



outra **margem**
revista de filosofia

ano 4 — nº. 7

2º. SEMESTRE DE 2017

ISSN 2358-7377

editorial | editorial

Exagerado

Jean Vargas (UFMG) e Karen França (UFMG)

artigos | papers

Intenção e Liberdade: de Anselmo a Sartre

Brian Augusto de Sousa (UEM)

O sofrimento como pathos em Simone Weil

Denis Andre Bez Bueno (PUC-PR)

Da Hermenêutica do Texto à Hermenêutica do Dasein: pensar o percurso hermenêutico até Heidegger

Fabício Veliq (FAJE)

Filosofia e Ciência em Heidegger

Felipe Maia da Silva (USP)

Filosofia Social e Potencial Crítico-normativo: práxis e emancipação no plano “mais IDH” (MA/Brasil)

José Henrique Sousa Assai (UFMA e PUC-RS)

O Percurso de Wilhelm Meister pelo Teatro: o dilema da forma e da formação

Luana Alves dos Santos (USP)

Protágoras e Górgias: sobre as reações ‘filosóficas’ socrático-platônicas

Marcos Roberto Damásio da Silva (UFMG)

sumário

dossiê | dossier

II encontro de pesquisa em filosofia da UFMG

A Subjetividade Está em Outro Lugar: sobre a noção sartreana de ipseidade fundamental

Veronica de Souza Campos (UFMG)

O Conceito de História Natural a Partir da Obra de Arte no Período Barroco em Benjamin E Adorno

Daniel Gilly (UNIFESP)

Além do Mesmo: de uma ética da alteridade para uma ontologia situada

Bruno Reikdal Lima (UFABC)

Gaston Bachelard: sobre a mutabilidade da razão

David Velanes (UFMG)

Identidade Pessoal e Nomes Próprios

Alex Lara (UFMG)

Malebranche e uma Maior Garantia Epistémica para o Sistema Cartesiano

Carlota Salgadinho Ferreira (PUC-RIO)

O Conhecimento sem a Bondade de Deus: Hume sobre a razão humana

Rafael Bittencourt Santos (UFRGS)

Método e Totalidade em Georg Lukács: de história e consciência de classe à ontologia do ser social

Mateus Soares de Souza (UFABC)

resenha | book review

Ricardo Mantovani, “Limites da Apologia Cristã – A razão à procura de Deus em Blaise Pascal”, 2016

Cláudia Franco Souza (USP)

tradução | translation

Voltaire “Cegos que julgam as cores”, 1766

Alex Lara (UFMG)

editorial

EXAGERADO!

É com muito prazer que divulgamos a sétima edição da revista **Outramargem**. O periódico vem cumprindo com excelência o seu propósito original, mas mais que isso, vem superando as expectativas desde o ano em que foi inaugurado, se aprimorando às exigências do trabalho reflexivo, ao atrair visibilidade nacional e internacional, haja vista as múltiplas contribuições de colaboradores de várias partes do país e do exterior.

É justamente esta superação da expectativa inicial que nos levou a constatar, sete edições depois, um *exagerado* salto qualitativo em relação ao modesto projeto, cujo objetivo primário era atender as demandas dos discentes da pós-graduação.

Exagerado é um adjetivo oriundo etimologicamente da palavra latina *exaggerare*, e remete, entre outros significados possíveis, ao ato de ampliar, aumentar ou enaltecer. É nesse sentido que aqui empregamos o termo, já que ser exagerado nos remete a desmedida e, assim, a falta de naturalidade.

Este número da revista **Outramargem** traz o “exagero” como seu atributo principal, na medida em que dilata os conceitos, reflete sobre eles e os amplia. O repertório desta edição comete um exagero contra a medida do senso comum e, vale dizer, a sua desmedida enaltece a reflexão, pois propõe uma desnaturalização do olhar diante de perspectivas que nos ajudam a pensar as interações filosóficas com seus desdobramentos conceituais, humanos, sociais e culturais.

Pensar de maneira ampliada, ou, se preferirmos, exagerada, alicerça os conceitos sobre os ombros da tradição filosófica e pode levar a uma dilatação conceitual e reflexiva quando diante da naturalidade limitada do cotidiano. O exagero do labor reflexivo, leva, por sua vez, a uma outra margem, para além daquela do realismo ingênuo, e este é o atrativo deste número. Vejamos o cardápio:

Iniciamos esta edição com o artigo *Intenção e liberdade: de Anselmo a Sartre*, de Brian Augusto de Sousa, desenvolvido na esteira do pensar sartreano, apontando dentro de uma perspectiva histórico-filosófica o desenvolvimento dos conceitos de intenção e liberdade, bem como a sua relação. Parte do modo como estes conceitos foram

tematizados na obra de Anselmo da Cantuária e, posteriormente, recuperados e reapropriados pela leitura de Sartre.

O artigo *O sofrimento como pathos em Simone Weil* de Denis Andre Bez Bueno busca esclarecer a noção de sofrimento enquanto *pathos* no escopo da filosofia weiliana. Para tanto, esclarecerá a participação da filósofa na condição operária, igualmente, em seu envolvimento com cristianismo e a experiência da graça, bem como do esclarecimento do conceito de *malheur* extremamente importante na construção do conceito weiliano de sofrimento.

O artigo de Fabrício Veliq *Da hermenêutica do texto à hermenêutica do Dasein: pensar o percurso hermenêutico até Heidegger* apresenta, a partir de uma pesquisa histórico-filosófica, o desenvolvimento do método hermenêutico pela tradição filosófica – de Agostinho, passando por Tomás de Aquino, Lutero, Schleiermacher, Dilthey e Heidegger –. O artigo considera a importância da passagem da hermenêutica de uma exegese textual para uma hermenêutica relacionada à compreensão da relação entre ser humano e mundo.

Ainda sob um viés heideggeriano, Felipe Maia da Silva com o seu artigo *Filosofia e ciência em Heidegger* propõe uma reflexão sobre a relação entre filosofia e ciência. Desenvolvendo uma reflexão acerca dos limites da ciência e o papel da filosofia enquanto fundamento ontológico para a ciência. Por fim, o artigo assume como tarefa pensar que modo a noção da diferença ontológica entre ser e ente sustentaria esta relação entre ciência e filosofia.

Partindo da perspectiva da filosofia social José Henrique Sousa Assai aponta em seu artigo *Filosofia social e potencial crítico-normativo: Práxis e emancipação no plano “mais IDH” (MA/Brasil)* o modo como o programa normativo da filosofia social relacionado a um viés social-ontológico se institui sob o fundamento político-social. Na perspectiva elaborada pelo autor, esta base político-social encontra-se vinculado a uma forma específica de instituição que influencia no plano de ação “Mais IDH” (MA/Brasil), cujo mote é a promoção da efetividade social’.

O artigo de Luana Alves dos Santos *O percurso de Wilhelm Meister pelo teatro: o dilema da forma e da formação* chama a atenção para o fato de que em função do abandono do universo teatral há um *transbordamento* da poesia dramática. Tal esvaziamento da poesia dramática – poética do trágico – na Alemanha, nas palavras da autora, coloca em questão o problema do romance no interior do próprio romance de Goethe, em consonância as discussões em volta de Shakespeare. Diante deste embate, o

artigo intenta em demonstrar o dilema da forma teatral e como este conflui para um possível ‘transbordamento da subjetividade frente ao espetáculo ao mesmo tempo em que o dilema da formação se dá pelo *ajustamento* do indivíduo à realidade social concreta’.

A seção “artigos” realiza seu fechamento no cenário da filosofia antiga, com o artigo de Marcos Roberto Damásio da Silva, intitulado *Protágoras e Górgias: sobre as reações ‘filosóficas’ socrático-platônicas*, que assume o intuito de tematizar o embate entre a filosofia dos sofistas - Protágoras e Górgias - e a filosofia platônica. Evidenciando, sobretudo, de que modo o surgimento dos sofistas contribuiu de forma direta para o desenvolvimento da vida cultural e política dos séculos V e IV a. C. Os temas da verdade e do relativismo, bem como da retórica também serão desenvolvidos no escopo do artigo, a fim de refletir sobre a importância que estes temas tiveram no desenvolvimento da filosofia destes ‘pensadores’.

Iniciamos o dossiê composto pelo resultado das pesquisas apresentadas no *II Encontro de Pesquisa em Filosofia da UFMG* na constelação da filosofia contemporânea. A pesquisadora Veronica de Souza Campos em seu artigo intitulado *A subjetividade está em outro lugar: sobre a noção sartreana de ipseidade fundamental* busca esclarecer a formulação sartreana sobre a questão “do eu”, pois, para Sartre este “eu” é algo que só faz parte das experiências reflexivas de um indivíduo, deste modo o artigo se articula em torno de algumas questões: aquilo que faz com que eu seja “eu mesmo” e que minhas experiências sejam minhas é algo que “faz parte de mim”? É uma *propriedade* de meu ser? É algo que pode ser acessado por mim em primeira-pessoa?

No artigo de Daniel Gilly, *O conceito de história natural a partir da obra de arte no período barroco em Benjamin e Adorno*, busca refletir a partir da relação entre natureza e história, a separabilidade destes conceitos na perspectiva crítica de ambos os filósofos. Pois, visa demonstrar que a natureza não existe mais para a humanidade enquanto uma realidade originária que daria o privilégio daquilo que deve ser conhecido. Também é proposto neste artigo que aquilo que é produzido pela história se revela enquanto um elemento determinante de produção de natureza.

O artigo *Além do Mesmo: de uma ética da alteridade para uma ontologia situada* de Bruno Reikdal Lima assume como questão central a relação entre o Mesmo e o Outro, considerando, sobretudo, como Lévinas propõe uma alteridade absoluta, base da sua crítica à ontologia heideggeriana. E, em continuidade apresentará o deslocamento que Enrique Dussel faz desta crítica levinasiana, ao propor uma ética da alteridade ligada a uma ontologia situada prática e metodologicamente.

Já no artigo *Gaston Bachelard: sobre a mutabilidade da razão* de David Velanes é proposta, sob um viés epistemológico, a questão da descontinuidade da Razão a partir do problema da dinamicidade dos conceitos científicos. Como o autor descreve, a razão torna-se capaz de instituir perspectivas inéditas acerca do mundo e da realidade, e por isso ‘a razão causa revoluções’. Esta razão, fornecerá a base para compreender o racionalismo das ciências contemporânea enquanto um ‘*racionalismo construtor*’.

Alex Lara, no seu artigo *Identidade pessoal e nomes próprios*, lança mão da filosofia de Saul Kripke para analisar a importância do conceito de nomes próprios para a compreensão da identidade pessoal, a partir da teoria da referência kripkeana. Para tanto, é evidenciada as consequências desta teoria no horizonte da questão sobre a identidade pessoal que fora tematizada pelas teorias analíticas, entre outras.

Carlota Salgadinho Ferreira, no seu artigo *Malebranche e uma maior garantia epistémica para o sistema cartesiano*, busca apontar como a teologização da verdade proposta pela tese malebranchiana tornaria a teoria epistemológica cartesiana ‘mais imune à dúvida’. Desta maneira, a autora busca demonstrar as especificidades da teoria malebranchiana, diante do seu projeto de dar continuidade a proposta cartesiana de construção de um sistema de verdades como possibilidade de instituir um conhecimento verdadeiro e o estatuto ontológico do que pode ser conhecido.

Também dentro deste panorama sobre a questão do conhecimento temos o artigo de Rafael Bittencourt Santos intitulado de *O conhecimento sem a bondade de Deus: Hume sobre a razão humana*, com intuito de esclarecer o estatuto do naturalismo humiano. Segundo o autor, Hume reintegrou a relação entre o instinto e a razão - criticada por outras teorias epistemológicas, tal como a cartesiana. Para o filósofo, os princípios naturais constituiriam a razão na sua forma ‘saudável de operar’.

Sob o horizonte da filosofia política, Mateus Soares de Souza busca com o seu artigo *Método e totalidade em Georg Lukács: de história e consciência de classe à ontologia do ser social* evidenciar, no escopo da obra de Georg Lukács, a relação entre a noção de método e a categoria de totalidade, apontando, sobretudo, que há uma continuidade no modo como a noção de categoria aparece no corpo da obra do filósofo, embora, segundo o pesquisador, trata-se de uma ‘continuidade transformada’.

Por fim, nesta edição fomos agraciados com a resenha de Cláudia Franco Souza do livro de Ricardo Mantovani em que a filosofia de Pascal é tematizada e aproximada à filosofia ceticista. Bem como, com o trabalho de tradução de Alex Lara do texto voltairiano *Cegos que julgam as cores* (*Aveugles juges des couleurs*, 1766).

São estes o rol de atrativos que se apresentam como um menu de exageros em nosso variado cardápio!

Pela qualidade dos artigos e pela profundidade das reflexões ora propostas, trata-se mesmo de uma edição que nos remete a outra margem do pensamento com implicações e repertórios conceituais exagerados.

Não podemos deixar de agradecer aos colaboradores, pareceristas e organizadores por, de algum modo, serem partícipes deste aguardado momento.

E, a propósito disso, para os que acham que fomos exagerados nos exageros, é preciso dizer com Max Weber neste outro lado da margem: “exagerar é a nossa profissão”.

Com grande estima,
Jean Vargas e Karen França

artigos

INTENÇÃO E LIBERDADE: DE ANSELMO A SARTRE

Brian Augusto de Sousa¹

RESUMO: O texto pretende desenvolver uma leitura acerca da relação entre os conceitos de “Intenção” e “Liberdade” a partir de uma perspectiva histórica; a partir do tratamento de tais conceitos na obra de Anselmo da Cantuária até as leituras feitas de seu trabalho na modernidade por Franz Brentano, Edmond Husserl e Jean-Paul Sartre, que à sua maneira representa um movimento de recuperação de noções presentes na ética anselmiana. Desse modo analisaremos o desenvolvimento mútuo de tais conceitos, e de sua relação, ao longo do pensamento filosófico ocidental.

Palavras-Chave: Ontologia, Ética, Fenomenologia, Intencionalidade, Liberdade.

ABSTRACT: The text intends to develop a Reading about the relation between the concepts of “Intention” and “Freedom” by a historical standpoint; from the treatment of such concepts in the work of Anselmo of Cantlebury to the readings of his Works in modernity by Franz Brentano, Edmond Husserl e Jean-Paul Sartre, that in his own way represents a recovery of notions present in the anselmian ethics. By that way we will analyze the mutual development of such concepts, , and their relationship, throughout the occidental philosophical thinking.

Keywords: Ontology, Ethic, Phenomenology, Intentionality, Freedom.

Eduardo Briancesco, em seu comentário à trilogia ética de Anselmo, nos apresenta pontualmente o terreno onde se dá a exposição anselmiana dos fundamentos da liberdade. Campo onde o autor encontra o substrato da ação humana, que lhe permite tecer suas investigações acerca da liberdade de arbítrio. Escreve Briancesco:

Dito de outra forma, uma consideração sobre a natureza da liberdade se juntam a observações que podem se chamar históricas, à medida que realçam situações típicas da história salvífica, sejam referentes ao anjo e ao homem, ou reservadas a ele (o homem)².

¹ Mestrando do programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM)

² Do original: “Autrement dit, à une considération sur la nature de la liberté se joignent des observations que se peuvent appeler historiques, dans la mesure où elles mettent en relief des situations typiques de l’histoire salvifique, soit référées à l’ange et à l’homme, soit réservées à celui-ci.”.

Temos por esta passagem a nossa orientação de leitura da obra *De libertate Arbitri* (Da Liberdade de Escolha). Trata-se de não perder de vista a perspectiva histórica, mas estamos diante de uma história específica aquela que é orientada teleologicamente à salvação. Seja no caso do homem, marcado pelo pecado original que constitui a sua condição de existência, seja no caso dos anjos, que mesmo ontologicamente superiores à humanidade também podem se sujeitar à queda (como visto no último volume da trilogia *De Casu Diaboli/A queda do Diabo*). Briancesco destaca ainda que o diálogo entre Mestre e Discípulo em *De libertate Arbitri* implica nessa teleologia à medida que cada personagem do diálogo se posiciona a partir de certa concepção de liberdade, cada qual visando suas próprias intenções³.

O que a “dimensão histórica” da discussão acerca da natureza da liberdade nos revela em um primeiro momento é o caráter ético. A implicação concreta da liberdade no mundo humano, que pode ser efetuada somente através das ações. E ainda que discutida no nível etéreo, dos anjos, a perspectiva dialética mostra uma interpenetração entre divino e humano de modo que se completem mutuamente na boa ou má ação. Em última instância, podemos afirmar que esta condição ontológica só é passível de análise se tomada em conta a dimensão ética.

O discípulo em sua fala de abertura começa por definir a liberdade como possuidora de um duplo aspecto em sua estrutura interna. O primeiro deles, negativo, se expressa em contrariedade aos atributos divinos da “predestinação” e “presciência”⁴, que se torna completo ao considerarmos sua faceta positiva de “potência”⁵ de escolher. Por sua vez, a escolha também se apresenta dialeticamente como poder de pecar ou não pecar.

Regressemos então à Agostino, onde tais ideias parecem encontrar suas raízes.

A primeira das similitudes entre o diálogo agostiniano sobre o livre-arbítrio com o diálogo de Anselmo sobre o mesmo tema se expressa em suas características formais. Trata-se também de um diálogo onde cada personagem carrega consigo uma definição de liberdade que visa determinada finalidade, que se orienta por determinada

BRIANCESCO, E. Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme : De veritate - De libertate arbitrii - De casu diaboli p.58.

³ Id, ibid. p. 57.

⁴ Anselmo, Diálogos Filosóficos: De Libertati Arbitri. P. 119.

⁵ Id. Ibid. p. 119.

perspectiva filosófica e que dialeticamente é sintetizada em uma definição acerca da liberdade da vontade como potência de pecar ou não pecar. O texto agostiniano inicia-se com a pergunta pela origem do mal⁶. Nova semelhança que destaca a proximidade dos diálogos é o modo como Agostinho desenvolve esta discussão sobre a origem do mal, passa a considerar o “mal que fazemos”⁷, ou seja, o mal na dimensão prática, concretizado a partir da ação humana.

Toda ação é fundada em uma vontade que antecede e projeta os meios e fins para realizar tal ação. Assim podemos orientar nossa vontade tanto às más ações, aquelas que visam o homem em si mesmo (soberba), ou à boas ações, aquelas que visam o Bem. Portanto, Agostinho fala-nos em um duplo aspecto de nossa potência volitiva, o primeiro concebido em uma má vontade, e o segundo, em uma boa vontade “*pela qual desejamos viver reta e honestamente e alcançar a sabedoria suprema*”⁸. A liberdade de arbítrio estaria diretamente associada então à capacidade de orientar a vontade a seus fins, ou como reafirma o discípulo de Anselmo no decorrer de seu discurso, pelo poder de pecar ou não pecar.

Entretanto, Anselmo objeta: não lhe parece “*que a liberdade de escolha seja o poder de pecar e de não pecar*”⁹. Pois, isto implicaria em dizer que, nem Deus, nem os anjos, que não podem pecar, teriam o livre-arbítrio. Uma objeção consistente que intrinca o diálogo e apresenta dificuldades reais à definição de liberdade. Não lhe parece que seja de tal modo, se o poder pecar associado a vontade diminui sua liberdade, e o de não pecar a aumenta, isto implica em uma força posterior à própria liberdade da vontade, portanto algo que não lhe constitui a natureza íntima. Mas como sugere o título do segundo capítulo de *De libertate Arbitri*¹⁰, foi por este mesmo poder que os homens e o anjo caído pecaram. Brianescio nos ajuda a compreender que neste emaranhado de contradições residem três questões fundamentais que irão orientar o andamento do diálogo:

- a) Qual é a relação entre liberdade e livre-arbítrio: A potência própria de uma natureza racional?

⁶ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, p. 81.

⁷ Id. Ibid. p. 87.

⁸ Id. Ibid. p. 121.

⁹ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Libertati Arbitri. P. 119.

¹⁰“Contudo, o anjo e o homem pecaram por este poder e pelo livre arbítrio. E, embora tenham podido ser escravos do pecado,. contudo o pecado não pôde dominá-los.” ANSELMO, Diálogos Filosóficos: DLA, P. 121.

- b) Qual a relação entre vontade livre e ato livre(ou eleição): Particularidades da potência em atividade?
- c) Qual a relação entre liberdade e pecado: coexistência da potência livre e do estado de servidão produzido pelo pecado?¹¹

Certamente três questões fundamentais para a interpretação do texto de Anselmo, porém, tomaremos cautelosamente uma quarta questão como norteadora de nossa leitura. Questão que se posiciona entre as três que nos propõe Briancesco, e que as engenha em uma só: qual a relação entre a vontade livre e sua capacidade de autodeterminação rumo à um *thélos*? Em outros termos, como pode a vontade visar intencionalmente uma finalidade no campo das ações?

Nossa questão encontra seu fundamento na consideração daquilo que aparece sutilmente entre aquelas propostas por Briancesco. A primeira delas coloca a relação entre Liberdade e livre arbítrio como uma potência própria da razão. Isto é, como algo que à sua maneira constitui a natureza humana, capaz de medir, raciocinar entre esta ou aquela situação que se apresente diante de si. Pressupõe, portanto uma presença do espírito em relação ao campo de possibilidades mundano. A segunda, diz respeito a atividade da liberdade, sua transmutação da potência ao ato, o que implica em certo movimento que desdobra a capacidade racional da escolha em uma capacidade de efetivar-se, de atualizar-se rumo a um fim dado na dimensão das ações. Por fim, a última das questões de Briancesco nos leva ao nível da ação já realizada, do aparecimento do valor que se expressa na má ação através do pecado e coloca o homem no estado de servidão. Anselmo dirá sobre a servidão que:

[...] quando., seduzido por alguma tentação, o homem abandona a retidão possuída pela vontade, nenhuma força alheia a atrai, mas ela própria se converte àquilo que quis com mais força.¹²

Então, ainda que em pecado, seduzido pelas tentações, o homem submeta-se à servidão, ele não o faz senão pela própria vontade¹³. Conclui-se então que mesmo o pecado é escolhido e o Mal participa das possibilidades tanto quanto o Bem, de modo

¹¹ Do Original: “a) Quelle est la relation entre liberte et libre arbitre: i. e. la puissance propre de une nature rationnelle?

b) Quelle est la relation entre volonté libre et acte libre (ou election): i. e. particularités de la puissance em activité?

c) Quelle est la relation entre liberte et péché: i. e. coexitence de la puissance libre et de l'état de servitude produit par la péche?”BRIANCESCO, E. Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme : De veritate - De libertate arbitrii - De casu diaboli p. 59.

¹² ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Libertati Arbitri. p. 147

¹³ “Esta força não a afasta da retidão, se ela própria não quiser o que a tentação sugere.” Id. Ibid. p. 141.

que cabe a vontade livre determinar-se em face de um ou outro. Sendo assim nossa questão parece ganhar a sua consistência. Trata-se de investigar o influxo da vontade que a direciona a esse ou aquele fim: sua intenção.

O livre-arbítrio enquanto “poder” carrega consigo a capacidade de dar ao ser humano a abertura de suas possibilidades, o que toca Anselmo no campo da moralidade é a capacidade deste “poder” orientar-se àquilo que deve. A discussão anselmiana gira em torno da adequação do “poder” humano com o “dever” humano no campo das ações. Quando livremente nos determinamos nossa ação em vista do Bem orientamo-nos em relação à Verdade e “*toda a verdade é retidão*”¹⁴. Assim, não podemos afirmar outra coisa, senão que, nossa vontade orienta-se pela própria retidão e a retidão corresponde àquilo que há de mais justo¹⁵. Podemos interrogar então, ao modo como o faz o discípulo no diálogo *De Veritati (Sobre a Verdade)*, se justo é aquele que faz o que deve podemos atribuir a justiça também as pedras que lançadas ao ar sempre retornam à terra? Os animais que agem sempre guiados por aquilo que lhes é atribuído primordialmente pelo instinto?

Para o desenlace desta objeção é adequado que consideremos os distintos modos de ser que estão envolvidos no exemplo acima. No primeiro caso, não é digna de louvor a pedra que cai sobre a terra, pois não atua por seu querer, trata-se de uma natureza inanimada que por força daquilo que é exterior se dirige do superior ao inferior. Cumpre certo modo de retidão já que está em seu lugar devido, mas não o faz por arbítrio. Os animais, por sua vez, são dotados de alguma vontade, mas tampouco podem ser ditos justos. Isto porque não é possível querer a retidão sem conhecê-la¹⁶, dizemos que é digno de louvor então aquele ser que além de querer aquilo que é justo também é capaz de conhecer a justiça. Podemos notar a existência de certa escala ontológica entre o modo de ser dos objetos que não são dotados sequer de vontade; dos seres vivos que, apesar de animados por alguma vontade, não têm a capacidade de reconhecer racionalmente aquilo que lhes é próprio; e o ser humano que engendra em seu íntimo vontade e razão e orienta segundo sua racionalidade o seu arbítrio. Está dado o campo humano dos atos.

Podemos dizer louvável então as ações que sintetizam em sua prática dois aspectos daquilo que podemos atribuir de mais próprio ao homem: sua vontade e sua

¹⁴ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Veritati, p. 97.

¹⁵ Identificando-se ela mesmo à Justiça, como afirma Anselmo em De Veritati.

¹⁶ Id. Ibid. p. 99.

razão. De uma parte a vontade é o móbile que impulsiona o homem e dá abertura às suas possibilidades. De outra, a razão que conhece a natureza de seu “dever ser” e atribui a retidão à vontade. Ocorre ainda que o querer encerra em si mesmo nova dialética, entre aquilo “que” se quer, e o “por que” se quer. Sendo, desta maneira, reta a vontade que quer a retidão, pela própria retidão, e não aquela que a quer por fim injusto, ou por coerção. Anselmo diz:

“De facto, quando o justo quer o que deve, conserva a retidão da vontade unicamente pela própria retidão, enquanto se deve chamar justo. Mas quem quer o que deve só porque é coagido ou movido por uma recompensa externa, se se deve dizer que conserva a retidão, não a conserva por si própria, mas por outra coisa.”¹⁷

Essencialmente a boa ação é orientada pela Justiça, e justo podemos chamar aquele que age em conformidade com o “dever ser” da justiça. O “dever ser” aparece encerrando uma duplicidade na própria natureza interna do dever, de um lado seu aspecto normativo (o dever), e de outro seu aspecto projetivo que o lança em direção a um “ser”. Que ser é esse? Ao falarmos da ética de Anselmo, o dever direciona o individuo rumo a Justiça ela mesma, sendo assim, o homem justo é aquele que se orienta no campo prático pelo caráter normativo do dever sabendo que este é meio de religação com o Ser da Justiça. Por tal motivo não podemos chamar justo aquele homem que não deseja a Justiça por ela mesma, mas é movido por uma força de coerção ou por um bem externo. O homem deve escolher a retidão pela própria retidão. Seu dever orientado por esse Ser constitui a fórmula de sua liberdade. Mas ainda resta-nos uma dúvida, a condição humana sujeita o homem à influência das mais diversas forças – sem que elas possam interferir no estatuto ontológico do livre-arbítrio – que se colocam entre o homem e o seu “dever ser”, entre o livre-arbítrio e a Liberdade propriamente dita, como então pode este homem orientar-se àquilo que é justo?

Bem, vale destacar aqui, antes que prossigamos em nossa investigação, que neste ponto já assumimos vários níveis da atividade humana como certos, tanto o da escolha, que delimita seus fins, quanto da concretude efetuada por toda ação. O que eles têm em comum? Conservam em seu íntimo o gênero comum¹⁸ da liberdade, que nas

¹⁷ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Veritati, p. 103.

¹⁸ Por isso ainda que peque, aja contra o dever, e se afaste daquilo que é justo, o homem pode subtrair o grau de sua liberdade, sem que em gênero ela esteja ameaçada. Portanto, o pecado não retira do homem sua liberdade, tampouco do anjo caído. Ambos pecaram por que lhes era possível.

palavras de Anselmo é “potência”¹⁹. A liberdade é a possibilidade de todas as possibilidades, é pura abertura ao possível, enquanto o dever é o direcionamento à necessidade. Estamos diante da complexidade na dialética da ética anselmiana, onde toda ação encerra uma série distribuída entre “dever” e “poder”.

Há sempre a possibilidade de conservar a retidão, ou seja, o homem é sempre livre para cumprir seu dever em relação àquilo que é justo e neste exercício de adequação à retidão encontra o mais alto grau de sua liberdade. Resta-nos saber então como pode o homem conhecer a Justiça para que a escolha. Vejamos o que diz Anselmo:

E como falamos da retidão que só pode ser percebida pela mente, a verdade, a retidão e a justiça definem-se mutuamente. [...] Mais ainda, quem conhecer uma não poderá Ignorar as outras²⁰.

De maneira semelhante ao que dissemos um pouco acima, o louvável na ação justa é consequência da capacidade racional de reconhecer a justiça. O que podemos compreender agora é a identificação existente entre Verdade e Justiça. O que nos permite afirmar que, para a multiplicidade das coisas justas e verdadeiras que podemos conhecer há a correspondência da unidade ontológica da Justiça e da Verdade e que elas não são senão uma só. Assim, de todas as coisas ditas justas e verdadeiras e, portanto, boas, *“é necessário que elas sejam boas por um ‘algo’ que é o mesmo em todas”*²¹. Chegamos ao limiar do argumento ontológico de Anselmo. A questão colocada anteriormente se resolve nesta fronteira, orientamo-nos em nosso “dever ser” não pela multiplicidade dos bens, das coisas que parecem justas aos sentidos ou à vontade, mas sim pela unidade do Ser residente no horizonte do dever. Assim, quando escolhemos este ou aquele bem particular estamos visando o Bem em si mesmo, cabe a nosso arbítrio delimitar o campo de sua possibilidade, seu alcance, ou, simplesmente, sua intenção em relação ao pólo ontológico que origina a multiplicidade dos valores (A Justiça/Retidão/Bem/Verdade).

A modernidade

¹⁹ ANSELMO, Da liberdade de Escolha, p. 159.

²⁰ ANSELMO, Diálogos Filosóficos: De Veritati, p. 99.

²¹ ANSELMO, Monólogo. p. 7

Tratamos até aqui, da existência objetiva de fenômenos inteligidos pela mente, ainda que o vocabulário de Anselmo não os trate sob tal estatuto fenomenológico, é possível que identifiquemos em sua filosofia o germe de tal preocupação, traduzida nas questões sobre a existência de um Ser que é sumamente Bom, sobre a possibilidade de conhecermos a Verdade e de agirmos em retidão, conformidade com a Justiça. Tais questões atravessam a escolástica, resistem ao tempo e sua passagem, e são transmitidas ao longo da história da filosofia. Durante a seção que desenvolveremos agora buscaremos o ponto em que a tradição escolástica, aqui representada pela obra anselmiana, se torna pedra de toque para a investigação moderna acerca da intencionalidade como faculdade desvelante da objetividade dos fenômenos psíquicos. Citemos Brentano:

Cada fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, se bem que nem todos do mesmo modo. Na ideia [Vorstellung] há algo ideado; no juízo há algo admitido o recusado; no amor, amado; no ódio, odiado; no apetite [Begehren], apetecido, etc.²²

O que Brentano parece nos dizer é, se como dissemos acerca de Anselmo, toda multiplicidade de bens remete à existência do Bem, este movimento é possível porque ao inteligir o justo e reto no campo prático remetemos ao Ser que fundamenta os mais variados modos de aparecer do valor. Anselmo, segundo Brentano, teria “*considerado a existência mental como uma existência real*”²³. Consideração que, em última análise, nos lança de imediato às relações distintivas da própria consciência, pois, segundo Brentano, as relações psíquicas intencionais operam o processo de passagem entre multiplicidade e unidade no interior da *psíque*.

Esse movimento ocorre pela associação – e/ou desassociação – lógica entre sujeito e objeto²⁴. Seu caractere de fundamento reside no propósito brentaniano de desvelar “*a peculiaridade que, acima de tudo, caracteriza a consciência de modo geral é aquela que se mostra sempre e em toda parte*”²⁵. Entendamos aqui este “toda parte” como indicação das estruturas que participam da constituição interna da consciência, e que inevitavelmente a remetem aos objetos.

²² BRENTANO F, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 68

²³ Id. *Ibid.*, p. 68.

²⁴ Parece-nos que tal movimento será fundamental para compreendermos o que Husserl chamará anos mais tarde de “aderência”.

²⁵ Id. *Ibid.*, p. 68.

Se, para Anselmo, a retidão é constatada como “dever ser” da consciência e aquilo que é justo apreendido racionalmente, Brentano acerca de tal matéria nos diria se tratar de um jogo das distinções intencionais, operado por nossa percepção interna. Assim, o que passa ao primeiro plano da análise operada por Brentano não são os objetos intencionais, os chamados “pares correlatos”, mas sim a relação intencional entre eles, o que chamará de *relações psíquicas intencionais*, que se expressa sob o duplo signo do “*ato da consciência e o outro é aquilo ao qual este ato está dirigido*”²⁶. O que se destaca agora é a relação parte-todo, identificada primeiramente no contato original homem-mundo e interiorizada às estruturas íntimas da consciência, que acompanha seus próprios movimentos em direção aos objetos psíquicos, Às suas características particulares, distintionais, mas de igual modo no todo formado por essas características, a unidade da *psíque*. Trata-se de buscar a unidade naquilo que é comum à multiplicidade das relações, logicamente não seria possível que a encontrássemos naquilo que é objetivamente distinto, mas, no próprio ato de dirigir-se da consciência em relação àquilo que visa. O que arriscamos afirmar neste ponto de nossa investigação é a ocorrência da intencionalidade como uma ideia fundamental já na obra de Brentano, antes mesmo de sua profunda importância na obra husserliana.

Husserl, porém, mergulha nas relações intencionais e desenvolve a teoria de sua transversalidade. De que se trata? Sua leitura de Brentano o permite destacar o aspecto autorreferencial da consciência por meio de uma complexa rede de intenções que se entrelaçam, dando origem a novos níveis de intencionalidade. Brentano nos chama a atenção para as relações internas da intenção, a sua capacidade distintional nos coloca diante do objeto visado, ao mesmo tempo em que ilumina o “dirigir-se” da consciência. Husserl toma esta atividade intencional sob a ótica temporal, sob o olhar das intenções passadas, e neste ponto encontra-se também a origem de sua concepção temporal. Mas de que se trata afinal? Há um problema em torno da questão temporal e a unidade do Eu, pois, o fluxo temporal é movimento incessante e irreduzível, ao passo que, o Eu é um núcleo de estabilidade que persiste a este movimento. Como explicar a mutualidade entre estas duas instâncias aparentemente inconciliáveis? Husserl dedica suas *Lições sobre a consciência íntima do tempo* a essa questão.

O modo de ser da consciência implica que ela seja consciência de si mesma. A consciência existe primeiro à maneira da pré-reflexão, ela constitui a sua unidade

²⁶ Id. Ibi.d, p. p.69.

através de sua própria capacidade de referir-se a si mesma. Ela unifica-se a partir de sua própria existência em seu modo de ser fora de si, à medida que transcende e se projeta. A consciência de si só é possível à medida que anteriormente, de maneira irrefletida ela constitua-se como “consciência de...”. Para que haja uma intencionalidade transversal, é necessário que antes exista uma intencionalidade que seja o puro “estourar” em direção ao mundo. Há um primeiro nível de intenção, que se encontra na consciência irrefletida, neste primeiro atirar-se em direção ao mundo fundam-se todos os outros. A consciência pré-reflexiva é colocada em certa distância por um novo movimento intencional, antitético, que surge no cerne desta consciência para “dobrá-la” sobre si mesma pela reflexão. Trata-se então de uma intenção presente que encontra sua referência em uma intenção passada. Temos então um novo nível de consciência, a síntese operada por esta atividade permite constatar ao mesmo tempo vivência e mundo.

Husserl aponta que a caracterização do aparecer é composta por dois aspectos fundamentais: o primeiro deles, o subjetivo, e outro, o próprio transcendente. Porém, na relação sintética entre esses dois modos, entre consciência e fenômeno, eles não se dissolvem em uma síntese superior, mas subsistem na própria relação. O que significa, já de início, como aponta Barbaras, que o aparecer conserva em seu âmago algo que essencialmente o remete ao subjetivo, que seu Ser implica um aparecer, e uma transcendência velada seria uma contradição de termos. A consciência, por sua vez, não existe senão em relação ao transcendente, ao objeto visado pela intencionalidade.

Husserl realiza uma retomada da consciência transcendental de Kant, e a apreende por meio de uma *epoché*. Isso somado ao modo como a fenomenologia enquanto ciência trata tal problema: uma questão de fato e não uma questão de direito. A consciência proposta pela fenomenologia de Husserl é uma consciência real e acessível por meio da redução. Ela constitui nossa consciência empírica, com um Eu psico-físico. Porém, seu projeto não se isenta de todos os riscos, como bem destaca Franklin:

Conceber uma instância transcendental pessoal, que unifique toda consciência, envolve o risco de fazer dessa instância uma espécie de inconsciente - uma consciência inconsciente, paradoxo derivado do deslizamento para a esfera do psíquico do sentido de campo transcendental.²⁷

²⁷ SILVA, F. L. A transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre p.169,

É por esse viés que Sartre construirá sua crítica à fenomenologia husserliana, da qual é inegavelmente tributário. É conveniente que agora nos perguntemos como Sartre desvencilha o movimento intencional da estabilidade paradoxal do Ego? E, por fim, sintetizar as transformações operadas na ideia de intencionalidade sem perder de vista a tradição ocidental do pensamento que a originou.

Em seu artigo de 1939, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*, Sartre nos apresenta uma de suas primeiras leituras acerca do assunto (a Intencionalidade), dedicando-se em um texto curto a realizar certa reconstrução desta ideia fundamental. Sartre é orientado por um propósito claro, a crítica à concepção “aracnídea”²⁸ do espírito que o idealismo francês de sua época assumia como certa. Tal concepção, dirá Sartre, assume um espírito que atrai os objetos à sua teia, o envolve e por fim o “deglute” em seu modo de ser. Ou seja, um espírito que atrai para si o mundo e o leva ao nível da representação. Neste primeiro momento, a intencionalidade aparece como um elemento do aporte crítico de Sartre ao academicismo francês, e a fenomenologia de Husserl se mostra como um lugar privilegiado na filosofia, onde, Segundo Simone de Beauvoir, a aceção da intencionalidade em sua leitura husserliana, permite “afirmar de uma só vez a soberania da consciência e a presença do mundo”²⁹. A autora destaca os dois pólos sobre os quais Sartre desenvolve a sua ontologia fenomenológica: De um lado a *soberania da consciência*, que é o modo de ser próprio do para-si; e de outro, a *presença do mundo*, mundo, este revelado pela consciência tal como se apresenta ao para-si, com o peso e a irredutibilidade do Em-si, que resistente, persiste às investidas do para-si que tenta incessantemente lhe assimilar em uma totalidade. A visada intencional permite que Sartre coloque o mundo e a consciência como duas instâncias fundamentais. É no mundo que a presença é possível e por esta presença que o mundo se revela como objeto à consciência.

A mutualidade da experiência concreta é que se destaca neste movimento, mundo e consciência são dados ao mesmo tempo, de um lado, um Ser Em-si, objetivo, opaco e intransponível (indigesto), de outro, um modo de ser relativo, esvaziado e puramente translúcido, para-si, que se situa como presença a este Mundo e que lhe desvela uma face de cada vez através de um movimento que lhe é particular. Este movimento, descrito como um “estourar” em direção ao mundo, é o fluxo intencional

²⁸ SARTRE, Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. P..55.

²⁹ BEAUVOIR, S. La force de l'âge p. 157.

descrito por Husserl. Trata-se de uma consciência que não é capaz de conter a si mesma, que, pelo contrário, está em estado permanente de êxtase³⁰. Ainda que tentássemos um exercício de retenção desta intencionalidade, ela nos tomaria em seu fluxo e nos atiraria de volta ao exterior. Sartre faz questão de destacar este aspecto *ek-stático* da consciência intencional, sua contribuição é justamente o tom fundamental que atribui a não-substancialidade da intenção. Trata-se de um movimento concomitante ao aparecer originário da consciência, anterior ao Ego, que, segundo o autor, posiciona-se diante desta intenção não como um pólo unificador de todas as vivências e digno da coesão da consciência, mas, como um objeto entre outros de nossa vivência intencional. Tendo a vantagem de ser o objeto intencional que nos remete às intencionalidades passadas, ele mesmo (o Ego) está sendo constantemente ultrapassado pela intencionalidade. Ao passo que, para Husserl, o aparecimento do Ego transcendental é semelhante a uma cristalização da consciência em uma instância de estabilidade.

Se tratarmos de tal assunto sob a perspectiva da ontologia de Sartre, temos de levar em conta que, fundamentalmente, as condutas humanas remetem à fissura existente entre o para-si e a sua falta de Ser, que lhe opõe ao Em-si. Assim, acontece que o Ego é posterior a essa relação original e carrega consigo, em forma latente, a falta original. Sobre o modo de Ser da consciência, escreve Vincent de Coorebyter:

A Consciência se define como uma “descompressão de ser”(p116);ela não pode, por princípio, alcançar jamais a coincidência com si. Ela é um para-si e não um Em-si³¹.

A consciência aqui tem que ser entendida isolada de qualquer substancialidade. Não se pode falar que há um ser da consciência, mas sim que ela mesma é relação com o ser que a fundamenta. Toda consciência é intencionalmente consciência de alguma coisa, significa que o *ek-stáse* que a constitui constantemente a remete em direção ao mundo. Se esta intencionalidade é o que caracteriza o modo de interação do para-si com o em-si, é correto afirmar que a realidade humana surge como um processo que particulariza o universal.

³⁰ Entenda-se êxtase aqui em seu significado mais literal, como aquilo que não pode conter a si mesmo. Algumas vezes durante O Ser e o Nada esta palavra pode aparecer grafada também como “eks-táse”, para deixar mais próximo este sentido do “estar fora de...”.

³¹Do original:” La conscience se définit comme une « décompression d'être » (p. 116); elle ne pourra, par principe, jamais atteindre à la coïncidence avec soi, elle est un pour-soi et non un en-soi.” COOREBEYTER, V. In: Désir et Liberté, p. 87

Sartre compreende que a intencionalidade torna possível a relação entre duas instâncias de ser. O Nada da consciência empreende uma busca perpétua rumo ao Em-si que lhe falta e aparece no horizonte da intenção como o repouso a ser buscado, a opacidade da completude do “si” que é idêntico a si mesmo. Assim, de tais postulados ontológicos inicia-se a dialética do concreto, poderíamos aqui nos dedicar à análise de suas consequências em diversos níveis, que de certa maneira são particularizações dessa ontologia (existencial, psicológico, histórico), mas cabe-nos apenas mais uma observação acerca da intencionalidade em seu desenvolvimento ao longo da história do pensamento ocidental.

Em *O Ser e o Nada*, logo em sua introdução, Sartre dedica-se a uma descrição elementar da fenomenologia. Em sua definição de fenômeno, enquanto “apelo ao ser”³², explica que o fenômeno é ontológico à mesma maneira como entendemos isto quando dito por Anselmo, quer dizer, o fenômeno exige sua transfenomenalidade, exige seu remeter ao Ser do fenômeno, unidade catalisadora de toda aparição. De Anselmo, e em alguma medida de Descartes, Sartre traz até a sua ontologia esta exigência que o fenômeno tem do Ser e o papel fundamental que este passa a ocupar enquanto raiz de toda aparição. A ontologia sartriana é construída a partir dessa raiz, e seu movimento tem sempre duas faces: é, de um lado, remeter ao ser, e, de outro, ultrapassá-lo.

Conclusão

Em nossa análise, diga-se de passagem, mais modesta do que o exigido por seu objeto de estudo, pudemos ter um primeiro vislumbre da dimensão da ideia de intencionalidade ao longo de determinado período da história da filosofia ocidental. No entanto, cabe aqui a ressalva de que, com mais tempo e nas condições adequadas para fazê-lo, seria possível estendermos este estudo por páginas e páginas a fio. Há toda uma gama de autores que não pudemos citar neste texto, Tomás de Aquino e Aristóteles são apenas dois grandes exemplos.

Entretanto, nosso trabalho destaca aqueles autores onde a presença da intenção aparece como um fundamento ontológico seja ela destacada ou sutil, no trabalho destes filósofos, e, à sua maneira, dedica-se a mostrar certo fio condutor no

³² SARTRE, J.P. *O Ser e o Nada*, p. 20.

amadurecimento de tal ideia. Em Anselmo temos uma concepção dialética de ontologia, onde esse movimento (a intencionalidade) assume características que estão para além da racionalidade, talvez até anterior a ela, em um movimento que se identifica à própria constituição da alma humana. É reservada ao homem a busca pelo Absoluto e a ontologia anselmiana reflete a jornada humana em seu caminho do pecado à salvação. Buscamos destacar como estas condições irão refletir na filosofia moderna europeia a partir da tradição fenomenológica, para assim tornar ligeiramente visíveis os contornos do desenvolvimento da intencionalidade ao longo da história humana. De maneira alguma o esgotamos, pois, não encontramos sobre o tema uma palavra final, mas, nos situamos apenas em determinado momento desta história.

Brentano nos remete às implicações psíquicas da existência intencional dos fenômenos, nos coloca diante desta existência enquanto relação entre o Eu e os objetos de sua vivência. Husserl enxerga nesta relação o ponto de unificação entre as vivências já passadas e em seu mergulho na transversalidade intencional remete àquilo que há de latente no fluxo da consciência. Trazendo à tona seu Eu transcendental, sem que por isto reduza o mundo a uma representação e a consciência torne-se uma glutona insaciável que digere o Ser a seu modo de ser. Sartre, por sua vez, esvazia completamente esta consciência, a nadifica, faz tornar-se pura leveza que penetra o que há de mais espesso, o Em-si, para conferir-lhe sua identificação. Unifica o fluxo da consciência pela capacidade que ela tem de remeter a si mesma infinitamente à medida que se lança ao mundo, retirando a necessidade da instância transcendental do Ego e conferindo ao para-si sua absoluta liberdade.

O que há de comum entre esses autores? A intenção é sempre abertura, é remeter, aquilo que se expressa pela já conhecida fórmula “*toda consciência é consciência de alguma coisa*”, está presente como marca comum a todos que se prestam a tratar de tal assunto (o que pode incluir também os autores não citados neste artigo). Dialeticamente, opera a passagem da unidade à multiplicidade e permanece um caminho aberto à síntese que daí advém, é em certa medida um esforço religioso entre tese, antítese e síntese. Anselmo compreendeu muito bem isto, e em sentido oposto Sartre também o soube ao falar da tragédia da paixão humana³³.

³³ Notemos aqui um movimento que percorre toda a extensão de *O Ser e o Nada*: A relação entre para-si e desejo. Em suma, trata-se da relação entre a falta que constitui o modo de ser do para-si e o ser visado pelo desejo enquanto fundamentação de seu próprio valor. O para-si almeja o modo de ser do Em-si, almeja tornar-se para-si=em-si. Tal Esforço é referido por Sartre nas últimas páginas de seu trabalho de ontologia fenomenológica como o fundamento da “paixão inútil” que é a realidade humana. Tratamos

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Diálogos filosóficos (A verdade, A liberdade de escolha, A queda do Diabo / De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli)*, Introd., Trad. e Notas Paula Oliveira e Silva, (Col. Imago Mundi, 1) Porto: Ed. Afrontamento, 2012.

_____, *Monólogo*, In: Coleção os Pensadores – Santo Anselmo; Abelardo. Trad.: Ângelo Ricci, Ruy. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. p.15-89.

BARBARAS, R. *Sartre: Désir et liberté*. Paris: Presses universitaires de France. 2005.

BEAUVOIR, Simone de. *La force d l'âge*. Paris: Ed. Gallimard,1990.

BRENTANO, Franz *Psychology from an empirical standpoint*, trad. A.C. Rancurello, D.B. Terrell & L.L. McAlister, 2a ed. London: Routledge, 1995.

BRIANCESCO, E., *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme : De veritate - De libertate arbitrii - De casu diaboli* (coll. L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Série Études, 2). 198.

HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70. 2017

SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. *L' Être et Le Néant – Essai d' Ontologie Phénoménologique*. Paris: Ed. Gallimard, 1943.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

_____. *Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. Em: Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 55-57. *Une Idée Fundamentale de la Phénoménologie de Husserl: L' Intentionnalité. Situations I*. Ed. Paris: Gallimard, 1947.

aqui de tal desejo sob a ótica dialética, o que lhe confere o aspecto de esforço “religioso” de reunir o para-si ao modo de ser que lhe escapa e é nadificado. De maneira que, podemos afirmar tratar-se de uma jornada análoga à jornada do homem rumo à salvação tratada pelos filósofos cristãos, entre eles Anselmo. Entretanto, a jornada sartriana nos leva não à salvação, mas a nadificação, movimento característico da consciência em sua relação com o Mundo.

_____ *A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição Fenomenológica.*

Em: Cadernos Espinosanos XXII. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2010. p.183-228.

SILVA, F. L. *A transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre.* Belo Horizonte: Síntese, v. 27, n.88, 2000, p. 165-182.

O SOFRIMENTO COMO *PATHOS* EM SIMONE WEIL

Denis Andre Bez Bueno¹

RESUMO: O presente artigo tem por objeto central a problemática do sofrimento na filosofia de Simone Weil (1909-1943). Seu desígnio é abordar os aspectos medulares segundo os quais ela se configura no âmbito do pensamento weiliano, de modo a culminar na assimilação do sofrimento como um *pathos*. O itinerário que será profícuo recorrer para oportunizar esse desígnio começa com a caracterização da concepção da filósofa francesa acerca da natureza da filosofia. Isso possibilitará compreender sua determinação em participar da condição operária, onde se constituíram os principais elementos que se desmembram no conceito weiliano de sofrimento. Por conseguinte, será pertinente elucidar o conceito de *malheur*, decisivo para a temática em questão, e ulteriormente perpassar pela reconfiguração da problemática do sofrimento em Weil mediante o seu contato com o cristianismo e a experiência da graça.

Palavras-chave: Filosofia; Sofrimento; *Malheur*; *Pathos*; Graça.

ABSTRACT: The main objective of this article is the problem of suffering in the philosophy of Simone Weil (1909-1943). Its purpose is to address the core aspects according to which it forms in the scope of Weilian thought, in order to culminate in the assimilation of suffering as a *pathos*. The itinerary that will be profitable to use to facilitate this design begins with the characterization of the conception of the French philosopher about the nature of philosophy. This will make it possible to understand her determination to participate in the working condition, where the main elements that break up into the Weilian concept of suffering were constituted. It is therefore pertinent to elucidate the concept of *malheur*, which is decisive for the subject in question, and subsequently to go through the reconfiguration of the problem of suffering in Weil through his contact with Christianity and the experience of grace.

Keywords: Philosophy; Suffering; *Malheur*; *Pathos*; Grace.

Introdução

Quando fazemos uma pergunta metafilosófica, colocamos em questão o objeto de estudo da filosofia e o método pelo qual o filósofo leva a cabo esse estudo. Em outras palavras, trata-se de se empenhar numa reflexão sobre as condições que satisfariam o conceito de filosofia, numa tentativa de estabelecê-lo. Embora essa

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (denishendrix@hotmail.com).

pergunta não se demonstre como uma problemática sistematizada no percurso da história da filosofia, tal questionamento se faz implicitamente presente no pensamento de alguns filósofos desde a filosofia grega.

No tocante a Simone Weil, analisar a sua concepção metafilosófica não se constitui numa tarefa de simples execução. Muito provavelmente, uma das principais razões seja o fato de não encontrarmos uma obra acabada quando nos debruçamos em sua produção filosófica, senão algo que possui um caráter eminentemente processual e, por conseguinte, inacabado. A esse respeito, nos diz Estelrich²:

[...] em primeiro lugar, por ela ter concebido sua filosofia como um *work in progress* (obra em processo), tornando-a objeto de revisão constante; em segundo lugar, por muitos de seus escritos terem sido registrados em forma de pensamentos e de pequenas anotações para uso pessoal; e em terceiro lugar, porque sua carreira filosófica foi interrompida demasiadamente cedo em razão de uma morte tão prematura³.

É possível também elencar o fato de que o escopo da filosofia weiliana se configura em termos fundamentalmente existenciais. Outrossim, o compromisso da pensadora francesa não reside na construção de um aparato teórico complexo, mas num amadurecimento concreto obtido mediante um processo de conversão da vida, uma vez que:

[...] 1) a filosofia weiliana utiliza conceitos filosóficos “antigos” e “modernos” para responder a questões “pós-modernas”; 2) ela é o resultado da combinação de conceitos cristãos, gregos e judeus de uma forma muito pessoal, e, às vezes, incomum; 3) não oferece uma filosofia acabada e sistematicamente organizada, mas, pelo contrário, uma filosofia fragmentária e antissistemática na qual o objetivo principal não é teórico, mas eminentemente para uma mudança de vida⁴.

Sendo assim, é admissível que o itinerário filosófico weiliano seja intervenientemente marcado por experiências concretas, ou que o seu pensamento tenha

² Bartomeu Estelrich é professor e pesquisador do Boston College-EUA, conhecido por suas contribuições à compreensão da filosofia weiliana em livros, artigos e entrevistas.

³ ESTELRICH. *Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot*, p. 39.

⁴ ESTELRICH. *Filosofia weiliana: um processo de contemplação*, p. 12.

incidências existenciais práticas. Aproximando-se de uma concepção socrática⁵ do exercício filosófico, no primeiro dos seus *Cahiers* ela define a filosofia nesses termos:

A filosofia – busca da sabedoria – é uma virtude. É um trabalho sobre si. Uma transformação do ser. (Muda toda a alma). [...] Uma filosofia, é uma certa maneira de conceber o mundo, os homens e si mesmo. Ora, uma certa maneira de conceber implica uma certa maneira de sentir e uma certa maneira de agir [...] e isso a todos os instantes, em todas as circunstâncias da vida, nas mais vulgares como nas mais dramáticas [...]⁶.

Weil recusa uma acepção meramente abstrata ou especulativa da filosofia, como se esta consistisse tão somente num exercício teórico. Pelo contrário, especulação e existência são vistos como necessariamente interligados, dois âmbitos em estrita harmonia. Essa perspectiva é asseverada em outros aforismos da obra supracitada como, por exemplo, quando a filosofia é admitida como uma reflexão sobre os valores⁷ e em seguida quando se encontra a definição de valor como um objeto do pensamento que está essencialmente vinculado ao sentimento e à ação⁸.

Portanto, ainda que não seja possível reconhecer uma concepção metafilosófica sistematicamente estabelecida nas obras de Weil, quiçá um recorte cirúrgico entre o que pode ser considerado filosofia e o seu oposto, é evidente que o objeto e o método da filosofia desmembram-se em termos eminentemente existenciais para a autora francesa, motivo pelo qual suas preocupações filosóficas converteram-se em precisas experiências concretas.

No tocante à problemática do sofrimento, somos convidados a explorar os meandros da experiência de Weil como operária fabril. É nesse âmbito que as condições que satisfazem o conceito weiliano de sofrimento se desdobram de maneira eminentemente concreta e, por conseguinte, que esta problemática é essencialmente

⁵ Sócrates (c. 470-399 a. C.) afirmava a necessidade de que o filósofo se dedicasse a refletir sobre as questões eminentemente humanas, preocupando-se em realizar um exercício de autocrítica, a despeito das especulações fundamentalmente cosmológicas dos seus predecessores – os pré-socráticos. Cf. BLACKBURN. *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 366.

⁶ WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 1*, pp. 174.176. Tradução nossa. No original, em francês: *La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C’est un travail sur soi. Une transformation de l’être. (Tourner toute l’âme). [...] Une philosophie, c’est une certaine manière de concevoir le monde, les hommes et soi-même. Or une certaine manière de concevoir implique une certaine manière de sentir et une certaine manière d’agir [...] et cela à tous les instants, dans toutes les circonstances de la vie, les plus vulgaires comme les plus dramatiques [...]*.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 174.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 176.

demarcada, sendo necessário, desse modo, fazermos uma incursão pelas obras weilianas correspondentes.

O sofrimento e a condição operária

Entre as diversas temáticas que constituem a obra de Weil, a condição operária se elabora como uma das mais medulares. Suas primeiras preocupações a respeito teceram-se a partir de seu envolvimento sindical no início dos anos 30, e se expressaram em obras como *Estamos a caminho da revolução proletária?* (1933) e *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social* (1934)⁹.

Num segundo momento, entretanto, a temática adquire uma configuração mais concreta para além de suas nuances teóricas, o que é facilmente admissível, haja vista sua concepção metafilosófica. Determinando-se a analisar as implicações de uma estrutura industrial estabelecida em fundamentos científicos modernos às condições de vida dos membros da classe proletária, a filósofa procurou engajar-se nesse domínio tornando-se operária fabril e atuando, sucessivamente, nas fábricas Alsthom, Carnaud e Renault entre dezembro de 1934 e agosto de 1935¹⁰. As implicações sociopolíticas progressivamente assumem um lugar proeminente em sua reflexão filosófica, em detrimento das preocupações de caráter gnoseológico protuberantes em suas primeiras obras¹¹.

