cada passo com a questão da apresentação”²³. *A cada passo*, ou seja, sempre que caminha numa direção o texto filosófico precisa tratar da apresentação da ideia, nunca tomando-a por bem acabada ou evidente por si, tampouco tomando-a como desgarrada da linguagem. Afinal, como o ensaísta bem sabe, conceito não falará por si: o fará na medida em que a apresentação deste na linguagem permitir sua fala.

Por isso está em radical contraposição ao sistema. No sistema se trata de totalizar a compreensão do real a partir de unidades de sentido globais. O que Hegel tentou nessa seara, atingiu com maestria, especialmente porque tinha um sistema dentro do qual seus singulares podiam fazer sentido. O ensaio é o esforço de trabalhar os singulares apenas enquanto singulares, não mais enquanto partes de um sistema²⁴. Esse trabalho é indissociável de um trabalho sobre a forma, uma vez que a verdade deixa de ser compreendida como uma representação conceitual desgarrada da forma e passa a ser compreendida como apresentação dentro de uma forma. Daí que “se a filosofia quiser conservar a lei de sua forma, não como propedêutica mediadora do conhecimento, mas como apresentação da verdade, então aquilo que mais importa deve ser a prática dessa sua forma”²⁵. É a própria verdade – como Adorno já falara – que muda seu conceito e passa a falar no ensaio.

Para colocarmos, aqui, o último ponto na comparação com obra de arte, o dito de Heidegger segundo o qual o artista só é artista na medida em que produz uma obra de arte e a obra de arte só o é na medida em que alguém a produz vale também para o

²³ BENJAMIN, op.cit.p.15.

²⁴ O que não significa não ser parte de um todo, apenas não ser parte de um sistema, o que significa uma compreensão racional fechada de totalidade. Talvez o próprio Adorno, com sua totalidade dinâmica muito aparentada à de Hegel na *Dialética Negativa*, tenha sido aquele que melhor articulou ensaio e totalidade.

²⁵ BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p.16.

ensaio. Assim, caberia pensar o que é um ensaísta. Aqui, cremos, podemos pensar como o ensaísta é um tanto parecido com o poeta tal qual o descreve Paul Valéry:

"Mas a caça dialética é uma caça mágica. Na floresta encantada da Linguagem, os poetas entram expressamente para se perder, se embriagar de extravio, buscando as encruzilhadas de significação, os ecos imprevistos, os encontros estranhos; não temem os desvios, nem as surpresas, nem as trevas - mas o visitante que se afana em perseguir a 'verdade', em seguir uma via única e contínua, onde cada elemento é o único que deve tomar para não perder a pista nem anular a distância percorrida, está exposto a não capturar, afinal, senão sua própria sombra. Gigantesca, às vezes; mas sempre sombra."²⁶

Tal e qual o poeta, o ensaísta se aventura na floresta encantada da linguagem para conseguir compreender conexões inauditas de seus objetos, conexões estranhamente não elucidadas no primeiro momento. Assim, tanto quanto o poeta, o ensaísta não pode trabalhar exclusivamente por dedução – sob o risco de capturar sua própria sombra -, nem tampouco deve buscar tornar seu objeto outra coisa. Por saber que trabalha exclusivamente com linguagem o ensaísta deve estar preparado e mesmo desejar esses encontros estranhos de que fala Valéry, de um modo especial: “ele leva em conta a objeção de que não é possível saber com certeza os sentidos que cada um encontrará sob os conceitos”²⁷ ou seja, ele sabe perfeitamente bem que a via única e contínua está de antemão interdita, havendo apenas vias tão distintas quanto possíveis. Essas vias possíveis poderão ser vias de encontros estranhos e, frente a esses encontros estranhos, o ensaísta age da mesma forma que Baudelaire em *A Passante*: eterniza sua passante na linguagem, para que a fugitiva beldade que a ele se apresentou seja, sempre e a cada vez, fugitiva para quem quer ela seja apresentada. Afinal, tal e qual a arte moderna, o ensaio também tem algo de passageiro e algo de eterno.

Referências

ADORNO, T. O Ensaio como forma. In: ADORNO, T. *Notas de literatura I*. São Paulo: Ed. 34, 2012.

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BERLIN, I. *As raízes do Romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

²⁶ VALÉRY, *Teoria da literatura em suas fontes*, p.22.

²⁷ ADORNO op.cit, p.29.

- FORSTER, M. *Hegel's idea of a Phenomenology of spirit*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- GAGNEBIN, J. As formas literárias da filosofia. In: *Lembrar, escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- HEGEL, G W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HEGEL, G.W.F. 1975. *Lectures on the philosophy of world history*. Transl. HB. Nisbet. Cambridge University Press, 1975.
- LEBRUN, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LUKÁCS, G. Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper. In: *Revista UFG junho 2008*. Disponível em http://www.proec.ufg.br/revista_ufg/junho2008/Textos/essenciaFormaEnsaio.htm Acessos em 3, 4, 5, 9/12/2015.
- NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zarathustra*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- REALE, G. *Por uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1991.
- ROSEN, C. *A geração romântica*. São Paulo: Edusp, 2000
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2005.
- VALÉRY, P. Discurso sobre a estética. In: LIMA, L.(org) *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE POLÍTICA E O CARÁTER POSITIVO DO PODER EM ENRIQUE DUSSEL

Bruno Reikdal Lima¹

RESUMO: A atividade política intensa e delicada de nossa contemporaneidade têm colocado em questão categorias e sistemas teóricos, têm exposto insuficiências e crises de nossos modos de organização social. Os acontecimentos contraditórios e a complexidade das situações críticas têm exigido a constituição de novas categorias e modelos conceituais que respondam às crises. Nesse ínterim, surge a filosofia latino-americana de Enrique Dussel como construção alterativa e alternativa à tradição filosófica, desenvolvendo um marco categorial crítico que possibilita, ao menos, pôr em questão os fundamentos clássicos do pensamento político. Tomando posição de exterioridade sistêmica, a partir da *periferia* e não do *centro*, Dussel desenvolve um método de interpretação filosófica e produção conceitual peculiar. Neste movimento, no campo da filosofia política, procura refundar ontologicamente a categoria de *poder político* – que passou insuspeito pela Modernidade, interpretado como dominação e violência (o caráter negativo do poder ou ainda a corrupção fundamental, a fetichização do poder) –, de modo a apresentar o caráter positivo do poder enquanto *vontade-de-vida*. Para tal, o filósofo argentino-mexicano remonta o processo de formação da comunidade política partindo do processo evolutivo da vida e da corporalidade do vivente humano. Neste quadro, o intuito do presente trabalho é mostrar o percurso que permite fundar positivamente o poder político a partir da formação da comunidade política.

Palavras-chave: política; poder; filosofia latino-americana.

ABSTRACT: The several and delicate political activity of our times have called into question categories and theoretical systems, they have exposed weaknesses and crises of our modes of social organization. The contradictory events and complexity of critical situations have required the creation of new categories and conceptual models that respond to crises. Meanwhile, there is the Latin American philosophy of Enrique Dussel as alterative and alternative construction to the philosophical tradition, developing a critical categorial framework that enables, at least, challenge the foundations of classic political thought. Taking systemic externality position, from the *periphery*, not the *center*, Dussel develops a method of philosophical interpretation and peculiar conceptual production. At this time, in political philosophy field, he seeks to restructure the category of political power ontologically – which has unsuspected by modernity, interpreted as domination and violence (the negative character of the powers or the fundamental corruption, the fetishization of power) –, in order to present the positive character of power as *desire-for-life*. To this end, the Argentine-Mexican philosopher goes back to the political community formation process, starting the evolutionary process of life and embodiment of human living. In this context, the present work is intended to show the route that allows positively found the political power from the formation of the political community.

Key-words: policy; power; latinamerican philosophy

¹ Mestrando em filosofia na UFABC. E-mail: bruno@reikdal.net

Introdução

O político como tal se corrompe como totalidade quando sua função essencial fica distorcida, destruída em sua origem, sua fonte. Antecipando ao que depois explicaremos, é necessário àquele que se inicia na reflexão do que é o político prestar atenção a seu desvio inicial [...] A corrupção originária do político, que denominaremos fetichismo do poder, consiste em que o ator político (os membros da comunidade política, sejam cidadãos ou representantes) acredita poder afirmar sua própria subjetividade para a instituição em que cumpre alguma função [...] Por quê? Porque todo exercício do poder de toda instituição [...] tem como primeira referência e última o poder da comunidade política.²

Os acontecimentos e tensões recentes no Brasil – de eleições conturbadas, escândalos de corrupção, manifestações sociais, atividade legislativa congestionada, processo de impedimento de mandato presidencial, debates sobre reformas políticas e legitimidade do poder, acirramento de disputas partidárias, etc. – tem colocado em evidência e recorrentemente trazido à mesa as discussões sobre *o político e a política*³. Se por princípio não se pode determinar que algo “está errado”, pode-se, pelo menos, afirmar que *algo está acontecendo*⁴.

Em Enrique Dussel encontramos a tese central de que o fundamento ontológico da crise *do político* é a fetichização do *poder*. Assim, abrimos caminho para trabalhar a crise não apenas na atividade política particular – como sendo uma situação peculiar ou exclusiva –, mas *a ordem do político vigente* enquanto conteúdo, trabalhando com os *fundamentos do político*.

No desenvolvimento teórico de Dussel, descobrimos uma posição filosófica crítica *sui generis*: que não se firma na revisão de textos filosóficos sem mais, mas numa tomada de posição a partir da América Latina, tendo como fundamento crítico a situação concreta, o conteúdo material e a condição histórica do continente latino-americano⁵. Como alternativa à

² DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 15-16.

³ Em nossa exposição, adotamos junto ao filósofo latino-americano Enrique Dussel a distinção entre *o político* como conceito e *a política* como atividade: "Para entender o político (como conceito) e a política (como atividade), é necessário deter-se na análise de seus momentos essenciais" (DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 13).

⁴ A indicação da situação política brasileira como fenômeno motivador da pesquisa não tem apenas caráter introdutório, mas, também, metodológico. Dussel trabalha a cotidianidade como ponto de partida do momento *dialético* do método analético, determinando-a como o “ôntico” que se apresenta. Deste modo, é relevante apontar que o conhecimento do cotidiano da América Latina é, para o filósofo, condição de possibilidade de exercício do movimento dialético: “O método dialético do pensar é o início ontológico do filosofar, porque mostra como dar os primeiros passos da cotidianidade para a descoberta do fundamento [...] A condição de possibilidade de exercício do método dialético na América Latina é, quando menos, a seguinte: um conhecimento profundo e real da cotidianidade latino-americana” (DUSSEL. *Método para uma filosofia da libertação*, pg. 218-219).

⁵ Assumimos a proposta de Euclides Mance ao apresentar a relação da filosofia da libertação latino-americana com a tradição filosófica consagrada: “Não há dificuldade em aceitar que seja necessário produzir novas categorias e conceitos para pensar problemas recolocados de uma nova maneira. Entretanto, um olhar atento sobre quase tudo o

modernidade e à tradição eurocêntrica, a filosofia da libertação⁶ se posiciona criticamente a postulados *insuspeitos* e a conceitos que têm passado inadvertidamente nos estudos em filosófica.

No presente trabalho, nosso intuito é destacar o caráter positivo do poder na comunidade política – o que a legitima como fonte do poder na filosofia de Dussel. A fundação ontológica da corrupção em Dussel tem sua origem na fetichização do poder: quando uma instituição toma a si mesma como fundamento do próprio poder e se auto-referencia, alienando a comunidade política que a instituiu. Se a filosofia política é desenvolvida a partir desta fetichização sem pontuá-la, incorre-se no risco de fundar o poder político como sendo necessariamente negativo: enquanto violência e dominação. Será esta a crítica de Dussel à filosofia política tradicional: “conceito do político supõe primeiramente a descrição ontológica do poder político, conceito que passa inadvertido e que na Modernidade se identificou frequentemente com a dominação”⁷, ou seja, considera-se exclusivamente do caráter negativo do poder. Assim, seguindo o método e a proposta do filósofo argentino-mexicano, em nosso trabalho “se evitará tratar das contradições, dos conflitos, do exercício do poder como dominação. Implementaremos um sentido ontológico do poder político positivamente”⁸. Será a implementação arquitetônica da questão, momento abstrato e fundamental de seu método.

A partir desta tese dusseliana, não procuraremos corroborá-la, demonstrá-la ou esquadrihá-la, mas apresentaremos a constituição da comunidade política, que dá sustentação ao trabalho de se fundar o poder político positivamente. Para nosso empreendimento, passaremos

que de importante se produziu como filosofia da libertação evidencia que categorias, métodos, conceitos e estratégias teóricas disponibilizadas pela tradição filosófica ocidental foram a base sustentadora dessa reflexão filosófica. As filosofias de libertação, enfrentando os problemas que elegeram como prioritários à investigação, acabaram por gerar novas categorias, conceitos e métodos que somente se mantêm sendo postos em diálogo com essa mesma tradição filosófica ocidental [...] Não se trata, portanto, de uma originalidade que rompa com a tradição filosófica, mas, pelo contrário, de uma originalidade que sabe filosofar criticamente sobre a própria tradição e sobre a realidade histórica em que tal reflexão se atualiza” (BAMBILLA e PIZA. *Subjetividade e Ética na América Latina ou cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*, pg. 57-58).

⁶ Apresentando a filosofia da libertação, Alejandro Lax explica que: “o ‘pensamento de libertação’ nasce intelectualmente não só através da sociologia crítica, senão também no âmbito da teologia, da pedagogia e da filosofia latino-americana. Se trata de um movimento de clara vocação ética e política que arranca com uma subversão de termos: se até então o discurso dominante e economicista classificava o mundo entre as nações subdesenvolvidas e as nações desenvolvidas, dali em diante começou a se falar do fenômeno da dependência e da libertação, junto aos dois sujeitos que lhe são próprios: o opressor e o oprimido. O giro epistemológico foi evidente: o desenvolvimento de uns poucos produz o subdesenvolvimento da maioria em proporções exorbitantes; ou, que é o mesmo, dependência e subdesenvolvimento estão diretamente relacionados” (LAX. *El concepto de vida en la ética contemporánea*, pg. 212).

⁷ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 10.

⁸ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 14.

por três períodos da exposição: **1. Aspectos metodológicos**, em que apresentaremos o movimento teórico de Dussel situando e justificando nosso recorte teórico; **2. A evolução da vida como *a priori* e a corporalidade**, no qual desenvolveremos o conteúdo material que permite o momento arquitetônico do método; **3. Corporalidade, subjetividade e comunidade política**, espaço em que trabalharemos direta e efetivamente a formação social e constituição da comunidade política, que possibilitará a compreensão positiva do poder.

1. Aspectos metodológicos

A partir da leitura dos *Grundrisse*, Dussel interpreta que “Marx pode ver com novos olhos, pode criticar o próprio ser do capitalismo [...] a partir de uma exterioridade prática que lhe exige explicitar para os oprimidos uma teoria que explique aos trabalhadores o fundamento de sua alienação”⁹. Assim, para Dussel, tomar posição de exterioridade ao dentro do sistema capitalista possibilitou a construção de um *novo sistema de categorias* por Marx. A capacidade de explicitar o fundamento escondido dependia de uma tomada de posição exterior, periférica, do excluído: posição junto aos trabalhadores, aos alienados. A partir deste esforço teórico, Dussel indica sua intenção: “Marx, para sintetizar a obra que realizou no campo econômico, escreveu que a tarefa que haveria de cumprir consistia na ‘crítica geral (*allgemeine Kritik*) de todo o sistema (*Gesamtsystems*) das categorias econômicas [burguesas]”¹⁰, e que, “o mesmo é possível cumprir, agora, na filosofia política, guardando a analogia epistêmica necessária”¹¹.

Destarte, o argentino-mexicano encontra eco em Marx para sua filosofia latino-americana: é necessário o posicionamento a partir da periferia – a América Latina, o Sul como exterioridade – para a crítica ao sistema de centro, totalizado. Deste lugar de exterioridade é que se deve observar a “ordem vigente”, refundando ontologicamente suas determinações, rearticulando categorias, desenvolvendo um novo sistema. As novas categorias e determinações colocam em questão a totalidade e permitem melhor compreensão os processos de fetichização. Em sua análise do político, no caso, permitirem a exposição da fetichização do poder.

Para cumprir com suas intenções, reconstituindo ontologicamente o poder político, Dussel propõe seu método filosófico, denominado *analético* ou *ana-dia-lético*. Em sua

⁹ DUSSEL. *A produção teórica de Marx*, pg. 345.

¹⁰ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 11.

¹¹ *Idem ibidem*.

interpretação, o movimento dialético clássico é negativo e totalizante: engloba toda oposição negando a contradição, excluindo o contraditório num sistema fechado, não concebendo a possibilidade positiva de uma exterioridade. Em analogia: a concepção de humanidade do europeu não concebia a possibilidade de existência de um humano distinto, exterior à sua categoria de humanidade, como é o índio, o negro, o mestiço. Dialecticamente, a distinção do indígena, do negro ou do mestiço não é positivamente afirmada a partir de sua exterioridade, mas excluída da totalidade ou é negada quando posta dentro sistema totalizado¹².

Assim, explicitando seu método, Dussel escreve:

O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia [...] O movimento do método é o seguinte: em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dia-lética e ontologicamente para o fundamento. Em segundo lugar, demonstra cientificamente (epistemática, apoditicamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível à dedução ou demonstração a partir do fundamento: o 'rosto' ôntico do outro que, em sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é analética: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. Essa revelação do outro já é um quarto movimento [...] Em quinto lugar, o próprio nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido.¹³

O movimento, em Dussel, parte da afirmação cotidiana: do ôntico que se nos apresenta como questão, enquanto problema. A partir deste conteúdo concreto, material, comum que aparece, parte-se para a estrutura teórica, dialeticamente constituindo uma *arquitetônica*. É um processo de abstração. Num terceiro momento, encontrar-se-á o irreduzível. Enquanto se apresenta a descrição ontológica e demonstração das estruturas teóricas, abstratas, há entes ou elementos que apresentam o limite da construção teórica, da *arquitetônica*. Esta exterioridade exposta requererá a tomada de posição positiva a partir da exterioridade para a crítica ao sistema

¹² Na crítica a este processo totalizante – para Dussel, característico da lógica moderna –, como notação da exclusão e negação, o latino-americano escreve: “A Modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas 'nasceu' quando a Europe pode se confrontar com 'o Outro' e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode se definir como um 'ego' descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma Modernidade. De todo modo, esse Outro não foi 'des-coberto' como Outro, senão que foi 'en-coberto' como 'o Mesmo' que a Europa já era desde sempre. De tal forma que 1492 será o momento do 'nascimento' da Modernidade como conceito [...] e, ao mesmo tempo, um processo de 'en-cobrimento' do não-europeu” (DUSSEL, 1492: *el encubrimiento del Otro*, pg. 8).

¹³ DUSSEL, *Método para uma filosofia da libertação*, pg. 197-198.

totalizante que estava em curso de expansão. O movimento final é o relançar-se ao processo de constituição a partir deste novo conteúdo material, que positivamente afirma e assume a exterioridade como ponto de partida.

Tendo em vista este quadro, a tese a respeito da origem da corrupção do político insere-se como o momento arquitetônico: é o fim da descrição dos fundamentos do político de maneira complexa, necessária, mínima e suficiente – momento abstrato de descrição ontológica. Através da disposição das categorias que constituem o político, poder-se-á compreender sua crise, de acordo com Dussel: sua corrupção originária e o entendimento fetichizado do poder como dominação. Seguindo o esquema teórico do filósofo latino-americano, o passo metodológico seguinte, a crítica concreta da libertação, também tornar-se-ia possível. Seria, em seu esquema, o processo de “ascensão do abstrato ao concreto” – expressão que Dussel assume junto a Marx.

Dentro do processo analético de Dussel, ao apresentarmos a constituição da comunidade e possibilitando a fundamentação do caráter positivo do poder, atravessaremos os três primeiros momentos do método: partiremos do ôntico que se nos apresenta (conteúdo concreto, material, cotidiano) para construir categorias que nos permitam desenvolver uma estrutura ontológica mínima, necessária e suficiente para compreensão, atingindo certo limite teórico. É o momento arquitetônico do método, pré-crítico, anterior ao movimento de “ascensão do abstrato ao concreto”.

Explicitando bem nossa posição e movimento teórico, é importante notar que para Dussel *fetichização* é quando uma determinação, uma categoria ou um sistema de categorias se auto-referencia, fechados numa totalidade, num movimento negativo que apenas assume a exterioridade ao negar nela as contradições¹⁴ – como apresentado anteriormente. Isto posto, não pretendemos expor o momento arquitetônico da comunidade política e do poder num sistema totalizado, mas uma estrutura teórica a ser aplicada concretamente, criticada e desconstruída a partir da exterioridade sistêmica – como pretende o próprio filósofo.

¹⁴ “[...] quando uma parte, um momento, uma determinação de uma estrutura presume a si mesma como a existência real do todo, o fundamento, o fim último, cai-se no fetichismo, na absolutização da parte fetichizada” (DUSSEL. *Práxis latino-americana y filosofía de la liberación*, pg. 188-189).

2. A vida evolutiva como *a priori* e a corporalidade

Dussel tem em sua filosofia uma categoria complexa central: a *corporalidade*. O limite sumário de nossa apresentação não possibilita trabalharmos acuradamente e a fundo o conteúdo desta categoria, porém, é possível minimamente situar o modo como se apresenta em sua filosofia através de características suficientes para compreensão de seu sentido. A função da proposta de corporalidade é superar a divisão alma-corpo e suas derivações, constituindo uma base material antropológica complexa. As implicações de se partir desta base material para o tema de nosso interesse é que tanto sujeito quanto intersubjetividade – ou seja, a comunidade política – mudam, adquirem determinações específicas a partir “compreensão unitária do ser humano”¹⁵, que toma caminho diverso das propostas modernas de formação da comunidade política – como os sistemas que partem de “estados de natureza” hipotéticos, por exemplo.

Na tradição filosófica há conexão direta entre a base antropológica e o modo como se compreende a formação, constituição e manutenção das comunidades humanas¹⁶. A partir do modo como compreendem o humano, Aristóteles, Hobbes, Locke e Rousseau, por exemplo, estruturam uma genealogia das formações sociais, relações intersubjetivas e também de das instituições. Alterando-se a base antropológica, remonta-se a gênese das relações sociais e de suas instituições¹⁷.

Desta feita, a corporalidade humana desenvolvida por Dussel emerge *na e a partir da* vida: esta é o *a priori* e condição de possibilidade para o surgimento do vivente humano. Como Alejandro Lax comenta, o pensamento de Dussel, diferentemente de filosofias clássicas e semelhante a trabalhos como o de Hans Jonas e Henri Bergson, toma a vida como *questão*. Tradicionalmente, os sistemas filosóficos estão inseridos numa “cosmovisão na qual o primeiro

¹⁵ DUSSEL. *Ética de la liberación: em la edad de globalización y de la exclusión*, pg. 103.

¹⁶ Em sua obra *El humanismo helénico*, Dussel argumenta que: “O dualismo não é para o grego uma hipótese de trabalho; é um dogma [...] Nunca foi criticado, e ainda o sendo em um intento de ‘unidade’, o dualismo será transferido novamente para outro nível da estrutura humana [...] Como o ‘bem’ é o bem de ‘alguém’, a natureza de ‘alguém’ é a que define o ‘bem’. Quer dizer, a pergunta ‘que é o homem?’, determina a resposta de ‘que é o bem?’” (DUSSEL. *El humanismo helénico*, pg. 3), e, resumindo, reitera: “Podemos ver, então, a lenta evolução de toda uma antropologia que funda uma ética política” (Idem: pg. 17). O que pretendemos sustentar é a que, analogamente, a estrutura antropológica altera o modo como constituímos a categoria de intersubjetividade e, junto a ela, a de sujeito.

¹⁷ Analisando e inserido no pensamento de libertação, Alberto Silva nota que: “Nesta perspectiva, a antropologia que pretende ajudar à libertação do homem acaba por exigir e determinar uma política. Toda antropologia exige uma política, porque não é neutra e porque significa uma opção que se quer realizar, por sua vez, a despeito ou de encontro a outras opções científicas que transmitem outras visões de mundo” (FREIRE, *Conscientização: teoria e prática da libertação*, pg. 91).

dado, a existência da vida, não é um problema relevante”¹⁸. Neste sentido, corroboramos com a interpretação que Lax faz de Dussel ao estabelecer:

[...] a vida como o fundamento que acompanha a todas as ações da experiência humana: as condições vitais que tornam possível nos reconhecermos a nós mesmos, relacionarmo-nos com os demais e interagir com o meio ambiente, estão sempre implícitas em toda experiência, pressupostas.¹⁹

A vida é apresentada em Dussel como o um fenômeno anti-entrópico, auto-organizado e auto-regulado num processo evolutivo, extremamente complexo, que subsiste, se transforma, resiste²⁰: com organismos dotados de “auto-movimentação, auto-formação, auto-diferenciação, auto-limitação”²¹. Na série de interações entre os organismos viventes, transformações e constante dinamismo acidental, randômico, inserido nos processos auto-regulados e auto-organizados e seus efeitos não-intencionais, emerge o vivente humano em sua corporalidade. A base material antropológica de Dussel pressupõe uma história evolutiva: nos processos vivos de diferenciação específica, mutação e subsistência, num salto qualitativo e inédito na história natural, o humano é lançado no cosmos:

Na realidade o homem está lançado no meio do cosmos (como totalidade de coisas reais); ao mesmo tempo emerge biológica ou zoológicamente como ruptura antropológica; como homem, ‘constitui’ – em sentido husserliano – o cosmos como ‘natureza’ [...] Quer dizer, o homem não é primeiramente ‘compreensor do ser como mundo’, senão, ainda antes, ‘construtor do cosmos como natureza, como cultura’. O homem não habita o mundo a partir de um ato compreensor, senão que antes se situa frente à natureza como transformador para sua subsistência. A primeira necessidade do homem, repetimos, não é conhecer teoricamente, mas comer realmente.²²

O ato primeiro e fundamental do vivente humano é subsistir: viver e manter a vida. Isso significa que a produção de cultura, a constituição de mundo, está inserida num sentido fundamental de produzir, reproduzir e manter a vida²³. O lançar mão das adaptações humanas

¹⁸ LAX. *El concepto de vida en la ética contemporánea*, pg. 12.

¹⁹ LAX. *El concepto de vida en la ética contemporánea*, pg. 173.

²⁰ Como escreve o filósofo da libertação: “Há mais ou menos três bilhões de anos aparece em nosso planeta, sem, todavia, se conhecer bem nem as condições nem as causas reais, um fenômeno anti-entrópico das maiores consequências. Aparece a vida” (DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 17) e, com isso, “A vida instaura no cosmos uma nova lógica” (DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 18).

²¹ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 17.

²² DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 27.

²³ Em sua obra-mestra, *Ética de la liberación*, Dussel se esforça para constituir, estruturar e justificar um princípio ético material com pretensões universais: o princípio de produzir, reproduzir e desenvolver a vida de cada sujeito (DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 93). Como comenta Martín Retamozo: “Como cimento de sua construção, Dussel recupera uma premissa ética material de corte universalista que sustenta a arquitetura de seu pensamento: a vida humana [...] Este princípio estrutura a atividade política [...]

adquiridas e desenvolver habilidades alternativas, ao utilizar do órgão cerebral e sua capacidade intelectual como aparato mais complexo e arrojado do processo evolutivo, o vivente humano não está compreendendo o mundo, mas transformando, criando e estruturando possibilidades para a promoção e manutenção da vida. Pensar é um ato vivo, corporal. Neste sentido que Dussel afirma que a necessidade primeira do humano não é conhecer teoricamente, mas comer realmente.

Esta proposição não implica num materialismo ingênuo e negação da intelectualidade e da racionalidade. Pelo contrário, insere uma categoria que supera o dualismo antropológico corpo-alma: a corporalidade se refere à experiência viva e qualitativamente distinta do vivente humano enquanto único e unitário. O humano em seu processo de subsistência, de produção, reprodução e manutenção da vida, produz cultura, é capaz de lançar mão de sua racionalidade e realizar uma experiência imensamente complexa: para Dussel, a razão é “astúcia da vida”²⁴, que caracteriza o modo de realidade próprio do vivente humano:

A posição ereta do primata superior permitiu ao *Australopithecus*, que culminará com a espécie *homo*, acelerar o processo evolutivo. Em primeiro lugar se desenvolvem as regiões cerebrais da capacidade fonética, fruto epigenético da aprendizagem memorativa, que permite acrescentar e recordar um léxico com significado [...] originado filogeneticamente pela espécie *homo* (que foi desenvolvendo o córtex cerebral pela evolução), a fim de nomear e comunicar um mundo perceptivo global que sem a língua não permitia um manejo dos ‘objetos’ de maneira distinta ou analítica [...] a vida humana inclui sempre, também, como uma de suas dimensões para a sobrevivência, a razão como sua ‘astúcia’²⁵

O esforço de apresentar a vida como *a priori* para a emergência do vivente humano e sua corporalidade teve como intuito superar o “dualismo reducionista (de Descartes, Kant ou da ‘Ilustração’) que situava numa hipotética ‘alma’ o que a ética necessitava para expor seu tema e que, a partir de sua ‘antropologia metafísica’, deformava desde o início toda análise posterior”²⁶ e que, além disso, “tendo fixado toda a atenção na ‘consciência’, perdeu-se todo o nível dos processos auto-organizativos da vida e ainda autorregulados da vida social, que não são descobertos pela consciência, uma vez que se trata de estruturas com efeitos não intencionais”²⁷.

não obstante, é factível que as instituições se fetichizem e operem como algo autônomo de sua origem e contra seu fundamento” (RETAMOZO. *Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a “20 tesis de política”, pg. 2-3).*

²⁴ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 94.

²⁵ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 98 e 106.

²⁶ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 95.

²⁷ *Idem ibidem*

A determinação da corporalidade como característica da constituição antropológica impede que se conecte direta e irrefletidamente subjetividade à alma, intelecto, mente e derivações dualistas desta “antropologia metafísica”. O processo de desenvolvimento e determinação da subjetividade terá de ser construído a partir destas novas bases, deste conteúdo material e real vivo, da vida enquanto *a priori* e condição de possibilidade para emergência do humano – qualitativamente distinto dos demais organismos. Neste sentido, direcionando nosso empreendimento para a formação social, para a intersubjetividade da comunidade política, precisamos notar que a partir da corporalidade não há separação ou cisão ontológica, real, fundamental, entre biologia e cultura:

Dizemos que não há necessidades primárias ou biológicas e secundárias ou culturais, porque as necessidades humanas são sempre biológico-culturais. Não há nenhuma necessidade que se cumpra de uma maneira natural (pré-cultural), como nenhuma cultural que não seja ao mesmo tempo biológico-natural²⁸

A capacidade de produzir cultura, de trabalhar intelectual e racionalmente, e a necessidade de comer realmente, as relações sociais, interações com o meio, desenvolvimento da linguagem, aprendizado e as demais experiências humanas são, portanto, subsumidas *na e pela* categoria de corporalidade.

3. Corporalidade, intersubjetividade e comunidade política

A não dissociação entre base biológica e produção cultural, entendida a partir da vida em sua complexidade, num processo histórico e evolutivo, tendo toda a gama de experiências do vivente humano subsumida na categoria corporalidade, permite a Dussel notar que “por sua real constituição de mamífero, a relação primeira é, então, de filho-mãe, homem-homem”²⁹. O vivente humano é, desde sempre, pertencente, constituinte e participante de uma espécie, de uma comunidade. É formado e forma a si mesmo comunitariamente:

Desde que o homem é homem, recorre ou produz a partir da natureza o necessário para cumprir suas necessidades (*poiética*), mas sempre em grupo, em família, clã, tribo, sociedade (prática) [...] na humanidade durante centenas de milênios, cada indivíduo cumpria todas as funções do grupo: caçar, coletar, pescar, fazer um ninho ou reconfigurar o lugar do habitat. Produtos simples, comunidade primária [...] O homem produzia e reproduzia a vida do grupo [...]

²⁸ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 155.

²⁹ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 96.

Pouco a pouco, era um grupo que intercambiava com outro [...] Os intercâmbios humanos (a partir e como consolidação de sistemas produtivos e práticos) foram lentamente crescendo com os milênios, foram se sistematizando, reproduzindo, destruindo-se às vezes ou impondo sua dominação ou hegemonia a outros. A totalidade prático-produtiva garante, assim, a sobrevivência [...] As maneiras distintas de relacionar seus termos, o distinto conteúdo da relação mesma, foi gerando na história diversas maneiras ou modos de totalidades prático-produtivas [...] uns alcançaram a agricultura, outros o pastoreio, outros melhoraram as técnicas de caça e as transformações nos métodos de guerra.³⁰

Ou seja: na história evolutiva do desenvolvimento da vida e da história cultural qualitativamente distinta do vivente humano, a comunidade humana está pressuposta. Diferentemente do “estado de natureza” de Hobbes, Locke ou Rousseau, não se parte de indivíduos isolados que por necessidade de sobrevivência se unem e formam uma comunidade, mas uma espécie, uma comunidade já humana, que emerge no processo evolutivo auto-organizado e auto-regulado, acidental, randômico, que já está engajada na produção, reprodução e manutenção da vida.

No trabalho de lançar mão de suas adaptações, subsistir e viver, o vivente humano enquanto constituinte e participante de uma espécie, produz cultura, imerso, desde sempre, numa comunidade: “Não era o ‘estado de natureza’ de Hobbes (porque não havia nem indivíduos solitários, nem extrema liberdade; havia comunidades com mínima espontaneidade na peremptória ‘necessidade’ de reproduzir a vida imediata, a cada dia)”³¹. Por sua vez, a corporalidade do indivíduo humano é constituída cultural e comunitariamente:

A corporalidade de cada ser humano é um momento da comunidade humana. A comunidade humana constitui em cada nível uma referência necessária e co-implicante. Minha própria corporalidade nasceu dentro da espécie humana, dentro de um povo, uma família; minha mãe me pariu. Isto indica todo o problema genético, a referência ecológica terrestre, a história biológica de uma espécie. Mas, ademais, minha subjetividade está constituída intersubjetivamente, desde o ponto de vista linguístico, cultural (valores), social (instituições), histórico (tradições), etc.³²

Assim, tendo a corporalidade como uma categoria complexa que subsume uma série de traços, experiências e características do vivente humano, tendo como horizonte e *a priori* a vida e seu processo evolutivo, Dussel estabelece que a subjetividade é constituída intersubjetivamente:

³⁰ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 168.

³¹ DUSSEL. *Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pg. 18.

³² DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg.327.

O homem nasce do útero materno e é recebido nos braços de uma cultura [...] A imediatidade mãe-filho também sempre se vivencia com a relação cultura-povo. O nascimento se produz sempre dentro de uma totalidade simbólica que amamenta igualmente o recém-chegado nos signos de sua história. É numa família, num grupo social, numa sociedade, numa época histórica que o homem nasce e cresce, e dentro da qual implementará seu mundo de sentido. Antes que o mundo, então, já estava [...] o *ethos* do povo.³³

A subjetividade do vivente humano em sua corporalidade manifesta uma comunidade anterior, formativa ou constitutiva – uma família, povo, língua, etc. A comunidade é vital. Toda subjetividade é, portanto, intersubjetiva. Deste modo, o vivente humano:

No nível da ‘mera corporalidade’ se encontra intersubjetivamente a comunidade humana; comunidade de vida dos seres humanos corporais, enquanto produzem, reproduzem e desenvolvem sua própria vida num tipo de relação social fundamental, material, de conteúdo. Entre os primatas superiores é o grupo de machos dominantes, com fêmeas e prole infantil. No ser humano, por sua capacidade intelectual-afetiva, formam-se comunidades de vida de muito maior extensão, organização, complexidade. É a última referência material da intersubjetividade³⁴

A partir da vida e seu processo evolutivo, da base material, concreta, comum, apresentando a impossibilidade do isolamento do indivíduo e impedindo a conexão direta entre substância mental ou intelectual e subjetividade, Dussel desenvolve uma arquitetura abstrata que parte da comunidade viva, dos grupos humanos unidos não por um contrato de controle ou dominação, mas emergentes e atuantes na produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. A formação da comunidade política é um processo vivo, uma produção cultural qualitativamente distinta do vivente humano, de seres humanos corporais, complexos e que visam produzir, reproduzir e desenvolver a vida.

Na arquitetura apresentada, as decisões, produções, organizações e instituições realizadas pela comunidade política tem exatamente este caráter positivo: a manutenção da vida de cada humano em sua corporalidade. É neste sentido que a tese apresentada no início de nosso texto tem sua significação:

O político como tal se corrompe como totalidade quando sua função essencial fica distorcida, destruída em sua origem, sua fonte [...] A corrupção originária do político, que denominaremos fetichismo do poder, consiste em que o ator político (os membros da comunidade política, sejam cidadãos ou representantes) acredita poder afirmar sua própria subjetividade para a instituição em que cumpre alguma função [...] Por quê? Porque todo exercício do poder de toda

³³ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 32.

³⁴ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg.327.

instituição [...] tem como primeira referência e última o poder da comunidade política³⁵

A comunidade atua politicamente estabelecendo líderes, representantes, desenvolvendo aparatos estatais ou estruturas para a organização social, com o intuito de produzir, reproduzir e desenvolver a vida de cada humano em sua corporalidade: sua constituição biológica, histórico-cultural, familiar, popular, intersubjetiva. As instituições políticas construídas pela comunidade devem responder a este princípio, responder à *vontade-de-viver* da comunidade:

O ser humano é um ser vivente [...] originariamente comunitário. Enquanto comunidades, sempre perseguidas pela morte em sua vulnerabilidade, pela extinção, devem continuamente [...] querer permanecer na vida. Este querer-viver dos seres humanos em comunidade se denomina vontade. A vontade-de-vida [...] é a essência positiva, o conteúdo como força, como potencia que pode mover, arrastar, impulsionar. Em seu fundamento a vontade nos empurra a evitar a morte, a postergá-la, a permanecer na vida³⁶

Neste sentido, o poder em Dussel não será compreendido como dominação ou uso da força, mas como a *vontade-de-viver* da comunidade que, em seu esforço por produzir, reproduzir e desenvolver a vida, estrutura instituições que possibilitem que este objetivo seja realizado:

Poder deter, usar, cumprir com os meios para a sobrevivência é já o poder [...] Neste sentido, enquanto o conteúdo e a motivação do poder, a vontade-de-vida dos membros da comunidade, ou do povo, é já a determinação material fundamental da definição de poder político. Quer dizer, a política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento de vida de seus membros.³⁷

A *vontade-de-vida* da comunidade é, deste modo, o poder³⁸:

O poder político não se toma [...] O poder o tem sempre e somente a comunidade política, o povo. O tem sempre ainda que seja debilitado, sob risco,

³⁵ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 15-16.

³⁶ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 23.

³⁷ *Idem ibidem*.

³⁸ Em sua interpretação dos *Grundrisse*, Dussel nota que Marx descobriu a “comunidade vivente” como categoria fundamental – a via de acesso à distinção entre “trabalho vivo” e “trabalho objetivado” e, mantendo pedagogicamente o processo de analogia, sempre guardando as proporções epistêmicas necessárias, afirma: “Assim como a crítica da economia política de Marx partia da “comunidade de viventes” dos que trabalham, e onde cada trabalhador era considerado como “trabalho vivo” [...] da mesma maneira a crítica da filosofia política da libertação parte de uma categoria fundamental que organiza todo o sistema das categorias restantes. Esta categoria é a do poder político” (DUSSEL, *Política de la liberación*, pg. 12). Portanto, em sua leitura, do mesmo modo que a comunidade vivente ou o trabalhador vivente é irreduzível e fonte última do trabalho vivo, a comunidade política é irreduzível e fonte última do *poder político*.

intimidado, de maneira que não possa se expressar. O que ostenta a pura força, a violência, o exercício do domínio despótico ou aparentemente legítimo [...] é um poder fetichizado, desnaturalizado, espúrio, que ainda que se chame poder, consiste ao contrário numa violência destruidora do político como tal [...] Denominaremos, então, *potentia* o poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que lhe é inerente³⁹

O caráter positivo do poder é percebido na afirmação da *vontade-de-viver* da comunidade política, denominado na filosofia de Dussel como *potentia*. A comunidade sempre o detém e é sua fonte. O risco da corrupção do poder se torna explícito não em si mesmo, mas em seu exercício. Quando o poder aparece como violento, como dominação, enquanto afirmação da subjetividade de um membro da comunidade política (seja cidadão comum ou ocupante de algum cargo institucional) sobre os demais, funda-se a fetichização do poder, sua corrupção. O modo como se exerce o poder é que o determina como legítimo ou fetichizado. Distinguindo da *potentia*, portanto, Dussel proporá o poder enquanto *potestas*:

A *potentia* é então o ponto de partida. Mas o mero poder da comunidade, ainda que seja o fundamento último, não tem todavia existência real, objetiva, empírica [...] se não for atualizada (por meio da ação política com poder) ou institucionalizada (por meio de todas as mediações políticas para poder cumprir as funções do político, cairia em potência, uma mera possibilidade inexistente. Se a *potentia* é o poder *em-si*, a *potestas* é o poder *fora-de-si* [...] O processo de passagem de um momento fundamental (*potentia*) a sua constituição como poder organizado (*potestas*), começa quando a comunidade política afirma a si mesma como poder instituinte [...] Decide dar-se uma organização heterogênea de suas funções para alcançar fins diferenciados [...] Ante a complexidade política do neolítico, com a aparição das cidades onde se exige imensa quantidade e ofícios, a política cria múltiplas instituições (aparece o poder como *potestas*)⁴⁰

Por fim, retomando o percurso de nosso empreendimento, o caráter positivo do poder depende da arquitetura teórica que parte da base material antropológica que toma a vida como *a priori*, descobrindo a comunidade como desde sempre constituinte dos sujeitos intersubjetivos humanos – nunca ao contrário, de indivíduos isolados que formam uma comunidade posteriormente. A comunidade de humanos que se esforçam em sua corporalidade para produzir, reproduzir e desenvolver a vida, é sede ou fonte do poder: enquanto *vontade-de-viver*. A comunidade política institui uma organização que possibilite a atualização e efetivação da

³⁹ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 26.

⁴⁰ DUSSEL. *Política de la liberación*, pg. 30.

vontade-de-viver, do poder, realiza a passagem da *potentia* à *potestas* – e é neste momento que se corre o risco da fetichização do poder, da fixação exclusiva de seu caráter negativo.

A determinação da comunidade política como constituinte do sujeito intersubjetivo em sua corporalidade é fundamental para uma crítica à filosofia política tradicional. Não partindo da abstração de indivíduos descorporalizados em estado de natureza que instituem uma organização política para o exercício do poder evitando a guerra ou a barbárie, delegando a permissão de dominar e exercer violência para limitar vontades individuais, abre margem em Dussel para a fundamentação positiva do poder político enquanto *vondade-de-vida*.

Esta arquitetura fundamentada na concretude da história evolutiva da vida e estipulando a corporalidade como base antropológica, oferece como critério crítico ao exercício do poder a produção, reprodução e desenvolvimento da vida⁴¹: se a ordem instituída não possibilita o cumprimento da *vontade-de-viver* mas, ao contrário, domina e violenta, é sinal de que o poder está fetichizado e fundamentalmente corrompido. Destarte, a afirmação weberiana de que o que caracteriza o Estado é o uso legítimo da força, por exemplo, estaria sob suspeita:

A comunidade institucionalizada, quer dizer, havendo criado mediações para seu possível exercício, cliva mera comunidade indiferenciada. Esta se cinde entre *potentia* e *potestas*, entre a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento e b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitem que o poder se faça real, empírico, factível, que apareça no campo político; é a necessária e marca a aparição primitiva da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a esta cisão todo serviço político será possível, mas também toda corrupção ou opressão. A política será a longa aventura do uso devido (ou corrompido) da *potestas*⁴²

REFERÊNCIAS

⁴¹ Poder-se-ia criticar a proposta de Dussel por incorrer em uma falácia naturalista. A este respeito, ele argumenta: “Haveríamos passado da mera natureza biológica ou social para a ética; tratar-se-ia de mais um caso da 'falácia naturalista'? Não é assim. George E. Moore critica o evolucionismo, por exemplo de Spencer, porque este pretenderia produzir do interior do processo evolutivo ao ético como tal, quer dizer, da evolução biológica 'se segue o corolário de que a conduta adquire caráter ético'. Nós, em troca, com a neuro-biologia atual, afirmamos que, com efeito, a evolução (a 'deriva natural') produz as condições para que possa se dar o fenômeno ético (que se estabelece no novel de um tipo muito especial de 'relação' entre sujeitos autônomos, autopoieticos, livres, a partir das funções 'mentais' do cérebro, e que Moore, em seu intuismo axiológico ingênuo, ignora)” (DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 136).

⁴² DUSSEL. *Política de la liberación*, pg. 10.

DUSSEL, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz, Plural: 1992.

_____. *20 tesis de política*. Buenos Aires; São Paulo: CLACSO; Expressão Popular, 2006.

_____. *A produção teórica de Marx: Um comentário aos Grundrisse*. São Paulo – SP: Expressão Popular, 2012.

_____. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y la cuarta redacción de El capital*. Coyoacán – México: Siglo XXI, 1990.

_____. *Ética de la liberación: em la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid – Espanha: Editorial Trotta, 1998.

_____. *Filosofía de la liberación*. Bogotá – Colômbia: Nueva América, 1996.

_____. *Filosofía de la producción*. Bogotá – Colômbia: Nueva América, 1984.

_____. *Hacia un Marx Desconocido: Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Coyoacán – México: Siglo XXI, 1988.

_____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao – Espanha: Editorial Desclée de Brower, 2001.

_____. *História de la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación*. Bogotá – Colombia: Editorial Nueva América, 1994.

_____. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Cidade do México – México: Editorial Extemporaneos, 1977.

_____. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra – Espanha: Editorial Verbo Divino, 1993.

_____. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid – Espanha: Plaza y Valdés Editores, 2007.

_____. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo - SP: Ed. Loyola, 1986.

_____. *Pablo de Tarso em la filosofía política actual y otros ensayos*. Provincia Paulinos – México: San Pablo, 2012.

_____. *Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá – Colombia: Editorial Nueva America, 1983.

_____. *Política de la liberación: Arquitectónica*. Madrid – Espanha: Editorial Trotta, 2007.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. São Paulo – SP: Centauro, 2001.

LAX, Alejandro. *El concepto de vida en la ética contemporânea*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, España, 2012.

MANCE, Euclides. “Uma introdução conceitual às filosofias da libertação”. In: *Subjetividade e Ética na América Latina ou cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*. Org: Beatriz Borfes Bambilla e Suze Piza. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2016.

RETAMOZO, Martín. *Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a “20 tesis de política*. Argentina: CONICET, 2007.

ELEMENTOS DA PRODUÇÃO DO *FETICHISMO DA MERCADORIA CULTURAL* NO ENSAIO *SOBRE MÚSICA POPULAR* DE T. W. ADORNO

Fábio César da Silva¹

RESUMO: Neste artigo apresentarei uma leitura do ensaio *Sobre Música Popular* (1941) de T. W. Adorno (1903-1969) enfatizando os elementos da produção ou os aspectos “objetivos” do *fetichismo da mercadoria cultural*. Considero aspectos “objetivos” do *fetichismo* quando o *fetichismo* se refere enfaticamente à produção de *mercadorias*. Esse ensaio de Adorno fez parte dos resultados de pesquisa de rádio da Universidade de Princeton, intitulado de *Princeton Radio Research Project*, feita nos Estados Unidos entre 1938 a 1940, cujo objetivo foi a análise das programações radiofônicas. Estruturalmente, esse ensaio está dividido em três seções: [1] *O Material Musical*; [2] *Apresentação do Material*; [3] *Teoria do Ouvinte*. Nas duas primeiras seções, em *O Material Musical* e em *Apresentação do Material*, Adorno enfatiza os aspectos “objetivos”, ou da produção das *mercadorias culturais da música popular*; e na última seção, em *Teoria do Ouvinte*, ele enfatiza os aspectos “subjetivos”, ou do consumo dessas *mercadorias*. Enfim, neste artigo tentarei esclarecer como Adorno tratou teoricamente os aspectos “objetivos” do *fetichismo da mercadoria cultural* por meio de suas análises específicas da produção da *música popular americana* feitas no *Princeton Radio Research Project* supondo seus modos de recepção.

Palavras-chaves: Música Popular. Fetichismo da Mercadoria Cultural. Estandarização. T. W. Adorno. Teoria Crítica.

ABSTRACT: In this paper, I present a critical reading of the essay *On Popular Music* (1941) by T. W. Adorno (1903-1969), emphasizing “objective” aspects of the *cultural commodity fetishism*. I consider “objective” aspects of *fetishism* when *fetishism* refers emphatically to the production of commodities. This essay by Adorno was part of the results of a radio research study at Princeton University, entitled *Princeton Radio Research Project*, done in the United States between 1938 and 1940, whose aim was the analysis of radio programming. Structurally, this essay is divided into three sections: [1] *The Musical Material*; [2] *Presentation of the Material*; [3] *Theory about the Listener*. In the first and second sections, in *The Musical Material* and *Presentation of the Material*, Adorno emphasized “objective” aspects, or production of the *cultural commodity of popular music*; and in the last section, *Theory about the Listener*, he emphasized “subjective” aspects, or consumption of commodities. Finally, I try to clarify the way Adorno approached theoretically “objective” aspects about *the cultural commodity fetishism* through his specific analyzes on the production of American *popular music* in the *Princeton Radio Research Project* taking into account their modes of reception.

Keywords: Popular Music; Cultural Commodity Fetishism; Standardization; T. W.

¹ Professor de Filosofia da UEMG/Unidade Ibirité. Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: fcs128@hotmail.com

Adorno. Critical Theory.