Durante e após os anos decorridos nas fábricas, Weil configura seu diagnóstico acerca da real condição operária. É então que suas primeiras intuições acerca do sofrimento começam a se constituir. Ela se refere aos mecanismos da ciência moderna, modeladores da estrutura industrial de então, como a causa fundamental da

⁹ Os títulos originais são: *Allons-nous vers la révolution prolétarienne?* e *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

¹⁰ Cf. LUSSY. *Chronologie*. In: WEIL. *Oeuvres complètes: tome I*, pp. 34-35.

¹¹ Não obstante, é pertinente notar, como nos recorda o professor da Universidade Católica de Lyon e comentador da obra weiliana Emmanuel Gabellieri, que ainda que a temática saliente nos primeiros escritos de Simone Weil seja de caráter eminentemente gnosiológico, em termos de uma teoria da percepção, um exame acurado leva a evidenciar que as preocupações de cunho prático já se fazem presentes, ainda que implicitamente, uma vez que em seus textos redigidos durante as aulas de Alain – pseudônimo de Émile Chartier (1868-1951) – ela coloca o problema da percepção como lugar de uma dupla exigência ética e ontológica. Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, p. 8. Por outro lado, em sua dissertação intitulada *Ciência e percepção em Descartes*, a qual lhe conferiu o Diploma de Estudos Superiores em Filosofia, ela se dedica a buscar os fundamentos da ciência moderna – que acredita encontrar no filósofo francês – e consequentemente a compreender como o conhecimento científico, construído progressivamente como um saber pautado em relações abstratas, constituiu-se como um saber monopolizado e distante, portanto, da percepção sensível daqueles que se encontram longe desse domínio. Cf. WEIL. *Sur la science*, p. 11.

conversão do trabalho num meio de escravidão¹². A difundida massificação técnica do saber científico que subjaz à cadência ininterrupta das atividades fabris acarreta numa sensação quase impossível de ser referida por um conceito que lhe selecione adequadamente, do qual haveria um correspondente aproximado em “cansaço”, ao que Weil afirma em seu artigo *A vida e a greve dos metalúrgicos*:

O cansaço deprimente, amargo, por vezes doloroso a tal ponto que se deseja a morte. Todo mundo, em todas as situações, sabe o que é estar cansado, mas este cansaço precisaria de um nome à parte. Homens vigorosos, na força da idade, adormecem de cansaço no banco do metrô. [...] depois de um dia de trabalho normal. Um dia como virá outro no dia seguinte, e outro, sempre¹³.

Por meio do relato de sua experiência diária na fábrica, Weil intenta delinear o panorama da condição efetiva de existência dos operários. Num dado momento, chega à conclusão de que a rotina de trabalho acarreta uma acentuada dicotomia entre os movimentos físicos e as disposições intelectuais, ocasionando uma redução da atividade operária numa mera sucessão de movimentos repetitivos mecanicamente desempenhados, posto que:

Sinto profundamente a humilhação deste vazio imposto ao pensamento. [...] Ritmo ininterrupto. O trabalho manual comporta isso sempre? A máquina dispensa o pensamento de intervir, por pouco que seja, até mesmo na mera consciência das operações realizadas; o ritmo proíbe¹⁴.

Impossibilitado de realizar o mínimo ato consciente no conjunto de suas atividades de trabalho, o operário tem seu sentimento de humanidade extirpado, progressivamente desintegrado pelo impedimento que se lhe impõe de encadear um minuto ao seguinte, de ter um sentimento de pertença imprescindível para com a sua própria existência no decurso do tempo¹⁵.

Esse procedimento tem como consequência inerente a inversão da lógica entre meios e fins. O ser humano submetido às condições de trabalho operário deixou de

¹² O substrato das reflexões engendradas por Simone Weil sobre essa temática estão presentes no texto intitulado *A racionalização*, oriundo de um discurso da filósofa francesa para um auditório operário em 23 de fevereiro de 1937, e do qual se conservou um excerto colhido por um ouvinte. Dado nosso escopo temático, Nos limitaremos à propedêutica e suficiente descrição supracitada.

¹³ WEIL. *A condição operária*, p. 123.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 99.111.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 113.

ser fim para tornar-se um meio, algo como uma coisa inconsciente que faz com que as máquinas produzam e gerem lucro. As últimas, por conseguinte, passaram a exercer o papel originalmente humano. Isso equivale à “coisificação” do trabalhador, que acaba por esquecer completamente a finalidade genuína de sua ação, porquanto:

A sujeição. Nunca fazer nada, por menos que seja, que se constitua numa iniciativa. Cada gesto é, simplesmente, a execução de uma ordem [...] A cada momento estamos na contingência de receber uma ordem. A gente é uma coisa entregue à vontade de outro. [...] O sentimento de dignidade pessoal tal qual o fabricou a sociedade está desfeito¹⁶.

O desfecho dos efeitos provenientes do processo de coisificação do ser humano que ocorre no âmago do trabalho operário, em termos do temor e da angústia ininterruptos pela ordem continuamente esperada, do intenso cansaço, da cadência ininterrupta de atividades, da segregação entre pensamento e execução, da perda do sentimento de dignidade, equivale ao substrato da constituição da concepção weiliana de sofrimento.

Todavia, é imprescindível recordar que, a despeito da conotação meramente física de sofrimento que pode se constituir no procedimento hermenêutico de assimilação desta problemática da filosofia weiliana num primeiro momento, o desmembramento desse tema nas reflexões da filósofa francesa atesta um sentido bem mais profundo que não se reduz à dimensão estritamente física. Sendo assim, ainda que encontremos menções ao sofrimento precisamente físico como quando a pensadora refere-se à fadiga¹⁷ ou às privações como aquilo que é testemunha sensível da miséria humana¹⁸, não podemos nos resignar a destacar o sentido mais pungente que ela irá conferir à experiência de sofrimento em termos daquilo que denominará *malheur*. É oportuno, destarte, tratarmos com certa acuidade deste conceito proeminente na filosofia weiliana.

O *malheur*

Um termo corrente pode receber uma definição estipulativa quando utilizado numa acepção diferente daquela segundo a qual comumente ele é

¹⁶ Ibidem, pp. 107.124-125.

¹⁷ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 2*, p. 149.

¹⁸ Cf. Ibidem, pp. 336.351.

empregado¹⁹. Pode-se dizer que Simone Weil emprega o termo *malheur* de maneira estipulativa em suas obras, uma vez que, a despeito do significado corrente que esta palavra de origem francesa possui como “infelicidade”, aquilo que a pensadora pretende designar quando recorre ao termo em suas obras é algo significativamente mais abrangente.

Alguns comentadores, como é o caso de Martins²⁰, sugerem uma tradução aproximativa do termo *malheur* como “desgraça” ou “desventura”²¹, apesar de preferirem assegurar o emprego do termo original, o que será também o nosso caso no presente artigo. *Malheur* é definido explicitamente por Weil:

No domínio do sofrimento, o *malheur*²² é uma coisa à parte, específica, irreduzível. Coisa bem diversa do simples sofrimento. Ele apodera-se da alma e marca-a, até ao fundo, com uma marca que só a ele pertence, a marca da escravatura. [...] O *malheur* é inseparável do sofrimento físico e, no entanto, completamente distinto. No sofrimento, tudo o que não se liga à dor física, ou a qualquer coisa de análogo, é artificial, imaginário, e pode ser aniquilado por uma disposição apropriada do pensamento. [...] o *malheur* é um desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte, feito irresistivelmente presente à alma pelo golpe da dor física ou pela angústia que lhe é contígua. Se a dor física está completamente ausente, não há *malheur* para a alma, porque o pensamento se dirige para um qualquer outro objeto. O pensamento foge do *malheur* tão prontamente, tão irresistivelmente como um animal foge da morte. Não há neste mundo senão a dor física e nada mais com a propriedade de acorrentar o pensamento; desde que assimilamos à dor física certos fenômenos difíceis de descrever, mas corporais, que lhe são rigorosamente equivalentes. A apreensão da dor física, em particular, é desta espécie²³.

O sofrimento físico é condição necessária para que haja *malheur*, mas não é condição suficiente²⁴. Para que sobrevenha um desenraizamento da vida, é necessário que outros fatores sejam acrescentados à incidência física do sofrimento. Implica uma destituição de todos os domínios que sustentam a estrutura ontológica do ser humano, e

¹⁹ Cf. BRANQUINHO; MURCHO; GOMES. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, p. 230.

²⁰ Alexandre Andrade Martins é mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, autor da obra *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*.

²¹ Cf. MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 17.

²² A tradução de *Attente de Dieu (Espera de Deus)* feita por Manuel Maria Barreiros utiliza “infelicidade”. Por razões metodológicas, optamos por assegurar o termo original.

²³ WEIL. *Espera de Deus*, pp. 107-108.

²⁴ A esse respeito, encontramos uma distinção interessante elencada por Gabellieri entre *malheur* e aquilo que seria um “semi-*malheur*”, que seria o sofrimento de ordem estritamente física. Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, p. 60.

é nesse sentido que o *malheur* equivale ao acometimento das três faces do ser, a saber, a física, a psicológica e a social. O pensamento é coagido pelo ataque da dor física, e a última instância da qual o *malheur* acarreta na destruição é a social, ao passo em que:

A nossa carne é frágil; não importa que pedaço de matéria em movimento possa trespassar, rasgar, esmagar ou deformar para sempre uma das suas engrenagens internas. A nossa alma é vulnerável, sujeita a depressões sem causa, lastimavelmente dependente de toda a espécie de coisas e de seres, eles próprios frágeis ou caprichosos. A nossa pessoa social, da qual quase depende o sentimento da nossa existência, é constante e integralmente exposta a todos os acasos. O próprio centro do nosso ser está ligado a essas três coisas por fibras tais que lhes sente todos os ferimentos um pouco graves ao ponto de sangrar ele mesmo. Especialmente, tudo o que diminui ou destrói o nosso prestígio social, o nosso direito à consideração, parece alterar ou abolir a nossa própria essência, tanto temos por substância a ilusão. [...] O fator social é essencial. Não há verdadeiramente *malheur* onde não há, de alguma forma, degradação social ou a angústia de uma tal degradação²⁵.

A experiência da condição operária produziu em Weil os efeitos que se desmembram precisamente na constituição do que ela denomina *malheur*, configurado num sentido não conceitual, senão eminentemente existencial. A dor física estendida praticamente ao seu estado extremo, a impossibilidade de desempenhar qualquer atividade intelectual mediante a conseqüente coação e inibição do pensamento e a perda do sentimento de pertença à coletividade na qual o operário se encontra como apenas mais um pedaço de matéria inconsciente entre tantos outros em estado similar, equivalem ao extremo *malheur*, que reduz aqueles que lhe estão submetidos ao anonimato, à perda da personalidade, implicação última da coisificação supracitada. O esquecimento do desígnio da ação também se desvela como conseqüência inerente do *malheur*²⁶, e é nesses termos que ele é reconhecido quando Weil descreve as ressonâncias de sua sétima semana de trabalho na fábrica:

O esgotamento acaba por me fazer esquecer os verdadeiros motivos de minha estada na fábrica, torna quase invencível para mim a tentação mais forte que esta vida inclui: a de não pensar mais, o único meio de não sofrer com ela [...] Sinto profundamente a humilhação deste vazio imposto ao pensamento²⁷.

²⁵ WEIL. *Espera de Deus*, pp. 108.126.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 114.

²⁷ WEIL. *A condição operária*, pp. 96.99.

Em última instância, irrompe-se a designação do *malheur* como uma verdadeira destruição exterior do *self*²⁸. A pensadora tem a cautela de considerar que o limite para além do qual o *self* é destruído é contingente em relação às pessoas, existindo variações entre elas, muito embora o limite exista, em última instância, para todos, visto que todos podem ter o seu *self* destruído por essa experiência²⁹, o que justifica o *malheur*, para além do mero sofrimento físico, como o grande enigma da vida humana³⁰.

Todos esses elementos culminam numa fulcral modificação do espírito pelo peso das condições de existência. A essa altura, somos impelidos a introduzir outro conceito weiliano que está eminentemente articulado com os conceitos de sofrimento e *malheur*, que até então se constituíram nossos eixos medulares. Trata-se do conceito de força, ou daquilo que transforma os seres humanos a ela submetidos em coisas ou diante do que a sua carne se contrai. Mediante este conceito, sintetizam-se todos os fatores elencados como causas da constituição da concepção weiliana de sofrimento em termos de sua experiência na condição operária, ao que a filósofa assevera no escrito intitulado *A Ilíada ou o poema da força*:

A força é aquilo que transforma quem quer que lhe seja submetido em uma coisa. Quando ela se exerce até o fim, transforma o homem em coisa, no sentido mais literal da palavra, porque o transforma em cadáver. Era uma vez alguém e, um instante depois, não há mais ninguém³¹.

O fenômeno da força não é algo que se impõe apenas sobre os que lhe estão submetidos, mas é reconhecido também nos atos daqueles que dele fazem uso e são, por conseguinte, responsáveis pelo sofrimento dos primeiros, em razão do que Weil infere que “[...] ela petrifica diferentemente, mas igualmente, as almas dos que a sofrem e dos que a manejam”³². Destarte, no ambiente de trabalho fabril, tanto os operários como os seus supervisores se encontram acometidos pelos efeitos do império da força, cada qual a seu modo.

Nesse sentido, compreende-se que a função semântica imprescindível que o termo força possui para uma análise profícua da problemática do sofrimento na filosofia

²⁸ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 2*, p. 467.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 463.

³⁰ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 109.

³¹ WEIL. *A fonte grega*, p. 379.

³² *Ibidem*, p. 398.

weiliana. Um equivalente que nos auxiliaria a assimilar mais precisamente o sentido do emprego que Weil faz de “força” seria o termo violência, ao que Bingemer³³ nos chama a atenção:

Em todos os seus escritos, Simone Weil utiliza indiferentemente os conceitos de “força” e “violência”, de tal maneira que podemos afirmar que ela chega a identificar plenamente um e outro. Às vezes faz afirmações lançando mão de um conceito, como quando diz: “a violência esmaga aqueles que ela toca”. Mas dentro do contexto global da reflexão, a palavra “violência” tem o mesmo significado que “força” [...]³⁴.

O ser humano subjugado pelo império da força é identificado como aquele acometido pelo *malheur* extremo, dilacerado no âmago de sua estrutura ontológica e precipitado num estado análogo ao de um verme meio esmagado que se contorce no solo, incapaz de exprimir o que lhe acontece³⁵.

Constrói-se, então, um panorama das repercussões da experiência de Weil do sofrimento no âmbito da condição operária. Entretanto, há um fator fundamental a ser levado em conta para que possamos assimilar devidamente nossa temática medular, a saber, o sofrimento como *pathos*. Trata-se daquilo que faz com que se opere uma reconfiguração das ressonâncias do sofrimento extremo ou do *malheur* no pensamento weiliano, isto é, da sua experiência decisiva de contato com o cristianismo. É em termos dessa experiência que se reconhece uma certa mudança de orientação fundamental na filosofia da pensadora francesa, ao passo em que o intento de modificação das condições sociopolíticas – que permanecerá presente em seus escritos sindicais de 1936-1938 e ressurgirá com mais força nos textos de Londres – dá lugar a uma outra preocupação que emerge como centralidade de suas reflexões, a saber, em encontrar um sentido para o sofrimento numa reinterpretação da condição do ser humano inocente esmagado por algo exterior que se lhe impõe³⁶. É oportuno, portanto, perfazer, não exaustivamente, mas suficientemente, os aspectos centrais do itinerário de reconfiguração da experiência de sofrimento em Weil segundo seu contato com o cristianismo.

³³ Maria Clara Lucchetti Bingemer é doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana e pesquisadora do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

³⁴ BINGEMER. *Violência e não-violência: força e sofrimento no pensamento de Simone Weil*, p. 117.

³⁵ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 109.

³⁶ Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, pp. 15-16.

O sofrimento como *pathos* e a experiência da graça

Apesar de encontrarmos uma breve menção ao cristianismo no texto weiliano *Sobre a alma e o corpo* datado de 1926, mais precisamente ao rito eucarístico do catolicismo³⁷, a pensadora se considera originalmente agnóstica. O problema acerca da existência de Deus não é algo que lhe interessa num primeiro momento, sendo considerado como algo em si mesmo insolúvel e como algo que não contribuiria para os problemas relevantes da vida humana. A esse respeito, ela dirá ao Padre Joseph-Marie Perrin³⁸ em sua *Autobiografia espiritual*:

Posso afirmar que em toda a minha vida nunca, em momento algum, procurei Deus. Talvez por essa razão, sem dúvida demasiado subjetiva, é uma expressão de que não gosto e que me parece falsa. Pensei, desde a adolescência, que o problema de Deus é um problema para o qual nos faltam, neste mundo, os dados, e que o único método certo para evitar resolvê-lo erradamente, o que me parecia o maior dos males possíveis, era não o colocar. Assim, não o colocava. Não afirmava nem negava. Parecia-me inútil resolver este problema, porque pensava que, neste mundo, a nossa tarefa consiste em adotar a melhor atitude quanto aos problemas deste mundo, e que essa atitude não dependia da solução do problema de Deus³⁹.

Entretanto, é curioso que no mesmo texto Weil afirme que apesar disso, considera ter nascido, crescido e sempre permanecido na inspiração cristã, que apesar dos vários caminhos que tomou na sua vida, parece-lhe nunca ter mudado realmente de direção⁴⁰. Nesse sentido, descreve a sua atitude frente aos problemas da vida como expressão de uma atitude intimamente cristã, caracterizada fundamentalmente pelo sentimento de compaixão diante do sofrimento alheio, quiçá um desejo de compartilhamento, visto que:

Para ela, esse desejo era, indubitavelmente, inseparável da compaixão que experimentava diante do sofrimento do outro, do próximo, do infeliz. Essa compaixão a acompanhou e atormentou. É ela mesma que diz [...] no livro *À Espera de Deus*: “para quem ama a verdade, a compaixão é um tormento”⁴¹.

³⁷ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome I*, pp. 92-93.

³⁸ (1905-2002). Sacerdote dominicano responsável pela conservação e posterior publicação dos escritos de Weil contidos em *Attente de Dieu* publicado originalmente pela Librarie Arthème Fayard em 1985.

³⁹ WEIL. *Espera de Deus*, p. 56.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 56.

⁴¹ BINGEMER. *Simone Weil: a vida em busca da verdade*, p. 21.

Sendo assim, é possível inferir que o impulso que sempre lhe acompanhou, que será identificado com a atitude cristã por excelência, é o ímpeto pela busca da verdade, o qual se lhe impôs como algo que não deveria renunciar, algo mais forte que sua arbitrariedade e que reclamava um ato de adesão, quiçá de obediência, em razão do que:

A busca incansável pela verdade foi o norte de toda a vida e do pensamento de Simone Weil. Busca incessante que a levou para caminhos diversos, tortuosos, sofridos, contraditórios e místicos. Manter-se na trilha que levaria à verdade não era apenas uma opção, mas uma vocação semelhante a um mandato divino, o qual não poderia recusar, apenas obedecer. Obediência levada às últimas consequências para não ser infiel à missão de encontrar a verdade⁴².

Esses elementos não são devidamente compreendidos se não se levar em conta as experiências religiosas que, como supracitado, conduziram Weil a reestabelecer suas reflexões sobre a questão de Deus e sobre o sofrimento a partir de novos nuances. A primeira experiência aconteceu em setembro de 1935, logo após ela ter deixado o trabalho na Renault. Seus pais a levaram a Portugal para passar alguns dias de férias. Lá, ela se dirige sozinha a um vilarejo de pescadores chamado Póvoa do Varzim. Estando física e psicologicamente mutilada pela estadia na fábrica, encontrava-se à beira mar enquanto as esposas dos pescadores andavam em procissão ao redor dos barcos, entoando cânticos de uma tristeza dilacerante. Essa experiência fez com que ela tivesse para sempre a convicção de que o cristianismo é a religião dos escravos, e que estes devem necessariamente aderir a ela⁴³. Consequentemente, se reconhece que:

É então que ela recebe uma luz que a guiará até ao fim dos seus dias: dá-se conta de que a religião de Cristo crucificado é, e não pode deixar de ser, a religião universal de todos os homens e mulheres, de todos os tempos e condições, marcados pelo ferro em brasa da desventura, da desgraça, do *malheur*⁴⁴.

Num segundo momento, em 1938, durante alguns dias de estadia em Solesmes no período da Páscoa, acompanhando os ofícios de oração, Weil sentia agudas dores de cabeça, tamanhas que cada som produzia uma sensação semelhante a um golpe. No entanto, um extremo esforço de atenção fez com que ela, segundo suas

⁴² MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 25.

⁴³ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 60.

⁴⁴ GONÇALVES. *Sob o sol do meio-dia*. In: WEIL. *Espera de Deus*, p. 19.

descrições, deixasse aquela carne miserável que sofria e descobrisse uma pura e perfeita alegria na beleza incomum dos cantos. Ela compreende, então, que é possível amar a Deus através do sofrimento, dizendo que “[...] no decurso desses ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de vez”⁴⁵.

Realiza-se, então, uma decisiva reconfiguração da experiência de sofrimento na existência e, por conseguinte, nas reflexões da filósofa francesa, sendo que o contato decisivo com a religião cristã mediante as experiências pontuais que ela denomina “místicas”⁴⁶ tem tamanha incidência em suas reflexões a partir de então que o dilaceramento oriundo do *malheur* extremo recebe uma nova significação. É explicitamente assimilado como uma condição de possibilidade de compartilhamento do sofrimento dos sujeitos acometidos por ele, em termos do que ela infere:

[...] sou um instrumento deteriorado. Estou demasiado esgotada. E mesmo que acreditasse na possibilidade de obter de Deus a reparação das mutilações da natureza em mim, não poderia decidir-me a pedi-la. Mesmo que estivesse segura de a obter, não poderia. Um tal pedido parecer-me-ia uma ofensa ao Amor infinitamente terno que me concedeu o dom do *malheur*⁴⁷.

Aqui faz-se indispensável elucidar que nos escritos weilianos os termos “amor de Deus” e “graça” se equiparam. Ora, quando a pensadora intenta referir aquilo que experimentou por meio das experiências místicas, e que por conseguinte lhe possibilitou transcender o *malheur* e encontrar um horizonte de sentido para ele, emprega por vezes a expressão “amor divino” como no trecho supracitado, e por vezes o termo “graça”, que denota aquilo que vem ao encontro do ser humano mediante um

⁴⁵ WEIL. *Espera de Deus*, p. 61. Mais à frente, Weil irá relatar que durante a recitação do poema *Love* de George Herbert – que conheceu por meio de um jovem inglês católico em Solesmes – o próprio Cristo desceu e a tomou. Cf. *Ibidem*, pp. 61-62.

⁴⁶ O termo “mística” possui um vasto campo semântico, não sendo possível, aqui, realizarmos uma exploração aprofundada a seu respeito. No entanto, para fins de esclarecimento, é possível inferir que quando se fala de uma experiência mística, o que se tem em mente é a crença na união com algo de natureza transcendente mediante uma contemplação extasiada. Em seu sentido original, o qual perdurou por muito tempo na tradição ocidental, diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, que acontece num plano eminentemente transracional, isto é, para além da razão, ao mesmo tempo em que tem a propriedade de mobilizar as energias psíquicas do sujeito. Cf. VAZ apud MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 148. Plotino, Pseudo-Dionísio Areopagita e Mestre Eckhart são algumas das figuras da história da filosofia ocidental que contam entre aqueles que tiveram seu itinerário reflexivo marcado pela incidência de experiências de cunho místico.

⁴⁷ WEIL. *Espera de Deus*, p. 91.

movimento descendente de Deus⁴⁸ e o impele a um ato de transfiguração das suas misérias inerentes⁴⁹. No tocante a isso, obtemos profícuos esclarecimentos em Martins:

Tem-se um acesso à verdade num contato direto e, no retornar desse encontro, há uma iluminação da realidade. Esse contato é uma penetração da verdade na alma e supõe o contato entre duas ordens: a da experiência humana, presa no tempo, e a da ordem do eterno, que se torna presente e real. Esse contato com a verdade é imediato e imprevisível, como ocorreu com Simone ao ser tomada por Cristo. O indivíduo é tomado pela verdade, por força única da graça⁵⁰.

No desfecho de todo o percurso existencial weiliano, o qual dá forma às suas reflexões filosóficas uma vez que está em eminente articulação com elas, a busca pela verdade é identificada com o encontro com Deus, haja vista que a pensadora considera que mesmo quando o nome ou o problema de Deus não ocupavam nem mesmo um lugar periférico em seus pensamentos, ela já se encontrava no âmbito do itinerário que iria culminar no contato com o ser divino, assimilado a partir da pessoa de Jesus Cristo mediante a experiência mística.

Essa assimilação é reconhecida a partir de trechos significativos conservados por Gustave Thibon⁵¹ nos quais Weil expressa uma profunda admiração pelo cristianismo ao alegar, por exemplo, que “[...] a extrema grandeza do cristianismo vem de que ele não busca um remédio sobrenatural contra o sofrimento, mas um uso sobrenatural do sofrimento”⁵², que “[...] o verdadeiro Deus transforma a violência em sofrimento”⁵³ e que é necessário “[...] não buscar não sofrer ou sofrer menos, mas buscar não ser alterado pelo sofrimento”⁵⁴.

O ponto culminante dessa reconfiguração da experiência de sofrimento é uma profunda reflexão estauroológica⁵⁵, que não teríamos espaço para analisar exaustivamente no presente artigo dado nosso escopo temático. Todavia, é oportuno tecer considerações elementares a respeito, porquanto possui significativa importância

⁴⁸ Cf. WEIL. *A gravidade e a graça*, p. 51.

⁴⁹ Cf. WEIL. *Oeuvres complètes: tome VI 2*, p. 423.

⁵⁰ MARTINS. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, p. 139.

⁵¹ (1903-2001). Responsável pela organização dos escritos de Weil contidos em *La pesanteur et la grâce* (*A gravidade e a graça*) publicado originalmente pela Plon em 1947.

⁵² WEIL. *A gravidade e a graça*, p. 88.

⁵³ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁵ Estaurologia é uma disciplina teológica onde se realizam estudos acerca da cruz. Também é conhecida como *Theologia crucis*.

para a compreensão do desenlace da problemática do sofrimento na filosofia weiliana, bem como da constituição da questão acerca de Deus em seu pensamento.

No domínio da experiência da graça vivenciada por Weil, a relevância atribuída à cruz de Cristo é decisiva. Segundo ela, aqueles que são acometidos pelo *malheur* não se encontram em condições de socorrer seja quem for, nem mesmo de desejar tal ato, porquanto a compaixão nesse estado é praticamente uma impossibilidade⁵⁶. No entanto, se ela se produz, é reconhecida uma operação de ordem transcendente, a saber, da graça, análoga ao ato oblato do Cristo, ao passo em que ressalta: “[...] o verdadeiro *malheur* numa só coisa permite consentir, na contemplação da Cruz de Cristo. Nada mais há. Isso basta”⁵⁷, e completa: “[...] é no próprio *malheur* que resplandece a misericórdia de Deus”⁵⁸.

Somos impelidos a admitir, como o comentador Gabellieri, que o itinerário filosófico-existencial da pensadora francesa desmembra-se num cristocentrismo universal, no âmbito do qual a cruz se desvela como a verdade da aflição de todos aqueles que se encontram precipitados em situação de sofrimento dilacerante, no *malheur* extremo, ao que se compreende que “[...] em qualquer época, em qualquer país, onde quer que haja uma aflição, a Cruz de Cristo é a verdade desta aflição [...] escondida porém presente para quem quer que escolha a verdade”⁵⁹.

A essa altura, o motivo pelo qual recorremos ao termo *pathos* para captar o sentido essencial do sofrimento na filosofia weiliana é passível de ser apropriadamente explicado. O termo de origem grega, do qual teríamos em “paixão” um equivalente aproximado, é abordado por Aristóteles no segundo livro de *Ética a Nicômaco* quando da busca por compreender a espécie de coisas existentes na alma na qual se encontra a origem da virtude⁶⁰. Nesse sentido, o filósofo caracteriza o *pathos* como aquilo que propriamente move ou impulsiona para o domínio da ação, isto é, da práxis⁶¹, e Weil, por sua vez, assevera explicitamente: “Sofrimento, ensinamento e transformação. [...] *Pathos* significa ao mesmo tempo sofrimento [...] e modificação [...]”⁶².

O sofrimento, no sentido weiliano do termo, corresponde fundamentalmente a uma disposição afetiva de ordem pré-reflexiva e não conceitual, que se configura no

⁵⁶ WEIL. *Espera de Deus*, p. 110.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 139.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁹ WEIL apud GABELLIERI. *Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom*, p. 202.

⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 71.

⁶¹ Cf. ALMEIDA. *O estatuto das paixões em Aristóteles*, p. 32.

⁶² WEIL. *A gravidade e a graça*, p. 90.

âmbito irreduzível das experiências existenciais. Por conseguinte, se revela como aquilo que permeia a elaboração do pano de fundo de parte significativa de suas reflexões filosóficas, articulando-se com seu desejo pungente de compaixão, e que a levará, em última instância, à convicção de que a verdade deve ser buscada num sentido eminentemente existencial, haja vista que:

O processo interior da intelectual Simone Weil vai imbricar-se com a realidade interior da opressão e injustiça no mundo do qual são vítimas muitos milhões de seres humanos. A verdade, também apaixonadamente buscada por ela, começa a mostrar seu rosto sombrio⁶³.

Conclusão

Em síntese, pode-se reconhecer que, a despeito de ser uma tarefa laboriosa formular uma exposição ordenada acerca de qualquer temática presente na filosofia weiliana, considerando seu estilo eminentemente assistemático e fragmentário, a problemática do sofrimento é significativamente interveniente em sua obra, o que justifica a importância de sua abordagem.

O itinerário filosófico-existencial de Weil é profundamente marcado pelo *pathos* do sofrimento no âmbito da condição operária, ao passo em que se opera uma ampliação da extensão semântica deste termo em suas obras de maturidade, definida principalmente pelo encontro de um sentido místico no seio do cristianismo, mais precisamente da cruz de Jesus Cristo.

É pertinente ressaltar, entretanto, que é necessário evitar equívocos interpretativos ou mesmo uma má exegese dos textos weilianos em vista dessa reconfiguração do sofrimento que se desdobra como *pathos*, incidindo decisivamente em sua filosofia. É imprescindível não perder de vista que no âmbito das suas reflexões, a autora faz referência à sua própria experiência de *malheur*, aquilo que ela vivenciou, sobremaneira, em sua estadia na fábrica.

Dessa forma, quando se reporta ao *malheur* como aquilo que lhe assegurou a possibilidade de compartilhamento do sofrimento alheio, que no final das contas lhe possibilitou a contemplação da verdade que foi o escopo de toda a sua vida, a filósofa se refere à dimensão irreduzível da sua própria existência, a uma verdade que se lhe

⁶³ BINGEMER. *Simone Weil: uma mística para o século XXI*, p. 140.

demonstrou como expressão da cruz de Cristo num sentido eminentemente existencial, no domínio da sua subjetividade, e que acarretou um ato de consentimento interpretado como obediência às circunstâncias por amor a Deus. Isso não implica, portanto, que a existência dos outros sujeitos tenha o mesmo desfecho que a dela, em outras palavras, que a verdade se revele a todos os seres humanos da mesma maneira que se revelou a ela. Por esse motivo, são bem precisas suas afirmações de que a beleza também se constitui num meio pelo qual o conhecimento da verdade se faz possível⁶⁴, e sua preocupação em analisar as condições sociais que possibilitariam a contemplação de beleza do mundo e, por conseguinte, a experiência da graça por esse outro viés no contexto da obra *O enraizamento*⁶⁵.

No entanto, considerando que nossa centralidade temática repousa sobre a problemática do sofrimento, nos preocupamos em explicitar precisamente os elementos constituintes e modeladores que lhe dizem respeito no âmbito da filosofia weiliana, cabendo-nos, em outra oportunidade, uma análise particular de outros temas igualmente instigantes presentes na singular e multifacetada obra de Simone Weil.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Juliana Santana de. O estatuto das paixões segundo Aristóteles. In: *Polymatheia revista de filosofia*. Fortaleza, v. 3, n. 3, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.
- BINGEMER, Maria Clara. Simone Weil: a vida em busca da verdade. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009.
- _____. Simone Weil: uma mística para o século XXI. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 135-164.
- _____. Violência e não-violência: força e sofrimento no pensamento de Simone Weil. In: _____; DI NICOLA, Giulia Paola. (orgs.) *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc, 2005, pp. 129-151.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Trad. Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

⁶⁴ Cf. WEIL. *Espera de Deus*, p. 143.

⁶⁵ Cf. GABELLIERI. *Simone Weil*, p. 31.

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESTELRICH, Bartomeu. Filosofia weiliana: um processo de contemplação. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, n. 313, 3 nov. 2009.

_____. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER, Maria Clara. (org.) *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Paulinas, 2009, pp. 39-57.

GABELLIERI, Emmanuel. *Simone Weil*. Paris: Ellipses, 2001.

_____. Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom. In: BINGEMER, Maria Clara; DI NICOLA, Giulia Paola. (org.) *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc, 2005, pp. 187-202.

MARTINS, Alexandre Andrade. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*. São Paulo: Paulus, 2013.

WEIL, Simone. A condição operária. In: BOSI, Ecléa. (org.) *Simone Weil: A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Trad. Therezinha Gomes Garcia Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pp. 75-175.

_____. A fonte grega. In: BOSI, Ecléa. (org.) *Simone Weil: A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Trad. Therezinha Gomes Garcia Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pp. 369-407.

_____. *A gravidade e a graça*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Espera de Deus*. Trad. Manuel Maria Barreiros. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

_____. *Oeuvres complètes: tome I: premiers écrits philosophiques*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Oeuvres complètes: tome VI: cahiers 1*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Oeuvres complètes: tome VI: cahiers 2*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Sur la science*, Paris, Ed. Gallimard, 1966.

DA HERMENÊUTICA DO TEXTO À HERMENÊUTICA DO *DASEIN*: PENSAR O PERCURSO HERMENÊUTICO ATÉ HEIDEGGER

Fabício Veliq¹

RESUMO: Esse artigo tem o intuito de expor, em linhas gerais, o desenvolvimento do processo hermenêutico desde o judaísmo até o pensamento de Martin Heidegger, passando pelos métodos de interpretações judaicas e as propostas de Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero, Schleiermacher e Dilthey. Mostramos as idas e vindas de um processo hermenêutico que, embora caminhe até dias atuais, receberam por parte dessas personagens, importantes contribuições, passando de uma hermenêutica meramente textual para uma hermenêutica que leva em conta o fato da presença do ser humano no mundo.

Palavras-chave: Hermenêutica; Processo; História

ABSTRACT: This article aims to show, in general lines, the hermeneutical process' development since Judaism until Martin Heidegger's thought. To accomplish that, we show the methods of interpretation from Judaism, passing through Augustine, Aquinas, Luther, Schleiermacher and Dilthey's proposals. In these back and forth of the hermeneutical process that endures until now, to consider the contributions from these authors is something important, since it is possible to realize a passage from a hermeneutics that focuses only on the text to a hermeneutics that considers the presence of a human being in the world.

Keywords: Hermeneutics; Process; History.

Introdução

Todo dizer é um interpretar. Embora essa frase seja bastante comum em nossos dias, nem sempre isso se mostrou como uma verdade atestada e confirmada por todos. O processo de interpretação textual avançou consideravelmente nos séculos XIX e XX, dando importantes passos para uma leitura que leva em conta não somente o texto em si, mas também o sujeito histórico que o escreve, lê e interpreta.

Essa história, porém, nem sempre foi tão rápida quanto se pensa. Da hermenêutica que surge do judaísmo, em sua interpretação da Torá até a proposta de Heidegger de uma interpretação que leve em conta o ser-aí no mundo, um longo

¹ Licenciado em Matemática (UFMG), Mestre em Teologia (FAJE) e Doutorando em Teologia (FAJE).

caminho que envolveu séculos de disputas precisa ser considerado e não pode ser esquecido. O esforço de teólogos e filósofos para propor melhores formas para se interpretar os textos merece ser lembrado, até mesmo para entendermos como a forma de interpretar os textos e o mundo hoje recebem, de tempos antigos, suas influências.

Com isso em mente, o intuito desse artigo é mostrar como se dá essa passagem de uma hermenêutica do texto para uma hermenêutica que leva em conta o ser humano, tendo como base as propostas hermenêuticas que seguem desde o judaísmo até o pensamento de Martin Heidegger.

Do judaísmo à Reforma: caminhos de uma hermenêutica

A questão hermenêutica do Ocidente não pode ser vista sem a sua preocupação com o texto bíblico por parte do povo judeu. A história judaica é contada a partir da sua relação com Javé e não deve ser desassociada dessa característica.

Diante dos diversos eventos históricos que aconteceram ao povo, tais como o primeiro Êxodo, quando o povo de Israel deixa o Egito, a presença da monarquia que se inicia com Saul e segue até o exílio na Babilônia, passando pelo período pós-exílio e os períodos de dominação egípcio, grego e romano, surge então uma necessidade espiritual por parte do povo de interpretar sua história, bem como seu livro sagrado, a Torá que a fornece a “plena verdade necessária à vida do homem².”

Nesse sentido, é importante considerar que essa hermenêutica não tem um caráter filosófico, mas sim espiritual. Assim, dentro da hermenêutica judaica, como bem nos mostra Jearond, é possível identificar quatro métodos de interpretação: a literária, que de maneira mais simples consistia na interpretação do deuteronomio, partindo do pressuposto de que a interpretação do texto era o que estava escrito, a *midrashica*, que posteriormente desenvolvida, tinha o intuito de extrair do texto algo que a mais do que sua simples imediatez, a *pésher*, usado nas comunidade de *Quram*, cujo objetivo estava em descobrir os mistérios divinos, sendo uma atualização do método *midráshico* e alegórica, que tinha como intento uma leitura mais simbólica do texto da Torá.

O Cristianismo, que nasce dentro desse contexto de interpretação, desenvolveu a interpretação tipológica, ou seja, os textos judaicos eram lidos a partir do evento Cristo e a partir desse evento. Com a luta contra os gnósticos, duas escolas de

² JEAROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, 1995, p.25.

interpretação surge no meio cristão. De um lado, a escola de Alexandria que, ancorada na fé da Igreja, tinha o intuito de uma interpretação arraigada no método alegórico, sendo Orígenes um dos grandes expoentes dessa escola.

Do outro lado, a escola de Antioquia, mais fundada na tradição judaica, dava ênfase ao campo gramatical e textual das Escrituras, tendo sido um de seus teólogos Teodoro de Mopsuéstia denunciador do perigo da hermenêutica de Orígenes de negar a realidade da história bíblica.

Ainda que as duas escolas trabalhem com paradigmas bem diferentes, “esses dois paradigmas não foram jamais observados de forma estritamente separados dentro da Igreja primitiva³”.

Dentre os diversos teólogos que se aventuraram no campo de uma hermenêutica do texto bíblico, ora defendendo uma escola, ora defendendo outra, foi Agostinho o grande responsável por sintetizar as linhas de pensamento de Alexandria com a de Antioquia. Sua proposta foi fazer uma análise detalhada do texto para melhor compreender seu sentido espiritual. Como a coisa é diferente daquilo que ela se refere, as Escrituras devem ser vistas como produção humana que faz referência a Deus.

Seguindo Agostinho, as Escrituras poderiam, então, ser trabalhada de forma análoga às formas de trabalho com textos não cristãos e ser interpretada usando os mesmos métodos utilizados para análises textuais. Uma vez que sua perspectiva para a interpretação do texto bíblico deve ser o amor e não o texto por si mesmo, pode-se dizer que a leitura hermenêutica de Agostinho se centra na prática.

Tradição e leitura dos textos das Escrituras estão em atitude dialética: a leitura instrui a comunidade e a comunidade vive segundo o Espírito do amor que fala a Escritura e fornece o ponto de vista necessário para uma leitura responsável⁴.

É conhecida a grande influência que o pensamento de Agostinho teve durante toda a Idade Média. No que tange à hermenêutica, o equilíbrio proposto por ele entre Escrituras e Tradição não seguiu o mesmo caminho e isso, por questões eclesiais⁵. Passado algum tempo, a separação entre interpretação bíblica e especulação bíblica foi se distanciando.

³ JEAROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, 1995, p.33.

⁴ JEAROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, 1995, p. 38.

⁵ JEAROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, 1995, p. 39.

Na Idade Média é possível elencar quatro subcategorias para a interpretação do texto bíblico: a) o senso literal que é aquilo que nos indica a ação de Deus e dos primeiros pais, b) o senso alegórico que nos mostra aquilo que nossa fé esconde, o senso moral que nos dá as regras da vida quotidiana e c) o senso anagógico que designa o fim último de nossa busca, ou seja, o objetivo da vida cristã⁶.

É interessante notar que essa teoria dos quatro sentidos da Escritura abre o caminho para a separação das matérias teológicas entre um caminho exegético, que tem grande preocupação com o texto bíblico e outra de viés teológico que visa a interpretação desse texto para a prática cristã. Ainda que essa forma de pensar dicotômica ainda seja corrente em diversos meios teológicos, a cada dia se aumenta a clareza de que uma boa exegese precisa ser também teológica e que a teologia sem uma boa exegese que a sustente tende a especulações fantasiosas.

Com o redescobrimento da filosofia de Aristóteles, o interesse pelo texto vai se tornando mais forte e uma leitura alegórica do texto vai perdendo espaço. Tomás de Aquino pode ser considerado o grande expoente dessa perspectiva. Seu completo interesse a respeito de uma ciência da fé se mostra em suas reflexões a respeito da doutrina cristã, que se baseiam enormemente na filosofia aristotélica.

Com relação ao nosso tema, em sua *Suma Theologica*, sem rejeitar os quatro sentidos da Escritura que mencionamos acima, argumenta que os sentidos espirituais das Escrituras se apoiem no sentido literal do texto, sem confusão, uma vez que

(...)Todos os sentidos estão fundados no sentido literal, e só a partir dele se pode argumentar, e nunca dos sentidos alegóricos, como observa Agostinho contra o donatista Vicente. Nada, no entanto, se perderá da Escritura Sagrada, porque nada do que é necessária à fé está contido no sentido espiritual que Sagrada Escritura não o refira, explicitamente em alguma parte, em sentido literal⁷.

Assim, pode-se perceber que a relação dialética proposta por Agostinho se torna cada vez mais distante e, após Tomás, a escola exegética e a escola teológica caminham quase de maneira independente.

Já na Reforma Protestante, a recuperação do texto bíblico se mostra de uma maneira importantíssima. Esse texto que deve ser a regra de fé do Cristianismo contra uma tradição católica, muitas vezes, contrária aos seus ensinamentos. Contudo, ainda

⁶ Cf. JEAROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, 1995, p. 41.

⁷ Aquino, *Suma Theologica*, QI, Art. 10, 2001, p. 155.

que o sentido literal do texto bíblico seja extremamente forte para o primeiro Reformador, Lutero, esse não exclui o senso espiritual do texto. Nesse sentido, é a leitura teológica que pode determinar se um determinado texto deve ser lido de maneira literal ou espiritual.

A hermenêutica de Lutero tem como pano de fundo dois conceitos de existência humana diametralmente opostas: a existência segundo Deus e a existência segundo o mundo. A primeira se revela na cruz de Cristo e somente pode ser aceita pela fé (*sola fides*) e a segunda é o contrário da primeira. Assim, só podemos interpretar corretamente as Escrituras se estivermos em uma existência segundo Deus.

Nesse ponto, podemos perceber um movimento circular na hermenêutica de Lutero: enquanto as Escrituras provocam no homem um decisão favorável ou não ao Espírito, é somente a decisão favorável que permite ao homem se lançar ao estudo das Escrituras de forma mais aprofundada. Assim, uma micro hermenêutica depende de uma macro hermenêutica, sendo essa última em perspectiva cristológica⁸.

Segundo Greisch, o princípio do *Sola Scriptura* de Lutero foi menos uma solução para a questão da interpretação do texto bíblico do que uma fonte de novos problemas⁹, o que deixa muito claro as diversas controversas levantadas pelos defensores da tradição no catolicismo e o próprio Concílio de Trento, instaurado para dar uma resposta às questões suscitadas por Lutero.

No entanto, até mesmo no meio protestante a leitura de uma forma somente literal e exegética do texto levanta os que veem nisso certo dogmatismo, tendo no movimento pietista do século XVII, um importante representante.

Nesse longo processo de uma hermenêutica pré-moderna, é possível perceber as diversas evoluções pelas quais ela passou, mesmo que ainda focada somente na interpretação de textos bíblicos. Essa maneira de fazer hermenêutica, contudo, com as novas mudanças na maneira de pensar da humanidade, também caminha para uma mudança. Com o passar do tempo, equipara-se a interpretação das Escrituras às interpretações de textos profanos, de maneira que passa a haver somente uma hermenêutica que deve ser inserida dentro de um quadro de uma história universal e a tradição, seja filológica, seja teológica já não é pressuposto para se fazer hermenêutica.

⁸ Cf. JEAROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, 1995, p. 45s

⁹ GREISCH, *Le buisson ardente et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religions*, 2004, p. 75.

É nesse contexto que surge a primeira tentativa de um fazer hermenêutico diferente, a partir do pensamento de Schleiermacher.

A hermenêutica de Schleiermacher

Schleiermacher é considerado o pai da hermenêutica moderna e grande responsável pela virada hermenêutica na filosofia. Sua preocupação está em como fundamentar teoricamente o procedimento comum entre teólogos e filólogos, para que seja possível uma compreensão do pensamento. Seu intuito não é em como interpretamos a partir de determinada tradição, mas como podemos compreender algo.

Em seu pensamento, toda vez que uma compreensão não é imediata, surge o esforço para a compreensão. Essa estranheza e a possibilidade do mal-entendido é condição para a compreensão. Sendo o mal-entendido algo universal, nesse contexto que surge a tentativa de uma hermenêutica também universal da parte de Schleiermacher.

A questão do mal-entendido é de suma importância para Schleiermacher na sua busca de construir uma verdadeira doutrina sobre a arte de compreender. “A hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido¹⁰”.

Para esse intuito, Schleiermacher propõe, conhecer a individualidade do autor. A máxima de que devemos conhecer o autor mais do que ele mesmo pode ser considerada como uma síntese do projeto hermenêutico de Schleiermacher. Com isso, coloca lado a lado a interpretação gramatical e a interpretação psicológica. Isso, segundo Gadamer, é a maior contribuição de Schleiermacher em sua tarefa hermenêutica¹¹. O caráter da individualidade é essencial no pensamento de Schleiermacher:

¹⁰ GADAMER, *Verdade e Método I*, 2011, p.255.

¹¹ GADAMER, *Verdade e Método I*, 2011, p.256.

Na verdade, o pressuposto de Schleiermacher é de que cada individualidade é uma manifestação da vida universal e assim ‘cada qual traz em si um mínimo de cada um dos demais, o que estimula a adivinhação por comparação consigo mesmo’. Assim, ele pode dizer que se deve conceber imediatamente a individualidade do autor ‘transformando-se de certo modo no outro’. Ao pontualizar assim a compreensão no problema da individualidade, a tarefa da hermenêutica apresenta-se para Schleiermacher como uma tarefa universal. Pois tanto o extremo da estranheza quanto o da familiaridade dão-se com a diferença relativa de toda individualidade¹².

Nessa passagem fica claro que Schleiermacher não faz mais distinção entre o autor e aquilo que ele escreve. Compreender o texto é conseguirmos chegar à intenção inconsciente do autor do texto. Só assim o texto pode ser compreendido de maneira correta.

Parece-nos interessante perceber o aspecto romântico da hermenêutica de Schleiermacher, ao tentar conhecer o autor melhor que ele mesmo se conhece.

Vale lembrar que Schleiermacher se insere dentro de uma linha racionalista, em sua incrível tentativa de abarcar tudo dentro de uma via meramente racional, o que sem dúvida, reflete em sua maneira de desenvolver sua hermenêutica.

A contribuição de Schleiermacher é digna de nota. Pela primeira vez, no campo da hermenêutica se abre espaço para pensar o caráter subjetivo dessa temática. Sai-se de uma análise meramente textual e filológica e o aspecto “humano” entra em cena.

Pensar a hermenêutica considerando o fator humano se mostra como uma nova temática a ser explorada. Uma nova forma de fazer hermenêutica é trazida por Schleiermacher, não mais somente o texto pelo texto, mas o texto traz consigo um alguém que o escreve que se diz nele e por meio dele.

Mas, como esse homem ou mulher que escreve o texto se diz no texto? Com certeza, fala a partir de uma vivência e de uma experiência desse homem ou mulher. Se Schleiermacher parte de que é possível conhecer o autor melhor que ele mesmo se conheceu, e isso se dando por meio do texto escrito por esse autor, então pressupõe um algo da vivência do autor que, de alguma forma, está presente naquelas linhas, algo de sua individualidade.

Assim, a individualidade se torna lugar hermenêutico que se transborda no texto.

¹² GADAMER, *Verdade e Método I*, 2011, p. 256.

A hermenêutica de Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey foi grandemente influenciado pelo pensamento de Schleiermacher e profundo conhecedor de seu pensamento, visto ter sido biógrafo de Schleiermacher.

Dilthey se insere dentro da escola histórica. A escola histórica, como bem sabemos, quer compreender a totalidade da história universal. O ser humano é um ser que se insere dentro da história. Toda sua obra e seu modo de ser deve ser compreendido dentro do contexto histórico em que está inserido.

Aqui nos parece claro porque, mesmo sendo influenciado por Schleiermacher, Dilthey não segue na mesma linha: se toda obra humana só faz sentido dentro do seu contexto histórico, como consequência todo texto também só o faz dentro do seu contexto histórico. Assim, as individualidades de cada um não devem ser consideradas na hora de interpretar um texto, sendo somente mediadoras para o conhecimento de determinado contexto histórico em que aquele texto foi escrito.

Nesse ponto, não parece que Dilthey cai em certa circularidade? Ao falar que as individualidades são mediadoras do conhecimento do contexto histórico, não estaria desconsiderando que só é possível falar de certa individualidade, a partir de certo contexto histórico?

Assim, preciso da individualidade para mediar o contexto histórico, mas a individualidade só se dá em decorrência da história daquele sujeito. Aqui, mesmo que não seja algo que preocupava a cabeça de Dilthey, cabe a consideração. Esse talvez seja a grande bifurcação que enfrenta em querer considerar individualidade como objeto da história e não como fazedora e sendo feita pela história.

Voltemos ao pensamento de Dilthey.

O grande interesse de Dilthey é oferecer os pressupostos epistemológicos para uma ciência do espírito da mesma forma que Kant propôs as condições de conhecimento para as ciências naturais em sua *Crítica à razão pura*. O sentido do propósito diltheyneano é completar a crítica da razão pura de Kant com uma crítica da razão histórica¹³. Dilthey é, assim, o primeiro a fazer a separação entre ciências do espírito e ciências naturais.

¹³ GADAMER, *Verdade e Método I*, 2011, p. 297.

Vale perceber aqui também certo romantismo no propósito diltheyneano. Esse romantismo se mostra em tentar tratar como objetos separados ciências do espírito e ciências naturais, como se uma fosse totalmente independente da outra, ou seja, a manutenção de um dualismo que segue na linha kantiana, agora trazido para a questão da hermenêutica.

Ao partir de um pressuposto de história universal, Dilthey se mostra bem fiel ao princípio hermenêutico de que as partes só podem ser compreendidas a partir do todo e vice-versa. A história universal é um texto a ser compreendido. Com essa premissa a transferência da hermenêutica para a historiografia se nos mostra com clareza, sendo Dilthey o seu representante maior¹⁴.

Aqui cabe uma pequena reflexão sobre a questão histórica. A tentativa de explicação do mundo unicamente pela via histórica, tem sérios problemas. Talvez o mais marcante de todos seja a questão dos critérios de veracidade.

Que a historiografia é consequência de todo método das ciências naturais e do iluminismo parece-nos fácil de perceber. Porém, enquanto antes, na linha de Aristóteles, tínhamos a ligação entre causa e conhecimento como critério de verdade, em tempos diltheyneanos, e dentro de seu propósito, a ligação feita entre verdade e facticidade é o que entra em cena quando o verdadeiro é aquilo que pode ser comprovado.

Mas, e a repetibilidade? A história não é repetível. Não há como pedir para alguém repetir determinado ato feito de forma idêntica ao que foi feito. Por mais semelhante que seja, nunca será igual. Dessa forma, a tentativa de ligar o verdadeiro ao comprovável documentalmente, pela via da história, traz sérios problemas.

O método das ciências naturais também cai no mesmo problema, bem como o método do empirismo. Sempre há algo não comprovável empiricamente e que foge aos nossos critérios de verificação, por mais rígidos e bem estabelecidos que sejam.

Aparentemente, Dilthey se mostra atento a isso. Contrariamente ao empirismo inglês, o qual chama de dogmático, defende que

¹⁴ GADAMER, *Verdade e Método I*, 2011, p.271.

O que sustenta a construção do mundo histórico não são fatos extraídos da experiência e em seguida incluídos numa referência axiomática, mas o fato de que a sua base é, antes, a historicidade interna, própria da mesma experiência. Trata-se de um processo de uma história de vida, e cujo modelo não está na constatação de fatos, mas na peculiar fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiência e que adquirimos na medida em que fazemos experiências. O que prefigura o modo de conhecimento das ciências históricas é sobretudo o sofrimento e a lição que resulta da dolorosa experiência da realidade para aquele que amadurece rumo à compreensão. As ciências históricas tão somente continuam o pensamento começado na experiência de vida¹⁵.

Claramente aqui Dilthey segue na contramão de nossa crítica e se nos mostra claro que o mundo histórico é formado pelo espírito humano. É o espírito humano que faz sua própria história. Assim a pergunta de Dilthey se direcionará para o modo como “o indivíduo adquire um contexto vital e, a partir daí, procura ganhar os conceitos constitutivos capazes de sustentar também o contexto histórico e seu conhecimento¹⁶”.

Assim, a hermenêutica, no pensamento de Dilthey surge a partir da fundamentação da filosofia na vida que vem pela vivência de um sujeito histórico.

A hermenêutica de Heidegger

Martin Heidegger é, sem dúvidas, um dos maiores filósofos do século XX. Sua obra se mostra um marco na história da filosofia e contribuiu muito na sequência da virada hermenêutica proposta por Schleiermacher, sendo um de seus grandes autores.

Para falarmos de hermenêutica no pensamento heideggeriano se faz importante pensar no *Dasein*, ou seja, no ser-aí, que nada mais é que o ser humano que é “lançado no mundo” e vive nele, dentro de determinada cultura.

No pensamento de Heidegger hermenêutica significa uma “determinada unidade na realização do comunicar, ou seja, da interpretação da faticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de faticidade¹⁷”.

¹⁵ GADAMER, *Verdade e Método I*, 2011, p.300.

¹⁶ GADAMER, *Verdade e Método I*, 2011, p.301.

¹⁷ HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p.21.

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí-mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão¹⁸.

No pensamento de Heidegger, essa compreensão implica em um despertar do ser para si-mesmo e não deve ser encarada em seu sentido trivial, ou como uma metodologia. A compreensão tem a ver com o ser-aí no mundo.

Nesse sentido, a distância comumente posta entre hermenêutica e faticidade não se sustenta no pensamento heideggeriano, mas a própria faticidade é, em si, um processo hermenêutico. Em outras palavras, o próprio ser da hermenêutica é o ser da faticidade.

Para Heidegger, pensar em uma essência da hermenêutica se faz sem sentido. Pensar em algo como a “essência da hermenêutica” não se aplica na compreensão do que é hermenêutica.

Nesse ponto percebemos que Heidegger faz um giro em toda a questão hermenêutica que vigorava desde Schleiermacher e que seguiu na esteira de Dilthey.

Embora haja algumas diferenças substanciais entre as hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey, não podemos ignorar o fato de que ambos procuravam um método para se fazer hermenêutica, seja a partir da premissa de conhecer o autor melhor que ele mesmo, proposta por Schleiermacher, seja pelo desejo de estabelecer as condições de existência para as ciências do espírito pela via histórica de Dilthey.

Ao propor uma hermenêutica da faticidade e ligar hermenêutica com ontologia, de tal forma que fazer hermenêutica é fazer ontologia e vice-versa, Heidegger tem o intuito de mostrar que a tarefa da hermenêutica é falar sobre o ser-aí próprio em cada vivência desse ser-aí.

Para Heidegger, o ser é ser de possibilidade e nisso consiste sua existência e é justamente essa existência que será interpretada através da faticidade. Mas, se a hermenêutica tem a ver com o viver humano, sendo a própria constituição do ser-aí, existir se torna, no pensamento de Heidegger, como autocompreensão do ser-aí no

¹⁸ HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p.21.

mundo, ou, em outras palavras, estar aberto, se reconhecendo seu estar-no-mundo, como espaço de possibilidades, isso é compreender¹⁹.

Dessa forma, a hermenêutica nunca é uma tarefa que se termina, muito pelo contrário, está sempre a caminho, sempre aberta para as possibilidades do ser.

Como condição do estar-no-mundo do *Dasein*, a hermenêutica tem a ver com o tempo presente, parte de um hoje que é compreendido e expresso a partir de momentos anteriores. Nesse sentido que Heidegger vai contra uma generalização da hermenêutica. Ela tem a ver com a temporalidade. O ser-aí é enquanto ligado a uma temporalidade e não desvencilhado dela, bem como não pode ser desvencilhado de sua própria vivência, seu se reconhecer enquanto ser-no-mundo.

No pensamento heideggeriano a ação hermenêutica surge a partir do despertar filosófico do ser-aí, “no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, em que o ser-aí aparece diante de si mesmo²⁰”.

Para Heidegger falar sobre a hermenêutica, não reconhecendo-a como característica inerente ao ser-aí, não passa de um mal-entendido do que vem a ser a própria hermenêutica. Em seu pensamento a hermenêutica não é filosofia em si mesma, sendo somente algo prévio e provisório, sobre o qual se deveria manter o maior tempo possível²¹.

Conclusão

Há uma grande virada hermenêutica que segue seu curso até dias atuais. Começando com Schleiermacher, cujo intento principal em sua hermenêutica de era tentar compreender o autor melhor que ele mesmo, até a hermenêutica de Heidegger em que compreender algo é se autocompreender, percebemos o grande salto dado. Enquanto em Schleiermacher e Dilthey vemos a individualidade e a história, respectivamente, enquanto ferramenta na tentativa de interpretação, com Heidegger vemos que interpretar e estar aberto às possibilidades no mundo é o que determina o compreender, ou seja, não há mais meras ferramentas de interpretação - embora os métodos filológicos, etc., ainda sejam necessários e úteis - de maneira que sou totalmente diferente deles. Compreender é se autocompreender.

¹⁹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, s/d, p.146.

²⁰ HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 24.

²¹ HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 26.

Passamos dos métodos fechados e dogmáticos de interpretação do texto, do mundo e da vida para a compreensão enquanto abertura dos espaços de possibilidade do *Dasein*. E essa passagem marcou e ainda marca nossa forma de ver o mundo.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomas. *Suma Theologica*. São Paulo. Loyola: 2001.

GADAMER, Hans-George. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 11 ed. São Paulo: Vozes, 2011.

GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Tome III Vers un paradigme herméneutique. Paris. Cerf: 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica a faticidade)*. Petrópolis. Vozes: 2012.
_____. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. s/d. Edición digital de: <http://philosophia.cl>.

JEANROND, Werner G. *Introduction a l'herméneutique théologique*. Paris: Cerf, 1995.

FILOSOFIA E CIÊNCIA EM HEIDEGGER

Felipe Maia da Silva¹

RESUMO: Pretendemos neste trabalho apresentar alguns aspectos da relação entre filosofia e ciência em Heidegger. A reflexão sobre os limites da ciência enquanto comportamento humano e seu enraizamento em um solo ontológico mais profundo sempre ocupou lugar de destaque na obra heideggeriana. Em *Ser e Tempo* o autor vincula o comportamento científico à visualização teórica e objetiva de mundo e apresenta o caráter derivado dessa mesma visualização teórica em relação a um contato mais imediato com os entes. A filosofia, por seu turno, é estruturada também como postura teórica, mas que possuiria como marca distintiva uma tendência para a contemplação do mundo numa totalidade. O que essa distinção implica para a relação entre filosofia e ciência e em que medida a segunda encontra seus fundamentos ontológicos na primeira deverá ser investigado em nosso trabalho. Indicaremos, por fim, que a própria noção da diferença ontológica entre ser e ente encontra-se na base da relação entre ciência e filosofia.

Palavras-chave: Heidegger; ciência; Ser e Tempo.

ABSTRACT: With this paper we intend to present some aspects of the relationship between philosophy and science in Heidegger's thought. The reflexion on the limits of science as a human behavior and its roots in a deeper ontological ground always occupied an important place in Heidegger's work. In *Being and Time* the author connects the scientific behavior to a theoretical and objective visualization and demonstrates the derivative character of this theoretical visualization itself with regard to a more immediate contact to beings. The philosophy, on the other side, is also structured as a theoretical behavior, but it would have, as a distinctive feature, a tendency to the contemplation of the world in a totality. What this distinction implicates to the relationship between philosophy and science and in what extent the second finds its ontological fundaments in the first will be treated in this work. Lastly, we intend to indicate that the idea of the ontological difference between being (Sein) und beings (Seienden) is the ground of the relationship between philosophy and science.

Keywords: Heidegger; science; *Being and Time*.

Que tipo de relação pode haver entre ciência e filosofia? Em *Ser e Tempo*, na ocasião da preparação do adequado solo interpretativo para a visualização do *Dasein*, Heidegger apresenta indicações a respeito das diferenças entre a analítica ontológica e algumas possíveis explicações das ciências em seu trato com o homem. A diferença

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Bolsista FAPESP. Orientador: Alex de Campos Moura. E-mail: felipemaia_lee@hotmail.com

básica apontada pelo filósofo nesse momento de sua obra diz respeito sobretudo à ausência de radicalidade das ciências positivas em geral no trato com os conceitos fundamentais dos quais partem. Mas em que sentido pode-se falar de uma ausência de radicalidade das ciências? A proclamação desta ausência pode parecer, afinal, um contrassenso ou um exagero da parte de Heidegger, na medida em que o século XX, tendo abandonado certos limites teóricos e técnicos do século XIX, foi justamente a época de grandes descobertas e mesmo profundas revisões científicas e da entrada massiva e definitiva da tecnologia no cotidiano. Certamente esses fatos não passaram despercebidos para Heidegger, mas é exatamente nesse contexto histórico que o filósofo pode elaborar a pergunta de caráter provocativo, proferida em sua aula inaugural na Universidade de Freiburg em 1929:

Nossa existência – numa comunidade de pesquisadores, professores e estudantes – é determinada pela ciência. O que acontece de essencial conosco, no fundo de nossa existência, desde que a ciência tornou-se nossa paixão?²³

O termo paixão é usado aqui certamente em um duplo sentido: a ciência é nossa paixão, na medida em que nos empenhamos nela, em que contribuímos ativamente para seus resultados e que, imersos nesse empenho, extraímos dela as definições e direções que pautam nossa existência. Mas essa imersão apaixonada carrega também o sentido de arrebatamento, paixão como puro padecimento, no sentido, talvez, de que não mais ‘temos olhos’ para outros possíveis âmbitos existenciais, para outros modos de questionamento e confrontação com o mundo senão o científico; nesse sentido nós ‘sofremos’ de ciência.

A mera constatação dessa paixão moderna pela ciência ainda não permite, contudo, que falemos de uma ausência de radicalidade desse saber. Em que profundidade, devemos nos perguntar, o filósofo pretende encontrar as verdadeiras raízes do saber quando constata que as ciências carecem de raízes, de radicalidade. Devemos atentar que ausência de radicalidade científica não diz tanto, nesse contexto, a pura carência de raízes, mas a incapacidade de se reconhecer e de se dobrar sobre as raízes como tais, isto é, como os princípios e os fundamentos a partir dos quais toda ciência pode se desenvolver. De modo menos metafórico, Heidegger pretende indicar que as ciências encontram-se

² HEIDEGGER. *Wegmarken*, p. 103.

³ Todas as traduções do alemão são de nossa autoria.

fundadas em algo prévio, num domínio de saber anterior ao puro conhecimento teórico-objetivo. Por isso o autor afirma:

A abertura do *apriori*, que tem de ser visível, deve poder orientar de modo filosófico a pergunta ‘o que é o homem’. A analítica existencial do *Dasein* repousa antes de qualquer psicologia, antropologia e sobretudo da biologia.⁴

O que vem antes de algo é, em linguagem filosófica, o *apriori*. A analítica existencial do *Dasein* deve situar-se, tanto metodologicamente quanto tematicamente, *antes* das pesquisas científicas particulares sobre o homem. O campo do *apriori*, o que quer que ele seja, deve poder ser aberto e explorado, assim, por uma postura metodológica que busque se diferenciar do modo de apreensão científico em relação a seus objetos. Se, portanto, a ciência, embora possua raízes (fundamentos), é incapaz de se debruçar sobre essas próprias raízes e apreendê-las como tais, caberia à filosofia e ao seu modo de questionamento o trato com o campo do *apriori*. Portanto, alguém pode concluir, o filósofo participa de um modo mais fundamental da existência que o cientista, que em sua paixão por descobertas, experiências e criações é incapaz de se remeter ao *apriori* no qual seus conceitos se fundam. Devemos, no entanto, tentar seguir mais detidamente os argumentos de Heidegger, antes de qualquer conclusão precipitada.

O que pode significar, por exemplo, o *apriori*, o campo anterior no qual se detém o filósofo? Heidegger responde essa pergunta ao longo de sua obra tomando diversos caminhos. Nosso propósito aqui restringe-se a apresentar certos aspectos da reciprocidade entre o pré-científico e o científico, de modo que, por essa via particular, possamos ter uma certa noção do significado do *apriori*. Não se trata aqui, portanto, de uma exposição do caráter e das propriedades do ‘científico em geral’ ou da consistência do *apriori* em Heidegger, mas da visualização do possível espaço relacional entre os saberes em questão.

Devemos, assim, recolocar a questão apresentada no começo deste trabalho: em que consiste exatamente a diferença entre a visualização científica de seus objetos e a apreensão temática particular da filosofia? Essa pergunta pela *diferença* poderá situar num campo adequado a *relação* entre ciência e filosofia. Em primeiro lugar Heidegger circunscreve, de modo geral, o modo básico como as ciências abordam e visualizam seus objetos:

⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 45.

De acordo com essa compreensão, todas as ciências não filosóficas têm por tema o ente, e, em verdade, de tal modo que ele lhes é a cada vez previamente dado como ente. Ele é posicionado por elas de antemão, ele é para elas um *positum*. Todas as proposições das ciências não filosóficas, mesmo aquelas da matemática, são proposições positivas. As ciências positivas tratam do ente, isto é, elas sempre tratam cada vez de determinados domínios [*Gebieten*], por exemplo, da natureza. No interior desse domínio, por sua vez, o questionamento científico traz à tona e recorta determinadas esferas [*Bezirke*]: natureza enquanto natureza físico-material inanimada e natureza enquanto natureza viva. Ele divide a esfera do vivente em campos [*Felder*] particulares: mundo vegetal, mundo animal [...]⁵.

Em primeiro lugar Heidegger afirma, nesse importante seminário de 1927, uma diferença no interior das ciências: existem ciências filosóficas e ciências positivas. Mas nada é dito no trecho sobre o caráter particular das ciências filosóficas. As ciências positivas, por outro lado, são assim denominadas por posicionarem o ente previamente dado. Elas se relacionam com o respectivo ente sempre a partir desse *posicionamento* determinado. Para elas o ente é sempre um *positum*. Neste exato sentido podem proferir enunciados teóricos positivos acerca das coisas que são. Mas cada ciência particular não pode simplesmente tratar do ente na totalidade, do todo do ente, pois correria assim o risco de perder a base sobre a qual se assenta, ou seja, o respectivo âmbito do ente que, de algum modo, lhe foi previamente doado e que ela posiciona enquanto tal. Se uma ciência aborda tudo, então ela perde seu domínio próprio, que é o primeiro grande espaço ôntico com ao qual se relaciona. Toda ciência teria, assim, seu domínio específico de entes e é a partir da exploração desse domínio determinado que os conceitos científicos podem se desenvolver e que os objetos temáticos são adquiridos. Heidegger aponta ainda para uma particularização maior: no desdobramento de sua atividade no interior de determinado domínio, o cientista se vê obrigado a operar recortes, de modo que possa explorar com maior nitidez as esferas e os campos destacados. O tipo de reflexão que abrange a totalidade é, portanto, o caminho oposto das ciências, que tendem, pelo contrário, a se manter cada vez mais em terrenos objetivos bem definidos. Heidegger apresenta, assim, um quadro conhecido por todos, na medida em que a especialização das ciências é algo facilmente verificável quando nos deparamos com a variedade de áreas científicas existentes no mundo contemporâneo, que se refletem mesmo na estruturação dos cursos universitários: os vários institutos e setores das faculdades são como que a

⁵ HEIDEGGER. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 17.

‘prova material’ disso. Assim, por exemplo, dentro do grande domínio natureza, existem aqueles teóricos que se debruçam sobre a natureza viva; a esfera da vida é tradicionalmente estudado pela biologia, mas dentro da biologia encontramos os especialistas em genética e também a genética tornou-se um campo demasiadamente grande, na medida em que demanda, por um lado, tanto os cientistas puramente teóricos quanto, por outro lado, os engenheiros genéticos, que são responsáveis por determinadas aplicações práticas dos conhecimentos teóricos regionais.

O modo como as ciências positivas trabalham efetivamente seus entes, uma vez doados os grandes domínios particulares (natureza, linguagem, história, etc.), é o que menos importa no trecho citado. Devemos considerar primeiramente o que significa a positividade das ciências positivas e o que significa a consideração puramente positiva do ente visto *sempre e exclusivamente enquanto ente*. As ciências são, nesse sentido, os saberes que se ocupam dos domínios particulares do ente: é desse ponto que partem. Com base nessa definição da ciência apresentado por Heidegger nos aproximamos do teor de uma famosa enunciação de Aristóteles, quando este determina precisamente a filosofia em contraste com as ciências particulares:

Existe uma ciência [ἐπιστήμη] que investiga o ente enquanto ente [τὸ ὄν ἢ ὅν] e o que lhe pertence por si mesmo. Essa ciência não é idêntica a nenhuma ciência particular; pois nenhuma das ciências restantes trata de modo geral [καθόλου] o ente enquanto ente, mas circunscrevem uma parte do ente e investigam as determinações que resultam disso, como, por exemplo, as ciências matemáticas.⁶

Com base nisso já poderíamos dizer que a diferença entre filosofia e ciência é meramente a universalidade e a tendência à totalidade da primeira? Pois, de acordo com Aristóteles, ambas questionam o ente e nada mais – e nesse sentido são similares: mas a filosofia buscava o significado último da totalidade dos entes – a reunião de todos os domínios possíveis –, e as ciências, mais modestas em seu empreendimento, se limitariam aos domínios e, dentro dos domínios, aos campos e esferas cada vez mais limitados – e, por esses motivos, são diferentes.

Com base nas escassas indicações obtidas até agora não podemos, contudo, ser tão conclusivos a respeito do caráter último da relação entre ciência e filosofia. Pois, até o momento, não temos certeza alguma sobre o real significado da consideração do ente própria da filosofia e da consideração do ente própria da ciência. Não sabemos, além

⁶ ARISTÓTELES. *Aristoteles's Metaphysik*, IV, 1, 1003a21, p. 123.

disso, o sentido da tendência filosófica universalista e totalizante na apreensão do ente. Heidegger problematiza a questão sempre nesse sentido: será mesmo que a universalidade da filosofia em relação às ciências deve ser buscada unicamente na ideia de que a filosofia trata da totalidade dos entes? O que significaria, então, para a filosofia, *o ente enquanto tal e na totalidade*? Apenas o acúmulo indiscriminado de todo ente e uma posterior tentativa lógico-dedutiva de extração do caráter comum e universal a todas essas coisas ou algo de ordem completamente diferente? Será que a totalidade do ente, tema da filosofia, se identifica plenamente com o *apriori* anteriormente apresentado, que também foi, por sua vez, tratado como o objeto da reflexão filosófica? Antes de investigar essas questões, devemos voltar alguns passos e refletir com mais profundidade as implicações da definição de ciência anteriormente exposta por Heidegger.

As ciências relacionam-se com o positivo, com o ente. Partem sempre do ente posicionado como ente e jamais voltam-se para algo anterior a isso. Mas como propriamente se dá esse posicionamento e o que pode significar o ente antes de algum posicionamento? Heidegger tematiza isso no §3 de *Ser e Tempo*, onde trata de demonstrar a prioridade ontológica da questão do ser. A pergunta pelo ser, inserida nesse momento, certamente confunde-se com a pergunta pelo ente, pois “*ser é a cada vez o ser de um ente*”⁷. Essa é uma afirmação óbvia, pois o ente é aquilo que é. A palavra *ens*, afinal, é simplesmente o particípio presente latino do verbo *esse*. Enquanto particípio carrega tanto um caráter verbal quanto um caráter nominal, quando, por exemplo, recebe o artigo. Em nossa língua, contudo, tendemos a encobrir, no mais das vezes, o aspecto verbal da palavra e colocamos todo o peso em seu aspecto substantivo, fazendo com que a *referência do ente ao ser* seja obscurecida. Essa indicação simples e evidente deve, assim, meramente nos tornar atentos para a correlação entre ambas as palavras. Se, assim, as ciências atuam sobre o ente posicionado como tal, investigando expressamente esse ou aquele domínio do ente, então elas devem manter também alguma relação, por mais opaca que seja, com o ser, em função do qual cada ente pode ser o que é. Como precisamente essa relação se dá?

Apresentaremos, nesse momento, certas passagens de *Ser e Tempo* onde o conceito ‘esfera’, anteriormente citado, encontra-se calcado numa significação diversa se comparado com o trecho do seminário *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. O significado desse termo apresentado a partir de agora deve ser levado em consideração

⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 9.

de modo exclusivo, para que se evitem confusões com o significado anteriormente exposto. Segundo Heidegger:

O todo do ente pode tornar-se, de acordo com suas diversas esferas [Bezirk], o campo de uma liberação e delimitação de domínios temáticos [Sachgebiet] particulares. Estes, por sua vez, como, por exemplo, história, natureza, espaço, vida, existência, língua etc. deixam-se tematizar como objetos [Gegenständen] nas respectivas investigações científicas. A pesquisa científica realiza o destacamento e a primeira fixação dos domínios temáticos de modo ingênuo e bruto. A elaboração do domínio em suas estruturas fundamentais já é, de certa forma, empreendida pela experiência e interpretação pré-científicas da esfera ontológica [Seinbezirk] na qual o próprio domínio temático é delimitado.⁸

O trecho em questão condensa uma série de momentos, que devem ser visualizados para que se compreenda a ordem interpretativa na qual cada saber se encontra. De modo bastante esquemático temos o seguinte: todo ente determinado remete, em última instância e de alguma maneira, à totalidade [All] do ente, da qual não é lícito dizer, unicamente pelo trecho, que seja o acúmulo indiscriminado de todas as coisas que são. Nesse momento Heidegger indica apenas que o todo das coisas que são pode ser encarado como a união das esferas ontológicas. As esferas ontológicas, as esferas do ser são, por sua vez, abertas pelo homem já numa experiência pré-teórica e pré-científica, o que significa que antes de qualquer visualização objetiva dos entes, qualquer visualização positiva, o homem já se encontra num contato com as coisas que são. Essa relação prévia com o ente, anterior a toda teoria, é, como indicado, a pura ocupação ôntica enquanto pré-compreensão das esferas ontológicas que constituem o todo do ente. Antes, portanto, de toda tematização explícita do ente como objeto de um conhecimento teórico, o homem já possuiria naturalmente uma relação específica com o ente e justamente a partir de seus aspectos ontológicos. Pode-se assim concluir que o espaço ontológico, que faz com que cada ente seja o que é, perfaz o campo do *apriori* possibilitador e fundador da tematização positiva e ‘objetivante’ do ente. De maneira correspondente, a *postura* compreensiva e natural pré-teórica, por corresponder imediatamente de algum modo a essa apreensão da esfera ontológica, é *anterior* à postura científica, que pressupõe, por seu turno, a doação do recorte ontológico prévio para poder tratar dos entes simplesmente como entes posicionados.

⁸ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 9.

Voltando ao trecho citado, Heidegger indica como essa anterioridade ontológica acontece de fato. A compreensão pré-teórica e natural das estruturas ontológicas dos entes (ainda não sabemos exatamente o que ela seja) permite a elaboração dos domínios ontológicos particulares. Aqui temos mais uma camada complicadora da análise. Vimos que o homem movimenta-se, de maneira pré-teórica e natural, numa certa compreensão das estruturas ontológicas dos entes. Heidegger quer dizer com isso, de modo bastante esquemático: em seu mundo e em suas ocupações diárias, o homem já diferencia, de alguma forma, os domínios do vivo e do não-vivo, do tempo, do espaço e da história, sem que, num primeiro momento, haja uma intenção de tematização precisa do que pertence a esses domínios e do que não pertence a eles. O autor quer realçar com isso que toda postura teórica é uma postura existencial diferenciada, isto é, não representa o modo imediato como o homem se encontra no mundo na maior parte das vezes. Interpretar o homem, em suas posturas e comportamentos básicos diante do mundo, primeiramente como homem teórico, talvez seja um salto demasiado grande e carregado de pré-conceitos fatais para uma adequada apreensão desse ente em sua lida cotidiana.

Por esse motivo, ou seja, para se furtar à tematização do homem primeiramente como animal racional entendido como sujeito que se relaciona com o mundo, entendido como objeto, a partir de algum tipo artificial de transcendência, o autor recorre já de início à análise do homem que parta do fio condutor da indiferença da cotidianidade. A respeito desse ponto Heidegger diz:

A indiferença da cotidianidade do *Dasein* não é um nada, mas um caráter fenomenal positivo desse ente. Com base nesse modo de ser e com vistas a esse modo de ser que todo existir é aquilo que é. Nós denominamos essa indiferença cotidiana do *Dasein* de medianidade.⁹

A medianidade cotidiana, pré-teórica, é a postura existencial que servirá de base para a analítica do *Dasein*. Ela deverá poder anteceder a postura teórica de visualização do ente. Ela é, se assim podemos dizer, o comportamento designado como o mais imediato do homem do qual uma análise fenomenológica, que pretende investigar o simples e primeiramente dado antes do complexo e carregado de teorias, pode partir. Isso não quer dizer, por exemplo, que na cotidianidade o homem não pense, mas a lida 'prática' cotidiana com os entes carrega consigo um modo de compreensão ontológico,

⁹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 43.

ou seja, um pensamento peculiar e diverso do puramente teórico, além de uma visão diferente da visão ‘objetivante’ das ciências ou das teorias em geral.

Já os gregos, apenas como indicação, diferenciavam entre a vida teórica e a vida prática. O θεωρεῖν, enquanto postura corresponde, em Platão, por exemplo, à visualização do perfil, do aspecto (εἶδος) de algo: contemplar. Ver algo assim em seu puro aspecto constitui o saber. Por isso o homem teórico, mesmo que perceba algo presente a partir da simples visão dos olhos, busca sempre realçar nessa visão o contorno, a forma daquilo que é visto. A vida prática, por outro lado, não traz consigo essa tendência de visualização das formas, mas “*se consagra à ação e produção*”¹⁰, como diz Heidegger num texto tardio. A ação e produção carregam consigo, desse modo, não a visualização de algo dado [*vorhanden*] em sua forma pura, mas, por exemplo, a mobilidade típica do trato com o instrumento [*Zeug*] de trabalho em sua manualidade [*Zuhandenheit*] para a circum-visão [*Umsicht*] cotidiana. De acordo com o que o autor disse anteriormente, em conclusão e para não irmos demasiado longe nesse ponto, a postura pré-teórica do homem possui, por si própria, uma compreensão particular dos entes em seu ser, que é anterior a toda teorização e que possibilita, de algum modo, essa mesma tematização dos domínios ônticos temáticos. O homem, nesse sentido, só pode delimitar teoricamente o domínio daquilo que constitui a natureza porque já sempre se movimenta numa pré-compreensão cotidiana dos modos ontológicos da vida e do não-vivo; de igual maneira o homem só pode circunscrever o domínio do que pertence ao ente espacial (como quando fundamenta a geometria) porque já se encontra numa relação prévia e prática com a espacialidade.

A compreensão ontológica dos modos de ser imediatos é o primeiro fato e daí *pode-se seguir*, por uma delimitação e uma liberação ontológica, a tematização dessas esferas em domínios ontológicos. Mas, segundo o próprio texto heideggeriano, ainda não é necessariamente a ciência que realiza essa liberação dos campos ontológicos possíveis. Esses domínios ontológicos dos entes são, na maior parte das vezes, dados às ciências e, a partir deles, a ciência pode, em suas investigações particulares, abordá-los como objetos.

Heidegger distingue, assim, pelo menos três momentos com base nos quais o homem mantém uma relação com os entes. Eles são, em resumo e na ordem de sua sucessão, os seguintes: 1) a relação pré-teórica e natural com o todo dos entes em seus diversos âmbitos a partir de certa compreensão de suas estruturas ontológicas; 2) a

¹⁰ HEIDEGGER. *Ensaio e Conferências*, p. 45.

liberação e delimitação explícitas desses âmbitos ontológicos como tais, empreendidas por um saber teórico que já pretende delimitar os domínios temáticos possíveis dos entes com respeito a suas estruturas ontológicas, ou seja, um saber teórico, mas pré-científico, que atenta para o âmbito ontológico e 3) o trabalho científico propriamente dito, que pressupõe a prévia liberação dos domínios temáticos ontológicos, mas que atua no sentido de transformar em objetos de investigações particulares os entes que se encontram no interior de cada domínio. Mas podemos acrescentar que, segundo Heidegger, a ciência propriamente dita, a partir de suas pesquisas imanentes e descobertas ônticas próprias, também pode participar do segundo momento indicado, isso é, da liberação, revisão e tematização dos campos ontológicos, mas faz isso, em suas palavras, de modo ‘ingênuo e bruto’. Veremos isso adiante.

Ora, a partir do trecho exposto, obtivemos algumas importantes informações a respeito da visão heideggeriana sobre a ausência de radicalidade da ciência. Pois, com base nessa colocação do problema, Heidegger indica que o trato ‘objetivante’ da ciência é apenas uma postura derivada, bastante diferenciada do homem em sua relação com o ente. A ciência, assim, enquanto trata apenas de objetos, enquanto assume o ente como *positum*, restringe seu campo de atuação à consideração do ente como ente e a partir da limitação de cada domínio que lhe é doado. Passa ao largo, portanto, daquilo que possibilita que os entes sejam a cada vez o que são: seu ser, seus modos de ser. A ciência, nesse sentido, não é capaz de problematizar a ontologia como tal, mas a pressupõe. Mesmo ali onde a ciência tenta preparar para si mesma uma nova abertura de domínios ontológicos sobre os quais possa atuar, ela age, segundo o autor, apenas de maneira ingênua e bruta e isto significa no contexto em questão: ela só encontra necessidade de ampliar seus horizontes ontológicos, se assim pudermos dizer, de uma maneira acidental. Quando, por exemplo, na física, o horizonte ontológico dos conceitos fundamentais herdados pela tradição (movimento, espaço, tempo) torna-se demasiado restrito para explicar os recentes resultados das descobertas particulares, torna-se necessário um alargamento desses mesmos horizontes ontológicos, ou seja, uma revisão dos fundamentos ontológicos das ciências. Não se trata aqui de um plano prévio e amplo sobre o que seja o físico, o natural, o movimento, mas um constante reajuste ontológico sempre parcial, feito, por isso mesmo, de modo ‘ingênuo e bruto’. Talvez essa atuação ontológica da ciência, de alguma maneira precária, mas também eventualmente eficaz, corresponda ao sentido daquilo que Heidegger chamou de ciência filosófica no trecho lido de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Ora, se a ciência tem como essência a

visualização do ente como objeto e não exatamente se volta para os problemas ontológicos anteriores a isso, então a ideia de uma ciência filosófica já carrega consigo algum elemento que extrapola o âmbito ôntico científico, mas também não pode corresponder totalmente ao saber que, *planejando os domínios temáticos das esferas ontológicas*, tem como marca determinante justamente esse constante contato com os modos de ser. Qual seria, assim, esse saber mais radical, porque ontológico, que possibilita explicitamente as ciências positivas?

Numa passagem posterior de *SuZ* Heidegger diz:

Conceitos fundamentais são as determinações, nas quais o domínio temático [*Sachgebiet*], que serve de base a todos os objetos temáticos [*thematischen Gegenständen*] de uma ciência, chega a uma compreensão prévia e condutora de todas as investigações positivas. Esses conceitos adquirem sua legítima identificação e ‘fundamentação’, desse modo, somente na correspondente averiguação investigativa [*Durchforschung*] prévia do domínio temático. Mas na medida em que todos esses domínios são obtidos a partir da esfera dos entes, essa pesquisa prévia e criadora de conceitos fundamentais não significa nada além do que a interpretação desse ente com vistas à constituição fundamental de seu ser. Essa pesquisa deve anteceder as ciências positivas; e ela pode fazê-lo.¹¹

Aqui Heidegger dá um passo atrás em relação ao campo de atuação das ciências. Tematiza a mútua relação *entre conceitos fundamentais e domínios temáticos*. Sabemos agora que os domínios temáticos são entendidos como recortes ontológicos prévios dos entes e possibilitadores de toda ciência. Um domínio temático é obtido a partir da interpretação das estruturas fundamentais [*Grundstrukturen*] do ente e da concomitante articulação desse domínio em conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*]. As estruturas e os conceitos dos domínios temáticos só são denominados fundamentais porque são obtidos não exclusivamente do próprio ente, mas do ser, ou seja, dos modos de ser que possibilitam com que os entes sejam o que são. O saber, desse modo, que prepara os conceitos fundamentais, interpretando as estruturas fundamentais do ente, adquire sua radicalidade exatamente por não perder de vista o âmbito ontológico. A ontologia que prepara os domínios temáticos é um saber mais radical que a ciência: é uma ontologia estruturante do *apriori*.

¹¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 10.

Apresentados os polos da relação, devemos agora indicar os aspectos positivos e produtivos do vínculo entre a positividade das ciências e o domínio temático pré-científico. Heidegger diz:

Se o peso de uma pesquisa é sempre imediatamente colocado nessa positividade, seu progresso propriamente dito não se consuma tanto na acumulação de resultados e na conservação desses resultados em ‘manuais’, mas nas perguntas pelas constituições fundamentais do respectivo domínio, que surgem quase sempre de maneira reativa desses conhecimentos crescentes das coisas.¹²

Fica claro a partir do sentido dessa citação que o progresso de uma ciência não pode ser medido a partir dos resultados meramente externos obtidos pelo constante acúmulo de dados e informações ou pelo sucesso de uma experiência. A radicalidade da contribuição de Descartes ou Galileu para a física não pode ser medida somente pelas criações técnicas, fórmulas matemáticas ou observações anatômicas desenvolvidas por esses homens. A física moderna pôde desenvolver-se unicamente porque partiu de uma crise. A crise é o momento da separação, da divisão, e nesse caso particular, os conceitos fundamentais da física antiga e medieval precisaram ser modificados ou abandonados para que algo novo surgisse. Descartes e Galileu ‘revisaram’, portanto, os conceitos fundamentais do domínio temático natureza, realocando-os em um novo recorte ontológico, diferente do aristotélico. A explicação qualitativa do movimento dos entes, assim, foi substituída por uma explicação prioritariamente quantitativa e relacional, ou seja, matemática. Por esse motivo a física moderna é matemática. Heidegger diz sobre esse processo:

Esse ajuste diz respeito ao projeto daquilo que deve ser, futuramente, a natureza para o buscado conhecimento da natureza: o nexomotor fechado em si mesmo de relativos pontos de massa espaço-temporais. Nesse rasgo fundamental da natureza [*Grundriss der Natur*] posto como ajuste inserem-se, entre outras, as seguintes determinações: movimento significa mudança de lugar. Nenhum movimento e nenhum sentido de movimento é mais destacado que outro. Todo lugar é igual ao outro. Nenhum momento no tempo possui prioridade em relação a outro [...]¹³

¹² HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 9.

¹³ HEIDEGGER. *Holzwege*, p. 79.

Assim, a partir dessa estruturação ontológica prévia do domínio da natureza, que possibilitou para os séculos seguintes as massivas ‘descobertas’ da física, fica apresentada, em termos gerais, a derivação da ciência em relação ao planejamento ontológico.

Nos aproximamos, assim, daquele saber que, enquanto projeto, determina os limites ontológicos das ciências. Essa pesquisa ontológica estruturante *apriori*, que precede as investigações científicas, é, para Heidegger, consumada pela filosofia, entendida como metafísica. Segundo o autor:

O trabalho de Platão e Aristóteles é uma prova disso e [...] também o ganho positivo da *Crítica da Razão Pura* de Kant repousa no princípio de uma elaboração daquilo que pertence de modo geral a uma natureza, e não em uma ‘teoria’ do conhecimento. Sua lógica transcendental é lógica temática apriorística do domínio ontológico natureza.¹⁴

Temos, pois, uma valiosa informação, que praticamente responde nossa investigação inicial: em que consiste a diferença entre filosofia e ciência? A resposta pode soar, até o momento, mais ou menos assim: A filosofia é, desde Platão e Aristóteles, um saber teórico, generalista, que, atentando sempre às estruturas ontológicas dos entes, que já se apresentam para o homem na compreensão pré-teórica, natural e prática do mundo, planeja os conceitos-fundamentais, ou seja, a estrutura daquilo que a cada vez deve pertencer a um domínio ôntico-ontológico determinado (natureza, linguagem, história, etc.). A metafísica produz, assim, o âmbito no interior do qual as ciências podem desenvolver sua confrontação positiva (não ontológica) com o ente, abordando-os, a partir de agora, como objetos e numa especialização cada vez maior. A filosofia metafísica, em resumo, é mais radical que a ciência porque funda ontologicamente o espaço das ciências.

Com isso, se voltarmos rapidamente à citação na qual Aristóteles contrasta filosofia e ciência, indicando que a primeira trata do ente na totalidade e a segunda o ente particular, podemos entender um novo sentido para a totalidade ali apresentada. A tendência à totalidade que se encontra na base da prática filosófica não se limita, pelo que foi dito, à mera extração lógico-dedutiva daquilo que eventualmente pertence à reunião de todos os entes. O filósofo não procede filosoficamente, de acordo com essa interpretação, somente quando, partindo de premissas ônticas generalizantes, obtém alguma verdade ôntica dedutiva. A tendência à totalidade, própria à metafísica, concentra-

¹⁴ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, pgs. 10-11.

se, para Heidegger, em uma constante visão ontológica do ente, pois, como visto, são os modos de ser que, de fato, perfazem a totalidade estruturante dos entes: *a totalidade unificadora a priori do ser distingue-se, assim, da mera totalidade cumulativa ôntica*. Tal totalidade já está expressa na seguinte frase aristotélica, que resume, em termos gerais, a pergunta metafísica da filosofia:

Assim, pois, é aquilo para o qual [a filosofia] está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso [e que por isso é questionado]: que é o ente? [τί τὸ ὄν;]¹⁵.

A metafísica, de acordo com isso, de fato *interroga* o ente, mas sempre *questionando* seu ser, isto é, mantendo-se no horizonte da *pergunta* pelo sentido unificador e totalizante do ente: sua entidade. As ciências *interrogam*, por sua vez, o ente particular, limitando-se à *pergunta* por sua objetividade e positividade e dentro do horizonte de *questionamento* que busca explorar as determinações e propriedades de um dado domínio ôntico, escapando, assim, da questão mais fundamental acerca da entidade do ente.

Nossa pergunta inicial acerca da relação entre filosofia e ciência moveu-se no sentido de indicar a diferença entre filosofia e ciência. A diferença, para poder ser relação, não pode significar o puro alheamento de um polo em relação ao outro. A relação se estrutura, pelo exposto, na diferença de radicalidade entre ambos os saberes. A filosofia metafísica é mais radical porque é capaz de fundar a ciência. *A fundamentação constitui a diferença nessa relação*. O fundamental da metafísica estrutura-se tanto sob o aspecto do puro espaço temático ontológico dentro do qual esse saber se movimenta, quanto da própria postura questionadora, que mantém viva a pergunta totalizante do sentido da entidade. Do ponto de vista heideggeriano poderíamos dizer, assim, que é uma inconsequência a tentativa, sempre renovada na modernidade, de se buscar reduzir a filosofia à ciência, como se a massiva eficácia ôntica da ciência fosse paradigma para o procedimento do filósofo.

A diferença entre ser e ente, em suma, é aquilo que estrutura o espaço de ação da verdade de cada saber. A verdade ôntica das ciências é, assim,

¹⁵ HEIDEGGER. *Conferências e Escritos Filosóficos*, p. 17.

[...] “Aquele perguntar que parte do ente nele mesmo, assim como ele é – òv òç òv -; a assim direcionada abertura do ente, assim como ele é, a abertura do òv”. Mas, por outro lado, a verdade ontológica da metafísica mostra-se como “[...] aquele perguntar que parte do ente como tal, isto é, que pergunta unicamente na direção daquilo que constituiu o ente, òv ò òv”.¹⁶

Mas Heidegger, nesse momento, levanta a última e decisiva questão: haveria algum saber, no entanto, que se encontra antes da pergunta pelo ser dos entes (metafísica) e, portanto, da pergunta do ente particular nele mesmo (ciência)? Existe algum saber que pergunta pelo próprio ser enquanto tal, questionando o horizonte de seu sentido? Ora, essa meditação extrapola nossa intenção inicial, que se limitava à pesquisa de uma possível relação entre filosofia e ciência. Mas é preciso dizer que, para Heidegger, a pergunta pelo sentido do ser enquanto tal antecede até mesmo as ‘ontologias filosóficas fundantes’, na medida em que é mais radical que essas. Com base nisso o autor diz em *Ser e Tempo*:

A pergunta pelo ser mira, assim, a condição de possibilidade *apriori* não só das ciências, que averiguam os entes como tais ou tais entes e que, desse modo, já se movimentam sempre em uma compreensão de ser, mas mira a condição de possibilidade das próprias ontologias, que se encontram antes das ciências ônticas, fundando-as. Toda ontologia, por mais rico e estruturado que seja o sistema de categorias do qual dispõe, permanece no fundo cega e uma distorção de seu propósito mais fundo, se não houver explicado, de modo suficiente, o sentido do ser e se não houver compreendido essa explicação como seu papel fundamental.¹⁷

A pergunta pelo sentido do ser é, assim, para Heidegger, a mais fundamental. Mas que saber resulta disso? Temos uma resposta definitiva para a pergunta acerca da relação entre ciência e filosofia? Certamente não, sobretudo agora que descobrimos que Heidegger apresenta a dignidade do espaço de um saber ontológico anterior ao filosófico, no sentido de filosofia que predomina desde Platão e Aristóteles. Mas o sentido da filosofia desde Platão e Aristóteles é, para Heidegger, a metafísica. A pergunta decisiva e inevitável que surge dessa investigação é, portanto, a seguinte: a filosofia pode se restringir à sua determinação metafísica? Se não, que tipo de relação pode existir entre essa outra filosofia e a metafísica?

¹⁶ HEIDEGGER. *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 523.

¹⁷ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 11.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES: *Aristoteles' Metaphysik – Bücher I-VI (Griechisch - Deutsch)*. Hamburg: Meiner Verlag, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____: *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.

_____: *Que é isto – A filosofia?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 19ª Edição; 2006.

_____: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

FILOSOFIA SOCIAL E POTENCIAL CRÍTICO-NORMATIVO: PRÁXIS E EMANCIPAÇÃO NO PLANO “MAIS IDH” (MA/BRASIL)

José Henrique Sousa Assai¹

RESUMO: A gênese constitutiva do programa normativo da teoria crítica se autocompreende enquanto interdisciplinar. Dentre os vários saberes constitutivos na pesquisa crítica a filosofia social tem seu lugar específico enquanto àquele saber voltado ao mundo social com um *telos* para a emancipação. Emancipação é entendida aqui enquanto identificação, análise e tentativa de resolver as patologias sociais (Honneth). Tal tratativa permite que uma abordagem ontológica-social contida na filosofia social encete formas de emancipação possibilitando o processo de efetivação social por parte das instituições sociais. Pretendo explicitar nesta pesquisa, oriunda de uma parte do doutoramento, que o programa normativo de uma filosofia social vinculado a uma abordagem social-ontológica toma por base uma plataforma de cunho político-social vinculado a uma forma específica de instituição e que, nesse caso, reflete no plano de ação “Mais IDH” (MA/Brasil) cujo mote é a promoção da efetividade social.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Plano “Mais IDH”; Filosofia Social.

ABSTRACT: The constitutive genesis of the normative program of critical theory is self-understood as interdisciplinary. Among the various constitutional knowledges in critical research, social philosophy has its specific place as that knowledge aimed at the social world with a *telos* to emancipation. Emancipation is understood as identified, analyzed and attempted to solve the social pathologies. Such approach allows an ontological-social point of view contained in social philosophy to emancipate forms of emancipation enabling the process of social realization of social institutions. In this paper I aim to explicit that the normative program of a social philosophy linked to a social-ontological approach is based on a social-political background linked to a specific form of institution and, in this case, reflect upon social project “Mais IDH” (MA/Brasil) whose challenge is a promotion of social effectiveness.

Keywords: Critical Theory; “Mais IDH” Project; Social Philosophy.

As pretensões de normatividade dos modelos democráticos (*Schumpeterian democracy, populist democracy, liberal democracy, participatory democracy, social democracy and deliberative democracy*)² apontam ao interesse da dimensão política

¹ UFMA (Docente em Filosofia no Curso de Ciências Humanas) e Doutorando em Filosofia (PUCRS)

² GUTMANN, Amy. Democracy. In: GOODIN, Robert E, PETTIT, Philip, POGGE, Thomas. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. 891 p. HABERMAS, Jürgen. Três Modelos Normativos de Democracia. In: _____. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002. 390 p.

enquanto elemento fundamental de seu projeto de construção para a práxis social no interior de contextos repletos de contradições (*inneren Widersprüchlichkeit der Realität*)³. A tarefa profícua de um programa da teoria crítica pretende responder à inquieta perquirição a respeito do entendimento funcional das situações contextuais⁴ tomando por mediação “o funcionamento concreto das coisas à luz de uma emancipação ao mesmo tempo concretamente possível e bloqueada pelas relações sociais vigentes”⁵. Se se toma por base uma atitude crítica (comportamento crítico) como pressuposto do agir crítico, então se deve levar em conta de que, perante as contradições que emergem na sociedade traduzidas pelo surgimento e existência dos problemas sociais de forma mais geral e específica, podemos assumir uma atitude ativa na construção da sociedade. É preciso, portanto, “dar um tom” à atitude crítica e isso significa propor soluções para os problemas (*Problemlösung*) de ordem sócio-econômica, administrativa, fiscal etc. Nesse sentido, no labor do posicionamento crítico podemos abandonar propositalmente a metáfora do “mundo atonal” eivando-o com o “tom da emancipação”⁶ e, portanto, fazendo com que essa força emancipadora ganhe sentido normativo. Daí que a presente pesquisa pretende explicitar que o plano de governo do Estado do Maranhão “Mais IDH” assume um “tom” emancipador que promove, a despeito da vertiginosa precarização das condições mais elementares da vida societária, uma proposta de resolução normativa para as assim cognominadas patologias sociais, retomando, por assim dizer, o mote basilar da teoria crítica da construção da sociedade (*Gesellschaftsbau*) com viés emancipatório. Assim, a efetivação dos bens públicos e dos bens fundamentais tornam-se um repto e também um projeto de um programa normativo que, nesse caso, se assenta do “MAIS IDH”⁷. Para a devida explicitação ao qual me refiro, primeiramente retomo os fundamentos da teoria crítica (1), para que daí, no segundo momento e de forma mais específica, possamos vincular os seus pressupostos enquanto elementos constitutivos do programa social “Mais IDH” (2) do Governo do Estado do Maranhão cuja orientação dá-se pela melhoria das condições de

WERLE, Denilson, MELO, Rúrion (org.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. 314p.

³ JAEGGI, Rahel. Was ist IdeologieKritik? In: JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo. *Was ist Kritik?* 3 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013. p. 266 – 295.

⁴ NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008. 302 p.

⁵ Id. *Ibid.*, p. 17.

⁶ ZIZEK, Slavoj. Felicidade e Tortura no mundo atonal. In: _____. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 29 – 69.

⁷ BRUNKHORST, Hauke. *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002. 246p.

um povo (efetividade social no tocante, por exemplo, ao fomento dos bens públicos e bens fundamentais) que, por sua vez, foi desprovido por efetivas políticas públicas. Aqui não se trata de uma apologia a um plano de governo do Estado do Maranhão e nem, por outro lado, uma crítica eivada de sanha, mas em perquirir na intimidade desse plano de ação social “Mais IDH” e poder identificar elementos que servem como base de um agir crítico e emancipador; portanto, tanto o pensamento crítico quanto os pressupostos de uma teoria crítica ganham uma cariz de cunho emancipador e normativo que se traduzem nesse plano de ação do executivo do Maranhão.

1 A potencialidade da Crítica entre a crise e o risco

Quando Brunkhorst escreveu a respeito da proposta de se postular uma forma de se pensar o legado marxiano ele o colocou sob a constante tensão entre um movimento de crise e ao paradigma do risco na qual é acometida uma posição crítica de revisão do pensamento marxiano⁸. Parece que o pressuposto arrolado por Brunkhorst nos suscita pensar que a gênese constitutiva da sociedade moderna “já é (foi)” engendrada por crises provenientes não só da própria contradição interna do capitalismo, mas, sobretudo, do fracasso do projeto do “socialismo democrático” onde o conceito de crise foi substituído pelo conceito de risco. Um cenário de crise, portanto, seguiu sua trajetória solapadora atingindo níveis sistêmicos e globalizatórios; nesse sentido e a despeito do corolário remissivo do decálogo do Consenso de Washington⁹ o que se viu não foi à melhoria das condições de vida principalmente nas áreas “periféricas” do mundo; ao contrário, ondas sistêmicas e randômicas de crise e de risco acompanharam e acompanham as econômicas em desenvolvimento e até mesmo as “grandes” economias¹⁰. A Grécia e países do eixo latino americano que o digam! A tarefa do mercado, enquanto agente sistêmico do capital, galvaniza-se da lógica de um “Leviatã econômico” que se autorreferencia através da negligência, da exploração e do solapamento das condições da vida social dos menos favorecidos. O discurso sobre o mercado não fica circunscrito à seara sociológica, mas pode ser também tematizado na

⁸ BRUNKHORST, Hauke. Von der Krise zum Risiko und zurück: Marxistische Revisionen. In: JAEGGI, Rahel, LOICK, Daniel (org.). *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*. 2 ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. p. 412 – 441.

⁹ HELD, David. *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Cambridge: Polity Press, 2004.

¹⁰ FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174 p. (Coleção Filosofia 153).

esfera filosófica social e, por meio dela, fazer emergir a potência renovadora – e mais ainda emancipadora – de um programa de fundamentação normativo da teoria crítica¹¹.

O latente cenário de risco¹² não é óbice por completo de reiteradas tentativas da sociedade em se orientar pela práxis. Nesse sentido, já na introdução de um recente livro de Honneth o atual Diretor do *Institut für Sozialforschung* (IfS) reafirmou o caráter propositivo de se pensar sobre as condições institucionais da vida societária *não enquanto* relações “coisificadas” (*dingliche*)¹³; pelo contrário, o argumento honnethiano explicita para o objeto da presente pesquisa em subscrever que as instituições sociais podem ser compreendidas *como medium* à normatividade. Dessa forma, duas questões tornam-se fundamentais: a primeira trata de que “as condições institucionais não são [meramente] relações coisificadas”¹⁴; e, em segundo, uma linha de pesquisa crítica da filosofia social possui um vínculo com a ontologia social (instituição social).

Nesta pesquisa, que é fruto de um quadro de maior referência de pesquisa no meu doutoramento, a filosofia social é entendida e recepcionada pela ideia básica de Rahel Jaeggi ao defini-la como a “disciplina que aborda o Social [...] que se pergunta por nossas práticas sociais, instituições e relações sociais, portanto, de nossas formas de vida sociais”¹⁵. O conceito básico sobre o “Social” (*Das Soziale*) é que as relações sociais bem como suas práticas e instituições sejam compreendidas enquanto condição constitutiva da individualidade e liberdade. No tocante a ideia de instituição, por sua vez, é entendida como um “órgão constituído mediante práticas sociais com caráter costumeiro que apresentam sistemas complexos de expectativas procedimentais de cunho recíproco e duradouro [...] e que se caracterizam pela efetividade pública e pelo reconhecimento público”¹⁶. Por outro lado, a ideia fundamental da ontologia do “Social” reside em três questões básicas: como se consegue a efetividade social; como a

¹¹ JAECCI, Rahel, CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: C.H.Beck, 2017. 128p.

HERZOG, Lisa, HONNETH, Axel (org.). *Der Wert des Marktes: Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. 1. ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. 670p.

LINERA, Garcia. *A Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. Tradução Mouzar Benedito e Igor Ojeda. São Paulo: Boitempo, 2010. 349p.

¹² BECK, Ulrich. *Risikogesellschaft: Auf dem Wweg in eine andere Moderne*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1986. 396p.

¹³ HONNETH, Axel. *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. 167p.

¹⁴ Id. *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ JAECCI, Rahel, CELIKATES, Robin, 2017, p. 11.

JAECCI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. 2.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014a. 451p.

¹⁶ JAECCI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? p. 528 – 544. In: FORST, Rainer, HARTMANN, Martin, JAECCI, Rahel et.al. (org.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 743p.

sociedade está estruturada e, por fim, o que são as instituições (sociais) bem como a coletividade¹⁷.

Tomando por referência os conceitos supracitados, a questão fundamental para a filosofia social não fica apenas “no como é”, mas em “como deveria ser” determinada realidade social tomando por referência tanto a interface “indivíduo e sociedade” quanto à efetividade social (*soziale Wirklichkeit*) combinada não apenas por uma abordagem de cunho teórico social, mas, sobretudo, quando se trata da questão normativa orientada, por exemplo, pela efetividade dos bens públicos acessíveis a todos de uma determinada sociedade. Desse modo, a intuição básica desta pesquisa, portanto, é encetar que as instituições sociais, de forma específica o modelo sócio-institucional do executivo maranhense “Mais IDH”, não podem ser vistas como relações formais puramente coisificadas, porém elas contêm um “dever ser” normativo, ou seja, podem propor soluções para as patologias sociais levando a sério o mote de “apresentar ‘as coisas como deveriam ser’ sob a forma de *tendências* presentes no desenvolvimento histórico”¹⁸. É só nesse sentido que o programa de ação social do governo do estado do Maranhão busca fomentar as condições mínimas para a emancipação uma vez que tenta efetivar, por exemplo, o acesso aos bens públicos de tantos municípios. Assim, é nesse âmbito que o plano “Mais IDH” se pauta em sua ação sócio-política-econômica, pois ele busca promover um forma de ação público-política capaz de minimamente possibilitar um efetivo acesso aos bens sociais aos cidadãos das regiões mais pobres do Maranhão tomando por consideração as esferas da saúde e da educação como fundamentais para tal programa social. Por outro lado, e sob o ponto de vista da pesquisa crítica orientada pelo ancoramento filosófico-social, o referido programa passa a se constituir, portanto, numa configuração ontológica social orientada à práxis (efetividade dos bens públicos e fundamentais). Essa ontologia do “Social” na qual se baseia a filosofia social tematiza propriamente a efetividade social no sentido de perquirir e responder a respeito da estruturação da sociedade bem como das instituições sociais¹⁹. É com base nessa ideia que a proposta do “Mais IDH” se vincula com um programa normativo de cunho filosófico-social, pois trata de estabelecer com a realidade vivencial de tantos municípios uma forma de promover a qualidade de vida dos mesmos tomando por fundamento uma

¹⁷ JAEGGI, 2009, p.12.

¹⁸ NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. 80 p. (Coleção Filosofia Passo-a-Passo 47).

STAHL, Titus. *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013. 475 p.

¹⁹ JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin, 2017, p.12.

estrutura social e institucional definida. A seguir, procurarei explicitar esse potencial normativo do “Mais IDH” buscando o cotejamento com o conteúdo básico normativo da filosofia social compreendida enquanto saber interdisciplinar que se referencia com o “Social” bem como também com o arranjo ontológico-social.

2 Teoria Crítica e o potencial emancipador do Plano “Mais IDH”

Uma vez, em um dos Pequenos Escritos Políticos (*Kleine Politische Schriften*) e diante do cenário da queda do muro de Berlin, Habermas se perguntou a respeito da capacidade de reforma e do potencial de desenvolvimento no interior das democracias²⁰. Pareceu que, naquele momento histórico, o desencantamento a respeito do projeto socialista havia terminado²¹. Uma das respostas encontradas, nesse texto, foi à assertiva de uma intuição normativa que pudesse corrigir os problemas internos e externos do projeto socialista²². Após a virada do novo milênio, a ideia de um repensar do marxismo ocidental não “ficou para trás”; pelo contrário, até em virtude do cenário político brasileiro de momento pós-impeachment urge repensar as estratégias – e mais ainda os fundamentos normativos e metodológicos – para a práxis. A tentativa do estiolamento das instituições sociais que visam à práxis reanima, por sua vez, a força da potencialidade da emancipação²³. As instituições ainda possuem sua tarefa de mediação no espaço público mesmo em tempo de redefinição política²⁴. Nessa esteira da potencialidade normativa de um projeto social é que o plano “Mais IDH” se candidata enquanto cariz de uma teoria crítica repensada e revisionada²⁵.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heibt Sozialismus heute?* In: _____. *Die Nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 179 – 204.

²¹ HABERMAS, 1990, p. 179.

²² Id. *Ibid.*, p. 188 – 189.

²³ NOBRE, Marcos. 1988 + 30. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v 35, p. 135 – 149, jul. 2016.

²⁴ NOBRE, 2016, p. 136.

²⁵ MARANHÃO (Estado). Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento (SEPLAN). Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos. *Plano de Ação “Mais IDH”*. São Luís, MA, 2015, 113 p.

BRUNKHORST, 2014, p. 412 – 441.

PINZANI, Alessandro, REGO, Walquiria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 677 p. (Reinventar a emancipação social: para novos Manifestos I).

WARREN, Ilse Scherer. *Redes de movimentos sociais na América latina – caminhos para uma política emancipatória?*, Caderno CRH, Salvador, v.21, n.54, set.dez/2008. p. 505 – 517.

OLIVEIRA, Nythamar de. *As exigências normativas do ethos democrático brasileiro: o habitus em Bordieu, teoria crítica e filosofia social*, Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 70 – 87, 2012.

O programa do governo do Estado do Maranhão, através da Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento (SEPLAN), cujo trabalho foi consubstanciado e apoiado por um grupo gestor composto pelos seguintes órgãos (Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Participação Popular, Secretaria de Estado de Articulação Política e Assuntos Federativos, Secretaria de Estado de Educação, Secretaria de Estado da Saúde, Secretaria de Estado de Agricultura Familiar, Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social, Secretaria de Estado das Cidades e Desenvolvimento Urbano, Secretaria de Estado de Igualdade Racial, Secretaria de Estado de Trabalho e Economia Solidária, Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão, Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos) tem por em seu núcleo programático a

priorização do desenvolvimento das regiões e das populações mais necessitadas do Maranhão, constituindo-se também em inovadora tecnologia social. Pensado como um movimento que se amplia e aprofunda, agregando mais e mais setores do poder público e da sociedade civil na direção de ações territoriais planejadas, teve seu arranque com a escolha dos 30 municípios maranhenses com os mais baixos Índices de Desenvolvimento Humano Municipal – IDHM, segundo os dados do Censo 2010. Foco das atenções concentradas de nove Secretarias de Estado e duas autarquias, a partir da definição de uma metodologia para coleta e sistematização das informações disponíveis, as ações do Plano se expandiram para os executivos municipais ao tempo em que possibilitavam o primeiro produto de um longo processo, consubstanciado agora neste Diagnóstico Preliminar. Este documento tem por objetivo sistematizar um conjunto de informações socioeconômicas e ambientais capazes de refletir a situação inicial existente nos 30 municípios selecionados como alvo das políticas, programas, projetos e atividades mobilizados a partir do Plano de Ações Mais IDH. Sua elaboração foi possível a partir dos esforços combinados da equipe técnica do IMESC/SEPLAN com os técnicos e gestores das Secretarias e Órgãos integrantes do Comitê Gestor do Plano de Ações Mais IDH, assim como a partir do contato inicial com os gestores e técnicos dos 30 municípios selecionados²⁶.

O plano “Mais IDH” toma por princípio a melhoria das condições vitais daqueles munícipes dos trinta piores municípios com índices de qualidade de vida abaixo dos padrões do IDH e do IDHM. Assim, o referido programa social retoma àqueles princípios de uma proposta crítica no tocante à transformação do tecido social (*Bau der Gesellschaft*)²⁷. Isto significa que a tarefa institucional do Estado do Maranhão no tocante ao “Mais IDH” se pauta pela retomada valorativa da esfera institucional

²⁶ MARANHÃO (Estado), 2015, p. 4.

²⁷ BITTNER, Rüdiger. Kritik, und wie es besser wäre. In: JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo. *Was ist Kritik?* 3 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013. p. 134 – 149.

como medium normativo e não enquanto óbice de uma burocracia estatal ou mesmo da má administração pública. Daí que faz sentido a proposta honnethiana de se efetivar uma pesquisa crítica tomando por pressuposto argumentativo uma ontologia social que leve a sério o papel das instituições sociais como mediações para o exercício da liberdade social do ser humano²⁸. Seria, nesse caso, uma possibilidade de se pensar, sob o ponto de vista filosófico, o tema da incorporação da razão para que se possa ter a efetividade social?²⁹ É nesse sentido que, sob o olhar da filosofia, a razão incorporada ou, de outro modo, destrancendentalizada³⁰ se desloca para o processo de incorporação à práxis social. Ela se despe de sua forma mais “sublime” – qual seja a transcendental – e toma a forma “profana” de um determinado *soziale Lebenswelt*. Ela – a razão corporificada – se revela, nesse sentido, dialeticamente como luta pelas conquistas políticas, sociais e econômicas de uma sociedade despojada desses mesmos bens mais gerais e necessários para os mais desprovidos ao direito de existência social, por exemplo. Nesse processo de desacoplamento destrancendental a razão se corporifica assumindo formas sócio-organizacionais³¹ (como se propõe o Plano “Mais IDH”) de luta pela práxis. O “seu lado solidário” emerge como contraponto normativo (*alter ego*) ao seu lado idealista, metafísico, transcendental. Agir, nesse caso, é agir socialmente e essa ação se caracteriza como sendo, por que não dizer, *um Platzhalter* de uma teoria crítica revisitada (no sentido de entender a razão como corporificada e “sensível” às contingências históricas). Por isso mesmo que estar atento para os engendramentos e arranjos históricos epocais torna-se um importante *leitmotiv* de construção do agir crítico e tal empreendimento ganha mais força com a vinculação desse arcabouço teórico com a práxis social. Essa forma expressional da razão – destrancendentalizada – enseja um apelo à releitura crítica de Marx no tocante, especificamente, à alienação³²; pois, concebê-la enquanto sensível aos problemas de um determinado *Zeitgeist* faz com que emergjam tanto as deficiências nas condições sociais dos indivíduos quanto o diagnóstico descritivo (analítico) de uma sociedade “doente” (patologia da razão). Penso que a construção do plano social “Mais IDH” busca fornecer uma proposta para soluções perante um cenário alienador fazendo com que as comunidades mais carentes

²⁸HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2013. 127p.