Introdução

Em 1937, T. W. Adorno (1903-1969) estava morando na Inglaterra, quando recebeu uma proposta de trabalho por parte de M. Horkheimer (1895-1973) para um projeto de pesquisa de rádio da Universidade de Princeton, nos Estados Unidos, intitulado de *Princeton Radio Research Project*. Adorno aceitou a proposta e se mudou para os Estados Unidos, onde iniciou esse trabalho em 1938, terminando-o em 1940. Esse projeto, cujo financiamento foi feito pela Fundação Rockefeller² com a direção de Peter Lazarsfeld, teve como objetivo fazer a análise das programações de rádio. Na verdade, essa análise foi motivada pela necessidade de aprimorar as deficiências dessas programações pelo fato de o rádio ser um meio de comunicação recente naquela época. No início, a pesquisa se baseou em análises de quatro tipos de programações: as programações de música, as de leitura de livros, as de notícias, e as de política. Mais tarde, as pesquisas se ativeram ao âmbito da música sob a direção de Adorno com a seguinte denominação *The Essential Value of Radio to All Types of Listeners*³. Interessante salientar que Adorno já tinha sugerido um método de pesquisa antes de começar esse projeto, mantido até o final, constituído primeiramente por uma análise da produção musical divulgada, para depois, a partir daí, inferir o modo de escuta dos ouvintes. Adorno afirmou isso numa carta⁴ a Lazarsfeld, como aponta Rolf Wiggershaus:

Era necessário começar pela análise da produção, era preciso “constatar e verificar que o *caráter dos fenômenos musicais da radiodifusão constituía a chave de seu papel social*”. Se se captasse “o caráter de imagem da música difundida pelo rádio” e outros traços de que ele [Adorno] suspeitava na análise técnica da produção, poder-se-iam, “talvez, elaborar métodos, analisar seus ‘correlatos’ entre os ouvintes” [...]⁵.

²Fundação americana filantrópica com inspirações cristãs, criada em 1913 por John Davison Rockefeller (1839-1937). Ele era proprietário, juntamente com Henry Flagler Morrison, da principal empresa petrolífera americana denominada de Standard Oil.

³*O Valor Essencial do Rádio para Todos os Tipos de Ouvintes*.

⁴Carta de Adorno a Lazarsfeld, de 24 de janeiro de 1938 (Cf. WIGGERSHAUS. *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 265).

⁵WIGGERSHAUS. *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 265.

À primeira vista, um projeto baseado em pesquisas empíricas como esse poderia ser repudiado metodologicamente por Adorno, no entanto, ele não o desconsiderou por pensar que haveria uma relação recíproca e consistente entre teoria e pesquisa empírica baseada no conceito de *experiência*, requisito fundamental do método dialético. Outro fato também curioso antes de começar o projeto é que Adorno já tinha formulado a hipótese de que a música mediada pelo rádio sofriria modificações qualitativas no *material* que poderiam comprometer uma audição mais atenta aos aspectos estéticos. Pelo seu ponto de vista, essa hipótese foi confirmada de tal maneira que serviu como pressuposto de sua “teoria dialética da radiodifusão”, de sua “teoria social da radiodifusão”. No final, o projeto fracassou em termos de expectativas de melhorar as deficiências da música radiofônica, pois Adorno realmente concluiu que oferecer música de qualidade, ao menos dos casos estudados, para um grande número de pessoas seria inviável devido às condições sociais e à organização do rádio. Apesar disso, Adorno redigiu quatro trabalhos originados dessa pesquisa, dos quais Lazarsfeld manteve apenas um, publicado no volume editado por ele e Stanton denominado de *Radio Research 1941*. Os outros três são *A Social Critique of Radio Music*, uma conferência de 1939 publicada em 1945, na *Kenyon Review*; o estudo *NBC Music Appreciation Hour*, inédito, porém posteriormente retomado, ainda de modo parcial, no artigo intitulado *Die gewürdigte Musik*; e, por fim, *On Popular Music*⁶, publicado em 1941 nos *Studies in Philosophy and Social Science*.

Na verdade, as questões sobre música sempre foram de interesses de Adorno antes do *Princeton Radio Research Project*, exemplo disso é sua obra *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*, publicada em 1938. Essa obra seria um tipo de resposta de Adorno ao ensaio *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* (1936) de seu amigo Walter Benjamin (1892-1940). Tendo em vista que os produtos autenticamente artísticos seriam um tipo de orientação que potencialmente poderiam levar a emancipação à humanidade, Adorno pensou que as reflexões de Benjamin no ensaio fossem um tanto quanto otimistas diante da divulgação da obra artística pela *reprodutibilidade técnica*. Nesse ensaio, Benjamin pensou que o cinema poderia vir a ser um novo tipo de Arte que democratizasse o acesso artístico e

⁶Ao que se tem notícia, no Brasil, dispõe-se da seguinte tradução: T. W. ADORNO, Sobre Música Popular. In: COHN, Gabriel (Org.). *Grandes Cientistas Sociais: Theodor W. Adorno (Sociologia)*. Tradução: Flávio R. Kothe, Aldo Onesti & Amélia Cohn. São Paulo: Editora Ática, 1986b, p. 115-146. Assim, quando eu me referir ao ensaio *On Popular Music* no presente artigo, usarei desta denominação da tradução brasileira, *Sobre Música Popular*.

pudesse emancipar as massas. A resposta de Adorno, com análise especificamente da música, sugeriu que a *reprodutibilidade técnica* é mais uma das facetas da *racionalidade instrumental*, que anula qualquer poder de emancipação dos produtos autenticamente artísticos. Ao que parece, essa resposta de Adorno ao ensaio de Benjamin estaria fundamentada principalmente na sua elaboração do conceito marxiano de *fetichismo da mercadoria* em *fetichismo da mercadoria cultural*, pelo qual se caracterizariam os produtos culturais sob a *reprodutibilidade técnica*. Sob a perspectiva de Adorno, há na sociedade industrializada uma dicotomia entre Arte autêntica e *fetichismo da mercadoria cultural*. Dentre as obras de Adorno, foi em *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição* que o termo *fetichismo* apareceu pela primeira vez, contendo as conotações referentes à produção e à recepção de produtos culturais na *forma mercadoria*. De fato, tais conotações tornaram nítida a seguinte divisão entre os aspectos do *fetichismo*: aspectos “objetivos”, referindo à produção de *mercadorias*; e aspectos “subjetivos”, referindo à recepção ou consumo de *mercadorias*. Desse modo, esse texto foi “dividido” em duas partes temáticas: a primeira, sobre o *fetichismo* na música, enfatizando mais os aspectos “objetivos” ou da produção das *mercadorias culturais*; a segunda, sobre a regressão da audição, enfatizando mais os aspectos “subjetivos” ou da recepção dessas *mercadorias*.

Dentre os quatro trabalhos originados do *Princeton Radio Research Project*, o ensaio *On Popular Music, Sobre Música Popular*, parece ser uma fonte fecunda para interpretação do *fetichismo da mercadoria cultural* em Adorno. Isso se deve pelo fato de que, além de ter mantido nesse ensaio a mesma opinião expressa em *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição* sobre a *reprodutibilidade técnica* se referindo especificamente às análises da *música popular* nos Estados Unidos, Adorno enfatizou o *fetichismo musical* em seus aspectos “subjetivos” mediante a descrição de tipologias de indivíduos que a consumem. Estruturalmente, esse ensaio está dividido em três seções: [1] *O Material Musical*; [2] *Apresentação do Material*; [3] *Teoria do Ouvinte*, sendo que nas duas primeiras seções, em *O Material Musical* e em *Apresentação do Material*, enfatizam-se os aspectos “objetivos” do *fetichismo*, ou seja, a produção da *mercadoria cultural*; e na última seção, em *Teoria do Ouvinte*, enfatizam-se os aspectos “subjetivos”, o consumo desse tipo de mercadoria. Vale destacar que embora nesse ensaio haja comentários que ressaltem a recepção da *música popular*, Adorno analisou os modos da produção dos *materiais musicais* estabelecidos pelas agências americanas da época inferindo essa recepção. De certo modo, esse ensaio pode ser considerado uma

continuação do texto *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*, sobretudo de sua segunda parte, em que há também uma descrição destacando os aspectos “subjetivos” do *fetichismo*. Em geral, até mesmo as estruturas dos dois textos são semelhantes no que se refere à mencionada “divisão” entre uma parte do *fetichismo* na produção e outra no consumo, apesar de que Adorno tenha incluído elementos novos em *Sobre Música Popular*. Ao que parece, essa estrutura confirmaria a ideia de Adorno de que a produção e a recepção das *mercadorias culturais* estariam correlacionadas. Assim, mesmo havendo uma ênfase dos aspectos “subjetivos” em *Sobre Música Popular*, Adorno não deixou de mencionar que a própria estrutura da *música popular* permitia a manifestação do *fetichismo*. Talvez isso justificasse o uso tão bem sucedido dele pelas agências, o qual caiu como uma luva aos ouvidos possivelmente fetichizados da grande massa, como aponta Adorno:

A *standardização estrutural busca reações standardizadas*. A audição da música popular é manipulada não só por aqueles que a promovem, mas, de certo modo, também pela natureza inerente dessa própria música, num sistema de mecanismos de respostas totalmente antagônico ao ideal de individualidade numa sociedade livre, liberal⁷.

Enfim, contextualizado e comentado os temas mais gerais do ensaio *Sobre Música Popular*, farei a seguir a interpretação dele me baseando na divisão do *fetichismo da mercadoria cultural* mencionada acima. Interpretarei as seções *O Material Musical e a Apresentação do Material* enfatizando o *fetichismo* “objetivo”, ou a produção da *música popular em mercadoria cultural*.

O Fetichismo “Objetivo” nas Seções *O Material Musical e Apresentação do Material*

Na seção *O Material Musical*, Adorno enfatiza o *fetichismo* “objetivo” analisando o *material da música popular*. Para isso, ele começa seu ensaio diferenciando a *música popular* da *música séria*⁸ em esferas distintas. De modo geral, essa diferença seria percebida pela maioria das pessoas mediante a distinção de níveis. Assim, pode-se pensar que o primeiro passo que se deveria tomar é definir o que são

⁷ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 120.

⁸Quando Adorno se refere à *música séria* nesse ensaio, ele quer diz a “boa música séria em geral - nós não estamos nos referindo aqui à má música séria, que pode ser tão rígida e mecânica quanto a música popular” (ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 119). Assim, mantereí em diante o termo *música séria* denotando o que Adorno denominou de “boa música séria em geral”.

esses níveis, tanto em termos musicais como sociais, com o intuito de delimitar precisamente esses dois tipos de música. Uma maneira de delimitação mais evidente seria por meio do método histórico, ou seja, buscar a origem da cisão entre *música popular* e *música séria* nos seus respectivos aspectos de produção musical, cujas características as tornam distintas uma da outra. No entanto, Adorno declarou que seu intuito nesse ensaio era analisar a *música popular* nos Estados Unidos da época sob o ponto de vista funcional, pois não faria sentido analisá-la historicamente nesse país onde essa cisão já estaria previamente estabelecida.

Com isso, Adorno buscou, sob sua perspectiva, uma característica essencial encontrada na *música popular* que a diferencia da *música séria*, a saber, a *estandardização*. Na verdade, essa característica já era usada pelos críticos, como Silver e Bruce, diferenciando a canção popular da canção *standard*. Para eles, um modo de compor por modelos ou formas estruturais definidas prevalecia costumeiramente na canção popular e, por outro lado, um modo de compor por poema e por letra sem limitações estruturais prevalecia na canção *standard*, permitindo um jogo livre da imaginação, tanto na composição como na interpretação. Todavia, Adorno usa o termo *estandardização* com o sentido justamente contrário ao sentido usado por esses críticos:

Os autores [Silver e Bruce] não percebem, entretanto, o caráter de imposição externa, comercial, desses padrões [dos *standard*], que almejam reações canalizadas ou – na linguagem de um anúncio regular de um certo programa de rádio – uma “audição facilitada”. Eles confundem os modelos mecânicos com formas altamente organizadas, estritamente artísticas [...] ⁹.

Para Adorno, a *estandardização* atingiria toda a estrutura da *música popular*, tanto em suas características genéricas como em suas específicas, mesmo naquelas músicas que tentam sair dela. Isso se torna patente pela existência do que se convencionou chamar de *hits*, ou seja, temas cujas harmonias seriam do começo ao fim estruturas configuradas por esquemas-padrão. Com efeito, não importa se as elaborações desses *hits* são simples ou complexas, elas sempre remeterão ao que já é esquematizado e familiar, tanto em seus detalhes como na sua forma, expressadas literalmente nas terminologias que sugerem sua padronização, tais como *break*, *blue chords*, *dirty notes*. Ao contrário de uma estrutura geral que seria aberta, como na *música séria*, essas terminologias revelariam uma estrutura fechada configurada por uma aparência de “efeitos” individuais advindos de prescrições padronizadas de

⁹ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 116.

“especialistas”. A impressão que isso causa para Adorno é que esses “efeitos” sugerem um tipo de segredo na produção que só esses “especialistas” saberiam, por mais que esses segredos também sejam acessíveis aos músicos em geral. Forma-se daí um tipo de padronização do todo e das partes musicais que levaria, pensa Adorno, a uma pré-formatação de um efeito primário que o ouvinte pudesse ter. Esse efeito, proporcionado por essa relação entre a estrutura geral e o detalhe, seria evidente pelo fato de que haveria uma propensão por parte do ouvinte da *música popular* em enfatizar os detalhes em detrimento do todo, pois esse todo padronizado lhe daria condições prévias estereotipadas de um tipo de escuta já aceita antes mesmo da *experiência* da música.

Ao contrário, a *experiência* da escuta na *música séria* revelaria uma relação dialética com tensões entre a estrutura geral, do todo, com os detalhes, as partes, como condição *sine qua non* do entendimento musical. Desse modo, nunca se poderia enfatizar o todo ou as partes nesse tipo de música como aconteceria na *música popular*. Adorno explica isso da seguinte maneira:

Cada detalhe [na música séria] deriva o seu sentido musical da totalidade concreta da peça, que, em troca, consiste na viva relação entre os detalhes, mas nunca na mera imposição de um esquema musical. Por exemplo, na introdução do primeiro movimento da *Sétima Sinfonia*, de Beethoven, o segundo tema (em dó maior) só alcança o seu verdadeiro significado a partir do contexto. Somente através do todo é que ele adquire a sua peculiar qualidade lírica e expressiva, isto é, uma construção inteiramente contrastante com o caráter como que de *cantus firmus* do primeiro tema. Tomado isoladamente, o segundo tema seria reduzido à insignificância¹⁰.

Em oposição à *música séria*, o que ocorreria na *música popular* é que o sentido musical não muda se uma parte fosse tirada do todo, pois a posição dela é absoluta. Isso quer dizer que o ouvinte poderia substituir qualquer parte da “estrutura” da música, já que não há uma inter-relação entre seus elementos, pois essa “estrutura” não remete à condição do *material* da música, mas tão somente a um mecanismo de “automatismo musical” recôndito. Por outro lado, na *música séria*, o começo de uma parte temática, cuja posição é relativa, não pode ser substituído por outro sem afetar a relação dos elementos com o todo. Isso quer dizer que essa música se configura numa estrutura orgânica do *material musical*, em que um elemento pode mudar o sentido dessa estrutura se for suprimido, pois cada elemento é inter-relacionado um com o outro, formando uma estrutura única.

¹⁰ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 117.

Um ponto que se deve ser esclarecido é que a *standardização* como critério de distinção dos tipos de músicas em hipótese alguma se baseia na diferença entre níveis musicais do tipo “simples e complexo”, “ingênuo e sofisticado”. Adorno explica isso mencionando exemplos de obras da primeira fase do classicismo vienense que são bem mais simples ritmicamente do que os arranjos sofisticados do *jazz* americano. As melodias de Franz Joseph Haydn (1732-1809) são, em geral, formadas simplesmente por grupos de tríades tônicas e de intervalos de segunda bem mais simples do que as complexas de *Deep Purple* ou *Sunrise Serenade*. Desse modo, a questão não recairia no fato de a música ser simples ou complexa, mas sim que o elemento musical seja, nas palavras de Adorno, “ele mesmo”, constituinte de uma organicidade que o critério se pautava pela não trocabilidade de seus elementos. Os *hits* dados pelas agências são essencialmente fungíveis, mesmo sendo complexos. Ao que parece, no *fetichismo musical*, o *material*, a concretude da música ou o “fluxo musical concreto”, não seria “ele mesmo”, mas tão somente uma projeção de uma estrutura abstrata, “modelos sob os quais qualquer coisa concreta ainda remanescente pode ser subsumida”¹¹. Por isso, possivelmente, as “experiências” musicais feitas na audição da *música popular* seriam mais, digamos, “psicológicas”, sem apreensão de categorias artísticas, e não estéticas, com apreensão dessas categorias com intuito de fruição estética, pois “a composição escuta pelo ouvinte” na *música popular*:

No *hit*, entretanto, a estrutura subjacente à peça é abstrata, existindo independente do curso específico da música. Isso é básico para a ilusão de que certas harmonias complexas são mais inteligíveis na música popular do que essas mesmas harmonias na música séria. Pois o complicado na música popular nunca funciona como “ele mesmo”, mas só como um disfarce ou um embelezamento atrás do qual o esquema sempre pode ser percebido. No *jazz*, o ouvinte amador é capaz de substituir complicadas fórmulas rítmicas ou harmônicas pelas esquemáticas que aquelas representam e ainda sugerem, por mais ousadas que possam parecer. O ouvido enfrenta as dificuldades do *hit* encontrando substituições superficiais, derivadas do conhecimento dos modelos padronizados. O ouvinte, quando se defronta com o complicado, ouve, de fato, apenas o simples que ele representa, percebendo o complicado somente como uma parodística distorção do simples¹².

Digno de nota é que a *música popular* se padronizou de uma forma diferente de outros tipos de *mercadorias*, como “carros e alimentos para o desjejum”¹³, porque

¹¹ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 121.

¹²ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 120.

¹³ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 120.

apesar de que toda a produção industrial de massa resultasse necessariamente da *standardização*, a *música popular* se manteve sob o modo de produção manufaturado. O que pode ser considerado de produção industrial nela seria apenas sua promoção e sua distribuição. Na verdade, as divisões de trabalho do compositor, do arranjador e do harmonizador não são industriais, mas apenas simulam que são com o intuito de parecer mais atualizadas, adaptando-se ao método da indústria para suas promoções. Esses trabalhadores necessitariam de seguir padrões musicais para aumentar o custo da produção, entretanto, eles não estão fisicamente ligados a uma indústria, digamos, convencional. Assim, para seguir esses padrões, que foram estabelecidos por um processo de competição do mercado, é necessário usar o critério da imitação. Eles têm de seguir o sucesso dos *hits* já consagrados que transformaram em *standarts* “congelados”, isto é, “[aqueles que] foram controlados por agências cartelizadas, resultado final de um processo competitivo, e rigidamente imposto sobre o material a ser promovido”¹⁴. Assim, esse “congelamento” dos *standarts* se caracterizaria pela busca de duas demandas: a primeira, a de estímulos que provocam a atenção do ouvinte; a segunda, a de tipos de *materiais* que satisfaçam a condição da categoria musical dos ouvintes sem uma formação musical denominado de *música “natural”*¹⁵. Adorno apresenta nessa última demanda a *música “natural”* como um tipo de música que pode ser dicotômica à *música séria*, descrevendo como que se estabeleceu sua possível formação:

[...] música “natural”: isto é, a soma total de todas as convenções e fórmulas materiais na música, às quais ele [ouvinte da *música popular*] está acostumado e que ele encara como a linguagem simples e intrínseca à própria música, não importa quão tardio possa ser o desenvolvimento que produzia essa linguagem natural. Essa linguagem natural, para o ouvinte americano, provém de suas primeiras experiências musicais, as cantigas de ninar, os hinos cantados no culto dominical, as pequenas melodias assoviadas no caminho de volta da escola para casa. Tudo isso é muito mais importante na formação da linguagem musical do que a habilidade em distinguir entre o início da *Terceira* e o da *Segunda sinfonia* de Brahms. A cultura musical oficial é, em larga medida, a mera supra-estrutura dessa linguagem musical subjacente, ou seja, a tonalidade maior e menor e todas as relações tonais aí implicadas. Mas essas relações tonais da linguagem musical primitiva colocam barreiras para

¹⁴ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 121.

¹⁵Ao que parece, na hipótese da música “natural” levantada por Adorno, ele argumenta que há um tipo de condicionamento sociocultural generalizado na escuta musical de *mercadorias culturais*. Hipótese também que deixa os argumentos de Adorno mais explícitos e consistentes. Assim, penso eu, pode-se notar um amadurecimento sobre as análises musicais no ensaio *Sobre Música Popular*, publicado em 1941, em relação ao texto *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*, publicado em 1938.

tudo o que não se conforme a elas. Extravagâncias são toleradas somente na medida em que podem ser re-enquadradas na assim chamada linguagem natural¹⁶.

Com isso, a demanda do consumidor se manifestaria por meio de dois desejos que o público possui, a saber, que a *música popular* seja “estimulante” no sentido de desviar do “natural”; e que esse “natural” institucionalizado consiga manter com preponderância em relação a esses desvios. Ao que parece, na relação entre o consumo e a produção, haveria uma formação musical pela *música “natural”* que propiciaria a recepção da *música popular*, ou seja, a relação entre produção e consumo não parece ser causal, mas de confluência. Desse modo, as produções de *mercadorias culturais*, que já teriam elementos dessa *música “natural”*, convergiriam sobre a formação musical já estabelecida por essa música, reafirmando-a. Porém, as agências musicais, talvez por tentativas de erros e de acertos em meio à competição de mercado, desenvolveriam algum *know-how*, formulando, desse modo, esquemas de audição que seriam eficientes¹⁷. De fato, a *música “natural”* comprovaria a objetivação social do sujeito, tratando a formação musical como um dado “natural” que seria usada pela indústria¹⁸: “A atitude da audiência em relação à linguagem natural é reforçada pela produção estandardizada, que institucionaliza desejos talvez originalmente oriundos do público”¹⁹.

Desse modo, a *estandardização* teria caráter dual por sugerir uma condição paradoxal nos desejos dos ouvintes pela confluência de caracteres dicotômicos como o “estimulante” e o “natural”. Com isso, pode-se estilizar uma estrutura básica sempre idêntica e de aparente novidade com intuito de camuflar a concentração e o controle na cultura musical. Para fazer essa camuflagem, necessitar-se-ia da ilusão de que exista uma liberdade de realização individual por meio do consumo da música na realidade

¹⁶ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 122.

¹⁷Aqui se pode pensar que Adorno sugere que a relação entre *fetichismo* “objetivo” e “subjetivo” seria dialeticamente confluyente, pois parece que não haveria uma primazia do *fetichismo* “objetivo”, da produção sobre o “subjetivo”, do consumo. A leitura de que há essa primazia é contribuída pela interpretação do seguinte trecho da obra *Dialética do Esclarecimento* (1947) de Adorno e de Horkheimer, em que eles afirmam a tomada do *esquematismo* pela *indústria cultural*: “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” (ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*, p. 117).

¹⁸Essa confluência dialética dos aspectos do *fetichismo* levaria a pensar que o *esquematismo* não é tão “determinante”, pois não tem uma força causal sobre a cultura. Assim, pode-se supor uma interpretação adorniana que afirme a possibilidade de haver forças emancipatórias no indivíduo e na sociedade, podendo, se não reverter, servir como trincheira contra a *indústria cultural*.

¹⁹ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 122.

material, sob um controle concentrado sobre os processos vitais dos indivíduos, mantendo a propriedade difusa. Esse caráter dual da *standardização* expressaria no modo como se dão os processos dos *fetichismos* “objetivo” e “subjetivo”. No *fetichismo* “objetivo”, a *música popular* estaria, como foi dito, num âmbito do modo de produção artesanal, dando uma impressão de que ela seria livre; no *fetichismo* “subjetivo”, por sua vez, ela operaria através da pseudo-individação, como explica Adorno:

Por pseudo-individação entendemos o envolvimento da produção cultural de massa com a auréola da livre-escolha ou do mercado aberto, na base da própria *standardização*. A *standardização* de *hits* musicais mantém os usuários enquadrados, por assim dizer escutando por eles. A pseudo-individação, por sua vez, os mantém enquadrados, fazendo-os esquecer que o que eles escutam já é sempre escutado por eles, “pré-digerido”²⁰.

Adorno menciona que os “improvisos” de *jazz* são os exemplos máximos da expressão da *pseudo-individação*, pois são como “passagens em que é permitida a ação espontânea de indivíduos (*'Swing it boys'*) – são confinados dentro das paredes do esquema harmônico e métrico”²¹. Embora os músicos de *jazz* “improvisem” de fato, seus “improvisos” seriam normatizados na prática a ponto de ter uma terminologia própria que segue o esquema das agências de publicidade. Na verdade, essas agências estariam com isso promovendo o mito do artesanal e uma certa lisonja aos fãs, permitindo-lhes que, metaforicamente, entrem nos bastidores e saibam das histórias, dos “segredos” dos músicos. Um exemplo de tais terminologias seria o *break* do *jazz* que vem anterior ao *swing* como detalhes que são estereotipados pelo esquema.

Além disso, haveria duas “qualidades sociopsicológicas” da *música popular* que se evidenciam no “improviso” do *jazz* submissas aos esquemas da *standardização*, são elas: [1] o detalhe imbricado ao esquema subjacente, manifestado de maneira permanente, que traz certa segurança ao ouvinte de sempre estar ouvindo o retorno do mesmo; e [2] a “substituição” dos “improvisos” que impede a possibilidade de serem ouvidos como fenômenos musicais em si, pois são apenas percebidos como mero embelezamento. Desse modo, quaisquer notas que destoem conspicuamente do esquema subjacente seriam percebidas pelos ouvintes como estímulos excitantes só pelo fato de elas poderem ser corrigidas por eles. Além disso, os ouvintes seriam psicologicamente incentivados a uma falsa liberdade de escolha entre o que lhes agrada e o que lhes

²⁰ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 123.

²¹ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 123.

desagradam, tais como as escolhas feitas por meio de terminologias estandardizadas como o *swing* ou o *sweet*, sugerindo padrões de comportamentos mecânicos.

No que se refere à seção *Apresentação do Material*, Adorno enfatiza o *fetichismo* “objetivo” analisando a aparência do *material da música popular*, que seria promovida basicamente por dois tipos de promoção: o [1] *plugging* e o [2] *glamour*. [1] O *plugging*, num sentido estreito, é uma “repetição incessante de um *hit* particular, de modo a torná-lo 'um sucesso'”²². Entretanto, Adorno usou de um sentido mais amplo de *plugging*, significando a “continuação de um processo inerente à composição e ao arranjo do material musical”²³. Nessa perspectiva, o *plugging* tem a finalidade de romper com a resistência por parte dos ouvintes do *material* sempre idêntico das *mercadorias culturais*, impossibilitando que o ouvinte fuja dos esquemas subjacentes. Com isso, os ouvintes se deleitam com o sempre presente dos *materiais* da música, tornando seus próprios hábitos como parte desse esquema: “Os ouvintes se tornam tão acostumados à repetição das mesmas coisas que reagem automaticamente”²⁴. Assim, o *material da música popular* seria tão indiferenciado à percepção de qualquer pessoa com certa habilidade no escutar que suas repetições lhe dariam uma importância psicológica, impossibilitando outra maneira de escuta. No entanto, para que um *hit* seja sucesso, tem de chegar numa condição paradoxal de possuir dois requisitos quase excludentes entre si: o *hit* deve ter uma característica distinta de outros *hits*, embora fazendo parte da mesma convenção banal de todos os *hits*.

O [2] *Glamour*, por sua vez, é um tipo de promoção que tem suas características ligadas à publicidade como negócio e à comercialização do entretenimento. Ele se configura por arranjos musicais que salientam partes fúteis como se fossem importantes, como declara Adorno:

É o *glamour* musical: nos arranjos musicais, aquelas inúmeras passagens que parecem comunicar a atitude “agora vamos apresentar”. Os floreios musicais que acompanham o leão da Metro sempre que ele abre a sua majestática boca, são análogos aos não-leoninos do *glamour* musical que se escuta pelo rádio²⁵.

De modo semelhante, as declarações de Adorno sob uma abordagem contextualista repetem em relação à eficiência de uso do *glamour*, pois o *glamour* só

²²ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 125.

²³ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 125.

²⁴ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 125.

²⁵ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 127.

funcionaria devido a uma relação com a sociedade, ou seja, ele seria compatível com o trabalho mecanizado e com a vida cotidiana das massas. Há uma correlação entre um modo de vida social presumivelmente enfadonho, sem abertura para a novidade de uma dada sociedade e a existência de indivíduos que nela aceitaram o *glamour* como requisito de promoção da escuta. Isso quer dizer que o *glamour* serviria como um destaque exagerado para banalidade da vida dos ouvintes da *música popular*, apesar de determinar um modo estereotipado, mecânico e industrial de contrapor o tédio auditivo das massas apresentado por meios mais banais do que as próprias vidas deles. Seria sob essa rubrica que o *glamour* remete a um momento histórico, no qual o mercado não era prevalecente, tal como na época do rádio. Isso pode revelar um traço do sistema capitalista tardio de camuflar sua real característica de monopolista, remetendo às etapas anteriores desse sistema, quando o mercado ainda era “imaturo”. Dessa maneira, as passagens com *glamour* musical na *música popular* poderiam ser consideradas, pensa Adorno, as partes com maiores possibilidades de ocorrência dos enganos dos ouvintes, em que proporcionam a eles chances de autolouvações, tanto de seus próprios achados musicais que os estimulam ao júbilo como de suas identificações com os produtos das agências nas promoções de grandes eventos. Isso seria um tipo de ardil usado por essas agências, pois os eventos sempre necessitam de consumidores, que são os mesmos que fazem essas autolouvações.

Além disso, o *glamour* poderia atuar como manifestação do *fetichismo* “subjetivo” quando propicia aos ouvintes tipos de comportamentos “infantilizados” por meio do uso de uma “linguagem infantil”, tanto nas letras como nas músicas. Para Adorno, isso sugere uma dependência do ouvinte aos ditames das agências. Alguns exemplos do *glamour* como manifestação do *fetichismo* “subjetivo” são: [a] repetições contínuas de fórmula musical específica, semelhante à atitude de uma criança manifestando a mesma exigência de maneira insistente; [b] precariedade das melodias e reduzidos números de tons, semelhante às crianças quando estão apreendendo o alfabeto; [c] harmonia intencionalmente errônea, tal como as crianças fazem quando não dominam a gramática; [d] uso de certos coloridos musicais. Na verdade, tudo isso ocorre porque haveria um tipo de simulação do mundo infantil, no qual as pessoas se isentam de responsabilidades, criando certo relaxamento psicológico diante dos atributos diários da vida adulta. Ademais, isso causaria uma aproximação entre as agências e os ouvintes por meio da “linguagem infantil”, dando alguma impressão de confiança e tornando os produtos mais populares.

Além do *plugging* e do *glamour*, há outras duas promoções *standardizadas*: a *promoção de* [3] *estilos* e a *de* [4] *personalidades*. Para Adorno, a existência da *promoção de estilos* ficaria evidente pelo fato do uso de termos pseudo-especializados, como o *swing*, que referenciam a sentidos distantes da constituição real do *material musical*. Parece não haver uma relação coerente entre o uso de tais termos e seu sentido real. Isso sugere que as agências necessitariam de constantes reforços dos anunciantes e de comentários de jornalistas para camuflar a indevida constituição musical. Ao que parece, a publicidade não agiria, digamos, de má-fé em promover as *mercadorias musicais* com qualidades não artísticas, pois ela estaria de acordo com a ideologia da audiência desse tipo de jornalismo. Se tal promoção conseguir alcançar os objetivos econômicos, torna-se um tipo de “força social autônoma”²⁶.

No caso da *promoção de personalidades*, Adorno especifica os *band leaders*, em que os traços musicais atribuíveis aos arranjadores são creditados aos regentes na apresentação de bandas de *jazz*. Isso seria um tipo de deslocamento de valores genuinamente artísticos atribuídos aos feitos artisticamente irrelevantes, pois o trabalho dos arranjadores é que deveria ser mais perceptível do que o do regente na apreciação da música. Esse deslocamento ocorre porque o regente está visivelmente mais destacado na apresentação, logo mais próximo imediatamente da audiência. Assim, forma-se uma relação frente a frente ao público que possibilita a transferência dos feitos musicais dos arranjadores aos regentes. Por isso, a *performance* do regente teria de ser mais próxima da *performance* do ator: sua jovialidade, suas maneiras simpáticas e até mesmo seus gestos ditatoriais impressionariam o público. Mesmo nas improvisações, pensa Adorno, o líder e sua orquestra estão sob a tutela da *promoção de personalidades*, pois há uma falsa espontaneidade que revela a *standardização* por esquemas elaborados. Na verdade, a improvisação seria fixa e sistematizada na *música popular*.

Considerações Finais

Analisei interpretativamente os elementos da produção, ou os aspectos “objetivos”, do *fetichismo da mercadoria cultural* nas seções *O Material Musical* e *Apresentação do Material* do ensaio *Sobre Música Popular* de T. W. Adorno. Entendo

²⁶ADORNO. *Sobre Música Popular*, p. 130.

que esses elementos do *fetichismo* são características da produção da *mercadoria* que a qualifica como tal. Na presente artigo, fiz uma breve contextualização desse ensaio de Adorno antes de analisá-lo, a fim de situar os argumentos e alegações feitas pelo autor. Na análise, podemos notar inicialmente que esses elementos são evidenciados nessas seções pelas averiguações do *material musical* e de sua apresentação da *música popular*. De fato, uma das características principais do *fetichismo* apontada por Adorno é a *standardização*, que padroniza o *material musical* da *música popular*, impossibilitando uma relação dialética entre o todo e as partes musicais como acontece na *música séria*. Os exemplos de música standardizada apontados por Adorno são os chamados *hits*, que são temas cujas harmonias seriam do começo ao fim estruturas configuradas por esquemas-padrão. Se Adorno observou que a *música popular* não possuía qualidades estéticas e, conseqüentemente, características emancipatórias, ela teria um tipo de qualidade sociopsicológica de causar certa segurança ao ouvinte de sempre estar ouvindo o retorno do mesmo, logo, de consumir o produto como *mercadoria*. Assim, como para qualquer *mercadoria* numa sociedade capitalista mais avançada que necessita do uso da propaganda para se tornar vendável, a *música popular* necessitaria de qualidades que buscassem a sua promoção e não de qualidades estéticas. Com efeito, Adorno apontou dois principais tipos de promoção da *música popular*: o *plugging*, a repetição incessante de um *hit* particular a fim de torná-lo sucesso; e o *glamour*, arranjos musicais que salientam partes fúteis como se fossem importantes.

Embora neste artigo eu tenha enfatizado os aspectos “objetivos” do *fetichismo*, podemos notar que Adorno fez importantes análises dos seus aspectos “subjetivos” em *Sobre Música Popular*. De fato, nele, Adorno sugeriu uma relação de confluência entre produção e consumo das *mercadorias culturais* notada principalmente pela formulação da sua hipótese da música “natural”. Ele argumentou que há um tipo de condicionamento sociocultural generalizado na escuta musical de *mercadorias culturais*. Essa hipótese deixa os argumentos de Adorno mais explícitos e consistentes. Assim, penso eu, pode-se notar uma elaboração mais sofisticada sobre as análises musicais no ensaio *Sobre Música Popular*, publicado em 1941, em relação ao texto *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*, publicado em 1938. Muito embora Adorno mantivesse sua mesma opinião em *Sobre Música Popular* de que há uma distinção entre as *mercadorias culturais* e a Arte autêntica, representadas respectivamente pela *música popular* e pela *música séria*. Opinião essa que será mantida nas suas obras posteriores.

Referências:

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, T. W. Sobre Música Popular. In: COHN, Gabriel (Org.). *Grandes Cientistas Sociais: Theodor W. Adorno (Sociologia)*. Tradução de Flávio R. Kothe; Aldo Onesti; Amélia Cohn. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 115-146.

_____. O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição. In: *Os Pensadores – Theodor W. Adorno. Textos Escolhidos*. Tradução de Luiz João Baraúna, revista por João Marcos Coelho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BENJAMIN, W. A Obra de Arte na Era da Sua Reprodutibilidade Técnica. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Obras Escolhidas. v. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*. 2. ed., Rio de Janeiro: Difel, 2006.

A DEMIURGIA NO LIVRO II DA REPÚBLICA – A SYNOIKÍA DOS DEMIURGOS

Jean Farias¹

RESUMO: Para tratar do problema da justiça na *República*, Sócrates propõe fundar uma cidade no discurso. Partindo desse procedimento, ele apresenta a tese de que os homens se unem em uma *synoikía* (συνουκία) – comunidade de pessoas que vivem juntas – pois são carentes de muitas coisas. Outra tese apresentada é que cada homem possui uma natureza e essa lhes confere determinada capacidade demiúrgica, empregada para aplacar as carências. No presente texto, pretendemos analisar as relações que os membros dessa *synoikía* estabelecem entre si nos dois contextos que caracterizam a cidade feita de *lógos*: no primeiro, quando a cidade é considerada sadia, ordenada e os cidadãos devotam o trabalho para a satisfação de suas necessidades mais prementes; no segundo, quando a cidade adoecida, onde a divisão do trabalho se desfez causada pela valorização dos bens, a comunidade fica inclinada à *stasis*. Como método destacaremos o exercício da demiurgia no processo de transformação da *pólis* que nasce saudável e torna-se adoecida. A síntese do problema está na própria mudança dos caracteres dos membros da *pólis* que, se em um primeiro momento pautavam-se pela simplicidade e ordenação, posteriormente enveredam-se pelos excessos e pelo luxo.

Palavras-chave: *República* – *pólis lógoi* – Demiurgia

ABSTRACT: To talk about the problem of justice in the *Republic*, Socrates proposes to found a city in speech. From this procedure, he presents the thesis that men unite themselves in a *synoikía* (συνουκία) – a community of people living together – because they are deprived of many things. The other thesis presented is that each man has a nature and it gives him a certain demiurgic capacity, applied to supply the needs. In this paper, we intend to analyze the relationships that the members of this *synoikía* establish among themselves in both contexts that characterize the city made of *logos*: the first, when the city is considered healthy, organized and the citizens devote themselves to the satisfaction of their most pressing needs through their work; the second, the ill city, where the division of labor broke up caused by the valorization of assets, the community is inclined to *stasis*. As a method we will highlight the exercise of demiurgy in the transformation process of the *polis* that is born healthy and becomes diseased. The synthesis of the problem is in the own change of the characters of the *polis*' members that, if before they were regularized by simplicity and order, after a while they adopt excesses and opulence.

Keywords: *Republic* – *polis logoi* - Demiurgia

O tema da demiurgia está presente no Livro II da *República* em pelo menos dois níveis. Primeiro Sócrates assume implicitamente a condição de demiurgo ao propor

¹ Bolsista Capes – PPGLM/UF RJ

fundar uma cidade, cujo fim é fazer visível a justiça. O segundo é a própria conformação da cidade elaborada pelo filósofo, ela se mostra, a saber, como uma associação de demiurgos, que se reúnem com o fim específico de aplacar as necessidades básicas que a natureza lhes impõe.² Essa segunda acepção da demiurgia no livro em questão é que será abordada mais detidamente no presente texto. Entendemos que a compreensão da própria elaboração da cidade já é um elemento para a percepção do agir demiúrgico de Sócrates. Entrementes, gostaríamos de fazer alguns comentários acerca dessa que consideramos a primeira acepção da atividade demiúrgica no Livro II.

A demiurgia a qual o filósofo se dispõe executar está referida tacitamente em algumas construções de seu *lógos*. A própria elaboração do vocabulário é um indício, pois guarda relação com os tratados hipocráticos. O texto *Perí tékhne*, em especial, aborda a demiurgia médica e detalha os procedimentos epistêmicos que a arte exige para a sua execução. Podemos estabelecer certa intertextualidade entre o texto acima mencionado e o exercício demiúrgico de Sócrates na *República*. Mas, embora seja relevante e inegável o fato de que os escritos dialogam entre si, é difícil determinar a precedência de um texto sobre outro. Portanto, podemos elencar algumas dessas intertextualidades entre as obras sem evocar qualquer anterioridade cronológica de um sobre o outro, com o único intuito de observar a convergência entre o proceder demiúrgico da medicina e o socrático. O procedimento empreendido pelo filósofo de fazer visível algo que em princípio não se mostra evidente e acessível aos sentidos, seria um desses pontos convergentes que encontramos no texto hipocrático *Perí tékhne*. Segundo o texto atribuído a Hipócrates, as causas das doenças que não podem ser conhecidas pela visão ou pela audição deve ser buscada pelo raciocínio (λογισμῶ)³. Conforme Sócrates propõe, para fazer a justiça aparecer eles fundarão a *pólis* no *lógos* e com o *lógos*. Também o diagnóstico da enfermidade que aflige a cidade. Sócrates descreve o estado de excesso da *pólis*, que enveredara-se pela via dos luxos, como humores que deixam-na inchada e doente. Esse tipo de diagnóstico está contido também nos tratados hipocráticos para descrever um corpo adoecido. Tais exemplos, entre outros que podemos verificar em um trabalho mais específico sobre a questão, conectam o discurso socrático ao texto hipocrático, mas sobretudo indicam que o proceder

2 Não podemos deixar de referir ao mito de Prometeu, narrado por Hesíodo em *Trabalho e os dias*, segundo o qual, o homem recebe do titã, por meio do fogo divino roubado de Zeus, a capacidade de articular as *tékhnai*, como compensação por sua natureza nua e desprovida de força e proteção.

3 *Περί τέχνη*, IX, 18

demiúrgico de Sócrates está presente não só no ato de fundar uma cidade, mas no seu processo de cura, após ela se encontrar gravemente adoecida.

O paralelo com *Perí tékhne* é muito importante, pois trata-se de um texto que reforça a noção que se tem do demiurgo como aquele que exerce o seu *érgon* a partir de uma *tékhne*, determinada por uma *epistéme* e por uma *dynamis*. O demiurgo da arte médica é o fomentador da saúde para aqueles que a perderam. Ele empreende, no limite de sua capacidade, uma ação em benefício da recuperação do doente. Conhecendo a causa das doenças, as dietas adequadas, a manipulação dos *phármacos*, o médico elabora a natureza de modo a impor à própria natureza dos corpos uma harmonia que outrora havia se perdido. Esse procedimento, presente no tratado médico que mencionamos, é disposto de modo semelhante no texto da *República*, em especial nesse segundo livro do diálogo. A cidade, que a princípio vivencia um estado naturalmente saudável, perde seu equilíbrio a partir da introdução de elementos estranhos ao seu “corpo”, esses levam-na ao adoecimento. O processo de cura condiz com a restituição do equilíbrio antes perdido e a eliminação da doença que a aflige.

A atividade demiúrgica de Sócrates também se mostra pelo fato de recorrentemente ele explicitar sobre qual suporte se estabelecerá o procedimento de fundação da cidade, a saber, o próprio *lógos*. Podemos observar esse aspecto a partir do uso do dativo no texto da *República* como um todo, mas especificamente no segundo livro do diálogo, quando torna-se uma marca característica da proposta de fundação da cidade e dos mecanismos que operam dentro dela. Um exemplo disso é quando se propõem a educação dos homens da cidade, diz Sócrates: “Vamos, então, como aqueles que *mitologam*⁴ com mito no momento de lazer, com *lógos* eduquemos esses homens?”⁵ (“Ἰθι οὖν ὡσπερ ἐν μύθῳ μυθαλογοῦντες τε και σχολὴν ἀγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοῦς ἀνθρώπους;”). Também podemos exemplificar com a passagem mais emblemática, quando Sócrates convoca seus interlocutores dizendo: “por meio do *lógos*, desde o princípio, façamos uma cidade”⁶ (τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν)⁷. Interpretamos que o objetivo do filósofo é marcar a esfera discursiva (o *lógos*) como “suporte” sobre o qual ele elabora o seu argumento (o seu *lógos*). Não obstante, além do “suporte” usado para

4 Queremos manter a ideia do “aqueles que contam mito” por isso o neologismo.

5 *Rep.*, II, 376d-e

6 Estamos considerando no corpo do texto o uso do dativo instrumental, que dá especificamente a noção do instrumento com o qual a cidade será forjada, sabemos, o *lógos*. O dativo locativo também pode ser uma opção de tradução, nesse caso, a tradução ficaria da seguinte maneira: “No *lógos*, desde o princípio, façamos uma cidade”. Nesse caso estaria marcando onde a fundação da acontece.

7 *Rep.*, II, 369c.

dar forma à sua cidade ser *lógos*, é possível observar que essa cidade está “localizada” no *lógos* e o instrumento usado para sua forja é o próprio *lógos*.

O outro nível no qual o tema da demiurgia está disposto é propriamente a explicitação da composição da cidade, a rigor, como mencionamos acima, conformada, em sua maior parte e em sua essência, por demiurgos. A atividade demiúrgica funciona como elemento agregador da *pólis* feita de/no *lógos*, isso porque cada demiurgo exerce uma função, segundo as necessidades que são inerentes à comunidade. A cidade, desse modo, nasce e cresce a partir do estabelecimento da demiurgia. O exercício das funções demiúrgicas é respaldado pela *tékhne* que é intrínseca a cada atividade, ou seja, para o exercício do *érgon* é necessário a *epistéme*⁸ que lhe é própria.

Quando Sócrates fala sobre as necessidades primárias as quais compelem os homens a estarem juntos, ele menciona comida, construção de casa e produção de roupas, mas silencia-se sobre procriação. Ele fala apenas das necessidades naturais que são satisfeitas por meio das artes distintas das necessidades naturais que são satisfeitas naturalmente. Ele abstrai a procriação a fim de ser capaz de compreender a cidade como uma associação de artífices ou afim de uma completa coincidência, quanto possível, entre a cidade e as artes. A cidade e as artes estão interligadas.⁹

São dois os contextos descritos no processo de elaboração da cidade. Em um primeiro momento a comunidade se pauta por um caráter simples, condicionado apenas pela satisfação do necessário. Em um segundo momento, após um processo de transformação do modo de vida dos componentes da cidade, ela perde sua essência primordial, conduzindo-se pela via dos excessos. O que causa essa transformação é o elenco das prioridades, que influem diretamente no modo de vida que se pratica na cidade. O sistema organizacional da comunidade, antes pautado pela divisão das atividades demiúrgicas, é afetado, tornando-se complexo, inchado e, certamente, desarmônico. Assim, os interesses dos membros da comunidade refletem na produção da cidade e, de forma circular, afetam o modo de vida da cidade. Em outras palavras, os cidadãos passam a exigir certa suntuosidade, então artigos de luxo começam a ser

8 O termo *epistéme* é bastante caro à Platão, portanto, o uso que lançamos mão nessa passagem pode causar alguma controvérsia, sobretudo por ele estar associado a uma espécie de *demiourgós* (δημιουργός) que, no geral, é traduzido como artesão ou artífice. Talvez, para protelar algumas discussões e tentar a conciliação temporária com alguns críticos que identificam o termo como conhecimento filosófico disposto apenas pelos filósofos, capazes de ascenderem à contemplação das ideias, usaremos tal nota para enfatizar que aqui aplicamos ao termo o epíteto de “no sentido fraco”, ou seja, à demiurgia, de modo geral, aquela referente ao simples artesão, dizemos possuir “*epistéme* no sentido fraco”.

9 When Socrates speaks about the primary needs which bring men together, he mentions food, housing and clothing but is silent about procreation. He speaks only of those natural needs which are satisfied by means of arts as distinguished for that natural needs which is satisfied naturally. He abstracts from procreation in order to be able to understand the city as an association of artisans or in order to effect as complete a coincidence as possible between the city and the arts. The city and the arts belong together. STRAUSS, 1978, p. 95-96

produzidos para satisfazer não as necessidades, mas a futilidade dos cidadãos. Isso reflete negativamente no modo de vida da cidade.

Considerando então a oposição entre esses dois modos de vida que caracterizam a cidade, ou seja, o simples e o luxuoso, devemos fazer algumas considerações acerca do caminho que conduz o diálogo até o ponto em questão. Como sabemos, a *República* tem como um dos seus principais temas a pesquisa acerca da natureza da justiça (*dikaiosyne*). Tal empreendimento, que não se mostra tarefa das mais fáceis, está atrelado a uma outra discussão, a saber, qual o modo de vida é mais feliz, se o justo ou o injusto. A *dikaiosyne* torna-se o cerne do diálogo a partir de uma interpretação que Sócrates faz de uma resposta dada por Céfalos. O filósofo considera que seu interlocutor toma a justiça como “simplesmente dizer a verdade e devolver o que se recebeu de outrem”¹⁰, ou seja, trata-se de uma questão acerca do que vem a ser a justiça. Contudo, a definição de justiça não é esclarecida imediatamente. Isso pois, a maior parte do Livro I se estende sobre o debate entre Sócrates e Trasímaco acerca de qual modo de vida é mais propício para a felicidade, se a vida justa ou a injusta. Em outras palavras, o embate entre Sócrates e Trasímaco concentrou-se na tentativa de identificar se a qualidade “Felicidade” pertence ao objeto “Justiça”. No entanto, era preciso primeiro obter uma resposta para a questão que fora levantada anteriormente e saber o que vem a ser esse tal objeto “Justiça”.

A rigor, a questão do modo de vida está presente na discussão desde o momento mais inicial do diálogo e fora Céfalos o responsável por introduzir o tema, afirmando que a condição tranquila que vivenciava em sua velhice decorria do modo de vida que praticava.¹¹ Sócrates, por sua vez, relacionou essa questão com o problema da justiça, ao perguntar sobre a utilidade da fortuna de seu amigo. Essa indagação resultou na posição final de Céfalos, cuja resposta foi que a riqueza lhe permitia não mentir, mesmo que involuntariamente, e não dever aos homens ou aos deuses, evitando assim cometer atos injustos.¹² Não obstante, fora Trasímaco quem definiu o modo de vida injusto como feliz e o justo o seu contrário, vinculando definitivamente o tema da *dikaiosyne* ao da *eudaimonia*.¹³ Ficando assim as duas questões imbricadas de modo indelével até o fim do diálogo.

10 *Rep.*, I, 331c

11 *Rep.*, I, 329a-d

12 *Rep.*, I, 330b – 331d

13 *Rep.*, I, 343b – 344b

Na parte introdutória do segundo livro da *República*, os dois irmãos de Platão, Gláuco e Adimanto, fazem dois discursos marcados pela descrição detalhada acerca do que o vulgo e os poetas tomam por justiça e injustiça. Em seguida eles propõem à Sócrates um elogio à justiça. O filósofo, embora não se negue a fazer, também não se inclina nesse sentido, justamente porque não se alcançou a definição daquilo a que se deve elogiar. Para tanto, inicia-se uma pesquisa sobre o que vem a ser a justiça ou, conforme a metáfora que vez por outra é aplicada, a caça ao objeto a ser definido.

É o exercício da pesquisa que conduz Sócrates à função de demiurgo da cidade. No intuito de facilitar a visualização do problema, ele propõe uma analogia entre as estruturas da cidade e as estruturas da alma, assim o filósofo apresenta uma correspondência entre a *pólis* e a alma. A justificativa da proposta de Sócrates é que, talvez seja mais fácil enxergar o problema da justiça olhando para um plano mais amplo, ou seja a cidade. Em seguida, tendo algum conhecimento acerca do objeto que fora visualizado em circunstâncias mais favoráveis, o procedimento deve ser retornar à alma e verificar se aquilo que fora observado na cidade se aplica a ela.