²⁹ Id. *Ibid.*, p. 66.

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Reclam, 2001. 87p.

³¹ BODE, Ingo. *Die Organisation der Solidarität: Normative Interessenorganisationen der französischen Linken als Auslaufmodell mit Zukunft* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997), 366p.

³² JAEGLI, Rahel. *Alienation*. Tradução de Frederick Neuheuser. New York: Columbia, 2014b. 274p.

dos rincões do Maranhão tenham condições mínimas de existência e que, por meio dessas conquistas, sejam reconhecidas e contempladas favoravelmente em seu meio contextual.

A ideia basilar da razão destrascendental enceta um olhar acurado para as realidades históricas com as quais lidamos permitindo se pensar, sob o ponto de vista da filosofia social, a realidade enquanto *medium* à emancipação. Assim, especificando acerca do contexto do “Mais IDH”, o Maranhão é o Estado com menor IDHM do Brasil, com índice de 0,612. Esse indicador traduz a baixa renda *per capita* do Maranhão que chega a ser inferior em mais de 55% a do Brasil e, aproximadamente, 80% a do Distrito Federal³³. Um dos maiores desafios, nesse caso, não é apenas fazer valer os direitos sociais – ou a busca pela efetivação dos bens públicos e fundamentais – dessas pessoas que a tenham com dignidade (mais notadamente dos 30 municípios mais pobres), porém, em estabelecer “de que forma” tal planejamento será feito em cada um desses municípios. Nesse quesito, o “Mais IDH”, no tocante ao diagnóstico avançado não prevê “o como” será feito esse processo de melhoria das condições sociais e econômicas desses trinta municípios e aqui, repousa uma crítica, pois na esteira da efetivação social oriunda do partido que por ora está no executivo do Estado do MA já caberia, sim, uma proposta mínima de caráter objetivo aos trinta municípios com os menores índices de IDH do MA no que tange a renda, escolaridade (educação) e saúde. Na esteira de uma política orientada à práxis, o Estado do MA mediante o “Mais IDH” adota também o diagnóstico preliminar³⁴ como pressuposto metodológico de implementação desse amplo projeto social e que, num segundo momento, terá consigo o diagnóstico avançado que pretende, a partir do que fora colhido de informação do diagnóstico preliminar, melhorar as condições de existência sociais e econômicas desses

³³ MARANHÃO (Estado), 2015, p. 80.

³⁴ Composto dos quatro eixos elencados – Educação, Saúde, Renda, Gestão Municipal e Meio Ambiente –, o Diagnóstico Preliminar apresenta um quadro comparativo das condições gerais de desempenho escolar, saúde pública, produção, trabalho, legislação municipal e áreas protegidas dos 30 municípios, relacionando-os também com indicadores do Maranhão e do Brasil. Cf. MARANHÃO (Estado), 2015, p. 12. No que diz respeito ao Diagnóstico Avançado dois movimentos deverão ser executados para subsidiar sua elaboração: a) ocorrerá a aplicação de um questionário junto aos gestores e à sociedade civil organizada dos 30 municípios, que recolherá importantes informações sobre a realidade local, no que se refere aos temas do Plano e que irão complementar os dados estatísticos elencados no Diagnóstico Preliminar, permitindo a explicitação de particularidades locais; b) em um processo simultâneo, serão expandidas as análises para o território de entorno dos municípios com foco principalmente no entendimento das dinâmicas regionais de produção e consumo, verificando potenciais e aptidões possíveis de dinamização através de políticas públicas.

trinta municípios³⁵ fazendo com que o acesso aos bens públicos (hospitais, escolas, creches, áreas de lazer, etc.) e aos bens fundamentais sejam efetivados. Esse diagnóstico avançado é que, sob o aspecto crítico, vem a se constituir a esfera normativa do “Mais IDH”.

Considerando que os dados do censo de 2010 apontaram o Maranhão o Estado com maior percentual de pessoas vivendo em situação de extrema pobreza, 25,8% (1,7 milhões de pessoas) e que os 30 municípios com menor IDHM do Maranhão concentram 11,2% da população extremamente pobre do Estado onde nesses municípios, em média, 47,1% da população de cada município está em situação de extrema pobreza, faz-se imperioso realizar ações de enfrentamento dessa pobreza³⁶ ou da miséria em seu estado mais crítico. No intuito de enfrentar a situação de extrema pobreza nesses trinta municípios escolhidos em virtude de suas mais precárias condições em relação aos demais do MA, o “Mais IDH” busca a participação dos cidadãos nesse processo de emancipação. Assim, no bojo de suas diretrizes, o processo político de formação da opinião pública e da vontade, com orientação à melhoria da realidade em que se encontram essas comunidades, contempla a:

ampliação dos mecanismos de participação popular na gestão das políticas públicas de interesse do desenvolvimento dos municípios;
ampliação da oferta dos programas básicos de cidadania;
inclusão e integração produtiva das populações pobres e dos segmentos sociais mais vulneráveis, tais como trabalhadores rurais, quilombolas, indígenas e populações tradicionais, calcado em um modelo de desenvolvimento que atenda às especificidades de cada um deles³⁷

No tocante aos “mais vulneráveis” – tal como descrito acima – só é possível tomá-los por referência sócio-econômica mediante o CadÚnico³⁸. Esse é um dos instrumentos que o “Mais IDH” utiliza para se certificar “quem” são realmente as

³⁵ Nos trinta municípios de menor IDHM do Estado, destaca-se que 28 deles estão no ranking dos 200 municípios com menor IDHM Renda do Brasil, sendo que o primeiro, o segundo e terceiro lugares são ocupados, respectivamente, pelos municípios de Marajá do Sena, Fernando Falcão e Belágua, respectivamente. Dada esta situação, um dos grandes desafios do “Mais IDH” é propor e fomentar políticas públicas para elevar a renda da população maranhense. Cf. MARANHÃO (Estado), 2015, p. 81.

³⁶ MARANHÃO (Estado), 2015, p. 86.

³⁷ MARANHÃO (Estado), 2015, p. 8.

³⁸ O Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (Cadastro Único ou CadÚnico) é um instrumento que identifica e caracteriza as famílias de baixa renda (com renda mensal de até meio salário mínimo por pessoa; ou renda mensal total de até três salários mínimos). O Cadastro Único permite conhecer a realidade socioeconômica dessas famílias, trazendo informações de todo o núcleo familiar, das características do domicílio, das formas de acesso a serviços públicos essenciais e, também, dados de cada um dos componentes da família. Cf. MARANHÃO (Estado), 2015, p. 88.

pessoas que mais necessitam de auxílio nessas comunidades contempladas pelo referido plano social. O CadÚnico se constitui enquanto operador funcional e estrutural do “Mais IDH” para fins não só analíticos, mas, sobretudo, normativos, pois a orientação da descrição situacional dos municípios endereçados pelo plano social “Mais IDH” é para a melhoria de suas condições existenciais.

Tais condições acima delineadas aproximam-se ao que a filosofia social tematiza de “holismo social” como fonte e método de pesquisa crítico-normativa (*sozialen Holismus*)³⁹, isto é, considerar a sociedade como um todo não reduzível a puros indivíduos. Essa ideia permite à filosofia social o entendimento de que se ocorre um sinal patológico em um determinado setor da esfera social de uma específica comunidade, então todos os demais setores podem ser atingidos e isso poderia, a longo ou em curto prazo, levar ao colapso sistêmico. Para além de ser uma anátema apocalíptica, penso que o modelo de investigação holista social favorece a pesquisa crítica no intuito de que favorecer um exame de maior complexidade dos fenômenos sociais e, assim, para efeito de uma ação normativa (transformadora da realidade social), pensar a práxis social. Nesse aspecto, o “Mais IDH” prioriza o programa “Escola Digna” além de outros (tais como “mais asfalto”, “restaurante popular” etc).

A “Escola Digna” tem como corolário a melhoria das condições básicas (mínimas) de existência social sob o ponto de vista educacional. Toma-se em consideração que o IDHM dos trinta municípios acolhidos pelo “Mais IDH” são os de piores condições existenciais; e, por isso mesmo, o vetor educacional torna-se um repto peremptório de um programa normativo que busca minimamente a efetivação social mediante a inclusão e a participação democrática na gestão política-educacional. Em um cenário onde escolas desses municípios não passavam de um conjunto de choupanas, agora a implementação para a melhoria dessas condições é algo considerável numa ação que leva a sério o aperfeiçoamento de um determinado mundo social.

Os desafios para a implementação de políticas públicas num país como o nosso são peremptórios e tornam-se cada vez mais exigências em face do déficit social em que vivemos. A tentativa de se apresentar, nesta pesquisa, a respeito de uma específica realidade social orientada à emancipação não se constitui em propaganda eleitoral; ao contrário, preferi me utilizar dos pressupostos da filosofia social e relacioná-los com uma práxis social definida. Creio que a esfera do “Social” tenha sido

³⁹ JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin, 2017, p.16.

levada a sério em seus pressupostos e reivindicações normativos. As “condições possibilitadoras para uma vida social e digna”⁴⁰ demarcadas no horizonte compreensivo da filosofia social não se estabelecem enquanto temas finitos; mas, ao contrário, são constitutivos de um corolário remissivo às próprias práticas sociais de uma determinada sociedade. Os limites de qualquer projeto de ação social – tal como é o “Mais IDH” se assenta na própria condição limítrofe do agir humano, mas tal situação não é óbice para a contínua retomada de projetos emancipatórios com os quais, em última instância, buscam efetivar uma melhor condição social a todos.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1986. 396p.

BITTNER, Rüdiger. Kritik, und wie es besser wäre. In: JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo. *Was ist Kritik?* 3 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013. p. 134 – 149.

BODE, Ingo. *Die Organisation der Solidarität: Normative Interessenorganisationen der französischen Linken als Auslaufmodell mit Zukunft* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997), 366p.

BRUNKHORST, Hauke. Von der Krise zum Risiko und zurück: Marxistische Revisionen. In: JAEGGI, Rahel, LOICK, Daniel (org.). *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*. 2 ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. p. 412 – 441.

FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174p. (Coleção Filosofia 153).

GUTMANN, Amy. Democracy. In: GOODIN, Robert E, PETTIT, Philip, POGGE, Thomas. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. 891 p.

HABERMAS, Jürgen. Três Modelos Normativos de Democracia. In:_____. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002. 390p.

_____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Reclam, 2001. 87p.

⁴⁰ JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin, 2017, p.20.

HELD, David. *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Cambridge: Polity Press, 2004.

_____. Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute? In: _____. *Die Nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 179 – 204.

HERZOG, Lisa, HONNETH, Axel (org.). *Der Wert des Marktes: Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. 670p.

HONNETH, Axel. *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. 167 p.

_____. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2013. 127p.

JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: C.H.Beck, 2017. 128p.

JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? p. 528 – 544. In: FORST, Rainer, HARTMANN, Martin, JAEGGI, Rahel et.al. (org.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 743p

JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. 2.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014a. 451p.
_____. *Alienation*. Tradução de Frederick Neuheuser. New York: Columbia, 2014b. 274p.

_____. Was ist Ideologiekritik? In: JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo. *Was ist Kritik?* 3 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013. p. 266 – 295.

LINERA, Garcia. *A Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. Tradução Mouzar Benedito e Igor Ojeda. São Paulo: Boitempo, 2010. 349p.

MARANHÃO (Estado). Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento (SEPLAN). Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos. *Plano de Ação “Mais IDH”*. São Luís, MA, 2015, 113p.

NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008. 302 p.
_____. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. 80 p. (Coleção Filosofia Passo-a-Passo 47).

_____. 1988 + 30. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v 35, p. 135 – 149, jul. 2016.

OLIVEIRA, Nythamar de. *As exigências normativas do ethos democrático brasileiro: o habitus em Bordieu, teoria crítica e filosofia social*, Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 70 – 87, 2012.

PINZANI, Alessandro, REGO, Walquiria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 677p. (Reinventar a emancipação social: para novos Manifestos I).

STAHL, Titus. *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013. 475p.

WARREN, Ilse Scherer. *Redes de movimentos sociais na América latina – caminhos para uma política emancipatória?*, Caderno CRH, Salvador, v.21, n.54, set.dez/2008. p. 505 – 517.

WERLE, Denilson, MELO, Rúrion (org.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. 314p.

ZIZEK, Slavoj. Felicidade e Tortura no mundo atonal. In: _____. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 29 – 69.

O PERCURSO DE WILHELM MEISTER PELO TEATRO: O DILEMA DA FORMA E DA FORMAÇÃO

Luana Alves dos Santos¹

RESUMO: Se é certo afirmar que houve uma formação pelo teatro, em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, é preciso acrescentar que tal formação não culmina nos ideais de juventude do personagem, a saber, tornar-se o criador de um teatro nacional e poder viver de sua arte. Ao contrário, há o abandono do universo teatral. Este artigo pretende demonstrar que tal abandono pode ser entendido não como o término dos anos de formação, mas sim como o *transbordamento* da poesia dramática que põe o romance na pauta do dia. Quer dizer: em razão do esvaziamento de uma poética do trágico e na falta de um teatro de corte, na Alemanha, coloca-se em pauta a questão do romance no interior do próprio romance goethiano num momento crucial em que Shakespeare é discutido. É nessa perspectiva que este artigo procurará demonstrar que o dilema da forma teatral desembocará, a partir do dramaturgo inglês, em um transbordamento da subjetividade frente ao espetáculo ao mesmo tempo em que o dilema da formação se dá pelo *ajustamento* do indivíduo à realidade social concreta.

Palavras-chave: Forma; Formação; Teatro; Romance.

ABSTRACT: While it is true to say that there was a formation through theater, in *Wilhelm Meister's Apprenticeship*, it is also true that such formation does not culminate in the character's ideals of youth, namely, becoming the creator of a national theater and being able to live from his art. Instead, there is the abandonment of the theatrical universe. This article intends to demonstrate that this abandonment can be understood not as the end of the formative years, but rather as the *overflow* of the dramatic poetry that puts the novel in the day's agenda. This means that due to the emptying of a tragic poetic and the lack of a court theater (in Germany) it raises the question of novel within the Goethian novel itself at a crucial moment in which Shakespeare is discussed. It is in this perspective that this article will try to demonstrate that the dilemma of theatrical form will lead, from the English playwright, to an overflow of subjectivity in front of the spectacle while the dilemma of formation is solved by the individual's *adjustment* to concrete social reality.

Keywords: Form; Formation; Theater; Novel.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: luana.santos@usp.br

Introdução

‘Pois bem, tenho justamente uma inclinação irresistível por essa formação harmônica de minha natureza, negada a mim por meu nascimento [...]. Some-se a isso minha inclinação pela poesia e por tudo quanto está relacionado a ela, e a necessidade de cultivar meu espírito e meu gosto, para que aos poucos, também no deleite dessas coisas sem as quais não posso passar, eu tome por bom e belo o que é verdadeiramente bom e belo. Já percebes que só no teatro posso encontrar tudo isso e que só nesse elemento posso mover-me e cultivar-me à vontade’²

Publicado em 1796, o romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* figura como uma das grandes obras da literatura mundial. Ainda entre seus contemporâneos, o romance de Goethe alcançara expressivas manifestações de apreço. A grande receptividade do *Meister*, no entanto, cedeu lugar, algum tempo depois, a uma severa crítica de Novalis que “converteu a sua admiração inicial pelo romance goethiano em recusa veemente”³. Entender o teor dessa recusa é entender, em certa medida, o que Goethe representava para a juventude de *Tempestade e Ímpeto* e o que ainda ecoava de seu romance anterior, *Os sofrimentos do jovem Werther*, de 1774, junto às concepções românticas da época. É preciso dizer, quanto a isso, que Novalis acusa Goethe, principalmente, de fazer triunfar a economia sobre a poesia. E mais: na base de sua crítica, segundo Lukács, está a percepção de que há uma “fissura artística”⁴ em Goethe. Fissura esta, aliás, que o próprio Novalis, em sua obra, não conseguiu transpor⁵. Ora, isso a que Lukács se refere como “fissura artística”, em grande medida, corresponde à sua tese segundo a qual o *Meister* não pode ser integralmente abarcado por nenhuma das duas configurações romanescas em análise em *A teoria do romance*, a saber, o “Idealismo abstrato” e o “Romantismo da desilusão”. Nas considerações do

² GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 286.

³ MAZZARI. “Apresentação”. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, p. 8.

⁴ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 147.

⁵ A esse respeito, vale consultar o ensaio “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis” no qual Lukács aponta as limitações dos ideais românticos frente ao *Meister*: “[...] para eles [os românticos], toda a aproximação com Goethe era fonte de uma orgulhosa felicidade, e a maioria deles apenas discreta e dissimuladamente ousou chamar a atenção para o que os separava. O *Wilhelm Meister* foi a vivência decisiva de todos eles, embora apenas Karoline tenha se mantido fiel ao processo de vida de Goethe, e apenas Novalis tenha tido a coragem de falar com franqueza da necessidade de uma separação. Novalis via claramente a superioridade de Goethe em relação a si e a seus companheiros de viagem; via que em Goethe era ação tudo aquilo que neles era apenas método e tendência; que não podiam produzir mais que considerações problemáticas sobre a superação de sua própria problemática, ao passo que Goethe havia superado a sua; que estavam empenhados na criação de um novo mundo em que seu grande homem, o poeta, tivesse uma pátria; Goethe, por sua vez, já havia encontrado essa pátria na vida presente” (LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 78).

crítico húngaro, o romance “situa-se a meio caminho”⁶ entre uma e outra configuração. O que aqui está sendo posto é a percepção de Goethe de um mundo em transformação e, portanto, também cindido – também com fissuras – no qual as estruturas sociais são, em certa medida, permeáveis à ação do homem. Ou seja: não se trata mais de um mundo estável, dado, enrijecido, cópia de um mundo transcendente, ainda que também não se trate, em absoluto, de uma “massa amorfa”⁷.

Não à toa, no ensaio “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”, Lukács inicia sua argumentação citando a famosa frase de Friedrich Schlegel segundo a qual a “Revolução Francesa, a doutrina da ciência de Fichte e o *Wilhelm Meister* constituíam as grandes tendências da época”⁸. Sua intenção, num primeiro movimento argumentativo, é salientar a perspicácia de Schlegel em enxergar na Revolução Francesa uma “revolução real” comparável àquelas outras duas (suscitadas por Fichte e Goethe). Perspicácia “surpreendentemente justa”, de acordo com o autor. E tanto mais surpreendente porque Schlegel vai na contramão do que pensavam muitos de seus compatriotas: “no país dos poetas e pensadores”⁹, a nova ordem trazida à baila pelos vizinhos franceses era vista com certo desdém. Na Alemanha, só havia um caminho: o caminho da “interioridade”¹⁰; de tal sorte que os homens talhados para a ação, aqueles que “do outro lado do Reno teriam se tornado heróis trágicos aqui só puderam viver seu destino na esfera da poesia”¹¹. E por isso – por não terem dado a devida atenção à Revolução em curso e às mudanças que ela trazia em seu bojo, assevera Lukács, – os alemães pagaram um alto preço: viram aumentar o fosso que separava o topo da base social; viram o racionalismo e certa “reação sentimental anárquica” se chocarem; viram Kant destruir a ambos. O cenário era tão desolador que “pareceu não restar mais nada que pudesse instaurar ordem na massa cada vez maior de conhecimentos e turva profundidade”¹², conclui Lukács. “Somente Goethe conseguiu para si uma nova ordem”¹³: eis o segundo movimento argumentativo. Somente Goethe, entre seus concidadãos, atento às mudanças trazidas pela Revolução Francesa, foi capaz de perceber nas estruturas sociais um possível campo de realização pessoal para o indivíduo

⁶ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 139.

⁷ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 144.

⁸ LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 74.

⁹ LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 75.

¹⁰ LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 74.

¹¹ LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 75.

¹² LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 75.

¹³ LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 75.

não mais inteiramente voltado para a sua interioridade. Somente ele foi capaz de domar os “poderes desencadeados pela época” como se estivesse domando titãs “talvez mais furiosos que aqueles que nas profundezas do Tártaro rodopiavam ao sabor do próprio desgoverno”¹⁴. Aqui, o tom grandiloquente que o ensaio assume parece tentar recobrir o êxito alcançado pelo tema goethiano presente no *Meister* frente às exigências de seu tempo. Em *A teoria do romance* esse mesmo tema é explanado mais detidamente nos termos de uma relação, a relação indivíduo/estruturas sociais:

[...] o ideal que vive nesse homem e lhe determina as ações tem como conteúdo e objetivo encontrar nas estruturas da sociedade vínculos e satisfações para o mais recôndito da alma. Desse modo [...] ao menos como postulado, a solidão da alma é superada. Essa eficácia pressupõe uma comunidade íntima e humana, uma compreensão e uma capacidade de cooperação entre os homens no que respeita ao essencial. Mas essa comunidade não é nem o enraizamento ingênuo e espontâneo em vínculos sociais e a consequente solidariedade natural do parentesco [...] nem uma experiência mística de comunidade [...], mas sim um lapidar-se e habituar-se mútuos de personalidades antes solitárias e obstinadamente confinadas em si mesmas¹⁵.

É levando em conta essa nova condição que se apresenta ao sujeito moderno que o tema do *Meister*, para o crítico aqui questão, pode ser definido, em linhas gerais, como “a reconciliação do individuo problemático, guiado pelo ideal vivenciado, com a realidade social concreta”¹⁶. Tal reconciliação não pode ser entendida, no entanto, como um elemento *a priori* circunscrito na relação indivíduo/estruturas sociais; pelo contrário, ela pressupõe um percurso a trilhar ao longo do qual haverá erros e desvios. Ainda assim, a reconciliação permanecerá como possibilidade, como “um caminho de salvação individual, mas não de redenção apriorística”¹⁷. É nessa vertente que o romance de Goethe pode ser entendido como um romance de formação ou romance de educação na medida em que, por meio de um percurso, o indivíduo poderá desenvolver-se plenamente junto e graças a outros homens: nisso que Lukács nomeou, na citação acima, de “um lapidar-se e habituar-se mútuos de personalidades”.

Além do mais, é nesse mundo cindido que se coloca o problema da forma. Isto é: é a partir da tomada de consciência de um mundo em transformação – de um mundo onde se instaurara a “possibilidade da ação humana a partir dos ideais da

¹⁴ LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 76.

¹⁵ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 139-40.

¹⁶ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 138.

¹⁷ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 142.

Revolução Francesa”¹⁸ – que a forma épica, seu mundo fechado, harmonioso, acabado, rompe-se, segundo Lukács, irremediavelmente para nós (modernos)¹⁹. Rompe-se porque no mundo épico seríamos sufocados: ele é pleno de sentido, ao passo que, para nós, os sentidos desabaram; ele e o “eu” formam uma totalidade orgânica – “o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas”²⁰ – ao passo que, para nós, entre o eu e o mundo, abrem-se abismo intransponíveis; ele está perfeitamente acabado, ao passo que “falta sempre o último arremate a tudo que nossas mãos, cansadas e sem esperança, largam pelo caminho”²¹. Nos termos desse contraste entre o mundo antigo e o mundo moderno, não se trata, para Lukács, de saber qual a forma é mais adequada *em si mesma* (a epopeia ou o romance; ou, o drama ou o romance – maneira pela qual a questão se põe no interior do romance goethiano)²². Trata-se, conforme aponta Judith Butler na introdução de *A alma e as formas*, de “criar ou encontrar” aquela forma que seja capaz de relacionar “o autêntico impulso criador às condições sociais nas quais o homem tem de agir”²³. Nas palavras do crítico aqui em estudo:

A forma [Form] é a juíza suprema da vida. O poder de configuração é uma força julgadora, uma força ética, e toda obra artisticamente configurada contém um juízo de valor. Todo tipo de configuração artística, toda forma literária, é um degrau na hierarquia das possibilidades de vida de um homem e decidir qual forma corresponde ao seu momento mais intenso é pronunciar uma sentença sobre seu caráter e seu destino²⁴.

O que aqui está em questão é o seguinte aspecto: escolher a forma é escolher que sentido dar à expressão, isto é, à vida. Isso significa que a forma não diz

¹⁸ WERLE. “A dimensão filosófica do *Meister* de Goethe e do *Gato Murr* de Hoffmann”, p. 284.

¹⁹ Cf. LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 30.

²⁰ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 25.

²¹ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 30.

²² Se não há uma forma mais adequada em si mesma, isso se deve ao fato de que a forma somente pode ser tomada como *a* mais adequada em relação ao “conteúdo” que expressa. Ao considerar a poesia lírica de Theodor Storm, Lukács afirma: “A verdadeira beleza desse mundo e de seus homens é a realização lírica de uma atmosfera vital simples, cálida e tranquila, e sua forma autêntica, realmente perfeita, não podia ser outra senão uma lírica igualmente simples e tranquila. Por sua própria simplicidade, essa lírica abarca as sutilezas com uma força muito mais pura que a novela, aparentemente mais adequada a semelhante propósito, mas cuja forma exige uma projeção em fatos externos ou uma dissecação analítica” (LUKÁCS. “Burguesia e l’art pour l’art: Theodor Storm”. *A alma e as formas*, p. 104). Quanto a isso, é interessante observar que a posição aqui adotada por Lukács é semelhante àquela que fora adotada por Serlo, diretor de teatro sob cuja direção Meister subiu ao palco no papel de Hamlet: “Pôs-se a companhia certa tarde a discutir qual dos gêneros seria superior: o drama ou o romance. Serlo assegurava tratar-se de uma discussão inútil, equivocada; tanto um quanto outro poderiam ser excelentes a seu modo” (GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 300).

²³ BUTLER. “Introdução”. *A alma e as formas*, p. 15.

²⁴ LUKÁCS. “Metafísica da tragédia: Paul Ernst”. *A alma e as formas*, p. 207.

respeito a algo que, simplesmente, acrescenta-se à expressão, diz respeito àquilo que lhe codifica²⁵. A epopeia traz à luz a ordem inscrita no mundo, o sentido imanente à vida²⁶. Quando a vida se torna caótica, “uma anarquia do claro-escuro, em que nada se realiza plenamente, em que nada chega ao fim”²⁷, faz-se necessário, a partir da necessidade de expressão de cada autor, “criar ou encontrar”, de acordo com Butler, formas que codifiquem as tensões da vida em seu transcurso histórico, já que esse sentido não é mais imanente. Daí, ao atribuir sentido à vida, decorre o fato de que a forma também encerra um princípio ético, um “juízo de valor”, conforme citação acima. E é nesse sentido que se pode melhor compreender o elogio de Lukács a Goethe, isto é, o elogio à forma encontrada por Goethe no *Meister* (a qual Lukács nomeará de configuração “irônica da realidade” e sobre a qual no debruçaremos ao longo deste artigo). Ora, escapando às investidas daquilo que Lukács nomeia como “igreja invisível”²⁸ – ao apelo ao individualismo exacerbado e ao culto do eu – Goethe avança rumo às questões de seu tempo, avança rumo à possibilidade de uma pátria entre os homens²⁹, avança rumo à problemática entre forma e vida quando a vida não é mais um hino em harmonia com a “essência transcendental”³⁰.

O romance de formação goethiano, em suma, como forma romanesca, expressa um mundo cindido: um mundo que deixou de ser uma totalidade orgânica; onde a realidade humana se põe como um “ainda não”, um “estar a caminho”³¹ rumo ao “cultivo do espírito”. Ora, esse “cultivo do espírito” é representado “menos como meta a ser efetivamente alcançada do que como direção ou referência a ser seguida”³². Daí erguem-se, para nós, algumas questões: há no *Meister* um formar-se pelo teatro para a vida? É possível dizer que houve essa tal formação? Ou antes, uma “desformação”? O abandono do teatro coincide como o período de maturação para a vida? Ou revela a saturação/ transbordamento da forma teatral para além dos limites de seu gênero (apontando para o romance como o gênero que mais se ajusta às questões vividas pelo homem moderno)? Em que medida esse percurso de formação do indivíduo coincide com o “percurso” da estética alemã na tentativa de instaurar um teatro nacional?

²⁵ Cf. BUTLER. “Introdução”. *A alma e as formas*, p. 15-7.

²⁶ Cf. LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 44.

²⁷ LUKÁCS. “Metafísica da tragédia: Paul Ernst”. *A alma e as formas*, p. 187.

²⁸ LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 77.

²⁹ Cf. LUKÁCS. “Sobre a filosofia romântica da vida: Novalis”. *A alma e as formas*, p. 78.

³⁰ Cf. LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 26-7.

³¹ MAZZARI. “Apresentação”. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, p. 14.

³² MAZZARI. “Apresentação”. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, p. 14.

A fim de oferecer um quadro para essas questões e, em certa medida, procurando respostas a elas, mas, de maneira nenhuma, tentando esgotá-las, o presente artigo se voltará, num primeiro momento, para o percurso de Meister antes da descoberta de Shakespeare, ou seja, ligado ao teatro itinerante e ao grupo de Melina; e, em seguida, com Shakespeare como sendo o segundo momento da experiência teatral de Meister. Nesse sentido, o dramaturgo inglês será um divisor de águas tanto no que diz respeito à experiência teatral do herói – e da própria estética alemã – quanto para a ideia de saturação da forma teatral, já que é na discussão sobre *Hamlet* que surge a questão sobre o gênero mais adequado à era moderna, drama ou romance. Por essa via, chegaremos também ao problema da formação, posto que pouco depois da encenação da peça shakespeariana ocorrem o abandono do teatro e o ingresso na Sociedade da Torre.

1. Meister e o teatro itinerante.

“O espetáculo durava muito tempo”³³, é com essa frase que se abre o Capítulo 1 do Livro I de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* em referência à agonia da velha Barbara que esperava sua jovem senhora, a atriz Mariane, concluir as encenações daquela noite. A velha, insensível à apresentação teatral, ansiava por entregar à jovem um pacote enviado por Norberg, rico negociante. É sabido que Mariane “encantava o público no espetáculo final”; ainda assim, as atenções de Barbara se voltavam para os presentes contidos no pacote: fitas, cortes de tecido, lenços e dinheiro. Após a encenação, a discussão entre ambas é muito elucidativa: de um lado, a atriz mergulhada no mundo do teatro e ainda em trajes de um oficial; de outro, a velha criada de senso prático. Esta, diante das resistências da moça em ser condescendente com Norberg, em razão de sua paixão por Meister, vê nos arroubos de sua interlocutora motivo para gargalhada: a velha enxerga – com argúcia – certa inadequação entre o figurino que Mariane trajava, em razão do papel que há pouco encenara, e as reais condições de vida da jovem atriz sem garantias para o futuro. Por isso, admoesta: “Anda, despe-te! Espero que a menina me peça desculpas pelo mal que me causou o fugidio fidalgote. Tira o jaleco, anda, e todo o resto! Este é um uniforme incômodo e perigoso para ti”³⁴. Para Barbara, despir Mariane do figurino teatral, sobretudo, despi-la, simbolicamente, da indumentária que a vinculava às “verdades” fugidias do teatro é

³³ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 27.

³⁴ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 28.

fazê-la enxergar sua vulnerabilidade – sua nudez – a fim de conduzi-la ao acolhimento dos presentes enviados por Norberg. É despindo a atriz das “veleidades” do espetáculo, materializadas no figurino de jovem oficial (chapéu de plumas, espada, jaleco) que a velha criada pretende, em seguida, conduzi-la aos favores do “jovem e rico negociante” (ao tecido para um “vestido de noite”, aos lenços, às fitas).

Esse quadro inicial revela certa tensão entre o mundo do teatro, aqui representado por Mariane, e as limitações impostas pela vida, cuja encarnação aqui é a velha Barbara. Essa tensão, de certo modo, atravessará os cinco primeiros livros e traz em seu bojo aquilo que Lukács nomeia de ironia ou “afirmação irônica da realidade”³⁵ que pode ser entendida da seguinte maneira: não é possível levantar juízos sobre as estruturas sociais nelas mesmas, “mas apenas na interação com o indivíduo”³⁶. Além do mais, essas interações são de tal ordem que “é impossível assinalar se a adequação ou inadequação das estruturas ao indivíduo é uma vitória ou derrota deste último ou mesmo um juízo sobre a estrutura”³⁷. Em outras palavras: se de início o leitor tende a tomar partido pela causa de Mariane – ligada ao teatro, à fantasia, à paixão – isto é, se tende a enxergar na inaptidão do indivíduo, frente às estruturas sociais, um triunfo do indivíduo; no transcurso da narrativa, no entanto, esse mesmo leitor verá um processo de desconstrução do teatro; e, principalmente, nos dois últimos livros, o indivíduo em sociedade ascendendo à nobreza, por meio do casamento. Desse modo, a ironia, ilustrada na discussão entre Mariane e Barbara, traz a percepção de Goethe de certa dualidade (interioridade/estruturas sociais) que “exprime o estado presente do mundo, mas não é nem um protesto contra ele nem sua afirmação”³⁸. Isso porque em um romance de formação o “não se *ajustar*” ao mundo resultaria na impossibilidade de aprendizado e fatalmente cairia no encerrar-se em si mesmo, ou seja, no Romantismo.

Feitos esses apontamentos iniciais, é preciso que nos voltemos ao personagem central, Meister, a fim de compreender seu percurso partindo de sua condição de burguês para quem, segundo o próprio personagem, estaria vetada uma formação harmoniosa: “É através do teatro que Meister imagina poder alcançar, pelo menos idealmente, a liberdade que a estreiteza da vida burguesa impede”³⁹. Em um primeiro momento, sua descoberta do mundo da representação se dá na infância, por

³⁵ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 145.

³⁶ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 145.

³⁷ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 145.

³⁸ LUKÁCS. *A teoria do romance*, p. 143.

³⁹ WERLE. “Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe”, p. 111 (livre tradução).

meio do teatro de marionetes. O momento seguinte, de ratificação dessa paixão infantil pelo teatro, ocorre na juventude quando Meister entra em contato com a trupe de Mariane, acima mencionada. O amor entre eles é, em grande medida, o motivo das discussões entre Barbara e a atriz. É nesse período que Meister percebe no teatro um meio para escapar das determinações que a vida burguesa lhe impunha. Mas não só isso: “mediante a atividade teatral ele espera não só propiciar a expansão plena de suas potencialidades, como também contribuir para a criação de um futuro ‘teatro nacional’”⁴⁰. Nesse ponto, vale ressaltar que o percurso de Meister pelo teatro, em alguma medida, reflete o percurso do pensamento estético alemão em sua busca – com Gottsched (1700-1766) e com Lessing (1729-1781) – por um modelo para o teatro nacional. Em primeira instância, no classicismo francês; depois, em Shakespeare. Somemos a essa discussão o elogio de Hegel (1770-1831) ao dramaturgo elizabetano. Ora, o que aqui se avoluma é o seguinte aspecto do problema: Goethe traz para o romance momentos expressivos do pensamento estético alemão no que diz respeito às questões teatrais de seu tempo. O romancista também assinala uma “guinada” rumo a Shakespeare – o que significa dizer: uma “guinada” rumo ao transbordamento da subjetividade frente ao espetáculo. Vejamos como isso ocorre.

Quando ainda estava ligado ao teatro de marionetes, por exemplo, Meister leu uma coletânea de peças intitulada *Teatro Alemão*⁴¹ cuja edição fora feita por Gottsched. Trata-se de algumas peças de dramaturgos da época e traduções do teatro francês. Gottsched é lembrado na estética alemã, em grande medida, em razão das severas críticas de Lessing dirigidas a ele⁴². Professor de literatura da Universidade de Leipzig, Gottsched firmou-se na primeira metade do século XVIII como homem de

⁴⁰ MAZZARI. “Apresentação”. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 12.

⁴¹ Cf. GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 40.

⁴² A crítica de Lessing a Gottsched não se limitou às questões teatrais, ela também se estendeu ao problema (sobre o qual se debruçou um considerável número de pensadores no século XVIII) dos limites entre poesia e pintura a partir do mote horaciano *ut pictura poesis* (a poesia assim como a pintura). No prefácio de seu *Laocoonte*, Lessing não se dirige, especificamente, a Gottsched, tradutor de Horácio para o alemão, mas a um certo número de intelectuais que “gerou na poesia a mania da descrição e na pintura o alegorismo; assim procurou-se fazer da primeira uma pintura falante [...] e da segunda um poema mudo” (LESSING. “Prefácio”. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*, p. 76). A esse respeito, consultar a introdução à versão brasileira do texto de Lessing feita por Márcio Seligmann-Silva. Quanto a Gottsched, segundo Oliver Tolle, seria equivocado atrelá-lo, sem reservas, à “mania” acima descrita por Lessing. Isto é: seria equivocado interpretar a leitura que Gottsched faz de Horácio apenas sob a chave da similaridade entre as duas artes, sem considerar que, para Gottsched, “a comparação entre pintura e poesia deve ser vista também sob a ótica da diferença” (TOLLE. “Ideia sensível e imagem pictórica: a articulação dos gêneros artísticos na estética alemã”, p. 70).

letras e tomou para si a responsabilidade de reformar o teatro na Alemanha em companhia da atriz Karoline Neuber. Tal reforma apoiava-se no modelo francês; portanto, baseava-se em um teatro de corte no qual o decoro, o bom senso e a observação das regras eram imperativos. Em uma de suas “Cartas acerca da Literatura mais Recente”, de 16 de fevereiro de 1759, Lessing afirma: “Seria de desejar que o Sr. Gottsched nunca se houvesse imiscuído no teatro. As suas pretensas melhorias concernem ou a pormenores dispensáveis ou são verdadeiras piores”⁴³. Anatol Rosenfeld, em sua introdução à “Dramaturgia de Hamburgo”, minimiza a crítica de Lessing ao apontar as reformas de Gottsched como um momento relevante para o amadurecimento da ideia de um teatro nacional alemão:

A Reforma de Gottsched contribuiu para a elevação do nível cênico na Alemanha. A violenta crítica de Lessing [...] parte de um estágio posterior, já beneficiado pela Reforma; sua polêmica é injusta por não tomar em conta a necessidade relativa da Reforma; todavia, há nesta polêmica a justiça superior do desenvolvimento e da militância que, em pleno embate, não pode ater-se a cogitações de justiça histórica, já que tem que destruir para construir. Gottsched é apenas um bode expiatório ocasional. O peso do ataque visa ao classicismo francês⁴⁴.

Lessing tinha por objetivo, o que Rosenfeld chama de “a luta por um teatro nacional e um teatro burguês”⁴⁵, para isso, ataca o classicismo francês e, por extensão, ataca Gottsched, o representante alemão da “tragédie classique”. Lessing vê neste teatro a glorificação do “mundo rarefeito dos reis e da aristocracia”⁴⁶. Mundo este incompatível com as condições históricas da Alemanha, naquele período. Ora, quando Meister vê a si mesmo “com pretensiosa modéstia [...] o criador de um futuro teatro nacional, pelo que tanto ouvira as pessoas suspirarem”⁴⁷, Goethe toca em um ponto caro à estética alemã, qual seja: a criação de um teatro burguês, sobretudo com Lessing, capaz de dar unidade ao fragmentado território germânico. Sem dúvida, tratava-se de uma missão espinhosa tendo em vista a própria condição do ator e do teatro na Alemanha. Como se sabe, ainda no primeiro livro, Meister entra em contato com o ator Melina cujas observações oferecem um quadro pouco animador de seu ofício em terras

⁴³ LESSING. “Dramaturgia de Hamburgo”, p. 109.

⁴⁴ ROSENFELD. Introdução. “Dramaturgia de Hamburgo”, p. 16.

⁴⁵ ROSENFELD. Introdução. “Dramaturgia de Hamburgo”, p. 17.

⁴⁶ ROSENFELD. Introdução. “Dramaturgia de Hamburgo”, p. 18.

⁴⁷ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 50-1.

germânicas: “Há, porventura, pedaço de pão mais amargo, incerto e penoso no mundo? Seria quase como mendigar de porta em porta”⁴⁸.

Insensível às palavras de Melina, Meister, assim que se viu sozinho, não deixou de tecer, para si mesmo, estas observações: “Oh, infeliz Melina! Não está em tua profissão, mas em ti mesmo a desgraça que não consegues dominar [...]. Para ti, os palcos nada mais são que palcos, e os papéis, o que para um escolar é sua tarefa”⁴⁹. Altiva convicção que, no entanto, sofre um duro abalo: o término do idílio amoroso com Mariane em razão do qual o herói cai em profunda agonia. Incendeia as cartas que recebera de sua amada; incendeia seus escritos poéticos; desqualifica, de maneira implacável, seus atributos de ator. Seguem-se, então, dias de tormento abundantemente adjetivados: “dias de intensa e contínua dor”⁵⁰, “pavoroso abismo”⁵¹, “febre violenta”⁵², “sentimento vazio e deplorável da morte”⁵³. A essa altura, a paixão pela atriz e a paixão pelo teatro se confundem. Assim, quando se sabe preterido pela moça, procura se desfazer dos “malfadados papéis”⁵⁴ que o denunciavam como poeta. Werner, amigo e confidente, vem a seu socorro, aconselha-o quanto ao futuro, admoesta-o acerca de Mariane, fala-lhe sobre a possibilidade de se dedicar à poesia nas horas vagas. Meister contesta, fala sobre as altas incumbências do poeta, incompatíveis com o “miserável” ofício do comércio, lembra-se de Mariane e prorrope em lágrimas.

No decorrer desse tortuoso período, Wilhelm Meister oscila entre a prostração, as conversas com Werner e o pranto incontido. Passados dois capítulos, é preciso acrescentar, o narrador dá prosseguimento às desventuras do herói nos seguintes termos: “Depois de tais recaídas, Wilhelm procurou dedicar-se com muito mais zelo aos negócios”⁵⁵. É importante chamar a atenção para esse trecho pela simples razão de que as “tais recaídas”, às quais o narrador se refere, dizem respeito não só à lembrança de Mariane, mas, sobretudo (para a nossa discussão), para o “violento ataque de dor” que fez o herói banhar em lágrimas seus escritos poéticos (aqueles que escaparam ao fogo) e tudo isso a despeito dos “bons conselhos” e “dedicadas exortações” de Werner. Entender como “recaídas” os apelos de Meister à “bela flor da sabedoria” – isto é, à

⁴⁸ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 67.

⁴⁹ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 68.

⁵⁰ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 88.

⁵¹ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 89.

⁵² GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 88.

⁵³ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 88.

⁵⁴ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 95.

⁵⁵ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 96.

atividade do poeta e, por extensão, à chamada “formação harmônica” que o personagem alega só ser possível obter junto ao teatro (conforme epígrafe acima) – é apontar, em alguma medida, para o caráter *titubeante* daquilo a que Marco Aurélio Werle refere, no romance, como “aventura teatral”⁵⁶. E esse caráter titubeante da experiência teatral (frente às determinações das atividades burguesas) se faz perceber tão longo Meister decide se abandonar aos negócios, visto ser, justamente, em uma viagem a negócios que o teatro reaparece. Dessa vez, Meister entra em contato com uma trupe de saltimbancos que fará uma apresentação aos funcionários de uma fábrica. Forma-se, em torno dele, um grupo de pessoas ligadas ao teatro, dentre elas o casal Melina. Junto a essa trupe, Meister se deterá mais do que o previsto longe da casa paterna. Nas palavras de Werle:

O teatro, nesse caso, é o motivo para um desvio de rota no objetivo principal da viagem. Tanto é assim que a ideia de seguir o curso pré-determinado da viagem é eminente, e se torna mais forte nos momentos de reveses da aventura teatral. É como por uma necessidade extrema causada por terceiros, devido aos vínculos afetivos com certas personagens – com Mignon, com o harpista –, ou por compaixão – devido à miséria do pessoal do teatro – que ele persiste com o teatro e acaba financiando produções teatrais e inclusive escreve uma peça⁵⁷.

Nesse período, a principal apresentação teatral de Meister ocorre no castelo de um conde, a fim de homenagear o príncipe. O grupo é chamado para a encenação, embora o conde e a condessa preferissem o teatro francês e se mostrassem, inclusive, um pouco desapontados pelo fato de que os atores “infelizmente sejam só alemães”⁵⁸. Ainda assim, Meister via aí a sua “entrada no grande mundo”⁵⁹. Chegado o dia de se juntarem aos demais convivas, no castelo, os membros da trupe partiram “entre gritos de alegria, pela primeira vez sem a preocupação de pagar ao estalajadeiro”⁶⁰. Os que seguiram a pé foram surpreendidos no caminho por uma forte chuva. E, ao chegarem ao castelo não receberam a recepção acolhedora que esperavam encontrar:

[...] num dos edifícios laterais, viram cozinheiros atarefadíssimos circulando de um lado para o outro, visão esta que os reconfortou; descendo aos pulos as escadas do prédio principal, os criados apressaram-se em iluminar o caminho, e o coração dos bravos

⁵⁶ WERLE. “Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe”, p. 113-4 (livre tradução).

⁵⁷ WERLE. “Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe”, p. 113-4 (livre tradução).

⁵⁸ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 155.

⁵⁹ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 169.

⁶⁰ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 162.

caminhantes inflou-se ante tais perspectivas. Qual não foi, porém, sua surpresa, quando viram desfazer-se em insultos terríveis aquela recepção. Os criados vociferavam contra os cocheiros por haverem apeado ali; que dessem meia-volta, gritavam eles, e fossem para o velho castelo, pois ali não havia lugar para tais hóspedes!⁶¹

Famintos, molhados, no escuro, insultados e mal alojados o grupo de Melina não reconhece no tratamento dispensado a eles o “feliz devaneio”⁶² que outrora construíram em torno da ida ao castelo. Em lugar das luzes do magnífico edifício, localizado no plano central do terreno, a escuridão de um prédio, nos fundos, e há muito desabitado. Em lugar dos louvores do príncipe, a zombaria dos criados. Em lugar de farto banquete, chegavam até eles não mais que “restos desarrumados que testemunhavam o estranho apreço que [o conde e a condessa] tinham pelos hóspedes”⁶³. A cena toda se passa com certa comicidade muito em razão o contraste entre as esperanças que a trupe depositava na ida ao castelo e a recepção que de fato obteve.

Ainda assim, os ensaios são feitos e a peça é encenada. Há que se acrescentar as interferências feitas pelo conde quanto à obra, frente às quais Meister reclama ao teatro a mesma autonomia que julgava indispensável à vida. Nas apresentações seguintes, Meister percebe certo desinteresse dos nobres pelas encenações: “não passavam senão alguns momentos fugidios na sala de teatro, permanecendo na maior parte das vezes sentados na antessala, jogando ou falando, ao que parece, de negócios”⁶⁴. O que aqui está em pauta é o seguinte aspecto: se, por um lado, o grupo teatral de Melina traz o traço do amadorismo; por outro lado, não se pode dizer que os nobres fossem mais refinados/ilustrados do que os atores. Nesse sentido, se o romance aponta para o fato de não haver um teatro alemão consolidado; por outro lado, ele não deixa de também indicar a ausência de uma corte na Alemanha capaz de cultivar a cena teatral. Por isso, na procura por uma identidade para a arte cênica alemã, em sua “Dramaturgia de Hamburgo”, Lessing atacará o teatro de corte (portanto, não se trata de uma crítica ao teatro de modo geral) e proporá em seu lugar o teatro burguês cujo parâmetro será Shakespeare.

⁶¹ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 162.

⁶² GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 158.

⁶³ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 166.

⁶⁴ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 179.

2. Shakespeare e o dilema da forma.

Ainda no castelo, Meister trava conversa com Jarno que é quem lhe apresenta Shakespeare. Inicialmente, Meister exibisse algumas ideias pré-concebidas em relação a esse dramaturgo, pois toma-o, sem sequer tê-lo lido ainda, como a um “[d]esses monstros estranhos, que parecem ultrapassar qualquer verossimilhança, quaisquer conveniências”⁶⁵. Sob essa perspectiva, o parecer de Meister, nesse primeiro momento, aproxima-se do gosto francês, sobretudo com Voltaire, para quem:

[...] a tragédia era uma imitação de ações elevadas, feitas com ‘decoro’ e ‘unidade de tom’, com vistas a despertar o terror e a piedade. Racine realizara esse ideal com a maior perfeição [...]. Quanto a Shakespeare, confundia ilegitimamente os tons, passando do riso às lágrimas, misturava o baixo e o alto, afrontava as ‘conveniências’ com suas cenas grosseiras e cheias de sangue. [...] Numa palavra, era um ‘monstro’⁶⁶

Não demorará muito, todavia, para que Meister, em sua leitura de Shakespeare, considere os seus escritos como “obra de um gênio celestial, que se aproxima dos homens para lhes dar a conhecer a si mesmos”⁶⁷. A questão do *gênio* que aparece aqui, e que remonta a Kant, coloca no centro das discussões as questões pertinentes a uma “poética do trágico”, isto é, às regras acima reivindicadas por Voltaire. Se, para o filósofo francês, a observação das regras clássicas era o que distinguia um grande dramaturgo; em oposição a isso, e, principalmente, sob a prerrogativa da genialidade, Shakespeare é apresentado, na estética alemã, como uma “espécie de profeta da natureza que se eleva muito acima de qualquer norma artificial”⁶⁸. É esse pressuposto que baliza as considerações de Lessing quando afirma, por exemplo, que as peças do dramaturgo elizabetano carregam, em suma, “o caráter singular e inimitável de seu gênio”⁶⁹. É nessa vertente, também, que caminham as considerações do herói goethiano. Considerações essas que se aproximam muito das considerações do próprio Goethe em “Para o dia de Shakespeare”, texto de 1771, no qual o jovem autor afirma: “A primeira página dele [de Shakespeare] que li foi uma identificação por toda a vida, e quando tinha terminado a primeira peça, fiquei como um

⁶⁵ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 183.

⁶⁶ MATOS. “O colosso informe”, §2.

⁶⁷ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 194.

⁶⁸ SÜSSEKIND. *Shakespeare o gênio original*, p. 96.

⁶⁹ MATOS. “O colosso informe”, §4.

cego de nascença”⁷⁰. Ora, o que temos aqui é certo rascunho dos dois modelos que se apresentam para a cena teatral alemã, no século XVIII: de um lado, o modelo francês de observação das regras; e, de outro, a aclamação de um autor como sendo aquele que “não precisa ater-se às regras [já que, no fundo, é a origem das mesmas]”⁷¹.

Soma-se a isso o fato de que, para Hegel, Shakespeare, entre os dramaturgos modernos, é o mais elevado na representação do “caráter”. E o que é o caráter? A fim de melhor compreendê-lo, é preciso levar em conta, em primeira instância, que o filósofo distingue o drama moderno da tragédia antiga. Esta seria pautada por “potências éticas” encarnadas nos indivíduos⁷². O assassinato de Agamenon por Clitemnestra em Ésquilo, segundo Marco Aurélio Werle, representa a luta entre a família e o Estado, por exemplo; não se tratando, portanto, de uma disputa entre indivíduos segundo disposições subjetivas. Agamenon e Clitemnestra têm suas ações reguladas pelo *pathos*: “força objetiva [...] que leva os indivíduos a uma ação e a uma colisão”⁷³. O mesmo não ocorre na obra de Shakespeare. Sua principal característica é, justamente, a ênfase dada à “vasão da subjetividade”, ao “drama do caráter” que pode ser assim assinalado:

O interesse no drama do caráter reside num peculiar desenvolvimento das paixões, que se articulam no nível dos sentimentos, pensamentos e planos da subjetividade em sua interioridade. A sua única beleza é esta riqueza interior de personagens como Hamlet, Macbeth, Lady Macbeth, Otelo, Cordélia e Julieta. Não existe interesse ético, e os personagens em geral possuem sérias dificuldades quando se trata de sair de sua esfera subjetiva e operar um confronto com a realidade⁷⁴.

O caminho de Shakespeare, portanto, é a descoberta da “riqueza interior”. Seus personagens, Hamlet, por exemplo, “um belo ânimo retraído em si mesmo”⁷⁵, dão provas de que a ação cedeu espaço à “subjetividade infinita”⁷⁶. Daí o isolamento que Meister precisa experimentar para ler a obra desse dramaturgo. Já adiante, na companhia teatral de Serlo e tendo por objetivo a encenação de *Hamlet*, boa parte das discussões, entre o herói e seu amigo diretor, girará em torno de uma possível adaptação da peça. Meister terá um parecer de que com esse procedimento a peça será mutilada: “Wilhelm ainda se encontrava naqueles tempos venturosos onde não se pode

⁷⁰ GOETHE. *Escritos sobre Literatura*, p. 26-7.

⁷¹ ROSENFELD. Introdução à “Dramaturgia de Hamburgo”, p. 22.

⁷² WERLE. *A aparência sensível da ideia*: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe, p. 122.

⁷³ WERLE. *A aparência sensível da ideia*: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe, p. 122.

⁷⁴ WERLE. *A aparência sensível da ideia*: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe, p. 125.

⁷⁵ HEGEL. *Cursos de Estética I*, p. 237.

⁷⁶ WERLE. *A aparência sensível da ideia*: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe, p. 125.

compreender que alguma coisa seja defeituosa numa mulher amada, num escritor venerado”⁷⁷. Serlo contra argumenta: “A estas repulsivas mutilações nos obrigam os autores [...]. Quantas peças temos que não ultrapassam a medida do pessoal, da direção e da mecânica teatral, do tempo, do diálogo e das forças físicas do ator?”⁷⁸.

Em outro texto, publicado em 1826, “Shakespeare e o sem fim”, o velho Goethe aproxima-se da visão de Serlo ao defender um trabalho de compilação/adaptação em curso e é com tal posicionamento que ele chega à seguinte conclusão: “introduziu-se furtivamente na Alemanha o preconceito pelo qual temos que representar Shakespeare palavra por palavra no palco alemão, o que deve estrangular atores e espectadores”⁷⁹. Esse texto de Goethe, a propósito, muda muito de tom em relação ao texto anteriormente citado, “Para o dia de Shakespeare”. Enquanto este traz uma abordagem entusiasmada sobre o dramaturgo inglês, enfatizando, sobretudo, sua genialidade na arte cênica; em “Shakespeare e o sem fim”, em contrapartida, há certo comedimento quanto ao assunto, “a ideia central do ensaio é a de que Shakespeare se presta mais à leitura do que à montagem teatral, ou, em outras palavras, de que ele é maior como poeta do que como dramaturgo”⁸⁰.

Em outras palavras: Shakespeare *transbordaria* a forma teatral em virtude da vazão que dá à subjetividade em detrimento da ação. E ao privilegiar a subjetividade, Shakespeare minaria o teatro por dentro, ou seja, organicamente, à maneira de um “carvalho plantado em rico vaso [...] [cujas] raízes se estendem, e o vaso se quebra”⁸¹. Resulta que para esse dramaturgo igualmente danosa seria uma encenação *malfeita*, (isto é, aquela que não atentasse, cuidadosamente, ao texto ou à mecânica teatral) ou uma encenação *bem-feita* (aquela que atentasse, com renitência, a esses elementos), já que tais encenações desviariam a atenção do espectador *para os olhos*. O que aqui está em pauta não é outra coisa senão a percepção goethiana de que em Shakespeare não há propriamente espectadores, mas *ouvintes*: “Não há prazer maior e mais puro do que, de olhos fechados, acompanhar uma peça de Shakespeare sendo não declamada, mas recitada com uma voz segura e natural”⁸². A metáfora goethiana do carvalho plantado em vaso que, no entanto, não poderá suportá-lo é retomada por Hegel, em um momento relevante para a nossa discussão. Momento em que o filósofo está discutindo a

⁷⁷ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 288.

⁷⁸ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 288-9.

⁷⁹ GOETHE. *Escritos sobre Literatura*, p. 56.

⁸⁰ SÜSSEKIND. *Shakespeare o gênio original*, p. 108.

⁸¹ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 244.

⁸² GOETHE. *Escritos sobre Literatura*, p. 38.

“ausência de atividade”⁸³ em *Hamlet*. Interessa-nos observar essa questão sob dois aspectos. Em primeiro lugar, ainda que Hegel, em seus *Cursos de Estética*, sustente a importância da representação teatral para a poesia dramática (já que o elemento sensível de que dispõe não diz respeito apenas à voz, mas a todo o corpo do ator – e Hegel defende isso a “ponto de sugerir que nenhuma peça teatral deveria ser impressa”⁸⁴, conforme indica Roberto Machado), ainda que pareça discordar de Goethe, portanto, quando este afirma, quanto às peças do dramaturgo inglês, que “o prazer maior” está em ouvi-la sendo recitada, fato é que ao citar a metáfora goethiana, Hegel, assim como Goethe, parece encontrar em Hamlet, em seu caráter, aquilo que excede a forma na qual foi “moldurado”. Em segundo lugar, considerando-se que a “estética hegeliana é história, no sentido de que a verdade só pode se conceber através de um percurso gradual em que cada momento ultrapassa e integra o momento anterior”⁸⁵, é a ultrapassagem da cena teatral que *Hamlet* – ou sua “ausência de atividade” – parece engendrar, dialeticamente.