A partir de então, Sócrates estabelece o processo fundacional de uma *pólis* por meio do *lógos*, ao afirmar: “τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν”¹⁴ (conforme uma das traduções sugeridas acima: “Por meio do *lógos*, desde o princípio, fazemos uma cidade”). Essa passagem, em nossa opinião, funciona como uma menção ao exercício da atividade demiúrgica de Sócrates no Livro II da *República*. Esse indício da atividade demiúrgica se torna claro, sobretudo se observarmos o uso do dativo “τῷ λόγῳ”. A aplicação que o autor da *República* dá ao substantivo em seu caso dativo ultrapassa o mero uso estilístico e visa evidenciar o “suporte” sobre o qual a cidade será forjada.

Em seguida o filósofo dá a justificativa da aglutinação das pessoas em comunidades ao afirmar que, “uma cidade nasce porque cada um de nós não é autossuficiente (ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης) mas carente de muitas coisas.”¹⁵ Em contrapartida, cada homem é especificamente apto em uma arte, portanto, propenso para exercer um ofício. O exercício de cada função dentro dessa comunidade incipiente visa aplacar o peso das carências que os homens possuem, sendo cada um capaz de exercer um ofício eles podem se agregar e oferecer suas capacidades uns para os outros. No diálogo *Hípias menor* Sócrates trata a função (ἔργον) como uma capacidade e, fazendo

¹⁴ *Rep*, II, 369c.

¹⁵ *Rep*, II, 369b.

um paralelo, no texto da *República* está determinado que a maioria das funções são atividades demiúrgicas. Diz Irwin:

A demiurgia é uma capacidade e alguém que tem a capacidade pode ou produzir seu produto normal, deixar de usá-la, ou fazer mal uso para produzir um produto diferente.¹⁶

Se a capacidade de cada um for considerada um bem privado, esse bem privado é disposto como um bem comum a todos, algo determinante para o modo de vida associativo nessa comunidade que Sócrates faz surgir. Adiante ficará claro que nesse contexto todos são demiurgos de algo, mas não de qualquer coisa, senão daquilo que é necessário. Assim, pensamos, é possível afirmar que a cidade propriamente dita se constitui a partir da relação entre demiurgos. Essa é, assim entendemos, a segunda acepção para a demiurgia no Livro II do diálogo.

A capacidade que cada membro da comunidade tem para exercer uma atividade demiúrgica está implicada em suas naturezas, e em decorrência disso praticam um modo de vida comunitário. Desse modo, está implícito na fala de Sócrates, que é devido a natureza de cada um que se torna possível amenizar as necessidades de todos. Praticando esse modo de vida comunitário não há violência contra as naturezas individuais. Por exemplo, obrigando um construtor a exercer a função de agricultor, ou exigindo que um tecelão deixe de produzir suas vestes para cuidar da construção de uma casa. A divisão do trabalho segundo a natureza de cada membro da comunidade também protege o tempo de lazer dos cidadãos, assim aquele que é apto para uma atividade não tem que abdicar de seu ócio para realizar outra atividade que não lhe convém. Portanto, o princípio que dá fundamentos para a cidade é a necessidade, mas sua característica essencial, em seus primórdios, é a harmonia como regra de convivência, tudo estabelecido a partir da natureza daqueles que compõem a comunidade.

A cidade que está sendo elaborada por Sócrates passará por processos de adoecimento e restituição de sua saúde, como já mencionamos. No entanto, devemos nos concentrar um pouco mais nesse primeiro momento, cuja vida em comunidade se mostra determinada pela própria natureza humana. Sócrates indica que mesmo a cidade ainda em seu estado saudável é passível de crescimento. Não obstante, trata-se de um crescimento ordenado e segundo as necessidades básicas. Então, o filósofo parte para a

¹⁶ A craft is a capacity and someone who has the capacity can either use to produce its normal product, leave it unused, or misuse it to produce a different product. IRWIN, 1995, p. 69

elaboração das funções executadas na cidade, mas isso sem abrir mão da especificidade das capacidades, o que confirma cada demiurgo como sendo apto para exercer bem um único ofício. Tendo esse aspecto em vista, Sócrates observa que aqueles primeiros elementos da comunidade, ou seja os agricultores, construtores, tecelões e sapateiros dependem de ferramentas para o exercício de suas funções. Desse modo, sendo cada um deles excelente apenas em suas artes específicas, não seria de se esperar que fossem eles os produtores de suas ferramentas. Para manter rigoroso o princípio da divisão das funções dentro da comunidade, é necessário que mais demiurgos sejam agregados ao convívio coletivo, além daqueles já mencionados. Portanto, deve-se admitir na cidade alguns ferreiros, carpinteiros, pastores, boieiros e todos aqueles que possam dar suporte para o exercício das atividades demiúrgicas “primárias”. Também é fato que a cidade não pode ser responsável por produzir tudo que ela precisa, por isso outra necessidade que se faz premente é a relação comercial com outras comunidades, para a importação daquilo que não é produzido. Para tanto, são agregados os agentes especializados na prática do comércio. O comércio marítimo, que será um dos novos elementos adicionados, demanda outros demiurgos, especializados na construção de navios ou detentores da própria arte de navegar. Esses “importadores” são responsáveis por trazer de fora da cidade tudo que não puder ser produzido por seus cidadãos, mas sempre tomando por parâmetro exclusivamente aquilo que é necessário para a subsistência daqueles que compõem a *synoikía*. O comércio interno exige alocar outros especialistas, os quais são qualificados por Sócrates como “gente inútil para qualquer outro trabalho”¹⁷, mas que encarregam-se das relações de compra e venda. A função desses homens não deixa de ser importante pois permite aos demiurgos não negligenciarem o exercício de suas funções específicas.

Devemos destacar que embora a cidade tenha uma estrutura econômica com certo grau de elaboração, ainda não se tem efetivada uma estrutura política. A distribuição das várias funções, ou seja, a divisão do trabalho, não corresponde especificamente ao estabelecimento das classes determinadas segundo a tripartição em produtores, auxiliares e governantes. Tal como também a cidade não tem ainda a necessidade de governo. A vida sob as circunstâncias descritas até então permite as condições necessárias para a existência e sobrevivência da comunidade sem a demanda da política.

¹⁷ *Rep*, I, 371c

Tendo a cidade crescido, Sócrates questiona onde se encontram a justiça e a injustiça nessa *pólis* que fora elaborada por eles. Adimanto, com pouca certeza, considera que talvez esteja nas relações entre aqueles que compõem a comunidade.¹⁸ Em seu comentário à passagem, Richard Romero considera que a resposta dada pelo irmão de Platão remete à posição defendida por Polemarco ainda no Livro I,¹⁹ quando o filho de Céfalo afirmara que a justiça seria algo funcional no âmbito das relações comerciais.²⁰ Podemos então pensar com Romero e verificar a resposta de Adimanto tendo o que fora dito por Polemarco em perspectiva. As relações estabelecidas na comunidade que está sendo fundada por Sócrates difere das relação que são instituídas em quaisquer outras comunidades históricas, essas são pensadas por Polemarco. Isso ficará evidente quando Sócrates iniciar o processo de adoecimento da cidade, mas esse momento, embora próximo, ainda não chegou. Por isso, o irmão de Platão ainda não se sente capaz de responder a pergunta do filósofo. Talvez, Adimanto tivesse que de fato fazer a comparação com o modo de vida de uma cidade histórica, justamente partindo da colocação feita por Polemarco. No contexto que fora aludido pelo filho de Céfalo, as relações eram estabelecidas entre pessoas cujos estatutos eram opostos, amigos e inimigos, e o intuito das relações era ajudar uns e prejudicar outros. Na cidade que nascera com a associação de demiurgos, embora naturalmente distintos, o estatuto de cada homem era igual e a disposição de todos era pelo apaziguamento das necessidades que eram imposta a todos. Então, para esclarecer um pouco mais a descrição da cidade, Sócrates explicita o modo de vida da comunidade que ele está forjando. A intenção é deixar nítida a simplicidade desses cidadãos, tendo em vista que o ordenamento já está disposto a partir da divisão das funções da cidade.

O modo de vida desses demiurgos pode ser descrito da seguinte maneira: Desprovidos de luxo, são homens que trabalham nus durante o verão, mas que no inverno recorrem a vestimentas adequadas, usando calçados e roupas próprias para a estação. O filósofo também afirma que eles têm uma alimentação bastante simplificada, à base de pães, cereais, queijo, vegetais e legumes. Não é mencionado o consumo de carne. Mesmo o tempo reservado ao ócio é vivenciado com moderação. Nos banquetes, bebem vinho alegremente com seus compatriotas, coroados de flores e entoando hinos aos deuses, sem terem filhos além da conta e vivendo uma vida longa, pacífica e

18 *Rep*, I, 372a

19 *Areté e vida primitiva: uma comparação entre o Livro II da República e o Livro III das Leis*. Kleos V.9-10 n° 9-10 Julho de 2005 – julho de 2006.

20 *Rep*, I, 333e – 333d

saudável. Para dormir ou descansar deitam-se em leitos feitos de folhagem de mirto.²¹ Assim Sócrates descreve um modo de vida simples, ordenado, condizente com homens de bom temperamento.²²

Essa descrição, no entanto, provoca no outro irmão de Platão uma imediata reação crítica. Gláuco sugere que esse modo de vida praticado na comunidade fundada pelo filósofo caracterizaria uma “cidade de porcos”.²³ A ponderação que ele faz se sustenta na total ausência dos elementos referentes à sofisticação dos hábitos, algo relativo à elaboração da cultura e de seus adereços. Todavia, Sócrates não empreende uma defesa ao modo de vida que se pratica na cidade que eles estão fundando. Mas, ao contrário, considera ser salutar a intervenção de seu amigo. Assim, tendo em vista que o objetivo é encontrar a justiça e a injustiça, ele acata a crítica de Gláuco, mas não sem antes afirmar que a cidade simples é de fato a cidade verdadeira, pois é sadia e lhe basta o modo de vida que se pratica nela.²⁴

Para incorporar a crítica de seu interlocutor, Sócrates passa a elaborar alguns elementos luxuosos para a cidade e observa que, em uma comunidade repleta de luxos será mais fácil identificar de onde procede a justiça e de onde procede a injustiça.²⁵ O que é incorporado à cidade tem origem nas afecções de seus componentes. O propósito é explicitar a transição do modelo de vida saudável para um modelo de vida que seja repleto de vícios e paixões. Introduzindo esse processo ao sistema ficaria mais fácil traçar um contraste com a cidade saudável. Segundo Strauss:

A cidade saudável ou qualquer outra sociedade anárquica seria possível se o homem se mantivesse inocente; mas é da essência da inocência que ela é facilmente perdida; os homens podem ser justos apenas por meio do conhecimento. A auto realização não está essencialmente em harmonia com a sociedade.²⁶

O princípio da transformação da cidade simples em uma cidade luxuosa também acontece a partir da incorporação de outros agentes demiúrgicos. Essa inclusão é indispensável pois a cidade ao se tornar pomposa passa a operar segundo os desejos pelo supérfluo. Sob esse aspecto, a atividade dos novos demiurgos diferenciam-se

21 *Rep.*, II, 372a-c

22 Uma das relações que se pode estabelecer entre a cidade feita de lógos é com a comunidade dos feácios descrita na *Odisseia*. Assim como o mito descrito na *Teogonia* das raças em Hesíodo.

23 *Rep.*, II, 372d

24 O artigo de Richard Romero que citamos acima visa refutar a perspectiva de Cláudio Velloso, A verdadeira cidade de Platão, pelo qual ele defende que Platão realmente considera a cidade original como verdadeira.

25 *Rep.*, II, 373b-d

26 The healthy city or any other of anarchic society would be possible if man could remain innocent; but it is of the essence of innocence that it is easily lost; men can be just only through knowledge. Self-realization is not essentially in harmony with sociability. STRAUSS, 1978, p.95

daqueles que inicialmente faziam parte da cidade, cujo exercício estava submetido à necessidade. Destarte, se a cidade originalmente se pautava pela satisfação das necessidades mais prementes, nesse segundo momento, ela é determinada pelos desejos relativos ao conforto e ao bem-estar cultural e material. Em outras palavras, a cidade decai por causa da elevação dos desejos pelo luxo à condição de prioridade. Esse novo elenco de objetos a serem desejados exigem atividades próprias, mas que consomem a harmonia da comunidade. A cidade, ao se enveredar para o luxo torna-se mais complexa, e a consequência disso é a perda da unidade, que é sustentada princípio de especialização das artes presente no momento de sua fundação.

Quando Sócrates passa a incorporar elementos de uma sociedade culturalmente sofisticada, fica nítida a mudança de perspectiva. Ao proceder dessa forma, o filósofo reconhece que a comunidade humana é em parte fruto de uma natureza agregadora e em parte determinada pela elaboração do *éthos*. Outra conclusão que talvez esteja nas entrelinhas é que a justiça está no âmbito da natureza humana, mas sem sua antítese, a injustiça, ela é tomada simplesmente como harmonia. O processo de elaboração do *éthos*, configurado pela complexidade das relações é que desarmoniza e introduz as injustiças na comunidade. Quando Sócrates está a perseguir as quatro excelências cardinais, já no Livro IV, ele nos diz que justiça é cada um cumprir a tarefa que é sua (*δουκαιοσύνη εἶναι τό τά αὐτοῦ πράττειν*).²⁷ Devemos lembrar que cada tarefa na cidade é em virtude das capacidades individuais, que são bens naturais. Assim, justiça se opõe ao “apropriar-se do bem alheio”. Por sua vez, no retorno à alma Sócrates identifica justiça como uma certa harmonia, onde cada parte opera como os termos da escala musical.²⁸ Uma alma harmônica produz ações belas e justas, sejam na aquisição de bens, no cuidado com o corpo ou a respeito da política.²⁹

Os artífices do supérfluo que se incorporam à cidade são sobretudo os rapsodos, atores, poetas, artesãos que fabricam utensílios de luxos, com fins de ornamento, aqueles que produzem adornos e cosméticos femininos e outros tantos. Sócrates também relata que devido ao luxo incorporado à cidade, os cidadãos abandonam as dietas simples e regradas. Com isso são introduzidos novos hábitos alimentares, possivelmente muitos deles não saudáveis. Como consequência, a cidade parte em busca de mais variedades de alimentos e a exigir outros tipos de cozinheiros. Com todas

27 *Rep.*, IV, 433b

28 *Rep.*, IV, 443d

29 *Rep.*, IV, 443e

as modificações no modo de vida da cidade será necessário incorporar novos servidores. Chama-nos a atenção a referência à dois em especial, que não eram necessários na cidade saudável, a saber, a incorporação dos pedagogos e dos médicos. Duas funções que estão diretamente relacionados ao cuidado com a cidade, os pedagogos dedicam-se aos cuidados da alma dos cidadãos e os médicos cuidam do corpo.

A incorporação dos luxos e a variedade de desejos também implica em maior violência, pois, com a dilatação dos desejos vem a *pleonexía*, que impele os cidadãos a tomarem as riquezas como um bem em si.³⁰ Os homens agora ambiciosos partem na busca por se tornarem uns mais poderosos que outros. Como consequência, arrastam a cidade à guerra. Para acomodar a gama de ambições o território torna-se insuficiente tanto para a população que crescera quanto para satisfazer os desejos que se tornaram mais intensos que antes. A limitação espacial é um problema. Portanto, interessada em conquistar as propriedades alheias, buscando a aquisição de novas terras, querendo expandir seu poder, a cidade declara guerra contra outras. Sócrates observa que talvez não tenham chegado à justiça ou a injustiça, mas certamente descobriram a origem das guerras.³¹ Para título de comparação, no primeiro momento de expansão da cidade, ainda quando ela era saudável, incorporou-se o comércio, ou seja, a relação pacífica com outras comunidades, nesse segundo processo de expansão, já adoecida e ambiciosa, a cidade parte para a guerra, evidenciando assim dois modos de vida possíveis para uma cidade, o da paz e o da violência.

O aparecimento da guerra é determinante para que a cidade incorpore um outro elemento em seu núcleo. Primeiro a preocupação é com a ação prática de combater, por isso em princípio Sócrates refere-se à essas figuras como guerreiros (*πολεμικοί*) ou combatentes (*ἀγωνισταί*). Em seguida, ele afirma a importância dessa função e passa a detalhar especificamente a atividade desses homens, então muda a nomenclatura usada e refere-se a eles chamando-os como guardiões (*φύλαξ*). Mais tarde esses guardiões serão referidos como “demiurgo[s] da liberdade” (*δemiουργούς ἐλευθερίας*)³². Acerca das determinações que cabem à função do guardião, podemos vê-las especificadas em uma passagem anterior, a saber, em uma fala de Adimanto, quando aparece pela primeira vez a menção ao *phylax*, Diz o irmão de Platão:

30 Observamos aqui outra referência à figura de Céfalo, a quem Sócrates considerou não ser demasiadamente apegado à riqueza, embora não seja também alguém desprendido dos bens materiais.

31 *Rep*, II, 373e

32 *Rep.*, III, 395c

Se portanto, vós nos falasseis assim desde o começo, e nos persuadissem desde novos, não andaríamos a guardar-nos uns aos outros para não praticarmos injustiças, mas cada um seria o melhor guardião de si mesmo, com receio de coabitar com o maior dos males, se praticasse a injustiça.³³

Com a passagem supracitada, observamos que a função que os guardiões exercem representa mais do que lutar e combater em guerra, a rigor a função que lhes cabe esta intimamente ligada à defesa da justiça, pois a justiça nasce na alma, conforme mencionado no Livro IV, como uma espécie de harmonia. Mas, o guardião só será capaz de executar seu ofício se tiver, além da conformação natural, a educação necessária. A *paidéia* dos guardiões é determinante para o controle dos excessos causados pela *pleonexia* e, em especial, para a purificação da cidade. Entretanto, essa é uma questão que concerne mais ao terceiro livro, quando será abordado o modelo de *paidéia* que se deve imprimir na cidade. Por ora, conduzimo-nos até o presente passo e deixamos para abordar os problemas que se seguem em outra oportunidade.

Considerações finais

A demiurgia nesse segundo livro da *República* é especificamente centrada na elaboração da cidade, seja ela enquanto uma atividade exercida por Sócrates, seja ela enquanto elemento agregador dos membros da comunidade. Tentamos mostrar no desenvolvimento que o primeiro momento da *pólis* feita de *lógos* configura-se como uma *synoikía*, ou seja, uma comunidade de pessoas que vivem juntas. Como tentamos defender, essa *synoikía* é, em outras palavras, um agregado de demiurgos, que, em um primeiro momento dedicam-se exclusivamente à produção do necessário e praticam um modo de vida simples. É essa simplicidade que contribui para o bom desenvolvimento da comunidade como um todo, sobretudo é a divisão das funções dentro da comunidade que estabelece a harmonia que lhes é inerente.

Ao fazer surgir uma cidade em torno das artes, Sócrates evidencia que a possibilidade de harmonia está na relação que os membros da comunidade tem uns com os outros, mas sobretudo no modo de vida que eles praticam. Pois, é esse modo de vida que determina como as artes são exercidas. As artes podem ser voltadas para o bem de todos ou voltadas para os desejos particulares, cabendo à forma como a comunidade é ordenada estabelecer isso. Na cidade caracterizada pela simplicidade, não só o ato mecânico de exercer a função é importante, mas o bem executar da arte também importa, assim como o fim ao qual ela é destinada. O fator que determina as funções de

³³ *Rep.*, II, 367a

cada membro da comunidade é a conformação de suas naturezas. Portanto, o ato humano de se agregar em uma cidade é algo natural. A conclusão que Sócrates nos passa é que um homem não pode viver apartado de outro.

O segundo momento do processo de elaboração da *pólis*, é caracterizado pelo inchaço que é introduzido na comunidade. Por meio do aumento dos desejos e pela elaboração do *éthos*, a cidade torna-se desarmônica e complexa. Sob essas circunstâncias há uma ruptura do modo de vida simples e ordenado que até então era praticado. A simplicidade que caracterizava a comunidade nos primeiros momentos de sua fundação deixa de existir quando se instaura novos valores, capazes de impulsionar a cidade em direção à sua corrupção. O elo que foi rompido é o da harmonia, determinado pelo sistema de divisão do trabalho, que, como tentamos mostrar, tratava-se de um sistema respaldado pela natureza de cada membro da comunidade. Desfeita a harmonia, o modo de vida dos cidadãos é afetado diretamente.

Fica claro que a *pólis*, ao se configurar como uma cidade sadia ou inflamada, expressa as disposições de seus cidadãos. Quando eles estão dispostos uns com os outros a cidade é saudável, quando seus valores individuais são mais preponderantes, a cidade se desagrega e se corrompe. Quando um cidadão é dominado pelas afecções e desejos, ele é corrompido, quando a população de um modo geral é dominada por suas afecções e desejos a cidade torna-se corrompida. Como elementos cruciais desse processo estão os demiurgos, responsáveis pela produção da cidade, seja de bens, seja de males.

Embora a cura da cidade seja possível restituindo a vida simples que antes era praticada, não há como retroceder ao momento inicial da comunidade. É necessário cuidar da cidade como ela se mostra a partir de então, eliminando os males e controlando a *pleonexia*, que, em certa medida, é necessária para o desenvolvimento da própria cidade. Portanto, a introdução da figura do guardião, responsável pela restituição da saúde da *pólis*, trás consigo o tema da educação. Cabe aos guardiões, que identificam a felicidade da *pólis* com a sua própria felicidade, aprimorarem-se no conhecimento do bem e assumirem a função que lhes cabe. Assim, a cidade, embora não retroceda ao contexto anterior, pode reencontrar-se com a felicidade a partir da justiça.

Bibliografia

PLATÃO. *A república*. Tradução. PEREIRA, Maria Helena da Rocha 4a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *Leis*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto. 1.ed.rev. Belém: EDUFPA, 1980.

PLATÃO. *Diálogos: Timeu-Critias, O segundo Alcibiades, Hípias Menor*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

HIPPOCRATES. *PERÍ TÉKNE* in: HIPPOCRATES Vol II. Tradução. JONES, W.H.S. Massachusett, Havard University Press, 1059.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CORNFORD, Francis M. *The Republic of Plato*. London: Oxford University Press, 1945.

IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University Chicago Press, 1978.

FILOSOFIA COMO CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS: O TOTALITARISMO NO EMBATE ENTRE VOEGELIN E KELSEN

Philippe Oliveira de Almeida¹

RESUMO: o texto reconstitui o debate entre Hans Kelsen e Eric Voegelin, no Pós-Guerra, concernente à relação entre filosofia e totalitarismo. Voegelin responsabiliza o formalismo neokantiano – e em especial o juspositivismo desenvolvido por Kelsen – por pavimentar o caminho, no mundo germânico, para a emergência do nazi-fascismo. Kelsen, por sua vez, acusa Voegelin de professar uma filosofia absolutista, incompatível com o sistema democrático. Procuramos demonstrar que ambos, apesar das evidentes divergências, trabalham no seio de um horizonte de sentido comum. A obra de Hannah Arendt servirá como parâmetro de comparação.

Palavras-chave: Kelsen; Voegelin; totalitarismo

ABSTRACT: The text reconstructs the debate between Hans Kelsen and Eric Voegelin, in Postwar, concerning the relationship between philosophy and totalitarianism. Voegelin blames neo-Kantian formalism - and especially the legal positivism developed by Kelsen - to pave the way for the emergence of Nazi-fascism. Kelsen, in turn, accuses Voegelin of professing an absolutist philosophy incompatible with the democratic system. We try to show that both, despite the obvious differences, working within a same horizon of meaning. The work of Hannah Arendt will serve as a benchmark.

Keywords: Kelsen; Voegelin; totalitarianism

1. Introdução

Este trabalho tem por finalidade reconstituir os argumentos centrais propostos na batalha intelectual protagonizada por Hans Kelsen (1881 – 1973) e Eric Voegelin (1901 – 1985), concernente à relação entre filosofia e ideologia no mundo moderno. Não temos a pretensão de exaurir a temática, o que implicaria recuperar criticamente *todas* as referências a Kelsen presentes na obra de Voegelin – e vice-versa. Basta, à tarefa a que nos propomos, analisar passagens paradigmáticas que condensem o núcleo dos ataques dirigidos por um autor ao outro. As vidas de Kelsen e de Voegelin foram radicalmente afetadas pelo nazi-fascismo. Ambos os pensadores fizeram de suas doutrinas instrumentos de combate às aspirações totalitárias – e de crítica às ideologias,

¹Doutorando em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: philippeolmeida@gmail.com

de forma geral. Entretanto, tinham avaliações bastante diversas quanto à contribuição do ideário moderno (o sonho de um mundo secularizado, alicerçado no progresso tecnocientífico) para a afirmação do totalitarismo. O embate então travado – que se manifesta, antes de mais nada, através dos livros *A nova ciência da política* (1952),² de Voegelin, e *A nova ciência da política: a réplica de Kelsen à “Nova Ciência da política”* de Eric Voegelin: uma contribuição à crítica da ideologia (1954),³ de Kelsen – constitui um excepcional ponto de partida para que se discuta o papel político que o filósofo deve desempenhar na sociedade.

Após considerações de ordem geral, trataremos do pensamento de Voegelin e, em seguida, da doutrina de Kelsen, procurando, ao término da pesquisa, extrair, da narrativa acerca da disputa entre ambos, ilações teóricas concernentes à relação entre filosofia e totalitarismo.

2. *Reductio ad Hitlerum*: não é possível fazer filosofia depois de Auschwitz?⁴

Hoje, poucos contestariam as evidências que revelam ter Martin Heidegger aderido ao nacional-socialismo na década de 1930. Mantém-se, no entanto, acalorado o debate acerca do real impacto de suas escolhas político-ideológicas (*práxis*) sobre seu pensamento filosófico (*theoria*).⁵ Decisões pessoais *contingentes* (acertadas ou não) teriam o condão de contaminar a reflexão filosófica, pretensamente *universal e necessária*? A mesma questão, nas searas da Filosofia Política e da Filosofia do Direito, paira, qual ave agourenta, sobre o trabalho de Carl Schmitt.⁶

² Cf. VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: UNB, 1982.

³ Cf. KELSEN, Hans. *A new science of politics: Hans Kelsen's reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"*. A contribution to the critique of ideology. Org. Eckhart Arnold. Frankfurt; Lancaster: OntosVerlag, 2004.

⁴ O título desta seção, evidentemente, remete à célebre frase de Adorno: “não é possível fazer poesia depois de Auschwitz”.

⁵ Uma breve reconstituição do “caso Heidegger” – da polêmica, iniciada no Pós-Guerra, a respeito do comprometimento do filósofo com o nazismo – pode ser encontrada em ERBER, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 15 a 26. O reavivamento da celeuma, em virtude da publicação dos chamados “cadernos negros” (diários pessoais do autor, escritos no período compreendido entre 1931 e 1941) é cuidadosamente analisado em GORDON, Peter E. Heidegger in Black. *The New York Review of Books*, New York, v. 61, n. 15, outubro de 2014. Disponível em <<http://www.nybooks.com/articles/2014/10/09/heidegger-in-black/>>, acessado em 7 de abril de 2016.

⁶ Um esforço para articular a trajetória biográfica e o labor especulativo de Schmitt foi desenvolvido em BIGNOTTO, Newton. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, dezembro de 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200007>, acessado em 7 de abril de 2016. Sobre o tema, recomendamos, ainda, a leitura de ALVES, Adamo Dias; CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o Estado de Exceção. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 105, p. 225 a 276, julho-dezembro de 2012.

Indagação *simetricamente* oposta acompanha, ainda nos dias que correm (décadas após Auschwitz), as obras de Kelsen e de Voegelin. Incontestável o fato de que os dois intelectuais se opuseram ao totalitarismo. Perseguidos pelo novo regime, viram-se ambos forçados a (Voegelin em 1938, Kelsen em 1940) abandonar a Europa, com destino à América. Porém, a despeito do histórico de resistência dos dois exilados, um problema acabou por se impor: não teriam os constructos teóricos de Kelsen e Voegelin, *a despeito* de suas posições políticas concretas, colaborado para a ascensão do Terceiro Reich?

Leo Strauss, também ele refugiado nos Estados Unidos, cunhou na década de 1950 a expressão ‘*Reductio ad Hitlerum*’ para designar um tipo específico de falácia, surgido após a II Guerra Mundial. A estratégia retórica buscava invalidar os argumentos do adversário por meio da demonstração de que, se desenvolvidos plenamente, teriam por conseqüência atividades totalitárias.⁷ À derrota do Eixo seguiu-se a tomada de consciência, por parte da comunidade internacional, dos horrores do Holocausto. Semelhante revelação incitou, junto às classes intelectuais, o ímpeto para – valendo-nos das palavras do cineasta Alain Renais, diretor de *Nuit et Brouillard* (1955) e *Hiroshima mon amour* (1963) – “escapar do escapismo” e apurar responsabilidades.

Quais tendências, na República de Weimar, na Europa do Entreguerras, e na civilização ocidental como um todo, teriam antecipado e preparado, insuspeitadas, a emergência do Estado de Exceção? Um clima de desconfiança recíproca e culpabilização se impôs. Não se tratava, apenas, de expor pensadores que haviam, de fato, se filiado ao Partido Nacional-Socialista; mas, ainda, de denunciar propostas que, embora parecessem inofensivas na cena liberal e decadente de Berlim e Viena no período que se sucedeu à I Grande Guerra, incitariam, de maneira subliminar, pulsões autoritárias. Democracias constitucionais podem chocar “o ovo da serpente”;⁸ sob um invólucro humanista, o “fascinante fascismo” pode se insinuar, aliciando os incautos.⁹

Disponível em <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2012v105p225>>, acessado em 7 de abril de 2016.

⁷ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009. Strauss manteve interlocução com Schmitt e Voegelin – o diálogo que desenvolveu com os autores referidos pode ajudar-nos a compreender sua interpretação do totalitarismo. Nesse sentido, v. MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt & Leo Strauss: the hidden dialogue*. Tradução de J. Harvey Lomax. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2008. V., ainda, McAllister, Ted V. *revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin & the search for a postliberal order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1995.

⁸ É este o título que Ingmar Bergman deu a película, por ele realizada em 1977, acerca da crise econômica da Alemanha na década de 1920 – que prenuncia a tomada do poder por Hitler.

⁹ A intelectual norte-americana Susan Sontag deu o título de ‘Fascinante fascismo’ a ensaio no qual denunciava a persistência de motivos nazistas na estética contemporânea – a aura erótica da qual, para indivíduos plenamente integrados aos sistemas demo-liberais, pode se investir o totalitarismo. É nesses termos que Sontag procura explicar o sucesso das fotografias que Leni Riefenstahl, maior cineasta do

Era preciso devassar a trajetória histórico-cultural do Ocidente para, *ex post facto*, purgá-la de sua sanha absolutista. A mera *suspeita* de que um autor havia, em sua juventude, colaborado com o nazi-fascismo era mais que suficiente para macular todo o seu legado – foi o caso de Paul de Man e, em alguma medida, Gunter Grass. Nesse cenário, acusar um oponente intelectual ou político de nutrir, inconfessadamente (e mesmo inconscientemente) pretensões totalitárias tornou-se estratégia argumentativa corrente.

São essas as regras que estruturarão a faida entre Kelsen e Voegelin. É necessário salientar que, para além de possíveis apreensões pessoais – Voegelin, estudante na Faculdade de Direito de Viena entre 1919 e 1922, participou do círculo de Kelsen, sendo, no desenvolvimento de seu doutorado em Ciência Política, orientado por ele e por Othmar Spann –,¹⁰ a tensão entre os autores (o mestre e o aluno) materializam dois paradigmas diferentes quanto ao sentido do filosofar na Modernidade. Operando nos campos da Filosofia do Direito e da Filosofia Política, Kelsen e Voegelin representam modelos antagônicos para o intelectual do século XX, *sintomas* de duas mundivisões contrapostas acerca do valor do moderno. Podemos, esquematicamente, dizer que, para Voegelin, o totalitarismo é decorrência do pensamento moderno, antropocêntrico, que pretende abolir o horizonte de significação erigido pelas sociedades tradicionais; enquanto, para Kelsen, são os regimes totalitários resultado da subsistência de conceitos pré-modernos, teocêntricos, na mentalidade hodierna. Seria

Terceiro Reich, tirou, na década de 1970, da tribo Nuba no Sudão (uma raça *pura*, que, no entender de Riefenstahl, estaria livre da degenerescência física e espiritual advinda da miscigenação). V. SONTAG, Susan. Fascinante fascismo. *Sob o signo de saturno*. Tradução de Ana Maria Capovilla e Albino Poli Jr. Porto Alegre: L & PM Editores, 1986. Em entrevista concedida à revista *Rolling Stone*, Sontag fez uma declaração que ilustra, com clareza, sua compreensão da subsistência de uma “sensibilidade fascista” na contemporaneidade: “Sim, acredito na existência de uma sensibilidade fascista que pode estar ligada a uma série de coisas diferentes. Veja bem, desde muito cedo entendi que essa sensibilidade estava presente em diversas atitudes da Nova Esquerda. Era algo muito perturbador, e ninguém falava disso em público no final dos anos sessenta ou no início dos anos setenta, quando o principal esforço era acabar com a guerra dos Estados Unidos no Vietnã. Mas era bem nítido que uma série de atividades da Nova Esquerda estava longe de ser um socialismo democrático e eram profundamente anti-intelectuais, o que penso fazer parte do impulso fascista – anticultural, cheio de ressentimento e brutalidade, refletindo um tipo de niilismo. Há coisas na retórica do fascismo que soam como Nova Esquerda. No entanto, isso *não equivale dizer* que a Nova Esquerda é uma forma de fascismo, coisa que todos os tipos de conservadores e reacionários tendem a declarar. Mas precisamos estar atentos para o fato de que todas essas coisas não são meros objetos, mas processos, e o fato de nossa situação ser complicada tem a ver com a natureza humana. Há impulsos contraditórios em tudo, e você precisa continuar prestando atenção no que é contraditório para resolver essas coisas e purificá-las”. SONTAG, Susan; COTT, Jonathan. *Susan Sontag: entrevista completa para a revista Rolling Stone*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Autêntica, 2015.

¹⁰ Sobre sua relação com Kelsen, Voegelin dirá: “O que me atraía em Kelsen, ao que me lembro, era o rigor com que conduzia suas análises, típico dos grandes juristas. [...] O que aprendi com Kelsen, seja em sua obra de vários volumes, seja nas discussões em seu seminário, foi a análise conscienciosa e responsável dos textos”. VOEGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. Tradução de Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008, p. 43.

justo afirmar que o embate entre Kelsen e Voegelin atualiza, no âmbito das reflexões jurídico-políticas, a célebre querela, travada nos domínios da Filosofia da História, entre Karl Lowith e Hans Blumenberg, no que toca à secularização e à legitimidade do mundo moderno.¹¹

Quem nasceu primeiro – o ovo ou a galinha, as críticas de Voegelin a Kelsen, ou de Kelsen a Voegelin? A questão, relevante para uma investigação biográfica, tem valor limitado em uma análise filosófica. Enquanto emblemas de posturas dissonantes do filósofo face à sociedade moderna, as leituras de Voegelin e Kelsen são *opostas e complementares*. Como pólos de uma relação dialética, se retroalimentam, formando um *ecosistema*. No clássico *Apocalípticos e integrados*, Umberto Eco sugere que, longe de se excluírem, as visões decadentistas (apocalípticas) e progressistas (integradas) da Modernidade se somam – e se interpenetram –, de sorte a moldar o retrato *chiaroscuro* no qual o homem moderno se reconhece.¹² Há, nos neoconservadores que lamentam a dessubstancialização de valores ancestrais na contemporaneidade, traços indelevelmente modernos – a *nostalgia do ser*, a busca por uma unidade (completude) pretérita que restaria cindida (clivagem entre a consciência e o mundo, em decorrência da qual o homem já não mais se sente confortável sob a própria pele, mas permanentemente deslocado/alienado, como que estrangeiro) é característica essencial de nosso tempo. Por outro lado, nos veteroprogressistas que celebram a emancipação advinda das revoluções científicas, podemos apreender inelutável aroma tradicional – é multimilenar a fé messiânica na instauração de um reino, no futuro, livre de neuroses e alienações, marcado pela plenitude (*pleroma*). As duas perspectivas, juntas, compõem a autocompreensão de nosso período histórico – que, como Jano bifronte, o deus romano dos começos e dos fins, tem uma face voltada para trás, e outra, voltada para a frente.¹³

É por esses motivos que a opção por iniciar a reconstituição da lide entre Voegelin e Kelsen expondo elementos importantes da filosofia do primeiro deve ser encarada como expediente meramente didático – não queremos, aqui, sugerir qualquer precedência cronológica ou lógica das argumentações de um autor sobre outro. A interpretação de Kelsen, que exploraremos em seguida, precisa ser vista, não como um

¹¹ A propósito, v. SOUZA, José Carlos Aguiar de. Modernidade, secularização e a crise de legitimidade: uma introdução a Blumenberg. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, p. 301 a 319, julho-setembro de 1995. Disponível em <<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/view/1108>>, acessado em 08 de abril de 2016.

¹² V. ECO, Umberto. Cultura de masas y “niveles” de cultura. Em *Apocalípticos e integrados*. Tradução de Andrés Boglar. Barcelona: Editorial Lumen, 1984.

¹³ Um exame mais detalhado do jogo dialético de que participam leituras progressistas e decadentistas do moderno pode ser encontrado em ALMEIDA, Philippe Oliveira de. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

ato de defesa num processo persecutório instaurado por Voegelin, mas como uma demanda paralela – ou, ainda, uma *reconvenção*, instrumento por meio do qual o acusado acusa o acusador.

3. Voegelin: os neokantianos nas origens do totalitarismo

Os últimos dias da humanidade (1918-1919),¹⁴ de Karl Kraus; *A decadência do Ocidente* (1918-1922),¹⁵ de Oswald Spengler; *O mal-estar da cultura*,¹⁶ de Sigmund Freud (1930) – eis alguns títulos que fizeram sucesso no Entreguerras, exemplificativos de uma vasta literatura apocalíptica que despontou no período. A I Guerra Mundial – pesadelo tecnocrático que por muitos anos servirá de inspiração para obras literárias e cinematográficas de horror –¹⁷ sepultou a esperança oitocentista em um mundo de paz e prosperidade ancorado em uma racionalidade científicizante. A ciência, construindo máquinas de extermínio massivo, conferiu novas dimensões às batalhas, levando à obsolescência, de um só golpe, bibliotecas inteiras acerca da *arte da guerra*. Destinada ao aperfeiçoamento da humanidade, parecia tornar-se ferramenta de desumanização. Os anos que separam a I da II Grande Guerra assistem a uma crescente rejeição, por parte das classes letradas, da filosofia positivista, coroamento ideológico da *Belle Époque*. Movimentos como o neotomismo ganharão consistência nesse período, procurando resgatar, contra uma era pretensamente pós-metafísica, a razão substantiva medieval que o hodierno *conhecimento positivo* propunha extirpar.¹⁸ Quando a II Guerra Mundial se encerrou, um amplo arsenal de críticas ao positivismo (forjadas, gradualmente, a partir de 1916) se encontrava à disposição. Voegelin se valerá dessas armas conceituais,

¹⁴ Cf. KRAUS, Karl. *Os últimos dias da humanidade*. Tradução de Antônio Sousa Ribeiro. Lisboa: Antígona, 2003.

¹⁵ Cf. SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente*: esboço de uma morfologia da história universal. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Jahar, 2014.

¹⁶ FREUD, Sigmund. *O mal-estar da cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L & P, 2010.

¹⁷ Nas palavras de Tony Magistrale: “Indeed, this war maintained such lasting and dramatic reverberations on all levels of society for so many years after the Treaty of Versailles that it is impossible not to consider its influence, however indirect, on early horror art. The physical deformities of Hunchback, Jekyll, and the Phantom of the Opera suggest a similar parallel to the returning soldiers from the trenches of war whose maimed bodies and devastated faces were the lasting legacies of man’s inhumanity to man and the more recent effectiveness of science as a weapon”. MAGISTRALE, Tony. *Abject terrors*: surveying the modern and postmodern horror film. New York: Peter Lang Publishing, 2005, p. 33 e 34.

¹⁸ Para um estudo das críticas feitas pelo neotomismo do Entreguerras ao pensamento moderno, v. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Neotomismo: alternativa ao drama do humanismo ateu? *Simpósio Internacional Filosófico Teológico* – FAJE, 2014, Belo Horizonte. Do humano ao pós-humano: encruzilhada ou destino, v. 1, p. 1 a 15. Disponível em <http://faculdadejesuita.edu.br/simposio/cd10/textos/nao_doutores/philipe.pdf>, acessado em 11 de abril de 2016.

atrelando ao totalitarismo o normativismo jurídico de Kelsen (variação do positivismo nas sendas da Ciência do Direito).

É certo que, em Viena – cabeça sem corpo, capital de um império que não mais existia –, longe de se retraírem, as doutrinas formalistas se expandiram, no arco compreendido entre 1918 e 1939. O Círculo de Viena – grupo de filósofos coordenado por Moritz Schlick, e que, inspirando-se no Wittgenstein da juventude, firmará as linhas mestras do Positivismo Lógico – exercerá, junto com a psicanálise freudiana (que florescia na cidade, na mesma época) considerável influência sobre Kelsen.¹⁹ Kelsen comunga da crença, compartilhada pelo Primeiro Wittgenstein e pelos filósofos analíticos, na impossibilidade de asserções objetivas sobre juízos de valor. A célebre *Conferência sobre ética* redigida por Wittgenstein em Cambridge, entre 1929 e 1930, desenvolve postulados que poderiam, sem empecilhos, ser acolhidos por Kelsen: jamais chegaremos a um entendimento intersubjetivo em questões relativas à religião ou à ética, posto que a linguagem, voltada à descrição de fatos contingentes, não é veículo adequado para exprimir valores absolutos.²⁰ Dessa maneira, a “pureza do método”, a edificação de um saber jurídico objetivo, pressuporia um exercício de clarificação da linguagem, cuja finalidade seria impedir distorções ideológicas oriundas de conceitos *sem sentido* como os de ‘justiça’ e ‘bem comum’.²¹

Para Kelsen, não compete ao jurista discutir se a norma é justa ou injusta – mas, sim, se é válida ou inválida, quer dizer, se pertence ou não ao ordenamento jurídico posto. Na contemporaneidade, não podemos mais continuar, ingenuamente, aspirando a critérios intemporais (teológicos, metafísicos ou morais) que possam servir aos operadores do Direito como balizas para avaliar a *justeza* da lei. Muitos autores – é o caso de Hannah Arendt – atribuirão à neutralidade axiológica do positivismo jurídico parcela da responsabilidade pelo fortalecimento do totalitarismo. Eximindo-se de exarar juízos de valor acerca das regras de conduta com as quais trabalha, o jurista de formação

¹⁹ Antônio Graça Neto define a relação entre Kelsen e o Círculo de Viena como “analogia sem pertencimento”. Inseridos em um mesmo universo cultural, os grupos de Kelsen e Schlick guardariam pontos de intersecção, mas não se confundiriam, na cena intelectual vienense. V. GRAÇA NETO, Antônio. Kelsen e Wittgenstein: as interfaces da lógica. *Sequência: Estudos jurídicos e políticos*, Florianópolis, p. 115-123, janeiro de 1996.

²⁰ V. DAAL’AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Ed. Da UFSC; São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.

²¹ Na oposição kantiana entre ser e dever-ser Kelsen encontrará um modelo para o procedimento que pretende instituir: “A pureza metodológica imprescindível para a ciência do direito me parecia ser garantida pela oposição entre ser e dever-ser, que nenhum filósofo ressaltou tão nitidamente quanto Kant. Portanto, desde o início a filosofia kantiana foi minha estrela-guia”. KELSEN, Hans. Autoapresentação (1927). *Autobiografia*. Tradução de Gabriel Nogueira Dias e José Ignácio Coelho Mendes Neto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

positivista é modelo exemplar da “banalidade do mal”.²² Voegelin comungará de tais críticas. É possível identificar paralelos entre suas análises do positivismo jurídico (no campo filosófico) e da anexação da Áustria pelos alemães (no âmbito histórico-factual) – seu desprezo pela política de apaziguamento dos regimes liberais, que, para preservar a paz, capitularam frente às pretensões de Hitler, se assemelha à sua rejeição a uma Filosofia do Direito despida de diretivas teleológicas. Como o filósofo narra, de forma contundente: “Assim que Hitler ocupou a Áustria, cheguei a flertar por um instante com a idéia de apoiar os nacional-socialistas. Se eram mesmo capazes de tão criminosa insanidade, aqueles porcos desprezíveis que se diziam democratas (entenda-se as democracias ocidentais) decerto mereciam a derrota”.²³ A postura de tolerância das democracias ocidentais, equivalente à neutralidade axiológica do positivismo jurídico, permitiu (ao recusar-se a atuar em nome de valores absolutos) que o nazismo colonizasse, ideológica e militarmente, diversas esferas do mundo da vida.

Como o jornalista britânico Kingsley Martin afirmou, certa feita: “Se nós atirmos os adornos da monarquia na sarjeta, [...] a Alemanha nos ensinou que qualquer pivete os recuperará”. O progressivo desmantelamento, nos séculos XIX e XX, dos alicerces simbólicos que sustentavam o poder político na Europa da Modernidade Clássica – o trono do príncipe e o trono de São Pedro, a coroa e a tiara – não foi acompanhado pela construção de novos mitos e ritos capazes de ocupar o espaço vazio deixado pelo sistema anterior de organização social. Ora, para Voegelin, é precisamente deste espaço vazio que irão se alimentar as ideologias.²⁴ Voegelin, já em 1938 (quando da publicação de *Religiões políticas*), descrevia a ideologia como religião *manquée*, imanentizada.²⁵ O formalismo neokantiano – de que é ramificação o positivismo jurídico – vedou ao intelecto discursivo o acesso a horizontes de especulação teológica e metafísica (o Absoluto). O abandono, por parte das elites intelectuais, da reflexão

²² Ao cobrir, para a revista *The New Yorker*, o julgamento de Adolf Eichmann, um dos principais responsáveis pela “solução final” (isto é, o extermínio de judeus ao final da II Guerra Mundial), Arendt cunhará a expressão ‘banalidade do mal’ para se referir à trivialização da violência derivada do vazio de pensamento característico de um mundo dominado pela lógica burocrática. V. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

²³ VOEGELIN. *Reflexões autobiográficas...*, cit., p. 75 e 76.

²⁴ Voegelin define ‘ideologia’ como “sistema intelectual fechado no qual o conhecimento humano serve como uma ferramenta grosseira de realização da felicidade”. Cf. SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliiana: uma introdução biográfica*. Tradução de Michael Henry. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 60.

²⁵ V. PASSOS, Eduardo Schmidt. Eric Voegelin e as Religiões Políticas: o substrato comum entre a religião e a política. *Sol nascente: Revista do Centro de Investigação sobre Ética Aplicada (CISEA), Província do Huambo*, v. 1, n. 1, p. 1 a 9, junho de 2012. Disponível em <<http://www.ispsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N1%20art1%20.pdf>>, acessado em 12 de abril de 2016.

(*episteme*) acerca da transcendência forçou as massas, lançadas à própria sorte, a acolherem arraoados (*doxa*) que se propunham a solucionar todos os enigmas centrais da existência. Nazismo, comunismo e liberalismo (as principais ideologias contemporâneas) representariam, assim, substitutivos modernos, deturpados (posto que intramundanos) da mística religiosa, abandonada pelo humanismo ateu. É por essa razão que, no entender de Voegelin, a separação entre ser e dever-ser (que, como veremos, é entendida por Kelsen como ponto de partida para a crítica das ideologias), poderia ser responsabilizada pelo desabrochar de um século ideologizado.²⁶

Kelsen, na concepção de Voegelin, teria reduzido a Filosofia Política e a Filosofia do Direito à Teoria da Norma (por acreditar que o Estado não é mais que um epifenômeno do ordenamento jurídico). Ao considerar, em nome da “tolerância”,²⁷ *subjetivos* os juízos de valor – e, por conseguinte, não passíveis de apreciação racional – teria tornado inócua (irrelevante, de um ponto de vista político) a atividade do filósofo. Contra Kelsen, Voegelin tentará, com *A nova ciência da política*, reaproximar a filosofia do problema ontológico, resgatando os laços entre fato e valor, ordenamento jurídico e ordem (social e cósmica). Além das dimensões natural e psíquica/sócio-cultural, possui o homem uma dimensão espiritual – que se abre ao Totalmente Outro, o Absoluto. É “qualquer coisa de intermédio” (para fazermos remissão ao poeta Mário de Sá-Carneiro) entre o visível e o invisível. As tentativas, modernas, de absolutização do político não respeitam a arquitetura da alma, voltada a uma esfera transcendente irreduzível a nossas aspirações contingentes. Só a metafísica, pois, pode oferecer uma crítica consistente às ideologias, na medida em que reabilita a conexão da consciência com o real.²⁸

²⁶ Afastando-se do debate público acerca do justo e do injusto, os intelectuais positivistas abrem caminho para a oclocracia: “E eis o principal motivo para o meu ódio das ideologias: elas vulgarizam as discussões intelectuais e conferem ao debate público uma coloração nitidamente oclocrática, tanto que hoje se chega ao ponto de considerar fascista ou autoritária uma simples referência a fatos da história política e intelectual cujo conhecimento é absolutamente necessário para discutir os problemas que surgem no debate político. A condenação radical do conhecimento histórico e filosófico deve ser identificada como um fator importante em nosso ambiente político-social, porque aqueles que a ditam não podem sequer ser chamados de impostores intelectuais – seu horizonte de consciência é por demais limitado para que estejam conscientes de sua desonestidade objetiva. Devem, portanto, ser caracterizados como analfabetos funcionais com uma forte ânsia de autopromoção”. VOEGELIN. *Reflexões autobiográficas...*, *cit.*, p. 85.

²⁷ Kelsen conhecia o comentário de Chesterton, segundo o qual “a tolerância é a virtude daqueles que não acreditam em nada”.

²⁸ Argumentação semelhante será desenvolvida pelo neotomismo – corrente que fará parte das leituras de Voegelin. A propósito, v. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A filosofia cristã contra o autoritarismo: o Estado Novo e o Regime Militar na obra de Mata Machado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 64, p. 253 a 280, janeiro a junho de 2014. Disponível em <<http://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/P.0304-2340.2014v64p253/1549>>, acessado em 12 de abril de 2016.

Kelsen defende que a Filosofia Política e a Filosofia do Direito ainda mantêm, ocultas, categorias teológicas medievais (como a de ‘soberania’).²⁹ Seria necessário, dessa maneira, modernizar/secularizar o pensamento jurídico-político, para que possamos – fiéis ao espírito kantiano – sair da condição de menoridade pela via do Esclarecimento. Para Voegelin, em contrapartida, a modernização/secularização não representaria uma alternativa às concepções teológicas, mas uma concepção teológica alternativa. A Modernidade não constitui-se em uma superação do horizonte simbólico medieval – mas em uma versão degradada da Cristandade. As ideologias modernas, deificando o humano, reciclam antigas heresias do Medievo – em especial o gnosticismo.³⁰ É da natureza do homem conduzir-se em direção ao Absoluto – e, se o caminho do Absoluto real (encampado pela filosofia e pela teologia nos períodos antigo e medieval) se encontra obstruído, resta a trilha dos Absolutos ideais, a absolutização de aspectos particulares da cultura (idolatria).

São esses os motivos pelos quais, para Voegelin, a filosofia kelseniana estaria entre os fatores responsáveis pela ascensão do totalitarismo. O relativismo do pensamento juspositivista – desdobramento de seu secularismo cético – levaria à indiferença do teórico no que diz respeito ao destino da comunidade. Seria um reflexo da degradação espiritual do mundo germânico – e do Ocidente como um todo. No Pós-Guerra, muitos seguirão o exemplo de Voegelin. Para criar uma rede de contenção contra possíveis incursões totalitárias, procurarão reconstituir a doutrina do Direito Natural, e, de forma mais ampla, o nexos entre os domínios da Ética e da Política. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, é filha dileta desse espírito.

4. Kelsen: o totalitarismo epistemológico

“O diabo está nos detalhes”. Poderíamos nos valer do provérbio alemão para traduzir os trabalhos de Wittgenstein (na Analítica da Linguagem), Freud (na Psicanálise) e Schoenberg (no Dodecafonismo). Os três têm vários pontos em comum: contemporâneos, vienenses, judeus, e, ademais, mestres da análise. Em seus respectivos campos de trabalho, decomporão estruturas complexas (a linguagem ordinária, a psique,

²⁹ Luigi Ferrajoli, favorável à instauração de um sistema normativo cosmopolita, partirá de leitura idêntica. Nesse sentido, v. FERRAJOLI, Luigi. *Soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*. Tradução de Carlo Coccioli, Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³⁰ Voegelin não está sozinho nesta avaliação. Diversos autores – como Hans Jonas – encontrarão, na alardeada novidade de doutrinas modernas, a ressurgência de *tropoi* heréticos. Sobre o tema, v. JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien God & the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

a música) até alcançar o que presumem ser seus elementos constitutivos. Partem do pressuposto de que o todo não pode ser maior do que as partes – mas que, por outro lado, o desconhecimento das partes que compõe o todo (a ausência de percepção do jogo de pulsões que engendram a consciência, por exemplo) produz ilusões. Dessa maneira, a atividade de depuração analítica tem finalidades terapêuticas, na medida em que, com seu mapeamento microscópico, desata nós que uma observação macroscópica não seria capaz de desemaranhar. Kelsen – proveniente de *denkenform* similar à das figuras citadas, e que apresenta, igualmente, diversos pontos em comum com elas – despenderá, nas sendas da Filosofia do Direito e da Filosofia Política, esforços semelhantes.³¹

A chamada Teoria Pura do Direito é, fundamentalmente, um procedimento analítico, que visa a reduzir o ordenamento jurídico a seus componentes básicos (as normas), de modo a dissolver oposições ilusórias criadas, no curso dos séculos, pela confusão dos jurisperitos – como distinções entre Direitos reais e Direitos obrigacionais, direitos subjetivos e Direito objetivo, Direito Público e Direito Privado, pessoa física e pessoa jurídica, Direito e Estado. É a tentativa kelseniana de desconstrução do conceito de Estado – por ele interpretado como uma metáfora antropomórfica – que nos interessará aqui.

No clássico *Teoria Pura do Direito*,³² publicado pela primeira vez em 1934, Kelsen argumentava que, da perspectiva do aparelho jurisdicional, pessoas, físicas ou jurídicas, privadas ou públicas, não seriam mais que feixes de normas. Considerações ontológicas – qual a essência da pessoa humana?, pessoas jurídicas são ficção ou realidade social? etc. – seriam irrelevantes para o Direito. O sujeito de direito – seja ele um indivíduo, uma empresa ou um país – constitui, da perspectiva do ordenamento, apenas um emaranhado de faculdades e responsabilidades jurídicas – emaranhado esse *criado* pelo Direito, sem existência que preceda à da própria norma. Se um homem é um feixe *parcial* de normas, um Estado (o termo aqui aplicado a uma comunidade política, e, não, a um aparelho burocrático de funcionários) representa um feixe *total*, um ordenamento jurídico em sua integralidade. O Estado é a personificação do ordenamento jurídico.³³ Ver no Estado uma força anterior e superior ao Direito é operar

³¹ Um brilhante paralelo entre Kelsen e Schoenberg pode ser encontrado em LOPES, Mônica Sette. *Uma metáfora: música & direito*. São Paulo: Edições LTR, 2006.

³² V. KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

³³ Nas palavras de Kelsen: “Uma vez reconhecido que o Estado, como ordem de conduta humana, é uma ordem de coação relativamente centralizada, e que o Estado como pessoa jurídica é a personificação desta ordem coerciva, desaparece o dualismo de Estado e Direito como uma daquelas duplicações que tem a sua origem no fato de o conhecimento hipostasiar a unidade (e uma tal expressão de unidade é o conceito

uma hipostasiação das leis humanas, semelhante àquela que as sociedades tradicionais, com a idéia de Deus, fazem das leis da causalidade (quer dizer, da regularidade do mundo natural).

Kelsen não pensa o Estado, à diferença de Voegelin e outros, como a expressão da unidade sócio-psíquica, cultural ou étnica de um povo – *maximum* ético, cristalização dos valores de uma nação.³⁴ Vivendo na Áustria, realidade plurinacional, marcada pela diversidade religiosa, lingüística etc. –, Kelsen interpretará o Estado como uma unidade exclusivamente normativa.³⁵

Para Kelsen, a antropomorfização, de origem religioso-metafísica, do Estado, seria incompatível com a democracia. Ao pressupor valores absolutos, anteriores ao Direito posto, que dariam carnadura ao Estado, autores como Voegelin não fariam mais que perpetuar uma perspectiva pré-moderna do político, alimentando incursões totalitárias. Se minhas crenças não são apenas justificáveis, mas *verdadeiras* (se fui iniciado nos mistérios abscondidos do universo), então posso *impô-las*, à força, aos demais, não precisando (não *podendo*, por questões de integridade moral) sujeitá-las a processos de negociação. Contra seus detratores, Kelsen argumentará que somente uma abordagem crítica e positivista do universo jurídico-político pode desafiar ideologias

de pessoa), por ele mesmo constituída, do seu objeto. Então, o dualismo de pessoa do Estado e ordem jurídica surge, considerado de um ponto de vista teórico-gnosiológico, em paralelo com o dualismo, igualmente contraditório, de Deus e mundo. Assim, como a teologia afirma poder e a vontade como essência de Deus, assim também o poder e a vontade são considerados, pela teoria do Estado e do Direito, como essência do Estado. Assim como a teologia afirma a transcendência de Deus em face do mundo, assim também a teoria dualista do Estado e do Direito afirma a transcendência do Estado em face do Direito, a sua existência metajurídica e, ao mesmo tempo, a sua imanência ao Direito. Assim como Deus criador do mundo, no mito da sua humanização, tem de vir ao mundo, de se submeter às leis do mundo – o que quer dizer: à ordem da natureza –, tem de nascer, sofrer e morrer, assim também o Estado, na teoria da sua autovinculação, tem de submeter-se ao Direito por ele próprio criado”. KELSSEN. *Teoria pura do Direito...*, cit., p. 352.

³⁴ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

³⁵ “A tese de que o Estado, do ponto de vista de sua essência, é um ordenamento jurídico relativamente centralizado, e de que, por conseguinte, o dualismo entre Estado e direito é uma ficção apoiada em uma hipostasia animística da personificação, com auxílio da qual se costuma apresentar a unidade jurídica do Estado, tornou-se um elemento essencial da minha teoria do direito. Pode ser que eu tenha chegado a essa visão porque o Estado que me era mais próximo e que conhecia melhor por experiência pessoal, o Estado austríaco, era aparentemente apenas uma unidade jurídica. Com relação ao Estado austríaco, que era composto de tantos grupos distintos em raça, língua, religião e história, as teorias que tentavam fundamentar a unidade do Estado em alguma relação sociopsicológica ou sociobiológica entre as pessoas juridicamente pertencentes ao Estado mostravam-se com toda evidência como ficções”. KELSSEN. *Autobiografia (1947)*. *Autobiografia...*, cit., p. 72. É interessante observar que Hegel, mais de cem anos antes de Kelsen, diante do caráter plural e compósito do mundo germânico, chegará a conclusão oposta: se o único fator que mantém coeso o Império, em fins do século XVIII, é a unidade jurídica – não havendo, entre os indivíduos, qualquer comunhão espiritual em direção a um objetivo político compartilhado –, é porque já não mais se trata de um Estado. Sobre o tema, recomendamos a leitura de ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 07, n. 13, 2016, p. 289 a 315. Disponível em <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/16572/15889>>, acessado em 12 de abril de 2016.

como a nacional-socialista. Ao pugnar por verdades absolutas e valores absolutos, assentando-se em uma concepção metafísica e místico-religiosa do mundo, Voegelin trabalharia, contra sua própria vontade, em prol de modelos autocráticos de governo. À semelhança de Karl Popper, Kelsen dirá que as filosofias fundacionistas (como a de Platão) sempre se encontraram inarredavelmente associadas a tiranias, enquanto as filosofias antifundacionistas (como a dos sofistas) estão, via de regra, comprometidas com regimes democráticos.³⁶ Uma Filosofia do Direito e uma Filosofia Política que pretendem ser mais que uma teoria da norma (noutros termos: que procuram veicular verdades absolutas e valores absolutos, capazes de guiar todas as comunidades políticas, em qualquer tempo ou lugar) preservam, necessariamente, o ranço de mundivisões tradicionais. Não é a secularização, mas a subsistência, em uma era secularizada, de orientações mistificadoras (como a de Voegelin) que dão suporte ao totalitarismo. No entender de Kelsen, é imperativo que se remova “o método teológico das ciências do Espírito”.³⁷ É preciso secularizar a secularização, eliminando, da Modernidade, o que resta do espírito cristão-medieval.

Nas inúmeras páginas que, em textos os mais diversos, comentou *A nova ciência da política*, Kelsen esmerou-se em distinguir entre “absolutismo filosófico” (postura que atribui a Voegelin) e “relativismo filosófico” (que imputa a si mesmo). Kelsen rejeita a crença, esposada por Voegelin, na necessidade de uma ordem transcendente que sirva de sustentáculo à organização política. Descarta, dessa maneira, a tese de que as filosofias modernas seriam responsáveis por implementar novas religiões, esforços (vãos) para, face à “morte de Deus”, recriar em novos marcos a ordem perdida.³⁸ Estabelecendo analogias entre teoria do conhecimento e teoria política, o autor equipará o *objeto epistêmico soberano* das filosofias dogmáticas – o Real, que se impõe para além de qualquer contestação – ao *Estado soberano*.³⁹

³⁶ POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

³⁷ KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 343.

³⁸ Sobre o tema, v. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Hans Kelsen e o conflito entre política e fé. *Revista jurídica da presidência*, Brasília, v. 14, n. 103, p. 305 a 324, junho a setembro de 2012. Disponível em <<https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/view/94/86>>, acessado em 14 de abril de 2016.

³⁹ “O paralelismo existente entre o absolutismo filosófico e político é manifesto. A relação entre o objeto do conhecimento, o absoluto, e o sujeito do conhecimento, individual, é muito semelhante à que existe entre um governo absoluto e os que a ele estão sujeitos. O ilimitado poder de tal governo está além de qualquer influência por parte de seus governados, que devem obediência às leis sem participarem de sua criação; do mesmo modo, o absoluto está além de nossa experiência, enquanto o objeto do conhecimento, na teoria do absolutismo filosófico, é independente do sujeito do conhecimento, totalmente determinado, em seu conhecimento, por leis heterogêneas. O absolutismo filosófico pode muito bem ser caracterizado como totalitarismo epistemológico. De acordo com essa concepção, a constituição do universo não é, por certo, democrática. A criatura não participa da criação”. KELSEN. *A democracia...*, cit., p. 181.

Segundo Kelsen, apenas o positivismo relativista seria capaz de sustentar um espaço público de tolerância e caridade epistemológica compatível com a democracia. Voegelin diferencia democracia meramente procedimental (governo formalmente eleito pelo povo, por meio de um processo eleitoral) e democracia existencial (governo entendido como legítimo pelo povo, posto que encarna, materialmente, suas convicções). A seu juízo, a democracia procedimental - limitada ao jogo, liberal, de alternância no poder, pautado em barganhas entre maiorias e minorias continentais - preparou o terreno para o totalitarismo. Medidas autocráticas em nome da democracia existencial, por outro lado, poderiam ter retardado o avanço do nazi-fascismo. Na visão de Kelsen, não há distinção entre a argumentação de Voegelin e a de Hitler e Stalin. Se não existem valores absolutos que façam do Estado uma unidade bio-psíquica efetiva, então apenas procedimentos eleitorais podem assegurar uma aproximação real entre a vontade popular e a produção normativa. A associação, feita pelo autor, entre totalitarismo epistemológico e totalitarismo político repercute, hoje, no discurso de diversos intelectuais. Muitos, nos dias que correm, ainda acreditam que foi o logocentrismo ocidental o responsável pelo nazi-fascismo – a sanha totalizante da filosofia teria patrocinado o Estado Total. Nos autores que, na defesa do Estado Democrático de Direito, buscam – caso de Habermas, por exemplo –, erigir uma doutrina pós-metafísica (adstrita a considerações de ordem formal, e livre de preocupações ontológicas), podemos encontrar ecos do projeto kelseniano. A crítica das ideologias, aqui, caminha *pari passu* com a consolidação de uma estratégia positiva/esclarecida de lidar com o conhecimento.

5. Conclusão

No ensaio “Martin Heidegger faz 80 anos”,⁴⁰ Hannah Arendt defende que a adesão de seu antigo amante ao nazi-fascismo (tal como a tentativa, por parte de Platão, de colaborar com o tirano de Siracusa) deve ser explicada como um vício inerente à atividade filosófica. Vocacionado a pensar o ser, o filósofo não pensa a cidade – pode ser esta uma das razões pelas quais a autora não definia a si mesma como “filósofa”. Arendt não busca, nas *idéias* veiculadas por Heidegger, elementos que justifiquem sua aproximação com o ideário nacional-socialista – nisso, se distancia de teóricos como

⁴⁰ Cf. ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz 80 anos. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

George Steiner, que, já em *Ser e tempo*, surpreende *tropoi* totalitários.⁴¹ É a *práxis* filosófica, por si mesma – a vida votada à contemplação das formas puras –, que, distanciando o pensador dos problemas cotidianos da *pólis*, torna-o suscetível a doutrinas temerárias. Para Arendt, Platão e Heidegger seriam ingênuos; apartando-se do *sensu comum* para dedicar-se à especulação teórica, se tornariam vulneráveis à propaganda política – somente a experiência na vida da cidade pode fornecer critérios para uma análise de conjuntura apropriada. Não há que se falar aqui, pois, de “religiões políticas” ou de “totalitarismo epistemológico”; segundo Arendt, o que pode aproximar filósofos, do passado e do presente, de regimes autocráticos é, não o excesso, mas a falta de reflexão racional acerca dos rumos do político. Poucos foram os filósofos – caso de Maquiavel e Montesquieu – que, em seu labor teórico, jamais se distanciaram de suas vivências na comunidade política. É nestes que podemos apreender uma real correspondência entre escolhas contingentes e desenvolvimento conceitual.

A remissão a Arendt ajuda-nos a perceber, subjacente às inúmeras divergências, um pano de fundo comum a Voegelin e Kelsen. Mais prudente que os dois autores, Arendt não postula uma relação de *causalidade necessária* entre filosofia e sociedade – vínculo com base no qual ambas teriam que, fatalmente, espelhar-se uma na outra. Voegelin e Kelsen, a um só tempo, subestimam e superestimam o papel político do filósofo. Por um lado, entendem que a filosofia está obrigada, qualquer que seja o tempo ou o lugar, a se posicionar acerca da conjuntura política, a servir como crítica das ideologias – não o fazendo, será com elas conivente, seja por sua “neutralidade axiológica” (na leitura de Voegelin), seja por suas tendências absolutizantes (na visão de Kelsen). *Philosophia ancilla politicae*. Por outro lado, imaginam que todo sistema de governo carece de uma fundamentação filosófica. Dessa maneira, mesmo os mais bárbaros movimentos de massa guardariam, por trás do absurdo aparente de seus espasmos, complexas edificações teóricas. Assim, discussões eminentemente acadêmicas como a que opõe fundacionistas e antifundacionistas, dogmáticos e críticos, relativistas e absolutistas, *via moderna* e *via antiqua*, definiriam os rumos das civilizações, mudando o curso dos éons. O filósofo seria o legislador oculto do globo.

⁴¹ V. STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. Tradução de Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A filosofia cristã contra o autoritarismo: o Estado Novo e o Regime Militar na obra de Mata Machado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 64, p. 253 a 280, janeiro a junho de 2014.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Neotomismo: alternativa ao drama do humanismo ateu? *Simpósio Internacional Filosófico Teológico – FAJE*, 2014, Belo Horizonte. Do humano ao pós-humano: encruzilhada ou destino, v. 1, p. 1 a 15.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 07, n. 13, 2016, p. 289 a 315.

ALVES, Adamo Dias; CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o Estado de Exceção. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 105, p. 225 a 276, julho-dezembro de 2012.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz 80 anos. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

BIGNOTTO, Newton. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, dezembro de 2008.

DAAL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Ed. Da UFSC; São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.

ECO, Umberto. Cultura de masas y “niveles” de cultura. Em *Apocalípticos e integrados*. Tradução de Andrés Boglar. Barcelona: Editorial Lumen, 1984.

ERBER, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

FERRAJOLI, Luigi. *Soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*. Tradução de Carlo Coccioli, Márcio Lauría Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar da cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L & P, 2010.

GORDON, Peter E. Heidegger in Black. *The New York Review of Books*, New York, v. 61, n. 15, outubro de 2014.

GRAÇA NETO, Antônio. Kelsen e Wittgenstein: as interfaces da lógica. *Sequência: Estudos jurídicos e políticos*, Florianópolis, p. 115-123, janeiro de 1996.

JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien God & the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Autoapresentação (1927). *Autobiografia*. Tradução de Gabriel Nogueira Dias e José Ignácio Coelho Mendes Neto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KELSEN, Hans. *A new science of politics: Hans Kelsen's reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"*. A contribution to the critique of ideology. Org. Eckhart Arnold. Frankfurt; Lancaster: OntosVerlag, 2004.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

KRAUS, Karl. *Os últimos dias da humanidade*. Tradução de Antônio Sousa Ribeiro. Lisboa: Antígona, 2003.

LOPES, Mônica Sette. *Uma metáfora: música & direito*. São Paulo: Edições LTR, 2006.

MAGISTRALE, Tony. *Abject terrors: surveying the modern and postmodern horror film*. New York: Peter Lang Publishing, 2005.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Hans Kelsen e o conflito entre política e fé. *Revista jurídica da presidência*, Brasília, v. 14, n. 103, p. 305 a 324, junho a setembro de 2012.

MCALLISTER, Ted V. *revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin & the search for a postliberal order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1995.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt & Leo Strauss: the hidden dialogue*. Tradução de J. Harvey Lomax. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2008.

PASSOS, Eduardo Schmidt. Eric Voegelin e as Religiões Políticas: o substrato comum entre a religião e a política. *Sol nascente: Revista do Centro de Investigação sobre Ética Aplicada (CISEA)*, Provincia do Huambo, v. 1, n. 1, p. 1 a 9, junho de 2012.

POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliana*: uma introdução biográfica. Tradução de Michael Henry. São Paulo: É Realizações, 2010.

SONTAG, Susan; COTT, Jonathan. *Susan Sontag*: entrevista completa para a revista Rolling Stone. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Autêntica, 2015.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. Modernidade, secularização e a crise de legitimidade: uma introdução a Blumenberg. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, p. 301 a 319, julho-setembro de 1995.

SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente*: esboço de uma morfologia da história universal. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Jahar, 2014.

STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. Tradução de Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: UNB, 1982.

VOEGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. Tradução de Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008.

A PRIMAZIA DA LIBERDADE NA PERGUNTA PELA JUSTIÇA: NOZICK CRÍTICO DE RAWLS

Jorge Armindo Sell¹²

RESUMO: Neste artigo tratamos da crítica libertariana de Robert Nozick à *justiça como equidade* de John Rawls, bem como a resposta rawlsiana à Nozick, visando explorar aspectos até então não considerados nesse debate e sua importância para o problema filosófico da justiça. Nozick realiza um movimento de contextualização da pergunta pela justiça que, segundo ele, tem de assumir a intuição básica de que os sujeitos da justiça são indivíduos livres, “que têm direitos”, bem como os processos históricos nos quais contratos voluntários entre sujeitos livres dão origem aos direitos adquiridos. Se levadas a cabo, essas intuições e os argumentos delas se seguem levam à rejeição de teses centrais de Rawls que balizaram o debate contemporâneo acerca da justiça. A resposta rawlsiana aqui oferecida à crítica de Nozick joga luz sobre a tentativa deste de dar ao conceito de liberdade primazia na pergunta pela justiça, mostrando suas limitações. E, em um momento posterior, argumenta-se sobre o porquê do problema da justiça não poder ser colocado nos termos que Nozick propõe. Como resultado desse debate, pretende-se oferecer um conjunto de considerações para se pensar acerca do problema da justiça no debate contemporâneo.

Palavras-chave: justiça, liberdade, libertarianismo, John Rawls, Robert Nozick.

ABSTRACT: In this article we deal with Robert Nozick’s Libertarian criticism to John Rawls’ justice as fairness and with a Rawlsian reply to Nozick aiming to explore aspects still non considered in this debate as well as their importance to justice as a philosophical problem. Nozick undertakes a contextualization move to the question of justice assuming the basic intuition that individuals “have rights” and assumptions involving the historical processes in which voluntary contracts between free individuals give rise to acquired rights. If carried out, those intuitions and the subsequent arguments lead to rejection of the central thesis of Rawls that guided the contemporary debate about justice. The Rawlsian answer here offered to Nozick’s criticism throws light on his attempt to give the concept of freedom primacy within the problem of justice, showing its limits. Latter, it is argued about why the problem of justice cannot be set up in Nozick’s terms. As a result we intend to provide a set of considerations in order to think about the philosophical problem of justice in contemporary debates.

Keywords: justice, freedom, libertarianism, John Rawls, Robert Nozick.

A obra de Rawls, desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, deu novo fôlego para a filosofia política e contribuiu para estabelecer uma série de conceitos e teses das quais muitas das teorias que se seguiram são tributárias. Mas isso nem de longe significa um consenso em torno do problema da justiça, do seu contexto de surgimento ou dos aspectos normativos mais importantes para considerá-lo.

Tão logo foi publicada, a concepção de justiça rawlsiana logo teve interlocutores. Dentre os primeiros, está a teoria de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (traduzida para o português como *Anarquia, Estado e Utopia* – doravante utiliza-se citações da edição em Inglês), publicada em 1974. Nozick logo de início

¹ Doutorando em Filosofia pela UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) na área de Ética e Filosofia Política. Esta pesquisa contou com recursos da Bolsa Doutorado Sanduíche Nacional do CNPq.

² Agradeço a Aluizio Couto, do programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, pelas observações feitas a uma versão preliminar deste artigo que foi apresentada no 1º Encontro de Pós-graduação em Filosofia da UFMG.

questionou os conceitos centrais da teoria rawlsiana, “sociedade” e “pessoa”, inserindo-os em uma perspectiva histórica. As pessoas são concebidas como indivíduos que “possuem direitos”, que possuem a propriedade sobre si mesmos em virtude de seu *status* moral, que é válido em um nível pré-político e social³. E, toda a vez que o Estado e seus funcionários tentam usar o aparelho coercitivo estatal para coagir indivíduos, retirando-lhes parte de suas riquezas para realizar justiça social, este necessariamente está violando os direitos individuais⁴. Nesse caso, a justiça social, enquanto consistindo de tributar indivíduos de modo a utilizar tributos para melhorar a situação de outros, necessariamente consiste da violação dos direitos fundamentais e do *status* moral de cada indivíduo⁵.

No entanto, para apreciar esse argumento em toda a sua força é necessário considerar como os direitos surgem dentro da perspectiva histórica nozickiana. O seu ponto de partida é uma situação hipotética pré-política, um “estado de natureza”, caracterizado por sujeitos tendo determinado *status* moral que, por sua vez, levaria a uma situação política determinada. Nozick considera necessário retomar o velho argumento do Estado de Natureza para recuperar antigas perguntas filosóficas que tem repercussões para a justiça distributiva: “por que Estado?” ou, nos seus termos, “por que Estado e não a anarquia?”⁶. Ou seja, para ele, é preciso explicar historicamente porque o Estado é necessário e porque há limites além dos quais sua atuação não pode ser racionalmente justificada.

A anarquia é uma opção para Nozick, haja vista que seu Estado de Natureza é impregnado de valores morais e nele os sujeitos, semelhante ao modelo de John Locke, são capazes de conviverem orientando-se por regras morais e sem a necessidade de uma autoridade legislativa e coercitiva central. Trata-se de uma situação já caracterizada por direitos, de natureza moral, na medida em que os indivíduos são livres para dispor de si e de suas posses, e são iguais na medida em que ninguém pode moralmente invadir o espaço de outro a não ser em caso de defesa. As eventuais transgressões são julgadas e

³ NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. ix

⁴ Nozick utiliza a afirmação de que cada indivíduo têm direitos que, embora não fundamentada neste texto, estará presente em toda a obra. Uma fundamentação desse *status* moral do indivíduo pode ser encontrada em outra de suas obras, *Philosophical Explanations*, onde ele irá defender o caráter valioso e “sagrado” de cada ser humano. Não se examinará essa argumentação aqui, mas importantes comentários podem ser encontrados em Morresi (*Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro*, p. 287).

⁵ Os direitos são por vezes referidos como “naturais” ou intrínsecos porque pertencem a cada um independentemente das opiniões dos demais. “Os direitos ‘naturais’ pensados por Nozick fundamentam-se em uma intuição básica, que é a da propriedade de cada um sobre si próprio – cada um é o legítimo proprietário de seu corpo” (GARGARELLA, *As Teorias da Justiça depois de Rawls*, p. 35). Trata-se de um pressuposto de caráter indubitável acerca do *status* moral de cada um que, embora análogo à ideia rawlsiana de uma “inviolabilidade da pessoa fundada na justiça”, conduzirá a conclusões distintas desta.

⁶ NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 6

punidas pelos próprios sujeitos, assim como as eventuais reparações⁷. Em resumo, eles são moralmente autorizados (*entitled*) a dispor de si mesmos e daquilo que obtêm livremente, sem estarem submetidos à vigilância, controle, checagem e autoridade de ninguém além de si mesmos e da sua consciência moral.

Nessa descrição, os indivíduos desde sempre já “possuem direitos” (direitos de natureza moral, *entitlements*) e, ao longo de um processo histórico, através de suas atividades e de trocas voluntárias, adquirem direitos de propriedade sobre a terra e sobre as coisas. No entanto, as pessoas por vezes não possuem força suficiente para fazerem valer seus direitos ou para conseguirem a reparação adequada daqueles que os violam. Para suprir esta necessidade, indivíduos associam-se uns aos outros formando “associações protetivas” (*protective associations*) cuja função é, através da força, garantir o cumprimento de seus direitos. Trata-se de associações cuja função é apenas assegurar o cumprimento dos acordos voluntários e *manter* os direitos morais que as pessoas já possuem. Isso inclui: legislar de modo que se respeitem os direitos morais dos indivíduos, julgar as eventuais infrações de maneira que se encontre a solução mais respeitosa a esses direitos (inclusive nas situações envolvendo membros e não membros) e coagir os infratores. Afinal, para Nozick, essa é a razão do surgimento do Estado, garantir coercitivamente o respeito aos direitos sobre os indivíduos:

Presumivelmente, o que leva as pessoas a usarem o sistema de justiça estatal é o problema do cumprimento final [das leis]. Somente o estado pode impor um julgamento contra a vontade de uma das partes. Pois o Estado não permite que ninguém mais imponha outro sistema de julgamento⁸.

Não obstante, várias agências de proteção no mesmo espaço geográfico conflitam entre si sobre quem cabe aplicar as leis e qual é a pena ou reparação mais adequada e aí surgem as cortes superiores de apelação em caso de discordância. Com o passar do tempo, uma das agências termina por ser dominante em determinado espaço geográfico e se encarrega das funções de cumprimento das leis.

Protegidos por essa agência protetiva central, o cumprimento dos acordos é garantido, as transações prosperam e o dinheiro vai se estabelecendo como um instrumento de comutação entre os indivíduos, sem a necessidade de um acordo deliberado entre todos e sem a necessidade de um Estado, uma autoridade central. Em

⁷ Os direitos são por vezes referidos como “naturais” ou intrínsecos porque pertencem a cada um independentemente das opiniões dos demais. “Os direitos ‘naturais’ pensados por Nozick fundamentam-se em uma intuição básica, que é a da propriedade de cada um sobre si próprio – cada um é o legítimo proprietário de seu corpo” (GARGARELLA, *As Teorias da Justiça depois de Rawls*, p. 35). Trata-se de um pressuposto de caráter indubitável acerca do status moral de cada um que, embora análogo à ideia rawlsiana de uma “inviolabilidade da pessoa fundada na justiça” conduzirá a conclusões distintas desta.

⁸ NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 14, tradução nossa

outras palavras, direitos fundamentais, os mercados e os direitos adquiridos se estabelecem antes e independentemente do Estado e da política⁹. Da mesma maneira, não envolvem desígnio de nenhuma parte, visto que derivam da interação de indivíduos agindo instrumentalmente visando seus próprios interesses, sendo que nenhum deles, em suas ações isoladas, consegue antever as repercussões de suas ações no ponto de vista do todo¹⁰.

A convivência entre os sujeitos nozickianos é uma convivência entre indivíduos adultos e responsáveis, que celebram acordos voluntários entre si produzindo um cenário de interações complexas cujos resultados são afetados pelos mais diversos fatores. Dito de outra maneira, dentro da construção que Nozick propõe, não há algo como uma cadeia causal identificável, na qual é possível responsabilizar indivíduos pelo sucesso ou fracasso de outros dentro de acordos legais e voluntários. Embora o processo de interação, guiado pela “mão invisível” gere desigualdades, não é possível afirmar que estas em si mesmas violam os direitos de alguém.

Além disso, uma convivência social mantida pela agência de proteção dominante, a rigor, não pode ser confundida com uma sociedade em sentido empregado por John Rawls. Para Nozick, os indivíduos convivem e interagem através de relações contratuais que, porém, não geram um acordo que unifique os indivíduos de modo a que estes se reconheçam como um todo – como uma sociedade – nos processos de reprodução material e provimento dos bens que necessitam. Os indivíduos, salvo quando violarem as regras, não devem nada à agência de proteção além daquilo que contrataram e não possuem responsabilidade pelos demais.

A agência de proteção dominante não é ela mesma um Estado, pois não detém o monopólio da força e não age para além daquilo ao qual foi contratada. E, embora a agência dominante por vezes exerça um monopólio da força *de facto* ela jamais poderá

⁹ Os direitos definidos por Nozick são “negativos, atuam como restrições laterais às ações dos outros e são exaustivos” (GARGARELLA, *As Teorias da Justiça depois de Rawls*, p. 36). São negativos porque seu conteúdo tem um sentido negativo e prescrevem a não-interferência dos demais. Mas, mais importante, são exaustivos na medida em que trunfam sob quaisquer outras considerações morais sem qualquer concessão e porque seu valor moral não é sujeito à negociação seja qual for o contexto.

¹⁰ NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 20-1. Trata-se de um argumento com paralelos em relação aos conceitos de “*catalaxia*” ou “ordem do mercado”, empregados por Hayek (*Direito, Legislação e Liberdade*, p. 129-31). Por *catalaxia*, Hayek entende a ordem presente na complexa rede de atividades econômicas que é produzida espontaneamente pelo conjunto de forças do próprio mercado, sem a necessidade de uma instância decisória central ou de uma hierarquia de fins que coordenem tais atividades. Em outras palavras, trata-se de uma ordem produzida sem uma entidade ordenadora. Embora não seja possível examinar em detalhe as semelhanças entre as construções de ambos os teóricos libertarianos, é importante ressaltar que essa construção tem o papel (frequentemente retórico) de eliminar a política e o elemento da decisão coletiva na explicação da sociedade. Isso, por sua vez, tem profundas repercussões para a pergunta pela justiça, visto que, se um estado de coisas socioeconômico não é produto do arbítrio de uma entidade e em nenhuma medida envolve decisão política, ninguém pode ser diretamente responsabilizado por tê-lo produzido e, assim sendo, não há a obrigação moral de repará-lo.

reivindicar do direito de fazê-lo¹¹. O monopólio da força *de facto* não implica o monopólio da força *de jure*.

Para Nozick, o Estado, ao ir além das atribuições de proteger os contratos e assegurar os indivíduos contra roubo, fraude, ameaças e violência, está por definição cometendo uma injustiça. O mesmo ocorre com a própria definição de Estado, entendido como o monopólio da força legítima, haja vista que os indivíduos são moralmente livres e autorizados a celebrar acordos de proteção com quem julguem mais adequado:

Portanto, monopolizar o uso da força, nessa visão, é em si mesmo imoral, tal como é a redistribuição através do aparato de taxas do Estado. Indivíduos pacíficos cuidando de seus próprios interesses não estão violando os direitos de outros. Não constitui uma violação dos direitos de alguém abster-se de adquirir algo deste (algo ao qual você especificamente não entrou numa obrigação de comprar)¹².

Dessa maneira, para Nozick, se o Estado é entendido como monopólio da força legítima, então ele por definição não pode ser racionalmente (nem moralmente) justificado. Nesse caso, como o Estado pode ser moralmente justificado?

Segundo Nozick, o Estado só pode ser justificado como Estado mínimo. Para chegar a essa justificação, ele primeiro mostra como o “Estado ultramínimo” surge da necessidade de regulação das associações de proteção, visando evitar retaliações de indivíduos uns contra os outros. Isso porque, no cenário de interação entre sujeitos livres concebido por Nozick, há sempre os sujeitos “independentes” que optam por não contratar nenhuma agência de proteção, garantindo sua segurança por si mesmos. Segundo Gargarella (*As Teorias da Justiça depois de Rawls*, p. 79), esses sujeitos “John Wayne”, mesmo que não dependentes de uma agência de proteção, interagem com aqueles que estão protegidos e, por essa razão, passarão a ser regulados por estas de modo que as interações entre todos estejam protegidas das violações e da fraude. Essa guinada de um “Estado ultramínimo” para um “Estado mínimo” ocorre sem a violação de direitos de modo a garantir a todos proteção contra roubo e fraude, respeitando os direitos pré-políticos. Isso responde às perguntas “por que o Estado?” e “por que o Estado e não a anarquia?”.

Mas os encargos morais do Estado para com os indivíduos encerram nesse limiar. O Estado tem apenas a obrigação de garantir a todos proteção contra violência, roubo,

¹¹ A rigor, a agência de proteção dominante é “como se fosse um Estado”, ela age como se o fosse, mas não o é porque não se coaduna com a definição de Estado de Max Weber enquanto “monopólio da força” (NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 119). No entanto, considerando que a agência protetiva dominante exerce o monopólio da força de fato e que sua ação cobre todos os indivíduos dentro de um território, ela se equivale em um sentido fraco à noção weberiana de Estado.

¹² NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 52, tradução nossa.

fraude e a manutenção dos contratos voluntários celebrados entre pessoas livres e adultas. Não obstante, Nozick reconhece o debate acerca da justiça distributiva posto pela obra de Rawls, por isso lida com as questões: “por que não é possível ir além do Estado mínimo?”, que também pode ser traduzida por outra, a saber, “por que não é possível justificar moralmente nada além do Estado mínimo?”.

Em primeiro lugar, como já exposto acima, nenhuma entidade pode reivindicar o monopólio da força e, deste modo, também não poderia reivindicar prerrogativas redistributivas.

Não há uma distribuição central, nenhuma pessoa ou grupo autorizado a controlar todos os recursos e em conjunto decidir como estes serão alocados. Aquilo que uma pessoa consegue, consegue de outros que o deram em troca de algo, ou como presente¹³.

Nessa construção, a justiça distributiva, entendida como processo através do qual uma entidade central coercitiva atribui direitos, vantagens e ônus é uma contradição de termos que, além disso, não pode ser justificada moralmente. Em primeiro lugar, uma entidade distributiva central não pode ser justificada moralmente, pois, como visto, os indivíduos contratam com a agência de proteção apenas o poder de coerção e julgamento das leis, não o poder de redistribuição de direitos de propriedade. Uma entidade que tentasse fazer isso faria algo ao qual não está moralmente autorizada.

Em segundo lugar, a justiça distributiva é uma contradição de termos na medida em que consiste na pretensão indevida, por parte de um órgão central, de dispor de direitos que não lhe pertencem. Para Nozick, há três princípios através dos quais os direitos (*entitlements*) são regidos¹⁴: 1) *Princípio de Aquisição*, que prescreve que as aquisições são legítimas quando não são lesivas a outros e não são fruto de fraudes¹⁵; 2) *O princípio da Transferência de Títulos*, segundo o qual aquele que adquire títulos de uma pessoa “em concordância com o princípio de justiça nas transações, de alguém autorizado ao título, está autorizado [moralmente] ao título”; 3) *Princípio de Justiça nas Transferências*, segundo o qual ninguém está autorizado (ninguém tem um direito

¹³ NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 149, tradução nossa.

¹⁴ Não há uma tradução precisa na Língua Portuguesa para o termo “entitlements”. Alguns o traduzem como “direitos”, “títulos” e “autorizações”, enquanto outros optam pela tradução literal “entitamentos”, que enfatiza o caráter dos direitos entendidos como autorizações de uso. Acreditamos que há diferentes usos do termo em várias passagens citadas, que justificam diferentes traduções conforme o contexto.

¹⁵ Trata-se de uma sutil modificação da cláusula de aquisição originária, proposta por John Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, segundo a qual a apropriação de algo da natureza precisa ser compatível com a existência de recursos naturais para que os demais indivíduos também possam realizar suas apropriações com o fim da sobrevivência. A formulação mais enxuta de Nozick (*Anarquia, Estado e Utopia*, p. 55, 176-81) libera sua teoria dos constrangimentos morais que a formulação de Locke oferece.

moral) a algo fora dos princípios (1) e (2)¹⁶. Tomando os três princípios em conjunto: considerando que não é moralmente possível se atribuir direitos fora do esquema de transações voluntárias e da aquisição original não lesiva a outros, e que a justiça social consiste da transferência de direitos para os necessitados fora desse esquema, a justiça social é intrinsecamente imoral.

Nozick¹⁷ aplica estes três princípios para mostrar como uma situação de desigualdade social, gerada por transações voluntárias que não ferem direitos de terceiros, é compatível com a afirmação básica de que indivíduos possuem direitos. No seu exemplo, Wilt Chamberlain, um exímio jogador de basquete, recebe bonificações adicionais voluntárias de torcedores que se comprazem ao vê-lo jogar. Como resultado, Chamberlain adquire uma fortuna muito superior àquela de seus colegas de clube que, em termos nozickianos, é um entitamento moralmente aceitável, haja vista que se constituiu sem a violação dos direitos de ninguém.

Além disso, o exemplo visa enfrentar os chamados “argumentos padronizados” (*end state principles*), modelos morais de distribuição que prescrevem uma situação justa e são aplicados arbitrariamente sobre os processos históricos de aquisição dos entitamentos. De acordo com ele, mesmo se partindo de uma situação de igualdade, a liberdade de ação e as transações voluntárias entre indivíduos tendem com o tempo a gerar uma situação social que se distancia desse ponto de partida. Nesse caso, uma nova aplicação de um padrão distributivo de igualdade não histórico violaria as aquisições efetuadas a partir de uma situação de igualdade e sem a violação de direitos. Isso demonstra a impertinência, tanto moral como prática, da aplicação de modelos normativos não históricos de justiça aos processos atuais de aquisição de entitamentos¹⁸.

Como é possível perceber, o raciocínio de Nozick leva à conclusão de que a justiça distributiva é errônea por definição, sendo uma expressão vazia de significado e de conteúdo moral. Por isso, poder-se-ia muito bem indagar: qual é o lugar da pergunta pela justiça neste caso? Se os direitos individuais e os processos de aquisição de direitos não autorizam moralmente a justiça distributiva, poder-se-ia simplesmente rejeitar a pergunta por ela, considerando-a um mero equívoco conceitual oriundo de impulsos de benevolência (ou mesmo de inveja) humanos?

¹⁶ NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 151. A rigor, o terceiro princípio é um metaprincípio que está contido nos dois princípios anteriores. Nesse sentido, ele não é um princípio moral do mesmo status dos dois primeiros, mas apenas uma explicitação destes no âmbito das transações.

¹⁷ *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 161-4

¹⁸ Nos seus termos, “a liberdade perturba os padrões” (NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 160).

Evidentemente que Nozick mantém a indagação pela justiça, não nos termos da justiça distributiva que Rawls propõe, mas nos termos dos princípios de aquisição e de transferência de títulos expostos acima. Como visto cima, não há nada nas interações econômicas que gere a pergunta pela justiça distributiva ou a necessidade por instituições que postulem critérios distributivos. Aliás, há algo mais fundamental para a pergunta pela justiça do que a própria cooperação social, a saber: que as pessoas fazem reivindicações de justiça umas às outras. Isso, no entanto, não diz nada em si mesmo sobre o peso moral dessas reivindicações, nem mesmo se elas estão certas ou erradas, apenas diz que essas reivindicações surgem.

Como prova disso, Nozick utiliza o exemplo de Robinson Crusó para mostrar que, mesmo em contextos onde o indivíduo é completamente responsável pelos direitos que detém – bens os quais trouxe ao mundo pelo seu próprio esforço –, as reivindicações por justiça teriam lugar. Alguém chegado à ilha de Crusó poderia considerar o estoque de recursos da ilha propriedade de todos e reivindicar seu quinhão, incluindo recursos cuja origem se deve ao esforço de outrem.

O exemplo em questão mostra que o esforço que culminou na produção de bens dependeu de uma série de fatores ambientais, biológicos e biográficos (inclusive aspectos sociais, visto que ele foi educado por humanos) aos quais Robinson Crusó não pode reivindicar mérito ou responsabilidade. No entanto, mesmo reconhecendo que essas apropriações moralmente legitimadas estão baseadas em fatores moralmente neutros, para Nozick é moralmente arbitrário que outros queiram reivindicar direitos sobre bens para cujo surgimento não ofereceram nenhuma contribuição. Em outras palavras, é arbitrário querer transformar em uma questão de justiça relações que não tiveram conotações intersubjetivas, que não tiveram a participação de outros. É arbitrário aplicar uma teoria da justiça (distributiva) em situações que de modo algum a suscitaram, forçando os indivíduos ao cumprimento de regras que violam direitos adquiridos sem dano ou violência a outrem. Algo semelhante poderia ser aplicado à cooperação social:

As pessoas [na cooperação social] estão a optar por fazer permutas e transferir títulos com outras pessoas sem restrições à sua liberdade de negociar com qualquer outra parte sob qualquer razão mutuamente aceitável. Por que tal cooperação social sequencial, encadeada pelas permutas voluntárias das pessoas gera quaisquer problemas especiais acerca de como as coisas devem ser distribuídas?¹⁹.

Em outras palavras, sendo que as transações através das quais os direitos são conferidos já são moralmente legítimas, da mesma maneira que os resultados que delas

¹⁹ NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 186

decorrem, qual é o sentido de se perguntar pela justiça nas distribuições, a quem cabe o quê?²⁰

As considerações de Nozick levam à conclusão de que não há sentido nenhum nessa pergunta, sendo que ela mesma deveria ser rejeitada como fruto de equívocos conceituais e de impulsos igualitários de origens diversas. Em lugar disso, ele propõe a sua teoria dos entitamentos (*entitlements*).

De acordo com ela, as indagações no que diz respeito à justiça deveriam partir dos sujeitos concretos e dos processos históricos através dos quais os entitamentos surgem e são comutados em trocas voluntárias realizadas por estes sujeitos. O ponto de partida são os sujeitos morais livres que, agindo no mundo, dão origem aos entitamentos e, por transações diversas, constituem aquilo que se chama de cooperação social. Nesse sentido, Nozick faz uma guinada contextual análoga àquela que Rawls faz em *O Liberalismo Político*, mas em sentido contrário: a tarefa de uma teoria da justiça neste caso não consiste de formular a pergunta pela justiça a partir dos juízos ponderados de justiça das pessoas em uma sociedade democrática²¹. Consiste, em vez disso, de mostrar os pressupostos morais a partir dos quais essa pergunta pode ser vista como ilusória, bem como de evidenciar o caráter moralmente pernicioso de reivindicações de justiça distributiva e da imposição de padrões morais por parte do Estado no intuito de realizá-las. Ao fazê-lo, protege-se o status moral dos indivíduos, sobretudo no que diz respeito a sua dignidade e liberdade²².

Como ele mesmo afirma, sua visão consiste de uma visão não política, mas moral. “A filosofia moral estabelece o pano de fundo e os limites da filosofia política”²³. Nela, a reflexão teórica, bem como a própria deliberação política e as instituições, cumprem apenas a função instrumental de garantir os meios de aplicação de direitos que preexistem – no plano moral – e cuja validade está previamente estabelecida.

²⁰ Há vários outros momentos na crítica nozickiana à justiça distributiva que não serão analisados aqui, visto que tratam de mostrar sua inviabilidade e seus resultados perniciosos do ponto de vista das expectativas dos sujeitos que ele caracteriza. Interessa-nos aqui tratar do argumento central de Nozick que defende o caráter elusivo da noção de justiça social e a ilusão que baseia a pergunta pela justiça.

²¹ É o que sustenta Werle (*Justiça e Democracia*, p. 113). Para ele, haveria uma guinada “hegeliana-pragmática” na obra tardia de Rawls, que teria ampliado a justificação da *justiça como equidade* de uma concepção moral kantiana justificada do ponto de vista de uma pessoa moral para uma concepção política de justiça justificada tanto do ponto de vista da tradição filosófica como ancorada nos valores da cultura política pública das democracias constitucionais.

²² Rawls, pelo contrário, teria apenas se preocupado em desenhar princípios visando um estado de coisas justo desejado (que Nozick denomina *end-state principles*), mas sem considerar as interações atuais dos sujeitos e como, no interior destas, os entitamentos surgiram. Deste modo, ela tende inevitavelmente a cometer arbitrariedades em relação aos entitamentos atuais, às transações em curso e às aspirações atuais que os indivíduos formam no curso de transações voluntárias.

²³ *Anarquia, Estado e Utopia*, p. 6.

Mesmo a política tem apenas a função de trazer à tona uma ordem de valores moral pré-fixada. A pergunta pela justiça é explicada em termos não políticos, e a resposta sobre os limites e as possibilidades de uma teoria da justiça é dada de acordo com termos morais. Em última instância, é até mesmo questionável se a dimensão política tem algum papel próprio ou subsistência dentro do esquema de Nozick.

As teses de Nozick se notabilizaram primeiramente por sua forte oposição aos pressupostos da teoria rawlsiana, e oferecem uma compreensão paradigmática das indagações acerca da justiça, ainda que por vezes tratem apenas de dissolvê-las. Alguns pontos fortes desse antagonismo estão nos conceitos centrais de sua teoria, “indivíduos”, “direitos” e “sociedade”. O primeiro designa o sujeito da justiça, um indivíduo que possui uma série de prerrogativas morais irrevogáveis, que dizem respeito a uma ordem de certezas morais assumidas em sua argumentação de recorte lockeano. O último consiste de uma alteração da ideia rawlsiana de cooperação social e consiste de conjunto de contratos bilaterais em que indivíduos permutam entitamentos.

Por mais apelo que as considerações de Nozick tenham, tanto do ponto de vista da teoria quanto da deliberação políticas, sua teoria não fica livre de objeções fundamentais. Sua teoria pretende abrir mão de constrangimentos morais desejosos de justiça para mostrar o surgimento do Estado a partir da anarquia sem a violação dos direitos de ninguém, respeitando os processos históricos de aquisição de direitos. Entretanto, ela parte de uma suposição que se pretende intuitiva, mas questionável, de que indivíduos “possuem” direitos independentemente das relações políticas e sociais com os demais. Mais importante ainda: tais direitos são intrínsecos e tem peso moral exaustivo independentemente dos processos históricos de legitimação política.

Essas considerações filosóficas mais fortes são suscetíveis de uma série de objeções. Logo de início, poder-se-ia questionar a pretensão nozickiana de estabelecer um “momento anterior à política”, uma espécie de “marco zero” normativo que seria regulador da moralidade e, por conseguinte, da política. Em outros termos, sua proposição consiste em demarcar uma linha entre o “momento antes da política – e da sociabilidade” e “o momento depois da política – e da sociabilidade”, afirmando que o primeiro necessariamente trunfaria sobre o segundo no que diz respeito ao peso normativo. Ainda que se assumisse que tal distinção poderia ser grosseiramente traçada, sua pertinência para a pergunta pela justiça e suas implicações são questionáveis. Por que o “momento antes da política” deveria ter primazia normativa sobre o “momento

depois da política” (assumindo-se que essa divisão pode ser feita, o que por si só é improvável)?²⁴

Inversamente, ainda que se aceite as premissas nozickianas envolvendo o fato de que indivíduos possuem direitos morais e suas repercussões nos planos jurídico e político, estas não necessariamente levariam às conclusões que Nozick propõe. Isso porque, se se considerar o papel da agência protetora central na garantia dos contratos contra fraude e a violência e sua obrigação de revisar contratos fraudulentos, a presença (a quase onipresença) da agência de proteção nos contratos seria muito maior do que Nozick afirma. Na verdade, a aplicação dos critérios nozickianos para a lisura dos contratos exigiria um aparato coercitivo imenso que realizaria intervenções constantes nas transações dos indivíduos que, em virtude de sua complexidade, embora Nozick não admita, levariam a ações redistributivas. Ademais, se esse critério fosse aplicado retroativamente – afinal trata-se de moralidade, não de Direito – as repercussões seriam ainda maiores.