Eis aí o caminho aberto para o despontamento do romance como gênero que brota do interior da poesia dramática: arrebatando o “vaso”, a forma, que o encerrava. Acrescente-se a isso o fato de que uma poética, com suas regras e decoro, não fazia mais sentido em um mundo pós Revolução Francesa. O drama, ligado à noção de destino “que impele os homens sem a intervenção destes”⁸⁶ perde seu poder de representar o caráter; ao passo que o romance conduzido pelo “livre jogo do acaso”⁸⁷ traz em seu bojo a expressão da subjetividade burguesa.

Ademais, pouco depois da estreia de *Hamlet* e mesmo sem ter passado muito tempo de sua famosa carta ao cunhado, na qual se decide, veementemente, pelo mundo do teatro, Meister abandona os palcos. Sua carreira como ator, em uma companhia profissional, limita-se a um papel. Após uma série de peripécias que envolve, sobretudo, o incêndio do teatro onde realizara as encenações, ele reaparecerá já no Livro VII em companhia dos membros da Sociedade da Torre. De modo que o “teatro transforma-se, pois, num mero momento do todo”⁸⁸ – é, portanto, *passagem* e não *lugar*. É junto a essa Sociedade – e não junto à trupe teatral – que Wilhelm experimentará, enfim, o desenvolver-se “junto e graças a outros homens” segundo as

⁸³ HEGEL. *Cursos de Estética I*, p. 237.

⁸⁴ MACHADO. O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche, p. 126.

⁸⁵ MACHADO. O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche, p. 114.

⁸⁶ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 301.

⁸⁷ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 301.

⁸⁸ LUKÁCS, G. Posfácio à edição de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* aqui utilizada, p. 583.

considerações de Lukács, já pontuadas. É, por exemplo, junto a essa Sociedade que se dá o encontro de Meister com Félix, o filho cuja existência, até então, ignorava. O momento em que a criança corre pelo jardim parece revelador de uma nova sabedoria, ou seja, de uma educação para a vida:

Félix havia corrido para o jardim, e Wilhelm o seguia arrebatado; a esplendorosa manhã revelava cada objeto sob novo encanto. Félix era novato no livre e magnífico mundo, e seu pai não conhecia muito mais os objetos pelos quais o pequeno lhe perguntava repetida e incansavelmente. Foram reunir-se, por fim, ao jardineiro, que teve de lhes relatar com todos os pormenores o nome de muitas plantas e sua utilidade. Wilhelm via a natureza por novo órgão, e a curiosidade, a ânsia de saber da criança faziam-no sentir somente agora que débil interesse tivera pelas coisas exteriores a ele e quanto pouco conhecimento tinha delas. Naquele dia, o mais feliz de sua vida, parecia também começar sua própria formação; sentia a necessidade de se instruir sendo convocado para ensinar⁸⁹.

Para Meister, trata-se de perceber os objetos, de aprender junto a seu filho os nomes das coisas, de enxergar a vida sem os ofuscamentos produzidos pelas luzes do teatro. O jardim aparece aqui como o lugar onde Meister experimenta o “dia mais feliz de sua vida”. É onde o jardineiro ensina o nome das plantas e sua utilidade. É também o lugar onde o herói percebe *iniciar* sua “própria formação” a partir da necessidade de instruir o filho. Dos revezes do teatro ao *arranjo* da vida; das discussões infrutíferas com o conde acerca da liberdade criadora do artista à utilidade das plantas; da embriaguez que acompanhara a manhã seguinte após a encenação de *Hamlet* à “esplendorosa manhã [que] revelava cada objeto sob novo encanto”.

REFERÊNCIAS

GOETHE, Wolfgang. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto; Apresentação de Marcus Vinicius Mazzari; Posfácio de Georg Lukács. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Escritos sobre Literatura*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

⁸⁹ GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 475.

HEGEL, Friedrich. *Cursos de Estética I*. Trad. e notas Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle; consult. Victor Knoll. São Paulo: Edusp, 1999.

LESSING, Gotthold. A “Dramaturgia de Hamburgo” In: *De teatro e Literatura*. Trad. J. Guinsburg; introdução e notas de Anatol Rosenfeld. São Paulo: Editora Herder, 1964.

_____. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Introdução, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Trad. posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *A alma e as formas*. Trad. Rainer Patriota; Introdução de Judith Butler. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MATOS, Luís Fernando de. “O colosso informe”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 de novembro de 1996.

SÜSSEKIND, Pedro. *Shakespeare o gênio original*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

TOLLE, Oliver. “Ideia sensível e imagem pictórica: a articulação dos gêneros artísticos na estética alemã”. *Dois Pontos* (UFPR), v. 11, p. 67-78, 2014.

WERLE, Marco Aurélio. “Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe”. *Estudios de Filosofia* (Medellin), v. 47, p. 107-119, 2013.

_____. *A aparência sensível da ideia: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. “A dimensão filosófica do *Meister* de Goethe e do *Gato Murr* de Hoffmann”. *Discurso*, v.47, p. 283-306, 2017.

PROTÁGORAS E GÓRGIAS: SOBRE AS REAÇÕES ‘FILOSÓFICAS’ SOCRÁTICO-PLATÔNICAS

Marcos Roberto Damásio da Silva¹

RESUMO: O advento dos sofistas (σοφιστής) no cenário intelectual do mundo antigo é o que propulsiona a filosofia de Platão cobrando dele uma sofisticada elaboração filosófica. Propomos aqui, tecer algumas considerações sobre a controversa figura dos sofistas: Protágoras e Górgias e as reações, não muito amistosas, de Sócrates e Platão. Abordaremos, ainda que de forma introdutória, os temas da ‘verdade’ (ἀλήθεια) e do relativismo, da ‘retórica’ (ῥητορικὴ) e do ‘ceticismo’, temas que julgamos fundamentais para um contato inicial com esses pensadores que, embora vilipendiados por parte da tradição, contribuíram de forma significativa para a efervescência cultural e política dos séculos V e IV a. C., e que ainda hoje despertam interesses diversos na pesquisa filosófica.

Palavras-chave: Sócrates, Platão, Sofistas, Retórica, Relativismo.

ABSTRACT: The advent of the sophists (σοφιστής) in the intellectual scene of the ancient world is what propels Plato's philosophy by charging him with a sophisticated philosophical elaboration. We propose to make some considerations about the controversial figure of the sophists: Protagoras and Gorgias and the not very friendly reactions of Socrates and Plato. We will approach the themes of 'truth' (ἀλήθεια) and relativism, 'rhetoric' (ῥητορικὴ) and 'skepticism', which we consider fundamental for an initial contact with these thinkers who although vilified by part of the tradition, contributed significantly to the cultural and political effervescence of the fifth and fourth centuries BC and that still today arouse diverse interests in philosophical research.

Key-words: Socrates, Plato, Sophists, Rhetoric, Relativism.

I. Considerações iniciais: a figura do sofista.

A princípio, ainda em Homero e Hesíodo² – os dois grandes formadores da cultura helênica – e até mesmo para o historiador Heródoto, o termo “sofista”

¹ Doutorando em filosofia na linha de pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval, pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

² Para uma pesquisa mais detalhada, Além de Diels-Kranz, conferir: UNTERSTEINER, Mario (org). *Sofisti: Testimonianze e frammenti*. Florença: La Nuova Itália, 1967; UNTERSTEINER, Mario. *La fisiologia del Mito*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1946; CASSERTANO, Giovanni. *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*. Nápoles-Florença, 1971; CASERTANO, Giovanni. *La*

(σοφιστής) já fazia referência a homens sábios³ (σόφος), tais como poetas, oradores e até mesmo filósofos⁴, dos quais posteriormente, distinguir-se-ia radicalmente. É somente no final do período “pré-socrático”⁵, isto é, depois da atuação intelectual de Parmênides, Heráclito, Anaximandro e muitos dos naturalistas jônicos, aqueles que se preocupavam, sobretudo com a fundamentação dos elementos primordiais ou os ‘princípios’ (ἀρχὰς) da natureza (φύσις), que surgem os sofistas com um discurso “novo” voltado especificamente para as questões sociais, morais e políticas.

Os sofistas estavam no centro da efervescência intelectual dos séculos V e IV a. C., no apogeu da cultura clássica. Foram educadores itinerantes que atuavam de maneira independente, sendo bem remunerados por suas aulas, e tidos como os “novos educadores” do mundo helênico. Foi justamente a postura em cobrar por suas aulas que lhes trouxera má-fama e controvérsias. Xenofonte, filósofo e historiador⁶ grego, e que segundo Diógenes Laércio, tornou-se discípulo de Sócrates após ouvir um “segue-me, então, e aprende” (“ἔπου τοίνυν,” φάναι, “καὶ μάθανε.”⁷), por exemplo, em sua *Memorabilia* (Ἀπομνημονεύμα), assim se refere aos sofistas: “os que vendem a sabedoria a qualquer um que apareça são chamados sofistas, que é o mesmo que prostitutas” (καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς (ὡσπερ πόρνους))⁸. Também Platão no *Sofista* afirma acerca dos sofistas: “o outro se volta para a terra e para rios de um outro tipo: rios de riqueza e juventude” (Ὁ δέ γε ἐπὶ [τὴν] γῆν καὶ ποταμοὺς ἑτέρους αὖ τινας, πλοῦτου καὶ νεότητος⁹).

Todavia, uma coisa é certa e faz-se necessário pontuar aqui. É sabido, que já com os sofistas, antes mesmo de todos, inicia-se a mudança de perspectiva da filosofia naturalista, fortemente presente na cosmologia jônica e voltada “sobre a investigação da natureza” (περὶ ζητεῖν φύσεως), para uma forma em que se torna comum pensar filosoficamente as relações sociais e políticas, ou seja, aquela que Cícero em suas *Tusculanes* erroneamente atribuiu exclusivamente a Sócrates, qual seja, “fez descer a

nascita della filosofia vista dai greci. Nápoles: Petite Plaisance, 1977 e GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

³ CASERTANO. *La nascita della filosofia vista dai greci*. pp. 27-28.

⁴ Os *Sete Sábios* foram, por Aristóteles, mais tarde, chamados de “sofistas”, ARISTÓTELES, Fr. 5 Ross.

⁵ Terminologia padrão desde a monumental obra de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a qual faremos uso aqui para citar tanto os *testemunhos* como os *fragmentos* dos pré-socráticos, citados sempre como a abreviação DK (Diels-Kranz).

⁶ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, Διογένης. *Βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*, II, 48: “primeiro filósofo a escrever obras históricas” (ἀλλὰ καὶ ἱστορίαν φιλοσόφων πρώτος ἔγραψε). Abreviado para: DL.

⁷ DL, II, 48.

⁸ XENOFONTE, *Memorabilia*. 6, 13.

⁹ PLATÃO, *Sofista*, 222a.

filosofia do céu a terra”¹⁰. Esta perspectiva já está de certa forma presente em outros filósofos pré-socráticos, por exemplo, em Demócrito de Abdera, embora não tão bem pensada e articulada como na obra dos sofistas, pois boa parte dos fragmentos democríteos é de cunho ético.

Vale salientar, também, a importância dos sofistas na educação e no desenvolvimento intelectual dos cidadãos adultos no seio do povo helênico. Ora, a educação de um jovem grego (παιδεία) era bastante curta, pois estes eram, desde a infância, educados por um escravo (δούλος) ou professores de “baixa condição social e mal pagos”¹¹, sendo esta educação limitada à três áreas principais: alfabetização básica (incluindo, as vezes aritmética e ensinada por γραμματιστής), música e educação física, e até aos dezesseis anos completava-se a educação normal. O programa de ensino proposto pelos sofistas era de uma educação ‘superior’¹², predominantemente para filhos de homens ricos, e que completaria o currículo básico normal, isto é, tratavam de temas os mais variados, desde questões científicas, arte, legislação, teoria política e moral, mas, sobretudo, e o que caracterizava a educação sofística, a arte retórica. Tudo isso com o intuito de formar jovens bem-sucedidos na vida pública e privada, cidadãos capazes de exercer funções públicas com devida habilidade e “virtude política” (πολιτική ἀρετή).

É somente com Platão que o termo ‘sofista’ começa a ganhar um novo significado, mais específico e entendido em referência ao termo ‘filósofo’ (φιλόσοφος), ou seja, passa a ser associado negativamente à retórica e ao relativismo, diferenciando de filósofo “amigo do saber” – embora Sócrates afirmasse nada saber¹³ – que busca apreender a verdade e produzir um discurso verdadeiro e objetivo. É a partir do século IV a. C., em Atenas, que o termo passa a ser usado num sentido mais técnico e, no entanto depreciativo, indicando um homem de argumentações desonestas, descompromissado com a verdade e que cobrava fortunas para ensinar assuntos dos quais não tinha o devido conhecimento. Nas palavras de Aristóteles, Protágoras, por não

¹⁰ CÍCERO, *Tusculanes*, V, 11. “Sócrates foi o primeiro a convidar a filosofia a descer do céu, e instalou-a nas cidades, introduziu-a nos lares e impôs-lhe o estudo da vida, dos costumes, das coisas boas e más”.

¹¹ JONES, *O mundo de Atenas*, p. 174.

¹² JONES, *O mundo de Atenas*, p. 178.

¹³ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21d: “aquele homem acredita saber alguma coisa, sem sabê-la, enquanto eu, como não sei nada, também estou certo de não saber.” (οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δὲ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι).

está comprometido com a verdade, preocupava-se em “tornar mais forte o argumento mais fraco”¹⁴. E nas palavras de Cassertano:

“É sinônimo de homem sagaz, pronto a sustentar uma tese ou, indiferentemente, a tese contrária; caviloso, mais ou menos pedante e mais ou menos alguém de má-fé; homem que adultera os discursos com excessivas sutilezas, que se agarra teimosa e pedantemente a toda palavra ou conceito expresso por um interlocutor e sobre cada um deles tem o que falar, pelo simples gosto de contradizer; homem fraudulento, que recorre a todos os truques da linguagem para prevalecer na discussão, ou simplesmente para ser aplaudido pelo público; enfim, um homem aborrecedor, que não tem nada a dizer e que todavia não faz outra coisa senão falar.”¹⁵

Platão escreveu diversos diálogos dedicados aos sofistas e às suas controvérsias, os quais a tradição denominou com seus próprios nomes. Destacamos dois, que aqui trataremos: O *Górgias*, com a temática central sobre a retórica (ῥητορική) e o *Protágoras*, sobre a virtude (ἀρετή), como também alguns outros, como *Hípias Maior e Menor* e *Eutidemo*. Sabe-se que ambos, tanto Górgias como Protágoras, ensinavam diversos temas, mas, como todos os sofistas, estavam comprometidos, acima de tudo, com a ‘arte da persuasão’ (πειθώ), sendo os primeiros a “racionalizar” o discurso¹⁶ estabelecendo norma e regras, tanto para a gramática como para a oratória. Embora a filosofia como pensada pela tradição não seja a principal ocupação dos sofistas, eles se debruçaram também sobre temas correntes de sua época, como epistemologia, cosmologia, física, matemática e outros, também ensinavam métodos de argumentações que suscitaram as maiores controvérsias com os filósofos. Neste âmbito, é Aristóteles seu maior opositor, acrescentando à retórica a *necessidade lógica* nos argumentos.

Destarte, a partir desse plano de fundo histórico, analisaremos, de forma introdutória, apenas as contribuições de dois dentre os principais pensadores da primeira geração de sofistas, isto é, “a antiga sofística” (ἡ ἀρχαία σοφιστική) como designada

¹⁴ DK 80 A 21; STEFÂNIO DE BIZÂNCIO, s. v. “Ἀβδηρα: “Πρωταγορας, ὃν Εὐδοξος ἱστορεῖ τὸν ἥσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποικέναι καὶ τοὺς μαθητὰς δεδιδασχέναι τὸν αὐτὸν ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν”. Cf. também ARISTÓTELES, *Retórica* II, 24; p. 1402a 23: “Καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν (B 6 b) τοῦτ' ἐστίν. Καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέρανον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδός τε γὰρ ἐστὶν καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ”.

¹⁵ CASERTANO, *Sofistas*. p. 9.

¹⁶ Diógenes Laércio afirma que Protágoras foi “o primeiro a distinguir os tempos verbais” (καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισε) DL, IX, 52; DK 80 A1, e a “distinguir quatro tipos de discursos: súplica, pergunta, resposta e comando” (διεἰλέ τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχολήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν) DL, IX 53.

por Filostrato, geração esta que está intrinsecamente ligada às transformações econômicas, políticas, sociais e culturais dos séculos V e IV a. C., e os quais exerceram importantíssimas influências sobre o movimento sofístico posterior, denominado também por Filostrato de “a segunda sofística” (ή δευτέρα σοφιστική), mas, que sobretudo causaram reações significativas na filosofia de Platão e Aristóteles, a saber, Protágoras e Górgias.

Enfatizaremos também, os dois temas que julgamos serem os principais na relação entre Sócrates, Platão e os Sofistas (Górgias e Protágoras), os problemas relativos à *verdade e o relativismo* e à *retórica e o ceticismo*. Destes dois temas desdobram-se outros diversos como a questão da linguagem, dos discursos opostos (δισσοὶ λόγοι), a relação *nómos-phýsis*, a noção de *eikós* e, sobretudo, o problema da verdade (ἀλήθεια). A relação entre esses pensadores dá-se, a princípio, por causa da figura controversa de Sócrates e a noção de verdade. Na sátira de Aristófanes, *As Nuvens*¹⁷, Sócrates é retratado como um sofista e sua figura destorcida. Segundo Sexto Empírico, é com Platão que a retórica é considerada como mera arte de persuasão, e escreve contra os retóricos: “A Retórica é a criadora da persuasão por meio das palavras, tendo sua eficácia nas próprias palavras, sendo persuasiva, e não instrutiva” (ῥητορικὴ ἐστὶ πειθῦς δημιουργὸς διὰ λόγων, ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις τὸ κῦρος ἔχουσα, πειστικὴ, οὐ διδασκαλική¹⁸). O próprio Platão, por sua vez, representa Górgias como uma pessoa preocupada em produzir um discurso convincente, visando obter apenas seus próprios objetivos¹⁹. Ora, esta forma negativa de compreender a retórica estendeu-se aos atomistas posteriores, como Epicuro que, por exemplo, instruiu seus discípulos a não envolverem-se com retórica nem com discursos bajuladores na *ágora*, como também “não se intrometerem na vida política (*oúde politeúsetai*)”²⁰. A afirmação de que o próprio Epicuro ordenara a Hermarco que se mantivesse “distante dos discursos”²¹, é, todavia confirmada por Cícero quando afirma textualmente: “a arte da discussão não existia entre eles [os epicuristas]”²².

II. Protágoras: verdade e relativismo

¹⁷ *As Nuvens* (Νεφέλαι) Comédia representada em 423 a.C., durante o festival das Grandes Dionísias (Διονύσια μεγάλα). Obteve o terceiro e último lugar.

¹⁸ SEXTO EMPÍRICO, *Contra os retóricos*, §2.

¹⁹ PLATÃO, *Górgias*, 453a.

²⁰ Cf.: GIGANDET, Alain, et al, *Ler Epicuro e os Epicuristas*. p. 16.

²¹ DIÓGENES DE ENOANDA. Fr. 127 Smith. Cf: GIGANDET, Alain, et al, *Ler Epicuro e os Epicuristas*. p. 13.

²² CÍCERO, *De Fin*, I, VIII, 26.

Protágoras é reconhecido pela tradição como o primeiro “mais bem sucedido autoproclamado sofista”²³. Natural de Abdera, provavelmente tenha sido discípulo de Demócrito, como nos informa Eusébio²⁴, tornou-se muito rico²⁵ como professor de retórica e, segundo Platão, desenvolveu sua arte (τέχνη) durante “mais de quarenta anos”²⁶, e ainda ao tempo de Platão era muito famoso: “e por todo esse tempo, e ainda até o dia de hoje, não cessou absolutamente de ter excelente reputação” (καὶ ἐν ᾅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὴν εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπαιται)²⁷. Se por um lado sua fama de sábio se espalhou por toda Grécia, por outro, não faltou-lhe quem o perseguisse. Diógenes Laércio relata que por causa do seu livro *Sobre os deuses* (Περὶ θεῶν), muitas das suas obras foram queimadas publicamente na *ágora* e Protágoras fora condenado à morte e teve que fugir para a Sicília, vindo a morrer num naufrágio:

Protágoras foi banido pelos atenienses e seus livros foram queimados na praça do mercado, depois de mandarem confiscar por um arauto todos os exemplares de cada um de seus possuidores [...] Filôcoros diz que durante uma viagem à Sicília sua nau afundou, e que Eurípides alude ao naufrágio no *Ixíon*. Alguns autores afirmam que o filósofo morreu durante a viagem, aos noventa anos de idade.²⁸

As obras de Protágoras que nos chegaram, mesmo que mutiladas pelo tempo e não muito confiáveis, são duas, segundo Untersteiner: as *Antilogias* (Ἀντιλογιῶν) e a *Verdade* (ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες). Diógenes Laércio foi o autor antigo responsável por conservar um catálogo das obras de Protágoras nas suas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Ainda segundo Untersteiner, o catálogo de Diógenes Laércio não transcreve todas as suas obras, mas “contém somente os subtítulos das *Antilogias*”²⁹.

²³ WOODRUFF, Paul. *Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias*. In: Primórdios da filosofia grega. p. 367.

²⁴ DK 80 B8; EUSÉBIO, *Praep. Evang.* XIV, 3, 7. Esta notícia é controversa, pois é possível que não haja uma relação entre discípulos, mas sim uma influência de Demócrito sobre Protágoras, o que depende muito das cronologias antigas, sobretudo de Apolodoro e Diodoro. Fato é que também se levanta hipótese do contrário, isto é, que Demócrito é que tenha sido discípulo de Protágoras, cf: ALFIERI, V. E.. *Atomos Idea: Uorigine del concetto dell'átomo nel pensiero greco*. Florença, 1953.

²⁵ Diógenes Laércio afirma ter sido ele o primeiro a cobrar por suas aulas (DL, IX, 52): “ele foi o primeiro a exigir cem minas a título de honorários” (Οὗτος πρῶτος μισθὸν εἰσεπράξατο μνᾶς ἑκατόν).

²⁶ DK 80 A8; PLATÃO, *Mênon*. 91e. Diógenes Laércio traz a mesma informação em DL, IX, 56 e acrescenta que o “filósofo estava no apogeu na 84ª Olimpíada” (καὶ ἀκμάζειν κατὰ τὴν τετάρτην καὶ ὀγδοηκοστὴν Ὀλυμπιάδα) ocorrida em 444-441 a. C.

²⁷ Idem.

²⁸ DL, IX, 52-55, DK 80 A1. Sexto Empírico também informa o mesmo fato em *Adv. Mat.* IX 55-56.

²⁹ UNTERSTEINER. *A obra dos sofistas*, p. 37.

Esta obra, segundo Diógenes Laércio, está dividida em “duas partes” (Ἀντιλογιῶν α΄ β΄³⁰). Para Untersteiner as *Antilogias* tratam de quatro problemas fundamentais: *Sobre os deuses* (Περὶ θεῶν), *Sobre o ser* (Περὶ τοῦ ὄντος), sobre as leis e todos os problemas que concernem ao mundo da *pólis* – que culminaria na sobre a *virtude política* (πολιτικὴ ἀρετή) e por fim *Sobre as artes* (Περὶ τεχνῶν).

O relativismo protagórico pode ser observado não só no campo da epistemologia, mas também no campo da ética e da política, campos distintos na cabeça do homem grego do século V a. C., Protágoras relativizava a realidade na qual o homem está inserido e afirmava o conhecimento ‘individual’ com base nos dados vindos das experiências sensíveis. Esta realidade está dada ao homem, ele não a cria, sendo apenas capaz de transformá-la, isto é, de ‘dá realidade’ a tudo aquilo que se encontra diante dele. O homem possui uma capacidade natural de interagir com sua realidade, sua cultura e seus costumes e, percebê-la é a condição necessária para emissão de juízos. Sendo assim, as sensações devem relacionar-se sempre com o entendimento – elementos constitutivos do ἄνθρωπος – logo, é esta relação que garante os ajuizamentos, não necessariamente juízos verdadeiros ou falsos, o que não importa ao sofista, mas sim devendo ser útil ou prejudicial, aceitável ou não.

Daí decorre a tese famosa de Protágoras, de que é necessário “tornar melhor o discurso pior”³¹. Ora, se o conhecimento se presta a fins práticos, isto é, para uma boa atuação pública, seja nas cortes imperiais, nos juris ou mesmo nas ruas, no dia-a-dia com as pessoas comuns, faz-se importante desenvolver habilidades da fala (εἶ λέγειν). É preciso competência para convencer, logo, discursos ‘fracos’, que não demonstram força e confiança, não servem. Logo, ‘tornar melhor’, implica não na sua adequação com a verdade, pois esta é sempre relativa e depende sempre da percepção humana dos fatos, mas sim, de como melhor é externada no discurso, isto é, trata-se de uma questão de forma e não de conteúdo. Esta maneira de pensar a realidade conduziu à indisposição dos filósofos. A verdade (ἀλήθεια), como pretendida por Sócrates e Platão, a verdade ideal, apreendida apenas intelectualmente ou via reminiscência da “forma” (εἶδος) e legitimadora de toda realidade sensível, mostrava-se, agora, impossível e desnecessária para Protágoras, antes disso, o *verossímil* ou a *razoabilidade* (εἰκός) é uma característica fundamental.

³⁰ DL, IX, 55.

³¹ DK 80 A21.

Desta forma, a questão visceral para os sofistas, como também para Protágoras é a questão dos discursos (λόγοι). Ora, uma vez que a experiência sensível (ἀδηλότης) só oferece dados particulares e o *Ser* (εἶναι) 'absoluto' como introduzido por Parmênides e a tradição eleata, não é possível, pois a verdade *extrassensível* é algo inalcançável, tornando-se inalienáveis as questões pertinentes à linguagem e assim, o discurso ganha primazia. Destarte, para Protágoras a certeza é relativa ao indivíduo e está na ordem de seu "domínio" (μέτρον), será 'verdadeira' ou segura na medida em que se torna fenômeno.

Na esfera religiosa, importantíssima para o homem grego, ao falar dos deuses, por exemplo, Protágoras afirmava ser impossível conhecê-los pelo "fato de que não podem ser objeto de conhecimento sensível" (πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης³²), ou simplesmente mostrar-se, isto é, dar-se como fenômeno. A existência ou a não existência dos deuses para Protágoras é algo impossível de precisar, visto que uma 'experiência' (πράγματα) ou uma manifestação acerca dos deuses não se efetiva, ou seja, "não se manifesta na experiência humana conforme a correspondente capacidade cognitiva"³³, restando ao homem contentar-se apenas com as opiniões (δόξα) disseminadas pelas diversas religiões.

Já no âmbito epistemológico, como se pode perceber mais precisamente no conhecidíssimo fragmento do *homo mensura*: "o homem é a medida de todas as coisas" (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι³⁴), é onde repousa, de forma explícita e bastante discutida, o seu relativismo, tanto epistêmico como ético. Segundo Untersteiner, esta famosa proposição tem como objetivo construir algo de científico, superando assim os conflitos nascidos das diversas opiniões que se expressam nos δισσοῦς λόγος (discursos duplos). Neste sentido, parece-nos que Protágoras vislumbrava um domínio pertinente e exaustivo das experiências, e o homem entendido como o sujeito de "todo" (πάντων) conhecimento, e isto implica, necessariamente, tanto na esfera do ἄνθρωπος (o homem individual), da opinião particular, como do ἄνθρωπος (o homem universal), uma saber 'universal', isto é, no sentido de que qualquer homem pode produzir um saber de qualquer coisa.

Segundo Cassertano, "é precisamente a questão da verdade que divide Protágoras de Platão [e, necessariamente o sofista do filósofo], o qual critica a

³² DK 80 B4; DL, IV 51.

³³ UNTERSTEINER. *A obra dos sofistas*, p. 62.

³⁴ DK 80 B1. O fragmento foi conservado por: PLATÃO, *Teeteto*. 151e – 152b e SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Mat.* VII, 60; *Hipótipóses Pirrônicas*, I, 216.

consequência mais evidente do princípio do *homo mensura*, ou seja, que cada representação, cada juízo, cada discurso, é verdadeiro”³⁵. A natureza da verdade para Protágoras está inteiramente ligada à natureza dos sentidos (αἰσθήσεις) segundo B1, se claro, entendermos μέτρον não como “critério” de avaliação, como entende Sexto Empírico, mas como “domínio”³⁶, tanto dos dados (fenômenos epistêmicos) como também dos fatos (fenômenos sociais), e ἄνθρωπον como a sede das percepções sensíveis e do conhecimento (ἐπιστήμη), só ele é capaz de dizer o que sente de modos distintos, cada um ao seu tempo e modo e ao seu μέτρον. Para Protágoras, portanto, μέτρον diz respeito ao domínio das experiências, as quais conduzem a saberes discursivos e legítimos.

Portanto, é possível ao homem construir discursos diferenciados a partir do mesmo fato ou “evento” (χρημάτων). Isto acontece porque as percepções variam de pessoa para pessoa, isto é, alguém pode provar de um certo alimento e achá-lo sem sal ou muito doce, enquanto outra pode provar da mesma comida e lhe ser intragável por ser excessivamente salgada ou amarga. Ora, isso só é possível por causa da natureza do ser percebido (αἰσθητόν) e de como este se relaciona com a estrutura que o percebe, ou seja, o órgão do sentido (αἴσθησις), como por exemplo, quando a coisa vista (δέλον) afeta a ‘estrutura’ que a vê, isto é, o órgão da visão (ὄψις). Esta relação é o que possibilita afirmar que “sobre cada fato há dois discursos contrapostos entre si” (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις³⁷), tese fundamental do relativismo protagórico.

Segundo Diógenes Laércio, Protágoras teria sido também, “o primeiro a sustentar” a oposição entre dois discursos opostos. É bem verdade, que esta questão dos “discursos duplos” já está presente na tradição helênica. Desde Homero, por exemplo, onde seu politeísmo exacerba os conflitos dos desejos entre os deuses³⁸, passando pelas qualidades opostas nos pitagóricos e a existência dos contrários (ἐναντιοδρομία) em Heráclito, como por exemplo, B1: “Desta palavra, que sempre é / resulta que são incapazes de entendê-las os homens / mesmo antes de tê-las ouvido, como depois de tê-las ouvido primeiro” (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος / ἀεὶ ἀζύνητοι γίνονται ἄνθρωποι / καὶ

³⁵ CASERTANO, *A imagem nos pré-socráticos*. in: Teoria da imagem na antiguidade. p. 135. (Colchetes nossos)

³⁶ O sentido de μέτρον como “domínio” é defendido por Untersteiner como o domínio da experiência.

³⁷ DK 80 B6a, A1; DL, IX, 51.

³⁸ HOMERO, *Ilíada*, XI, 45; XII, 195.

πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον³⁹). A arte de apresentar discursos opostos está diretamente conectada com a proposição, atribuída por Aristóteles a Protágoras: “tornar mais forte o argumento mais fraco”⁴⁰. Isto é, tem a ver com a natureza da percepção sensível, a ambiguidade das palavras e a “impossibilidade da contradição” (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν⁴¹), esta última apreendida por Antístenes. Platão, no *Teeteto*, parece ilustrar bem, a impossibilidade da contradição relacionada com a percepção: “Então, minha percepção é para mim verdadeira, já que em todos os casos trata-se de uma percepção que é sempre parte de meu ser. E sou – como afirma Protágoras – o juiz da existência das coisas que são para mim e da não-existência daquelas que não são para mim” (Ἀληθῆς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῆ αἴσθησις γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἔστιν καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.⁴²).

III. Górgias: retórica e ceticismo

Górgias, era natural de Leontino na Sicília⁴³, foi contemporâneo e discípulo de Empédocles⁴⁴, tendo ambos estilos muito semelhantes, ostentavam riquezas, vestiam-se pomposamente e eram dados aos discursos e as viagens⁴⁵. A ligação com seu mestre pode ser percebida pelo uso da retórica, pois nos informa Sexto Empírico, que Empédocles foi o primeiro a introduzir a arte retórica⁴⁶. Assim como Protágoras, também fez fortunas com sua profissão⁴⁷, se intitulava apenas professor de retórica e não de ‘virtude’ (ἀρετή), fato que levou alguns especialistas, e até mesmo alguns filósofos antigos, a não incluí-lo entre os sofistas. No *Mênon*, por exemplo, Platão parece nos informar através de Sócrates, que Górgias não se enquadraria na categoria de “mestres [de virtude]” (διδάσκαλοι), diz Sócrates ao indagar Mênon: “então, pelo visto, não te parece ser mestres <de virtude> os sofistas?” (Οὐδ’ ἄρα σοὶ δοκοῦσιν οἱ σοφισταὶ διδάσκαλοι εἶναι;⁴⁸). Já era bastante idoso quando, de forma natural faleceu, cento e

³⁹ DK 22 B1. (Tradução nossa)

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 24, 1402a23.

⁴¹ DK 80 A1; DL, IX, 53

⁴² PLATÃO, *Teeteto*, 160c.

⁴³ DK 82 A1; FILOSTRATO, *Vite dei Sofisti*, I, 9.

⁴⁴ DL, VIII, 58 e 59.

⁴⁵ UNTERSTEINER. *A obra dos sofistas*, p. 150.

⁴⁶ DK 31 A 19; SEXT. EMP. *Adv. Mat.* VII, 6; QUINT., III, 1, 8.

⁴⁷ DK 82 A 4; DIOD., XII, 53, 2.

⁴⁸ PLATÃO, *Mênon*, 95c.

nove anos, talvez, “tomado por uma fraqueza difusa, e porque caía, pouco a pouco, em um estado de sonolência, devido ficar deitado”⁴⁹.

Da vasta produção bibliográfica de Górgias sobreviveram dois discursos completos, embora questionados quanto a suas autenticidades: o *Elogio de Helena* (Ἠλένης ἐγκώμιον) e a *Apologia de Palamedes* (Παλαμήδους ἀπολογία), ambos editados por Diels⁵⁰, e parte de um terceiro, a *Oração fúnebre* (Ἐπιτάφιος)⁵¹, documentos fundamentais para a compreensão da retórica gorgiana e a importância das figuras retóricas herdadas da cultura trágica. Há também o *Tratado sobre o Não-ser ou Sobre a Natureza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως⁵²). O título deste tratado é uma referência aos textos dos pré-socráticos, particularmente à obra de Melisso, *Sobre a Natureza ou Sobre o-que-é* (Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος), um importante trabalho crítico acerca da concepção parmenidiana de *Ser* (εἶναι), apresentando uma crítica à ideia de identidade entre ser e pensar já esboçada no *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσεως) de Parmênides e expressa em 28 B3: “portanto, o mesmo é pensar e ser” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι⁵³).

O que aqui indico como *ceticismo* – e embora seja comum encontrarmos assim designado o pensamento de Górgias – é algo bastante questionável. Na verdade trago à baila tal tema mais a título de provocação. Diferentemente de Protágoras, onde são evidentes suas teses relativistas, as teses de Górgias mais se assemelham a um pragmatismo do que um ceticismo *stricto sensu*, sobretudo quando este se associa ao ceticismo pirrônico ou mesmo ao de Sexto Empírico, ao que corrobora Victor Brochard: “seu espírito está inteiramente voltado para a prática”⁵⁴. Não encontramos em Górgias, por exemplo, o exercício da dúvida nem da ‘suspensão dos juízos’ (ἐποχή), todavia, o encontramos dissertando no *Tratado sobre o Não-ser*, que: (1) nada é; (2) mesmo que fosse, não seria compreensível; (3) caso fosse compreensível, não seria possível comunicá-lo a outros⁵⁵. Ora, o que se demonstra aqui, como também em o *Elogio de*

⁴⁹ DK 82 A 13.

⁵⁰ DK 82 B11.

⁵¹ DK 82 B6.

⁵² DK 82 B3; Conservado em: SEXTO EMPIRICO, *Adv. Mat.* VII, 65ss. e PSEUDO-ARISTÓTELES, *De Melisso Xenophane Gorgia* 979^a 11-980b21.

⁵³ DK 28 B3. (Tradução nossa). Concorda com a proposta de tradução de Gabriel Trindade: “[...] pois o mesmo é pensar e ser”.

⁵⁴ BROCHARD, Victor, *Os cétricos grego*, p. 34.

⁵⁵ São dois os contextos em que essa obra de Górgias é conservada, além da que transcrevo aqui, o parágrafo 65 de Sexto Empírico *Adv. Mat.* VII, 65ss, há um outro no Pseudo-Aristóteles do *De Melisso Xenophane Gorgia*, 979a 11-980b21: Γοργίας δὲ ὁ Λεοντίνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. Ἐν γὰρ τῷ

Helena e a Apologia de Palamedes é, antes de tudo, uma afirmação por meio da negação e nunca uma suspensão do juízo.

Protágoras admite a possibilidade do conhecimento, o qual está no “domínio” do homem diante das relações expressas na vivência dos fatos, ou seja, há uma tese positiva, e, segundo Diógenes Laércio, para ele “tudo é verdadeiro” (πάντα εἶναι ἀληθῆ⁵⁶). Logo, pode-se concluir, é próprio do homem o ato de conhecer. Górgias introduz a impossibilidade do conhecer, pois para ele, “em primeiro lugar, nada é” (ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν⁵⁷), o que aparentemente pode levar à uma confusão com teses fundamentalmente cétricas. Na realidade, o ceticismo encontra-se tanto na *não afirmação* como na *não negação*, ou seja, o ato de afirmar ou negar peremptoriamente exclui qualquer tese cétrica, visto que tanto a afirmação como a negação de algo é da ordem do dogmático. O pragmatismo gorgiano, que ora se admite, coaduna-se também, nas palavras de Untersteiner, muito mais com um irracionalismo trágico:

Górgias não é cétrico, não é relativista, mas um trágico e um irracionalista. A consciência da força própria da irracionalidade constitui a superação do trágico. [...] Em um crescendo angustiado, todas as experiências humanas, dramatizam-se, imobilizam-se diante da razão, que não pode mais decidir nada e por isso acaba por negar qualquer relação, com base racional, entre homem e homem, bem como qualquer coerência interna ao próprio indivíduo.⁵⁸

Górgias se distingue dos outros sofistas, quando, por exemplo, alega não ter interesse em ensinar a virtude (ἀρετή), pois entende não ser possível tal ensino. ele tinha uma concepção bem particular sobre esta questão. Para ele, embora seja impossível ensinar a virtude a outras pessoas, é possível auxiliar os homens para um despertar, ou melhor, para o hábito de buscar as virtudes, isto é, uma vez reconhecendo a inclinação para uma determinada virtude, percebida pelas habilidades que se demonstram, ensinava-se seu “exercício prático” (ἀσκήσαι). Em outras palavras, também era possível entender e desenvolver as virtudes naturais que se manifestavam diferentemente “nos jovens, nos velhos, nos homens, nas mulheres”⁵⁹, ou seja, não se espera de um idoso excelência no campo de batalha, dada à sua fragilidade natural, nem

ἐπιγραφομένοι Περί τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περί φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώποι, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῶι πέλας. (italico nosso).

⁵⁶ DK 80 B 4; DL, IX, 51.

⁵⁷ DK 82 B3; SEXT. EMP., *Adv. Mat.* VII, 65.

⁵⁸ UNTERSTEINER. *A obra dos sofistas*, p. 253.

⁵⁹ UNTERSTEINER. *A obra dos sofistas*, p. 268.

de um jovem sabedoria suficiente nos tribunais dos júris. Neste sentido, Górgias se mantém fiel a sua gnosiologia quando afirma a impossibilidade de uma virtude absoluta. Ora nada mais alinhado ao pragmatismo ético próprio do pensamento gorgiano.

Fato é que Górgias era um habilíssimo orador (ρήτωρ)⁶⁰ e um homem dado à vida política⁶¹, fazendo jus a sua excelência profissional demonstrável na prática política. Ele era capaz de falar bem (εὐλέγειν) e no momento apropriado (τῷ καιρῷ), sobre qualquer tema proposto por qualquer dos seus ouvintes⁶². Ora, os gregos, desde Homero e Hesíodo eram fascinados por exposições públicas de retórica, e talvez por isso Górgias tenha ganhado rápida notoriedade na Grécia do século V a. C., ao ponto dos atenienses desejarem falar “como um verdadeiro Górgias”⁶³ (γοργιάζειν). Muitos estadistas excelentes, como Péricles e Temístocles, devem sua fama e suas conquistas à arte retórica e, uma vez que não havia advogados ou representantes legais nas seções dos júris era de extrema importância habilidades oratórias somadas a conhecimentos práticos. O próprio Górgias no ano de 427 a. C., encarregado de propor uma aliança aos atenienses contra as ameaças dos siracusanos, fez na *ágora* da cidade de Atenas um famoso discurso que comoveu os “atenienses, que eram muito dotados e afeiçoadas às letras” (Ἀθηναίους ὄντας εὐφρεῖς καὶ φιλολόγους⁶⁴).

A retórica é, para Górgias, a manifestação do *lógos*, e este entendido como “exposição”, o conjunto de palavras e significados que transmitem ideias distintas, pois diferem entre povos, culturas e línguas. Ele (o *lógos*) refere-se também a uma palavra isola (ῥῆμα) que carrega um conceito muitas vezes mais complexo, como uma “proposição logicamente construída”⁶⁵. Este *lógos*-retórico é, portanto, segundo Platão, o “Criador da persuasão” (πειθοῦς δημιουργός⁶⁶), ele cria habilidades destinadas a superações de conteúdos contrários o que é bem demonstrado no *Tratado Sobre o Não-Ser*, onde o próprio Górgias levanta o contraditório para desfazê-lo em três teses fundamentais: 1. Que nada é, 2. Mesmo se algo fosse seria impossível compreender e 3. Mesmo que se algo fosse compreensível seria incomunicável a outrem. Não há propriamente, no *Tratado*, uma tese proposta, o que se percebe é uma negação tanto da ontologia como da epistemologia eleáticas, isto é, Górgias, nesse tratado, demonstra o

⁶⁰ DK 82 A1; FILOSTRATO, *Vite dei Sofisti*. I, 9.2.

⁶¹ DK 82 A4; DL, VII, 53.1.

⁶² DK 83 A1a; PLATÃO, *Mênon*, 70b; PLATÃO, *Górgias*, 447c. Cícero compartilha a mesma afirmação: CÍCERO, *Da Orat.*, 1, 22, 103.

⁶³ ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*, p. 8.

⁶⁴ DK 82 A4.

⁶⁵ UNTERSTEINER. *A obra dos sofistas*, p. 285.

⁶⁶ PLATÃO, *Górgias*, 453a.

que mais sabe fazer, usar os recursos da linguagem habilidosamente sem pretensão de verdade irrefutável ou absoluta. Ora, se o problema da verdade para Protágoras está relacionado com o relativismo, exposto no argumento do *homo mensura*, para Górgias a verdade era incognoscível, demonstrado no *Tratado Sobre o Não-Ser*, fazendo jus à segunda tese, logo, resta apenas a persuasão (πειθώ) retórica, a capacidade em produzir um discurso capaz de convencer a outros.

IV Reações socrático-platônicas

As reações negativas contra os sofistas, apenas para fazer justiça, não partem exclusivamente de Sócrates e Platão. Como vimos acima, outros contemporâneos de Platão, como Xenofonte os acusam de “prostitutos” (πόρνους). Também Aristóteles tece contundentes críticas afirmando que “a sofística é, portanto, sabedoria aparente, e não real; e o sofista um vendedor de sabedoria aparente, e não real” (ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὔσα δ’ οὐ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ’ οὐκ οὔσης⁶⁷). Aqui se põe, portanto, um problema de *praxis sofista*, ou seja, questiona-se a conduta do homem (sofista), como também o tratamento dado por este às questões filosóficas, e não se questiona o termo usado por estes pensadores para se auto referir.

As reações que aqui evidenciamos são aquelas que Platão em seus diálogos, direto ou indiretamente, suscitam pertinentemente ao universo intelectual dos sofistas. Sócrates, por sua vez, é o personagem central de quase todos eles, e é sempre o responsável por desconstruir os argumentos sofísticos. Pouco se sabe da relação verdadeiramente histórica entre Sócrates e os sofistas⁶⁸, mas o que realmente nos interessa aqui é como Platão se utiliza dessa relação para combater tanto a postura ética com a ‘filosofia’ dos Sofistas. Ora, muitos são os diálogos platônicos dedicados a temas da *primeira sofística* e em todos Sócrates é o seu porta-voz, o responsável por introduzir, mediante um método (socrático), em parte muito semelhante ao dos próprios

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Refutação Sofista*. 165b. 6.

⁶⁸ A figura histórica de Sócrates não é aquela dos diálogos platônicos, antes, para uma consideração histórica, consultar: XENOFONTE, *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e comentário: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. 2009 e XENOFONTE, *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

sofistas⁶⁹, a sua filosofia. Seu método é o dialético (διαλεκτική) e sua finalidade é a verdade (ἀλήθεια) que só se atinge por reminiscências (ἀνάμνησις) das formas, bem demonstrada no paradoxo de *Mênnon*: “SO. Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é lembrar? MEN. Perfeitamente” (ΣΩ. Τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνήσκεσθαί ἐστιν; MEN. Πάνυ γη⁷⁰). Já os sofistas valem-se da erística (ἐριστική) e não almejando uma realidade última e universal, evocam a linguagem e comprometem-se com a *fenomenicidade*, com o aparente (φαινομένη).

Quase nada da vasta produção intelectual dos sofistas chegaram aos nossos dias. Muito do que se conhece acerca desses pensadores deriva quase toda de Platão – o que não é pouco –, o qual sempre desdenha-os e ridiculariza-os nos debates. Nos diálogos onde há um sofista, este sempre é derrotado por Sócrates, quando não, posto em contradição. Exemplo disso acontece no *Eutidemo*, quando Sócrates e Ctesipo questionando Eutidemo e Dionisodoro acerca da ‘impossibilidade do falso’ e sobre o ensino da virtude como suas profissões:

Se pois não erramos, nem agindo, nem falando, nem pensando, vós, por Zeus! se assim é, vieste para cá como professores de quê? Ou não é verdade que afirmastes ainda agora que a virtude, melhor que qualquer outro dos homens, poderíeis transmitir a quem estivesse disposto a aprender? [Εἰ γὰρ μὴ ἀμαρτάνομεν μήτε πράττοντες μήτε λέγοντες μήτε διανοούμενοι, ὑμεῖς, ὧ πρὸς Διός, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, τίνας διδάσκαλοι ἦκετε; Ἡ οὐκ ἄρτι ἔφατε ἀρετὴν κάλλιστ' ἀν παραδοῦναι ἀνθρώπων τῷ ἐθέλοντι μαθάνειν;].⁷¹

A análise que Platão faz dos sofistas tem, entre outros propósitos, basicamente dois: o primeiro, distinguir o ‘filósofo’ (φιλόσοφος) da figura do sofista⁷², e, segundo, demonstrar que Sócrates não é um sofista como muitos o acusava. Esta análise platônica dos sofistas fica clara nos diálogos, como já vimos, onde aparecem os sofistas: no *Protágoras*, no *Górgias*, no *Eutidemo*, no *Mênnon* e no próprio *Sofistas*. Embora Platão seja um crítico ferrenho do movimento sofístico, seu testemunho é demasiado necessário para compreensão das atividades e do pensamento desses

⁶⁹ Ao ponto do próprio Diógenes Laércio em IX, 53, afirma ter Protágoras, “introduzido o método de discussão chamado socrático” (οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε). Cf.: PLATÃO, *Eutidemo*, 286c, onde se diz que: “De fato, também os seguidores de Protágoras usavam largamente dele [os argumentos], e <outros> ainda mais antigos”.

⁷⁰ PLATÃO, *Mênnon*, 85d.

⁷¹ PLATÃO, *Eutidemo*, 287b.

⁷² O *Eutidemo* é, talvez, o diálogo platônico que melhor contribui para esta distinção entre Sócrates e os sofistas. Cf.: CASSERTANO, *Sofistas*, pp. 29-34.

intelectuais estrangeiros. É nos diálogos de Platão que sobrevive a imagem, mesmo que distorcida de forma proposital, para fazer sobressair a sua, de pensadores que transformaram uma geração de jovens e adultos e fê-los grandes personalidades políticas dos tempos áureos da Grécia clássica.

A atuação sofística está no limiar da tradição “pré-socrática”, o que não significa dizer que estão, cronologicamente, antes de Sócrates, como o prefixo *pre-* pode sugerir. Antes tomamos a expressão pré-socráticos num sentido “tipológico”, para usar o termo de André Laks, isto é, em termos de uma “orientação intelectual”⁷³. Destarte, a figura de Sócrates é divisora, pois é a partir dele que, segundo Platão, a filosofia se orienta não mais pela “investigação sobre a natureza” (περὶ φύσεως... ζητεῖν⁷⁴), mas sim pelas “coisas humanas” (τὰ ἀνθρώπινα), daí sua filosofia se ocupar com temas próprios da *primeira sofística*, com a virtude, a justiça, a coragem, e outros. Em uma palavra, é pré-socrática por que é voltada a um tipo de investigação, qual seja, aquela que se debruça sobre a φύσις. Segundo Aristóteles, por exemplo, “Anaxágoras e Tales... não estavam interessados nas coisas boas para os homens” (Ἀναξαγόραν καὶ Θαλήν... ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν⁷⁵).

As principais acusações contra os sofistas e, sobretudo, as quais inocentariam Sócrates, são de duas naturezas, primeiro, são acusados – como já vimos acima – de se prostituírem (πόρνους), isto é, tanto Xenofonte, como Platão e Aristóteles, enfatizam textualmente o interesse financeiro e os exacerbados lucros, e com isso, defende que Sócrates não poderia ser um sofista, pois não viaja de cidade em cidade cobrando altos valores por suas “conversações” nas praças e mercados. Segundo, o que deriva necessariamente da primeira acusação, a verdade passa a ser desinteressante para os sofistas, pois demonstrar eficácia na arte da persuasão (πιθανουργικός) e vencer o debate é mais importante, diferentemente de Sócrates que alegava haver um conhecimento ideal para além dos sentidos, apresentado, por exemplo, na ocasião da teoria das ideias no Fédon: “Dizemos que há algo a que damos o nome de igualdade. Não me refiro à igualdade entre dois pedaços de madeira [...]. Refiro-me a algo que ultrapassa isso, digamos a igualdade ela mesma” (Φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλω [...]. ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον⁷⁶). Assim, segundo

⁷³ LAKS, André. *Introdução à Filosofia “pré-socrática”*. p. 24.

⁷⁴ PLATÃO, *Filebo*, 54 a.

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI. 1141 b.

⁷⁶ PLATÃO, *Fédon*, 74a.

Platão, eles se utilizavam de argumentos desonestos e raciocínios falaciosos com o fim de adquirir seus objetivos.

A acusação contra Sócrates, a qual o levou a morte em 399 a. C., qual seja: “de negar-se a reconhecer os deuses da cidade e introduzir outros deuses novos” (Ἀδικεῖ Σωκράτης οὗς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων⁷⁷), não o caracteriza necessariamente como um sofista, visto que tais acusações são também comuns contra os sofistas, lembremo-nos, pois, que Protágoras fora também condenado à morte tendo que fugir de Atenas⁷⁸. Os sofistas, muitos deles, eram estrangeiros que não reconheciam os deuses locais e que instruíam jovens políticos, alguns desses tiranos. Tais acusações não são de um todo absurdos, embora tenham sido veementemente negadas por ele em sua defesa. Ora, o que pode pesar sobre esta acusação, é o fato que ele teve entre seus alunos, por exemplo, o oportunista⁷⁹ Alcibíades, a quem Platão reserva um lugar de destaque em *O Banquete*, como também Crítias, um traidor declarado que se tornou líder do malfadado Conselho dos *Trinta*, e instituiu “um reinado de terror contra seus inimigos políticos e pessoais”⁸⁰.

V Considerações finais

Se desde o século V a. C., os sofistas são considerados os charlatões intelectuais devido à ‘má fama’ propalada, sobretudo por Platão em seus diálogos. A partir do século XIX os sofistas ganham novos olhares e um novo lugar na história da filosofia antiga, ou seja, passam a ser considerados, não mais em relação depreciativa com Sócrates e Platão, mas sim a partir de suas próprias fontes, contidas em seus próprios fragmentos e nos testemunhos de diversos pensadores e historiadores antigos. A pesquisa sobre os sofistas ganha fôlego nos últimos dois séculos com uma produção bibliográfica vastíssima e em diversos idiomas, transformando os sofistas em pensadores independentes, homens de vastos conhecimentos e acima de tudo, trataram de temas atuais para o homem contemporâneo.

⁷⁷ XENOFONTE, *Memorabilia*, 1.1.1.

⁷⁸ DL, IX, 52

⁷⁹ JONES, *O mundo de Atenas*, pp. 34-34.

⁸⁰ JONES, *O mundo de Atenas*, p. 41.

Na antiguidade, a única obra voltada à história dos sofistas e que sobrevive até hoje é *Vida dos Sofistas* (Βίοι Σοφιστῶν) de Flávio Filostrato⁸¹, sofista da segunda geração e natural provavelmente de Atenas. *A vida e obra dos filósofos ilustres* (Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων) de Diógenes Laércio⁸² não é exatamente uma obra de história da filosofia, nem está voltada exclusivamente para os sofistas, mas também contribui de alguma forma com informações concernentes às obras e à vida desses pensadores, embora muitas informações ou notícias (ἱστορία), como a tradição habituou-se a classificar, sejam bastante questionáveis. Por fim, temos os diálogos de Platão, que resguardam muitos fragmentos e testemunhos como também uma interpretação bem particular dos temas presentes no discurso sofístico. As leituras platônicas passam a ser consideradas “deformações” do pensar dos sofistas, isto porque a filosofia de Platão intenta, veementemente, combatê-lo.

Por fim, há uma série de estudos modernos e contemporâneos que reabilitam a figura dos sofistas. Hegel, em *Lições sobre história da filosofia*, publicada em 1833, é o primeiro a reinterpretar o papel dos sofistas na história da filosofia, seguido por Nietzsche que também retorna aos sofistas com bons olhos, ao que conclui: “Nele [Tucídides] a *cultura sofística*, quer dizer, a *cultura dos realistas*, alcançou a sua expressão plena”⁸³. Hermann Diels, em sua monumental edição de *Os fragmentos Pré-Socráticos* (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), texto inalienável para a pesquisa sofística, tem uma seção dedicada exclusivamente aos sofistas, inicia-se com Protágoras (DK 80) e finda nos *Duplos Discursos* (DK 90). Talvez a obra mais significativa e que retira definitivamente os sofistas da galeria dos charlatões da filosofia é a obra *I Sofisti* de Untersteiner de 1949. Esta obra de Untersteiner não consta de um estabelecimento de fragmentos e testemunhos⁸⁴ dos sofistas, mas de uma interpretação filosófica do pensamento dos sofistas como ele mesmo testifica no prefácio à sua primeira edição: “este meu escrito pretende ser um estudo sobre os sofistas, reinterpretados em suas fontes”⁸⁵.

⁸¹ Consultamos a edição de Maurizio Civiletti: FILOSTRATO, *Vite dei Sofisti*. Introduzione, Traduzione e note di: Maurizio Civiletti, Milano: Bompiani, 2002.

⁸² Para Laércio fizemos uso de LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: KURY, Mário da Gama. Brasília: Editora UnB, 1988 e ΛΑΕΡΤΙΟΣ, Διογένης. *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*. (ed. H S Long, Oxford 1964). [online] Disponível na Internet via: <<http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>. 2015>.

⁸³ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 128.

⁸⁴ Há, portanto, uma obra específica para este propósito: UNTERSTEINER, Mario (org), *I sofisti. Testimonianze e Frammenti*. Florença, 1966.

⁸⁵ UNTERSTEINER, *A obra dos sofistas*, p. 18.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO. 2013.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. Edições Loyola, 2002.
- BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- CASERTANO, Giovanni. *I Presocratici*. Roma: Carocci Editore. 2009.
- CASERTANO, Giovanni. *La nascita della filosofia vista dai greci*. Nápoles: Petite Plaisance, 1977.
- CASERTANO, Giovanni. *Parmenide: il metodo, la scienza l'esperienza*. Napoli: Loffredo. 1989.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofistas*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal (De finibus bonorum et malorum)*. Tradução: NOUGUÉ, Carlos Ancêde. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- DIELS, H; Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 6th ed. Berlin: Weidmann, 1951.
- EMPÍRICO, Sexto. *Contra os Retóricos*. Tradução, Apresentação e Comentários: HUGUENIN, Rafael; BRITO, Rodrigo Pinto de. São Paulo: Editora Unesp. 2013.
- EMPÍRICO, Sexto. *Contra os Retóricos*. Tradução, Apresentação e Comentários: Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo, Editora Unesp, 2013.
- EMPÍRICO, Sexto. *Hipotiposis Pirrônicas*. Edición: MAULINI, Rafael Sartorio. Akal/Clásica. 1996.
- FILOSTRATO, *Vite dei Sofisti*. Introduzione, Traduzione e note di: Maurizio Civiletti, Milano: Bompiani, 2002.
- G. S. Kirk; J. E. Raven; M. Schofield. *Os Filósofos Pré-socráticos*. 7 ed. Tradução: FONSECA, Carlos Alberto Louro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2010.
- GIANNANTONI, Gabriele, *et al.* (eds.) *I Presocratici: Testimonianze e Frammenti*, 2 vols. Roma, Editori Laterza & Figli, 1999. [tradução da edição de Hermann Diels e Walter Kranz (1903/1922)].