Como conclusão, poder-se-ia dizer que a argumentação de Nozick visa rejeitar a ideia de justiça distributiva no âmbito da justificação das instituições, a partir da premissa normativa forte que coloca. No entanto, não consegue fazê-lo no âmbito dos efeitos dessas instituições na vida das pessoas, haja vista que a reparação de contratos fraudulentos (entenda-se, imorais, frutos de violência) exige medidas redistributivas fortes.

Da mesma maneira, sua concepção pretende justificar o conceito de um “Estado mínimo” face à anarquia argumentando que ir além desse limiar consistiria na violação dos direitos individuais e a dignidade que estes supostamente protegem. Ora, como visto, seu conceito Estado não pode ser considerado mínimo do ponto de vista dos efeitos produzidos por um aparelho institucional forte de regulação, fiscalização e reparação de injustiças resultantes da violação de contratos. Em situações mais complexas, nas quais injustiças podem ser provadas como resultantes de uma cadeia de

²⁴ Nozick propõe uma teoria explicatória (*explanatory theory*) onde a política é explicada completamente em termos não políticos. É difícil mesmo saber se o político pode ser identificado na obra de Nozick, pois em alguma medida dependeria do social, algo também elusivo em sua teoria, já que nela é difícil conceber os indivíduos agindo enquanto um coletivo, enquanto sociedade. Conforme diria Rawls em *O Liberalismo Político*, a teoria libertarianista de Nozick rejeita completamente a ideia do contrato social, embora a ideia de acordos bilaterais entre indivíduos seja recorrente. Explicar a política em termos da própria política significaria torná-la independente da moral. Por isso que, para Hunt (*Anarchy, State and Utopia: an advanced guide*, p. 58), a suposição de Nozick seria de que o *explanandum* (a coisa a ser explicada) não pudesse ser idêntica ao *explanans* (o fenômeno a coisa que explica a coisa a ser explicada). Porém, se de fato Nozick advoga essa natureza de explicação teórica, ele produziria uma separação estanque entre moral e política (na qual a segunda é mero epifenômeno da primeira e a ela redutível) difícil de ser justificada tanto do ponto de vista filosófico como de nossas intuições cotidianas.

transações ela mesma injusta, as repercussões para a intervenção estatal seriam ainda mais complexas.

A teoria de Nozick reconhece que a História é repleta de aquisições eivadas de barbárie, espoliação e violação de direitos dos demais indivíduos, tanto que consegue prever uma cláusula de retificação das injustiças passadas (trata-se do “terceiro princípio”, de *Justiça nas Transferências*, analisado acima). No entanto, caso sua teoria quisesse efetivamente assegurar a justiça da aquisição original e dos contratos, ela implicaria em uma concepção de Estado muito mais robusta do que a noção de “Estado mínimo” que propõe e muito mais profunda em suas intervenções do que inicialmente admite²⁵. Muito poderia ser dito sobre as repercussões da noção de indivíduo com diretos para a noção de contratos voluntários, afinal a ideia de voluntariedade não pode ser reduzida à aceitação factual de algo.

Em resposta a essas objeções, cabe reconhecer que a teoria de Nozick não se omite em relação às injustiças contratuais e que seus argumentos levariam à elaboração de um “Estado reparador”, cujas medidas de reparação poderiam incluir medidas redistributivas. Nesse caso, a redistribuição não seria feita ela mesma por razões distributivas, mas pelas razões da teoria de entitamentos que ele propõe.

Não obstante, sua teoria subestima o elemento de decisão envolvido nas reparações de injustiças que, ao ser constantemente realizado nos processos econômicos, coloca arbitrariamente indivíduos, enquanto agente econômicos, em condições de vantagem e desvantagem em relação uns aos outros ao perturbar suas expectativas. Assumindo-se que as reparações de contratos ocorrem constantemente e que seus efeitos modelam as possibilidades de vida das pessoas, gerando relações de responsabilidade, não faz sentido esvaziar o valor moral das instituições e da política, como as teorias Nozick e outros libertarianos propõem.

Outros problemas ocorrem com a noção nozickiana de direitos como entitamentos (*entitlements*) que, salta à vista, apresenta uma concepção reificada da

²⁵ O caso exemplar mais recente consiste da reparação das injustiças contratuais envolvidas nas crises de 2008 e 2011 ocorridas nos Estados Unidos, as maiores desde a Grande Crise de 1929. Como mostra o relatório da OIT (*OIT diz que a crise financeira mundial causará a perda de 20 milhões de empregos*, p. 2), as consequências da crise afetam diretamente centenas de milhões de pessoas mundo afora, sendo que sua reparação exigiria medidas redistributivas profundas. Embora Nozick reconheça as implicações redistributivas da eventual reparação dessas injustiças contratuais, sua teoria erroneamente subestima o elemento político de decisão envolvido no “quando”, no “como” e no “a quem” envolvidos na reparação dessas injustiças. Esse elemento de decisão, por sua vez, gera relações de responsabilidade moral, que Nozick ignora, na medida em que coloca indivíduos em posição mais vantajosa que outros e gera perturbações nas expectativas racionais dos agentes econômicos que eventualmente podem lhes trazer prejuízos.

moralidade²⁶. É possível acolher de bom grado a afirmação nozickiana segundo a qual indivíduos são livres de um ponto de vista ontológico, uma intuição defensável a partir de características como a racionalidade humana e a autonomia que dela decorre, e do fato de que ninguém surge no mundo intrinsecamente submetido a outrem. Não obstante, é discutível se essas considerações são as mais decisivas no que tange a moralidade e na formulação da noção de direitos²⁷.

A pergunta sobre o que é a moralidade e quais são os conceitos, premissas importantes ou aspectos que lhe são incontornáveis é uma questão que por si só exige um esforço filosófico a parte que ultrapassa os limites dessa análise. Por isso, as respostas oferecidas a Nozick dentro destes limites não pretendem contrapor suas premissas morais a uma visão ampla acerca da moralidade, que por si só exigiria um esforço de argumentação enorme para ser defendida. Em vez disso, examina-se aqui a pretensão do filósofo libertariano de usar axiomas morais aplicáveis ao indivíduo e seu status moral enquanto tal para tratar das relações entre indivíduos.

Pelo menos a partir do ponto em que Nozick discorre sobre os processos de interação social e política, nos quais os direitos são adquiridos mediante contratos, ele realiza pretensões normativas que não circunscrevem o indivíduo isolado, mas o conjunto dos indivíduos. Ora, ao transferir aspectos morais do indivíduo isolado às relações entre indivíduos e para o Estado como uma entidade que age sobre todos, Nozick supõe um consenso sobre o teor dessas relações que não acontece em momento algum na passagem da anarquia para o Estado ultramínimo e deste para o Estado mínimo.

Conforme examinado na argumentação acima, a ação da agência de proteção central, que é “como se fosse um Estado” envolve atribuições cujo escopo diz respeito ao coletivo, haja vista que os efeitos profundos da ação das instituições coercitivas na manutenção dos contratos têm repercussões a nível coletivo. Da mesma maneira, poder-se-ia mencionar dimensões da interação social que supõem consensos a nível do coletivo, não apenas entre participantes de um contrato privado, e que geram um ambiente que condiciona o exercício da liberdade. Nesse caso, como explicar o sentido da liberdade do ponto de vista social e coletivo, não apenas ao nível ontológico e

²⁶ Quem sabe o mais relevante da noção nozickiana de moralidade é o fato de ela ser uma concepção fortemente ontológica, na qual seres humanos possuem um valor sagrado de maneira “a priori” e totalmente isenta de intersubjetividade. A moralidade é uma coisa fixa e ligada à nos enquanto entes, pouco importando o que pensemos disso.

²⁷ Evidentemente que uma resposta à noção de direito de Nozick traz à baila uma literatura sobre o conceito de Direito, que não será examinada aqui. A resposta oferecida aqui se atém aos limites da moralidade e seus efeitos para a pergunta acerca da justiça.

individual, sem lançar mão de um consenso?²⁸ Ao reduzir as considerações sobre o primeiro sentido às considerações sobre o segundo, Nozick perderia de vista instâncias da relação entre indivíduos que dizem respeito à própria liberdade individual que ele advoga.

Direitos, sobretudo morais, também podem supor considerações sobre o indivíduo nas suas relações com os demais. Da mesma maneira, a aplicação de direitos supõe a concordância de todos, pelo menos ao nível da composição do Estado e da sua atuação, que não consegue ser explicada apenas mediante um conjunto de acordos bilaterais entre indivíduo e associação de proteção. Embora Nozick constantemente contorne a dimensão política assumindo um acordo unânime pré-estabelecido em torno de intuições morais, a aplicação coercitiva de direitos supõe, para sua própria explicação, da aceitação de todos. Embora se possa explicar factualmente o surgimento de um poder coercitivo aplicável a todos, ele dificilmente poderá ser justificável e ter sentido sem o acordo de todos.

Por fim, Nozick caracteriza as relações fundamentais entre sujeitos como relações privadas contratuais, tornando difícil identificar onde se encontram as relações políticas entre sujeitos, pois o lugar do consenso político dentro de sua teoria não pode ser identificado. Essa ausência de uma consideração acerca das relações políticas entre sujeitos, que Nozick aparentemente dispensa com seus axiomas morais e por meio dos contratos privados, contrapõe-se seriamente a algumas intuições sobre justiça. A principal delas, o fato de que, desde sempre, sujeitos já se encontram no interior de uma sociedade, a qual não escolheram, e que define direitos e determina suas possibilidades de aquisição de outros direitos.

Uma característica notável dessa doutrina é que o Estado é tal como qualquer outra associação privada. O estado surge do mesmo modo que outras associações e sua formação em um processo histórico relatado [na forma] “como se” é governado pelos mesmos princípios [que, segundo Nozick, regem os contratos voluntários]. [...] Além disso, a relação dos indivíduos para com o Estado (o Estado mínimo legítimo) é tal como sua relação com qualquer corporação privada com a qual tenham feito acordo²⁹.

A natureza da relação política entre sujeitos nozickianos é voluntária, o que contraria profundamente sua promessa de uma concepção histórica do surgimento de

²⁸ Como afirma Rawls (2005, p. 265 *passim*), não há em geral um acordo de leis que se aplicam a todos os indivíduos, mas apenas uma estrutura de acordos privados de acordo com os quais a agência de proteção dominante se relaciona com cada um de seus clientes isoladamente. Isso deixa a teoria de Nozick sem uma consideração normativa acerca das decisões públicas que geram privilégios ou que geram influência moralmente arbitrária nos contratos a favor de uns em detrimento de outros, e de como estas podem ser resultantes de distorções provocadas pela desigualdade gerada por acordos voluntários ao longo do tempo.

²⁹ RAWLS, *Political Liberalism*, p. 264, tradução nossa.

direitos (direitos positivos) e do Estado. O fato histórico é que sujeitos nascem e fazem parte de alguma sociedade, e isso não é suscetível de escolha³⁰.

De acordo com essa intuição, as regulações públicas que regem os processos de aquisição de direitos em uma sociedade, nos seus mais diferentes âmbitos, podem ser vistas como responsáveis, tanto quanto as decisões dos indivíduos, pelos direitos que estes vêm a adquirir ao longo da vida. Considerando que estas são resultantes de decisões de sujeitos ao longo do tempo e tem repercussões para o nível da moralidade, não há porque tratar da dimensão política como se esta tivesse valor moral nulo ou não fosse uma dimensão relevante para a pergunta pela justiça.

Em outras palavras, por mais que a argumentação nozickiana envolva intuições morais contundentes e atemporais, estas não podem ignorar completamente que sujeitos estão em relações sociais e políticas que precedem seu nascimento, que condicionam suas vidas e modelam suas pretensões. E, o mais importante: elas envolvem o elemento da decisão política. Do ponto de vista da pergunta pela justiça, parece moralmente arbitrário tanto aceitá-las acriticamente como abrir mão delas por completo, como se estas não tivessem valor moral. Do mesmo modo, em termos históricos, parece também moralmente arbitrário tratar os sujeitos como se estes não fossem moralmente autorizados e capazes de se autoconceberem em termos morais perante outros sujeitos da sociedade em que vivem em discursos reais.

A política não pode ser considerada algo que “vem depois”, que os direitos estão aplicados e as relações mercantis já em curso e isentas de decisão política que estabelece quais são as pretensões legítimas e quais não³¹. E, ao negligenciá-la, tanto na descrição do sentido do direito como nos processos históricos que definiram os entitamentos, Nozick termina por não levar a cabo a contextualização da justiça em sua descrição histórica que propõe.

³⁰ Sobre isso, conferir Rawls (*Political Liberalism*, p. 12). A tréplica apresentada por Rawls, diferentemente do que se pode eventualmente pensar, não se trata apenas de uma disputa por intuições básicas incomensuráveis ou sobre modelos mais ou menos parcimoniosos de explicação da sociedade. Trata-se, em vez disso, da disputa em torno da leitura adequada das sociedades e dos elementos morais nelas embutidos, leitura a qual Nozick não teria levado a cabo.

³¹ Esse ponto diz respeito à tentativa nozickiana de separar Estado e mercado, onde uma diferença de origem implicaria uma separação para o escopo da moralidade e da política. Muito foi dito acima que questiona essa separação, que poderia ser complementada com outras argumentações.

CONCLUSÕES:

Este artigo tratou de apresentar a crítica de Robert Nozick com respeito à concepção de justiça de John Rawls, enfatizando seu ponto de partida na noção de indivíduos que têm direitos e que são caracterizados pela liberdade. Foi possível perceber que suas intuições morais iniciais, no caso, a propriedade de um indivíduo sobre si mesmo, bem como a celebração de contratos voluntários que essa liberdade permite, dão origem à interação social e ao surgimento do Estado na forma da associação de proteção dominante. Essa construção filosófica, do ponto de vista teórico, tem como resultado a dissolução da pergunta filosófica pela justiça posta por Rawls, bem como uma compreensão da justiça consistindo apenas da manutenção dos contratos.

A réplica que se seguiu tratou de responder à Nozick no nível das noções básicas e das intuições centrais de sua teoria. Primeiramente, mostrando que, em vista de seu ponto de partida, sua argumentação levaria à conclusões diferentes das que ele propõe, e que o Estado nozickiano, se quiser cumprir as pretensões morais de sua teoria, seria muito mais profundo em seus efeitos do que esta admite. Em um momento posterior, a réplica tratou não só de questionar o argumento nozickiano de um ponto de vista interno, mostrando também os aspectos problemáticos de suas intuições centrais visto que estas não são compatíveis com a proposta de sua teoria, isto é, não levam a cabo a contextualização histórica da pergunta pela justiça e dos aspectos moralmente relevantes nela envolvidos.

Ao final, espera-se ter mostrado que a pergunta pela justiça tem como primazia a liberdade dos sujeitos, mas que esta precisa ser socialmente situada levando-se em conta as demais considerações contextuais que também possuem caráter e relevância moral. E, se uma teoria realmente quiser levar à sério o contexto da pergunta pela justiça e as pretensões morais dos sujeitos, tais considerações não podem ser ignoradas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça depois de Rawls: Um Breve Manual de Filosofia Política*. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- HAYEK, Friedrich. *Direito, Legislação e Liberdade: vol. 2, A Miragem da Justiça Social*. São Paulo: Visão, 1985.

HUNT, Lester H. *Anarchy, State and Utopia: an advanced guide*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Trad. Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORRESI, Serio. *Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro*. In: Revista Lua Nova: revista de Cultura e Política, nº55-56, pp. 285-296, 2002.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

_____. *Anarquia, Estado e Utopia*. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. *Philosophical explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *OIT diz que a crise financeira mundial causará a perda de 20 milhões de empregos*. In: Organização Internacional do Trabalho – Escritório no Brasil, 12/10/2008. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/content/oit-diz-que-crise-financeira-mundial-causar%C3%A1-perda-de-20-milh%C3%B5es-de-empregos>. Acesso em 10/05/2016.

RAWLS, John. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University press, 2005.

_____. *Uma Teoria da Justiça. Edição revista*. Trad. Jussara Simões, rev. trad. Álvaro de Vita, 3ª ed. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O liberalismo Político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DE VITA, Álvaro. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Liberalismo Igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WERLE, Denilson. *Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera pública, 2008.

GOETHE E A TRAGÉDIA DE GRETCHEN: UM ESTUDO SOBRE A MORAL¹

Luciene Antunes Alves²

RESUMO: As seis décadas da construção do *Fausto* de Goethe amalgamaram arte, cultura, vida, ciência e movimentos como o romantismo e o classicismo de Weimar. Crítico de sua época e de vários temas artístico-filosóficos, Goethe buscará na modernidade e na Grécia clássica não somente a pureza e a beleza das formas para enriquecimento de seus escritos, mas também a análise e a problematização da *moral*. E será especificamente na tragédia de Gretchen que o poeta tentará elaborar preceitos éticos fora dos padrões estabelecidos pela “esfacelada” Europa moderna (iluminista). Assim sendo, é nesse contexto que nosso trabalho será constituído. Tentaremos definir a possibilidade de uma *moral* no *Fausto I* de Goethe e ao mesmo tempo mostrar como o poeta nos conduz a questionar a moralidade kantiana, isso porque na tragédia tal assunto parece se estender ao sensível e ao desejo (talvez pela influência da filosofia de Rousseau) e em Kant, como se sabe, a *moral*, assim como a liberdade, é plena quando puramente ligada aos princípios categóricos da razão. Dessa forma, veremos até que ponto Goethe adere aos ideais de Kant para melhor operar com a *moral* no drama de Gretchen.

Palavras-chave: Tragédia. Desejo. Moral. Razão. Liberdade

ABSTRACT: The six decades of the construction of the Goethe's Faust amalgamated art, culture, life, science and movements like romanticism and classicism of Weimar. Critical of his time and of various artistic and philosophical themes, Goethe seeks in classical Greece and in the modernity not only the purity and beauty of forms to enrich his writings, but also the analysis and questioning of moral. And it is specifically in Gretchen's tragedy that the poet tries to develop ethical precepts outside the standards set by "decadent" modern Europe (enlightened). Therefore, it is within this context that our work will be made. We will try to define the possibility of a moral in Goethe's Faust I and, at the same time, show how the poet leads us to question the Kantian morality, this because in the tragedy this issue seems to extend to the sensitive and to the desire (perhaps through the influence of Rousseau's philosophy) and in Kant, as it is known, the moral as well as the freedom are complete when purely linked to categorical principles of reason. Thus, we will see to which extent Goethe adhered the ideals of Kant in order to better operate with the moral in Gretchen's drama.

Keywords: Tragedy. Desire. Moral. Reason. Freedom

¹Este trabalho faz parte de minhas investigações oriundas da dissertação intitulada *A tragédia de Gretchen: sujeito e liberdade no Fausto de Goethe*, sob a orientação da profa. Dra. Arlenice Almeida da Silva.

²Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – Guarulhos, Brasil. *E-mail:* luantunesa@gmail.com. Atualmente leciono a disciplina TEPE (Tópicos Especiais em Projetos Educacionais – Filosofia) no Colégio de Aplicação (Centro Pedagógico) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

A tragédia de Goethe e o debate com a modernidade

Para a composição de seu poema-trágico – *Fausto* –, Goethe estabelece diálogos que passam por poetas como Homero, tragediógrafos (Eurípedes, Sófocles, Ésquilo), neoplatônicos (Orígenes de Alexandria e Plotino), iluministas franceses (Montesquieu, Voltaire, Diderot e Rousseau), pensadores como Hegel e Schiller, a escritores como Balzac e Calderón. No entanto, nesse amplo diálogo e nessa rica diversidade cultural, não vimos o poeta alemão firmar laços consistentes com seu contemporâneo Kant. Apesar de Goethe nunca deixar de amalgamar ideias que considera importantes ao seu modo de observar e atentar para as coisas, com o filósofo alemão podemos dizer que houve mais divergências (indiretas) do que uma harmonia de pensamentos. É muito provável que esses desacordos tenham ocorrido pela forma categórica e racional com que Kant analisa seus preceitos, principalmente em se tratando da moral. Isso não quer dizer que o método kantiano seja errôneo, mas, para o contexto no qual Goethe insere-se, não atendia suas considerações, uma vez que, antes de qualquer coisa, a perspicácia de visão de Kant consiste em não considerar o homem em si, que pensa ou que somente sente, mas o humano de maneira ampla, em todos os sentidos e esferas.

Segundo Gallo, Goethe reprova os exageros filosóficos de Kant, o que acentua ainda mais a dessemelhança entre os dois pensadores: “Goethe condena o excesso de filosofia teórica nos alemães, e é sobre esse ponto que tem as maiores discordâncias com Schiller. [...] Schiller se impregnou de Kant, enquanto Goethe não demorou mais que poucas horas diante do filósofo de Königsberg”³. Schiller, mais próximo das ideias de Kant, até tentou argumentar com Goethe a favor do filósofo, defendendo a metafísica, mas, de acordo com Gallo, o poeta teria respondido para o seu amigo: “[...] Se posso ter bons pensamentos, sem tanto esforço, sorte minha!”⁴. A questão que se estabelece para Goethe não é de um kantismo limitado ou incongruente, mas “Kant pareceu abstrato demais ao autor do *Fausto*. Para a concepção cósmico-ocultista de Goethe, a ‘coisa-em-si’ absoluta, como a queria Kant, além do conceito, era um sonho impossível e uma perda de tempo, além de incompreensível”⁵. E, como já é sabido, Goethe não era afeito à filosofia – metódica e ordenada – e, por mais que do saber e do conhecimento fizesse uso, como vemos no *Fausto*, não era simpático à reflexão filosófica e, apesar de ser “um observador crítico de seu povo”⁶, afirmara a Eckermann

³GALLO. *A liberdade de Goethe*, p. 08.

⁴GOETHE apud GALLO, *ibidem*, p. 41.

⁵*Ibidem*, p. 08, grifo do autor.

⁶*Ibidem*, p. 09.

em uma de suas conversas: “[...] Os alemães que são homens de negócios e de ação e se interessam pelas coisas práticas, são os que escrevem melhor. Assim o estilo de Schiller é mais esplêndido e emocionante quando não filosofa”⁷. Filosofar, para o poeta alemão, não possui o mesmo sentido como para os filósofos (principalmente seus contemporâneos – Hegel, Fichte, Schelling e outros); para Goethe, “filosofar tinha que ser algo mais natural e menos sistemático, menos teórico e abstrato. A visão naturalista de Goethe impedia-o de ver o ser apenas intelectivamente”⁸. Nesse sentido, filosofar, para o poeta, deveria ser ao modo de Rousseau, em que, além da razão, vigora também a intuição e os sentimentos.

Como herdeiro das reflexões de Rousseau⁹, não era fácil para Goethe entender e simpatizar-se com os desígnios de Kant, apesar de o filósofo ser um “dos primeiros a afirmar que o pensamento de Rousseau segue um plano racional”¹⁰ e bem coerente:

[...] Aqueles que o acusam de contradizer-se não o compreendem. Rousseau, segundo Kant, não apenas denunciou o conflito da cultura e da natureza, mas procurou-lhe a solução. Rousseau esforçou-se em pensar as condições de um progresso da cultura “que permitisse à humanidade desenvolver suas disposições (*Anlagen*) enquanto espécie moral (*sittliche Gattung*) sem desobedecer à determinação [...] de modo a superar o conflito que a opõe a si mesma enquanto espécie natural [...]”. Reencontramos a natureza no momento em que a arte e a cultura atingem seu mais alto grau de perfeição: ‘A arte consumada torna-se novamente natureza’¹¹. O que Kant chama de arte é a *instituição* jurídica, a ordem livre e racional a que o homem decide conformar sua existência¹².

A despeito de algum interesse e do elogio pelas ideias de Rousseau, Kant não concordava em absoluto com tais reflexões, como podemos observar nesta análise de Cassirer:

⁷GOETHE apud ECKERMANN. *Conversações de Goethe com Eckermann*, p. 85.

⁸GALLO. *A liberdade de Goethe*, p. 09.

⁹Goethe, desde a sua juventude, obtém um contanto maior com a filosofia rousseauiana, sobretudo quando ingressa na Universidade de Leipzig, em 1765. Como Rousseau, Goethe procura encontrar-se e, somente depois, olhar para o mundo. São os sentimentos que conferem ao poeta mais aperfeiçoamento de si mesmo e de um “alto grau de humanismo” (SCHWEITZER. *Goethe quatro discursos*, p. 51), creditando e valorizando, no homem, sentimentos como a bondade, o amor e a benevolência. Esse ideal do homem puro tornou-se mais firme com os estudos de Goethe na Universidade de Estrasburgo e se acentuou “nos anos de estadia em Weimar” (Ibidem, p. 133). Já quando se refere ao tema da natureza, Goethe confirma a herança de Rousseau, ressaltando, ao mesmo tempo, uma natureza expressiva e um fundamento do homem para tudo o que deva ser e produzir. Essa nítida relação entre os autores, revela que Goethe aprofunda-se no tema da natureza e, com base nele, constrói um Fausto racional, mas intimamente ligado a um ambiente bucólico – o único que lhe fornece energia suficiente para confrontar seu ser natural com o seu ser social historicamente constituído e perceber uma razão humana opressora e limitada. E é esse confronto que o aproxima também da crítica de Rousseau em relação ao ser social e o natural.

¹⁰STAROBINSK. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 43.

¹¹KANT apud STAROBINSK, p.43.

¹²STAROBINSK. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 43.

Kant se sentiu fortalecido por Rousseau em relação à desconfiança do ideal de “beautiful soul” (bela alma) enfatizado pela ética do século XVIII. Portanto, o filósofo não rejeitou este ideal, mas declarou que de lá não poderia ser derivado nenhum princípio para a fundação científica e filosófica da ética. Para tal princípio, Kant procurou não na beleza do sentimento, mas na sublimidade da vontade¹³.

Ainda segundo Cassirer, o que aproximava Kant novamente dos ideais de Rousseau não era a questão do sentimento ou da natureza; mesmo com todas as qualidades paradoxais e entusiastas do filósofo francês, Kant via em Rousseau “um destemor, uma independência de pensamento e sentimento que se revelava de maneira ‘incondicional’”¹⁴. Ou seja, apesar de Rousseau “estar distante de qualquer rebelião contra as autoridades constituídas, ele inspirava Kant pela sua forte independência”¹⁵.

Contudo, diante do que foi dito, fica claro que Goethe não era um adepto direto da filosofia kantiana ou partidário de seus ideais. No entanto, não podemos negar também que o poeta não foi influenciado pelo seu contemporâneo, mesmo porque Kant foi um revolucionário no Iluminismo alemão, precisamente no campo das “potencialidades cognitivas *a priori* da razão” e ainda na Filosofia do Direito, “única filosofia política moderna que elevou o desejo de paz de todo ser humano à dignidade de um direito da humanidade”¹⁶. E Goethe é considerado um poeta da vida – que atenta para suas próprias experiências, para a literatura local como para a mundial (*Weltliteratur*). Sendo assim, suas referências são abrangentes, e, por mais que um pensamento não se adeque à sua poética ou à sua ciência, levar em consideração outro ponto de vista é algo primordial para a compreensão do homem e do mundo. E por não ser um extremista com o conhecimento, é que o poeta alemão pôde ter vários estímulos em suas obras, tornando-as, como o *Fausto*, uma criação colossal, repleta de influências platônicas, neoplatônicas, herméticas, cabalísticas, spinozistas e outras. Diz Goethe a seu amigo Eckermann numa conversa datada em 1825:

Se pudesse eu especificar o que devo aos grandes antepassados e contemporâneos, não ficaria muito que referir como sendo meu. Não é indiferente em que época de nossa vida tem lugar a influência duma importante personalidade estranha. Por serem Lessing, Winckelmann e Kant mais velhos do que eu, e terem vivido os dois primeiros na

¹³Tradução nossa. “[...] He, Kant, felt strengthened by Rousseau himself to distrust the ideal of the “beautiful soul” emphasized by eighteenth century ethics. Soon, the philosopher did not reject this ideal, but declared that from it philosophic foundation of ethics. Such a principle he sought not in the beauty of feeling but in the sublimity of the will” (CASSIRER. *Rousseau, Kant, Goethe. Two essays*, p. 15).

¹⁴Tradução nossa. “What always reconciled Kant again to Rousseau, (...) was the fearlessness, the independence of thought and feeling, the will to the ‘unconditioned’ he there encountered” (CASSIRER. *Ibidem*, p. 17).

¹⁵Idem. [...] “For Kant, himself, though far from any rebellion against the constituted authorities was inspired with the strongest sense of independence”.

¹⁶HERRERO. “A ética de Kant”, p. 35.

minha juventude, e o último na minha velhice, foi para mim de grande importância¹⁷.

É por essa razão que tentaremos mostrar como as reflexões de Kant podem ajudar, de certa maneira, na compreensão da tragédia de Gretchen, visto que a personagem reflete, adquire consciência moral e decide entre o amor de Fausto e a liberdade espiritual. Porém, nessa conjuntura, basta saber se a personagem de Goethe é ou não levada por suas inclinações ou ainda se Gretchen¹⁸, no cárcere, tem somente decisões orientadas pelo “puro” uso de sua razão, no sentido que Kant estabelece. Por enquanto, o que observamos, diante de tais asserções, é o quanto a obra de Goethe revela-se grandiosa e rica, já que o debate proposto no drama vai da tradição antiga grega aos contemporâneos, isto sem anular um pensamento em detrimento do outro; pelo contrário, o que temos é uma grande rede de ideias, afins ou não, que, a todo momento, está contribuindo para a lapidação do ser.

Gretchen, suas transformações e as “máximas” kantianas

No decurso da tragédia goetheana, a personagem Gretchen passa por várias transformações, mas nenhuma foi tão significativa quanto a que se dá no cárcere, pois essa mudança interfere diretamente no seu comportamento, na compreensão de si mesma e das coisas ao seu redor. Essas modificações vivenciadas pela bela donzela não foram poucas. Apesar de Goethe não o deixar tão claro, parece até que também não foram lentas, no sentido de que operaria sua própria natureza, e, muito menos, semelhantes, visto que varia desde a transformação emocional, psicológica, até a social, a religiosa e a corporal (já que engravida de Fausto). Tudo se inicia quando Gretchen conhece Fausto e ela tem novos sentimentos e novas inquietações; depois, ao ganhar as joias, outra mudança ocorre: a vaidade manifesta-se: “Em pé que não me sustento!/
Encontro um outro estojo — lá,/ Dentro do cofre, há um momento,/ Com maravilhas!
Bem mais rico/ Do que o primeiro, certifico” (v. 2875-2879)¹⁹. E ainda: [...] “Que pena não poder deixar que eu seja/ Vista assim na rua ou na igreja” (v. 2882). Em seguida, enamora-se por Fausto, que, a partir desse fato, agita-se toda a tranquilidade da menina: “Fugiu-me a paz/ Do coração;/ Já não a encontro,/ Procuo-a em vão./ Ausente o amigo/
Tudo é um jazigo,/ Soçobra o mundo/ Em tédio fundo” (v. 3374-3381). E, não menos

¹⁷GOETHE apud ECKERMANN, [s.d], p. 123.

¹⁸Gretchen ou *Margarete* corresponde ao original alemão. Margarida (flor margarida – *Margatenblume*) é como ficou conhecida, nas traduções latinas, a principal personagem do drama *Fausto*.

¹⁹Gretchen em diálogo na casa de sua vizinha Marta.

importante, depois há os infortúnios de Gretchen, com a destruição de sua família e a perturbação de sua alma: “Ai de mim! ai!/ Como fugir dos pensamentos,/ Que me andam contra mim,/ De cá, de lá!” (v. 3794-3797).

Todavia, essas metamorfoses que Gretchen percorre, modificando suas escolhas e suas ações, não demonstram que ela tivera uma consciência moral; pelo contrário, por tais ações – como levar uma bebida mortal a sua mãe²⁰, ou afogar seu filho, mesmo que em delírios –, expressam sinais de que a jovem agiu mais por inclinações do que por uma “máxima da razão”. E o que isso, com efeito, significa? Em função dessas circunstâncias, tudo indica que a jovem, de acordo com as “máximas”²¹ kantianas, não se comporta eticamente, visto que suas ações são praticadas não por dever, mas por tendência, por seus sentimentos. Ao proceder de acordo com seus desejos, Gretchen não analisa as futuras consequências de se entregar a Fausto e ter sua “pureza esvaída”. Assim, além de uma ação condicionada e levada pelo querer, tudo leva a crer que sua intenção foi egoísta, pois esses atos geraram muitas adversidades – inclusive sua própria prisão e condenação. Conforme os preceitos de Kant, a Gretchen “[...] falta a máxima, o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem não por inclinação, mas por *dever*”²². Dessa forma, “o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade [...]” mostra que suas ações não são ordenadas “de maneira absoluta, mas somente como meio para outra intenção”²³ – no caso de Margarida, agir em função do amor de Fausto, como revela nestas palavras ao amado: “Tem algo que eu por ti não faça?/ [...] Olho-te amado, e já não sei que encanto/ Me impele a agir a teu prazer;/ Por ti já tenho feito tanto,/ Que pouco mais me resta ainda fazer” (v. 3514-3520).

Na ótica do filósofo alemão, o valor do caráter, que é moralmente e incomparavelmente o mais elevado, consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever. Mas esse dever, ou o autêntico princípio supremo da moralidade, deve ser independente de toda a experiência, ou seja, fundado exclusivamente na razão (*Vernunft*) pura *a priori*²⁴; somente por meio da razão incondicional, o ser é

²⁰Por influência de seu amado Fausto, e para vivenciar volúpias de amor com o mesmo, a bela jovem dá uma bebida a sua mãe, cometendo assim o matricídio. Logo depois desse episódio, Gretchen é encarcerada.

²¹Segundo Kant, máxima ou imperativo categórico da razão “são fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo” (Kant. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 49).

²²Ibidem, p. 28, grifo do autor.

²³Ibidem, p. 52.

²⁴Para Kant, “os princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da

essencialmente autônomo. Logo, quando falamos em moral e dever em Kant, temos que ter em mente o seguinte:

[...] uma moral da **razão pura prática**, porque é só pela razão que o homem consegue autarquia e se torna autônomo, porque a razão prática é o seu ‘Selbst’ [...] e com isso se torna independente de todas as forças ‘externas’ de motivação. O ser humano é [...] autônomo, não por pertencer a uma determinada comunidade, não por compartilhar com os outros uma determinada tradição, mas por ser sujeito da razão incondicional. É isto que Kant sublinha, é isto que o torna incondicionalmente contemporâneo. Porque se a moral é uma moral da razão pura prática, então seu alcance é inusitado. Primeiro, porque é unicamente a razão que torna o homem incondicionalmente autolegisador. Segundo, porque se a razão é incondicionalmente legisladora, então nenhuma concepção da prudência ou do egoísmo generalizado poderá suplantar o lugar insubstituível da razão²⁵.

Nesse sentido, quando acentuamos que, no cárcere, a mudança ocorrida em Gretchen é expressiva, é porque estamos levando em conta o uso da razão que ela passa a fazer, porém agora de forma inalienável. Nesse aspecto, Goethe dialoga com Kant, não por achar que a razão seja a única e exclusiva a determinar o conjunto de regras e princípios morais para o indivíduo, mas por considerar que ela é uma faculdade importante para o homem – tal como foi nas escolhas de Gretchen no cárcere e também para Fausto, que, quando se vê aflito e angustiado, refugia-se na natureza²⁶ para poder fazer uso de sua faculdade intelectual e, assim, compreender seus próprios sentimentos e suas próprias atitudes, que se tinham movido pela ação desenfreada e por um ávido desejo de tudo ter e de tudo ser. De maneira geral, se não fosse Gretchen tornar-se mais perspicaz – mesmo quando seus sentidos embaralharam-se aos delírios, à culpa, à angústia e à dor –, sua decisão não teria uma ligação direta com a razão; ao contrário, se se tivesse guiado exclusivamente pelos seus sentimentos e pelas suas inclinações, teria decidido fugir com Fausto e escolhido a vida, e não a morte (no cárcere). Mas, ao estabelecer o uso de sua razão, Gretchen escolhe também sua liberdade, algo, para ela, incomparavelmente maior, pois nessa preferência encontra-se também sua redenção (e de modo adverso, encontra-se Fausto, preso ao mundo terreno, limitado aos desejos que sufocam sua alma, mesmo que seja um prazer tão deslumbrante, como o enamoramento com a bela Helena²⁷ de Tróia).

particular constituição da natureza humana ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada” (Ibidem, p. 87, grifo do autor).

²⁵HERRERO. Op. cit, p. 19, grifo do autor.

²⁶Como na cena *Floresta e Gruta*.

²⁷Segundo Mazzari, “Fausto vivencia ao lado de Helena um momento de plenitude, que faz olvidar o passado, desconsiderar o futuro e fruir inteiramente o presente” (MAZZARI. In: *Fausto: uma tragédia: segunda parte*, p. 389). Para obter mais detalhes, ver comentários de Mazzari, *Fausto II*, terceiro ato: *Diante do Palácio de Menelau em Esparta e Pátio interior de uma Fortaleza*.

É interessante observamos ainda que, para Kant, não somente a moralidade é plena quando puramente racional, mas, da mesma forma, a vontade e a liberdade: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade [...]”²⁸. Desse modo, em todo ser racional imbuído de vontade, encontram-se necessariamente as ideias de liberdade e de razão prática:

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia de liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligada ao conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos²⁹.

Ao voltarmos à tragédia de Gretchen, percebemos que, na prisão, a bela jovem tem uma ideia de liberdade moral, mas que incorpora também o desejo, isto é, o plano do sensível. Por mais reflexiva que esteja naquele momento difícil, a heroína não pode livrar-se totalmente de suas inclinações e de suas crenças, porque, se assim o fosse, como poderia entregar-se ao “celeste Poder”?³⁰ É por fidelidade aos preceitos morais e sociais, por amor ao “Pai no eterno trono”, por sua fé inabalável, que sua liberdade eterna e sua salvação efetivam-se, e não por uma “razão pura prática” aos moldes kantianos. Goethe fazendo jus à filosofia da natureza de Rousseau, jamais poderia “condenar” sua personagem principal a se determinar exclusivamente pela razão. Nessa perspectiva, para o poeta, as mudanças de comportamento de Gretchen não se tornam mais fracas porque sua vontade tem uma relação com os “móviles subjetivos”, mas, pelo contrário, ela se torna digna na sua particularidade sensível e corporal ao fazer valer sua verdadeira capacidade de se autogovernar.

Goethe leva em conta a singularidade de Gretchen, de forma que a universalidade, a moral e os costumes não são sobrepostos à sua singularidade. Consoante Kant, de modo diverso, uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações (ao mesmo tempo de conceitos racionais), “muito casualmente [leva] ao bem, mas muitas vezes [pode] levar também ao mal”³¹. Melhor dizendo, para o filósofo, somente os conceitos morais com sede e origem completamente *a priori* na razão, podem determinar infalivelmente a vontade (boa) e a ações submetidas a leis objetivas (do bem). Ademais, o indivíduo que não é unicamente

²⁸Kant. Op. cit, p. 93.

²⁹Ibidem, p. 102, grifo do autor.

³⁰Ou seja, à redenção.

³¹Kant. Op.cit, p. 46.

racional, que se deixa levar pelas condições subjetivas ou contingentes, das afetações, “a relação da razão prática e da vontade empírica devem ser pensadas como obrigação”³². Assim, de acordo com a teoria kantiana, Gretchen, no cárcere, não teria agido por vontade ou liberdade, mas por obrigação ao dever: “Uma vontade que também é sensível e que, portanto, nem sempre age unicamente pela pura representação da lei, esta assume a forma de um imperativo, que se exprime pelo verbo **dever**”³³.

Considerações finais

Logo, não é decisivo decidir se Gretchen agiu ou não segundo “as máximas” de Kant. O interessante é perceber que, para Goethe, o herói não se faz ser apenas quando usa a razão. Trata-se do oposto: o homem é dotado de razão e sentimento, ele é social e natural, singular e universal, e é unicamente da tensão entre esses binômios que é possível uma transformação moral, social, ética, libertária ou religiosa. Gretchen passa a ter conhecimento das coisas presa, no “sagrado asilo”³⁴, mas, antes de tudo, adquire consciência de seu próprio eu, de suas faculdades e de sua própria intuição. É o sentimento que a fez existir, que tornou possível o amor por Fausto e que a levou para outras esferas, mais amplas e sagradas. Com isso, mais uma vez ressaltamos que, no *Fausto*, é possível inferir que a filosofia kantiana, para o contexto goetheano, estaria talvez limitada, pois o homem, para o poeta alemão, está muito além dos cânones da razão: “O homem não nasceu para investigar os problemas do mundo, mas sim para investigar a que importa o problema e para logo nos limites do que é compreensível”³⁵ e sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe. Two essays*. Trad. James Gutmann, Paul e John Herman. New Jersey: Princeton University Press, 1970.

ECKERMANN. *Conversações de Goethe com Eckermann*. Trad. Luís Silveira. [S.I.]: Vega, [Sem data]. (Col. Outras obras).

GALLO, Sergio. *A liberdade de Goethe*. Rio de Janeiro: Zoomgraf – K, 1988.

³²HERRERO. Op. cit, p. 25.

³³Idem, grifo do autor.

³⁴Outro nome designado por Gretchen para se referir ao cárcere (v. 4603).

³⁵GOETHE apud ECKERMANN, [s.d], p. 128.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia: primeira parte*. Trad. Jenny Klabin Segall; Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: 34, 2004.

_____. *Fausto: uma tragédia: segunda parte*. Trad. Jenny Klabin Segall; Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: 34, 2011.

HERRERO, Francisco Javier. “A ética de Kant”. In: *Síntese*. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p. 17-36, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: 70, 1986.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *Fausto: uma tragédia: segunda parte*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: 34, 2011.

_____. Apresentação, comentários e notas. *Fausto, uma tragédia*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: 34, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Trad. Lourdes Santos Machado. In: _____. *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SCHWEITZER, Albert. *Goethe quatro discursos*. Trad. Pedro de Almeida Moura. São Paulo: Melhoramentos, 1950.

STAROBINSK, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

JEAN-PAUL SARTRE E O PARADOXO DA LIBERDADE

Veronica de Souza Campos¹

RESUMO: As discussões filosóficas sobre o tema da liberdade que se estendem ao longo dos séculos são marcadas pela oposição flagrante entre duas visões de mundo: o determinismo e o livre-arbítrio, em suas diversas formulações. Os respectivos argumentos em favor de cada uma dessas posições geram um dilema aparentemente insolúvel. Esse artigo pretende mostrar como a noção sartreana de *situação* sintetiza uma relação interna entre o domínio daquilo que é livre e do que não é, permitindo à filosofia da liberdade de Sartre apresentar uma possível solução para o referido dilema, na forma de um paradoxo.

Palavras-chave: determinismo, liberdade, Sartre, situação, paradoxo.

ABSTRACT: Philosophical discussions on the theme of freedom that extend over the centuries are marked by the stark opposition between two different worldviews: determinism and free will, in its various formulations. The arguments regarding each of these positions generate a seemingly insoluble dilemma. This article aims to show how the sartrean notion of *situation* synthesizes an internal relationship between the realm of the beings that are free and the realm of the ones that are not, allowing for Sartre's philosophy of freedom to present us with a possible solution for that dilemma, albeit it takes the shape of a paradox.

Keywords: determinism, free will, Sartre, situation, paradox.

Introdução

As reflexões filosóficas que redundariam em “O Ser e o Nada” – obra que rendeu a Jean-Paul Sartre a famosa alcunha de “o pensador da liberdade” – no verão de 1943 já vinham sendo esboçadas pelo filósofo desde antes da segunda guerra mundial, tendo se desenvolvido sobretudo após sua estadia no campo de prisioneiros Stalag XII-D em Trèves, onde foi mantido pelos nazistas de junho de 1940 a março de 1941. Reportando-se ao episódio Sartre afirmou, mais tarde, que “descobriu o sentido real da liberdade quando se encontrava por detrás das cercas de arame farpado”², o que de certa

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: 182vkai@gmail.com
² THODY. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*, p. 69-70.

forma permite entrever os contornos colossais que sua noção de liberdade viria a adquirir. Outro fator que atesta a magnitude de tal noção é o fato de “O Ser e o Nada” ser devedor das “Meditações Metafísicas” de Descartes, sobretudo a quarta meditação, onde o ser humano é descrito como estando situado “entre Deus e o nada” ou “entre o ser supremo e o não-ser”. Nessa mesma meditação a liberdade humana é caracterizada como “não sendo restringida de nenhuma maneira”³. Sartre não é exatamente original, portanto, quando propõe sua teoria da liberdade “total e infinita”⁴, e chega a ser de algum modo surpreendente que sua recepção tenha sido tão turbulenta como de fato foi⁵.

A ideia de liberdade total em Sartre, além de chave para compreender outros pontos fundamentais de seu pensamento – como a sua noção de responsabilidade e a famosa afirmação de que “o inferno são os outros”⁶ – é, ainda mais fundamentalmente, chave para compreender que tipo de concepção de ser humano o filósofo constrói: ele está comprometido com a afirmação de que “qualquer tentativa de compreensão da atividade humana precisa se basear no reconhecimento da liberdade do homem como a mais importante de todas as experiências”⁷. Nesse sentido, o capítulo 1 da quarta parte de “O Ser e o Nada”, sessão dedicada à análise da liberdade e do agir humano, é a sessão de maior importância da obra⁸ – é nela que Sartre desenvolve “a teoria segundo a qual o homem é um ser que escapa a todo o rígido determinismo exterior (e também interior), um ser imediata e integralmente responsável por todas as suas ações”⁹.

Para entender corretamente a posição que o filósofo sustenta acerca da liberdade, contudo, é preciso tomar em conta que ela emerge no fogo cruzado do embate entre determinismo e libertarianismo¹⁰. Com efeito, o que Sartre tem a dizer a propósito da liberdade surge a partir de uma insatisfação com o debate tradicional (entre deterministas e defensores do livre-arbítrio) que, como G. Cox pontua, consiste, de um lado, de uma série

3 MORRIS. *Sartre*, p. 31.

4 SARTRE. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, p. 651. Convencionalmente os intérpretes se referem a esta obra chamando-a apenas “O Ser e o Nada”, convenção esta que será adotada deste ponto em diante do presente artigo.

5 K. Morris destaca que um grande número de intérpretes de Sartre “viram-no, de fato, como sustentando uma concepção absurda” (Cf. MORRIS. *Sartre*, p. 195). Eles teriam falhado, segundo a autora, em compreender que a liberdade radical que ele afirma que os seres humanos possuem não equivale a uma espécie de onipotência tampouco ao direito de se fazer o que bem se deseja.

6 DANTO. *As Ideias de Sartre*, p. 62.

7 THODY. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*, p. 65.

8 MORAVIA. *Sartre*, p. 64.

9 MORAVIA. *Sartre*, p. 64.

10 MORRIS. *Sartre*, p. 179. Ver também ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p 34; e ainda COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

de argumentos reivindicando que o livre-arbítrio (que desde os primórdios da filosofia tomamos como certo que é uma faculdade humana) não passa de “uma ilusão e que tudo o que acontece, incluindo tudo aquilo que as pessoas fazem, é causalmente ou logicamente necessário”¹¹ e, do outro lado, “da visão de que determinismo e liberdade são de fato incompatíveis, mas que os humanos são livres e o determinismo é falso”¹². Veremos os detalhes de como Sartre se posiciona em relação a este debate.

O problema: background ontológico e formulação do paradoxo

Originalmente, as discussões entre deterministas e defensores do livre arbítrio estão centradas nas causas¹³. A formulação mais standard do conflito seria a seguinte: o determinista¹⁴ sustenta que todo ato tem uma causa ou conjunto fechado de causas que o determinam necessariamente, de modo que de um mesmo conjunto de causas apenas um efeito pode se seguir¹⁵. O defensor do livre-arbítrio, por sua vez, sustenta que há atos livres e que, para que um ato seja livre, ou ele não pode ter causas ou então só pode ter “causas de igual peso apontando para direções opostas”¹⁶, de modo a existir ao menos em princípio a possibilidade de um mesmo conjunto de causas resultar numa ação diferente daquela que factualmente se realizara. O determinista não está disposto a aceitar que um mesmo

11 COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

12 ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p 34.

13 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 539.

14 Uma caracterização comum de determinismo estabelece que todo evento no mundo, (à exceção do primeiro, caso haja algum) é causalmente determinado por eventos que o antecedem. McKenna e Coates (MCKENNA and COATES. *Compatibilism*, §1) definem determinismo como “a tese metafísica segundo a qual os fatos do passado, em conjunção com as leis da natureza, ocasionam ou trazem consigo toda a verdade acerca do futuro”. De acordo com essa caracterização, se o determinismo é verdadeiro, dado o passado factual e desde que se mantenham fixas todas as leis da natureza, apenas um futuro é possível. Na medida em que o escopo do presente trabalho se detém na aplicação da tese determinista às condutas humanas, cabe problematizá-la do seguinte modo: se o determinismo é verdadeiro, todo evento no mundo é causalmente determinado pelo conjunto de eventos que o antecedem. Ações humanas são eventos no mundo. Logo, se o determinismo é verdadeiro, toda ação humana é causalmente determinada pelo conjunto de eventos que a antecedem. Uma implicação importante que aplicação da tese determinista ao domínio das ações traz consigo, ainda segundo McKenna e Coates, é que, se o determinismo é verdadeiro, há condições causais para as ações de uma pessoa que estão localizadas no passado remoto, anterior ao seu próprio nascimento, e que são *suficientes* para determinar cada uma de suas ações. Ou seja, o determinismo dificulta enormemente o estabelecimento da responsabilidade moral do agente.

15 Consequentemente, não há atos livres, já que toda formulação de livre-arbítrio, mesmo as mais excêntricas, fazem referência à possibilidade, dada ao menos em princípio, de o agente realizar um ato em detrimento de outro, ou seja, o livre-arbítrio depende de que haja mais de um ato possível de advir como efeito dado um mesmo conjunto de fatos objetivos antecedentes.

16 MORRIS. *Sartre*, p. 179.

conjunto de fatos objetivos tenha mais de uma possibilidade de desfecho, e o libertário não está disposto a aceitar que as ações humanas sejam determinadas no sentido de ser o único produto possível de um conjunto de fatos objetivos, donde as duas posições seriam incompatíveis em princípio¹⁷.

De modo geral – e embora soe paradoxal num primeiro momento –, em termos da existência de causas para as ações, o jovem Sartre, defensor da liberdade total, se aproxima mais do lado do determinista[!] do que do defensor tradicional do libertarianismo, já que, como G. Cox destaca, este último tradicionalmente tem muito poucos argumentos para lançar mão a fim de justificar o livre-arbítrio, a não ser o argumento clássico (e fraco) de que negar que somos dotados da capacidade de livre escolha soa contra-intuitivo¹⁸. Para Sartre o determinista está correto quanto ao fato de que todo ato vem a ser um ato por ocasião de certas causas. As ações são causadas, “nisso os deterministas estão certos”, diz K. Morris¹⁹. O problema que Sartre veria neles, segundo a autora, “é o seu fracasso em compreender corretamente a noção de causa e fazer as perguntas corretas acerca dela”²⁰. Dito de outro modo, o problema com o determinista, na perspectiva sartreana, é que ele não fez a pergunta que é filosoficamente mais relevante: o que faz com que uma causa (no caso, a causa de uma ação) seja constituída como tal?²¹ Ou, em outras palavras: em se tratando de ações humanas, o que faz com que uma causa cause?

A entrada sartreana nesta discussão é dada pela noção de que a configuração objetiva das coisas, em si mesma, não é suficiente para produzir ações. O mundo objetivo, embora imprescindível à realização de qualquer ação (nenhuma ação se dá no vácuo, toda

17 Embora o debate tradicional coloque deterministas e partidários do livre-arbítrio numa espécie de disputa entre si, “os pensadores mais perspicazes reconheceram a necessidade de se chegar a um acordo e desenvolver novas teorias mostrando que o livre-arbítrio e o determinismo são compatíveis” (COX. *Compreender Sartre*, p. 86). O esforço de Sartre se dirige em larga medida neste mesmo sentido, o que nos autoriza a localizar em sua filosofia uma tendência compatibilista.

18 Trata-se do argumento em favor do livre-arbítrio segundo o qual “não existem, aparentemente, razões incontestáveis para imaginar que as pessoas não o possuem” (COX. *Compreender Sartre*, p. 85). Na verdade, além deste, há outros argumentos comumente utilizados em defesa do livre-arbítrio, mas a maioria deles possui o defeito (grave, para Sartre) de tornar o livre-arbítrio confundível com aleatoriedade, como é o caso da “teoria do ato gratuito”, de Gide, a qual Sartre se refere como “liberdade de indiferença” (e a que a tradição analítica chama de “indeterminismo”). O indeterminismo se opõe ao determinismo mas não dá conta de justificar o livre-arbítrio. Se um mesmo estado de coisas permite dois futuros diferentes, então nada que se diga a respeito do estado de coisas parece ser capaz de explicar porque dele decorreu um certo futuro em detrimento de outro, de modo que todos os futuros possíveis parecem aleatórios (cf. ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 34). Se todo futuro que decorre da ação do indivíduo decorre randomicamente, não há qualquer possibilidade de se estabelecer o controle, voluntário ou involuntário, do agente, e por conseguinte deixa de fazer sentido falar em liberdade ou arbítrio.

19 MORRIS. *Sartre*, p. 179.

20 MORRIS. *Sartre*, p. 179.

21 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 540.

ação se dá no mundo), não basta para *causar* nenhuma ação. Para que o fato objetivo cause um ato, ele precisa ser constituído como causa pela subjetividade, isto é, pelo elemento humano, que enxergue nele (no fato) uma motivação para agir. Ou, dito de outro modo, para que o fato objetivo cause um ato, ele precisa ser convertido em motivo pelo agente.

Como um fato é convertido em motivo? O que são motivos? Sartre não fornece uma definição positiva de “motivo”. Tentemos, contudo, reconstituir seus passos argumentativos de modo a poder avançar uma interpretação sobre a natureza do motivo e sobre a sua constituição.

Sartre explicita que antes de efetivamente discutir sobre se ações são ou não são determinadas por suas causas, é de crucial importância definir o que é uma ação de modo a poder distingui-la de outros tipos de evento²² – e para ele o que diferencia a ação do mero evento é o fato de que ação tem, por definição, caráter intencional. Dizer que toda ação é intencional significa dizer que toda ação tem um objeto, isto é, que toda ação é sobre algo. Ocorre que o objeto da ação, pra Sartre, nunca se identifica com uma “coisa” que é ou está no mundo, mas sim com o reconhecimento, por parte do agente, de um *desideratum*, de uma falta objetiva no mundo²³, ou seja, identifica-se com aquilo que não é ou não está materialmente presente. Dito de outro modo, ação pressupõe necessariamente “a apreensão de um ser possível não realizado”²⁴; um ser ou estado de coisas que ainda não é (ou seja, um *não-ser*) mas cuja possibilidade de vir a ser aparece ao agente como desejável ou, simplesmente, como uma oportunidade de agir. Sartre cita como exemplo a fundação de Constantinopla pelo imperador Constantino: “criar Constantinopla só pode ser compreendido como ato se, primeiramente, a concepção de uma cidade nova tenha precedido a própria ação ou pelo menos servido de tema organizador aos trâmites ulteriores”²⁵. Com isso entendemos que o que diferencia a ação de eventos em geral é que, para agir, o sujeito precisa almejar passar do que é (Bizâncio – cidade comercialmente importante mas pouco expressiva do ponto de vista político – no caso do que “é” que estava diante do imperador Constantino no século III da era cristã) ao que ainda não é (a nova capital do Império Romano). Um outro exemplo elucidativo é dado pelo próprio Sartre:

22 Diz Sartre: “É estranho que se tenha podido argumentar interminavelmente sobre o determinismo e sobre o livre-arbítrio (...) sem tentar previamente explicitar as estruturas contidas na própria ideia de *ação*.” Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 536.

23 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 537.

24 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 537.

25 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 537.

Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a perceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque “está acostumado”, como tolamente se diz, mas porque a apreende em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo. Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova iluminará nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis.²⁶

Esse é o primeiro momento na quarta parte de “O Ser e o Nada” que Sartre menciona o termo “motivo”. Segundo essa passagem, podemos antever que o motivo não equivale ao estado factual de coisas (a “rigidez da situação e os sofrimentos que ela impõe”, no caso da passagem supracitada), mas identifica-se antes com o *desideratum* (isto é, com aquilo que ainda não é o caso mas cuja possibilidade de vir a ser é percebida como desejável: o estado de coisas “melhor para todos”, falando ainda da última passagem em epígrafe). Ou seja, o motivo não está no dado, no mundo (naquilo que Sartre chama de *em-si*), mas é, ao contrário, inerente à dimensão humana (ou *para-si*, ou consciência). Mais propriamente o motivo é inerente à capacidade humana de projetar no mundo o que não está nele²⁷. Importa observar, quanto à constituição do motivo de uma ação, o que a própria expressão denota: que o motivo não está dado, isto é, não vem pronto, mas é *constituído* (pelo agente). Desta reflexão Sartre deduz

duas importantes conseqüências: 1) Nenhum estado de fato (...) é capaz de motivar *por si mesmo* qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do para-si [o homem] rumo a algo que não é e aquilo que é não pode absolutamente, *por si mesmo*, determinar o que não é. 2) Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta.²⁸

Ênfase deve ser dada à elocução “por si mesmo”: Sartre reconhece que o dado, isto é, o estado de fato, participa na produção da ação – o que ele está negando é que tal seja *suficiente* para produzir uma ação. Para que seja produzida uma ação, na visão de Sartre, é preciso algo mais do que apenas o dado; e esse algo mais é precisamente o motivo. Tendo isso posto, estamos em condições de assumir que o motivo é um tipo peculiar de

26 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 538.

27 A essa capacidade Sartre chama “nadição”, na medida em que ela envolve a negação do dado. O *desideratum* é uma espécie de negatividade, posto que é constituído a partir de um processo de negação do dado (nadição).

28 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 539. Sem grifo no original.

causa que se identifica com a projeção de um *desideratum*, na medida em que envolve um construto humano realizado por sobre o dado. Assim, meras causas (isto é, causas puramente objetivas) são suficientes para causar eventos ordinários, como a chuva, o desabrochar de um botão de flor ou a quebra de uma molécula de proteína, mas não ações, na medida em que a ação é um tipo peculiar de evento cuja estrutura é intencional e que pressupõe um tipo peculiar de causa (o motivo), que por sua vez é constituído pelo próprio agente.

O próximo passo a ser considerado na equação é a afirmação da liberdade: para constituir motivos o agente precisa ser livre. Ou, nas palavras de Sartre, a liberdade do ser atuante é “condição indispensável e fundamental”²⁹ da ação; e com isso ele quer dizer que sem agente livre não se pode falar em ação. O caminho argumentativo que o filósofo faz para chegar à afirmação da liberdade passa pela consideração inicial de que a liberdade, se existe, não pode ser seu próprio fundamento. Para ser seu próprio fundamento, seria necessário que a liberdade decidisse sobre a existência do seu ser³⁰, o que não pode ser o caso³¹. Mas se a liberdade existe sem ter fundado a si mesma, definindo-se como um ser-livre (e sem – vale a pena acrescentar – ter sido fundada por Deus), então como exatamente ela pode existir? Qual é o ser da liberdade, se a liberdade ela mesma não é o seu próprio ser? A resposta de Sartre a isso é que a liberdade não é coisa, mas relação. Sua estrutura, portanto, não é a mesma das coisas; ela tem a estrutura de uma relação e sua matriz ontológica só pode ser compreendida como tal.

A liberdade possui aquilo que Sartre chama de facticidade (a liberdade não é livre para decidir não ser livre) e contingência (a liberdade não é livre para não existir). “Contingência e facticidade se identificam”³²: o homem, desde que existe, é livre. Ele não pode escolher não existir³³ nem tampouco pode escolher não existir como um ser livre.

29 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 539-540.

30 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 596.

31 O raciocínio sartreano é o seguinte: para ser seu próprio fundamento, a liberdade precisaria decidir acerca do seu próprio ser-livre, isto é, precisaria decidir entre ser e não ser livre; e ambas as possibilidades (ser e não ser livre) precisariam igualmente existir a priori, isto é, antes da livre escolha de uma delas. Ora, a liberdade e a não-liberdade não podem existir enquanto possibilidades para uma escolha livre, precisamente porque a escolha de uma opção em detrimento de outra, para ser dita livre, pressuporia que o ser que escolhe já tivesse escolhido de antemão a liberdade, ou seja, já tivesse escolhido ser um ser livre ao invés de um ser não-livre, donde se conclui que a liberdade não pode ser seu próprio fundamento, isto é, não pode fundamentar-se numa relação consigo mesma. Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 596-597.

32 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599.

33 Pois ainda que ele escolha acabar com a própria vida (deixar de existir), ele não pode escolher nunca ter nascido. Portanto, mesmo a escolha de acabar com a própria vida é uma escolha livre e continua sendo verdadeiro que o homem, enquanto existiu, foi livre.

Uma vez que existir é ser-no-mundo³⁴, o homem não pode estar senão numa relação com o mundo³⁵. Assim, o ser-livre e o estar-no-mundo coincidem na medida em que são um e o mesmo fato: a presença do homem no mundo sem tê-lo escolhido. Nas palavras de Sartre, “existir como o fato da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originalmente relação com o dado”³⁶. Liberdade é relação entre a consciência (ser humano, subjetividade, ser-livre) e o dado (coisa, mundo, fatos objetivos, conjunto de circunstâncias e condições materiais)³⁷.

De que tipo seria, para Sartre, esta relação que existe entre o agente (livre) e o dado e que é definidora do próprio ser da liberdade? O filósofo procede com uma análise por eliminação³⁸: não pode ser uma relação causal, no sentido duro, já que o dado em si mesmo não pode ser causa da liberdade (o dado só pode produzir o dado; coisa só produz coisa. Liberdade não é coisa, é relação. Portanto, não é causada pelo dado)³⁹. Também não pode ser uma relação fundamental de nenhum tipo (o dado não é a razão de ser da liberdade, já que a liberdade não tem razão de ser; toda “razão” só vem ao mundo através da própria liberdade, de modo que a liberdade é prioritária do ponto de vista ontológico).

34 Sartre é notavelmente marcado pela influência da ontologia de Heidegger. Ver em “O Ser e o Nada” notas do editor na contracapa.

35 Pelas mesmas razões que descrevemos acima – o homem não pode escolher não estar no mundo, pois ainda que ele escolha morrer, esta escolha se dará no mundo, o que significa que o homem, enquanto existiu, esteve no mundo.

36 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599

37 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599.

38 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 599-600.

39 M. Eshleman entende que a análise sartreana da causação exibe certa ambiguidade textual, o que se deve, em parte, ao seu comprometimento com a ontologia (cf. ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 32). Por exemplo, embora Sartre negue que fatos objetivos em si mesmos possam determinar o Ser-para-si (ser humano, consciente, livre), ele aceita sem maiores problemas que tais fatos determinem o Em-si (isto é, o modo ser dos seres inanimados, não-conscientes). Assim, para Sartre, o determinismo causal seria capaz de explicar certos fenômenos, mas a consciência incorporada (que existe no modo do para-si) experimentaria uma ruptura permanente com esta forma de determinismo. Colocado deste modo, o determinismo, para Sartre, seria verdadeiro com respeito à realidade objetiva pura (realidade material) mas falso quanto à realidade subjetiva (mental). Mas é preciso ter muito cuidado para que, ao entendê-lo nestes termos, não reduzamos sua visão a um dualismo substancial misteriosa e inexplicavelmente associado a uma aceitação parcial da interação causal. “Há mais por detrás da visão sartreana do que esta fórmula permitiria antever” (ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 33). Não se deve cair na compreensão errônea de que, para Sartre, haveria um mundo no qual as leis causais estritas se aplicariam, seriam necessárias e suficientes (o mundo físico) e um mundo no qual elas seriam apenas necessárias, mas não suficientes, permanecendo na dependência de serem “autorizadas” por uma vontade livre (o mundo mental). Sartre não é um dualista, à maneira de Descartes (que postulava a “substância pensante” por oposição à “substância material”), e isto é explicitado pelo fato de que Sartre não se refere ao Em-si e ao Para-si em termos de *tipos* de ser, e sim em termos de *modos de ser*. Para Sartre, o universo contém apenas um tipo de substância, que pode ser dividida em duas categorias modais (ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 33): o Ser-em-si e o Ser-para-si, que são formulações usadas para exprimir, respectivamente, o objetivo e o subjetivo, o não-consciente e o consciente, o não-humano e o humano, o inerte e o livre; enquanto maneiras de existir, e não como categorias distintas de coisas.

Tampouco poderia ser uma relação condicional – o dado não é condição necessária à liberdade, no sentido lógico, (já que liberdade tal como concebida em “O Ser e o Nada” se dá “no terreno da contingência” e é, portanto, incondicional). Tampouco poderia ser uma relação de necessidade material (o dado não pode ser uma “matéria indispensável sobre a qual a liberdade deve exercer-se, posto que isto equivaleria a pressupor que a liberdade tem existência independente, isto é, que ela existe como forma aristotélica”⁴⁰, como algo pronto, apenas à espera de um substrato sobre o qual atualizar-se). Em suma, o dado não entra de nenhuma forma positiva na constituição da liberdade. A relação entre a liberdade e o dado é uma relação de *negação* – a liberdade se constitui enquanto nega o dado. A consciência tem um efeito negativo sobre o ser no meio do qual ela é (ou seja, o mundo, o Em-si); efeito este que é exercido a partir do momento em que a consciência projeta no mundo um fim⁴¹:

a liberdade colore a plenitude de ser [isto é, o mundo] de insuficiência e negatividade, iluminando-a à luz de um fim que não existe [isto é, à luz daquilo que ainda não é o caso mas cuja existência ela projeta](...). Pela escolha que faz de seu fim, ela [a liberdade] faz com que o *datum* [dado] se revele desta ou daquela maneira, sob tal ou qual luz, em conexão com a descoberta do mundo mesmo. (...) Assim, o *datum* jamais aparece à liberdade como existente em bruto e em si, ele se descobre sempre como *motivo*, já que só se revela à luz de um fim que o ilumina. Situação e motivação se identificam. O Para-si se descobre comprometido no ser, investido pelo ser, ameaçado pelo ser; descobre o estado de coisas que o circunda como motivo para uma reação de defesa ou de ataque. Mas só pode fazer tal descoberta porque posiciona livremente o fim em relação ao qual o estado de coisas é ameaçador ou favorável.⁴²

O que Sartre quer dizer é que é quando o homem olha para o mundo, o que enxerga não são dados objetivos, crus, e sim dados inevitavelmente já coloridos pela sua subjetividade. Isto é, não se apreende primeiro um mundo neutro para depois negá-lo projetando fins, para que então esse fins permitam enxergar nele, no mundo, possibilidades de ações, razões pessoais para agir de determinada maneira ou de outra. Não se apreende mundo neutro, só apreendem-se motivos, porque já se apreende o mundo negando-o. Toda a realidade objetiva que um ser humano apreende já está encharcada pela sua própria subjetividade, pelos seus motivos; e a razão disso é precisamente a projeção de fins: o fim escolhido pela liberdade e projetado no mundo lança luz sobre o mundo, iluminando alguns

40 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599.

41 Nas palavras do autor: “A liberdade só existe pela escolha que faz de um fim.” Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 597.

42 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 600. Grifos do autor. Intervenções entre colchetes acrescentadas.

de seus aspectos e turvando outros; afirmando alguns de seus aspectos e negando outros; carregando de significado alguns de seus aspectos e esvaziando outros; revelando alguns aspectos como úteis e atraentes e outros como inúteis e desinteressantes. O modo como as coisas aparecem para uma pessoa determina suas possibilidades de ação, na medida em que as delimita, mas ao mesmo tempo é, ele próprio, delimitado pelos fins que a pessoa tem em mente e que foram livremente escolhidos por ela. Assim, há um certo sentido no qual é a própria pessoa (e não só o conjunto de fatos objetivos) que *cunha* as lacunas que o mundo lhe apresenta, as suas oportunidades de ação. O exemplo do rochedo⁴³ é bastante ilustrativo: um rochedo deve apresentar-se como uma pedra pesadíssima que oferece grande resistência a alguém que pretenda removê-lo. Já a alguém que pretenda escalá-lo por hobby este mesmo rochedo se apresenta como um espaço de lazer. E a alguém que nada pretenda em relação ao rochedo tal aparece como mero componente da paisagem ou mesmo não aparece, isto é, passa despercebido. Nossos fins são as lentes através das quais vemos o mundo.

Em suma, embora a liberdade não possa decidir acerca de sua própria existência, é ela quem escolhe seus fins e, por tabela, é ela quem constitui ou destitui a configuração de coisas no mundo em termos de motivos para agir – e essa configuração é justamente o que Sartre chama de *situação*. É pela situação que o em-si é transformado em motivo⁴⁴. Esse é, para Sartre, o ser da liberdade, o ser da relação entre agente e mundo.

Sartre fala também das principais “estruturas situacionantes”⁴⁵, que englobam tudo aquilo que o senso comum julga que teria o poder de restringir a liberdade via determinação da ação, ou, em outras palavras, tudo aquilo que teria o condão de constituir obstáculos ao alcance dos fins projetados e, assim, “minar” a liberdade: o local em que me encontro, a um nível geral e particular; meu passado, isto é, os acontecimentos histórico-temporais pelos quais passei; os meus *entours*, isto é, as coisas e utensílios que me circundam; o meu próximo, enquanto presença factual do outro perante a mim com todas as potenciais implicações que acarretam para o meu projeto⁴⁶; e por fim a minha morte. O foco é sempre a ideia de que o dado (o lugar, as condições materiais, o passado, etc) não possui um significado por si mesmo, absoluto, mas apenas em relação à subjetividade à qual a escolha dos fins é inerente. Assim, por exemplo, a cidade de Moscou pode me

43 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 593.

44 BORNHEIM. *Sartre: metafísica e existencialismo*, pp. 117-118.

45 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 602-677.

46 MORAVIA. *Sartre*, p. 71.

parecer longe demais “se eu pretendo visitar Moscou mas não disponho dos recursos financeiros”. Contudo, “se o que quero é escapar de lugares antigos e de memórias associadas a Moscou mas notícias e parentes não param de chegar de lá, Moscou me parecerá próxima demais”⁴⁷.

Importa notar que, neste cenário, o passado, enquanto conjunto objetivo de estados de coisas materiais, é apenas mais uma estrutura situacionante cujo potencial motivacional só é dado em função da subjetividade projetiva e, portanto, não pode equivaler a um conjunto fechado de causas capazes de (e suficientes para) produzir um e apenas um resultado em termos de ação, como supõem os deterministas. Mas isso não significa que a ideia de determinação, propriamente dita, seja falsa; o que ocorre é que ela só tem realmente sentido à luz da liberdade. Sartre afirma que

as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido num mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido.⁴⁸

A conclusão que se pode tirar disso é que a noção de situação demarca aquilo que se poderia chamar de uma *relação interna* entre o ser para-si (o indivíduo, o subjetivo) e o ser em-si (o dado, o mundo objetivo, na forma das suas diversas estruturas situacionantes). Dizer de duas coisas que elas estão internamente relacionadas é dizer que “nenhuma das duas seria o que é se a outra não fosse”⁴⁹, de modo a constituir uma “unidade sintética”⁵⁰. Assim, na visão de Sartre, “a consciência pressupõe o ser em-si para existir e o ser em-si precisa da consciência para existir *como um mundo*”, isto é, como palco onde as ações ocorrem, de modo que “a facticidade é requerida para a existência da consciência como liberdade, e a liberdade é requerida para que o dado seja iluminado e tornado significativo à luz dos fins e projetos do para-si”⁵¹, cada umas das duas coisas não fazendo sentido isoladamente mas apenas uma em relação a outra.

O problema é que essa concepção de liberdade encerra algo comumente entendido como uma dificuldade: “(...) a situação, produto, comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo”, de modo que “é impossível determinar em

47 WIDER. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, p. 67.

48 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 595.

49 MORRIS. *Sartre*, p. 66.

50 MORRIS. *Sartre*, p. 67.

51 WIDER. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, p. 67.

cada caso particular o que procede da liberdade e o que procede do ser bruto do Em-si”⁵². Em outras palavras, é um fato que nós encontramos no mundo aquilo que podemos chamar com justiça de obstáculos à efetivação dos nossos projetos, e que muitas vezes a presença desses obstáculos parece indicar que só há um curso de ação possível e, portanto, que não somos livres para realizar nossos projetos. Mas em parte tais obstáculos são obstáculos justamente porque temos um projeto. No limite, eles são e não são obstáculos; e a liberdade é e não é limitada por eles. Isso é o que é denominado pelo próprio Sartre “o paradoxo da liberdade”, e encontra-se expresso nos seguintes termos:

não há liberdade a não ser em situação e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou, mas essas resistências e obstáculos só tem sentido na e pela livre escolha do que a realidade humana é.⁵³

O que esse paradoxo expressa é a constatação de que “o dado em si mesmo, como resistência ou como ajuda, só se revela à luz da liberdade projetante”, de tal maneira que “é somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado. O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade”⁵⁴. Ou seja, é a própria liberdade e somente ela que se limita e se aprisiona. Isso, levado às últimas consequências, redundaria na constatação de que as ações humanas são e não são determinadas por suas causas.

A solução: pontuações críticas e considerações finais

No debate tradicional entre deterministas e libertários, o livre-arbítrio conta com pouca fundamentação e permanece como uma “capacidade misteriosa”⁵⁵. A ontologia fenomenológica de Sartre, ao identificar livre-arbítrio com inexorabilidade da tomada de decisões, dirige seus esforços no sentido de desmistificar o livre-arbítrio⁵⁶ ou, em outras palavras, simplesmente explicar como ele pode ser o caso. Sartre não foi o primeiro a considerar que livre-arbítrio precisava ser desmistificado – Descartes, por exemplo, três

52 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 600-601.

53 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 602.

54 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 601.

55 COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

56 COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

séculos antes dele já havia sido confrontado com o fato de que num universo totalmente determinado não poderiam existir possibilidades ou alternativas e, conseqüentemente, não poderiam existir consciências, pois a essência da mente consciente é levantar possibilidades e conceber alternativas. Descartes acerta ao concluir que é necessário respeitar pelo menos algumas das reivindicações que os deterministas e os partidários do livre-arbítrio defendem, ou seja, tornar as duas posições compatíveis, mas erra ao postular que “somente Deus sabe como”⁵⁷. O existencialismo sartreano é ateu e, por razões óbvias, deve excluir Deus de qualquer explicação para a liberdade.

Tal como M. Warnock destaca, é da seguinte maneira que Sartre resolve a tensão entre deterministas e libertários: “as ações têm causas, mas são causas de um tipo peculiar” (isto é, causas instituídas pelo subjetivo); e “não poderia haver algo que se pudesse chamar de ação caso a consciência humana não fosse livre – livre para contemplar sua própria situação e para formular juízos negativos sobre ela e sobre o futuro”⁵⁸. Em outras palavras: a liberdade é ontologicamente constitutiva do ser humano e as ações humanas dependem dela para existir como tais. As ações são causadas, porém é a própria liberdade que constitui e destitui as causas.

A própria autora sublinha, todavia, que “numerosas objeções podem ser levantadas quanto a estas considerações”⁵⁹: pode-se objetar, por exemplo, que não é uma resposta suficiente ao determinismo simplesmente conceder que ações são causadas, porém “de uma maneira diferente”. Afirmar que motivos são causas, como Sartre faz, não ajuda em nada no sentido de fortalecer a ideia de livre-arbítrio, já que o determinista continua podendo argumentar a favor de que são causas que levam um indivíduo a agir em conformidade com certo motivo e não com outro, e mesmo a enxergar um motivo e não outro, isto é, o determinista poderia simplesmente afirmar que identificar o motivo não equivale a explicar a ação completamente. A essa objeção é possível responder que o determinista não está de todo errado – de fato identificar o motivo não equivale a explicar a ação completamente. Mas a insuficiência explicativa dessa afirmação reside precisamente em que se costuma equalizar motivo e causa sem mais, isto é, reside na carência de um esclarecimento acerca da natureza do motivo, esclarecimento este que Sartre proporciona através da sua análise da motivação.

57 COX. *Compreender Sartre*, p. 87.

58 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, p. 117.

59 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, p. 117.

Uma segunda objeção, segundo Warnock, seria a de que Sartre, ao incluir a noção de liberdade na definição de o que é uma ação (com sua famosa formulação segundo a qual toda ação humana por definição é ação livre), acabou por reduzir a sentença “a ação humana é livre” a uma mera questão de definição, o que não é suficiente para calar o determinista, o qual só iria passar de sua asserção clássica (“as ações humanas são determinadas por suas causas”) para a formulação alternativa “seres humanos não agem” (no novo sentido da palavra “ação” segundo o qual ação é por definição ação livre). Desse modo, recai sobre Sartre o ônus de provar que ações realmente ocorrem no sentido em que ele acredita, como ações necessariamente livres. Perante a isto Sartre provavelmente negaria que o que ele diz sobre a ação seja meramente uma questão de definição. Embora a liberdade seja parte do sentido da ação tal como concebida por Sartre, isso se dá apenas porque a liberdade é uma condição sem a qual nenhum tipo de ação pode ocorrer – sem a liberdade o que há são apenas eventos, e não atos. Mas não estamos dispostos a dizer que ações como a de salvar uma vida são meros eventos, isto é, eventos com o mesmo estatuto da queda da chuva ou do desabrochar de um botão de flor. A liberdade é, para Sartre, a condição para que se possa diferenciar esses dois tipos de ocorrência. E que a liberdade seja uma condição, Sartre diria, é uma questão de experiência: nós experienciamos nossa relação com o mundo externo como parte da experiência do nosso próprio ser. Se a experiência humana fosse estritamente causalmente determinada, isto é, se a nossa experiência, ao agirmos, fosse a de que a gama de fatos materiais é de tal ordem que, dados tais fatos, um e apenas um futuro fosse possível, então os humanos não apenas não poderiam ser livres como tampouco poderiam ser capazes de imaginar, fazer perguntas, dar motivos e valorar coisas⁶⁰. Mas não é este o caso – vivenciamos nosso próprio ser como ser-livre; mais do que isso: nós nos atribuímos responsabilidade sobre nossas ações e isso é parte do que nos torna humanos. Nós não teríamos consciência de nós mesmos como seres conscientes se nós não fôssemos capazes de ter consciência do vazio que há em nós, vazio este que nos possibilita pensar em coisas que ainda não existem. Chegar à conclusão de que é isto que nós fazemos é simplesmente analisar nossa experiência atual. Não se trata, ao mesmo tempo, de afirmar que ao fazer uma escolha nós “sentimos” que somos livres. Sartre não está confiando, ele diria, num “mero” sentimento que poderia muito bem ser uma ilusão. Trata-se, antes, do fato de que nós, uma vez conscientes, *sabemos* que devemos ser

60 ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 34.

livres; e de que não podemos nos enganar quanto ao nosso próprio estar consciente. Então Sartre estaria, diz M. Warnock, formulando uma questão tipicamente kantiana: “como a ação é possível?”, aonde “ação” significa o que todos nós sabemos que ela significa, isto é, fazer coisas em vez de ser afetado por coisas que acontecem. E a resposta que sua filosofia nos dá é que a ação só é possível porque emerge da capacidade humana de formar juízos negativos, de negar, de verificar como as coisas não são, de desejar o que ainda não se tem e buscá-lo; e que essa capacidade humana se identifica com a liberdade⁶¹.

Uma terceira objeção diria respeito à rejeição sartreana radical da ideia de que nós somos determinados pelo nosso passado, rejeição que parece exagerada, pois, embora acontecimentos passados não possam nos *forçar* a fazer uma coisa em detrimento de outra, ainda assim nossos traços de caráter são formados pelo que nos acontece e as escolhas que fazemos são fruto de nosso caráter. Mas é exatamente essa ideia de determinação em termos de caráter que Sartre rejeitaria mais enfaticamente, já que ele sustenta a visão austera, e em grande parte aristotélica, segundo a qual “nós não escolhemos apenas nossas ações, mas também nossos traços de caráter”⁶². Sua tese geral é a de que as circunstâncias materiais nas quais nos encontramos e pelas quais não somos diretamente responsáveis é exatamente o substrato material necessário em cima do qual nós recortamos nossas escolhas livres, porquanto não caberia pensar que em função de tais circunstâncias o homem não fosse livre e sim determinado. Afirmar que se tem um mau caráter não pode ser uma desculpa para se fazer escolhas más, nem tampouco para negar que se é livre, pois o suposto caráter reprovável de um indivíduo é em grande parte fruto das escolhas que ele mesmo fez ao longo da vida e que, boas ou más, foram escolhas livres. O caráter é o nome que damos à soma das escolhas feitas; e só faz sentido falar em caráter se partimos da consideração de que houve escolha, isto é, de que as coisas são de tal ordem que poderiam ter sido outras. Ademais este mesmo “caráter” não é uma estrutura fixa, podendo ser alterado a partir da adoção de novas escolhas (o que nem sempre é fácil mas é perfeitamente possível).

A maior objeção, entretanto, talvez seja o fato de a liberdade sartreana ser concebida como relação (ao invés de como “coisa” ou como “uma coisa”), e de essa relação ser estabelecida nos termos de um paradoxo (já que paradoxos são comumente associados a problemas, interditos, ou mesmo vistos simplesmente como expressando contradições e,

61 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, pp. 117-118.

62 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, p. 119.

portanto, violações de princípios lógicos). Mas a tentação de encarar o paradoxo da liberdade como problemático no sentido mais trivial só é uma objeção porque tradicionalmente consideramos a própria relação entre determinismo e livre-arbítrio como uma relação paradoxal onde “paradoxal” é sinônimo de “absurdo” ou de “incompatível”. Ou seja, tendemos a enxergar essas duas noções (determinismo e livre-arbítrio) de saída como sendo mutuamente excludentes para a generalidade do todo, e fazemos isso porque não reconhecemos a distinção, interna ao Ser, entre para-si e em-si (isto é, não reconhecemos que há no mundo o domínio do que é livre e o domínio do que não é); e isso na realidade mascara o fato de que as duas posições podem ser compatibilizadas. O “paradoxo da liberdade” de Sartre, na verdade, nada mais é senão uma demonstração terapêutica de que o “paradoxo do livre arbítrio *versus* determinismo” não é realmente um paradoxo.

Assim também o “paradoxo da liberdade” – ou simplesmente a noção de *situação* –, nas palavras de A. Danto, não passa de verbalmente paradoxal⁶³. Esse autor qualifica a análise sartreana da motivação (e portanto da situação, já que motivação e situação se identificam, como o próprio Sartre coloca) como “impecável”⁶⁴, embora, ele próprio acrescenta, possamos não querer adotar o mesmo vocabulário que Sartre adota. Assim, não obstante os termos em que é expressa, a noção de situação proporciona um ganho explicativo notável em termos do dilema sobre a compatibilização entre determinismo e livre-arbítrio porque, tal como G. Cox coloca em evidência, ela conjuga determinação e liberdade de maneira a que as duas noções se bi-impliquem. A noção de situação traz consigo a verdade de que “o livre arbítrio e o determinismo não são somente compatíveis, eles requerem, necessariamente um ao outro. Eles são os aspectos internamente relacionados de uma síntese original”⁶⁵. O que a filosofia de Sartre faz, senão alcançar, é ao menos se aproximar dessa síntese (entre determinismo e livre-arbítrio)⁶⁶, cuja natureza é dialética e, como tal, preserva características das duas partes que unifica e por essa mesma razão mantém uma caracterização necessariamente ambivalente. G. Cox

63 Diz Danto, referindo-se ao paradoxo da liberdade: “[...] o agente transforma os estado de coisas em causas, ao tomá-los como razões para a ação. Em resumo: eu determino quais as circunstâncias e eventos que irão explicar minhas ações”. E mais à frente continua: “Sartre chama isso o Paradoxo da Liberdade, mas salvo, nada existe aí de paradoxal. A tese combina o Princípio da Razão Suficiente com o caráter constitutivo da consciência: cada um de nós só é livre enquanto determina as causas de seus atos.” Cf. DANTO. *As Ideias de Sartre*, pp. 104-105.

64 DANTO. *As Ideias de Sartre*, p.105.

65 COX. *Compreender Sartre*, p. 86.

66 COX. *Compreender Sartre*, p. 86.

pontua ainda que Descartes falhara em conciliar livre-arbítrio e determinismo porque reconhecia somente relações externas entre as duas posições; mas Sartre tem ao seu dispor o conceito hegeliano de relação interna ou negação interna, e é graças a este conceito que se pode conceber como aquilo que é livre e aquilo que não é livre estão relacionados (eles estão internamente relacionados), ou seja, como o anterior é dependente do último e encontra seu significado e possibilidade dentro e em torno do último⁶⁷.

É essa relação interna que responde à pergunta filosoficamente mais relevante acerca das ações humanas, a pergunta sobre “o que faz com que uma causa cause ações”: uma causa causa porque é fruto de uma relação interna entre liberdade e mundo. Uma causa que fosse fruto só da vontade livre ou só do mundo objetivo não seria possível ou ao menos não seria suficiente para causar ações. Assim, o fato de a liberdade encontrar-se numa formulação paradoxal não é um problema, mas justamente a solução ou tentativa de solução para o real problema, que é o problema de como expressar a compatibilidade entre duas posições aparentemente irreconciliáveis que têm, cada uma delas, uma parte de verdade.

Referências Bibliográficas

- BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. - Petrópolis: Vozes, 2010.
- DANTO, Arthur. *As Ideias de Sartre*. Tradução de James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.
- ESHLEMAN, Matthew. *What is it like to be free?* In: WEBBER, Jonathan (org). *Reading Sartre: on phenomenology and existentialism*. New York: Routledge, 2010, pp. 31-47.
- MCKENNA, Michael; COATES, Justin. *Compatibilism*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2015 Edition, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>>.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MORRIS, Kathleen. *Sartre*. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Rio de Janeiro: Artmed, 2009.

67 COX. *Compreender Sartre*, p. 91.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2013.

THODY, Phillipe. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*. Tradução de Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

WARNOCK, Mary. *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson and CO, 1965.

WIDER, Kathleen. V. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. New York: Cornell University Press, 1997.

NECESSIDADE E FATALISMO EM HOLBACH: OS PRINCÍPIOS DO DETERMINISMO NO *SISTEMA DA NATUREZA*.

William Romualdo¹

RESUMO: O objetivo deste estudo é analisar a noção de liberdade na filosofia materialista e determinista de Barão de Holbach (1723 – 1789), especificamente, no seu *Sistema da Natureza ou Das leis do mundo físico e do mundo moral*, de 1770. A liberdade será o nosso tema principal para a discussão, portanto, vamos nos guiar por questões que fazem parte desta área temática, por exemplo: o livre-arbítrio é possível? Caso ele seja, é compatível com o determinismo do mundo físico? Diante dessas questões, tentaremos dar as devidas respostas, primeiramente, com a exposição dos princípios acerca da necessidade e do fatalismo, bem como as críticas à ideia teológica de livre-arbítrio que fazem parte do materialismo ateu de Holbach. Com isso, veremos a viabilidade de seus argumentos na elaboração de um determinismo, cujo escopo é tanto saber compreender a dinâmica da natureza como um todo, quanto poder refletir acerca do comportamento individual e coletivo dos seres humanos.

Palavras-chave: Barão de Holbach, liberdade, necessidade, fatalismo, natureza.

ABSTRACT: The aim of this study is to analyze the notion of freedom in the materialistic and deterministic philosophy of Baron D’Holbach (1723 - 1789), specifically in its *The System of Nature, or, Laws of the Moral and Physical World*, 1770. Freedom will be our main topic of discussion, therefore we will be guided by questions belonging to this thematic field, for instance: Is free-will possible? If it is, is it compatible with the determinism of the physical world? Facing with these issues, we will try to give appropriate answers, first, with the demonstration of the principles of the necessity and fatalism, as well as criticism of the theological idea of free-will, which is part of the atheistic materialism of D’Holbach. Thus, we will see the feasibility of his arguments in the development of a determinism, which scope is not only to understand the dynamics of nature as whole, but also to reflect upon the individual and collective behavior of the human beings.

Keywords: Baron D’Holbach, freedom, necessity, fatalism, nature.

¹ Mestrando na Universidade Estadual de São Paulo (UNESP) de Marília.

1. A concepção materialista da natureza, a necessidade e o fatalismo em Holbach

No *Sistema da Natureza* do Barão de Holbach², tanto o universo quanto a natureza são considerados como totalidades materiais e geradoras de movimento. Pela definição holbachiana, o universo é “essa vasta reunião de tudo aquilo que existe, não nos oferece em toda parte senão a matéria e o movimento: seu conjunto não nos mostra senão uma cadeia imensa e ininterrupta de causas e efeitos”³. E a natureza é definida como “o grande todo que resulta da reunião das diferentes matérias, de suas diferentes combinações e dos diferentes movimentos que nós vemos no universo”⁴. Além disso, a natureza é uma totalidade que age ininterruptamente, cujas partes também nunca param de trabalhar para poder manter a ação, a existência e a própria vida, ou seja, a natureza existe e age necessariamente porque tudo o que a constitui tende a perpetuá-la como uma totalidade viva que produz e desencadeia ação e efeitos.

Para Holbach, a matéria “é tudo aquilo que afeta os nossos sentidos de uma maneira qualquer”⁵, cujas qualidades que são atribuídas à diversidade material estão baseadas nas diferentes impressões ou mudanças que são geradas nos indivíduos. E o movimento “é um esforço pelo qual um corpo muda ou tende a mudar de lugar, ou seja, a corresponder sucessivamente a diferentes partes do espaço, ou então a mudar de distância relativamente a outros corpos”⁶. As mudanças, as combinações e as formas dos corpos são atribuídas apenas ao movimento, ou seja, toda e qualquer modificação da matéria ocorre por causa do movimento e dos seus efeitos decorrentes, e assim, os corpos são produzidos, alterados ou desenvolvidos para crescerem e perecerem. O movimento é o encarregado de modificar os aspectos dos seres, quando retira ou acrescenta alguma propriedade a eles, e de alguma maneira, faz com que eles sigam o ciclo eterno e imutável da natureza, já que exerce relação entre si e o resto do mundo:

É através do movimento que o todo tem relações com as suas partes, e estas com o todo: é assim que tudo está ligado no universo. Ele próprio nada mais é que uma imensa cadeia de causas e efeitos, que incessantemente decorrem uns dos outros.⁷

Há em Holbach uma ideia de que a experiência que se volta à natureza é capaz de nos demonstrar e explicar racionalmente a totalidade do mundo e a dinâmica

² Paul-Henri Thiry D’Holbach (1723-1789), o Barão de Holbach, e doravante “Holbach” ou “barão”.

³ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.40).

⁴ Ibidem.

⁵ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.63).

⁶ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p. 43).

⁷ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p. 83).

que acontece entre os corpos e que é resultado da causalidade natural no mundo, ou seja, das relações de causa e efeito entre os corpos, nas quais estão inseridos a matéria e o movimento.

Holbach afirma que no mundo há apenas causas e efeitos naturais, ou seja, há uma causalidade natural no mundo. E as mudanças ocorrem na natureza onde os seres, as substâncias e os diversos corpos são considerados eles mesmos efeitos de determinadas combinações ou causas, dessa maneira, tornam-se causas também. Nas palavras de Holbach, “toda causa produz um efeito” e “não pode existir efeito sem causa”⁸. A “causa”, para Holbach, se dá quando um ser coloca em movimento um outro ser ou produz algum tipo de mudança nele. E o “efeito” é a mudança gerada que um ser produz em um outro com o auxílio do movimento⁹. Na natureza, “todos os movimentos que nela são provocados seguem leis constantes e necessárias”¹⁰. Portanto, para o barão, “a necessidade é a ligação infalível e constante das causas com os seus efeitos”¹¹ que existem em toda a natureza.

Não há acasos na natureza, segundo Holbach, “acaso” é uma palavra sem sentido ou que expressa a ignorância daqueles que a empregam como fruto da imaginação que muitas vezes é perturbada por temores e passa a criar quimeras ou causas fictícias. A imaginação não deve ser a encarregada do julgamento das causas e dos efeitos mesmo que os nossos sentidos não sejam capazes de reconhecer todas as causas. Segundo Holbach, nunca poderemos pensar que a cadeia de causalidade está quebrada ou que as causas são sobrenaturais e, portanto, não deveremos jamais substituir as causas que podemos conhecer por “fantasmas, ficções ou palavras vazias de sentido”¹².

É do pressuposto da necessidade que decorre o que o barão chama de “dogma do fatalismo”¹³, já que é dessa ideia essencial que é possível reconhecer que todos os movimentos e modificações do âmbito físico e moral estão submetidos à fatalidade. E o barão nos mostra o que entende por fatalidade no *Sistema da Natureza*:

A *fatalidade* é a ordem eterna, imutável, necessária, estabelecida na natureza, ou a ligação indispensável entre as causas que agem e os efeitos que elas operam. De acordo com essa ordem, os corpos pesados caem, os corpos leves se elevam, as matérias análogas se atraem, as contrárias se repelem. Os homens se associam, modificam-se uns aos outros, tornam-se bons ou maus, tornam-se mutuamente

⁸ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.82).

⁹ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p. 43).

¹⁰ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.75).

¹¹ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.82).

¹² (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.76).

¹³ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p. 269).

felizes ou infelizes, amam-se ou se odeiam necessariamente de acordo com a maneira como eles agem uns sobre os outros.¹⁴

Para Holbach, o fatalismo é tal como um sistema metafísico que nos permite reconhecer as causas e os efeitos que estão relacionadas necessariamente, e com isso, podemos saber sob o âmbito moral quais são os motivos que os homens têm e que determinam seus comportamentos e os fazem tomar certas atitudes em sociedade.

Holbach afirma que o que chama de “sistema do fatalismo”¹⁵ não é feito para confundir ou desapropriar as ideias de vício ou virtude, ou seja, não se perde a capacidade de julgar moralmente as ações humanas mesmo que se reconheça que elas são necessárias e determinadas por causas prévias das quais seus efeitos podem ser perversos. O homem não deixa de poder punir essas ações e buscar algo melhor ao seu bem-estar e felicidade, ou seja, conceber a condição determinista e fatalista da natureza e, simultaneamente, deixá-la em harmonia e vinculada à moral de alguém racional e equilibrado, é reconhecer que ele pode ser cada vez mais um ser virtuoso e feliz. Apenas aplicação dessas punições de maneira mais justa e moderada afim de mostrar a necessidade da virtude.

Portanto, longe de desencorajar os seres humanos, desanimá-los ou submetê-los à apatia e fazer com que eles até deixem de se comover e de se sociabilizar, o fatalismo holbachiano, cujo dogma da fatalidade é o de que tudo é necessário, não suprime os sentidos naturais e necessários. Pelo contrário, diante dessa fatalidade, o indivíduo que se reconhece nesse sistema é capaz de ter todos os sentimentos vivos e necessários em seu comportamento, já que foi a natureza que o organizou e o determina em tudo o que ele sente e faz.

2. A natureza do homem e a ideia de liberdade sob o olhar materialista de Holbach

Para Holbach, todas as maneiras de agir dos corpos são determinadas pelas suas próprias naturezas, essências, propriedades e combinações particulares. Com isso, cada corpo tem seu movimento e maneira de agir determinados por algumas causas, e nada pode se desviar dessa determinação natural.

¹⁴ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p. 265). Grifo do autor.

¹⁵ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.280).

Entretanto, Holbach questiona: “qual é a direção ou tendência geral e comum que vemos em todos os seres?”, e ainda, “qual é a finalidade visível e conhecida de todos os seus movimentos?”¹⁶. E nos responde: “conservar a sua existência atual, é preservar nela, é fortalecê-la, é atrair aquilo que lhe é favorável, é repelir aquilo que pode lhe causar dano, é resistir aos impulsos contrários à sua maneira de ser e à sua tendência natural”¹⁷.

O ser humano, que está na natureza e é parte constituinte dela, age segundo leis naturais que lhe são próprias, ele recebe ações ou impulsos dos outros seres cujos efeitos o afetam de alguma maneira. A natureza é determinante para o nascimento, desenvolvimento, enriquecimento das faculdades, crescimento, conservação durante um período e até para o perecimento e decomposição do ser humano. O homem é um ser formado e limitado pela natureza, ele sente diretamente as suas influências, ou seja, está fadado às suas leis. Segundo Holbach, “o homem é obra da natureza, existe na natureza, está submetido às suas leis; ele não pode livrar-se dela, não pode, nem mesmo pelo pensamento, sair dela”¹⁸.

Holbach diz que a liberdade que o homem pretende possuir não é encontrada em suas demonstrações de vontade, deliberações, escolhas e ações. Todas essas atitudes são frutos necessários e determinados das causas que as precedem. O homem nunca é o senhor das suas ações e, portanto, não é livre em nenhum momento de sua duração:

O homem não é, portanto, livre em nenhum instante de sua vida. Ele é necessariamente guiado a cada passo pelas vantagens reais ou fictícias que vincula aos objetos que despertam suas paixões. Essas paixões são necessárias em um ser que tende incessantemente para a felicidade; sua energia é necessária, já que ela depende do seu temperamento. Seu temperamento é necessário, já que ele depende dos elementos físicos que entram em sua composição: as modificações desse temperamento são necessárias, já que elas são consequências infalíveis e inevitáveis da maneira como os seres físicos e morais atuam incessantemente sobre nós.¹⁹

Se cada indivíduo examinar racionalmente as suas próprias ações para obter os verdadeiros motivos e causas de seus atos e, conseqüentemente, entender ao máximo o encadeamento de toda essa dinâmica, então será capaz de se convencer de que a

¹⁶ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.80).

¹⁷ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p. 80-81).

¹⁸ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.31).

¹⁹ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.248).

sensação de liberdade que pensa ter é uma grande quimera que a experiência e razão destroem.²⁰

Os homens tentam provar em vão que são livres e que a liberdade pode ser atestada de maneira simples, por exemplo quando propomos a alguém que mova ou não mova a mão. Para quem defende a ideia de liberdade, vê que nesse exemplo há uma demonstração evidente de liberdade, já que a capacidade de escolher lhe garante essa constatação. Entretanto, para Holbach, isso não prova em nada que o indivíduo é livre e que a liberdade existe, porque o “desejo de demonstrar sua liberdade” foi única e exclusivamente provocado pela disputa ou desafio de mexer ou não mexer a mão, ou seja, foi apenas um motivo necessário e determinante para decidir a vontade do indivíduo. O indivíduo deixa se enganar ou se persuadir de que é realmente livre porque não sabe distinguir o verdadeiro motivo ou causa que o fez agir de um modo ou de outro, ou seja, o desejo de convencer quem propôs o desafio.

Tanto Barão de Holbach quanto Denis Diderot (1713 – 1784)²¹, seu amigo, se utilizam de um outro exemplo para demonstrar que o defensor da ideia de liberdade se engana quando se pretende livre:

Se no calor da disputa, ele insiste e pergunta: “será que eu não tenho o poder de me atirar pela janela?”, eu lhe direi que não e que, enquanto ele conservar a razão, não há aparência de que o desejo de me provar a sua liberdade se torne um motivo bastante forte para fazer que ele sacrifique a sua própria vida. Se meu adversário, apesar disso, se atirar pela janela para me provar que é livre, nem por isso concluirei que ele agia livremente ao fazer isso, mas que foi a violência do seu temperamento que o levou a essa loucura.²²

Holbach, ao concluir o raciocínio do exemplo, diz que “a demência é um estado que depende do ardor do sangue, e não da vontade”²³, já Diderot acredita que o indivíduo que pula da janela é um louco e não um homem livre, e para não assumir a culpa do enlouquecimento gratuito do indivíduo e de um suposto assassinato, deve-se seguir o axioma que diz que nunca se deve desafiar um louco. Portanto, podemos confirmar por meio da demonstração desse exemplo e da conjectura holbachiana e diderotiana que a liberdade é tida como uma grande quimera, e que o homem não é livre nem para pensar nem para agir.

O que o homem faz “é sempre uma consequência daquilo que ele foi, daquilo que ele é e daquilo que ele fez até o momento da ação”, nosso ser atual e total

²⁰ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.253).

²¹ Tal exemplo também foi dado por Diderot em um comentário inédito da *Carta sobre o homem* (de Hemsterhuis). Cf. DESNÉ, *Os Materialistas Franceses*, p.210.

²² (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.248).