- GIGANDET, Alain e MOREL, Pierre-Marie (Orgs). *Ler Epicuro e os Epicuristas*. Tradução: Edson Bini. Edições Loyola: São Paulo. 2009.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JONES, Peter V., (org.) *O mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense*. Tradução: Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1990.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: KURY, Mário da Gama. Brasília: Editora UnB, 1988.
- LAKS, André. *Introdução à "Filosofia pré-socrática"*. Tradução: PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. São Paulo: Paulus. 2013.
- LAKS, André. *Introdução à Filosofia "pré-socrática"*. Tradução: PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. São Paulo: Paulus. 2013.
- LONG, A. A. (Org), *Primórdios da filosofia grega*. Tradução: FERREIRA, Paulo. Aparecida, SP.: Idéias e Letras. 2008.
- MARQUES, Marcelo P. (Org). *Teoria da Imagem na Antiguidade*. 1ª ed. Editora Paulos: São Paulo. 2012.
- MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução: PEREIRA, Eduardo Wolf, São Paulo: Paulos, 2013.
- NIETZSCHER, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução: NOVA, Marcos Antônio Casa. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários: José Trindade Santos. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- PLATÃO, *Filebo*. Tradução: Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola. 2012.
- PLATÃO, *Menon*. (Bilíngüe) Texto estabelecido por John Burnet. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; Loyola. 2001.
- PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO. 2013.
- PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola. 2011.
- PLATÃO. *Górgias ou a oratória*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1970.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. 6. ed. Tradução: Jaime A Clasen. Petrópolis, Rj: Vozes, 2001.

UNTERSTEINER, Mario (org). *Sofisti: Testimonianze e frammenti*. Florença: La Nuova Itália, 1967.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução: Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

UNTERSTEINER, Mario. *La fisiologia del Mito*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1946.

XENOFONTE, *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

XENOFONTE, *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e comentário: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. 2009.

ΛΑΕΡΤΙΟΣ, Διογένης. *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*. (ed. H S Long, Oxford 1964). [online] Disponível na Internet via: <<http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>. 2015>.

dossiê

A SUBJETIVIDADE ESTÁ EM OUTRO LUGAR: SOBRE A NOÇÃO SARTREANA DE IPSEIDADE FUNDAMENTAL

Veronica de Souza Campos¹

RESUMO: Aquilo que faz com que eu seja “eu mesmo” e que minhas experiências sejam minhas é algo que “faz parte de mim”? É uma *propriedade* de meu ser? É algo que pode ser acessado por mim em primeira-pessoa? O filósofo francês Jean-Paul Sartre acreditava que o “eu” é algo que só faz parte das experiências reflexivas de um indivíduo, de modo que em boa parte da sua vida consciente (nas experiências ditas pré-reflexivas) não há nada que se qualifique como um “eu” tornando *suas* aquelas experiências. Mas se o “eu” só está presente nas experiências reflexivas, o que confere às minhas experiências pré-reflexivas a noção, sensação ou certeza instantânea e aparentemente intrínseca de que elas são *minhas*? Este artigo faz uma breve incursão pelos meandros destas questões.

Palavras-chave: Sartre, subjetividade, ipseidade, mimidade.

ABSTRACT: Is that which makes me “who I really am” and that renders my experiences *mine* something like “a part of me”? Is it a property of my being? Is it something that can be accessed by me in first-person? The French philosopher Jean-Paul Sartre believed that the “self” is something that only takes part on one’s reflexive experiences, so that in much of one’s conscious life (in the so-called pre-reflective experiences) there is nothing that qualifies as an “I” that renders those experiences *hers*. But if the “self” is only present in reflective experiences, what is it that gives to my pre-reflective experiences the instantaneous, seemingly intrinsic notion, sensation, or certainty that they are *mine*? This article makes a brief walkthrough into the intricacies of these questions.

Keywords: Sartre, subjectivity, ipseity, mineness.

1. Introdução

Entre 1936 e 1947 o filósofo francês Jean-Paul Sartre defendeu um certo número de teses a respeito da consciência humana, sendo uma delas a chamada

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: 182vkai@gmail.com

“transcendência do ego”, que é a tese central do ensaio homônimo². Segundo essa tese, a consciência não é “habitada por um ego transcendental”, como pensava Husserl; aquilo a que comumente chamamos de nosso “ego” (nosso “eu”) é, antes, um objeto transcendente, viz., exterior à consciência e presente no mundo, tal como o “ego” de outrem. O que Sartre parecia ter em mente é que isso a que costumamos nos referir como Ego ou Eu não é um princípio organizador e unificador dos conteúdos da experiência, e sim um fruto da organização e unificação desses conteúdos. Nosso “eu” não é o responsável pela unidade, mas, antes, seu produto (porquanto ele não está “dentro” da consciência, atuando sobre as experiências como um ímã, e sim fora, no mundo, resultando das próprias experiências, de modo que encontro meu eu “olhando” não para dentro, e sim para fora, para o mundo). A ideia de que o Ego não está dentro da consciência é integralmente mantida em *EN*, e reiterada por Sartre no capítulo intitulado “O Eu e o circuito da Ipseidade”³.

Se “dentro de mim” não há nada que se qualifique como um “eu” e se o meu “eu” está, antes, no mundo, assim como o “eu” do outro, então percebê-lo não deve ser algo completamente diferente de perceber o outro (por exemplo, vendo-o), como o famoso exemplo de Ernst Mach ilustra⁴ – ou seja, deve haver alguma semelhança entre a experiência de perceber meu “eu” e a experiência de perceber o “eu” dos outros. Não obstante, há também um outro aspecto da experiência de apreender meu “eu” segundo o qual ela pressupõe um processo bastante distinto daquele que é requerido para a apreensão do “eu” do outro – se eu sinto uma dor, sei instantaneamente que essa dor é *minha* (e não de outro); eu não posso me confundir ou me enganar quanto ao fato de que se sinto uma dor, essa dor é minha. A certeza envolvida nesse segundo aspecto parece indicar que há uma espécie de autoconsciência mais básica que prescinde do acesso observacional ao meu “eu”. Deste modo, parecem existir dois tipos de fenômeno: há uma percepção de mim mesmo que é de algum modo *extrínseca*, que se dá de maneira

² Trata-se do ensaio “La transcendance de l'ego”, de 1936, primeiro trabalho filosófico de Sartre. Ver SARTRE, Jean-Paul. *L'a transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1966 (daqui por diante, *TE*). A tese é mantida em “L'être et le néant”, de 1943, principal obra filosófica da juventude de Sartre. Ver SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Galimard, 1943 (daqui por diante, *EN*). Todas as traduções desse artigo são de responsabilidade da autora.

³ *EN*, parte II, capítulo V.

⁴ Trata-se da passagem em que Ernst Mach relata ter embarcado num ônibus e avistado um homem entrar, bem do outro lado. “Que pobre professor esse que acaba de entrar no ônibus”, pensou ele. Logo em seguida se deu conta de que o homem era ninguém menos do que ele próprio, refletido num espelho. O caso é discutido por John Perry em PERRY, John. *Reference and Reflexivity*. Stanford: CSLI Publications, 2001.

observacional, mediada por algo que está “fora” de mim (por exemplo, pela imagem do meu corpo refletida num espelho); e há uma percepção de mim mesmo *intrínseca*, presente, por exemplo, quando me dou conta de uma dor, um desejo ou qualquer outro fenômeno que diga respeito somente a mim e que, seja por introspecção, propriocepção ou interocepção, parece “vir de dentro”, i.e., parece apontar inequívoca e unicamente para o sujeito que é o “dono” do fenômeno, ou seja, para mim. Como esse segundo tipo de consciência de si – que “vem de dentro” – é possível, se “dentro” de mim não houver, tal como Sartre acredita, nada que possa se qualificar como um “eu”? Ela aponta para nada, ou para lugar nenhum...?

2. *Cogito* Pré-reflexivo

As distinções que Sartre traça entre “transcendência” e “imanência” e entre “posicional” e “não-posicional” nos permitem ensaiar uma formulação mais propriamente sartreana do problema. Sejam os *objetos transcendent* aqueles que existem independentemente de serem percebidos, isto é, de aparecerem para alguém, e que se revelam através de perfis (grosso modo, tudo o que aparece no mundo físico) e *objetos imanentes* aqueles que só existem enquanto aparecem e que se revelam diretamente à minha consciência sem a mediação de perfis, i.e., por inteiro de uma só vez (ou seja, a própria consciência e isto que costumamos chamar de “fenômenos conscientes”: dores, imaginações, emoções, sonhos, etc.). Embora o “eu” seja um objeto transcendente, a forma mais básica de apreensão de si – que Sartre chama de “presença a si” ou de “*cogito* pré-reflexivo”⁵ – não envolve a captura, pelo sujeito, de nenhum objeto transcendente que possa ser identificado a um “eu”. Tal só ocorre numa forma mais refinada (e posterior) de apreensão de si, que envolve reflexão. Quando vejo um objeto transcendente – um pássaro, por exemplo – tenho *consciência posicional* dele: ele, o pássaro, é o objeto específico que minha consciência perceptiva posiciona (“posicionar” equivale a tomar como objeto, capturar com a atenção, dirigir-se para). Ao mesmo tempo tenho a chamada *consciência não-posicional*⁶ de tudo aquilo que está no meu campo perceptivo e que não é o pássaro: das nuvens, do galho de árvore de onde o pássaro voou, de mim mesmo como vendo o pássaro, etc. As nuvens, o galho e o *eu*

⁵ EN, pp. 16-23.

⁶ EN, p. 19. “Toda consciência posicional de um objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si”.

não são *objetos* dessa consciência, posto que a consciência não-posicional o é justamente porque não posiciona nada, ou seja, ela não possui objeto⁷; ela própria é imanência. Se em algum momento passo a me concentrar no fato de que estou vendo um pássaro, eu posiciono a minha própria consciência (não-posicional de ver um pássaro), daí adquirei consciência posicional da minha consciência não-posicional de ver um pássaro, o que Sartre chama de auto-consciência reflexiva (i.e.: consciência de consciência)⁸. O *cogito* reflexivo seria equivalente à percepção de si “extrínseca” (observacional), que descrevemos no princípio, e o *cogito* pré-reflexivo seria equivalente à percepção de si “intrínseca” (não-observacional).

Posta nestes termos, a tese da transcendência do ego nada mais é senão a consideração de que antes de adquirir percepção extrínseca de mim mesmo eu só tenho uma consciência posicional do objeto transcendente e não-posicional deste mesmo fato (ou consciência não-posicional de si, ou percepção de mim mesmo intrínseca) e que, nesse estágio, nenhum “eu” aparece. O *eu* (como objeto transcendente percebido e identificado) de acordo com Sartre, aparece apenas em episódios de reflexão. Assim, quando estou apenas admirando um pássaro, aquilo de que tenho consciência é o pássaro como “merecendo-ser-observado”; ou, para usar exemplos do próprio filósofo, quando estou absorvido na corrida para pegar um bonde, o bonde me é dado como “devendo-ser-pegado”; quando espio pelo buraco de uma fechadura, o objeto de minha consciência é a fechadura como tendo um buraco “que é para olhar de perto e meio de viés”, como as passagens a seguir explicitam:

Não há *eu* no plano irrefletido. Quando eu corro atrás de um bonde, quando eu olho a hora, quando eu me absorvo na contemplação de um retrato, não há *eu*. O que há é a consciência do *bonde-devendo-ser-pegado*, etc, e consciência não-posicional da consciência. (...) Não há lugar para *mim* neste nível, e isto não é fruto do acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas da estrutura mesma da consciência⁹.

Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura. Estou sozinho e em nível da consciência não-tética (de) mim. Significa, em primeiro lugar, que não há um *eu* habitando

⁷ EN, pp. 20-21.

⁸ EN, p. 18.

⁹ TE, p. 32, grifos originais. No original: “il n'y a pas de *Je* sur le plan irréfléchi. Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de *Je*. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience. (...) Il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience”.

minha consciência. (...) Sou pura consciência *das* coisas, e as coisas, tomadas no circuito de minha ipseidade, oferecem-me suas potencialidades como réplica de minha consciência não-tética (de) minhas possibilidades próprias. Significa que, detrás desta porta, uma cena se apresenta como “para ser vista”, uma conversa como “para ser ouvida”. A porta, a fechadura (...) mostram-se como “para manusear com cuidado”; a fechadura se revela como “para olhar de perto e meio de viés” etc. Assim sendo, faço o que tenho de fazer, nenhum ponto de vista transcendente vem conferir a meus atos um caráter de *algo dado* sobre o qual fosse possível se exercer um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela *é* meus atos (...) ¹⁰.

Não há nenhum “eu” ou “mim” em relevo nesses episódios. Não obstante, o cogito pré-reflexivo é uma espécie de consciência *de si* – é consciência não-posicional *de si mesma*. Como o cogito pré-reflexivo pode ser uma consciência de si sem uma referência a si mesmo em termos de “eu” ou de “mim”? Sartre diz que o cogito pré-reflexivo possui “uma ipseidade fundamental” ¹¹ e que essa ipseidade é que “permite a aparição do ego” ¹² mediante a reflexão. A pergunta então é: o que vem a ser essa “ipseidade fundamental” que a consciência possui, que é anterior ao aparecimento de um “eu”, e que a capacita a estar consciente de si mesma sem posicionar-se? Em outras palavras – se nossa subjetividade não emana do “eu”, então de onde ela vem, o que ela é?

Um dos modos de entender essa ipseidade fundamental – o mais intuitivo, talvez – é entendê-la como correspondendo a um senso intrínseco de primeira-pessoa. Essa é a opção hermenêutica de Shaun Gallagher e Dan Zahavi ¹³, que descrevem a ipseidade do cogito pré-reflexivo como sendo uma qualidade de “mimidade” (“mineness”). A “mimidade” é a subjetividade fenomenal da experiência, é o seu caráter de primeira-pessoa. Ela não apenas caracteriza todas as minhas experiências como

¹⁰ EN, p. 305, grifos originais. No original: “Imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice a coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure. Je suis seul et sur le plan de la conscience non-thétique (de) moi. Cela signifie d'abord qu'il n'y a pas de moi pour habiter ma conscience. (...) Je suis pure conscience des choses, et les choses, prises dans le circuit de mon ipseité, m'offrent leurs potentialités comme réplique de ma conscience non-thétique (de) mes possibilités propres. Cela signifie que, derrière cette porte, un spectacle se propose comme 'à voir', une conversation comme 'à entendre'. La porte, la serrure (...) se présentent comme “à manier avec précaution”; la serrure se donne comme 'à regarder de prés et un peu de côté', etc. Dès lors 'je fais ce que j'ai a faire'; aucune vue transcendante ne vient conférer a mes actes un caractère de *donné* sur quoi puisse s'exercer un jugement: ma conscience colle a mes actes, elle *est* mes actes (...)”.

¹¹ EN, p. 142.

¹² EN, p.142.

¹³ GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *Phenomenological Approaches to Self-Consciousness*. In: “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, winter 2016 edition. Edited by Edward N. Zalta. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>>, consultado em 03/03/2016.

também *me é dada* em todas as minhas experiências, i.e., em toda experiência minha eu tenho acesso ao fato de ela ser minha, e é graças a isso que a auto-consciência “propriamente dita”, adquirida a partir da reflexão, é possível.

Todas as experiências são caracterizadas por uma qualidade de mimdade ou para-mim-dade, o fato de que sou eu quem estou tendo essas experiências. Todas as experiências são dadas (pelo menos tacitamente) como minhas experiências, como experiências que estou passando ou vivenciando. Tudo isso sugere que a experiência em primeira pessoa me apresenta um acesso imediato e não-observacional a mim mesmo, e que a consciência (fenomenal) implica conseqüentemente uma forma (mínima) de autoconsciência. (...) A mimdade em questão não é uma qualidade como ser vermelho, azedo ou macio. (...) Ela se refere, antes, à maneira distinta como a experiência me é dada ou à sensação de ter a experiência. Ela se refere à presença ou caráter de primeira-pessoa da experiência. Ela se refere ao fato de que as experiências que eu estou vivendo são dadas de forma diferente (embora não necessariamente melhor) para mim do que para qualquer outra pessoa.¹⁴

Se Gallagher e Zahavi estão corretos, então um caráter de primeira-pessoa subsiste aquém do objeto reflexivo que é expresso quando eu me reporto a mim mesmo através dos termos “eu” ou “mim”. Ou seja, para esses autores há um senso de “eudade” ou “mindade” elementar e intrínseco, presente mesmo na ausência de referentes explícitos dos conceitos de “eu” e de “mim”. Nesse caso a postura sartreana de afirmar que episódios de consciência pré-reflexiva (como o episódio do bonde) são “sem eu” revela-se questionável¹⁵ – tais episódios, apesar da ausência de um “eu” explícito, em relevo, seriam marcados por uma “eudade” ou “mindade”. O correto, então, seria dizer que o bonde se apresenta como “devendo-ser-pego-*por-mim*”, e não simplesmente como “devendo-ser-pego”.

Uma outra maneira de entender a ipseidade fundamental envolve rejeitar

¹⁴ Gallagher e Zahavi, op. cit, §1. No original: “All the experiences are characterized by a quality of *mineness* or *for-me-ness*, the fact that it is *I* who am having these experiences. All the experiences are given (at least tacitly) as *my* experiences, as experiences *I* am undergoing or living through. All of this suggests that first-person experience presents me with an immediate and non-observational access to myself, and that (phenomenal) consciousness consequently entails a (minimal) form of self-consciousness. (...) The mineness in question is not a quality like being scarlet, sour or soft. (...) Rather, it refers to the distinct givenness or the how it feels of experience. It refers to the first-personal presence or character of experience. It refers to the fact that the experiences I am living through are given differently (but not necessarily better) to me than to anybody else.”

¹⁵ ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press, 2005, p. 127.

esse “caráter intrínseco de primeira-pessoa”. Tal é a estratégia de Tomis Kapitan¹⁶. Para Kapitan, a consciência de si pré-reflexiva da qual Sartre fala, se existe, não deve possuir nenhum componente de “mimidade”. Locuções em primeira pessoa tais como “meu”, “para mim” e “por mim” são mecanismos para representar aquilo que se coloca em relações espaço-temporais, sociais e normativas para comigo. Perceber algo como sendo *meu* ou como sendo *para mim* é algo *derivado* de um certo senso de como a coisa é dada em relação a mim, de modo que “meu” é equivalente a “pertencente a mim”. E, se isso é o caso, então conceitos como “eudade”, “mimidade” e “para-mim-dade” não podem ser mais fundamentais do que os conceitos de “eu” e de “mim” nem podem existir antes deles. Se Sartre estava correto ao confinar estes últimos aos episódios reflexivos, então o mesmo deve valer para os primeiros, e a ipseidade fundamental (que existe mesmo nos episódios pré-reflexivos) não deve corresponder à “mimidade”, pois a “mimidade” só estaria de fato presente em episódios reflexivos (é claro que Sartre poderia estar errado e Gallagher e Zahavi certos; o ponto é que se a tese da transcendência do ego é para fazer sentido, então a ipseidade fundamental que Sartre tinha em mente não deve ser equivalente a uma “mimidade” ou a algo do gênero).

Kapitan argumenta que os fenômenos em primeira pessoa, como todo fenômeno *indexical*, são essencialmente dependentes de operações do intelecto envolvendo conceitos, razão pela qual não podem estar no bojo do cogito pré-reflexivo tal como concebido por Sartre (que é pré-intelectivo). Esse artigo apresenta e discute a leitura de Kapitan, examinando se e o quanto ela é capaz de fornecer uma solução para o problema que foi delimitado.

3. Pensamento Indexical

As chamadas *expressões indexicais* são veículos do pensamento e da comunicação que costumamos utilizar especialmente quando discriminações puramente qualitativas são difíceis ou indisponíveis. Em situações desse tipo nós pensamos e nos comunicamos utilizando expressões como “isto”, “aquilo”, “aquele”, etc; localizamos objetos através de termos como “aqui”, “lá”, “agora”, etc; e dirigimos nossos pensamentos para pessoas através de “você”, “ele”, etc. O item a que uma expressão

¹⁶ KAPITAN, Tomis. *Is subjectivity first-personal?* In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by Miguens, S.; Preyer, G.; Morando, C. New York: Routledge, 2016.

dessa espécie se refere é chamado “index”¹⁷.

O pensamento indexical, segundo Kapitan, dentre outras características fundamentais¹⁸ é marcado por um perspectivismo: ele é dependente em relação aos pontos de vista espaço-temporais ou *perspectivas* dos pensadores¹⁹. O perspectivismo implica que a identificação indexical opera sobre um *arranjo* espacial e/ou temporal de conteúdo informacional (objetos, eventos, qualidades, etc.) do qual o indivíduo está consciente. Uma vez que episódios de consciência são eventos e eventos são dinâmicos, os componentes do arranjo podem ser descritos como *vetores*. Tais vetores informacionais não existem isolados: absorvido numa performance de piano, nenhuma das informações imediatas – esta tecla, esse acorde que acabou de ser tocado, aquela nota que virá em seguida, etc – existe sozinha na consciência do pianista. O conteúdo de cada vetor é percebido como embutido num todo maior, centrado em torno de um ponto de vista. Há um ordenamento na informação imediata, viz., a perspectiva, de modo que não existe “lá” sem aquilo que se qualificaria como “aqui”; não existe “depois” sem um potencial “agora”, e assim por diante.

Esta caracterização do arranjo perspectivo pode ser descrita de maneira mais formal nos seguintes termos: seja *o* o *locus* (ou posição ou localização espaço-temporal) ocupado por um agente *Y* e *m* a modalidade de consciência (visual, auditiva, etc.) de *Y* – os três (*o*, *Y*, *m*) determinam o arranjo perspectivo para *Y* em *o*. Segundo Kapitan, quando um sujeito *Y* identifica demonstrativamente um objeto *X* num episódio de consciência, três fatores são primordiais: (i) um conceito indexical executivo *K*; (ii) um *datum* dentro daquele arranjo, isto é, um index (o referente); e (iii) uma relação *R*

¹⁷ O termo “index” foi introduzido no discurso filosófico por C. S. Peirce (1998), que o empregava para classificar um signo que “se referia” a um objeto. Kapitan utiliza o termo “index” para representar o objeto que é especificado, discriminado, por uma expressão indexical.

¹⁸ São elas: a dependência do valor semântico em relação ao contexto (expressões indexicais cumprem seu papel apenas através de uma interação entre seus significados e os contextos dos enunciados nos quais elas ocorrem); e a dualidade semântica (o pensamento indexical ocorre de maneira diferente na produção de um enunciado e na sua interpretação. Isso quer dizer que os pensamentos envolvidos no *processo executivo* de um enunciado contendo indexicais são diferentes daqueles envolvidos no *processo interpretativo* do mesmo enunciado, de modo que um mesmo tipo indexical admite mais de um significado. Exemplo: se duas pessoas conversam por telefone, uma estando em Moscou e a outra em Nova York, e um delas diz “aqui”, este termo se refere a um lugar próximo para o enunciador e a um lugar distante para aquele que interpreta o enunciado, de modo que o indexical “aqui” está vinculado a dois significados distintos).

¹⁹ Kapitan destaca que há dois tipos de abordagem dos indexicais: a “abordagem perspectiva”, a qual se filiam, além dele próprio, autores como Russell (1948), Castañeda (1989, 1999), Evans (1982) e Hintikka (1998); e a abordagem “standard”, da qual John Perry (2000) é o principal representante. Os adeptos da abordagem perspectiva consideram que as expressões demonstrativas têm suas raízes profundas na subjetividade. Já os adeptos da visão standard sustentam que os indexicais desempenham, sim, um papel único na economia mental, mas duvidam da existência de um “perspectivismo subjetivo” em seu fundo.

vinculando *X* ao index. Por exemplo, suponhamos que eu olhe para um ponto num mapa e pense: “aquela cidade está ao norte de Praga”. *K* é *ser aquela cidade*. Eu estou identificando uma cidade particular, digamos, Berlim, mas aquilo que estou percebendo (i.e.: aquilo que me está sendo dado) é um ponto ocupando uma certa posição num mapa, então o *ponto* (e não a cidade) é o *datum*, o index. E a relação *R* é de representação: o ponto *representa* *X*, a cidade de Berlim.

Como Kapitan aponta, três consequências dessa teoria do pensamento indexical executivo são dignas de nota. Primeiro: o pensamento indexical envolve conceitualizar o que é perspectivamente apresentado, mas um ato de conceitualizar não cria, por si mesmo, o arranjo perspectivo ou seus componentes informacionais-vetoriais. Estes têm de ser dados no episódio de consciência, seja ele de que tipo for (imaginação, memória, percepção; auditiva, visual, etc.). Uma vez o arranjo nos sendo dado, identificar conceitualmente é uma operação que *nós fazemos* sobre o arranjo, e é somente através dela que um item adquire um status indexical.

Segundo, nada é intrinsecamente um *você*, um *esse*, um *aqui*, etc, uma vez que a indexicalidade é invariavelmente uma propriedade possuída por um item apenas em relação a um ente pensante que a distingue como tal (mais especificamente, apenas em relação a um ato de conceitualização de um ente pensante). A menos que alguém se dirija a você (em palavras ou em pensamento), você não tem o status de ser um “você”, um som não é um “isto” até que alguém o note como tal, etc. “O status indexical é, portanto, relacional, e não intrínseco; relativo, e não absoluto; efêmero, e não permanente, e contingente em vez de essencial. Seu *esse* é o seu *percipi*”²⁰.

Terceiro, cada conceito indexical impõe restrições sobre o que pode ser singularizado, por exemplo, apenas eventos ou intervalos temporais podem ser “quando”, apenas um homem pode ser “aquele homem”; o uso do pronome “eu” traz consigo a restrição de que o item identificado seja um ser consciente e coincidente com o identificador, etc.

4. Primeira-pessoa e subjetividade

A aposta de Kapitan é que o status de primeira-pessoa é semelhante ao status de qualquer outro indexical. Assim como nada é intrinsecamente um “isso” ou

²⁰ Castañeda 1989, pp. 69–71, citado por Kapitan, op. cit., § 3.

um “você” (e conseqüentemente nada possui uma propriedade intrínseca de “vocêdade” ou “issodade”), assim também nada é intrinsecamente um “eu”. E, se nada é intrinsecamente um “eu”, não pode haver uma “eudade” intrínseca, nem algo equivalente. Eu “sou-eu-mesmo” e uma coisa “é-para-mim” tanto quanto uma coisa é “essa coisa” – ou seja, somente quando uma operação do intelecto é realizada (no caso, uma operação de identificação indexical envolvendo o conceito de “eu” ou “mim”). Mas uma operação de identificação envolvendo o conceito de “eu” só pode ser uma operação reflexiva, ou seja, eu “sou-eu-mesmo” e as coisas “são-para-mim” apenas em episódios de reflexão.

Argumentar em favor de que o status de primeira-pessoa é um indexical como qualquer outro envolve mostrar que conceitos como “eudade”, “mimidade” ou “para-mim-dade” tem a mesma estrutura básica de qualquer indexical. Ou seja, envolve mostrar que quando um sujeito *Y* identifica em primeira-pessoa um objeto *X* num episódio de consciência, os três fatores primordiais à indexicalidade estão presentes: (i) um conceito indexical executivo *K*; (ii) um *datum*, ou index (o referente), dentro do arranjo perspectivo; e (iii) uma relação *R* vinculando *X* ao *datum*. Consideremos que na seguinte situação haja a tal “mimidade”: Jane (sujeito *Y*) identifica em primeira pessoa o bonde (objeto *X*), que ela corre para pegar, num episódio de consciência perceptual. O bonde se lhe apresenta como estando ali “para ser pego por mim”. Nessa situação, *K* é o conceito de “para-mim-dade” e *R* é uma espécie de relação de pertencimento ou autorreferência (o objeto *X*, o bonde, *pertence* ou *se refere* ao *datum*). Faltaria determinar com exatidão (ii), o *datum*, ou index. Numa situação como essa, o que é que se qualificaria como o “eu” ou o “mim” de Jane?

Para que haja uma “para-mim-dade” enquanto propriedade que faz com que o bonde apareça a mim e somente a mim de uma certa maneira (i.e.: para que haja uma “para-mim-dade” enquanto subjetividade fenomenal, como querem Gallagher e Zahavi), é preciso que o datum seja algum tipo de “eu” ou de “mim” ao qual só eu mesmo tenho acesso, i.e., um “eu” ou “mim” privado visto a partir de dentro²¹. Uma hipótese seria pensar que o index é o “eu” de Jane, isto é, Jane ela mesma, a pessoa ou organismo Jane. Nesse caso Gallagher e Zahavi estariam certos (o “eu” de Jane estaria presente, em relevo, no episódio pré-reflexivo e, portanto, não estaria confinado a episódios de reflexão) e Sartre errado. Mas o que exatamente significa dizer que o “eu” de Jane é o

²¹ “from the inside”, cf. Kapitan, op. cit., §3.

index? Significa que Jane ela mesma – a pessoa ou organismo – está presente de maneira relevante²² no instante em que o enunciado se dá. Mas isso parece ser precisamente o que Sartre quer negar. Pois Jane ela mesma – a pessoa ou organismo – não parece estar presente ali nem mesmo de maneira abstrata – com efeito, compenetrada na corrida para pegar o bonde, o que parece haver é apenas o episódio de consciência, ou, para utilizar termos menos técnicos, somente aquela “parcela mínima da consciência de Jane” que é relevante para o episódio, mas certamente insuficiente para qualificar como um “eu” ou como “Jane ela mesma”. No episódio da corrida para pegar o bonde não *aparece* realmente à Jane nenhum elemento que pudesse ser essencial à singularidade de Jane: sua história de vida, seus projetos, seus traços de caráter, em suma, nenhum dos componentes daquilo que Sartre denomina “facticidade” está ali presente; nem mesmo suas razões (embora tais aspectos possam transparecer de algum modo a um observador em terceira-pessoa, eles não estão em relevo *para Jane* naquele episódio, o que significa que nada que define seu “eu”, quem ela realmente é, lhe é dado ali). Tais aspectos só viriam a ficar em relevo para Jane caso ela viesse a pensar reflexivamente, tomando como objeto um seu episódio de consciência, e assim adquirindo consciência de consciência. Mas não há problemas em considerar que na experiência reflexiva haja um “eu” presente. A questão é que nenhum “eu” ou algo equivalente a um “eu” está presente em episódios pré-reflexivos, como este da corrida para pegar o bonde. E por causa disso a “mimdade” ou “para-mim-dade” não pode realmente estar presente nele – ela pressupõe como index um “eu” que ali não há – embora ela possa estar presente em episódios reflexivos²³.

²² “com todas as suas partes” (“the single enduring organism with all its parts wholly present”), cf. Kapitan, §4.

²³ Como por exemplo na seguinte situação: me aproximo da avenida Cristiano Machado e vejo um engarrafamento. Me lembro que isso já aconteceu muitas outras vezes e penso, i.e., enuncio mentalmente: “sempre que passo por aqui fico presa num engarrafamento”. Este é um enunciado reflexivo, no qual Veronica (sujeito *Y*) identifica em primeira-pessoa a situação de ficar presa num engarrafamento na avenida Cristiano Machado (objeto *X*), num episódio de consciência reflexiva do tipo memória. A lembrança das repetidas vezes em que fiquei presa em engarrafamentos naquela avenida me aparece como “desagradável”, i.e.: como desagradando *a mim* ou como desagradável *para mim*, de uma maneira peculiar, que diz respeito somente a mim. Nessa situação, *K* é a “mimdade” (ou “para-mim-dade”), o *datum* ou index é a lembrança das *minhas* repetidas experiências de ficar presa em engarrafamentos nesta avenida (i.e.: das repetidas vezes em que *eu* fiquei presa ali), e *R* é uma relação de causalidade (o objeto *X*, a situação de ficar presa num engarrafamento na avenida, *ocasiona* a minha lembrança desagradável). Note-se que numa situação como esta certos aspectos relevantes sobre a minha pessoa ficam em relevo para mim: o fato de que já passei por esta avenida outras vezes, o fato de que não gosto de ficar presa em engarrafamentos, etc; diferentemente do episódio da corrida para pegar o bonde. Não é o caso, vale ressaltar, que nos episódios reflexivos a totalidade da pessoa ou organismo (isto é, o conjunto com todas as partes e todos os aspectos que definem sua singularidade) apareça e fique em relevo para a própria pessoa. O que é o caso que nos episódios reflexivos ao menos um desses aspectos ou partes relevantes

Uma outra hipótese, levantada por Kapitan, é considerar que o index é o próprio arranjo perspectivo centrado no sujeito, ou seja, a “perspectiva em primeira-pessoa” ou “ponto de vista primeiro-pessoal”. Há um arranjo perspectivo sempre presente em todo episódio de consciência e, assim como há uma consciência dos vetores informacionais individuais, há também uma consciência de sua combinação (*assemblage*). E embora essa consciência seja tipicamente marginal, ela se torna saliente no pensamento de primeira-pessoa, tornando-se a base para configurar o “eu aqui agora” (do qual eu, e somente eu, estou consciente), que faria parte do index, ou que poderia ser o index. Porém essa hipótese também é insatisfatória porque o arranjo perspectivo centrado no sujeito não é necessariamente uma perspectiva *em primeira-pessoa*. De fato o index pode ser equivalente à propriedade de perspectividade ou perspectiva do sujeito, mas a perspectiva, por si mesma e como tal, não tem nada de primeiro-pessoal. Ela existe onde quer que hajam experiências, mesmo aquelas dos organismos menores e/ou incapazes de reflexão, mas não há nada de essencialmente primeiro-pessoal sobre ela. E, sendo assim, ela é insuficiente para configurar um index capaz de satisfazer (ii) de modo a tornar possível o indexical “mimdade” (ou equivalentes). Com efeito, essa é a resposta que Kapitan tem a dar para a pergunta sobre o que é a ipseidade fundamental do cogito pré-reflexivo: ela é um arranjo perspectivo único e individual o qual, não obstante, não é *em primeira-pessoa*.

Alguém poderia argumentar que um arranjo perspectivo é necessariamente primeiro-pessoal porque a sua saliência *só* pode ocasionar uma identificação em primeira-pessoa. Mas isso não é o caso, lembra Kapitan, pois uma pessoa pode reflexivamente pensar em si mesma através de identificação em segunda-pessoa, por exemplo, quando critica a si mesma dizendo “seu idiota!”, ou no caso de pessoas recatadas que se auto-parabenizam em segunda-pessoa, preferindo a modéstia de “você fez um bom trabalho!” à *hybris* de “eu fiz um bom trabalho!”²⁴. Isso é uma evidência de que o arranjo perspectivo pode servir igualmente como index do pensamento em segunda-pessoa e de que ele não está intrinsecamente vinculado à apresentação em primeira-pessoa. Assim, um arranjo perspectivo *pode* ocasionar uma “mimdade” em episódios reflexivos e com isso dar-lhes um caráter primeiro-pessoal, mas não necessariamente ocasionará.

Se Kapitan está correto, então a ipseidade fundamental do cogito pré-

fica em relevo.

²⁴ Kapitan, op. cit., §4.

reflexivo que permite a aparição do ego é *anônima*. Ela seria, nesse caso, um arranjo perspectivo único, individual e anônimo. Essa resposta é satisfatória? Certamente ela suscita problemas (por exemplo: existe perspectiva sem personalidade? As coisas se organizam em perspectiva ou exibem uma perspectiva mesmo na ausência de um ente pessoal para quem aquilo *seja* uma perspectiva?) e é provável que Sartre ele mesmo não se contentasse com ela (ele afirma, explicitamente, que “seria errado concluir que o para-si é pura e simples contemplação 'impessoal'”²⁵). É claro, novamente, que, uma vez perspectivas impessoais sendo concebíveis, Sartre poderia muito bem estar errado e Kapitan certo (e o cogito pré-reflexivo possuiria uma ipseidade fundamental equivalente a um arranjo perspectivo único, individual e impessoal). Mas mesmo nesse caso a resposta de Kapitan não deixa de ser bastante sartreana e, na pior das hipóteses, Sartre teria escrito certo por linhas tortas.

Supondo que a ipseidade (entendida como arranjo perspectivo) possa ser impessoal, ainda assim ela não poderia simplesmente ser nada. Ela deve possuir alguma característica intrínseca distinta do status indexical que ela adquire nos episódios de reflexão – essa característica, segundo Kapitan, é definida em termos de presença – trata-se de “uma sutil presença de fundo”²⁶ – e isso vai de encontro ao que diz Sartre no capítulo V da segunda parte de “O Ser e o Nada”, “O eu e o circuito da ipseidade”, onde a ipseidade também é descrita em termos de presença – “presença a si”²⁷.

A “presença de fundo” da qual fala Kapitan é marcada por uma *ubiquidade*²⁸. Ela existe em função de uma integração dos vetores informacionais que nos são dados e está sempre presente em nossa experiência, mesmo quando ela própria não está em relevo para nós. Na verdade raramente esta integração está em relevo, porque justamente devido à sua onipresença ela frequentemente escapa à nossa atenção, mas nós estamos sempre marginalmente cientes dela. Já a “presença a si” de Sartre é marcada por uma *ausência* (o filósofo fala de uma “presença-ausente”²⁹). Para Sartre, dizer que a ipseidade é dada como presença e ao mesmo tempo como ausência significa dizer que ela é dada à consciência não como residindo em seu interior, mas como residindo no mundo. O mundo é a totalidade das possibilidades (de ação) do indivíduo.

²⁵ “Mais il n'en faudrais pas conclure que le pour-soi est un pure et simple contemplation 'impersonnelle'.” *EN*, p. 142.

²⁶ “as a subtle background presence”. A expressão é de Zahavi, 2005, p. 124, cf. Kapitan, op. cit., §5.

²⁷ “présence à soi”. *EN*, p. 143.

²⁸ Kapitan, op. cit., §5.

²⁹ “présence-absente”. *EN*, p. 143.

A ipseidade está ausente do interior da “pessoa mesma”, mas presente lá fora, no mundo, ou seja, presente no conjunto de possibilidades de ação que o mundo oferece à pessoa. Ela está na água que ainda não foi bebida e que se apresenta como *para-ser-bebida*, está no gosto ainda não sentido da maçã que se apresenta como *para-comer*, está na canção ainda não tocada num piano que está ali *para-ser-tocado*, ou na nota ainda não tocada de uma canção que está em curso e que se dá como *para-tocar-em-breve...* Uma vez que este conjunto é potencialmente infinito, a ipseidade, no final das contas, está por toda parte; em todos os lugares “do lado de fora” do indivíduo; ela impregna o mundo tal como ele aparece ao indivíduo. Ou seja, no final das contas ela é ubíqua. É por isso que Sartre diz que “o para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras de suas possibilidades. E esta livre necessidade de ser longe do é que em forma de falta constitui a ipseidade (...).”³⁰; bem como que o mundo é “*meu* por natureza (...) porque está infestado por possíveis, e a consciência de cada um desses possíveis é uma possível consciência (de) si que *eu sou*; e são esses possíveis (...) que conferem ao mundo sua unidade e seu sentido de mundo”³¹. Sartre destaca que este pertencer do mundo à pessoa – ele usa a expressão “*moiité' du monde*”³², que pode ser traduzido como “*meudade' do mundo*” ou “qualidade que o mundo tem de pertencer a mim” – não é posicionado no plano do cogito pré-reflexivo. Ele permanece não-posicional, o que significa que eu não o tematizo, não o tomo como objeto, não me dirijo a ele; ou seja, não o identifico indexicalmente. Do mesmo modo, a “presença de fundo” da qual fala Kapitan (i.e.: a integração dos vetores informacionais que me são dados) “é minha, sem dúvida, mas a fim de que ela *seja* minha eu não preciso *concebê-la como* minha”³³.

6. Considerações finais

Assim, distinguindo subjetividade de primeira-pessoa, Kapitan nos apresenta com o esboço para uma teoria não-indexical da ipseidade. Sua interpretação da ipseidade dá suporte à ideia sartreana de que a primeira-pessoa está restrita à

³⁰ “Le pour-soi est soi *là-bas*, hors d'atteinte, aux lointains de ses possibilités. Et c'est cette libre nécessité d'être *là-bas* ce qu'on est sous forme de manque qui constitue l'ipseité (...)” (EN, p. 143, grifo original).

³¹ “Ainsi le monde, par nature, est-il *mien* (...). Le monde (*est*) *mien* parce qu'il est hanté par des possibles dont sont consciences les consciences possibles (de) soi que *je suis* et ce sont ces possibles em tant que tels quei lui donnent son unité et son sens de monde.” (EN, pp. 143-144, grifos originais).

³² EN, p. 144.

³³ Kapitan, op. cit., §5.

episódios de consciência reflexiva, nos quais o “eu” como que “brota”³⁴ do ato reflexivo, i.e., do ato mediante o qual o sujeito posiciona seu próprio episódio de consciência e assim adquire consciência de consciência. Nesses episódios, eu identifico indexicalmente o objeto posicionado como se referindo a mim ou pertencendo a mim. Mas nas experiências pré-reflexivas não há “mimidade” ou “para-mim-dade” (ou qualquer outra propriedade por meio da qual as coisas se refiram a mim ou pertençam a mim como em primeira pessoa) em relevo para o sujeito e, portanto, sua ipseidade fundamental não reside aí. Ela está em outro lugar: no mundo. E, por estar em toda parte no mundo, vez que o mundo está completamente encharcado pelas minhas possibilidades de realização, ela é ubíqua. Não significa que o meu ponto de vista, nos episódios pré-reflexivos, seja “o ponto de vista de lugar nenhum” ou “o ponto de vista de deus” (onipresente), mas apenas que o meu ponto de vista, nos episódios pré-reflexivos, apesar de ser só meu (i.e: único), não *me* aparece em relevo *como tal*. Assim, minha subjetividade organiza um arranjo perspectivo que me aparece como impessoal, e do qual eu sou o centro (embora este fato não seja posicionado por mim). E é por isso que eu não me equivooco quando sinto uma dor e sei instantaneamente que ela é minha: – o “fluxo” dessa organização, i.e., desse arranjo perspectivo, é de fora para dentro: a subjetividade, como que movida por uma força “centrípeta”, parte do mundo inteiro e vai necessariamente em direção ao centro, “aponta” para o centro (o centro do arranjo “absorve” o mundo, como o centro de um redemoinho); e não de dentro para fora (“centrífuga”), partindo de um sujeito “já dado” e indo em direção ao mundo, ou se projetando no mundo.

7. REFERÊNCIAS

CASTAÑEDA, Hector-Neri. *Thinking, Language and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____. *I-Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, in: J. G. Hart and T. Kapitan, Eds. “The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness”. Bloomington: Indiana University Press, 1992, pp. 251–292.

EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *Phenomenological Approaches to Self-*

³⁴ Sartre utiliza a expressão “irrupção do eu” (“irruption du moi”) para descrever o instante em que o indivíduo adquire consciência reflexiva no exemplo da fechadura. Ver *EN*, p. 306.

Consciousness. In: “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, winter 2016 edition. Edited by Edward N. Zalta. Disponível em

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>>, consultado em 03/03/2016.

HINTIKKA, Kaarlo J. J. *Perspectival Identification, Demonstratives, and “Small Worlds.”* In: “Synthese”, n. 114, 1998, pp. 203–232.

KAPITAN, Tomis. *Is subjectivity first-personal?* In: “Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Edited by MIGUENS, S.; PREYER, G.; MORANDO, C. New York: ROUTLEDGE, 2016.

MIGUENS, Sofia; PREYER, Gerhard; MORANDO, Clara Bravo. *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. New York: ROUTLEDGE, 2016.

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*. The Peirce Edition Project. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.

PERRY, John. *Reference and Reflexivity*. Stanford: CSLI Publications, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Galimard, 1943.

_____. *L'a transcendence de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1966.

RUSSEL, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: Allen and Unwin, 1948.

ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press, 2005.

O CONCEITO DE HISTÓRIA NATURAL A PARTIR DA OBRA DE ARTE NO PERÍODO BARROCO EM BENJAMIN E ADORNO

Daniel Gilly¹

RESUMO: O texto parte principalmente das considerações sobre a relação entre natureza e história no livro *Origem do drama trágico alemão* e da interpretação que Adorno faz deste livro na conferência "A ideia de história natural", de 1932. Ao contrário de manter esses dois conceitos como realidades estáveis inseparáveis, a atitude crítica dos dois filósofos implica a sua justaposição para uma compreensão subversiva da realidade, baseada mais na decifração e apresentação escrita da verdade filosófica como ela está sujeita à história e à transitoriedade do que na sua captura como estrutura estável e permanente que fundamenta realidade. Na conclusão de que a natureza não existe mais para a humanidade, no sentido de que não há uma realidade primeira e originária que detém o privilégio do ser que deve ser conhecido, se coloca também a questão de entender o que é produzido pela história, pela modernidade, como também elemento determinante de produção de natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Adorno, Benjamin, História, Natureza, Teoria crítica.

ABSTRACT: The text takes off from the considerations on the relation between nature and history in the book *Origin of the german tragic drama* and this book's interpretation by Adorno on the conference "The idea of natural history", of 1932. Instead of keeping these two concepts as inseparable stable realities, the critical attitude of these two philosophers implicates the concepts' juxtaposition aiming for a subversive comprehension of reality, based more on the decifration and written presentation of philosophical truth in its subjection to history and transience than on its capture as stable and permanent structure in which reality is grounded. In the conclusion that nature no longer exists for humanity, meaning that there is no primary original reality that holds the privilege of the being that must be known, lies the issue of understanding what is produced by history, by modernity, also as a determinant element of the production of nature.

KEYWORDS: Adorno, Benjamin, History, Nature, Critical Theory.

Num seminário de 1932, Adorno interpretava o livro de Benjamin sobre o *Trauerspiel* alemão a partir de uma revisão dos conceitos, tradicionais na filosofia, de história e natureza, através da apresentação alegórica da história como história natural. Nas imagens alegóricas retiradas dos dramas estudados, Benjamin teria encontrado o modo pelo

¹ Doutorando na Universidade Federal de São Paulo - Unifesp

qual as imagens míticas, as imagens de natureza, são criadas a partir de um renovado vir a ser histórico: "As imagens míticas não são invariavelmente eternas; elas são dialéticas. A capacidade de reverter-se em si mesma está em sua essência. Elas se superam e voltam a se separar por meio de seu próprio movimento e não por meio da introdução de um espiritual externo."² O mito não é simplesmente o arcaico anterior à história, um momento pré-histórico da humanidade, mas aquilo que é produzido pela própria sociedade moderna e constantemente efetivado nela:

A história porta em si a tendência de tornar-se mítica, no mítico encontra-se a tendência do separar-se em dialética real. A discussão histórica desempenha seu papel entre esses dois polos. As imagens míticas devem ser compreendidas como históricas onde elas se transformam de modo dialético. O mundo é mais mítico ali onde ele é mais histórico.³

Na alegoria barroca todo movimento histórico é entendido como natural, evento mítico, e inserido no mundo como catástrofe. O livro de Benjamin, ao contrário da filosofia do trágico idealista com a qual dialoga, não faz uma defesa da liberdade contra a causalidade, da história frente a natureza, pensando esses conceitos como dentro de domínios opostos que automaticamente se excluem; antes, tem como objetivo problematizar a relação entre os dois conjuntos conceituais e negar o seu estatuto como referentes estáveis. No mesmo ano de 1932, Adorno dizia na conferência *A ideia de história natural*: "cada vez que opero com os conceitos de natureza e história não os entendo como definições essenciais definitivas, mas minha intenção é levar estes dois conceitos até o ponto em que se achem superados em sua pura contraposição."⁴

O uso tradicional dos conceitos de história e natureza como signos de objetos no mundo é então apenas o ponto de partida para a sua subversão em nome da atitude crítica. Adorno não apresenta história e natureza a partir de precisas definições conceituais, mas pelo modo como se comporta com elas o pensamento que procura representar

² ADORNO, Theodor. "Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*." Protokole, in *Frankfurter Adorno Blätter IV*. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv. München, edition text + kritik, 1992. A tradução dessa passagem foi tirada de GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 250.

³ Ibidem.

⁴ "cada vez que opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones esenciales definitivas, sino que mi intención es llevar estos dos conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura contraposición." ADORNO, Theodor. "La idea de historia natural". In: *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa, I*. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p. 315.

estruturas objetivas da realidade. Assim, ele define natureza como aquilo através do qual se entende "o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana como ser dado de antemão e disposto inexoravelmente, o que há de substancial nela." É um conceito que poderia, para Adorno, ser filosoficamente traduzido pelo conceito de mito. É o sempre igual da natureza que precede o que é humano, o domínio do mito que caracteriza o movimento eterno do mundo, seu modo essencial de funcionamento. Já o conceito de história é utilizado para caracterizar algo como um movimento "que não se desdobra em pura identidade, na pura reprodução do que sempre esteve aí, mas um movimento no qual se apresenta o novo, e que adquire seu verdadeiro caráter através daquilo que nele aparece como novo."⁵

Já não se trata mais, porém, de manter estes conjuntos conceituais intocáveis, mas de confundi-los a fim de superar a sua oposição dicotômica:

Benjamin expressava a mesma ideia numa nota anterior do *Passagen-Werk*, que se estabelece como "o axioma sobre a maneira de evitar o pensamento mítico": "Nenhuma categoria histórica sem substância natural; nenhuma substância natural sem seu filtro histórico." O método consiste em justapor pares binários de signos linguísticos do código da linguagem (neste caso, história/natureza) e, ao aplicar esses signos a diferentes materiais, cruzar as direções. O poder crítico dessa manobra depende tanto do código (e a partir daí, o significado emerge dos binarismos de significante/significado, com independência dos referentes), como também dos referentes, os objetos materiais existentes que não se submetem docilmente aos signos linguísticos, mas possuem força semântica para colocar em questão os signos.⁶

Os signos não são mais ingenuamente aplicados às coisas das quais são referentes, mas seu próprio caráter referencial, quando deslocado de sua aplicação corrente, torna possível uma nova perspectiva sobre os mesmos objetos do mundo. É assim que o Adorno de 1932, muito influenciado pelo livro de Benjamin sobre o Trauerspiel, toma como projeto principal a superação da antítese dos conjuntos conceituais dentro dos quais operam natureza e história, proveniente do idealismo alemão; mas o faz por vias diferentes

⁵ "lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana como ser dado de antemano y dispuesto inexorablemente, lo que hay de sustancial en ella. [...] que no se despliega en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ahí, sino que es un movimiento en el que se presenta lo nuevo, y que adquire su verdadero carácter a través de lo que en él aparece como nuevo." Ibidem, p. 316.

⁶ BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, p. 89.

das propostas pela fenomenologia, ou seja, através da indissociabilidade entre natureza e história na historicidade do ser. A verdadeira superação só seria alcançada, segundo Adorno, ao "compreender o ser histórico em sua determinação histórica, ali onde é maximamente histórico, como um ser natural, ou se se consegue compreender a natureza, onde ela mais profundamente parece se aferrar a si mesma, como um ser histórico."⁷ A superação não se dá então pela busca de uma solução para essa tensão conceitual, mas pelo agravamento dessa tensão através da justaposição dos signos num contexto problemático. Um ponto de partida para essas considerações é o conceito de Lukács de uma "segunda natureza", desenvolvido pela primeira vez no livro *Teoria do Romance*. Essa segunda natureza, que no entanto é de criação histórica, se define assim porque surge para a humanidade como um dado natural, mesmo que já seja a superação histórica de uma "primeira natureza"; desse modo revela um lugar onde os dois conceitos, de história e de natureza, estão tensamente aglutinados.

Lukács define o mundo objetivo externo que se confronta com a subjetividade moderna como o "mundo da convenção", que não mais oferece sentido e objetivo para o sujeito moderno, ao contrário do que fazia o mundo antigo para as sociedades passadas:

um mundo presente por toda a parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade, não se oferece como sentido para o sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância.⁸

Essa natureza é de criação humana, mas se defronta com a humanidade como realidade estranha a ela, sem oferecer sentido a qualquer pergunta. Apesar disso, Lukács insiste em sublinhar a sua essência enquanto realidade artificial, construída, fabricada, ao contrário de uma primeira natureza que a antecede e que já é exterioridade alienada de antemão: "Essa natureza não é muda, manifesta e alheia aos sentidos como a primeira: é um

⁷ "comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural, o si se logra comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a si misma, como un ser histórico." Ibidem, p. 323.

⁸ LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 62.

complexo petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade; é um ossuário de interioridades putrefatas."⁹ É a alienação pela humanidade da própria interioridade subjetiva que se tornou exterior, e a "experiência de que o mundo circundante criado para os homens por si mesmos não é mais o lar paterno, mas um cárcere."¹⁰ Enquanto não encontra sua redenção pelo restabelecimento da totalidade do sentido, a segunda natureza, segundo Lukács, permanece o domínio da lei cega da determinação, da qual só se conhece a determinação em si mesma e sua validade necessária e universal, mas não o sentido que instaura:

Quando o anímico das estruturas já não pode tornar-se diretamente alma, quando as estruturas já não aparecem apenas como a aglutinação e a cristalização de interioridades que podem, a todo instante, ser reconvertidas em alma, elas têm de obter sobre os homens um poder soberano irrestrito, cego e sem exceções para conseguir subsistir. E os homens denominam "leis" o conhecimento do poder que os escraviza, e o desconsolo perante a onipotência e a universalidade desse poder converte-se, para o conhecimento conceitual da lei, em lógica sublime e suprema de uma necessidade eterna, imutável e fora do alcance humano.¹¹

A primeira natureza dominava o homem primitivo com força implacável e inexplicável. A segunda natureza só pode ser assim denominada, ou seja, como aquela que carrega as reminiscências desse processo, porque o seu poder mítico existe somente graças ao esquecimento das origens históricas da realidade socialmente construída, o que faz com que a existência e permanência dessa realidade sejam aceitas como naturais, como destino. Não sendo nada dado de antemão, mas produto da história, a segunda natureza se afirma ali onde a humanidade não mais a reconhece como produto de seu trabalho, o que torna natural a sua aproximação posterior com o conceito marxista de fetichismo da mercadoria em *História e consciência de classe*.¹² A forma em que exerce o seu poder se torna análoga aos mitos, essas objetivações da natureza primordial e essencial, quanto mais sua face histórica se oculta em favor de sua imposição como realidade única, imutável.

⁹ Ibidem, p. 64.

¹⁰ Ibidem, pp. 64-65.

¹¹ Ibidem, p. 65.

¹² Idem. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética materialista*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

Ao mesmo tempo em que deve muito a esta concepção, Adorno se afasta dela quando se aproxima do conceito de história natural. Para ele "não se ganhava nada ao desmistificar a 'segunda natureza' apenas para substituí-la por outro mito, o de uma totalidade histórica plena de sentido."¹³ Enquanto Lukács enxerga na sociedade moderna a petrificação da história em segunda natureza, Adorno insiste: "Na verdade, a segunda natureza é a primeira."¹⁴ Não é simplesmente a circunstância histórica da modernidade que destrói o "mundo fechado" dos gregos, para o qual o sentido imanente, mas esse mundo mesmo nunca existiu. O sentido histórico do livro de Lukács perderia sua máxima potência quando postula uma existência na qual a natureza ainda detém os seus direitos como fundamento universal; e é assim que fica clara no livro uma marcante melancolia, que nenhuma leitura consegue contornar. Essa primeira natureza, como uma realidade na qual o sentido invade a existência e se faz valer como seu fundamento essencial, é colocada em questão por Adorno por ainda refletir uma esperança num mundo primeiro, originário, para o qual a reconciliação não seria mais do que retomada: "o engano do caráter estático dos elementos míticos é aquele do qual devemos de nos livrar se queremos chegar a uma imagem concreta da história natural."¹⁵

Para Adorno não é simplesmente a história que volta a se tornar natureza, através de um processo dialético incontrolável, mas aquilo mesmo que se designa por natureza não pode ser pensado sem a sua relação com a historicidade, na medida em que progride historicamente numa dialética própria. É assim que Adorno lê a interpretação de Benjamin sobre os dramaturgos barrocos, no sentido em que eles perceberam a própria história como dentro do movimento dialético que transformava as ações humanas em natureza; mas, principalmente, porque viram a natureza ela mesma como algo submetido à transitoriedade e à morte, como algo que não é dado por si mesmo, garantia de eternidade "no botão e na flor", mas no fato mesmo de que é um processo de decadência e envelhecimento constante:

¹³ "it did no good to demythify 'second nature' only to replace it with another myth, that of a meaning-filled historical totality." BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1977, p. 56.

¹⁴ "En verdad, la segunda naturaleza es la primera." ADORNO, "La idea de historia natural", p. 333.