²³ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.228).

contém todos os motivos da ação que vamos realizar em algum momento. Portanto, “a nossa vida é uma sequência de instantes necessários”, ao passo que nossa conduta, seja ela boa ou má, virtuosa ou viciosa, útil ou nociva a nós mesmos ou aos outros, “é um encadeamento de ações tão necessárias quanto todos os instantes de nossa duração”:

Viver é existir de uma maneira necessária durante os pontos da duração que se sucedem necessariamente. *Querer* é consentir ou não consentir em permanecer aquilo que nós somos; *ser livre* é ceder aos motivos necessários que trazemos em nós mesmos.²⁴

Segundo Holbach, o termo liberdade apresenta algum sentido quando “no homem, a liberdade nada mais é do que a necessidade contida dentro dele mesmo”²⁵, ou como afirma Pierre Naville, quando o barão se refere à liberdade se utiliza de um outro nome para uma forma particular de necessidade, já que a liberdade em Holbach “consiste em se submeter àquilo que é útil ao ser, aos impulsos que são favoráveis à sua conservação em equilíbrio”²⁶, portanto, “a liberdade humana é um fato prático”²⁷ e sistema do fatalismo holbachiano “é o melhor fundamento da moral”²⁸.

3. A negação da ideia teológica de livre-arbítrio

Já podemos deduzir que não há uma compatibilidade entre a ideia teológica de livre-arbítrio e a noção materialista de necessidade e de fatalismo no materialismo de Holbach, já que ele entende que o universo e a natureza são um todo material organizado, cujo movimento é essencial à sua própria matéria, e disso, nega-se a possibilidade de qualquer tipo de motor divino. Holbach é categórico em sua teoria acerca das relações de causas e efeitos existentes no mundo e no convívio entre todos os seres, já que fazem parte dessa dinâmica natural e necessária. Mais do que uma incompatibilidade com a ideia de livre-arbítrio, Holbach nega radicalmente essa ideia teológica sob o âmbito “metafísico-moral”²⁹.

Grosso modo, as doutrinas que concebem moralmente a ideia de livre-arbítrio acreditam geralmente que os indivíduos são livres de fato, e que as suas vontades os deixam igualmente livres para fazer com que eles escolham aquilo que bem

²⁴ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.264-265). Grifos do autor.

²⁵ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.266).

²⁶ Cf. (NAVILLE, *D’Holbach et La Philosophie Scientifique au XVIIIe siècle*, p. 303-304).

²⁷ (NAVILLE, *D’Holbach et La Philosophie Scientifique au XVIIIe siècle*, p. 296).

²⁸ (NAVILLE, *D’Holbach et La Philosophie Scientifique au XVIIIe siècle*, p. 309).

²⁹ Expressão utilizada por Paulo Jonas de Lima Piva para designar a ligação entre o materialismo e a moral resultante na filosofia de Diderot, e que também pode ser atribuída à filosofia de Holbach. Cf. (PIVA, *O Ateu Virtuoso*, p.156).

quiserem sem que sejam constrangidos ou coagidos por algo ou alguém. Os indivíduos determinam as suas ações e o seu destino sem depender das causas que os afetam. Essa ideia sustenta a doutrina teológica e também é tida pretensamente como uma verdade incontestável. Há também na noção de livre-arbítrio a ideia de que os indivíduos, por terem essa capacidade de agir livremente e de ter liberdade de escolha, são moralmente responsáveis por aquilo que decidem fazer, ou seja, se o que se faz é o bem, o indivíduo é bom, caso ele faça algo de ruim como um pecado, ele será mal ou pecador.

Dessa maneira, o livre-arbítrio desresponsabiliza o deus cristão da autoria de qualquer mal que ocorra entre os homens e no mundo, ao passo que as imperfeições no caráter ou os erros nas atitudes são apenas dos seres considerados imperfeitos, ou seja, a perfeição e a bondade divina não são caracterizadas pelo mal que existe no mundo material. E para criticar essa ideia tão cara aos cristãos, Holbach também nos apresenta os verbetes “Livre-arbítrio” e “Fatalismo” em seu livro *Teologia Portátil ou Dicionário abreviado da religião cristã*, de 1768, e nele, em tom fortemente irônico e rigorosamente iconoclasta expressa suas considerações acerca da liberdade consagradas à religião:

O homem é livre, sem isso os seus padres não poderiam daná-lo. O livre-arbítrio é um pequeno presente com o qual, por um honroso favor, Deus gratificou a espécie humana. Com a ajuda desse livre-arbítrio, nós desfrutamos – acima dos outros animais e das plantas – da faculdade de podermos nos perder para sempre, quando o nosso livre-arbítrio não está de acordo com as vontades do Todo-Poderoso – este tem, então, o prazer de punir aqueles que ele deixou livres para atormentá-lo.³⁰

Já no verbete “Fatalismo”, Holbach nos mostra como era considerado esse sistema aos olhos da teologia cristã:

Sistema hediondo que submete tudo à necessidade em um mundo regido pelos decretos imutáveis da Divindade, sem a vontade da qual nada pode acontecer. Se tudo fosse necessário, adeus ao livre-arbítrio do homem, do qual os padres têm tão grande necessidade para poderem daná-los.³¹

Mais do que isso, Holbach afirma que “toda religião é visível e incontestavelmente fundamentada no fatalismo”, já que os cristãos não conseguem conciliar o mal provocado pelos homens em seu livre-arbítrio, com a ideia de predestinação. Ora, a ideia predestinação destitui as concepções cristãs de liberdade e coloca esse dogma no sistema da fatalidade, porque estão, segundo Holbach, fundamentadas em “decretos fatais de um ser irresistível que decide arbitrariamente o

³⁰ (HOLBACH, *Teologia Portátil*, p.142-143).

³¹ (HOLBACH, *Teologia Portátil*, p.110).

destino das suas criaturas”. Para Holbach, as ideias teológicas acerca da queda dos anjos, do pecado original, do sistema da predestinação e da graça de um pequeno número de eleitos provam fortemente que “a religião é um verdadeiro fatalismo”³². Com tudo, Holbach não deixa que o seu fatalismo seja confundido com a ideia de “providência divina”, já que ele não admite a existência da divindade e de acasos, e com isso, afirma que as determinações e leis da natureza são passíveis de conhecimento por meio da experiência e racionalidade. E, mesmo que as leis da natureza sejam fixas e necessárias, o mundo está num movimento incessante, há possibilidade de mudanças, inclusive moral, desde que essas modificações façam parte ou decorram necessariamente de causas prévias.

Holbach nos garante que o que entende como um “sistema da necessidade”, além de ser verdadeiro e se fundamentar nas experiências mais seguras, nos ajuda a estabelecer uma moral natural numa base indestrutível que não prejudica em nada os fundamentos das virtudes e mostra suas reais necessidades. No *Sistema da Natureza*, Holbach resume numa passagem que aquilo que as pessoas são e podem se tornar não depende em nada de suas vontades internas, portanto, é o poder das causas e leis naturais que nos determinam enquanto seres físicos e morais:

Nascemos sem o nosso consentimento, nossa organização não depende de nenhum modo de nós, nossas ideias nos chegam involuntariamente, nossos hábitos são de responsabilidade daqueles que nos fizeram adquiri-los, somos incessantemente modificados por causas – sejam visíveis ou ocultas – que regulam necessariamente nossa maneira de ser, de pensar e de agir. Estamos bem ou mal, felizes ou infelizes, somos sábios ou insensatos, racionais ou irracionais sem que a nossa vontade tenha nenhuma participação nesses diferentes estados.³³

De acordo com uma das críticas dos defensores da liberdade, sob o âmbito moral, uma vez que é defendida a ideia de que não há liberdade ou livre-arbítrio, conseqüentemente, não é possível considerar a virtude e o vício, e com isso, não há nem recompensas pelos bons atos e nem punições pelos atos ruins. Para Holbach, essa maneira de pensar não se fundamenta, uma vez que o fatalismo, como foi dito anteriormente, não nos prejudica na distinção entre vício e virtude. O sistema do fatalismo, segundo Holbach, não tem tendência nenhuma a estimular as pessoas ao crime ou a fazer desaparecer os remorsos e arrependimentos daqueles indivíduos que cometeram atos insensatos, já que esses agentes são passíveis de julgamento e de punição na sociedade.

³² (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.280).

³³ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.230).

Quando vemos os seres humanos agirem em favor de destruir ou causar dano a si mesmo ou a outrem, segundo o barão, devemos reconhecer que eles são movidos por alguma causa que os deixam em oposição à sua tendência natural e que os engana com preconceitos. Se vemos muitos crimes no mundo, devemos então reconhecer que muitas coisas externas conspiram para tornar os homens criminosos e viciosos, dentre essas causas, as religiões e os governos, cuja educação e exemplos conduzem os homens àquilo que é maléfico à sua sociabilidade e bem-estar, ou seja, entram em contradição com aquilo que a moral natural estabelece como virtude, ainda mais quando os vícios e os crimes são premiados, estimados e recompensados.

Holbach afirma que tanto o mal físico quanto o mal moral não se devem à perversidade da natureza, pelo contrário, a natureza não pode ser acusada de não promover aos homens os remédios aos seus males, pelo contrário, está tudo nela mesma, basta procurá-los e aplicá-los³⁴.

4. Críticas ao determinismo³⁵ radical holbachiano e sua possível solução

A compreensão racional da relação entre o mundo físico e o mundo moral é uma das maiores intensões de Holbach no seu *Sistema da Natureza*, já que ele esforça-se em nos proporcionar as melhores condições racionais para o entendimento do mundo moral por meio do sistema da necessidade e do fatalismo encontrados na totalidade da natureza e na natureza do ser humano como parte integrante desse todo. É o que podemos considerar como um determinismo moral acerca do comportamento do homem na natureza. Maria das Graças de Souza reforça essa ideia ao dizer que o *Sistema da Natureza* desde os primeiros capítulos “assume tons moralizantes”, cuja valorização da racionalidade do homem feita pelo barão explica o porquê dessas finalidades éticas de seu livro³⁶.

Entretanto, como considera Ernst Cassirer, no seu livro *A Filosofia do Iluminismo*, desde o século XVIII o *Sistema da Natureza* sofre duras críticas por seu radicalismo, prolixidade e aspecto demasiado reiterativo de seu autor. E um dos pontos

³⁴ Cf. (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.293).

³⁵ O termo “determinismo” não é encontrado no *Sistema da Natureza*, se trata de um termo que aparece por volta das primeiras décadas do século XIX, mas vamos utilizá-lo como uma ideia diretriz ou doutrina filosófica de cunho científico para complementar a concepção holbachiana de fatalismo, já que esta tem um uso metafísico. Cf. Verbetes “determinismo” e “fatalismo”. (LALANDE, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p. 245 e 386, respectivamente).

³⁶ (SOUZA, *A Tentação Materialista de Voltaire*, p.83).

mais criticados é exatamente o da sua teoria materialista determinista, na qual encontramos o seu “necessitarismo absoluto”³⁷ dentro do fatalismo holbachiano. Cassirer fala que o caráter ético do materialismo do século XVIII se consolidou e foi defendido como um “imperativo” que renovou a tese sobre a natureza, e por isso pretendeu “comandar e interditar”, e a filosofia de Holbach, no *Sistema da Natureza*, nos apresenta esse traço com bastante nitidez³⁸. Porém, após resumir a tese materialista, nos diz que “a sua expressão cai numa estranha contradição”³⁹, já que afirma que Holbach não se contentou em ficar no âmbito teórico dessa discussão. E, tal como um militante e acusador das insuficiências e contradições da metafísica teológica, Holbach impôs uma norma ao pensamento e à fé dos homens. Segundo Cassirer, a doutrina da necessidade absoluta do curso da natureza “prende-se na rede de suas próprias demonstrações”, e assim, “mergulha num difícil dilema”:

Com que direito, de fato, pode-se ainda falar de “normas” no âmbito dessa doutrina? O dever não irá revelar-se uma pura quimera e converter-se em simples necessidade? Que mais nos restaria, nesse caso, senão abandonarmo-nos a essa necessidade? Como poderíamos regê-la, prescrever-lhe o seu percurso?⁴⁰

Michel Onfray, no quarto volume do seu *Contra-História da Filosofia – Os Ultras das Luzes*, também nos aponta uma importante reflexão acerca do considerado ponto fraco da filosofia determinista de Holbach:

De fato, a afirmação metafísica de que a necessidade rege a conduta do mundo, de que o determinismo faz a lei, de que os homens não dispõem de livre-arbítrio, de que suas ações procedem de motivos que os transformam em marionetes da fatalidade e, *ao mesmo tempo*, de que os homens podem ser recompensados ou punidos por atos que escapam à sua vontade, simplesmente porque esses atos fortalecem ou fragilizam o edifício social, é um estranho paradoxo.⁴¹

Segundo Onfray, é exatamente nesse ponto em que Holbach peca, ou seja, se os indivíduos estão totalmente submetidos ao reino da necessidade, como vão proceder para pararem de ser cristãos, por exemplo⁴²? Desse modo, a crítica de Michel Onfray se iguala a de Ernst Cassirer, porém, o filósofo francês e comentador das Luzes francesas ressalta a habilidade do barão para sair do entrave que o determinismo radical gera, mesmo que ele não tenha feito isso de modo tão claro em seu *Sistema da*

³⁷ Expressão usada por Jean-Claude Bourdin para demonstrar o pensamento materialista, naturalista e fatalista de Holbach. Cf. (BOURDIN, *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*, p.277-279).

³⁸ (CASSIRER, *A Filosofia do Iluminismo*, p.103).

³⁹ (CASSIRER, *A Filosofia do Iluminismo*, p.104). Grifo do autor.

⁴⁰ Cf. (CASSIRER, *A Filosofia do Iluminismo*, p.105).

⁴¹ (ONFRAY, *Contra-história da Filosofia – Os ultras das luzes*, p.249). Grifo do autor.

⁴² (ONFRAY, *Contra-história da Filosofia – Os ultras das luzes*, p.250).

Natureza. Cassirer, não só deixa a questão do entrave determinista insolúvel, bem como rebaixa a importância do *Sistema da Natureza*.

Entretanto, Onfray expõe o desenvolvimento de uma possível solução de Holbach a esse estranho paradoxo: o “clinâmen providencial”. Segundo o filósofo francês, essa ideia está diretamente relacionada à razão prática e pode ser traduzida assim: “somos totalmente determinados exceto no que escapa ao determinismo”, ou seja, os homens podem agir necessariamente sobre aquilo que é determinado naturalmente de modo a modificar aquilo que não é bom ou está em malefício de sua felicidade. Onfray afirma que a razão é o “antídoto contra o determinismo”, já que faz com que o indivíduo reconheça as principais características de seu temperamento e comportamento, cujas causas lhe aparecem nitidamente para que possa agir sobre elas, e assim, poder de alguma maneira corrigir o que naturalmente é predominante e prejudicial a si mesmo ou a outrem. Conclui Onfray, “os motivos agem, portanto, mas é possível agir sobre os motivos” com outros motivos maiores, e o determinismo, o fatalismo, a necessidade, o materialismo utilitarista, o eudemonismo social e o ateísmo virtuoso de Holbach fornecem novos e maiores motivos para corrigir as tendências viciosas dos homens, bem como os devaneios dos idealistas, espiritualistas, cristãos, deístas e monárquicos⁴³.

Portanto, Holbach vê nas ações do homem que ele busca naturalmente a felicidade, sempre “deseja necessariamente aquilo que é ou parece ser útil ao seu bem-estar”⁴⁴. E a má conduta dos homens só é corrigida quando isolamos as verdadeiras causas que movem e determinam suas vontades, além disso, é preciso substituir os móveis ineficazes ou perigosos à sua conservação e felicidade por aquilo que os faça mover em direção aquilo que é real, útil e seguro, caso contrário, será inútil querer que os indivíduos sejam virtuosos em seus atos.

Este estudo pretendeu evidenciar que dentro do determinismo holbachiano a ligação entre o mundo físico e o mundo moral se dá por meio da apreensão dos princípios e conceitos materialistas, cujo determinismo moral e as evidências de uma não-liberdade podem ainda sim nos proporcionar certo caráter esclarecedor e libertador da existência humana. Na medida em que a experiência guia a nossa razão em direção às luzes do verdadeiro conhecimento da natureza e da sua dinâmica, os homens podem se libertar dos preconceitos, da ignorância, dos fanatismos, das superstições e

⁴³ (ONFRAY, *Contra-história da Filosofia – Os ultras das luzes*, p.251-252).

⁴⁴ (HOLBACH, *Sistema da Natureza*, p.83).

obscuridades que tão mal fazem à sociedade. Assim, podem reforçar os seus valores morais praticando o que é natural à sua conservação e bem-estar, individual e coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOURDIN, J-C. *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.

CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Editora da Unicamp, 1994.

DESNÉ, R. *Os Materialistas Franceses De 1750 a 1800*. Trad. Maria José Marinho. Lisboa: Ed. Seara Nova, 1969.

HOLBACH, Barão de. *A moral universal: ou Os deveres do homem fundamentados na sua natureza*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Editora, 2015.

_____. *Sistema da Natureza ou Das leis do mundo físico e do mundo moral*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Editora, 2010.

_____. *Teologia Portátil ou Dicionário Abreviado da Religião Cristã*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Editora, 2012.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NAVILLE, P. *D'Holbach et la Philosophie Scientifique au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1943.

ONFRAY, M. *Os Ultras das Luzes – Contra-história da Filosofia 4*. Trad. Claudia Berliner. Ed. WMF Martins Fontes, 2012.

PIVA, P. J. L. *O ateu virtuoso – materialismo e moral em Diderot*. São Paulo, Discurso Editorial/FAPESP, 1999.

SOUZA, M. G. A tentação materialista de Voltaire. In: *Discurso – USP*. São Paulo: Ed. Polis, vol.17, p. 75-88, 1988.

LIBERDADE E PULSÃO DA ESCRITA EM CLARICE LISPECTOR

Alex Keine de Almeida Sebastião¹

RESUMO: Trata-se de investigar a confluência de liberdade e pulsão da escrita no texto de Clarice Lispector. A liberdade constitui um conceito clássico da filosofia, visto que dentre as interrogações fundamentais do ser humano está aquela acerca de sua própria liberdade. O termo “liberdade” figura ao longo de toda a obra de Clarice e, especialmente, nos livros *Água viva* (1977) e *Um sopro de vida* (1978). Ali, somos levados a percorrer os meandros da liberdade não só em sua vertente genérica, como atributo do gênero humano, mas também em sua vertente artística, como experiência particular da criação. Por outro lado, a associação feita pela narradora de *Água viva* entre o ato criativo e uma entrega de si remete-nos à pulsão da escrita e a um certo *páthos* que afeta aquele que escreve. Como se combinam atividade e passividade no ato de escrever? Em que medida o escritor escreve seu texto e em que medida é escrito por ele? Nossa hipótese é que a articulação da questão da liberdade e da noção de pulsão da escrita, a partir da obra de Clarice Lispector, permite criar um campo de trabalho para essas interrogações.

Palavras-chave: pulsão da escrita; liberdade; Clarice Lispector.

ABSTRACT: The aim of this paper is to investigate the confluence of freedom and writing drive in Clarice Lispector’s work. Freedom is a classic philosophical concept, since among the fundamental questions of the human being is that one about his own freedom. The term “freedom” appears throughout Clarice’s entire work, specially in *Água viva* (1977) and *Um sopro de vida* (1978). In these books, we are taken to follow the meanders of freedom, not only on its generic dimension, as a feature of humankind, but also on its artistic dimension, as a particular experience of creation. On the other hand, the association made by the female narrator of *Água viva* between the act of creation and a kind of surrender brings us to the presence of the writing drive and a certain *pathos* that affects who writes. How do activity and passivity combine with each other on the writing act? To what extent does the writer write his text and to what extent is he written by the text? Our hypothesis is that the conjunction of the freedom issue and of the notion of writing drive, from the perspective of Clarice Lispector’s work, enables us to create a working field to such questions.

Keywords: writing drive; freedom; Clarice Lispector.

¹ Doutorando em Teoria da Literatura e Literatura Comparada junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, na Faculdade de Letras da UFMG. Mestre em Filosofia – UFMG. E-mail: keine74@uol.com.br

“Sim, o que te escrevo não é de ninguém. É essa liberdade de ninguém é muito perigosa. É como o infinito que tem cor de ar.”

Clarice Lispector

Introdução

No presente trabalho, pretendemos investigar a confluência de liberdade e pulsão da escrita em Clarice Lispector. A liberdade constitui um conceito clássico da filosofia, visto que dentre as interrogações fundamentais do ser humano está aquela acerca de sua própria liberdade. O termo liberdade figura no texto de Clarice, desde seu primeiro romance, *Perto do coração selvagem* (1943), até o último, *Um sopro de vida* (1978), publicado postumamente. Entretanto, algumas obras se destacam das demais no tocante à insistência do tema da liberdade e sua relação com a escrita. São elas: *Água viva* (1977) e *Um sopro de vida*, já mencionada. Em ambas, somos levados a percorrer os meandros da liberdade não só em sua vertente genérica, como atributo do gênero humano, mas especialmente em sua vertente artística, como experiência particular da criação.

A pulsão da escrita, por sua vez, ainda que não seja expressamente nomeada por Clarice Lispector, emerge a partir de uma leitura atenta de seu texto. A pulsão² é um conceito fundamental da psicanálise, descrita por Freud como uma força constante em busca de satisfação³. Se, por um lado, a escrita é relacionada a uma experiência de liberdade, por outro, ela pode ser vivenciada como uma necessidade. A expressão “pulsão da escrita” carrega a ambiguidade do duplo genitivo, podendo significar tanto a pulsão presente no sujeito em direção à escrita, quanto uma outra pulsão, aquela que vai da escrita, do texto, ao sujeito⁴.

² O termo pulsão constitui tradução da palavra alemã *Trieb*, utilizada por Freud. Na versão brasileira da edição inglesa das Obras completas de Freud, onde estava *Trieb*, aparece “instinto”. Apesar disso, “pulsão” prevaleceu entre a comunidade psicanalítica brasileira como opção mais adequada de tradução. A favor do termo pulsão, ver o artigo *Sobre a tradução de Trieb*, de Pedro Heliodoro Tavares, em *As pulsões e seus destinos*. Em defesa do termo instinto, ver *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*, de Paulo César de Souza.

³ Conf. FREUD, *A pulsão e seus destinos*, pp.18-19.

⁴ A pulsão da escrita, tomada como pulsão de escrever, é abordada por Philippe Willemart, em *O universo da criação literária*. Já a expressão pulsão da escrita, como uma outra pulsão, emergindo da própria escrita e não em direção a ela, aparece na obra da escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol. A esse respeito, ver a tese *Luz preferida: a pulsão da escrita em Maria Gabriela Llansol e Thérèse de Lisieux*, de Vânia Baeta Andrade. A ideia de que, no processo de criação literária, há um ocaso do sujeito em favor da escrita está presente em alguns autores, como Blanchot e Barthes, por exemplo. Ainda que eles não se refiram expressamente à noção de pulsão da escrita, na segunda acepção, suas formulações caminham em consonância com ela.

É indiscutível a importância de Clarice Lispector no cenário da literatura brasileira. Aliás, sua obra é ali situada como expoente. A polêmica surge quando se pretende classificá-la no âmbito das escolas literárias. Os críticos apontam em sua obra traços de romantismo, de surrealismo, de modernismo, e até mesmo de barroco. Também quanto à classificação dos livros, individualmente considerados, não há consenso. É exemplar o caso de *Água viva* que, sem ser diário, nem romance, nem ficção, é um pouco de tudo isso. Nessa obra, a narradora adverte: “Inútil querer me classificar: eu simplesmente escapulo não deixando, gênero não me pega mais”⁵. O interesse sobre Clarice tem sido renovado pela publicação recente de livros que se debruçam tanto sobre sua obra como sobre sua vida. Carlos de Sousa chega mesmo a apontar para uma extraordinária vaga de divulgação de Clarice Lispector no Brasil e no exterior, considerando-se as reedições e as novas traduções dos seus livros, bem como a crescente publicação de livros e textos sobre a escritora e sua obra⁶.

Como se dá a relação entre o escritor e seu texto? O que se passa no ato de escrever? Quem escreve? Eis algumas questões já tradicionais em teoria da literatura, que se pretende abordar a partir da leitura de *Água viva* e *Um sopro de vida*, apostando-se na importância central do par liberdade e pulsão da escrita para trabalhar as referidas questões. Em algumas crônicas publicadas nas coletâneas *A descoberta do mundo* e *Para não esquecer*, bem como em algumas entrevistas, Clarice Lispector reflete sobre seu processo criativo, trazendo precioso material para a presente investigação. Também na conferência intitulada *Literatura de vanguarda no Brasil* (integrante da coletânea *Outros escritos*), podemos recolher elementos para delinear a relação entre liberdade e escrita.

Liberdade

Considerando as peculiaridades do tema da liberdade em sua relação com a escrita, recorreremos às formulações de Maurice Blanchot, presentes no livro *O espaço literário* e nos artigos *O mistério nas letras* e *O direito à morte*. Na perspectiva de Blanchot, a literatura é uma experiência de vida e morte. Não há exclusão nem resolução final da tensão entre presença e ausência inerente à letra. Mesmo na linguagem comum, a palavra opera uma aniquilação da coisa simultânea à sua presentificação em outro registro. A literatura traz em seu cerne uma oscilação

⁵ LISPECTOR. *Água viva*, p.13.

⁶ SOUSA. *Clarice Lispector: figuras da escrita*, p.5.

misteriosa entre ser e não ser, realidade e irreabilidade. Podemos relacionar essa característica da literatura à ambiguidade que também é uma de suas marcas principais. Para além das contradições e divisões que acompanham a literatura no trajeto que vai do autor ao leitor e do trabalho à obra, Blanchot aponta uma ambiguidade última que consiste em sua instabilidade de sentido e de sinal:

Essa última vicissitude mantém a obra em suspenso, de tal maneira que esta pode, à vontade, tomar um valor positivo ou um valor negativo e, como se girasse invisivelmente em torno de um eixo invisível, entrar no dia das afirmações ou na contraluz das negações, sem que o estilo, o gênero, o tema, possam sofrer com essa transformação radical⁷.

Se Clarice é atraída pelo *atrás do pensamento*⁸, Blanchot se ocupa do atrás da palavra, do atrás da linguagem. Ele busca explicar a ambiguidade última da literatura por uma força cuja particularidade seria justamente impedir uma fixação do sentido, fixação essa que representaria a distensão do conflito gerado pela palavra, e, portanto, o fim da literatura. Assim, ele lança as seguintes perguntas:

Existiria, oculta na intimidade da palavra, uma força amiga e inimiga, uma arma feita para construir e destruir, que agiria por trás da significação, e não sobre a significação? Deveríamos supor um sentido do sentido das palavras que, ao determiná-lo, envolveria essa determinação como uma indeterminação ambígua em instância entre o sim e o não?⁹

O que seria essa força, esse sentido do sentido das palavras? Sobre isso nós nos interrogamos longamente, afirma Blanchot, para, em seguida, situar aí a vida, a morte e a liberdade. A força essencial da literatura “*é essa vida que carrega a morte e nela se mantém*, a morte, o prodigioso trabalho do negativo, ou ainda a liberdade, pelo trabalho de quem a existência é destacada dela mesma e tornada significativa”¹⁰.

Tal qual o ser do homem constitui uma eterna pergunta acerca de si mesmo, de seu sentido, o ser da literatura situa-se num movimento interminável de busca do sentido da letra, valendo-se da própria letra. Em ambos, no ser do homem e no ser da literatura, podemos tomar a liberdade como a inexistência de solução, como a precariedade das respostas, como a abertura do ser ao nada. O nada que habita o homem torna possível a linguagem e a literatura. Segundo Blanchot, “para que a linguagem verdadeira comece, é preciso que a vida, que levará essa linguagem, tenha feito a

⁷ BLANCHOT, *A parte do fogo*, p.349.

⁸ “*Atrás do pensamento: monólogo com a vida*” foi o título da primeira versão do manuscrito que viria a dar origem a *Água viva*. A expressão permaneceu em algumas passagens ao longo da obra, como por exemplo, nesta: “Estou lidando com a matéria-prima. Estou atrás do que fica atrás do pensamento” (LISPECTOR, *Água viva*, p.13).

⁹ BLANCHOT, *A parte do fogo*, p.350.

¹⁰ *Ibid.*, p.350.

experiência do seu nada, que ela tenha ‘tremido nas profundezas e tudo que nela era fixo e estável tenha vacilado’”¹¹.

Pulsão da escrita

O movimento incessante localizável no cerne da literatura também está presente na pulsão, tal como concebida por Freud. A pulsão é uma pressão constante atuando sobre a psique, a partir do próprio organismo, e apresentando-se como uma exigência de trabalho. Trata-se de um conceito fronteiro (*Grenzbegriff*) entre o psíquico e o somático, afirma Freud em *As pulsões e seus destinos*¹². Se o objeto da pulsão é algo extremamente variável, sua finalidade é sempre a satisfação. A libido, entendida como energia de natureza sexual, constitui o substrato da pulsão. Apesar de a pulsão ter sua origem marcada pelo sexual, nem sempre sua satisfação será obtida por essa via. É o caso da sublimação, apontada por Freud como um dos destinos da pulsão.

Considerando que a pulsão se situa entre a psique e o corpo, percebemos o nítido caráter pulsional da experiência de criação tal como descrita pela narradora de *Água viva*: “mas por enquanto *uma truculência de corpo e alma* se manifesta no rico escaldar de palavras pesadas que se atropelam umas nas outras – e algo selvagem, primário e enervado se ergue dos meus pântanos”¹³. A ideia de que o corpo está implicado na criação é frequente em *Água viva*, como por exemplo, neste fragmento: “É também com o corpo todo que pinto os meus quadros e na tela fixo o incorpóreo, eu corpo a corpo comigo mesma”¹⁴. Criar, seja através da pintura ou através da escrita, não diz respeito somente ao intelecto, mas, sobretudo, a um corpo sensível.

Outro traço fundamental da pulsão que também se faz presente na escrita de Clarice é sua relação com o não saber. A pulsão é um conceito que se situa no limite entre o conhecimento e o incognoscível¹⁵. Há algo de obscuro na pulsão que não nos permite apreendê-la integralmente. Voltemos à narradora de *Água viva*, quando ela nos diz: “Tenho que dar o mergulho de uma só vez, mergulho que abrange a compreensão e sobretudo a incompreensão. E quem sou eu para ousar pensar? Devo é entregar-me. Como se faz? Sei porém que só andando é que se sabe andar e – milagre – se anda”¹⁶. Percebe-se que a criação envolve ambos os sistemas da psique do artista: consciência e

¹¹BLANCHOT, *A parte do fogo*, p.333.

¹²FREUD, *Obras completas*, p.22-25.

¹³LISPECTOR, *Água viva*, p.41.

¹⁴Ibid., p.10.

¹⁵RUDGE, *Pulsão e linguagem*, p.139.

¹⁶LISPECTOR, *Água viva*, p.68.

inconsciente. Nesse sentido, Jacques Rancière faz referência à arte como “identidade de um saber e de uma ignorância, de um agir e de um padecer”¹⁷.

A associação feita pela narradora de *Água viva* entre o ato criativo e um entregar-se remete-nos à pulsão da escrita e a uma certa passividade do escritor. Como se combinam atividade e passividade no ato de escrever? Em que medida o escritor escreve seu texto e em que medida o próprio texto se escreve? Nossa hipótese é que a articulação da questão da liberdade e da noção de pulsão da escrita, a partir da obra de Clarice Lispector, permite criar um campo de trabalho para as referidas interrogações.

Roland Barthes se opõe à ideia clássica que estabelece do autor ao texto uma via de mão única. De um lado estaria o sujeito criador e, do outro, o objeto criado. Foi a partir dessa concepção outrora predominante em teoria da literatura que se atribuiu à chamada intenção do autor um valor fundamental para a interpretação do texto. Barthes nos propõe um novo olhar sobre o texto, em que ele deixa de ser tomado como mero objeto de autor e leitor e passa a figurar como agente¹⁸. O texto pode se desvelar sob a forma de um corpo, e um corpo erótico, diz-nos Barthes:

Parece que os eruditos árabes, falando do texto, empregam esta expressão admirável: o corpo certo. Que corpo? (...) um corpo de gozo feito unicamente de relações eróticas (...) O texto tem uma forma humana, é uma figura, um anagrama do corpo? Sim, mas de nosso corpo erótico¹⁹.

Acrescente-se que o texto não é só desejado e escolhido por escritor e leitor, ele também os deseja, enredando-os em sua teia. Nesse sentido, referindo-se a sua experiência como leitor, Barthes observa:

O texto é um objeto fetiche e esse fetiche me deseja. O texto me escolheu, através de toda uma disposição de telas invisíveis, de chicanas seletivas: o vocabulário, as referências, a legibilidade, etc.; e, perdido no meio do texto (não atrás dele ao modo de um deus de maquinaria) há sempre o outro, o autor²⁰.

Essa perspectiva nos permite perceber a ambigüidade da expressão “o prazer do texto”, visto que ela pode referir-se tanto ao prazer que se experimenta através da leitura do texto, quanto ao prazer do próprio texto, o prazer que percorre seu corpo e que não

¹⁷ RANCIÈRE, *O destino das imagens*, p.129.

¹⁸ “Na cena do texto não há ribalta: não existe por trás do texto ninguém ativo (o escritor) e diante dele ninguém passivo (o leitor); não há um sujeito e um objeto. O texto prescreve as atitudes gramaticais: é o olho indiferenciado de que fala um autor excessivo (Angelus Silesius): “O olho por onde eu vejo Deus é o mesmo olho por onde ele me vê” (BARTHES, *O prazer do texto*, p.23). Podemos adaptar a formulação de Silesius, citado por Barthes, para dizer que o olho por onde eu leio o texto é o mesmo por onde ele me lê, e também, que a letra com que eu escrevo o texto é a mesma com que ele me escreve.

¹⁹ BARTHES, *O prazer do texto*, p.24.

²⁰ *Ibid*, p.35.

coincide com o prazer nem daquele que o escreveu nem daquele que o lê. Essa ambigüidade tem a ver com o fato de que o texto não é somente escrito pelo escritor, mas ele também escreve o escritor. Há uma imbricação desses dois movimentos numa coisa só, como nos revela a metáfora da aranha e sua teia, evocada por Barthes²¹. No momento da recepção, por sua vez, o texto não é somente lido e analisado pelo leitor, mas ele também lê e analisa esse leitor, interrogando-o e provocando efeitos sobre ele. O texto pode atrair, repelir, entediar, encantar, arrebatá-lo, incomodar, horrorizar, alegrar, entristecer, fazer pensar...

Ao comentar a obra de Edmond Jabès, Jacques Derrida transcreve o seguinte fragmento do *Livre des questions*: “Tu és aquele que escreve e que é escrito. (...) ‘Que diferença há entre escolher e ser escolhido quando não podemos fazer outra coisa senão submeter-nos à escolha?’”²². Em seus comentários, Derrida destaca a experiência da liberdade do escritor, enquanto “entregue à linguagem e liberto por uma palavra da qual é contido senhor”²³. Lemos em outro fragmento extraído de Jabès: “As palavras elegem o poeta... (...) A arte do escritor consiste em levar, a pouco e pouco, as palavras a interessarem-se pelos seus livros”²⁴. Derrida sintetiza: “A sabedoria do poeta realiza, portanto a sua liberdade nesta paixão: traduzir em autonomia a obediência à lei da palavra. Sem o que, e se a paixão se tornar sujeição, aparece a loucura”²⁵. Assim, há uma relação delicada entre liberdade e paixão na atividade do escritor. Ausente a liberdade, vem a loucura; ausente a paixão, desaparece a poesia.

O escritor não é senhor de si mesmo. Se sob certa perspectiva, ele pode dizer “eu escrevo”, sob outra, seria mais correto afirmar: “isso escreve”²⁶. O termo “isso” nos remete tanto ao *id* freudiano quanto à própria linguagem. É porque o escritor, como todo ser humano de resto, é um sujeito constitutivamente cindido, clivado, que não há uma identidade por trás do texto. Através da fenda subjetiva, a linguagem se escreve, faz-se texto muito além daquilo que pretendeu o escritor. Barthes nos propõe que, “como

²¹ “Texto quer dizer Tecido; mas, enquanto até aqui esse tecido foi sempre tomado por um produto, por um véu todo acabado, por trás do qual se mantém, mais ou menos oculto, o sentido (a verdade), nós acentuamos agora, no tecido, a ideia gerativa de que o texto se faz, se trabalha através de um entrelaçamento perpétuo; perdido neste tecido – nessa textura – o sujeito se desfaz nele, qual uma aranha que se dissolvesse ela mesma nas secreções constitutivas de sua teia” (BARTHES, *O prazer do texto*, pp.74-75).

²² JABÈS apud DERRIDA, *A escritura e a diferença*, p.92.

²³ *Ibid.*, p.92.

²⁴ *Ibid.*, p.92.

²⁵ *Ibid.*, p.93.

²⁶ Uma variante do “isso escreve” é o “isso fala”, conforme formulado no seguinte fragmento: “O texto é antes de tudo (ou depois de tudo) essa longa operação através da qual um autor (um sujeito enunciador) descobre (ou faz o leitor descobrir) a inidentificabilidade de sua palavra e chega à substituição do eu falo pelo isso fala” (BARTHES, *O rumor da língua*, p.105).

criatura de linguagem, o escritor está sempre envolvido na guerra das ficções (dos falares), mas nunca é mais do que um brinquedo, porque a linguagem que o constitui (a escritura) está sempre fora de lugar (atópica)²⁷. Adaptando um fragmento de Nietzsche²⁸, citado por Barthes, podemos dizer que não é o caso de se perguntar “quem portanto é esse que escreve?”. É a própria escrita que existe (não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir), enquanto paixão. A escritura reúne em si ato e *pathos*.

Ao elegermos a pulsão da escrita como categoria para pensar a obra de Clarice Lispector, consideramos os dois sentidos da expressão: o mais usual, de pulsão que se manifesta no sujeito e o leva em direção à escrita; e o outro, de pulsão que parte da própria escrita e vai em direção àquele que escreve. Sob certa perspectiva, é tênue a distinção entre os dois sentidos. Em ambos, está presente a ideia de que a escrita envolve um *páthos*, uma força que se apodera do escritor, o que fica ainda mais destacado pelo segundo sentido da expressão.

Liberdade e pulsão

A leitura de *Um sopro de vida* evidencia a relação do ato de escrever com o contexto de liberdade e necessidade. Trata-se de uma obra com traços metaliterários, em que os dois únicos personagens são o narrador-autor e sua personagem, Ângela Pralini. O texto é construído como um diário a quatro mãos. Mãos que ora se distanciam, ora se aproximam querendo se tocar. Já nas páginas iniciais, o narrador se pergunta: “Escrevo ou não escrevo?”²⁹, ressoando a dúvida existencial formulada por Hamlet. A imbricação entre vida e escrita pode ser tal que a decisão acerca do ato de escrever é também uma decisão acerca da vida. Diz o narrador: “Eu escrevo como se fosse para salvar a vida de alguém. Provavelmente a minha própria vida”³⁰. Mas, na origem da escrita, é de uma decisão que se trata? Em *Um sopro de vida*, a escrita é tratada ora como fruto da necessidade ora como experiência de liberdade. Entretanto, necessidade e liberdade podem não se excluir, e antes se entrelaçar. Nesse sentido, o narrador pondera: “Minha liberdade? Minha própria liberdade não é livre: corre sobre trilhos invisíveis. Nem a

²⁷ BARTHES, *O prazer do texto*, p.43.

²⁸ A citação é a seguinte: “Não se tem o direito de perguntar quem portanto é esse que interpreta? É a própria interpretação, forma de vontade de poder, que existe (não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir), enquanto paixão. (Nietzsche)” (apud BARTHES, *O prazer do texto*, p.72).

²⁹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p.14.

³⁰ *Ibid*, p.13.

loucura é livre. Mas também é verdade que a liberdade sem uma diretiva seria uma borboleta voando no ar”³¹.

Escrever é um exercício de liberdade, especialmente quando não há compromisso com uma finalidade nem com o sentido. “Mas já estou livre: escrevo para nada”³², assevera o narrador-autor. Permitir-se uma escrita sem sentido, é uma experiência análoga à falta de sentido da própria existência. Assim, “não servir de nada é liberdade. Ter um sentido seria nos amesquinhar, nós somos gratuitamente apenas pelo prazer de ser. E do futuro esperamos conscientes a falta de sentido, uma liberdade no dizer, no sentir Ah...”³³. Também Blanchot destaca a liberdade na origem da escrita, quando afirma: “Todo escritor que, pelo próprio fato de escrever, não é levado a pensar: sou a revolução, somente a liberdade me faz escrever, na realidade não escreve”³⁴.

Por outro lado, o ato de escrever pode ser considerado como sendo da ordem de um imperativo, de uma necessidade. Nesse sentido, revela-nos o narrador-autor de *Um sopro de vida*: “Eu não escrevo por querer não. Eu escrevo porque preciso. Senão o que fazer de mim?”³⁵. Em sua forma aguda, a necessidade se torna compulsão, como observa o narrador acerca de sua personagem: “Além do problema que nós temos ao viver, Ângela acrescenta um: a da escrita compulsiva. Ela acha que parar de escrever é parar de viver”³⁶.

Entre liberdade e necessidade, a escrita pode assumir configurações diversas, cabendo a cada escritor o desafio de aí se situar. Como isso se deu no caso de Clarice Lispector? As passagens já citadas do texto de *Um sopro de vida*, bem como declarações da escritora em entrevistas, fornecem algumas pistas. Perguntada por Marina Colasanti se ela escreve o primeiro capítulo no fim, Clarice responde: “Concomitantemente. Eu nunca sei de antemão o que vou escrever. Tem escritores que só se põem a escrever quando têm o livro todo na cabeça. Eu não. Vou me seguindo e não sei não que vai dar. Depois vou descobrindo o que queria”³⁷. Sob o título *Seguir a força maior*, em sua crônica publicada no Jornal do Brasil de 28 de setembro de 1968, Clarice anotou: “É determinismo sim. Mas seguindo o próprio determinismo é que se é

³¹ Ibid, p.77.

³² Ibid., p.82.

³³ Ibid., p.141.

³⁴ BLANCHOT, *A parte do fogo*, p.329.

³⁵ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p.96.

³⁶ Ibid., p.50.

³⁷ SANT’ANNA, *Com Clarice*, p.239.

livre. Prisão seria seguir um destino que não fosse o próprio. Há uma grande liberdade em se ter um destino. Este é o nosso livre-arbítrio”³⁸.

Buscando pensar sobre os efeitos da escrita naquele que escreve, recorreremos à conferência *Literatura de vanguarda no Brasil*, em que Clarice Lispector afirma que escrever não lhe trouxe o que ela queria: paz. Ela se queixa de que sua literatura, não sendo uma catarse que lhe faria bem, não lhe serve como meio de libertação³⁹. A insatisfação de Clarice no que se refere a uma catarse não alcançada com o ato de escrever parece estar relacionada a um paradoxo inerente à literatura, apontado por Blanchot, no seguinte trecho: “O escritor que escreve uma obra se suprime nessa obra e se afirma nela. Se a escreveu para se desfazer de si, acontece que essa obra o compromete e o chama, e, se escreveu para se manifestar e viver nela, vê que o que fez não é nada”⁴⁰. A escrita põe em jogo para aquele que escreve, a afirmação e a negação de si mesmo, resultando numa tensão que poderá funcionar como motor ou obstáculo à própria escrita. Nesse sentido, seria vã a expectativa do Autor de *Um sopro de vida*, quando ele revela: “Eu que escrevo para me livrar da carga difícil de uma pessoa ser ela mesma”⁴¹. Ainda que se possa pensar em um efeito catártico produzido pela negação de si presente na escrita, essa catarse resta sempre incompleta e fracassada, por conta do movimento oposto que é a afirmação de si implicada no ato de escrever.

Ainda na conferência já mencionada, Clarice nos fala sobre a experiência de escrever na língua portuguesa, “língua que para ser trabalhada, exige que o escritor trabalhe a si mesmo como pessoa”⁴². Ousar uma nova sintaxe implica ousar um novo modo de ser. Enfrentar a liberdade ao escrever passa por descobrir a liberdade de ser. Daí que, como aponta Lucia Castello Branco, “não sendo posterior à fala e às palavras, a escrita, no entanto, não independe de um sujeito que ali se inscreve, ao mesmo tempo em que este é, pela escrita mesma, produzido”⁴³. Aquele que escreve é também escrito por seu texto⁴⁴. Segundo Clarice, ao arriscar novas sintaxes, o escritor vislumbra pequenas liberdades que apontam para uma liberdade maior que consiste em descobrir-se livre. Essa experiência radical de liberdade é sintetizada por ela numa expressão

³⁸ LISPECTOR, *Descoberta do mundo*, p.140.

³⁹ Conf. LISPECTOR, *Outros escritos*, p.110.

⁴⁰ BLANCHOT, *A parte do fogo*, p.347.

⁴¹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p.17.

⁴² LISPECTOR, *Outros escritos*, p.106.

⁴³ CASTELLO BRANCO, *Chão de letras*, p.65.

⁴⁴ Nesse sentido, Roland Barthes observa: “O *scriptor* moderno nasce ao mesmo tempo que seu texto; não é de forma alguma, dotado de um ser que precedesse ou excedesse a sua escritura” (BARTHES, *O rumor da língua*, p.61).

paradoxal: “violentação criativa”⁴⁵. A liberdade pode ser vivida como um *pathos*, como uma necessidade, como uma violência, sem implicar a perda de sua potência criadora. Ou pode-se até pensar que é justamente nesse sentimento de *pathos* que, em alguns momentos, Clarice encontra a fonte de sua potência criadora.

Do *ti* ao *it* e a escrita de ninguém

A escrita de Clarice Lispector constitui suporte de uma busca de identidade e de compreensão de si. Em meio a interrogações existenciais, o narrador-autor de *Um sopro de vida* cria a personagem Ângela Pralini como artifício para se entender, para lidar com suas interrogações. Ele reflete: “O que é que eu sou? Sou um pensamento. Tenho em mim o sopro? Tenho? Mas quem é esse que tem? Quem é que fala por mim? Tenho um corpo e um espírito? Eu sou um eu?”⁴⁶. Na procura de um saber sobre si mesmo, é a um outro, um outro eu, que recorre o narrador. Em suas palavras:

O resultado disso tudo é que vou ter que criar um personagem – mais ou menos como fazem os romancistas, e através da criação dele para conhecer. Porque eu sozinho não consigo: a solidão, a mesma que existe em cada um, me faz inventar. E haverá outro modo de salvar-se? Senão o de criar as próprias realidades? (...) Escolhi a mim e ao meu personagem – Ângela Pralini – para que talvez através de nós eu possa entender essa falta de definição da vida⁴⁷.

Constata-se uma labilidade das fronteiras entre autor e personagem. A personagem Ângela Pralini é também autora de seu próprio diário, o narrador-autor é também personagem e a autora Clarice Lispector, por sua vez, desdobra-se em personagens-autores. Como aponta Nádia Gotlib, é “impossível definir os limites das personagens em cotejo, já que cada uma questiona justamente esses limites entre o ser eu e o ser outro (...). E ambos, Autor e Autora, acabam sendo e não sendo Clarice Lispector”⁴⁸. Através desse artifício, a escritora, no ato mesmo de construir seus personagens, reflete sobre sua relação com eles e, além disso, reflete sobre a condição do homem, autor e personagem de si mesmo. Na busca de compreender-se, Clarice recorre ao outro antes de retonar ao si, como nos mostra o seguinte fragmento: “Eu antes tinha querido ser os outros para conhecer o que não era eu. Entendi então que eu já

⁴⁵ LISPECTOR, *Outros escritos*, p.106.

⁴⁶ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, pp.18-19.

⁴⁷ *Ibid*, p.19.

⁴⁸ GOTLIB, *Clarice: uma vida que se conta*, p.592.

tinha sido os outros e isso era fácil. Minha experiência maior seria ser o outro dos outros: e o outro dos outros era eu”⁴⁹.

No artigo *O outro eu*, Michel Schneider observa: “Um pouco como o sonhador e as personagens de seu sonho, o romancista é e não é as personagens de seu romance. Se preferirmos: não é ele mesmo que ele conta ou joga em cena. É *ele outro*, é ele tal como se sonha, se fantasma, tal como se ignora”⁵⁰. Para além da multiplicidade de *personae* enfeixadas no escritor, Blanchot destaca o conflito entre elas: “A dificuldade reside no fato de o escritor não ser apenas vários num só; cada momento dele mesmo nega todos os outros, exige tudo para si e não suporta conciliação nem compromisso”⁵¹.

A assimilação das personagens à figura de seu criador é um argumento utilizado pela crítica em relação a autores diversos. Essa leitura de extração biografista foi frequente no caso da recepção da obra de Clarice Lispector. A escritora negava, entretanto, ser personagem de sua própria obra. A esse respeito, Carlos de Sousa afirma que a escrita autobiográfica, em Clarice, resulta de “uma busca que, não sendo uma projeção da vivência pessoal, estabelece com ela, em permanente jogo de negações e afirmações, um diálogo com vista à construção de um eu que se procura aprofundar no seio da própria emergência da escrita”⁵².

Enquanto alguns críticos e escritores tomam a obra de arte em geral, e a obra literária em particular, como manifestação da subjetividade única do artista, outros a relacionam a uma experiência de despersonalização⁵³, de transcendência da subjetividade. Nesse último sentido, Blanchot descreve a escrita como quebra do vínculo que une a palavra ao eu e cita a observação de Kafka de ter entrado para a literatura no momento em que pôde substituir o “Eu” pelo “Ele”. Na verdade, a transformação é muito mais profunda, observa Blanchot, “o escritor pertence a uma linguagem que ninguém fala, que não se dirige a ninguém, que não tem centro, que nada revela. Ele pode acreditar que se afirma nessa linguagem, mas o que afirma está

⁴⁹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p.23.

⁵⁰ SCHNEIDER, *Crítica e coleção*, p.21.

⁵¹ BLANCHOT, *A parte do fogo*, p.321.

⁵² SOUSA, *Clarice Lispector: figuras da escrita*, p.473.

⁵³ Em seu depoimento ao projeto *Ofício da palavra*, Silviano Santiago afirma: “O ficcionista se despersonaliza. Por mais que a experiência – no meu livro *O falso mentiroso*, por exemplo – seja, em grande parte, composta por minha própria experiência, ela é despersonalizada. (...) A figura do autor é quase transparente ou sem consistência”. (SANTIAGO, *Ofício da Palavra*, p.109). Claude Lévi-Strauss, por sua vez, observa: “Creio, no entanto, que há alguma coisa de significativo no fato de eu nem sequer ter a sensação de haver escrito os meus livros. Tenho, ao contrário, a sensação de que os livros são escritos através de mim, e, logo que acabam de me atravessar, sinto-me vazio e em mim nada fica”. (LÉVI-STRAUSS, *Mito e significado*, p.8). Vale também citar Mallarmé, quando, numa carta datada de 14 de maio de 1867, revela: “Sou agora impessoal e não mais o Stéphane que você conheceu, - mas uma aptidão que tem o Universo Espiritual para se ver e se desenvolver através daquilo que foi eu” (MALLARMÉ, *Propos sur la poésie*, p.88, tradução minha).

inteiramente privado de si”⁵⁴. Também Roland Barthes aponta para uma despersonalização no fazer literário, quando afirma: “A escritura é a destruição de toda voz, de toda origem. A escritura é esse neutro, esse composto, esse oblíquo pelo qual foge nosso sujeito, o branco-e-preto em que vem se perder toda identidade, a começar pela do corpo que escreve”⁵⁵.

A leitura de *Água viva* permite perceber um deslizamento de mão dupla entre *ti* e *it*. Com as mesmas letras que escreve *ti*, evocando ora um parceiro amoroso da narradora, ora o leitor, Clarice escreve *it*, nomeação da Coisa, o impessoal, o neutro da escrita. Pessoal e impessoal se fazem presentes na emergência do texto. A narradora explica:

Mas há também o mistério do impessoal que é o ‘it’: eu tenho o impessoal dentro de mim e não é corrupto e apodrecível pelo pessoal que às vezes me encharca: mas seco-me ao sol e sou um impessoal de caroço seco e germinativo. Meu pessoal é húmus na terra e vive do apodrecimento. Meu ‘it’ é duro como uma pedra-seixo⁵⁶.

Se podemos dizer que toda obra de arte se sustenta sobre uma mescla entre pessoal e impessoal, entre singularidade e universalidade, isso é agudamente sensível no caso da escrita de Clarice Lispector. Ao mesmo tempo em que nos sentimos compartilhando da experiência íntima da autora, acessando seu *atrás do pensamento*, podemos também reconhecer que as questões ali apontadas tratam do humano simplesmente. Em alguns momentos, a evanescência do sujeito surge no horizonte, juntamente com uma escrita sem escritor, como quando a narradora diz: “Sim, o que te escrevo não é de ninguém. E essa liberdade de ninguém é muito perigosa. É como o infinito que tem cor de ar”⁵⁷. Nesse sentido, Blanchot observa: “A linguagem da literatura não quer ser distinta da liberdade daquele que fala e, ao mesmo tempo, quer ter a força de uma palavra impessoal, a existência de uma língua que se fala sozinha”⁵⁸.

Liber de livre, liber de livro

Os vocábulos “livre” e “livro”, além da semelhança fonética e gráfica, apresentam a mesma origem etimológica. Ambos derivam do latim “*liber*”. Chamava-se “*liber*” à entrecasca sobre a qual se escrevia antes do papiro. Matéria vegetal que se

⁵⁴ BLANCHOT, *O espaço literário*, p.17.

⁵⁵ BARTHES, *O rumor da língua*, p.57.

⁵⁶ LISPECTOR, *Água viva*, p.30.

⁵⁷ *Ibid.*, p.83.

⁵⁸ BLANCHOT, *A parte do fogo*, p.64.

oferecia como suporte da escrita e que traz algo do entre, da borda que separa e reúne dentro e fora. O suporte mudou, mas o nome ficou. Quando dizemos “livro” já não nos referimos à entrecasca da árvore, mas sabemos que a árvore continua em sua origem, em seu corpo.

Nessa breve notícia etimológica, resta como lacuna investigar se houve alguma razão para que o latim se valesse do mesmo termo “*liber*” para designar tanto o livro quanto o homem livre. Terá sido mera coincidência? Freud iniciou a construção da psicanálise afastando e, mesmo, rejeitando a crença em coincidências. Não é muito difícil para aqueles afeitos à experiência da leitura perceber a relação potencial entre livro e liberdade.

Em *Um sopro de vida*, Clarice nos reenvia a essa aproximação etimológica, pelas mãos do Autor, no seguinte fragmento:

Quando acabardes este livro chorai por mim uma aleluia. Quando fechardes as últimas páginas deste malogrado e afoito e brinçalhão livro de vida então esquecei-me. Que Deus vos abençoe então e este livro acaba bem. Para enfim eu ter repouso. Que a paz esteja entre nós, entre vós e entre mim. Estou caindo no discurso? Que me perdoem os fiéis do templo: **eu escrevo e assim me livro de mim** e posso então descansar⁵⁹.

O mesmo termo ‘livro’ aparece aqui com duas acepções diversas. Ora é o livro como produto da escrita, ora é o livro conjugação do verbo livrar-se, na primeira pessoa do singular. A frase “eu escrevo e assim me livro de mim” carrega a ambiguidade que está no cerne da literatura. Podemos pensar aí o livrar-se enquanto conjugação de libertar-se com fazer-se livro. O escritor se livra, se liberta; o escritor se livra, faz-se livro⁶⁰.

Sobre a relação entre o livro e o poeta, Derrida nos propõe que “o poeta é na verdade o assunto do livro, a sua substância e o seu senhor, o seu servidor e o seu tema. E o livro é na verdade o sujeito do poeta, ser falante e conhecedor que escreve no livro sobre o livro”⁶¹. Não se trata de uma relação fixa sujeito-objeto. Podemos nos perguntar se haveria uma relação dinâmica em que tanto o poeta quanto o livro ocupam as posições de sujeito e objeto, em alternância ou simultaneamente. Ou talvez, possamos

⁵⁹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p.21.

⁶⁰ Essa leitura do texto de Clarice, produzida por Paulo de Andrade, foi-me apontada por Lucia Castello Branco.

⁶¹ DERRIDA, *A escritura e a diferença*, pp.92-93. É de se notar que, em francês, tanto assunto quanto sujeito dizem-se *sujet*. Na versão original francesa, lê-se: “*Le poète est donc bien le sujet du livre, sa substance et son maître, son serviteur et son thème. Et le livre est bien le sujet du poète, être parlant et connaissant qui écrit dans le livre sur le livre*”.

pensar que a relação sujeito-objeto não é um modelo adequado para se pensar no que se passa entre livro e poeta.

Como já observado, o livro *Um sopro de vida* é uma publicação póstuma de Clarice Lispector. Ele foi lançado em 1978, um ano após a morte de Clarice. Segundo críticos e biógrafos, já no processo de escrita, Clarice contou com o auxílio de Olga Borelli que muitas vezes transcrevia para o papel o que lhe era ditado pela autora. Ao longo do texto, a palavra livro aparece inúmeras vezes e podemos perguntar se ele não é ali o protagonista. Também podemos perguntar de qual livro se trata? Será deste que pegamos com as mãos ao ler *Um sopro de vida*? Esse que foi editado postumamente e podemos comprar nas livrarias? Talvez não. Talvez o livro de que se trate seja o mesmo livro de que nos fala Mallarmé. Um livro em fracasso, um livro cujo destino é estar sempre além, sempre por fazer-se, um livro cuja escrita é infinita, tal qual nossa liberdade.

Bibliografia

ANDRADE, Vânia Baeta. *Luz preferida: a pulsão da escrita em Maria Gabriela Llansol e Thérèse de Lisieux*. Tese de doutorado em estudos literários – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BRANCO, Lucia Castello. *Chão de Letras: as literaturas e a experiência da escrita*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DERRIDA, Jacques. Edmond Jabès e a questão do livro. In: _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Silva. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FREUD, Sigmund. *As Pulsões e seus destinos*. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

GOTLIB, Nádya Batella. *Clarice. Uma vida que se conta*. 7ªed São Paulo: Edusp, 2013.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente. In: _____. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

- _____. Literatura de vanguarda no Brasil. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- _____. *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Divagações*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010.
- _____. *Propos sur la poésie*. Mônaco: Ed. du Rocher, 1953.
- RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- RUDGE, Ana Maria. *Pulsão e linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- SANT'ANNA, Affonso ; COLASANTI, Marina. *Com Clarice*. São Paulo:Unesp, 2013.
- SANTIAGO, Silviano. Experiência radical. In: GONÇALVES, José Eduardo. *Ofício da palavra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- SCHNEIDER, Michel. O outro eu. In : SOUZA, Eneida Maria de; MIRANDA, Wander Melo (org.). *Crítica e coleção*. Belo Horizonte : Editra UFMG, 2011.
- SOUSA, Carlos Mendes. *Clarice Lispector: figuras da escrita*. São Paulo: IMS, 2012.
- SOUZA, Paulo César de. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- WILLEMART, Philippe. *Universo da criação literária*. São Paulo: Edusp, 1993.

FILOSOFIA E GÊNERO EM MARGARET CAVENDISH¹

Stephanie Hamdan Zahreddine²

RESUMO: O artigo se dedica ao exame da filosofia natural de Margaret Cavendish que, dentre outros objetivos, pretende contribuir para o enfraquecimento de hierarquias de gênero subjacentes às tradições filosóficas e científicas da Inglaterra do século XVII. Algumas das estratégias argumentativas utilizadas por Cavendish para atingir seu objetivo são ambivalentes, pois podem levar, tanto à dissolução dessas hierarquias de gênero, quanto à sua justificação - o que desemboca em tensões ou conflitos entre alguns elementos de seu pensamento. Início com a análise da filosofia natural de Cavendish: primeiramente, constituída por uma teoria corpuscular atomista, que, posteriormente, fora abandonada e substituída por uma teoria de caráter materialista orgânico. Prossigo com a apresentação das tensões ou conflitos da filosofia de Cavendish, especialmente explícitos nas implicações da admissão do ceticismo e de uma hierarquia da matéria.

Palavras-chave: Cavendish - filosofia natural - gênero

ABSTRACT: The paper examines Margaret Cavendish's natural philosophy. One of her aims is to undermine gender hierarchies underlying England's philosophical and scientific traditions of the 17th century. Some of Cavendish's argumentative strategies to achieve her purpose are ambivalent, because they can lead to the dissolution of gender hierarchies, as well as to the justification of those hierarchies, and this ambivalence culminates in conflicts between some elements of her theory. I start by an analysis of Cavendish's natural philosophy, primarily constituted by a corpuscular atomistic theory, which is afterwards abandoned and replaced by an organic materialism. After that, I expose the conflicts in Cavendish's philosophy, especially explicit in the implications of her admission of scepticism and of a hierarchy of matter.

Key-words: Cavendish - natural philosophy - gender

Margaret Cavendish (1623?-1673) foi uma filósofa, romancista, poetisa e dramaturga inglesa. É conhecida principalmente por sua obra literária *The Blazing World*, em que, já no prefácio, salienta o lugar desprivilegiado da mulher na sociedade e no mundo intelectual. Impossibilitada de se tornar "a senhora de um mundo, já que a fortuna e o destino"³ não lhe dariam nenhum, inventa, em sua obra, um mundo só seu - "one of my own", onde reina soberana, sem a limitação de hierarquias de gênero⁴. Virginia Woolf publica um ensaio engenhosamente intitulado *A Room of One's Own*, fruto de palestras em colégios ingleses para mulheres, em que afirma: "que visão de

¹ Trabalho desenvolvido sob orientação da Profa. Livia Guimarães.

² Doutoranda em Filosofia da UFMG (FAPEMIG). Email: tehamdan@gmail.com

³ No original: *rather than not be Mistress of a World, since Fortune and the Fates...*

⁴ CAVENDISH, *The Blazing World and Other Writings*, p.121.

solidão e tumulto traz à mente a lembrança de Margaret Cavendish!"⁵. De fato, o temperamento intenso de Cavendish é marca de suas obras e de sua vida: sua personalidade carrega a ousadia de ser, não só a primeira mulher na Inglaterra a publicar obras sobre assuntos científicos, mas também a primeira mulher na Inglaterra a publicar uma obra - de qualquer gênero - em seu próprio nome⁶.

O domínio da escrita não era o domínio das mulheres; aquelas que se atreviam a tal empreendimento eram tidas como desarrazoadas: suas obras adquiriam o rótulo de insensatas e incoerentes, "já que nenhuma mulher de bom senso e recato podia escrever livros"⁷. Proibidas de ingressarem em escolas, e, por isso, impossibilitadas de receber a educação oferecida aos homens, as mulheres cumpriam um papel rigorosamente delimitado na Inglaterra do século XVII: eram boas companhias e distrações nos bailes e eventos sociais da época, por pertencerem ao domínio da conversação trivial e agradável. Eram criadas para o matrimônio e a maternidade, sendo qualquer desvio desta rota considerado um desequilíbrio: a mulher que faz filosofia, por ser "masculinizada", perde sua capacidade de procriação, porque atua num âmbito que não é o seu⁸. Escrever é, nesse período, um fazer essencialmente masculino: "canetas (não línguas) eram as ferramentas da razão e foram feitas análogas às armas dos homens, e o trocadilho 'pen' e 'penis' era uma metáfora comum"⁹.

Este artigo é fruto de um estudo, ainda precoce, sobre a filosofia natural de Margaret Cavendish. Meu primeiro objetivo é analisar de que maneira a autora desenvolve uma filosofia que, dentre outras pretensões, busca dissolver - ou, ao menos, enfraquecer - hierarquias de gênero que estabelecem a inferioridade da mulher com relação ao homem, comumente subjacentes às tradições filosóficas e científicas da Inglaterra do século XVII. Algumas das estratégias argumentativas utilizadas por Cavendish para atingir este objetivo, no entanto, são ambivalentes, pois podem levar, tanto à dissolução dessas hierarquias de gênero, quanto à sua justificação - o que desemboca em tensões e conflitos entre alguns elementos de seu pensamento. Meu segundo objetivo é apresentar algumas destas tensões.

⁵ WOOLF, *Um teto todo seu*, p.78.

⁶ Ver SARAHSON, *Huntington Library Quarterly*, p. 130.

⁷ WOOLF, *Um teto todo seu*, p.79.

⁸ Este é um lugar comum do século XVII. Os gêneros seriam determinados segundo os humores: as mulheres possuem humores favoráveis à procriação, mas desfavoráveis à razão. Quando eventualmente possuíssem humores favoráveis à razão, não eram aptas à procriação. Por questões de tempo, não será possível abordar este importante tema, (inclusive para Cavendish), na presente ocasião. Sobre isto, ver WALTERS, *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, p.49-56.

⁹ WALTERS, *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, p.57. No original: *Pens (not tongues) were the tools of reason and were made analogous to men's weapons, and the pun on 'pen' and 'penis' was a common metaphor.*

Início com a análise da filosofia natural de Cavendish: primeiramente, constituída por uma teoria corpuscular atomista, que, posteriormente, fora abandonada e substituída por uma teoria de caráter materialista orgânico. Prossigo com a apresentação dos pontos de tensão da filosofia de Cavendish, especialmente explícitos nas implicações da admissão do ceticismo e de uma hierarquia da matéria.

A filosofia natural de Cavendish

A filosofia natural de Cavendish é marcada, não apenas por um estilo peculiar, mas também pela vasta obra que a compõe:¹⁰ a autora publicou seis tratados filosóficos, inúmeros poemas sobre atomismo e uma coleção de cartas supostamente endereçadas a uma amiga, em que dialoga com diversos filósofos¹¹. É certo que, somente pelo fato de ter publicado obras de filosofia - e, antes disso, obras em seu nome - a autora já é um marco na luta das mulheres por seu espaço. Mas sua contribuição se encontra, também, na escolha proposital de publicar uma obra filosófica em forma de cartas: o conhecimento filosófico e a capacidade de Cavendish para a racionalidade são legitimadas e aprovadas pela remetente das cartas, que não é um homem; a publicação dessas cartas afirma e cria um modelo feminino de razão e autoridade intelectual, mesmo dentro de uma tradição dominada por homens. Como será explorado mais adiante, a contribuição da autora para a situação das mulheres ultrapassa a forma de suas obras e também emerge em seu conteúdo, mais especificamente, na re-significação de conceitos da filosofia natural que pressupõem hierarquias de gênero e desembocam no estabelecimento de papéis determinados de gênero. Os conceitos de *matéria* e *natureza*, por exemplo, entendidos como femininos na tradição filosófica inglesa do século XVII, são caracterizados como passivos, sem movimento e irracionais; conseqüentemente, a mulher é compreendida como uma criatura igualmente passiva, incapaz de racionalidade e inferior ao homem. Cavendish, por outro lado, erige uma teoria que eleva o status ontológico do feminino, ao atribuir à matéria racionalidade e movimento próprio, e à natureza, força, poder, conhecimento e sabedoria.

¹⁰ Ao todo, a autora publicou 24 peças teatrais, uma ampla coleção de curtas ficções (realistas e fantásticas, em prosa e verso), um livro de orações, uma obra de cartas, uma obra de ensaios, uma autobiografia, uma biografia, seis tratados filosóficos e uma utopia.

¹¹ *Philosophical Letters or Modest Reflections Upon Some Opinions in Natural Philosophy* é uma obra que se constitui por mais de cem cartas endereçadas a uma suposta amiga de Cavendish, em que a filósofa discorre sobre temas variados de filosofia natural, em diálogo com as teorias de René Descartes, J.B. Van Helmont, Henry More e Thomas Hobbes.

O interesse de Cavendish pela filosofia natural foi despertado principalmente por meio de seu marido, William Cavendish, Duque de Newcastle¹² - principal apoiador da autora em seu empreendimento intelectual - e seu cunhado. O duque e seu irmão conheciam pensadores renomados da época; Cavendish inclusive conheceu Descartes, Hobbes e Gassendi. Os três jantaram na residência dos Cavendish, durante o exílio do casal na França¹³.

Em sua obra *Poems and Fancies* (1653), Cavendish apresenta a primeira formulação de sua filosofia natural. Por meio de poemas, a autora se posiciona a favor do atomismo e desenvolve uma teoria corpuscular da matéria, segundo a qual existem quatro tipos de átomos: 1) quadrados constituem a terra; 2) redondos constituem a água; 3) longos constituem o ar e 4) afiados constituem o fogo¹⁴. A concatenação e movimentos dos diferentes tipos de átomo, juntamente com o vazio, engendram a variedade das formas e mudanças da natureza. Seu movimento no cérebro produz o entendimento e as emoções; sua harmonia ocasiona saúde e sua desarmonia, doença.

Esta teoria chocou, não somente os opositores ao atomismo, mas inclusive os seus defensores. Contudo, suas teses não eram muito distintas daquelas avançadas por Descartes, Hobbes e Gassendi; o atomismo de Cavendish peculiarmente se caracteriza pela "completa falta de qualificadores teológicos necessários para dissociar o mecanismo da acusação de materialismo ateuista, uma queixa frequentemente feita contra o próprio Hobbes¹⁵". Um importante elemento da teoria de Cavendish, que, nesse caso, marca uma diferença importante com os autores acima, é a sua caracterização dos átomos como sendo eternos, infinitos e com capacidade para agir por vontade própria. Ora, os proponentes da filosofia corpuscular eram cuidadosos ao dissociar tais atributos de suas doutrinas da matéria, já que, de acordo com a cosmologia

¹² Segundo relatos, Margaret e William Cavendish possuíam uma relação muito próxima e cúmplice. Na maioria das obras da autora, há um poema do duque elogiando as qualidades intelectuais da duquesa - que, por sua vez, responde ao poema com uma dedicatória da obra ao companheiro.

¹³ Cavendish era dama de companhia de Henrietta Maria da França, Rainha consorte da Inglaterra e, em 1644, durante o período da guerra civil, Cavendish acompanhou-a ao exílio na França. No exílio, conheceu William Cavendish, até então Marquês de Newcastle, com quem se casou no final de 1645. Os dois permaneceram em exílio (em Paris, Roterdã e, depois, Antuérpia) até 1660, quando retornaram à Inglaterra por ocasião da Restauração da monarquia. Na Inglaterra, viveram em uma casa de campo distante da cidade.

¹⁴ Reproduzo aqui parte de um poema sobre o atomismo:

"The Square flat Atomes, as dull Earth appeare, / The Atomes Round do make the Water cleere. / The Long streight Atomes like to Arrowes fly, / Mount next the points, and make the Aiery Skie; / The Sharpest Atomes do into Fire turne, / Which by their peircing quality they burne (...) / Thus severall Figures, severall tempers make, / But what is mixt, doth of the Four partake" (CAVENDISH, *Poems and Fancies*, p.6).

¹⁵ SARAHSON, *Huntington Library Quarterly*, p.291. No original: *complete lack of theological qualifiers necessary to dissociate mechanism from the charge of atheistic materialism, a complaint often made against Hobbes himself.*

cristã, somente Deus é eterno e infinito. Além disso, Cavendish descreve a alma como material, o que pode levar à interpretação de que, para ela, a alma não é imortal, desafiando, por isso, a autoridade da religião. No entanto, o fideísmo presente ao longo de toda a filosofia de Cavendish salvaguarda sua teoria da acusação de materialismo ateu. Na medida em que as verdades da religião não podem ser alcançadas racionalmente, mas somente pela fé, a razão e a fé constituem domínios inteiramente distintos: por isso a autora pode falar da matéria e da alma material sem ameaçar as verdades da religião, pois a alma divina é um assunto para a Igreja explicar. Voltaremos a isso mais adiante.

Um importante elemento da teoria corpuscular de Cavendish para os propósitos deste trabalho diz respeito à distinção entre as almas dos homens e das mulheres. Segundo a autora, "a natureza compõe os cérebros dos homens com mais átomos afiados, o que faz o elemento quente e seco, e os das mulheres com mais átomos redondos, cuja figura faz o elemento frio e úmido"¹⁶. É curioso notar que há, aqui, uma espécie de justaposição entre o atomismo e o aristotelismo, que merece atenção.

Segundo o pensamento epicurista, os átomos redondos são superiores; são eles que compõem a alma, por causa de sua excelência. Por outro lado, segundo Aristóteles, o frio e a umidade são acidentes da água, que aparece em segundo lugar em sua hierarquia da matéria¹⁷. Além disso, como salienta Walters, para Aristóteles "uma fêmea era criada simplesmente quando um homem carecia de calor vital suficiente para produzir outro macho". Consequentemente, a mulher era considerada um "'homem infértil' porque ela carecia de calor e, portanto, de *dynamis* ou alma para gerar uma nova vida"¹⁸.

Cavendish, por sua vez, afirma que átomos redondos compõem somente os cérebros das mulheres, o que parece sugerir que ela estabelece um tipo de superioridade feminina sob a ótica da teoria epicurista. No entanto, do ponto de vista da teoria aristotélica, Cavendish sugere a inferioridade do feminino, por lhe faltar calor. Assim, à sugerida superioridade feminina constituída por átomos redondos, é adicionado o contrapeso de sua constituição fria, o que indica a superioridade do homem. Por isso, a tradicional hierarquia "natural" de gêneros, em Cavendish, se

¹⁶ CAVENDISH, *Poems and Fancies*, p.122. No original: *Nature had compounded Mens Braines with more of the Sharp Atomes, which make the hot, and dry Element, and Womens' with more of the round Atomes, which Figure makes the cold, and most Element...*

¹⁷ Sobre isto, ver SARAHSOON, *Huntington Library Quarterly*, p.305, nota 36.

¹⁸ WALTERS, *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, p.50. No original: *a female was created simply when a man lacked enough vital heat to produce another male. Consequently, a woman was reckoned to be an 'infertile male' because she lacked heat and therefore dynamis or soul to generate a new life.*

apresenta de maneira um pouco confusa. Não é possível determinar até que ponto ela se mantém a mesma para a autora; parece haver, no entanto, uma tentativa de nivelamento, ou desestabilização do sistema hierárquico.

De qualquer modo, a partir de 1661, Cavendish abandona a teoria corpuscular. O problema da hierarquia de gênero é resolvido pela unidade de toda matéria, principal elemento do materialismo orgânico que Cavendish desenvolve a partir de então. Segundo esta nova teoria, a hierarquia da matéria é admitida, mas ela é integrada em um todo orgânico, compondo o mundo natural por inteiro. O universo é constituído de matéria e movimento, que são inseparáveis. A autora faz uma distinção de tipos de matéria, que, apesar de se distinguirem em figura e movimento, são inseparavelmente integradas em formas compostas de matéria. Há a matéria animada, que se subdivide em 1) matéria racional, que é auto-movente, comanda os outros tipos de matéria e é a mais excelente - e 2) matéria sensível, que executa os comandos da matéria racional e é o veículo para a percepção sensível. Há, também, a 3) matéria inanimada, que, apesar de ser a menos excelente, por lhe faltar percepção, constitui o substrato material de todo o ser¹⁹.

Em certa medida, toda matéria é animada, mas no sentido de que todos os tipos de matéria são, essencialmente, um: a diversidade se reduz à unidade. O "movimento é a vida e a alma da natureza, e de todas as suas partes"²⁰. A matéria permanece sendo eterna e infinita e a alma, por pertencer à natureza - que é material - também permanece material; o fideísmo, como na teoria corpuscular de Cavendish, permite que a autora separe fé de razão - e, conseqüentemente, desassocie a alma material da alma divina, que ela deixa para a Igreja explicar.

De todas as opiniões concernentes à alma natural do homem eu gosto mais daquela que afirma que a alma é uma substância auto-movente; mas, ainda, adicionarei uma substância auto-movente material; pois a alma do homem é parte da alma da natureza, e a alma da natureza é material; eu digo somente da alma natural, não da alma divina do homem, que eu deixo para a Igreja²¹.

O ponto que gostaria de enfatizar sobre o materialismo orgânico de Cavendish é a caracterização de um tipo de matéria como sendo racional e auto-

¹⁹ A formulação definitiva desta teoria pode ser encontrada em CAVENDISH, *Observations Upon Experimental Philosophy*, p.156-157.

²⁰ CAVENDISH, *Observations Upon Experimental Philosophy*, p.72. No original: *motion is the life and soul of nature, and of all her parts*.

²¹ CAVENDISH, *Observations Upon Experimental Philosophy*, p. 221. No original: *Of all the opinions concerning the natural soul of man I like that best which affirms the soul to be a self-moving substance; but yet I will add a material self-moving substance; for the soul of man is part of the soul of nature, and the soul of nature is material; I mean only the natural, not the divine soul of man, which I leave to the Church*.

movente. Apesar de seguir a tradição filosófica ao associar a matéria com o feminino, o fato de atribuir a este conceito racionalidade e movimento marca uma forte diferença com a caracterização usual de matéria, que não possui movimento e nem racionalidade. Para compreender a importância desse ponto, convém breve comentário sobre a compreensão tradicional da matéria, que envolve, principalmente, as teorias de Aristóteles e Paracelso.

Segundo a teoria da reprodução de Aristóteles, o macho "é algo melhor e mais divino, já que é o princípio do movimento para as coisas geradas, enquanto a fêmea serve como sua matéria"²². A mulher é meramente o receptáculo - a "matéria" - onde o movimento masculino atua para gerar uma criança. Enquanto o movimento (masculino) é ativo, a matéria (feminina) é passiva, pois somente recebe o movimento.

Já segundo Paracelso,²³ a mulher não é somente o receptáculo onde o homem deposita seu sêmen, ela também contribui para a sua formação. No entanto, o homem pode gerar uma criatura com um animal do sexo feminino, ou pode procriar sozinho, depositando seu sêmen em um recipiente alquêmico. Por esse meio, seria gerado um *homunculus*, um "homem em miniatura", que, por não derivar da mulher, seria mais puro, com poderes misteriosos e superiores²⁴. Isto está de acordo com a cosmologia de Paracelso, em que feminino e masculino constituem mundos separados e distintos; a mulher se encontra no mais inferior destes mundos e é "como a terra e todos os elementos", enquanto o homem "é um filho do cosmos"²⁵. A compreensão de que um ser seria mais puro porque não derivaria da mulher também tem relação com uma concepção do útero como sendo fonte de doenças e de loucura. O útero, de acordo com a cultura popular e científica da época, é irracional; mais que isso, ele impossibilita a racionalidade²⁶.

É importante notar uma diferença entre as duas teorias. De acordo com a cosmologia de Paracelso, homem e mulher constituem mundos separados e distintos. Por outro lado, segundo Aristóteles, a diferença entre corpo masculino e feminino não é

²²ARISTÓTELES, *Generation of Animals*, p.133. No original: *is something better and more divine in that it is the principle of movement for generated things, while the female serves as their matter.*

²³ Juntamente com Aristóteles e Galeno, as teorias fisiológicas de Paracelso eram muito influentes na Inglaterra do início do século XVII. Havia, inclusive, acirradas discussões entre adeptos de Aristóteles e de Paracelso. Apesar das diferenças, suas teorias concordam no que diz respeito à pressuposição de superioridade do homem com relação à mulher. É fato que a tradição aristotélica era alvo de sérias objeções durante este período, mas suas teorias fisiológicas ainda eram amplamente utilizadas pela comunidade médica. Sobre isso, ver WALTERS, *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, p. 44-46.

²⁴ JACOBI (ed.). *Selected Writings by Paracelsus*, p.245.

²⁵ JACOBI (ed.). *Selected Writings by Paracelsus*, p.24;36.

²⁶ Sobre a compreensão de útero da época, ver WALTERS, *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, p.47-48.

uma diferença "essencial", já que a mulher é como um "homem deformado". O corpo masculino, para Aristóteles, é a forma perfeita, e o corpo feminino consiste em um defeito deste tipo genérico²⁷. E a condição fisiológica da mulher é refletida no âmbito social: na *Política*, Aristóteles salienta que "a relação do macho com a fêmea é por natureza uma relação de superior com inferior e de governante com governado. O mesmo deve por necessidade se manter no caso de seres humanos em geral²⁸".

Apesar das diferenças, ambas teorias identificam o feminino com a matéria e com as coisas mundanas, de modo que a natureza, por ser material, é feminina, e o "cosmos" ou o âmbito "mais divino" é associado ao masculino. Cria-se, assim, um modelo de mulher: incapaz de racionalidade - por ser matéria e por possuir útero - e naturalmente passiva, a mulher deve ser obediente, silenciosa e subordinada ao homem - que, por possuir capacidades "superiores", é racional e detentor do movimento que gera a vida.

Quando Cavendish estabelece que um dos tipos de matéria, além de ser racional, possui movimento próprio, ela confere significado completamente novo a este conceito. Na medida em que a mulher é associada à matéria, à mulher é outorgado o movimento: "na geração, cada produtor transfere tanto matéria e movimento, isto é, movimento corporal no produzido; e se há mais produtores do que um, todos eles contribuem para o produzido"²⁹. A natureza, por ser material, é também feminina, e também é re-significada por Cavendish, que a atribui "uma infinita sabedoria, força, poder, conhecimento, etc.". Já que a natureza possui "partes infinitas de graus infinitos, deve também possuir uma sabedoria natural infinita para ordenar suas partes e ações naturais infinitas, e, conseqüentemente, um poder natural infinito para colocar sua sabedoria em ação"³⁰. Deus deu à natureza esses infinitos atributos, de modo que ela exerce um papel divino no plano material³¹.

Além disso, Cavendish modifica também a compreensão de útero como sendo fonte de doenças e loucura, ao associá-lo à racionalidade: "algumas partes

²⁷ ARISTÓTELES, *Generation of Animals*, p.175.

²⁸ ARISTÓTELES, *Politics*, p.8. No original: *the relation of male to female is by nature a relation of superior to inferior and ruler to ruled. The same must of necessity hold in the case of human beings generally.*

²⁹ CAVENDISH, *Philosophical Letters*, p.420-421. No original: *In generation every producer doth transfer both Matter and Motion, that is, Corporeal Motion into the produced; and if there be more producers then one, they all do contribute to the produced.*

³⁰ CAVENDISH, *Philosophical Letters*, p.8. No original: *an Infinite Wisdom, Strength, Power, Knowledge, etc.... Infinite parts of Infinit degrees, must also have an Infinite natural wisdom to order her natural Infinite parts and actions, and consequently an Infinite natural power to put her wisdom into act.*

³¹ Para não incorrer em materialismo ateu, Cavendish argumenta no sentido de estabelecer uma diferença entre o infinito da natureza e o infinito divino - o que se conforma a seu fideísmo (CAVENDISH, *Philosophical Letters*, p. 7-10).

possuem mais matéria racional do que outras partes, como a cabeça, coração, fígado, útero e semelhantes" (grifo meu). A criação de pensamentos é comparável à procriação, porque "a mente procria assim como o corpo"³². A comparação entre um órgão que só pertence ao gênero feminino e a mente, criadora de pensamentos, aproxima o feminino do domínio intelectual e racional. O útero não é, aqui, identificado com a loucura, mas sim, com a aptidão ao comando, decorrente da racionalidade. Esta talvez tenha sido uma das primeiras vezes - se não a primeira vez - na história do pensamento filosófico ocidental em que o útero é associado à racionalidade. Por constituir uma surpreendente reviravolta na concepção usual de útero, esta é uma das contribuições mais fortes e ousadas da filósofa para a dissolução da imagem da mulher como irracional. Tal colocação não deixa lugar para dúvidas quanto ao propósito da autora de auxiliar na mudança da compreensão intelectualmente depreciativa da mulher.

Portanto, a natureza - e, conseqüentemente, o feminino -, adquire, com Cavendish, atributos anteriormente inexistentes: a racionalidade e o movimento. Nesse sentido, há uma elevação do status ontológico da mulher, que não mais se configura como um "homem deformado" ou como uma criatura inferior ao homem, mas como um ser humano dotado dos mesmos atributos e capacidades do homem. É certo que Deus ainda é a entidade que dá à natureza seus atributos, e Deus é, também para Cavendish, compreendido como masculino. Então a lógica da hierarquia patriarcal ainda permanece, mas se torna mais mitigada. Deus não é mais o único detentor de infinita sabedoria, poder, força e conhecimento; a natureza também o é. Isso diminui o abismo entre Deus e natureza - e entre homem e mulher.

Segundo Sarahson, Cavendish empreendeu uma fusão entre "ideias revolucionárias e uma ideologia feminista subjacente à sua concepção de um universo vivo, infundido com movimento e ordenado por um espírito feminino, o que pode ser melhor compreendido do ponto de vista empático de uma cientista feminina". Nesse sentido, "tanto a substância de sua filosofia e sua exposição justificam uma revolução na interpretação do papel feminino tradicional"³³. O trabalho de Cavendish mostra que os

³² CAVENDISH, *Philosophical and Physical Opinions*, p. 56;71. No original: *some parts have more Rational matter than other parts, as the Head, Hart, Liver, Womb, and the like. (...) the Mind procreates like as the Body*. Apesar da literatura interpretativa sobre Cavendish ainda não se deter muito nisso, há diferenças cruciais entre a obra *The Philosophical and Physical Opinions*, publicada em 1655 - quando Cavendish ainda mantinha sua teoria corpuscular - e a obra *Philosophical and Physical Opinions*, publicada em 1663. Nesta última, a autora fez correções literais no texto, adicionando e modificando partes significativas da obra. A afirmação do útero como sendo racional e sua comparação com a mente, por exemplo, só aparecem na versão de 1663.

³³ SARAHSOHN, *Hutington Library Quarterly*, p. 290. No original: *Cavendish fused revolutionary ideas and an underlying feminist ideology in their conception of a living universe, infused with motion, and ordered by a female spirit, which could best be understood from the empathetic viewpoint of a female*

resultados radicais de uma área do pensamento podem fortalecer tendências subversivas de outras áreas do pensamento. Sua heterodoxa filosofia natural contribuiu para a reinterpretção dos papéis de gênero.

Pontos de tensão

A filosofia de Cavendish também apresenta elementos conflituosos entre si. Analisarei dois pontos de tensão de sua teoria, que dizem respeito às implicações da admissão, tanto de um ceticismo, quanto de um materialismo orgânico. Iniciemos pelo primeiro elemento.

Cavendish admite um ceticismo relativo ao conhecimento de Deus e ao conhecimento absoluto da natureza. O primeiro tem íntima relação com a posição fideísta do pensamento da filósofa, já mencionada anteriormente, que explica a ausência quase total de motivos teológicos em seu pensamento. A fé justifica a crença em Deus, na imortalidade da alma e nos outros preceitos da religião cristã, mas, do ponto de vista da filosofia, nada disso pode ser provado: Deus "é algo que não pode ser descrito ou concebido; nem prescrito ou delimitado..."³⁴.

A filósofa também pontua a incapacidade humana para o conhecimento dos "mistérios" da natureza: já que cada época crê em algo diferente, "todas as opiniões são alimentadas pela imaginação / e a verdade jaz morta sob a opinião"³⁵. Um interessante exemplo deste ceticismo se apresenta quando a autora sugere a existência de uma infinidade de mundos, não somente fora do nosso mas também dentro dele, por exemplo, dentro do brinco de uma dama³⁶. Isso impossibilita o acesso a um conhecimento absoluto, já que existem infinitos mundos dos quais que o ser humano nem mesmo sabe da existência. A admissão de outros mundos entra em conflito direto com a doutrina cristã. Como ironiza Sarasohn, "é difícil compreender como a revelação de Cristo pode ser pregada dentro de um brinco"³⁷ (1984, p. 291).

Como quer que seja, a afirmação da existência de infinitos mundos enfatiza, não somente a incapacidade humana de compreender Deus, mas também a

scientist. (...) both the substance of her philosophy and its exposition justified a revolution in the interpretation of the traditional female role.

³⁴ CAVENDISH, *Orations of divers sorts accommodated to divers places written by the Lady Marchioness of Newcastle*, p.303-304. No original: *is something that cannot be Described or Conceived, nor Prescribed, or Bound...*

³⁵ CAVENDISH, *Poems and Fancies*, p. 39. No original: *All opinions are by fancy fed / And Truth under opinion lieth dead.*

³⁶ "And if thus small, then ladies well might weare / A world of worlds, as pendants in each eare" (CAVENDISH, *Poems and Fancies*, p.45).

³⁷ SARAHSON, *Huntington Library Quarterly*, p. 293. No original: *It is difficult to understand how Christ's revelation might be preached within an earring.*

incapacidade humana de conhecer verdadeiramente a natureza. O ceticismo, contudo, não impede que a autora continue sua investigação filosófica: já que ninguém pode saber absolutamente nada, então não há razão porque suas especulações não possam ser tão ou mais corretas do que qualquer outra.³⁸ Um importante motivo para continuar a reflexão filosófica é, justamente, denunciar a precária situação das mulheres de sua época, inclusive com o uso estratégico do ceticismo para tal. A rejeição dos costumes e tradições prevalentes na sociedade e o questionamento das autoridades, característicos de algumas linhas cétricas, foram utilizados por muitos discursos feministas do século XVII para defender que a sujeição da mulher não é natural e inevitável, mas sim, maleável e circunstancial.

Por outro lado, o ceticismo também pode ser usado para defender a tradição, os costumes e autoridade prevalente: na medida em que não há verdade absoluta na religião, política ou tradição, os costumes do passado têm tanta validade quanto os do presente, com a vantagem de já terem se provado benéficos por terem proporcionado segurança e estabilidade no passado. O risco do uso do ceticismo para a defesa da igualdade de gênero fica, portanto, clara: ao mesmo tempo em que pode questionar e rejeitar o status quo - e, conseqüentemente, defender uma mudança na situação da mulher - também pode ser usado para defender o status quo e a posição desprivilegiada da mulher.

Outro ponto de tensão no pensamento de Cavendish diz respeito ao seu materialismo orgânico. Como pontua Sarasohn, "a ambivalência inerente do ceticismo com respeito à tradição" se reflete na atitude igualmente ambivalente de Cavendish com relação às instituições tradicionais: "Ela defendia fervorosamente a superioridade da monarquia e hierarquia, refletindo solidariedade de classe ao invés de gênero, mas percebeu que todas as formas de associação política eram uma tirania dos homens sobre as mulheres"³⁹. Não se sabe ao certo se a maior motivação da autora ao desenvolver esta teoria foi, genuinamente, a defesa da igualdade de gênero, ou se foi a defesa da hierarquia social, expressa na forma de apoio a regimes monárquicos. A autora era explicitamente a favor da monarquia, e um dos motivos da adoção do

³⁸ Esta posição de Cavendish também pode ser interpretada, não como um ceticismo, mas como uma rejeição do binarismo de que se constitui o conhecimento tradicional (verdadeiro ou falso, cético ou dogmático). Pode-se defender que a autora defende diferentes possibilidades de conhecimento, que ultrapassam esse binarismo. Por questões de espaço, não será possível desenvolver esta interpretação alternativa.

³⁹ SARAHSON, *Huntington Library Quarterly*, p.293. No original: *The inherent ambivalence of skepticism toward tradition... She fervently defended the superiority of monarchy and hierarchy, reflecting class rather than gender solidarity, but realized all forms of political association were a tyranny of men over women.*

materialismo orgânico é sua hierarquia da matéria, que seria como um espelho do domínio político e social: assim como, no mundo natural, a matéria racional comanda a matéria sensível, o monarca comanda os súditos, trazendo a harmonia e segurança para a sociedade.

No obra *Philosophical and Physical Opinions*, ao falar sobre o atomismo, Cavendish explica que seria impossível que todos os efeitos pudessem surgir dos átomos, a não ser que eles possuíssem um tipo de consciência. Contudo, "eles dificilmente concordariam com um governo... se todos tivessem um poder igual"⁴⁰ - isto é, se cada parte separada da matéria possuísse consciência. Daí a necessidade de uma hierarquia, em que um governa os outros. Há uma analogia entre a teoria natural e a política, indicando, portanto, que um dos motivos do abandono da teoria corpuscular é a implicação política dessa teoria. Como Sarahson salienta,

A unidade implícita de seu próprio sistema circunscreveu a anarquia do atomismo puro: a hierarquia, portanto, substitui o igualitarismo como o melhor dispositivo de ordenação, tanto na natureza quanto na sociedade. Não obstante, Cavendish percebeu que o princípio de hierarquia, que ela tão avidamente adotara em suas filosofias natural e política, tinha terríveis implicações para o status das mulheres⁴¹.

A defesa da hierarquia da matéria - e, conseqüentemente, da monarquia - entra em conflito direto com a tentativa de Cavendish de desestruturar hierarquias de gênero, o que constitui uma forte tensão no pensamento da autora. A defesa da monarquia implica na defesa de uma hierarquia patriarcal, em que o rei é o soberano apto ao comando⁴². Contudo, a situação de subjugação da mulher tem como causa direta justamente a hierarquia patriarcal, que pressupõe a superioridade natural do homem com relação à mulher.

Certamente, manter inalterada a hierarquia entre Deus e natureza - mencionada anteriormente - já constitui uma tensão significativa da teoria da filósofa. Contudo, me parece que não interferir especificamente na hierarquia entre Deus e natureza é uma escolha da autora de não tratar de temas que são mais próprios da teologia do que da filosofia natural - o que o fideísmo de Cavendish endossa. A postura

⁴⁰ CAVENDISH, *Philosophical and Physical Opinions*, "Another Epistle to the Readers". No original: *they would hardly agree in one government... if every one should have and equal power...*

⁴¹ SARAHSOON, *Huntington Library Quarterly*, p. 298. No original: *The implicit unity of her own system circumvented the anarchy of pure atomism: hierarchy therefore replaces egalitarianism as the best ordering device in both nature and society. Nevertheless, Cavendish realized that the principle of hierarchy which she so eagerly embraced in her natural and political philosophies, had dire implications for the status of women.*

⁴² Esta implicação pode ser questionada pelo fato de nem todos os monarcas ingleses terem sido homens - a Rainha Elizabeth é um exemplo disso. No entanto, me parece que este exemplo se configura mais como uma exceção, como um caso excepcional de uma monarca mulher. Os regimes monárquicos ingleses tradicionalmente se constituíam por homens no trono soberano.

de mero consentimento em questões teológicas é diferente da ativa defesa da monarquia, que se observa, tanto na teoria, quanto na vida de Cavendish. Por isso, a tensão entre a defesa da monarquia e de uma igualdade de gênero parece ser mais grave do que aquela a respeito da hierarquia divina.

Esta tensão, explícita ao longo de toda sua obra - tanto filosófica quanto literária e teatral - culmina em arrebatamentos desesperados:

A verdade é que nosso sexo faz grandes acusações de que os homens, desde a primeira criação, usurparam uma supremacia para eles, apesar de termos sido feitas iguais por natureza: cujo governo tirânico eles têm mantido desde então; de modo que jamais viremos a ser livres, mas mais e mais escravizadas... Cujas escravidão tem abatido tanto nossos espíritos, que nós nos tornamos tão estúpidas, que os homens nos usam como [se estivéssemos] um grau acima das bestas, estando as bestas apenas um grau abaixo de nós. Ao passo que na natureza nós possuímos um entendimento tão claro quanto os homens, se fôssemos criadas em escolas para amadurecer nossos cérebros...⁴³.

A defesa da monarquia é alternada com a defesa da igualdade de gêneros, e tal alternância expressa uma tensão insolúvel na obra da filósofa.

Considerações finais

A imersão de Cavendish em um sistema opressor patriarcal parece condicioná-la à sincera defesa da hierarquia política; sua condição de mulher, por outro lado, leva-a a uma indignada lucidez, em que ela se dá conta de sua própria imersão involuntária nesse sistema, que favorece a privação da mulher de tudo aquilo que fora negado também à própria autora: o devido cultivo de seu intelecto, de suas habilidades, de sua liberdade.

A ambivalência de seu pensamento filosófico pode ser comparada à ambivalência de sua reputação: Cavendish era ridicularizada por uns, mas celebrada por outros. No âmbito negativo desta ambivalência encontram-se as inúmeras expressões de escárnio e humilhação dirigidas à autora, já que escrever não era coisa de mulher. Exposta ao "ridículo" de querer ser filósofa, pensadora e escritora, adquiriu fama de louca. É, por exemplo, retratada por Samuel Pepys - diarista que seguiu a filósofa por sete semanas para "compreendê-la" melhor - como sendo "uma mulher insana,

⁴³ CAVENDISH, *The World's Olio*, "The Preface to the Reader". No original: *True it is, our sex makes great complaints, that men from the first creation usurped a supremacy to themselves, although we were made equal by nature: which tyrannical government they have kept ever since; so that we could never come to be free, but rather more and more enslaved... Which slavery hath so dejected our spirits, that we are become so stupid, that beasts being but one degree below us, men use us but a degree above beasts. Whereas in nature we have as clear an understanding as men, if we are bred in schools to mature our brains...*

pretensiosa, ridícula"⁴⁴. A fama de louca, contudo, foi ganhando forma consistente apenas ao longo dos séculos. Como mostra Whitaker, sua reputação de desarrazoada é consagrada com a alcunha *Mad Madge*, forjada por críticos já no século XIX - o que mostra que o cenário depreciativo da mulher intelectual não havia mudado muito⁴⁵.

Há, por outro lado, também um reconhecimento positivo do trabalho de Cavendish, que adquiriu grande fama à sua época. Tendo se tornado uma celebridade literária, suas obras eram conhecidas, tanto em círculos universitários, quanto fora deles. A filósofa foi a primeira mulher a ser convidada a participar de uma reunião da Royal Society - constituída por importantes nomes da comunidade intelectual e científica da época - onde presenciou os famosos experimentos com bombas de ar de Robert Boyle, em 1667. Onde quer que fosse, Cavendish atraía uma multidão de curiosos e admiradores, que normalmente só se reunia quando da presença da realeza. O próprio rei deu boas-vindas à autora, na ocasião de sua visita à Londres para participar da reunião da Royal Society. Suas teorias, que, para nossa época, podem parecer um tanto extravagantes, compartilhavam da mesma extravagância de outras inúmeras teorias de outros pensadores contemporâneos de Cavendish, que, justamente pelo fato de não serem mulheres, não foram repelidos por sua extravagância. Aqueles que se permitiram ultrapassar a barreira do machismo descreviam Cavendish e sua obra como "incomparável, heróica, miraculosa, 'a princesa de toda inteligência'"⁴⁶.

Para finalizar, gostaria de destacar a importância da figura de Cavendish, não somente para a luta das mulheres por um espaço de igualdade com os homens, mas também para a reflexão a respeito do lugar desprivilegiado que a mulher, ainda hoje, ocupa, seja no domínio social ou intelectual. Apesar de ter sido verdadeiramente famosa quando viva, as histórias-padrão da filosofia renegaram o legado e influência de Cavendish, inclusive para a época em que fora famosa. E ela não foi a única filósofa a ter sido esquecida: Conway⁴⁷, Masham⁴⁸, Wollstonecraft⁴⁹ e tantas outras pensadoras britânicas modernas - e tantas outras que não eram britânicas e nem modernas - deterioraram-se no descaso do esquecimento. Isso só faz explicitar ainda mais a pesada

⁴⁴ WHITAKER, *Mad Madge*, p. xiv. No original: *an insane, conceited, ridiculous woman*.

⁴⁵ WHITAKER, *Mad Madge*, p. 288.

⁴⁶ WHITAKER, *Mad Madge*, p. xiv. No original: *incomparable, heroic, miraculous, "the prince of all wit."*

⁴⁷ Diversos intérpretes mostram que Leibniz é devedor de Anne Conway, e seu conceito de mônada teve influência da filósofa.

⁴⁸ Damaris Masham trocou muitas correspondências com Leibniz. Locke viveu os últimos 14 anos de sua vida na residência da família de Masham, de quem era amigo próximo.

⁴⁹ Autora de *Vindication of the Rights of Woman*, considerada uma das primeiras obras de filosofia feminista.

opressão patriarcal, somente invisível para olhos que não querem ver. O resgate dessas pensadoras é tarefa inadiável.

Bibliografia

CAVENDISH, Margaret. *Observations Upon Experimental Philosophy*. Australia: Cambridge University Press, 2001.

CAVENDISH, Margaret. *Orations of divers sorts accommodated to divers places written by the Lady Marchioness of Newcastle*. London: 1662.

CAVENDISH, Margaret. *Philosophical and Physical Opinions*. London, 1663.

CAVENDISH, Margaret. *Philosophical Letters: or, Modest Reflections Upon Some Opinions in Natural Philosophy, Maintained by Several Famous and Learned Authors of This Age, Expressed by Way of Letters*. London, 1664.

CAVENDISH, Margaret. *Poems and Fancies*. London: T.R. for J. Martin, and J. Allestrye, 1653.

CAVENDISH, Margaret. *The Blazing World And Other Writings*. England: Penguin Classics, 1994.

CAVENDISH, Margaret.. *The World's Olio*. London: Printed by A. Maxwell, 1671.

ARISTÓTELES, *Generation of Animals*. Translated by A.L.Peck. London: Harvard University Press, 1943.

ARISTÓTELES, *Politics*. Translated by Carnes Lord. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.

JACOBI, Jolande (ed.). *Selected Writings by Paracelsus*, trans. Norbert Guterman, 2nd edn. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

SARASOHN, Lisa. A Science Turned Upside Down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish. Pennsylvania: *Huntington Library Quarterly*, vol. 47, n. 4, p.289-307, 1984.

WALTERS, Lisa. *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.

WHITAKER, Katie. *Mad Madge: The Extraordinary Life of Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle, Royalist, the First Woman to Live by her Pen*. New York: Perseus Books Group, 2002.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1990.

outra **margem**
revista de filosofia