¹⁵ "el engaño del carácter estático de los elementos míticos es aquello de lo que hemos de librarnos si queremos llegar a una imagen concreta de la historia natural." *Ibidem*, p. 331.

Assim, se quisermos, poderemos dizer que também para os poetas deste período a natureza continuou a ser a grande mestra. Mas a eles ela não se mostra no botão e na flor, mas na extrema maturidade e na decadência das suas criações. O seu sonho é o de uma natureza como eterna caducidade, na qual apenas o olhar saturnino daquela geração reconheceu os sinais da história. Nos seus monumentos, nas ruínas, escondem-se, segundo Agrippa von Nettesheim, os animais saturninos.¹⁶

Aí reside o pensamento que pode se opor ao mito, o que não reconhece como natureza algo de estável e primordial, mas principalmente em sua transitoriedade e relação com a história. "O ponto essencial no qual convergem história e natureza é justamente o elemento da transitoriedade. Se Lukács volta a transformar o histórico, enquanto realizado, em natureza, aqui se oferece a outra face do fenômeno: a própria natureza se apresenta como natureza transitória, como história."¹⁷ O que esta perspectiva oferece é a conclusão adorniana de que é no mais histórico que se encontra também o mais mítico; ou seja, é na própria produção da história que o mito se reatualiza e se faz contemporâneo. Para Adorno, um dos principais méritos do trabalho de Benjamin foi o de demonstrar que a concepção barroca, cristã e melancólica, de natureza conferia a ela o estatuto de criatura, de coisa criada, ao mesmo tempo dotando-a dos traços da morte e da doença. Não se trata apenas de constatar a petrificação da história em natureza alienada, o que confere ao texto de Lukács sua desesperançada nostalgia; mas, principalmente, de colocar o pensamento na posição de pensar a própria transitoriedade e fragmentação - na medida em que a realidade mesma está sujeita à transitoriedade e à fragmentação - ao invés de buscar a totalidade do sentido perdida numa pretensa totalidade perdida: "todo ser ou toda existência devem ser entendidos unicamente como entrelaçamento entre ser natural e ser histórico."¹⁸

Lukács distingue a épica e o romance como as formas de expressão dos principais momentos históricos da relação entre subjetividade e sentido, respectivamente, o da indissociabilidade e o da perda, o grego e o moderno. Assim, enquanto o romance representa o sujeito para o qual a realidade deixou de ser conhecida, a épica reflete um

¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 191.

¹⁷ "El punto esencial en el que convergen historia e naturaleza es justamente el elemento de la transitoriedad. Si Lukács vuelve a transformar lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, aquí se ofrece la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia." ADORNO, "La idea de historia natural", p. 326.

¹⁸ "todo ser o toda existencia ha de entenderse únicamente como entrelazamiento de ser natural y ser histórico." *Ibidem*, p. 328.

estado de coisas em que ser e mundo, sujeito e destino, vida e essência, etc., se sentem em relação de copertencimento. Contra isso, Adorno escreverá mais tarde que: "Em toda épica reside, portanto, um elemento anacrônico: tanto no arcaísmo homérico da invocação à musa [...] como nos esforços desesperados de Stifter e do último Goethe para disfarçar as relações burguesas em uma realidade primordial."¹⁹ No livro *Dialética do esclarecimento*, escreve junto com Horkheimer que "Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar"²⁰, e oferece uma leitura subversiva da *Odisséia* na qual a viagem para casa de Ulisses é descrita alegoricamente como o percurso da racionalidade esclarecida para se emancipar do mito, mostrando a todo momento os caminhos através dos quais torna a se enredar nele. A poesia épica e o romance não nascem da relação ingênua com o mundo primordial, mas toda vez que se insinuam como expressão ingênua e harmônica dele servem ao mascaramento de suas próprias formas de inserção histórica.

É assim que Adorno acaba encontrando em *Origem do drama trágico alemão* os principais elementos para uma crítica da obra de arte enquanto uma crítica histórica, baseada na percepção temporal, histórica, que a obra enforma da tessitura de seu tempo. A "natureza" que serviu de inspiração para os poetas do período barroco é a natureza em eterna decadência, no processo histórico de vir a ser, e não a vibrante natureza que se encontra por trás das determinações da história como uma realidade primeira, estável e garantida, através da qual a beleza poderia ser representada. A forma alegórica de composição é a forma desse fazer que se detém sobre as ruínas do processo histórico, como natureza decaída, e que só encontra sua expressão adequada numa configuração artística que recusa os parâmetros clássicos de harmonia e beleza:

A fisionomia alegórica da história natural, que o drama trágico [*Trauerspiel*] coloca em cena, está realmente presente sob a forma de ruína. Com ela, a história transferiu-se de forma sensível para o palco. Assim configurada, a história não se revela como processo de uma vida eterna, mas antes como o progredir de um inevitável declínio. Com isso, a alegoria coloca-se declaradamente para lá da beleza. As alegorias são, no

¹⁹ Idem. "Sobre a ingenuidade épica" In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Ed. 34, 2012, p. 48.

²⁰ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 47.

reino dos pensamentos, o que as ruínas são no reino das coisas. Daqui vem o culto barroco da ruína.²¹

Benjamin privilegia a alegoria sobre o símbolo não só para salvar a alegoria do juízo estético depreciativo que recebeu durante toda a história da filosofia da arte. Ela surge no livro principalmente pelo modo específico com que se relaciona com o tempo histórico, e não como o melhor modo de representar uma ideia ou conceito, o que sempre foi apontado como um privilégio do símbolo: "Não era decisiva a distinção entre ideia e conceito, mas a 'categoria do tempo'. [...] o mundo objetivo se impunha sobre o sujeito como imperativo cognitivo e não uma eleição arbitrária do artista como recurso estético."²² A defesa benjaminiana da alegoria não se faz então segundo os mesmos termos de seu embate tradicional com o símbolo, ou seja, de acordo com a maneira como cada um representa uma ideia universal se utilizando das ferramentas do fazer estético atual. Antes, a alegoria é valorizada por ser uma forma particular de percepção do mundo, que surge de um embate com uma certa experiência da história e da consciência de sua fragmentação: "Certas experiências (e, portanto, certas épocas) foram alegóricas, não certos poetas."²³ A experiência material, histórica, da realidade europeia no período das guerras religiosas se impunha ao poeta com muito mais força do que qualquer modo de fazer artístico oferecido pela tradição, o que significa que a experiência da fragmentariedade não se fundamenta a partir de uma repetição qualquer de modelos clássicos, mas da imposição do mundo histórico objetivo para a percepção subjetiva contemporânea: "O que aqui mais se afirma não são já as reminiscências antigas, mas uma sensibilidade estilística contemporânea. O que jaz em ruínas, o fragmento altamente significativo, a ruína: é esta a mais nobre matéria da criação barroca."²⁴

É por isso que é tão importante aqui - assim como no Benjamin dos anos de 1930 - o significado da disciplina *estética* no significado original dessa palavra enquanto uma ciência da percepção, na medida em que as próprias formas de expressão, e não tanto seus significados latentes, são investigadas como expressão da realidade histórica das condições de sua produção material. No caso da alegoria barroca do século XVII, a forma

²¹ BENJAMIN, Op. cit., p. 189.

²² BUCK-MORSS, *Dialética do olhar*, pp. 209-210.

²³ *Ibidem*, p. 210.

²⁴ BENJAMIN, Op. cit., p. 190.

da expressão alegória não apenas ilustra, como seu conteúdo essencial, a ideia da decadência e transitoriedade da criação divina, mas as apresenta já em sua enunciação:

A historicidade do sentido alegórico é valorizada e reabilitada em face de sua capacidade de representar o sentimento de transitoriedade do mundo que caracteriza a época barroca diante da eternidade divina. A concepção de um mundo impregnado pelo sentido divino é abalada pelas guerras religiosas e pelas monarquias absolutistas do século XVII. No palco, essa história é alegorizada como apresentação do declínio e da decadência que permeia todas as coisas. A alegoria torna-se assim não apenas uma figura ilustrativa de uma realidade problemática, mas a própria forma de expressão de um mundo nessas condições, marcado pelo choque entre desejo de eternidade e a consciência aguda de sua precariedade.²⁵

A contradição entre eternidade e condição terrena é a matéria mais imediata que se oferece como resultado das tensões religiosas, e dela se alimenta a disposição melancólica barroca em sua desesperançada fidelidade à condição criatural. Se Benjamin aponta para a especificidade da composição alegórica dessa realidade é porque quer enfatizar a precariedade histórica a qual está sujeita a significação barroca, forçada a decifrar a plenitude da criação divina através apenas de ruínas de sentido, fragmentos de coisas que não se deixam mais fixar como em sua percepção primordial; tarefa para a qual a linguagem é sinal de morte e não de revelação, de acordo com a intuição cristã sobre o estatuto criatural de toda a natureza e toda a linguagem após o pecado original e a queda do paraíso.

A forma tradicional de conceber o símbolo, ao contrário, busca a cada vez fazer da forma da obra artística a expressão do sentido total no qual a aparência produzida historicamente e verdade divina se revelam juntas. Não é mais a transitoriedade que se apresenta como percepção temporal fundamental, mas o instante momentâneo que em si revela a totalidade: "A medida de tempo da experiência do símbolo é o instante místico, no qual o símbolo absorve o sentido no âmago mais oculto, por assim dizer na floresta, da sua interioridade."²⁶ Assim se dá a redenção da aparência no símbolo, na medida em que a obra ingressa na plenitude do significado simbólico através de sua ordenação harmoniosa aparente, que se afigura como orgânica, como natureza interior em continuidade não

²⁵ GATTI, Op. cit., p. 118.

²⁶ BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 176.

problemática com o divino. Na alegoria, o processo é prolongado e observado como objetivação externa, e o tempo aparece como realidade que se dá fora da natureza das obras: "na alegoria o observador tem diante de si a *facies* hippocratica da história como paisagem primordial petrificada. A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro ganha expressão na imagem de um rosto - melhor, de uma caveira."²⁷ Na alegoria o que se expressa já não é o sentido do todo, mas a "significação", como processo do pensamento transitório e sujeito à morte e ao desaparecimento, processo que se prolonga historicamente, em contraste com o instante da revelação:

Está aqui o cerne da contemplação de tipo alegórico, da exposição barroca e mundana da história como *via crucis* do mundo: significativa, ela o é apenas nas estações de sua decadência. Quanto maior a significação, maior a sujeição à morte, porque é a morte que cava mais profundamente a tortuosa linha de demarcação entre a *physis* e a significação. Mas a natureza, se desde sempre está sujeita à morte, é também desde sempre alegórica. A significação e a morte amadureceram juntas no decurso do processo histórico, do mesmo modo que se interpenetram, como sementes, na condição criatural, pecaminosa e fora da Graça.²⁸

A história é para a alegoria natureza mortificada, e a significação, como linguagem caída, atesta a morte das coisas na medida em que se tornam nomeadas, rebaixadas à mera existência terrena: "Ser nomeado - mesmo quando quem nomeia é par dos deuses e santo - continuará provavelmente sempre a ser um pressentimento de luto."²⁹ Quando a natureza passa a ser objeto de contemplação alegórica está decretada a sua morte, sua mudez, o estado a partir do qual nenhum significado lhe é imanente, só podendo alcançar configuração artística a partir dos significados exteriores atribuídos pelo poeta. Assim se observa tanto a brevidade do representado como a arbitrariedade e artificialidade da representação, que já nasce também ela com a marca da transitoriedade, a mesma da qual retira suas forças:

As alegorias envelhecem porque da sua essência faz parte o desconcertante. Se um objeto, sob o olhar da melancolia, se torna

²⁷ Ibidem, p. 176.

²⁸ Ibidem, p. 177.

²⁹ Ibidem, p. 242.

alegórico, se ela lhe sorve a vida e ele continua a existir como objeto morto, mas seguro para toda a eternidade, ele fica à mercê do alegorista e dos seus caprichos. E isto quer dizer que, a partir de agora, ele será incapaz de irradiar a partir de si próprio qualquer significado ou sentido; o seu significado é aquele que o alegorista lhe atribuir.³⁰

A aparência de uma obra alegórica já se dá de acordo com essa fisionomia moribunda, na qual fica claro o caráter de ruína, do estar entregue ao passar do tempo que degenera e derruba todas as construções. Assim se prepara a dissolução da aparência da obra e de sua ilusão de naturalidade: "se mostra como a parede de alvenaria num edifício a que caiu o reboco."³¹ Nesse sentido, a natureza da obra, aquilo que a sustenta como ilusão de objeto natural, se revela como material histórico em sua construção formal mais evidente. A alegoria, como ostentação da significação linguística experimental, se apodera dos objetos independentemente de sua verdadeira natureza interior, deixando explícito o processo violento e artificial dessa passagem das coisas para a referencialidade da linguagem que lhes é estranha: "Todo ser, pelo menos todo ser que chegou a ser, todo ser que foi, se transforma em alegoria [...] o significado deixa de ser um problema da hermenêutica histórico-filosófica, ou mesmo o problema do sentido transcendente, para converter-se no elemento constitutivo que transsubstancializa a história em proto-história."³²

A alegoria não apresenta um significado transcendental, ou a verdadeira face do ser para além das determinações contingentes, mas o processo mesmo da significação, através do qual os elementos proto-históricos - ou, como no prefácio benjaminiano, a sua origem [*Ursprung*] - se efetivam na existência temporal, como manifestações históricas e linguísticas da verdade. "Não se trata simplesmente de mostrar que na história voltam a aparecer sempre elementos proto-históricos, mas que a proto-história enquanto transitoriedade contém em si mesma o elemento da história."³³ A própria significação alegórica - com suas experimentações linguísticas, com sua incessante retomada de

³⁰ Ibidem, p. 196.

³¹ Ibidem, p. 191.

³² "Todo ser, o al menos todo ser que ha llegado a ser, todo ser que ha sido se transforma en alegoría [...] el 'significado deja de ser un problema de la hermenéutica histórico-filosófica, o incluso el problema del sentido transcendente, para convertirse en el elemento constitutivo que transsubstancia la historia en protohistoria." ADORNO, "La idea de historia natural", p. 328.

³³ "No puede tratarse simplemente de mostrar que en la historia vuelven a aparecer siempre elementos protohistóricos, sino de que la protohistoria en cuanto transitoriedad contiene en sí misma el elemento de la historia." Ibidem.

significados estrangeiros ou perdidos aplicados a objetos diferentes - é ela mesma o fundamento das manifestações históricas, na medida que é na transitoriedade e no vir a ser histórico que a verdade ganha existência na linguagem, como sua proto-história: "Enquanto transitoriedade, a proto-história está absolutamente presente sob o signo da 'significação'."³⁴ A proto-história, determinada apenas parcialmente através da história, dá a ver o processo através do qual a natureza pode ser retomada como acontecimento humano fundamental, que se repete através dos séculos. Natureza e história já não se separam claramente como opostos dicotômicos: "Na linguagem barroca, por exemplo, a queda de um tirano é semelhante ao pôr do sol. Nesta relação alegórica já se vislumbra um procedimento capaz de interpretar a história concreta em seus traços próprios como natureza, e de fazer a natureza dialética sob o signo da história."³⁵

Também a distinção entre a tragédia antiga e o Trauerspiel, enfatizada durante todo o livro, é uma tentativa de resistir ao domínio mítico, o que proclama a retomada de uma realidade fundamental. O que se combate nesta distinção é o privilégio que a tragédia tem sobre o drama barroco pela sua capacidade de melhor representar uma ideia universal, seja ela a ideia do "trágico", do drama, do conflito entre necessidade e liberdade, etc. Ou seja, pela capacidade simbólica de expressão, por fazer da aparência a continuidade imediata do divino na forma de um todo harmonioso. O drama do século XVII seria, quando bem realizado, a retomada do sentido simbólico, a efetivação historicamente determinada do mesmo fenômeno trágico significado pelos dramas gregos, da "primeira natureza", onde os povos encontram as suas respostas para a existência "antes que a marcha do espírito na história permitisse formular a pergunta."³⁶ Benjamin prefere apontar para a morte da tragédia contra a sua continuidade, assim como afirma também a morte do drama barroco alemão no momento mesmo de seu nascimento, já que ele já nasce como ruína de uma eternidade desejada mas incalcançável. Os próprios deuses antigos, apontados em suas esculturas como exemplos máximos da beleza da perfeição simbólica, entram no mundo do cristianismo barroco como panteão pagão e decadente, ostentando no seu afastamento da

³⁴ "En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de 'significación.'" Ibidem.

³⁵ "En el lenguaje barroco, por ejemplo, la caída de un tirano es semejante a la puesta del sol. En esta relación alegórica se vislumbra ya un procedimiento capaz de interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y de hacer a la naturaleza dialéctica bajo el signo de historia." Ibidem.

³⁶ LUKÁCS, Op. cit., p. 27.

eternidade cristã o corpo criatural do Anticristo: "os deuses invadem o mundo estranho, tornam-se malignos e transformam-se em criaturas. Para trás ficam as vestes dos olímpicos, à volta das quais, com o decorrer do tempo, se juntam os emblemas. E essas vestes são criaturais como o corpo do diabo."³⁷

Dissolver a aparência de eternidade da tragédia e do trágico implica dissolver a aparência enquanto elemento mítico, como ressurreição do mítico na história. Se a aparência é, no prólogo do livro, inseparável da exposição da verdade, ela também aparece no contexto da crítica benjaminiana do *Afinidades eletivas* de Goethe, por exemplo, como o resultado mítico da técnica literária do poeta, entendida a partir do uso de mecanismos artísticos que encobrem o processo construtivo de uma obra, mantendo nela a aparência ilusória de natureza.³⁸ Nesse sentido é que Adorno afirma que "essa entidade intrahistórica, a aparência, é em si mesma mítica. [...] esta aparência vai unida à ideia daquilo que tem sido desde sempre, e que simplesmente se reconhece outra vez."³⁹ A aparência, aqui entendida no sentido de segunda natureza, é a que se apresenta como plena de sentido, e na qual todo sentido se reconhece como o seu próprio. Diz Adorno: "Esta natureza é aparente porque a realidade foi perdida por nós e cremos entendê-la como uma realidade plena de sentido quando na verdade está vazia."⁴⁰ Expor o processo produtivo deste sentido, despindo-o de suas vestes míticas, é o que Benjamin realiza em sua análise do Trauerspiel, evidenciando na concepção de história do período barroco as ruínas de todo processo produtivo humano. Ler a realidade nessa transitoriedade do sentido é uma tarefa da crítica filosófica que se detém nas ruínas das obras mortas, recusando a realização mítica de seu renascimento, sempre novamente reatualizado. O mítico não se encontra nas origens da humanidade, mas é produzido sempre na história como o que há de mais novo, na medida em que remete sempre, pela aparência, para algo de já conhecido, que sempre esteve aí. É a irrupção na história de um elemento que, apesar de intratemporal, se proclama ahistórico, no sentido de imutável, inalterável, quando adquire a característica de destino: "O tempo do destino é o tempo que, a cada momento, pode tornar-se *contemporâneo* (não atual). [...] É

³⁷ BENJAMIN, Op. cit., p. 243.

³⁸ BENJAMIN, Walter. *Ensaços reunidos: Escritos sobre Goethe*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

³⁹ "esa entidad intrahistórica, la apariencia, es en sí misma mítica. [...] esta apariencia va unida a la idea de lo que ha sido desde siempre, y que simplemente se lo reconoce otra vez." ADORNO, "La idea de historia natural", p. 332.

⁴⁰ "Esta naturaleza es aparente porque la realidad se nos ha perdido y creemos entenderla como una realidad llena de sentido cuando en verdad está vacía" Ibidem, p. 332.

um tempo não autônomo, e nele não existe nem presente, nem passado, nem futuro."⁴¹ As ruínas deixadas pelo crítico são ao mesmo tempo a consciência crítica do esforço de transsubstanciação metafísico da matéria e o enfoque nos processos produtivos que determinam essa realidade social:

Essa é a transmutação da metafísica em história. Essa transmutação seculariza a metafísica na categoria pura e simplesmente secular, na categoria da decadência. A filosofia interpreta esses sinais escritos, a advertência fatídica incessantemente renovada, em seus mínimos detalhes, nos fragmentos que a decadência cunha e que portam significações objetivas. Nenhuma memória da transcendência é mais possível, a não ser por força da ruína; a eternidade não aparece enquanto tal, mas é quebrada através das coisas mais efêmeras.⁴²

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor W. "Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*." Protokolle, in *Frankfurter Adorno Blätter IV*. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv. München, edition text + kritik, 1992.

_____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. "La idea de historia natural". In: *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa, 1*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

_____. "Sobre a ingenuidade épica" In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Ed. 34, 2012.

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: Escritos sobre Goethe*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. "Fragmentos (filosofia da História e política)" In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Belo Horizonte: UFMG

⁴¹ BENJAMIN, Walter. "Fragmentos (filosofia da História e política)" In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 27.

⁴² ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 298.

_____. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1977.

GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética materialista*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

ALÉM DO MESMO: DE UMA ÉTICA DA ALTERIDADE PARA UMA ONTOLOGIA SITUADA

Bruno Reikdal Lima¹

RESUMO: Em nosso trabalho, pretendemos apresentar a crítica da “ética da alteridade” à ontologia heideggeriana. Sob a alcunha de “ética da alteridade” consideramos as produções de Emmanuel Lévinas e Enrique Dussel. O primeiro, judeu-lituano-francês, tomará as implicações éticas da ontologia de Heidegger como abertura para a crítica. A questão que se põe é: o Outro, o sujeito humano que se revela ao Mesmo, àquele que compreende, também aparece no horizonte do mundo como ente à mão? Tendo como questão central a relação entre o Mesmo e o Outro, apresentaremos o modo que Lévinas propõe uma alteridade absoluta, o Outro como absolutamente Outro que não o Mesmo, enquanto crítica à ontologia. Em continuidade, trabalharemos a interpretação e o deslocamento que o latino-americano Enrique Dussel realiza junto à crítica levinasiana, propondo que a América Latina seja tomada como o Outro além da Totalidade europeia – sem, todavia, abandonar ou negar a ontologia. No desenvolvimento de nossa argumentação, concluiremos expondo que da crítica de Dussel não se produz uma ética da alteridade que rejeita a ontologia, mas que a situa prática e metodologicamente.

Palavras-chave: ontologia; alteridade; ética; Emmanuel Lévinas; Enrique Dussel.

ABSTRACT: In our work, we intend to present the critique of the "ethics of otherness" to Heidegger's ontology. Under the name of "ethics of otherness" we consider the productions of Emmanuel Lévinas and Enrique Dussel. The first, Jewish-Lithuanian-French, will take the ethical implications of Heidegger's ontology as an opening for his critique proposal. The question that arises is: the Other, the human subject who reveals himself, to the one who understands, also appears on the horizon of the world as a useful entity at hand? Having as central question the relationship between the Same and the Other, we will present the way that Lévinas proposes an absolute otherness, the Other as absolutely Other than the Same, as his critique of ontology. Continuing, we will work the interpretation and the displacement that the Latin-American philosopher Enrique Dussel realizes next to the critic of Lévinas, proposing that Latin America be taken as the Other than the European Totality – without, however, abandoning or denying the ontology.

Key-words: ontology; otherness; ethic; Emmanuel Lévinas; Enrique Dussel.

¹ Mestre em Filosofia (UFABC)

Introdução

Para o desenvolvimento de nosso trabalho, partiremos da crítica à ontologia a partir da “ética da alteridade”. Todavia, para alcançarmos nosso propósito é necessário que delimitemos o campo de nossa discussão e explicitemos de que “alteridade” e de que “ontologia” aqui nos referimos – além de mostrar como é possível lançar uma crítica à ontologia desde uma “ética da alteridade”. No desenrolar de nosso texto, portanto, teremos a produção de Heidegger como a ontologia a ser criticada, e sob o título de “ética da alteridade” tomaremos as filosofias de Emmanuel Lévinas, em um primeiro momento, e de Enrique Dussel (como seu desdobramento na América Latina), em um segundo.

De todo modo, devido ao caráter sumário de nossa apresentação, não nos deteremos na exposição da produção heideggeriana, restringindo-nos à interpretação que Lévinas e Dussel fazem dela. Nesse sentido, assumiremos como mais difundidas e conhecidas as características gerais do pensamento de Heidegger, também nos limitando a tratar dos pontos principais que os filósofos da “ética da alteridade” sacam de sua produção para efetuarem suas críticas. Isto posto, demarcamos como campo de discussão o modo como a ontologia heideggeriana é recebida por Lévinas e por Dussel tendo em vista a alteridade.

Neste ínterim, temos como propósito chamar a atenção para os limites da ontologia heideggeriana que se manifestam quando se traz à luz suas implicações éticas, tal como aponta primeiro a filosofia leviansiana e, em seguida, a de Dussel. Este, por sua vez, desloca a crítica levinasiana à ontologia de Heidegger para um âmbito mais amplo.

De toda maneira, é importante salientar que nem Lévinas e nem Dussel rejeitam a produção heideggeriana; bem ao contrário, assumem criticamente as propostas do alemão, apontando limites e efeitos negativos – um, judeu-lituano-francês escrevendo desde a grave experiência de cárcere num campo de concentração, e outro, argentino-mexicano enfrentando as tensões políticas na América Latina da década de 1970. O primeiro, encantado com a filosofia de Heidegger, considerou esse mestre como o filósofo do século XX. O segundo, tem sua primeira de produção filosófica marcada pela influência da ontologia heideggeriana, que é criticada a partir do encontro com Lévinas.

É com estes pressupostos que, primeiro, apresentaremos a crítica mais geral de Lévinas à ontologia heideggeriana desde sua ética da alteridade e, em seguida, a recepção destas por Dussel que, a seu modo, a situa desde a América Latina. Por fim, no último tópico, desenvolveremos brevemente o lugar que a ontologia passa a ocupar na filosofia de Dussel. Com as notas de rodapé explicitaremos conceitos ou faremos indicações de pesquisa.

1. Emmanuel Lévinas: alteridade absoluta

Nascido em 1906 em Kaunas, na Lituânia, de tradição judaica e naturalizado francês, Emmanuel Lévinas foi aluno de Husserl e muito influenciado por Heidegger². Em enfrentamento ao segundo, por sua vez, destacamos sua filosofia. Enfrentamento este que deve ser entendido não como um “combate” e mais como um encontro face-a-face, no qual um deve se colocar como interlocutor do outro. Aliás, deste alusivo encontro podemos abrir o primeiro ponto da crítica à ontologia heideggeriana desde uma “ética da alteridade”: o Outro que se apresenta não o faz desde a compreensão *no mundo*, mas para além e anterior a ela. É outro *absolutamente Outro*, que não o Mesmo³. Nosso percurso é indicado no questionamento de Pergentino Pivatto quando propõe que:

Se Heidegger elabora uma filosofia que se desarraiga da metafísica e se constitui como ontologia autossustentada e autossuficiente⁴ [...], Lévinas, por sua vez, aventura-se a dar um novo passo: desarraigar-se das amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a reação absoluta da alteridade⁵.

² A respeito de traços da biografia de Lévinas: “Durante o biênio de 1928 e 1929, em Freiburg, Lévinas teve uma oportunidade ímpar de estudar com Husserl, a quem se afeiçoou como discípulo [...]. Participou, ainda, do Seminário de Heidegger, como discípulo de Husserl. Os estudantes de Freiburg puderam assistir ao famoso encontro entre Cassirer e Heidegger, sobre Kant. Esse período foi determinante para o pensamento do nosso autor, quando Husserl e Heidegger se tornaram os principais interlocutores de Lévinas” (MELO, *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 11).

³ O “Mesmo” terá sentido para Lévinas enquanto a referência de “retorno” do movimento ontológico. Para o judeu-lituano-francês, o movimento de Heidegger amarra tudo ao “mesmo”, ao “si-mesmo”, como retorno ao ponto de partida, como termo ou lugar neutro que a tudo engloba. Seria o que está posto na expressão heideggeriana: “o ser-aí é somente nele mesmo [...] somente enquanto está a caminho de seu si mesmo!” (HEIDEGGER, *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 23).

⁴ Como expressa Heidegger: “Que o estar desperto seja o caráter filosófico quer dizer que está ativo numa autointerpretação originária que a filosofia se deu a si mesma [...] um modo de que o ser-aí se encontre consigo mesmo, que apareça diante de si mesmo. O conteúdo fundamental dessa autocompreensão da filosofia a respeito de si mesma deve ser destacado” (HEIDEGGER, *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, pp. 24-25).

⁵ PIVATTO. “Apresentação” in: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p.12.

Na tensão surgida do encontro alusivo de Heidegger e Lévinas, como nos mostra a citação de Pivatto, o judeu-lituano-francês concederá à ontologia heideggeriana o feito de ter superado os limites do intelectualismo, de ter logrado, “ao que parece, uma ruptura com a estrutura teorética do pensamento ocidental”⁶. O que se passa, como interpreta Lévinas, é que a “possibilidade de conceber a contingência e a facticidade não como fatos oferecidos à intelecção, mas como ato da intelecção [...] constitui a novidade da ontologia contemporânea”⁷. Fica posto, com isso, que desde a produção heideggeriana, “a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teorética, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia”⁸.

Todavia, para o *ser-no-mundo* que enfrenta os entes tendo-os à mão, para fruir e usufruir⁹, constituir projetos, para existir e permanecer existente, tudo o que se apresenta é compreendido no mundo, no horizonte do mundo, é no mundo. Apresentam-se com sua inteligibilidade, não participantes de um universal prévio, fixo, metafísico, mas enquanto entes, independentes, no horizonte do mundo. O ente pode ser compreendido, está como possibilidade para a compreensão, está à mão – como instrumento, como utensílio¹⁰. Na leitura de Lévinas, isso significa que na ontologia: “compreender o instrumento não consiste em vê-lo; mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir”¹¹.

Deste modo, questiona-se: se a compreensão não se resume à intelecção de um sujeito frente a um objeto, mas de um engajamento em ser, mais profundo, *ser-no-mundo* que utiliza os entes à mão, então o Outro que se me apresenta, *com quem* me relaciono, o Outro humano também se situa no mundo como ente à mão? Como

⁶ LÉVINAS, *Entre nós*, p. 23.

⁷ LÉVINAS, *Entre nós*, p. 22.

⁸ LÉVINAS, *Entre nós*, p. 22.

⁹ Em Lévinas, o que caracteriza como ontologia em sua interpretação de Heidegger terá seu momento: na relação do Mesmo consigo mesmo ou enquanto Mesmo; do eu que subsiste, que desfruta do “bem de viver”, a fruição, sua liberdade, tomar a vida a cargo. Como aponta Benedito Eliseu Cintra: “[...] na fruição, na alegria de viver no mundo [...]. A ‘essência elemental’ do ser humano é viver, quer dizer, ‘morder a com todos os dentes os alimentos do mundo’, fruir ‘do sólido da terra que me suporta, do azul do céu acima de minha cabeça, do sopro do vento, da ondulação do mar, do brilho da luz’. Os elementos do universo tornam-se minha substância [...]. Lévinas é sempre exuberante em sua descrição fenomenológica” (CINTRA, *Pensar com Emmanuel Lévinas*, pp. 24-25).

¹⁰ Contra a “totalização” que a ontologia heideggeriana garante (autossustentada, como vimos mais acima no comentário de Pivatto), que a tudo domina, Lévinas procurará criar outra “maneira de se produzir e uma ontologia que não equivale à existência” (LÉVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 291).

¹¹ LÉVINAS, *Entre nós*, p.23.

utensílio ou instrumento manejável? Se com a ontologia heideggeriana tratamos de uma filosofia de existência¹², então na relação frente ao Outro este também se inclui como ente a ser compreendido, que tem como relação primeira a compreensão? É uma experiência fundamentalmente ontológica? Se a *filosofia* primeira e fundamental é ontológica, será amarrado a este âmbito que o Mesmo se encontrará com o Outro? Para Lévinas, portanto:

A compreensão repousa, para Heidegger, em última instância, sobre a abertura do ser [...], Heidegger percebe no fato, de alguma maneira formal, que o ente é – em sua obra de ser – na sua própria independência – sua inteligibilidade. Isto não implica dependência prévia ao pensamento subjetivo, mas como que uma vacância à espera do seu titular, que é aberta pelo fato mesmo que o ente é [...]. A inteligência do ente consiste então em ir para além do ente – precisamente no aberto – e em percebê-lo no *horizonte do ser* [...]. Aliás, como a relação com o *ente* poderá ser, de início, outra coisa que sua *compreensão*?¹³.

O que o judeu-lituano-francês aponta é que tomando a ontologia como experiência primeira, os entes estão sempre compreendidos¹⁴ desde o horizonte do ser – têm de prestar contas a este horizonte, estão à compreensão. O ente manipulável, à mão, na interpretação de Lévinas, abre-se sempre tendo em vista o “itinerário da compreensão”¹⁵:

A manipulação dos objetos usuais interpreta-se, por exemplo, como sua compreensão [...]. No seio da manipulação, o ente é ultrapassado no próprio movimento que o apreende, e se reconhece neste “além”

¹² Chamamos aqui “filosofia de existência” no sentido da seguinte expressão de Heidegger: “O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da *possibilidade de ser* de si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é [...] será denominada *existência*. Através do questionamento [...] a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*” (HEIDEGGER. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 22).

¹³ LÉVINAS. *Entre nós*, p. 25.

¹⁴ É a posição de Lévinas contra a “visão”, contra o domínio da visada, que compreende: “A visão de algo e o determinar, ativo nesta visão, que está à vista [...] supõe ter já de antemão o que se irá ver enquanto ente que é dessa ou daquela maneira. O que dessa ou daquela maneira se possui de antemão em todo acesso ao ente e ao lidar com o ente o determinaremos como *posição prévia* [...]. Essa posição prévia na qual o ser-aí [...] se encontra ao fazer esta indagação pode formular-se ao modo de indicação formal: ser-aí (*vida fática*) é ser num mundo [...]. A posição prévia deve ser colocada ao alcance e apropriar-se de tal maneira que a compreensão vazia da indicação formal se aproxime da perspectiva da fonte de intuição concreta” (HEIDEGGER. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 83).

¹⁵ O que crítica é que se tenha com a filosofia a redução a “essa interpretação de uma possibilidade decisiva e um modo de que o ser-aí se encontre consigo mesmo, que apareça diante de si mesmo” (HEIDEGGER, *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 24), ou seja, que parte-se de um lugar pretendendo já o retorno a si, numa totalidade, fechada, no Mesmo, do Mesmo e para o Mesmo.

necessário à presença “junto a” o próprio movimento itinerário da compreensão¹⁶.

Nos termos levinasianos, desta ontologia se opera o movimento no qual o Mesmo engloba, domina ou conquista o que a ele se apresenta. Tendo o Mesmo como referência, como ponto de partida, tudo o que se apresenta é compreendido, apreendido, controlado, assimilado desde o Mesmo¹⁷. É a esta expansão que não sai de si, não encontrando nada que a limite, que Lévinas desenvolverá a proposta que mencionamos junto a Pivatto anteriormente: estipular a ética como filosofia primeira¹⁸. As implicações de se tomar o Outro como ente à mão, primeiramente compreendido, no horizonte do ser, como mais um entre os entes “manipuláveis”, que despertam em Lévinas a crítica. Como apresenta em sua obra escrita no tempo do cativeiro no campo de concentração, *Stalag 11B*:

A relação com outrem não pode ser pensada como um acorrentamento a um outro eu, nem como a compreensão de outrem que faz desaparecer sua alteridade, nem como a comunhão com ele em torno de algum terceiro termo¹⁹.

A crítica ao Mesmo se dará desde Outrem ou desde o Outro, que se apresenta ao Mesmo como *absolutamente Outro*: não é um ente em processo de compreensão, não é um *alter ego* ou um tema reconhecido primeiramente, posto no horizonte do ser, desde o Mesmo que apreende para em seguida tê-lo à disposição, como posse ou domínio²⁰. Contra as implicações desta ontologia que primeiro compreende para em seguida interagir (considerando o Outro como extensão do

¹⁶ LÉVINAS. *Entre nós*, p. 27.

¹⁷ “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo [...], uma redução do Outro ao Mesmo [...]. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente sua redução ao Mesmo. Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente [...], mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, pp. 29-30).

¹⁸ Aqui, o que Lévinas pretende com “ética” é a crítica que “põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão [...] é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p. 30).

¹⁹ LÉVINAS. *Da existência ao existente*, p. 102.

²⁰ Na crítica dura de Lévinas: “*Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser [...]. A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p. 32).

Mesmo, expansão de seus domínios) que Lévinas proporá a alteridade absoluta, a separação total e radical entre o Mesmo e o Outro: que se apresenta ou se revela para além de mim, além do Mesmo, sobre o qual não tenho controle, poder, mas *o quem* que se relaciona a mim. Não é outro “eu”, senão Outrem. Não é ente a ser compreendido, senão o que está *para além do ser*²¹:

A relação social não é inicialmente uma relação com aquilo que ultrapassa o indivíduo, com alguma coisa a mais do que a soma dos indivíduos [...]. Menos ainda consiste o social na imitação do semelhante. Nessas duas concepções a socialidade é buscada como um ideal de fusão, pensa-se que minha relação com o outro tende a identificar-me com ele [...]. A essa coletividade de camaradas, opomos a coletividade do eu-tu que a precede. Ela não é a participação de um terceiro termo²² [...]. Ela é o face-a-face temível de uma relação sem intermediário, sem mediação [...]. Outrem como outrem não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou [...]. A exterioridade social é original²³.

Por esta separação radical entre o Mesmo e o Outro, entre o Eu e o Tu, Lévinas denunciara que para a ontologia heideggeriana a relação é reduzida ao “com”, à relação desde o Mesmo que *com* o Outro age, interage, desde a posse prévia. Nesse sentido mostra que tendo a ontologia como primeira, no:

Miteinandersein [ser-com-outrem] heideggeriano permanece também a coletividade do com [...]. Ele é coletividade em torno de alguma coisa em comum. Por isso [...] a socialidade em Heidegger encontra-se integralmente no sujeito só – e é em termos de solidão que prossegue a análise do *Dasein* em sua forma autêntica²⁴.

²¹ Lévinas denominará a experiência ética entre o Mesmo e o Outro como “metafísica” (contra Heidegger), como transcendência do Outro para além do Mesmo. Utilizará, como mostra Benedito Eliseu Cintra, a fórmula platônica do “Bem além do ser”: “*O Bem além do Ser* é outrem [...]. O tempo inter-humano é a irrupção de outrem face a mim [...]. Outrem não pode estar contido no projeto de uma pessoa, a não ser que ela o considere como *objeto* e não como *sujeito*. Outrem é futuro que *vem a mim* e não *vem de mim*” (CINTRA. *Pensar com Emmanuel Lévinas*, p. 60).

²² Heidegger pode pensar numa relação ou interação humana desde algo comum, um termo médio, neutro, mas Lévinas aponta que escapa a ele a relação próxima, face-a-face, entre o Mesmo e Outrem. Desde Heidegger, é possível o *estar-com*, *ser-com*, fala-se com alguém, mas não o *para* alguém: “O que vem ao encontro é o que é e como é, enquanto ‘esta mesa aí’, junto à qual nós diariamente comemos (impessoalmente e, também, alguém bem determinado), na qual em certa ocasião se levou aquela conversa, se jogou aquele jogo em que estavam também juntos aí tais pessoas determinadas, isto é, no ser-aí da mesa, elas continuam estando junto dela [...]. Faz-se alguma coisa de tal modo que, aos outros ou diante dos outros, aparece desta ou daquela maneira, se obtém seu respeito ou se consegue superar isso” (HEIDEGGER. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 103).

²³ LÉVINAS. *Da existência ao existente*, p. 113.

²⁴ LÉVINAS. *Da existência ao existente*, p. 113.

Por esta via, da abertura não mais do ser-no-mundo, mas do Outro para além do ser, da alteridade absoluta, que Lévinas inverterá o ponto de partida: é o Outro que se revela, não comigo, com o Mesmo, mas para mim, *para* o Mesmo, *para* mim; que, em resposta, não o nomeia ou tematiza, não o compreende, mas invoca, fala *para* alguém, *para* o Outro, *para* Outrem²⁵. Da referência da relação entre o Mesmo e o Outro, que Lévinas constituirá a ética como filosofia primeira. Para ele, portanto:

A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação [...], o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder [...]. Não se trata apenas do fato do ente ser instrumento e utensílio – quer dizer, meio; ele também é fim – consumível [...] depende de mim [...]. O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro [...]. O que nele escapa à minha compreensão é ele [...]. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o. Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio²⁶.

Lévinas implementará um vocabulário próprio e peculiar para tratar da crítica à ontologia como filosofia primeira e também constituir seu conteúdo próprio. Assim como Heidegger, procurará inovar as terminologias, aceitando, também, a relação humana como privilegiada e o caráter próprio do “tempo”, enquanto problema existencial²⁷. De todo modo, antes de prosseguir com o curso de nosso trabalho,

²⁵ Nas conclusões de sua obra mestra *Totalidade e Infinito*, o judeu-lituano-francês escreve: “Com efeito, o ser que me fala e a quem respondo ou que eu interrogo não se oferece a mim [...]. A exterioridade do discurso não se converte em interioridade. O interlocutor não pode de modo algum encontrar lugar numa intimidade. Está de fora para sempre [...]. Um interlocutor surge por detrás daquele que o pensamento acaba de captar [...]. A descrição do frente a frente, que aqui tentamos, diz-se ao Outro, ao leitor que reaparece atrás do meu discurso [...]. Outrem ao qual o ‘todo’ se diz, mestre ou discípulo, a filosofia, num sentido essencialmente litúrgico, invoca-o. Precisamente por isso, o frente a frente do discurso não liga um sujeito a um objeto, difere da tematização” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p. 292).

²⁶ LÉVINAS. *Entre nós*, p. 30.

²⁷ Como comenta Carrara: “Lévinas conserva de Heidegger duas contribuições: a relação primordial da existência humana com o mundo que a circunda em que ela é despojada de toda representação, devendo ser inventada ou construída, e o caráter verbal do ser, sendo a existência esse dinamismo mesmo do ser [...]. A temporalização se torna em Heidegger o modo próprio de um relacionamento privilegiado com o ser, sendo a existência humana essa abertura sobre o ser que se efetua nela no tempo” (CARRARA. “Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas”, in: *Revista Estudos Filosóficos*, p. 36). Todavia, questão fundamental de Lévinas mas que não cabe em nosso recorte metodológico é o “tempo”. Como comentário, apenas, cabe ressaltar que Lévinas ‘recolocará o problema do tempo desde a contribuição de Henri Bergson, propondo que a experiência da temporalidade entre sujeitos é uma de outra ordem: a duração de Outrem é outra que a minha. Outrem dura em seu tempo, que vem à mim como outro tempo,

chamemos a atenção para dois pontos do pensamento levinasiano: (a) a troca da primazia da “visão” pelo da “audição” para produzir o conteúdo filosófico e (b) o desenvolvimento da categoria do “rosto”, que será a expressão a partir da qual Lévinas apresentará o encontro face-a-face e a revelação, experiência na qual não é o Mesmo que compreende e tematiza o Outro, mas o Outro que se manifesta para além do “meu mundo” – questões centrais para que Lévinas desenvolva um tipo de filosofia da linguagem singular, tendo sempre como referência primeira a experiência ética do Eu-Tu²⁸.

Desta feita, é nestes termos que delimitamos em uma passagem geral pelo centro da crítica de Lévinas à ontologia heideggeriana. Deve-se ter em conta que o escopo de nosso trabalho e o caráter sumário de nossa apresentação deixam passar uma série de características próprias do pensamento levinasiano e também o alargamento da argumentação própria de Heidegger – espaço este que prejudica por um lado a densidade da discussão, mas que, por outro, abrem possibilidades de diálogo crítico. De todo modo:

Em que a visão do rosto não é mais visão, mas audição e palavra, como encontro com o rosto [...] Como a consciência se afirma como impossibilidade de assassinar [...] Quais são as condições da aparição do rosto [...] Como posso aparecer a mim mesmo como rosto [...] Enfim, em que medida a relação com outrem ou com a coletividade é *nossa relação* com o infinito, irreduzível à compreensão? Eis os temas que decorrem desta primeira contestação do primado da ontologia²⁹.

2. Enrique Dussel: alteridade e materialidade

Deslocando e redirecionando a crítica de Lévinas, Enrique Dussel situará a ontologia de maneira muito peculiar em sua produção filosófica. Nascido na Argentina em 1934, Dussel passa dez anos de estudos na Europa (1957 a 1967), entre Espanha,

como “futuro” (ver “Em direção ao tempo”, terceira parte de *Da existência ao existente* e o tópico “Tempo” de *Pensar com Emmanuel Lévinas*, de Benedito Eliseu Cintra).

²⁸ Em sua crítica à redução do Outro ao Mesmo, ao uso da comunicação como tematização, desde a compreensão, o mesmo que parte de si e retorna a si mesmo, Lévinas lançará à sua maneira a comunicação como relação de responsabilidade frente a outra pessoa: fala-se para alguém. O primeiro discurso, o diálogo, “não é mais redutível à transmissão de saberes [...] na qual os seus pensantes se absorveriam, se sublimariam ou se uniriam para, em nome dessa unidade da Razão, se “bastarem enfim a si mesmos” [...]. A socialidade do diálogo não é um conhecimento da socialidade, o diálogo não é a experiência da conjunção entre homens que se falam [...]. O diálogo, portanto, não é só um modo de falar. Sua significação tem um alcance geral. Ele é a transcendência. O dizer do diálogo não seria uma das formas possíveis da transcendência, mas seu modo original. Melhor ainda, ela não tem sentido senão por um Eu dizendo Tu. Ela é o *dia* do diálogo” (LÉVINAS, *De Deus que vem à ideia*, p. 193-198).

²⁹ LÉVINAS. *Entre nós*, p. 2010.

Alemanha, França e uma passagem relativamente curta, mas fundamental para sua produção posterior, pelo recém-criado Estado de Israel. Retorna à terra natal com um projeto de constituir uma filosofia desde a América Latina³⁰. Em contato e influenciado pelos debates a respeito da possibilidade de uma filosofia latino-americana entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea³¹, começa a produzir sua obra *Para una ética de la liberación latino-americana*.

Dussel retorna de sua estada na Europa muito influenciado por Heidegger – o que nos permite afirmar, junto a confissões do próprio filósofo, que a primeira fase de sua produção de conteúdo seja chamada de heideggeriana. No início de 1970, ministrava um curso de dialética, enquanto ainda escrevia *Para una ética de la liberación latino-americana*. Como o filósofo latino-americano indica, seu pensamento “estava inscrito na totalidade ontológica”³². É neste momento que chega à sua mão *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Lévinas. O contato com a crítica do judeu-lituano-francês à ontologia heideggeriana permite a Dussel um salto ou um reposicionamento de sua produção: “agora podíamos nos abrir para a alteridade”³³. Na leitura de Dussel:

A grande acusação de Lévinas contra a filosofia ocidental é esta ter perdido sua vocação originariamente crítica, pondo-se a serviço do poder e da totalidade [...]. A crítica para ser objetiva deve vir desde a exterioridade que se concreta no Outro que fala, constituindo assim na linguagem o suporte da relação [...]. Esta radicalidade crítica, aspiração última da filosofia desde sua alvorada, se faz patente no pobre que em sua indigência e miséria põe em questão permanentemente todos os tratados de filosofia e os “direitos” de minha liberdade³⁴.

O latino-americano assimilará a crítica de Lévinas desde o Outro, a alteridade e, junto a isso, fundará sua ética, também, na afirmação da radicalidade da alteridade. Para além do Mesmo há Outro, para quem se diz, de quem se ouve. É nesse

³⁰ A respeito da biografia de Dussel, cabe indicar o artigo *Autopercepción intelectual de un proceso histórico* (1998).

³¹ Para a história da filosofia latino-americana o debate de Bonzy e Zea é um marco fundamental. Nos anos de 1960, Salazar Bondy lança sua obra questionando *Existe una filosofía en nuestra América?*, para a qual responde que enquanto houvesse e não se assumisse a situação de dominação, não existiria. A questão e a resposta despertam em Leopoldo Zea a necessidade de responder positivamente, que sim, para um projeto de libertação. O debate rico e produtivo entre os dois anima toda uma geração filosófica e que, em suma, acaba por produzir conteúdo filosófico que enfrente a tensão de dominação e libertação. Ver a respeito da produção filosófica na América Latina *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* (2009).

³² DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 11.

³³ DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 11.

³⁴ DUSSEL. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, p. 110.

sentido que, em sua obra mestra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Dussel afirma que quando “em 1970 começamos a recorrer a Lévinas [...] nos foi possível a superação do Heidegger de *Ser e Tempo*”³⁵. Refere-se, com isso, à necessidade de se tomar o Outro como “para além do ser”, como exterioridade, como alteridade frente ao Mesmo. Contudo, para Dussel a questão será recolocada, ou ainda deslocada: “o outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia”³⁶.

Lévinas não permite a Dussel simplesmente uma operação formal, que poderia ser reduzida à discussão metodológica, lógica ou do discurso, e sim que com essa produção arquitetônica, de estruturas de pensamento, de *lugares* filosóficos, seja possível a reinterpretação das relações históricas e materiais³⁷. Para o latino-americano, Lévinas carece de uma base material que aprofunde a crítica. O pensamento levinasiano, portanto, possibilita em um primeiro momento reinterpretar as experiências históricas, concretas, materiais, como ferramenta teórica que abre caminho para a produção de um conteúdo desde a América Latina. Será graças à ética da alteridade do judeu-lutiano-francês que Dussel poderá propor, por exemplo, que:

A Modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas 'nasceu' quando a Europa 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-europeu³⁸.

Se a ontologia é o movimento do Mesmo para o Mesmo, de expansão e conquista, a posição de Alteridade acaba por ser violentada, dominada, controlada³⁹. A América Latina na interpretação de Dussel a partir de Lévinas, será o Outro que é

³⁵ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, p. 359.

³⁶ DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 197.

³⁷ Cabe indicar que em sua produção filosófica, Dussel chama de “material” o “conteúdo” de determinada experiência humana. Não se trata de um fisicalismo ou de um materialismo ingênuo que destitui toda experiência do modo de realidade humana, com sua carga racional, cultura, comunitária, religiosa, etc. Trata-se de “matéria” enquanto “conteúdo” da experiência do modo de realidade da vida humana – que devido ao caráter sumário de nossa apresentação, não poderemos desenvolver textualmente.

³⁸ DUSSEL. *1492 El encubrimiento del Otro: el origen del Mito de la Modernidad*, p. 8.

³⁹ Tomamos como exemplo o indício da interpretação de Dussel sobre a origem e nascimento da Modernidade para demonstrar como a tomada de posição desde a alteridade, a América Latina como exterioridade à totalidade europeia nas relações de poder e dominação, permite reinterpretar as experiências humanas – desde a história, enquanto matéria e disciplina, até as tensões interculturais ou mesmo a filosofia, por exemplo.

tomado indevidamente como ente à mão, a ser manipulado, compreendido⁴⁰. É o sujeito que faz parte de um Mesmo, de um sistema, de um mundo, enquanto negado: assimilado enquanto recurso à mão e negado enquanto sujeito ao mesmo tempo.

Dussel, portanto, instaurará à sua maneira e desde a América Latina uma ética da alteridade que tenha como destino e interlocutor os “excluídos”, os de alteridade negada – nos termos do filósofo, às vítimas. São elas a exterioridade que deve demarcar-se a si mesma, colocar-se como “além do ser”, “além do Mesmo”, “além de um sistema”, de uma “totalidade”. A exterioridade será o lugar privilegiado para se criticar um sistema fechado: “é necessário o posicionamento a partir da periferia – a América Latina, o Sul como exterioridade – para a crítica ao sistema de centro, totalizado”⁴¹.

Contudo, com a carência de uma base material, de trabalhar com conteúdo material, Dussel também interpretará criticamente Lévinas, recorrendo exatamente à ontologia para constituir este âmbito que faltava ao judeu-lituano-francês. Desde a América Latina, Dussel pode afirmar que: “Lévinas fala sempre do outro como o ‘absolutamente outro’. Tende, então para a equivocidade [...], nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático”⁴². O que Dussel pretende apontar é que nas relações práticas, cotidianas, não se trata de um Outro que nada tem em comum com o Mesmo ou com outro Outro. Materialmente, estamos *com*, e não somente *para*: o “outro nunca é ‘apenas um’, senão [...] sempre um ‘vocês’”. Cada rosto no cara-a-cara é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo”⁴³.

A América Latina como Outro em relação à Totalidade europeia terá, em Dussel, o sentido de cultura negada, história negada, tradições negadas, pessoas negadas e assimiladas como objeto à mão por outra cultura, história, tradição, pessoa. Ela é material e praticamente negada⁴⁴. Para o argentino-mexicano, a partir de uma ontologia sem a crítica, justifica-se a experiência de controle, domínio, dominação: a colonização.

⁴⁰ É movimento contra a constituições teóricas que justificam a dominação, como a do próprio Heidegger com respeito a o poder: “[...] querer é: colocar-se sobre o próprio comando. Querer é a decisão do comandar-se que em si mesma já é uma execução desse comando [...]. Querer é decisão para si, mas para si como para o que o estabelecido no querer como querido quer [...]. O querer mesmo é um assenhoreamento sobre... que se estende para além de si; querer é em si mesmo poder. E poder é o querer que é constante em si. Vontade é poder e poder é vontade (HEIDEGGER, *Nietzsche*, pp. 31-32).

⁴¹ LIMA. “A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder”, in: *Revista Outramargem*, p. 126.

⁴² DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 182.

⁴³ DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 182.

⁴⁴ Como anotamos noutro artigo: “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. Dialeticamente, 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

Desta feita, para o latino-americano, o movimento ontológico terá seu momento, mas deverá ser criticado desde a exterioridade, desde o sujeito irreduzível a ele. Para Dussel, portanto, no trabalho com “o ser” – com a constituição do mundo e do humano – deve-se operar ontologicamente⁴⁵. Mas a experiência ética, a alteridade do que não pode ser assimilado ao movimento ontológico, ao Outro que se revela, manifesta, apresenta para além do que está se constituindo, será o lugar privilegiado da crítica, a “filosofia primeira”. Será levando em conta o movimento ontológico e a crítica de Lévinas que Dussel desenvolverá seu método filosófico:

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, apo-diticamente) 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 estabelecido⁴⁶.

Isso significa que, como primeiro passo, parte-se da cotidianidade, do “hodierno”, da experiência comum e diária, para a constituição de um sistema, de uma arquitetônica que responda e interprete esse ponto de partida. O terceiro momento é o encontro com o “rosto” do Outro, o sujeito que se revela, que não pode ser reduzido à compreensão que vem se desenvolvendo desde o Mesmo. O quarto momento consiste no tomar a posição de exterioridade, junto àquele que é irreduzível, ao excluído, que não cabe na compreensão senão como negado (seria a escuta do Outro, passar a produzir a partir de, para o e junto ao Outro). O movimento final é a crítica dos próprios pontos de

posta dentro sistema totalizado” (LIMA. “A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder”, in: *Revista Outramargem*, p. 126).

⁴⁵ Para Dussel trata-se do “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. *Filosofía de la liberación*, pp. 218-219).

⁴⁶ DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 197-198.

partida (do ôntico que se apresenta), refundando criticamente enquanto se produz um novo sistema, enquanto se criam novas determinações. A exterioridade é para Dussel o lugar privilegiado para a crítica.

Desse modo, o latino-americano guarda lugar para que se parta das experiências materiais, cotidianas, com toda sua carga de conteúdo e, também, consegue estruturar a alteridade – o lugar de exterioridade sistêmica que não pode ser assimilado, negado – que garanta a ética como experiência primeira – a relação entre o Mesmo e o Outro, entre sujeitos, a experiência levinasiana de verdadeiro diálogo. A proposta de Lévinas permite que se critique a redução da experiência humana à ontologia. Por outro lado, o movimento ontológico tem seu momento ao trabalhar sobre a constituição do mundo, abrindo espaço para a produção de um conteúdo material. Para a filosofia latino-americana de Dussel, teremos uma ontologia situada.

3. Ontologia situada

A ontologia dá subsídios para que Dussel constitua o movimento filosófico que toma o mundo a cargo. Todavia a crítica de Lévinas possibilita a ética como experiência privilegiada: uma ética da alteridade, ética como filosofia primeira. A produção de conteúdo será para alguém; mas que exclui Outrem que não cabe no sistema que se desenvolve, que passa a ser assimilável enquanto objeto para usufruto do Mesmo, da totalidade, sendo negado enquanto sujeito, enquanto pessoa, enquanto povo, enquanto cultura. Este Outro, a exterioridade sistêmica, fala, interpela, revela-se como excluída, como negada e convoca o Mesmo a dar resposta⁴⁷. É o espaço ético necessário para que haja verdadeiro diálogo, relação inter-humana – por isto, privilegiado, como filosofia primeira.

Desde uma ontologia situada, Dussel pode escapar do formalismo de Lévinas, dando conteúdo ao Outro, que não aparece mais abstratamente como

⁴⁷ No desenvolvimento dos diversos campos de sua filosofia – da ética, política, lógica, pedagógica, econômica, etc. –, Dussel procurará situar a ontologia, de tal modo que seja capaz de constituir uma base material a ser criticada desde o lugar das vítimas, da exterioridade. Como exemplo, desenvolverá com sua ética e com sua política uma série de postulados, como a exigência de que toda ação, instituição ou micro-estrutura de poder têm como fundamento a “produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade”, mas nem toda ação, instituição ou micro-estrutura cumpre com seu fundamento. Este não cumprimento não é percebido internamente, a partir da própria ação, instituição ou micro-estrutura, mas exatamente daqueles e daquelas que são negados por estas. A crítica fundamental não é interna, senão que apenas é possível desde “fora”, a partir do grito daqueles que são negados, não participantes, vítimas de um sistema que parte de si e retorna para si.

absolutamente Outro, mas em relações materiais – há comum, comunidade genética, histórica, cultural, etc., entre os sujeitos humanos. Desde a ontologia, do ôntico que se apresenta, da experiência humana, cotidiana, comum, não se perde a percepção de que:

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 *êthos* do povo⁴⁸.

É a partir de uma ontologia situada que Dussel desenvolverá sua categoria de *corporalidade* e trabalhará a vida humana como um “modo de realidade” – junto e próximo às críticas heideggerianas contra a redução da experiência humana ao “conhecimento teórico”, ao exercício intelectual⁴⁹. Entretanto, toda produção em seu momento ontológico deve ser criticada e refundada a partir da exterioridade, do Outro, em diálogo entre eu e o Outro, sem negá-lo, mas positivamente afirmar sua vida e primazia. É também uma ética da alteridade na medida que: da “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”⁵⁰.

Tendo a ontologia situada a partir da crítica de uma ética da alteridade, não rejeitada e nem dominante, senão como referência a parte da experiência humana (não toda a experiência humana), tem-se como resultado o que comenta Daniel Pansarelli a respeito da produção de Dussel:

A despeito de muitas considerações que o tema pode merecer, e sem desmerecer todo o esforço dusseliano na estruturação de seu método [...], parece restar como distinção fundamental [...] a radicalidade com que se reconhece e respeita o outro, que é parte imprescindível do diálogo [...], o método não apenas comporta a exterioridade, o que se faz necessário para que haja um espaço de onde o outro dialoga, mas,

⁴⁸ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, p. 32.

⁴⁹ Dentro dos limites de nossa exposição, não trabalharemos a constituição da corporalidade e do modo de realidade da vida humana. Todavia, indicamos a segunda parte de nosso artigo *A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder em Enrique Dussel* (2016). Dussel tem influências de Heidegger, Zubiri, Endelman, Maturama e retoma proposições da antropologia semita para constituir estas categorias num momento ontológico de sua produção.

⁵⁰ LIMA, “A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder”, in: *Revista Outramargem*, p. 126.

para além disso, coloca o outro, desde a exterioridade, como afirmação fundamental a partir da qual se pode estabelecer o diálogo [...]. O outro é o ponto de partida [...]. É um diálogo entre outros, em que o outro não tem sua palavra, sua presença, reduzida à significação imposta pelo mesmo. Supera-se o monólogo, estabelece-se o diálogo, propriamente dito⁵¹.

Desta maneira, Dussel desloca a crítica de Lévinas à ontologia heideggeriana para a relação da América Latina dominada frente à Europa, detentora do domínio. Todavia a conserva na medida que dispõe da exterioridade como lugar privilegiado, como garantidor do diálogo, da relação ética, como ponto de partida para a crítica da dominação. Neste movimento, não abandona a ontologia negando-a, situa seu campo em seu método filosófico, enquanto referência a uma das características que constituem a experiência humana. A tensão e o espaço entre a ontologia que se expande e a alteridade (exterioridade que a ela não se reduz, mas que positivamente se afirma, um novo lugar) requer diálogo para a produção crítica de conteúdo. Movimento de uma ética da alteridade para uma ontologia situada.

REFERÊNCIAS

BOHÓRQUEZ, Carmen; DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo [orgs]. El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino": 1300-2000. CREFAL/Siglo XXI: Ciudad de México - México, 2009.

CARRARA, Ozanan Vicente. "Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas". Revista Estudos Filosóficos, n 8, DFIME/UFSJ: São João del-Rei - MG, 2012.

CINTRA, Benedito Eliseu. *Pensar com Emmanuel Lévinas*. Paulus: São Paulo – SP, 2009.

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

_____. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico". In: Revista *Anthropos*. Proyecto A, n. 180, p. 13-36, Barcelona – Espanha, set/out, 1998a.

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

⁵¹ PANSARELLI, "Da ontologia à política: a questão da exterioridade", in: BAMBRIELLA e PIZA: *Subjetividade e ética na América Latina: ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*, pp. 117-119.

_____. *Filosofía de la liberación*. 4ª Edição corrigida. Editorial Nueva América: Bogotá - Colômbia, 1996.

_____. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Bonum: Buenos Aires - Argentina, 1975.

_____. *Método para uma filosofia de la liberación*. Sigma: Salamanca - Espanha, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Tradução: Marco Antônio Casanova. 2ª edição. Grupo Editorial Nacional/ Forense Universitária: Rio de Janeiro - RJ, 2014.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Tradução: Renato Kirchner. 2ª Edição. Vozes: Petrópolis - RJ, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Tradução Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Papirus: Campinas - SP, 1998.

_____. *De Deus que vem à ideia*. 2ª Edição. Vozes: Petrópolis – RJ, 2008.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ª edição. Vozes: Petrópolis – RJ, 2010.

_____. *Totalidade e infinito*. 3ª edição. Biblioteca de filosofia contemporânea, Edições 70: Lisboa - Portugal, 2011.

LIMA, Bruno Reikdal. "A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder". In: Revista *Outramargem*, ano 3, n. 5, Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte - MG, 2016.

MARTINS, Rogério; LEPAGNEUR, Hubert. *Introdução a Emmanuel Lévinas: pensar a ética no século XXI*. Paulus, São Paulo – SP: 2014.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. EDIPUCRS/INSAF: Porto Alegre - RS, 2003.

PANSARELLI, Daniel. "Da ontologia à política: a questão da exterioridade". In:

BRAMBILLA, Beatriz Borges; PIZA, Suze. *Subjetividade e ética na América Latina: ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*. Nova Harmonia: Nova Petrópolis, 2016.

GASTON BACHELARD: SOBRE A MUTABILIDADE DA RAZÃO

David Velanes¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo demonstrar, a partir do pensamento epistemológico de Gaston Bachelard (1884-1962), como a Razão pode ser descontínua, desde que se leve em consideração o problema acerca da dinamicidade dos conceitos científicos. O pensamento possui uma estrutura aberta que o torna dinâmico, tendo a capacidade de contrariar as explicações que pretendem ser definitivas. É neste sentido que as ciências devem vigiar seus antepassados históricos e se atentar para a atualidade dos problemas abordados, a fim de não obstaculizar o pensamento. A partir dessa perspectiva, a Razão apresentada pela epistemologia bachelardiana possui uma história descontínua. Trata-se de uma razão que volta contra si mesma e se reforma constantemente, eliminando os obstáculos relacionados a conceitos sedimentados no pensamento. A Razão causa revoluções. Ela age vigiando, inventando e defendendo seus valores na medida em que contraria seu antepassado histórico. Então, o pensamento de Bachelard destaca uma razão ativa, que ao exercer seu papel criador, rompe com as formas do imobilismo. Daí o novo racionalismo das ciências contemporâneas pode ser compreendido como um *racionalismo construtor*, porque a Razão cria novas realidades e institui visões inéditas sobre o mundo.

Palavras-chave: Razão; Epistemologia; Conceitos; Bachelard.

ABSTRACT: This article aims to demonstrate, from the epistemological thinking of Gaston Bachelard (1884-1962), how the Reason can be discontinuous, provided that the problem about the dynamicity of scientific concepts. Thought has an open structure that makes it dynamic, having the ability to counteract the explanations that claim to be definitive. It is in this sense that the sciences must watch over their historical ancestors and pay attention to the actuality of the problems addressed, in order not to hinder the thinking. From this perspective, the Reason presented by the bachelardian epistemology has a discontinuous history. It is a reason that turns against itself and is constantly reforming, eliminating the obstacles related to concepts sedimented in thought. Reason causes revolutions. She acts by watching, inventing and defending her values insofar as she is contrary to her historical ancestor. Then, Bachelard's thinking highlights an active reason, which, in exercising its creative role, breaks with the forms of immobility. Hence the new rationalism in the contemporary sciences can be understood as a *constructive rationalism*, because Reason creates new realities and institutes unpublished views on the world.

Keywords: Reason; Epistemology; Concepts; Bachelard.

¹ Doutorando em Filosofia (UFMG) - Linha de Lógica, Ciência, Mente e Linguagem; Tutor na Pós-Graduação em Ensino de Filosofia no Ensino Médio - (UFSJ); Mestre em Filosofia (UFBA).

1. Introdução

O espírito científico contemporâneo é marcado por grandes inovações e descobertas que colocaram em cheque a ideia de um saber absoluto. Nos domínios da Física, por exemplo, uma série de fatos no início do século XX se apresentou como provas de rupturas com os conhecimentos passados. A título de contextualização, poder-se-ia citar a Teoria da Relatividade e a Mecânica Quântica. Poder-se-ia citar também, no campo da Geometria, as geometrias não euclidianas como a de N. Lobatchewsky, de B. Riemann ou F. Klein.

Como estas novas formas de conhecimento puderam demarcar reorganizações no pensamento e contrariar a ideia de uma razão imutável e absoluta?

É no contexto dessa reforma epistêmica que está inserido o pensamento epistemológico de Gaston Bachelard (1884-1962), que foi testemunha de um período efervescente das ciências e as acompanhou em seu próprio movimento². Tais sistemas de pensamento ofereceram a Bachelard a consciência de que o desenvolvimento do saber ocorre através de *rupturas epistemológicas*, que apontam, com efeito, para uma *descontinuidade* da razão.

A Teoria da Relatividade é um dos exemplos considerados por Bachelard como um grande marco correspondente à renovação epistêmica no século XX. Ter-se-ia, a partir de então, o início de um *novo espírito científico* com características bem distintas do espírito científico clássico.

Em *La Formation de L'esprit Scientifique* (1938), chega-se a destacar o ano de 1905 como o início de uma nova ciência Física, na qual diversas noções que eram concebidas como inquestionáveis sofreram mudanças, mostrando que a razão se movimenta no decurso da história, não sendo, ela mesma, cristalizada e de estrutura fixa, mas “turbulenta” e “agressiva”.

A partir dos primeiros anos do século XX a razão multiplica suas objeções, ela estabelece novos tipos de abstrações, no qual apenas um, dos grandes conceitos inaugurados, já bastaria para ilustrar a maturidade do novo espírito das ciências³. Como se pode justificar o movimento da Razão? Como a Razão pode ser mutável? Quais são os elementos que estão inseridos no dinamismo do pensamento? A epistemologia de Gaston Bachelard oferece ingredientes para a compreensão destas questões.

² DAGOGNET, François. “Sobre uma última imagem da ciência”, 2010.

³ BACHELARD, Gaston. *La Formation de l'Esprit Scientifique*, 1993.

2. O Dinamismo do Conhecimento Científico

No trabalho de Bachelard, a cultura científica é apresentada em estado permanente de mobilização. Questiona-se a ideia de um saber fechado e fixo. Conforme Bachelard, o conhecimento é dinâmico e possui a capacidade contínua de contrariar as explicações acerca dos fenômenos que pretendem ser definitivas. Portanto, as ciências e a filosofia devem se atentar para seus antepassados históricos e para a atualidade dos problemas abordados.

O ineditismo apresentado pelas ciências no século XX serve para mostrar que o inacabamento do conhecimento é um caráter próprio da cultura científica. Com isso, a mentalidade de que o pensamento aguarda reorganizações, que reconfigura-se e amplia-se, é um fenômeno próprio do pensamento contemporâneo. As revoluções científicas indicam uma descontinuidade do conhecimento.

A partir dessas considerações é que a epistemologia bachelardiana vai trabalhar com a ideia da *mutabilidade da razão*. O conhecimento, pelo fato mesmo de ser dinâmico, representa realidades precisamente caracterizadas por períodos históricos. Em outras palavras, o espírito científico não pode ser estático, o que equivale a dizer que a época das ciências de A. Lavoisier (1743-1794) e de I. Newton (1643-1727) não pode ser considerada como semelhante ao espírito científico das ciências de D. Mendeleiev (1834-1907) e A. Einstein (1879-1955).

A Razão atua ampliando os quadros do conhecimento. Em seu próprio movimento, não se exclui as teorias científicas de outrora, mas as mantém em situação de coexistência e simultaneidade. O pensamento científico é dinâmico porque mostra seus erros, retifica conceitos e se alarga em nível de complexidade caracterizando seu próprio progresso.

O espírito científico deve seu progresso ao processo de retificação conceitual que, neste sentido, possibilita a extensão dos conceitos. Assim, o sentido claro e bem definido de um conceito dentro da cultura científica deve sua clareza ao próprio processo de retificação⁴.

Segundo a epistemologia bachelardiana, as ciências também não comportam regressão. Suas mudanças de construção são incontestáveis progressos provados⁵. É o que ratifica também Boaventura de Sousa Santos, em *Um Discurso sobre as Ciências*

⁴ BONTEMS, Vincent. *Bachelard*, 2017.

⁵ BACHELARD, Gaston. *O Racionalismo Aplicado*, 1977.

na *Transição para uma Ciência Pós-moderna*, quando diz que, diante da emergência de um novo paradigma das ciências, não é possível mais um retorno ao paradigma dominante, cujas causas são derivadas de uma pluralidade de condições. Se a cultura científica muda de acordo com cada época, isso significa que os métodos e objetos das ciências são mutáveis. Deste modo, o avanço do conhecimento está ligado com a ampliação do objeto de estudo que mostra a todo tempo novas interfaces⁶. O espírito científico ordinariamente se reforma, uma vez que as novas experiências exigem novos meios de abordagem.

Bachelard diz que o progresso das ciências se trata de *atos da razão*, que em si mesmos abrangem novas organizações teóricas e novas técnicas experimentais. São mudanças epistemológicas que podem ser entendidas como verdadeiras revoluções. “A Relatividade, a Mecânica dos Quanta e a Mecânica Ondulatória, cada uma delas representa fatos consideráveis da razão, verdadeiras revoluções da razão”⁷.

No estudo da evolução das ciências é possível perceber como o conhecimento abandonou as formas simples do conhecimento comum e alcançou um pensamento depurado dos imediatismos da experiência sensível. A descoberta e o estudo de novos fenômenos acompanhado de novas técnicas pela Física e Química contemporâneas romperam com o conhecimento vulgar e atingiram o campo da complexidade e da discursividade.

Um aspecto importante sobre a natureza do conhecimento científico é a sua provisoriedade, porque determinados conceitos, que constitui uma teoria, tornam-se simples para representar a realidade. Com o tempo, os conceitos perdem fecundidade de aplicação diante das novas experiências. Isso quer dizer que os conceitos científicos são mutáveis e, na medida em que se retificam, propulsionam o desenvolvimento da Razão.

A mutabilidade dos conceitos científicos traz consigo o caráter múltiplo, heterogêneo e pluralista da razão. Deste modo, o conhecimento deve acompanhar as circunstâncias, que englobam as novas experiências. O pensamento científico reforma constantemente seu passado conceitual estabelecendo contínuas revoluções⁸.

Na evolução do espírito científico é possível constatar rupturas conceituais, nas quais as noções são postas em análise discursiva em relação à sua aplicabilidade

⁶ SOUSA SANTOS, Boaventura. “Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna”, 1988.

⁷ BACHELARD, Gaston. *O Racionalismo Aplicado* 1977, p. 57.

⁸ CANGUILHEM, Georges. “Gaston Bachelard”. In: *Études D’Histoire et de Philosophie des Sciences*, 1979.

atual. Por isso Bachelard considera que os conceitos são fontes que reforçam a tese da *ruptura epistemológica*, da mutabilidade da razão, no sentido de que a atualização de um conceito implica em um novo sistema conceitual, pois todo conceito se liga diretamente a outro, constituindo uma interconceitualidade. Não há, pois, conceito isolado.

É interessante uma colocação feita pelo físico alemão W. Heisenberg (1901-1976) em sua obra *Physics and Philosophy: The revolution in modern Science*, quando diz que nenhum conceito e nenhuma palavra que se tenha formado na história do pensamento científico se encontram totalmente definidos em relação ao seu significado perante a experiência. Mesmo que se apliquem a diversas experiências, não é possível que saibamos com precisão quais são os limites de suas aplicações. Torna-se preciso a atenção para o detalhe da experiência que, quase sempre, tende a modificar as noções. Em alguns casos, os novos fenômenos observados somente podem ser compreendidos mediante novos conceitos adaptados aos novos fenômenos⁹.

No pensamento de Bachelard ocorre uma semelhança com este argumento de Heisenberg, quando o filósofo francês afirma em sua obra, *Essai sur la Connaissance Approchée* (1927), que a conceptualização é um esforço de objetividade, que revela a força de criação como uma necessidade espiritual. Entretanto, diferentemente do físico alemão, Bachelard explica que uma depuração de um conceito não se dá pela via do objeto, da experiência, mas pela via do espírito, que cria esquemas de construção e até mesmo um método de retificação¹⁰. Pode-se dizer que, na construção de conhecimentos, os conceitos atuam como redes de relações, nos quais possuem a capacidade de renovação. E Bachelard insiste:

(...) empregar o conceito é precisamente fazê-lo intervir em uma experiência nova. Equivale a dizer que a conceptualização não pode prosseguir senão por composição. A análise não é possível senão pela cooperação dos conceitos. Afinal, a conceptualização sempre nos aparece como essencialmente inacabada¹¹.

Não obstante, os conceitos não podem ser considerados simplesmente palavras que mudam de sentido para acompanhar as mudanças do objeto. Em Bachelard, atualizar um conceito equivale a criar uma nova noção. Por exemplo, a

⁹ HEISENBERG, Werner, *Physics and Philosophy: The revolution in modern science*. New York: 2007, p. 88.

¹⁰ BACHELARD, Gaston. *Essai sur la Connaissance Approchée*, 1986.

¹¹ *Ibidem*, p. 28; 31.

noção de *simultaneidade* na Teoria da Relatividade de Einstein, equivale a um novo conceito ou um conceito atualizado em referência à mecânica de Newton, isto é, não pode ser compreendido como uma continuidade ou aperfeiçoamento da noção de *simultaneidade* no sistema newtoniano.

Destarte, pode-se afirmar que as revoluções científicas são revoluções conceituais. É preciso que cientistas e filósofos compreendam que os novos sentidos de termos ou palavras, que são comumente familiares na cultura científica, podem entravar a pesquisa, caso não haja o reconhecimento de que tais conceitos equivalem a mudanças da razão¹². A linguagem científica deve ser dinâmica e em contínua transformação, porque necessita de constante retificação, a fim de não se tornar obstáculo ao conhecimento, por outro lado, a linguagem comum deve deixar de se referir às coisas do senso comum e ser retificada às luzes da linguagem simbólica da matemática, para que possa se adequar aos novos conceitos que designam os novos objetos do conhecimento¹³.

Um exemplo que pode ser citado é sobre a noção de átomo, impossível de ser definida como um objeto do mundo empírico, como um ponto material indivisível e existente no espaço e que, nesse sentido, pressupõe poder ser descrito pelas percepções sensíveis, como fazia o espírito pré-científico¹⁴. O conceito de átomo precisou ser atualizado à luz das novas ideias e experiências, uma vez que a Mecânica Quântica mostrou a insuficiência das definições estabelecidas acerca dos estudos dos fenômenos atômicos instituindo novas organizações teóricas.

De modo geral, a emergência do campo microfísico afastou a ciência contemporânea do *realismo ingênuo*. *O mundo oculto revelado pela Mecânica Quântica em nada se aproxima com o mundo comum estudado pela Física clássica*. Faz-se

¹² CASTELÃO-LAWLESS, Teresa. “Os Problemas Filosóficos da Ciência Moderna e a nova Educação Científica: Percursos Pela Epistemologia Bachelardiana”, 2012.

¹³ BARBOSA, Elyana, *Gaston Bachelard: O Auro da Pós-Modernidade*, 1996.

¹⁴ Bachelard diz que seria possível rotular três fases do desenvolvimento científico, a saber, o *estado pré-científico* compreendendo da Antiguidade até o século XVIII, o *estado científico* que seria do final do século XVIII até o início do século XX e o *novo espírito científico* que começaria com a Relatividade. É preciso pontuar que no pensamento bachelardiano esta separação deve servir de uso regulativo ou didático para compreender as diferentes etapas históricas do pensamento científico. Conforme o próprio autor afirma em *La Formation de L'esprit Scientifique*, “(...) para obter uma clareza, se fossemos forçados a rotular de modo grosseiro as diferentes etapas históricas do pensamento científico seríamos levados a distinguir três grandes períodos” (BACHELARD, *La Formation de l'Esprit Scientifique*, 1993, p. 10 – grifo nosso). Bachelard não pretende definir os estágios do pensamento científico como faz A. Comte. É possível inferir que suas divisões, mesmo que de forma didática, acerca dos períodos históricos das ciências, aponta para uma crítica ao positivismo comteano. Indica-nos uma superação do estágio positivo das ciências que seria, segundo Comte, o último grau de desenvolvimento do pensamento científico.

necessário repensar a epistemologia para possibilitar a compreensão acerca da natureza dos novos fenômenos. Com o advento da Mecânica Quântica, já não é possível pensar o átomo por uma ótica materialista. Em *L'Activité Rationaliste de La Physique Contemporaine* (1965), Bachelard diz que não há nada em comum entre as noções de átomos dos filósofos e as noções atomistas da ciência contemporânea, que não existe semelhança entre a noção de átomo da modernidade, como o modelo de J. Dalton (1766-1844) e o modelo atômico quantificado da Física contemporânea de N. Bohr (1885-1962).

Uma ideia equivalente é defendida por Heisenberg, em sua obra já citada, quando estabelece as diferenças entre os átomos nas filosofias atomistas de Leucipo (480 - 420 a. C.) e Demócrito (460 a.C. - 370 a.C.) com relação às noções de átomo da Teoria Quântica. O físico alemão esclarece que:

(...) a partícula elementar da física moderna é muito mais abstrata do que o átomo dos gregos e, precisamente por esta mesma propriedade, é mais consistente como uma chave para explicar o comportamento da matéria. Dado que a massa e a energia são, de acordo com a teoria da relatividade, essencialmente o mesmo conceito, podemos dizer que todas as partículas elementares consistem em energia. Poderia ser interpretado que a energia se define como a principal substância do mundo. As partículas elementares não são, de fato, unidades eternas e indestrutíveis da matéria, pelo contrário, podem ser transformadas em outras^{15 16}.

As considerações supracitadas apontam que na evolução dos conceitos atômicos somente o termo ou a palavra permanece. Contudo, uma mesma palavra não pode designar sempre o mesmo conceito¹⁷, uma vez que os conceitos se encontram em estado momentâneo dentro do pensamento científico. Daí a importância do pensamento matemático na definição das noções. Apenas a linguagem simbólica da matemática tem

¹⁵ HEISEINBERG, Werner, *Physics and Philosophy: The revolution in modern science*. New York: 2007, p. 67.

¹⁶ Sobre a história e evolução dos conceitos atômicos é possível conferir Heisenberg (2007), em *Physics and Philosophy: The revolution in modern science*, cap IV, “Quantum Theory and the Roots of Atomic Science” e também Bachelard em sua obra *Les Intuitions Atomistiques* (1933) onde além de classificar as diversas doutrinas atomísticas na história, demonstra no capítulo “L’atomisme Axiomatique” o caráter matemático dos átomos pela abordagem da Mecânica Quântica. Um ponto em comum que pode ser destacado entre o pensamento de Bachelard e as reflexões filosóficas de Heisenberg é a não materialidade dos fenômenos quânticos, desde que considerada as características próprias destes fenômenos ao se diferirem dos fenômenos do mundo empírico. Acredita-se que é possível estabelecer várias relações entre as ideias de Bachelard e Heisenberg, podendo apontar, inclusive, influências não confessadas entre ambos os autores.

¹⁷ CANGUILHEM, Georges. “Gaston Bachelard”. In: *Études D’Histoire et de Philosophie des Sciences*, 1979.

o poder de acompanhar os conceitos, que devem seguir o movimento constante dos fenômenos.

Em física teórica tentamos interpretar grupos de fenômenos inserindo símbolos matemáticos que podem ser correlacionados com os fatos, principalmente com resultados das medições. Aos símbolos são atribuídos nomes que representam correlações com as medições. Os símbolos estão assim ligados à linguagem. Então, os símbolos se relacionam reciprocamente em um rigoroso sistema de definições e axiomas e, finalmente, as leis naturais são expressas como equações entre os símbolos¹⁸.

Por sua vez, Bachelard diz que, com a Teoria da Relatividade Especial e com a Mecânica Quântica, estabeleceu-se uma série de rupturas conceituais, que pôs a linguagem científica tradicional como um problema para descrever e interpretar a nova realidade científica.

No processo de ampliação do conhecimento surgem novos conceitos que expandem a linguagem científica, mas as novas noções introduzidas pelas ciências como, *espaço-tempo*, *partículas elementares* ou mesmo a noção de *matéria*, apresentada como energia, implicaram em mudanças no pensamento científico e determinaram controvérsias com os conhecimentos clássicos exigindo novas racionalidades.

Também as noções de *força*, *calor* e *massa*¹⁹ são exemplos de conceitos que adquiriram atualização nas ciências contemporâneas e se distanciaram do senso comum. O físico alemão M. Planck (1858-1947) destacou que os conceitos de *força* e de *calor* eram tratados como noções simples no qual possuía o senso comum como fundamento. A noção clássica de *força* teve como referência a força muscular, ou seja, a força dinâmica, aquela exercida pelo trabalho manual, que homens e animais exerciam sobre as máquinas. Na perspectiva deste físico, a Física clássica se referia ao mundo imediato, ao mundo dos sentidos, sendo constituída de traços antropomórficos²⁰.

A partir dessas considerações, é possível afirmar que a Mecânica Quântica junto à Mecânica Relativista trouxe um afastamento total dos conceitos simples de origem comum. Na representação de mundo de que trata a Física contemporânea em

¹⁸ HEISEINBERG, Werner, *Physics and Philosophy: The revolution in modern science*. New York: 2007, p. 149.

¹⁹ Pode-se conferir sobre a evolução da noção de massa no primeiro capítulo de *La Philosophie du Non* (1940), intitulado de “Les diverses explications métaphysiques d’un concept scientifique”, onde Bachelard traça as diversas interpretações sobre a noção de *massa* passando pelo animismo, realismo, racionalismo, racionalismo complexo e racionalismo dialético. A noção de *massa* passa por diversas explicações metafísicas diferentes no decurso da história. Cf. BACHELARD, 1996, cap. I.

²⁰ PLANCK, Max. *Autobiografia Científica e outros escritos*, 2012.

geral, “(...) os eventos não se referem ao mundo sensorial que rebemos diretamente, mas a uma representação do mundo criada artificialmente”²¹. Estas considerações de Planck atestam o contexto de pensamento no qual Bachelard estava inserido.

Então, o ineditismo das ciências contemporâneas introduziu uma nova forma de se olhar o mundo apresentando uma nova representação da realidade através dos novos conhecimentos. As novidades destas ciências colocaram em cheque a visão de mundo clássica e repercutiram epistemologicamente na ideia de que o conhecimento científico se move contrariando os conhecimentos passados.

Assim, a Razão é uma faculdade que desenvolve se enriquecendo e que, nesse processo de enriquecimento, deposita nos conceitos uma complexidade cada vez mais abrangente. O racionalismo é uma filosofia que sempre se arrisca, comprometendo-se com a experiência. Todo progresso das noções se deve ao fato das inquietações da Razão. Esta se manifesta com uma atividade autônoma que tende a se completar, embora nunca se encontre totalmente acabada²².

3. O *Surracionalismo*

Bachelard inaugura a noção de *surracionalismo* para dar o sentido de que o racionalismo das ciências contemporâneas é polêmico e aberto, em oposição ao racionalismo tradicional, arquetônico e fechado. Com efeito, a nova concepção de racionalismo bachelardiana não se trata mais de uma razão rígida que regula o conhecimento. É preciso então diferenciar o racionalismo tradicional do *surracionalismo*.

(...) o racionalismo de Gaston Bachelard é a refutação de um racionalismo eufórico, que ele inventa um termo para distingui-lo. O “surracionalismo” evoca a agressividade da razão, sistematicamente dividida contra si mesma. O racionalismo polêmico é radical de um modo distinto da polêmica racionalista, muitas vezes limitada por um compromisso inconsciente com o objeto de sua crítica²³.

O *surracionalismo* tem o poder de determinar o objeto do conhecimento, que possui estrutura matemática. Os domínios do pensamento *surracional* é

²¹ Ibidem, p. 55.

²² BACHELARD, Gaston. *La Philosophie du Non*, 1996.

²³ CANGUILHEM, Georges. *Prefácio*. In: BACHELARD, Gaston. *L'Engagement Rationaliste*, 1972, p. 11.

estritamente matemático. Nesse sentido, o objeto das novas ciências é uma espécie de um *surobjeto* como produto da atividade de uma construção racional. Apesar de Bachelard usar o termo *surobjeto* em *La Philosophie du Non* (1940), é ao objeto microfísico que ele se refere.

O átomo seria um exemplo perfeito de *surobjeto*, pois resulta de uma objetivação crítica. O átomo se apresenta na mecânica quântica como uma não-imagem, *a fortiori*, ele não se oferece à investigação científica como imagem de uma coisa empírica. É “quase legado a pensar que o papel fundamental do átomo é o de obrigar os homens a estudar matemática”²⁴. A noção de *surracionalismo* bachelardiana deve esclarecer a revolução espiritual realizada pelas novas ciências e que permitiu a pluralidade de pensamentos, na qual a razão é criadora, aberta e dinâmica.

O *surracionalismo* representa “o processo mental através do qual o homem de ciência cria novas realidades, a ciência contemporânea troca a *descoberta* pela invenção construtiva, e a investigação do real cede lugar a uma criação”²⁵. O objeto das ciências contemporâneas não é o dado empírico do mundo comum, mas segue a atividade da razão, que produz o objeto a partir do pensamento matemático.

Os mundos que a física matemática conseguiu juntar são estranhos um ao outro que uma coincidência aproximativa é irresistivelmente considerada como uma realidade. Que se trate essa realidade sobre os seres da razão, que se reconheça a inscrição, na matéria, no plano de um espírito criador. Isso equivale a dizer que as coisas são números ou que as leis dos números possuem uma realidade independente de nossas construções²⁶.

O novo caráter da Física é parte da revolução científica que ligou a matemática à experiência. Trata-se de um pensamento que une teoria e fato. Isso significa que, em vez de antagonizar, fundamenta um laço entre razão e experimentação. “Numa palavra: nada de racionalismo no vazio; nada de empirismo desconexo; eis a estreita e rigorosa síntese da teoria com a experiência na Física contemporânea”²⁷. No período contemporâneo, o movimento entre razão e experiência se impõe e exige do cientista uma atitude de síntese entre ambas as posições. É assim que, em *Le Rationalisme Appliqué* (1949), Bachelard descreve uma “filosofia

²⁴ BACHELARD, Gaston. *La Philosophie du Non*, 1996, p. 39.

²⁵ BARBOSA, Elyana, *Gaston Bachelard: O Arauto da Pós-Modernidade*, 1996, p. 133.

²⁶ BACHELARD, Gaston. *Essai sur la Connaissance Approchée*, 1986, p. 181.

²⁷ BACHELARD, Gaston. *O Racionalismo Aplicado*, 1977, p. 10.

dialogada”, isto é, um diálogo recíproco entre teoria e experiência – entre espírito e coisas, e coisas e espírito -, como base de toda atividade científica. A Física e a Química são exemplos claros de ciências que trabalham na intermediação entre estes dois polos. Tais ciências instituíram uma mentalidade *abstrato-concreta* ao estabelecerem uma verdadeira síntese entre o *a priori* e o *a posteriori*²⁸.

O contato experiência e Matemática revelam-se numa solidariedade que se propaga. Quando é a experimentação que contribui com a primeira mensagem de um fenômeno novo, o teórico não pode eximir-se de modificar a teoria em vigor para que ela assimile o fato novo. (...) Quando é o teórico que anuncia a possibilidade de novo fenômeno, o experimentador debruça-se sobre essa perspectiva, caso a perceba na linha da ciência moderna^{29 30}.

Embora ocorra um diálogo intrínseco entre a razão e a experiência, é do lado da razão que o começa o processo de elaboração do conhecimento. Portanto, pode-se dizer que o racionalismo supera, de certo modo, o empirismo³¹. Desse modo, o objeto científico é construído e tem seu ponto partida na *abstração* para em seguida alcançar a *realização*.

Se o novo racionalismo apontado por Bachelard é um *racionalismo construtor*, então a razão, em seu poder de criação, tem a possibilidade de romper com os conhecimentos já estabelecidos. Essa razão construtiva traz uma inversão do *vetor epistemológico*. Doravante, as novas ciências partem do racional para o real, isto é, vai do *abstrato-matemático* ao *real-concreto*, e não como outrora, de onde o real comum

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, p. 9.

³⁰ É acerca deste sentido que a noção de *fenomenotécnica* ganha importância na epistemologia de Bachelard. As ciências contemporâneas não podem ser desarticuladas dos seus instrumentos de medidas, pois a instrumentalização da atividade científica tem a função de contribuir com a busca da objetividade do conhecimento. Afirma Bachelard, que essa doutrina “(...) da sensibilidade experimental é uma concepção totalmente moderna. Antes de todo trabalho experimental, um físico deve determinar a sensibilidade de seus aparelhos.” (BACHELARD, Gaston. *La Formation de l'Esprit Scientifique*, 1993, p. 246). Portanto, a *fenomenotécnica* se trata de uma atividade construtiva de fenômenos (por leis *a priori* que marcam inclusive a elaboração dos aparelhos) que se distancia da natureza comum ao instituir uma “natureza artificial”. “Nenhum cientista gastaria sua credibilidade em construir um instrumento sem destinação teórica. É assim que um instrumento específico permite estudar um fenômeno peculiar que ganha objetividade através da experimentação. Os instrumentos técnicos possuem o poder de realizar os objetos do pensamento. A experiência assim associada às perspectivas teóricas nada tem de comum com a pesquisa ocasional, com as experiências – para ver – que não tem qualquer lugar em ciências solidamente constituídas como são a física e a química, em ciências nas quais o instrumento é intermediário necessário para estudar o fenômeno verdadeiramente instrumentado” (BACHELARD, Gaston. *O Racionalismo Aplicado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 9).

³¹ CASTELÃO-LAWLESS, Teresa. “Os Problemas Filosóficos da Ciência Moderna e a nova Educação Científica: Percursos Pela Epistemologia Bachelardiana.”, 2012.

era o ponto de partida para a construção de conhecimentos objetivos acerca do mundo.³² No espírito contemporâneo das ciências, a razão vai de encontro com sua aplicação no real.

4. Considerações Finais

A Razão apresentada pela epistemologia bachelardiana possui uma história descontínua, que se volta contra si mesma e se reforma eliminando os obstáculos relacionados com os conceitos sedimentados no pensamento e rompendo com formas de conhecimentos então instituídos.

Os processos de *rupturas epistemológicas*, possíveis de serem constatados no estudo da evolução do pensamento científico, são provas da descontinuidade da razão, que devem significar fatos consideráveis do progresso do pensamento. Se há descontinuidade não pode haver acúmulo de conhecimentos. Daí, o fato de Bachelard demonstrar que o progresso da razão possui um movimento dialético específico.

Em *La Philosophie du Non* (1940) se destaca o sentido dessa dialética como um movimento que inclui as diversas formas de saber, sem antagonizar. A razão faz sínteses de pensamentos em seu decurso histórico evolutivo, onde a antítese e a tese não se encontram em oposição. Neste movimento dialético, a síntese não ocorre por uma negação absoluta dos pensamentos anteriores elaborados pela Razão, mas se insere novos saberes no próprio movimento do conhecimento, alargando seus quadros. A ciência relativista rompe com a ciência newtoniana ampliando a Física. A mecânica de Newton se torna, contemporaneamente, apenas um caso particular da mecânica de Einstein, ou seja, as duas mecânicas não se excluem, mas passam a coexistir simultaneamente ampliando os quadros do conhecimento.

A tarefa da Razão é causar revoluções, ela age vigiando, inventando e defendendo seus valores na medida em que contraria seu antepassado histórico. Então, a Razão no pensamento de Bachelard se trata de uma razão ativa que, ao exercer seu papel criador, rompe com as formas do imobilismo. É sempre no ato de renovação do saber que as ciências se desprendem daquilo que as imobiliza³³.

O *surracionalismo* de Bachelard destaca uma Razão aberta que determina a essência do inacabamento das ciências. A Razão em seu poder de turbulência e

³² BACHELARD, Gaston. *Le Nouvel Esprit Scientifique*, 1999.

³³ DAGOGNET, François. “Sur une Secunde Rupture”, 2003.

agressividade continuamente sugere outras determinações, que rompem com as noções estabelecidas formando novas imagens sobre o mundo. É nas surpresas e espantos causados pelas novas imagens acerca do mundo que se pode perceber a natureza espiritual do progresso do pensamento científico³⁴. “O espírito jamais é inerte: está em movimento, submetido sem cessar a campos de força. A razão é uma delas e sua dinâmica é o progresso do conhecimento”³⁵.

Bachelard utiliza vários adjetivos ao termo racionalismo para reforçar que a dinâmica do espírito científico não pode ser tomada por um pensamento fixista. Assim, enfatiza bem Vincent Bontems, quando destaca os sentidos destes adjetivos, explicando que:

O racionalismo de Bachelard só toma sentido por ser qualificado. Um racionalismo *engajado* significa que a ciência é um valor a ser defendido. O racionalismo *aberto* implica que ele não é um sistema fechado, que deve ser reformado e ampliado sem cessar para integrar novas experiências. O racionalismo *dialético* impõe-se pela dualidade das bases por ocasião das transformações das normas científicas. O racionalismo *complexo* remete à diversidade dos campos científicos. Essas variações arruinam a pressuposição de uma Razão uniforme e impassível. Os adjetivos (...) tornam precisa a referência à razão no amago da dinâmica do espírito científico. O mesmo ocorre com o prefixo *sur* do *surracionalismo*³⁶.

Pode-se dizer, portanto, que o *surracionalismo* de Bachelard pretende ser uma prova da mutabilidade da razão. Esse novo racionalismo deve esclarecer os fundamentos das ciências contemporâneas em seu caráter pluralístico dos sistemas filosóficos, no qual se justapõe elementos de várias filosofias. O pensamento científico contemporâneo deve ser abordado pela perspectiva *surracional*, desde que se leve em consideração que os sistemas de pensamentos de outrora, sozinhos, revelaram-se inaptos para interpretar a natureza das novas ciências.

³⁴ “Resumindo, *precisa-se devolver à razão humana sua função de turbulência e de agressividade*. Contribuiremos assim para fundar um *surracionalismo*, que multiplicará as ocasiões do pensar. Quando este *surracionalismo* tiver encontrado sua doutrina, poderá se relacionar com o surrealismo, pois a sensibilidade e a razão serão restituídas, uma e outra, ambas, à sua fluidez. O mundo físico será experimentado por caminhos novos. Compreenderemos de outro modo e sentiremos de outra forma. Estabeleceremos uma *razão experimental* suscetível de organizar uma maneira *surracionalisticamente* o real como o *sonho experimental* de Tristan Tzara organiza de um modo *surrealisticamente* a liberdade poética” (BACHELARD, Gaston. *L’Engagement Rationnaliste*. Paris: PUF, 1972, p. 13).

³⁵ BONTEMS, Vincent. *Bachelard*. 2017, p. 28.

³⁶ *Ibidem*, p. 89.

5. REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. *La Formation de l'Esprit Scientifique*. Paris: J. Vrin, 1993.
- _____. *Essai sur la Connaissance Approchée*. Paris: J. Vrin, 1986.
- _____. *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Paris: PUF, 1999.
- _____. *O Racionalismo Aplicado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- _____. *La Philosophie du Non*. Paris: PUF, 1996.
- _____. *L'Activité Rationaliste de La Physique Contemporaine*. Paris: PUF, 1965.
- _____. *L'Engagement Rationaliste*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *La Valeur Inductive de la Relativité*. Paris: J. Vrin, 2014.
- _____. *Les Intuitions Atomistiques*. Paris: J. Vrin, 2016.
- _____. “Noumène et Microphysique”. In: *Études*. Paris: J. Vrin, 1970.
- BARBOSA, Elyana. *Gaston Bachelard: O Arauto da Pós-Modernidade*. Salvador: EDUFBA, 1996.
- BONTEMS, Vincent. *Bachelard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2017. (Coleção Figuras do Saber).
- CANGUILHEM, Georges. “Gaston Bachelard”. In: *Études D'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris: Vrin, 1979.
- CASTELÃO-LAWLESS, Teresa. “Os Problemas Filosóficos da Ciência Moderna e a nova Educação Científica: Percursos Pela Epistemologia Bachelardiana.” *Revista Ideação*, Feira de Santana, n. 25(2), p. 19-36, jan./jun. 2012.
- DAGOINET, François. Sobre uma última imagem da ciência. *Ensaio Filosóficos*. V. 11 - outubro/2010, pp. 17-27.
- _____. “Sur une Secunde Rupture”. In: WUNENBURGER, J.J. (org.). *Bachelard et l'epistemologie française*. Paris: PUF, 2003, pp. 13-27.
- HEISENBERG, W. *Physics and Philosophy: The revolution in modern science*. New York: HapperCollins Publishers, 2007.
- PLANCK, Max. *Autobiografia Científica e outros escritos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- SOUSA SANTOS, Boaventura. “Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna”. *Estudos Avançados*. vol.2 no.2 São Paulo May/Aug. 1988.
- Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340141988000200007&lng=en&nrm=iso> Acessado em: 11 de março de 2017.

IDENTIDADE PESSOAL E NOMES PRÓPRIOS

Alex Lara¹

RESUMO: Abordagens filosóficas sobre a noção de identidade pessoal costumam contestar nossa visão ordinária sobre os conceitos de pessoa e de identidade pessoal. O objetivo dessa comunicação é justificar a importância da visão do senso comum para a noção de identidade pessoal. Pelo menos um elemento importante da tensão entre os dois modos de compreender a questão é pouco prezado pela análise filosófica, a saber, a relação entre a identidade pessoal e os nomes próprios. Farei uma breve análise da importância do conceito de nomes próprios para a compreensão da identidade pessoal a partir da teoria da referência de Saul Kripke. A seguir, repercuto as consequências dessa teoria no interior da discussão sobre identidade pessoal, tal como evidenciada tanto por teorias analíticas quanto por aquelas que entendem a identidade como a construção de uma narrativa. Para tanto, apresento uma variante do paradoxo de Teseu, de maneira a problematizar alguns critérios importantes para a reidentificação de particulares. Por fim, apresento respostas que respondem aos paradoxos gerados na identificação de pessoas. Concluo oferecendo algumas razões para não aceitarmos as consequências da tese parfitiana, especialmente no que diz respeito ao modo ordinário pelo qual atribuímos e relacionamos identidade pessoal e nomes próprios.

Palavras-chave: Nomes Próprios; Identidade Pessoal; Filosofia Analítica; Senso Comum.

ABSTRACT: Philosophical approaches to the notion of personal identity often challenge our ordinary view of the concepts of person and personal identity. I aim to understand how much the name (social feature) can be important for the definition and maintenance of gender identities (psychological feature) and sexual identities (biological feature). I analyze briefly the importance of the concept of proper names for the understanding of personal identity from Saul Kripke's theory of reference. Then I reflect the consequences of this theory within the discussion of personal identity, offering a variant of the paradox of Theseus, in order to problematize some important criteria for the re-identification of individuals. Finally, I present responses to the paradoxes of identifying persons. I conclude by offering some reasons to decline the consequences of the Parfitian thesis.

Keywords: Proper Names; Personal Identity; Analytic Philosophy; Common Sense.

1. Introdução

¹ Doutorando em Filosofia pela UFMG. Professor EBTT do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais.

Abordagens filosóficas sobre a noção de identidade pessoal costumam contestar nossa visão ordinária sobre os conceitos de pessoa, de identidade e de identidade pessoal. O incômodo dos filósofos deriva do fato de que, para o senso comum, a questão da identidade pessoal não possui muita relevância. Eles alegam que ignoramos, o mais de nossas vidas, aquilo que de fato importa na identidade pessoal, quer seja a sobrevivência, a responsabilidade moral, a preocupação consigo ou a expectativa da compensação².

O reconhecimento de uma mesma consciência em diferentes momentos e a sincronização temporal entre os elementos físicos de um corpo parecem ser os critérios necessários para a produção de uma pessoa, ou melhor, de uma subjetividade que sobrevive no tempo. A garantia da extensão desta continuidade pode justificar a preocupação que *deveríamos* ter com os outros e com o nosso próprio futuro. A questão não é a de fazer planos para o futuro, fato corriqueiro, mas a de se certificar que é a mesma pessoa a que planeja e a que executa o plano. Insistentemente ignorados pelo senso comum, esses aspectos parecem reger, no entanto, a nossa compreensão de mundo, a partir da qual formamos princípios para agir e fazer escolhas. Em que pese a censura dos filósofos, algumas abordagens procuram se reconciliar com a visão comum de mundo após terem realizado uma análise filosófica profunda. David Lewis, por exemplo, pretende mostrar que é falsa a dicotomia entre a resposta trivial do senso comum, segundo a qual o que importa na identidade é a sua manutenção em termos de sobrevivência, e a resposta filosófica, segundo a qual o que importa é a conectividade e a continuidade mentais³. Derek Parfit argumenta que as respostas são incompatíveis e propõe uma revisão de nossas crenças sobre identidade pessoal a partir das consequências de sua investigação filosófica. Essa reconciliação é vista como algo libertador⁴. John Perry analisa o nosso esquema de pensamento, ou seja, o modo determinado como pensamos, em particular, o conceito de pessoa, para esclarecer teses filosóficas obscuras⁵. E Marya Schechtman responde as questões a partir de uma teoria narrativa da existência do sujeito, que inclui a descrição de suas características ordinárias e psicológicas⁶.

² SCHECHTMAN. *The Constitution of Selves*, p. 149ss.

³ LEWIS. *Survival and Identity*, p. 18.

⁴ PARFIT. *Reasons and Persons*, p. 281.

⁵ PERRY. *The Importance of Being Identical*, p. 89.

⁶ SCHECHTMAN. *The Constitution of Selves*, p. 9.

A diferença entre as perspectivas se inicia pelo essencial: a partir da decisão sobre quais são as condições necessárias e suficientes para uma pessoa se identificar, se reidentificar e se diferenciar das outras. Os critérios variam de uma perspectiva metafísica, que coloca a questão da identidade pessoal em termos de identidade entre os estágios da pessoa, até uma perspectiva semântica e epistemológica, que leva em consideração o significado e a autodescrição. Essa variação ocorre por causa das diferentes ênfases e metodologias filosóficas. Por um lado, pode-se analisar a questão de maneira distintiva, perguntando-se em que a classe de pessoas se distingue das classes de robôs, golfinhos, marcianos, zumbis, etc. Por outro lado, podem ser enfatizados os critérios lógicos ou existenciais para diferenciação (numérica) e reidentificação (temporal) de indivíduos. Pode-se perguntar, ainda, pela característica essencial de uma pessoa ou qual é a predicação que a define⁷.

Devido à difusão do debate, meu recorte selecionará abordagens que privilegiam a relação entre os nomes próprios e a identidade pessoal. O que me motivou nessa pesquisa foi uma mudança comportamental da sociedade contemporânea: a de compreender a identidade de gênero como uma expressão de liberdade e de dignidade da pessoa humana. Essa é, portanto, uma breve exposição filosófica que antecipadamente pode ser colocada em termos simples: o quanto o nome (aspecto social) pode ser importante para a definição e manutenção das identidades de gênero (aspecto psicológico) e sexual (aspecto biológico). Para tentar respondê-la, na próxima seção, faço uma breve análise da importância do conceito de nomes próprios para a compreensão da identidade pessoal a partir da teoria da referência de Saul Kripke. A seguir, repercuto as consequências dessa teoria no interior da discussão sobre identidade pessoal, tal como evidenciada pela filosofia contemporânea. Na seção 3, ofereço uma variante do paradoxo de Teseu, de maneira a problematizar alguns critérios importantes para a reidentificação de particulares. Por fim, apresento as teses principais de Parfit que pretendem responder aos paradoxos gerados na identificação de pessoas. Concluo dando algumas razões para não aceitarmos as consequências da tese parfitiana, especialmente no que diz respeito ao modo ordinário pelo qual atribuímos e relacionamos identidade pessoal e nomes próprios.

⁷ RORTY. *The identities of Persons*, p. 1-2.

2. Identidade Pessoal e Nomes Próprios

Assumo o pressuposto de que a nomeação (refiro-me ao ritual de nomear um ser humano) é uma atividade primitiva extensiva às diversas culturas. É claro que as regras de nomeação variam. Em alguns casos, o nome deriva de algum tipo de ancestralidade parental, em outros, a nomeação depende de um evento frequente (como o dia de um santo). Uma vez que o meu interesse é a relação entre identidade pessoal e os nomes próprios, tais como os percebemos e utilizamos, falarei sobre nós mesmos.

No Brasil, após o nascimento da filha, para efeito legal, o pai comparece ao cartório para registrar a efeméride munido de um atestado fornecido pela maternidade. Nele constam a data e a hora do nascimento, o tamanho e o peso do recém-nascido, além da assinatura firmada pelo obstetra. Ali o médico assegurava o sucesso da docimásima pulmonar, determinando hora e minuto do parto. A única informação adicional que exigem ao pai é um nome: Beatriz, Macabeia, Alice, qualquer nome apropriado para designar a diferença daquela criança para as outras, do berçário ao funeral e, para além-túmulo, por um bom tempo na memória de seus conhecidos. Para os efeitos adequados, conclui o senhor do cartório, o nome da menina é também a sua identificação.

Adultos em geral, não menos que crianças, conhecem e reconhecem pessoas através de seus nomes próprios. Uma resposta satisfatória para a pergunta “*quem é aquela criança?*” é a enunciação de seu nome. Em parte porque, na linguagem natural, o nome ocupa a posição de sujeito ao qual costumamos atribuir predicções: Alice é uma criança curiosa e arteira, Alice é filha de Fulano, Alice é autora desse desenho, Alice gosta de balé, Alice não gosta mais de balé, Alice está com dúvidas e não sabe se gosta ou desgosta do balé, etc. Apesar dos distintos usos, o que nos faz fixar a referência *pode ser* a cadeia histórica, causal e comunicacional percorrida pelo nome⁸. Sendo assim, reconhecemos que Alice não gosta *mais* de balé porque recentemente ela se afeioou ao teatro e quer ser atriz. Saber disso pressupõe a competência de etiquetar as duas ocorrências com o mesmo nome, destacando a conexão causal entre os diferentes usos.

A propósito, recentemente eu tive um curioso diálogo com Alice, minha filha. Eu lhe perguntei:

- Quem é esse bebê na foto? - Ao que ela me respondeu:

⁸ KRIPKE. *Naming and Necessity*, p. 91.

- Sou eu, papai. - Eu retruquei argumentando que ela não era um bebê tão fofinho como o da foto. Então o que a fazia pensar ser a *mesma* pessoa da foto? Qual não foi a sua tréplica, quase desesperada:

- Ela e eu somos a *mesma* Alice, não vê? Os mesmos olhos, a mesma careta, a mesma cor de pele. Ela e eu somos a mesma, só que essa outra Alice da foto é menor, tem menos cabelo e sabe menos coisas. Ela não sabe, por exemplo, que eu sou ela. E como poderia saber!?

Ser a mesma pessoa envolve um fato biológico, que implica um fato de costume e um fato de direito. A manutenção de um corpo, em que pesem o desgaste natural e a renovação celular, é o fator biológico com o qual cada pessoa deve se acostumar. Acostumar-se com as limitações de um corpo corresponde a aprender a agir no mundo: balbuciar, acompanhar com os olhos, apontar e engatinhar são ações limítrofes para o corpo de uma criança pequena que deseja apanhar o seu brinquedo favorito. Os diferentes modos de apanhá-lo são restritos pelo modo como nosso corpo é capaz de se retroalimentar das informações do entorno. Balbuciar e acompanhar com os olhos talvez não sejam ações tão eficazes quando o mesmo corpo pode engatinhar até o objeto de desejo.

Crianças com menos de um ano podem se assustar quando confrontadas com o espelho. Henri Wallon descreve a ontogênese dessa experiência de imagem especular. Segundo o psicólogo, o reconhecimento da imagem de si é o ponto de referência para a criança sentir sua própria identidade, diferenciando simbolicamente a sua personalidade das demais.⁹ Nesse caso, a própria nomeação é parte de um contrato simbólico unilateral (o assim chamado batismo) outorgado pela sociedade à criança, contrato que pode fornecer as garantias legais para as experiências de autoidentificação e de reidentificação.

A componente temporal da experimentação e do aprendizado também deve ser levada em consideração. Fosse o nosso ciclo de vida tão curto quanto o das moscas, não teríamos tempo nem nos reidentificaríamos o suficiente para que acostumássemos a ser quem somos. Além disso, se nos transformássemos, a cada instante, feito amebas, restaria ainda uma decisão arbitrária e de direito acerca de quem fôramos na origem. A esse respeito, Casati & Varzi apresentam o seguinte dilema:

⁹ WALLON. Kinesthésie et image visuelle du corps propre chez l'enfant, p. 260. Esse experimento de autoconsciência é conhecido como "teste do espelho" e desde Darwin tem sido usado como argumento para demonstrar a capacidade da autoconsciência de grandes primatas.

[Nosso] mundo das Amebas é muito peculiar: é “um mundo de cinquenta por cento”. Isso porque a nossa biologia impõe que nos dividamos em duas partes, cada uma das quais reproduzindo exatamente a ameba originária. A metafísica nos constrange, pois, a escolher a estrada mais simples e considera que, com a cisão, a ameba ancestral perece e duas novas amebas vêm à luz. Qualquer outra solução resultaria sem interesse ou perfeitamente arbitrária. Portanto, a única distinção sobre a qual podemos legislar diz respeito aos nossos *nomes* (...) quando designamos as extensões dos nomes, o fazemos do único modo que o nosso mundo de cinquenta por cento nos concede, isto é, confiando no lance de uma moeda¹⁰.

Locke houvera percebido as diferenças entre os aspectos biológicos, os fatos de costume e de direito. Para resolver o imbróglio, ele operou uma distinção entre o conceito de pessoa, isto é, “um ser inteligente pensante que possui raciocínio e reflexão”¹¹, e os conceitos de substância e de homem, isto é, “a comunhão da mesma vida contínua através de partículas contínuas e transitórias de matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade ao mesmo corpo organizado”¹². Para Locke,

pessoa é o nome para este eu. Onde quer que o homem encontre o que ele denomina como ele próprio (...) um outro homem pode dizer que é a mesma pessoa. **É um termo forense** que adequa as ações ao seu mérito e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento¹³.

Locke se referia sobretudo à questão da reidentificação de indivíduos, pois o *mérito das ações* de um sujeito no tempo passado deveria ser atribuído, para gerar a responsabilização, ao sujeito no tempo futuro. Entre o critério físico de homem e o critério raciocinativo de pessoa, Locke considera o nome como seu fixador referencial. É fundamental a capacidade de raciocinar e conectar mentalmente duas experiências. Isso explica o desespero da menina, pois a Alice atual sabe ser a Alice de outrora – e sabe o que a pequenina ignora.

Nomes próprios são mesmo expressões referenciais paradigmáticas. Quando alguém me pergunta “quem é você?”, respondo-lhe logo o meu nome: “Alex”. Dependendo do contexto de enunciação, a resposta pode exigir algo mais, isto é, algo que se atribua a meu nome. Assim, se eu estiver entrando numa sala da Faculdade de

¹⁰ CASATI & VARZI. *Simplicidades insolúveis*, p. 95.

¹¹ LOCKE. *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 443.

¹² LOCKE. *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 438.

¹³ LOCKE. *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 458. *Grifo nosso*.

Ciências Humanas, poderia responder: “sou um estudante de filosofia”. Caso estivesse numa reunião de pais e todos soubessem o nome do pai da Alice, mas não soubessem que eu sou o pai da menina, bastaria dizer “sou o pai da Alice” para que todos inferissem meu nome e, quem sabe, algumas qualidades minhas. Dito de outro modo, a enunciação do nome é o bastante para que todos infiram quem é o seu portador (ponto de vista do senso comum) ou que há continuidade entre mim e a propriedade “ser pai de Alice” (ponto de vista filosófico). Contudo, essa explicação é controversa.

Alguém poderia facilmente refutar a tese que situa os nomes próprios no centro de uma teoria sobre identidade pessoal, expondo casos de homonímia, por exemplo, se houvesse outros pais com o meu nome ou outra Alice na classe. O episódio ganharia ar detetivesco caso houvesse outro pai-Alex com uma filha-Alice na mesma escola. Isso significa que as descrições “estudante de filosofia” e “pai de Alice” não são suficientes nem necessárias para assinalar indivíduos exclusivamente, uma vez que o mesmo pode estar no caso para vários indivíduos. Alguém poderia alegar, ainda, que o fato de eu me chamar Alex possa ter sido uma escolha fortuita de meus pais, um *lance de moedas*, portanto algo contingente que não cumpre o aspecto de necessidade envolvido na relação de reidentificação.

Uma saída para evitar essa crítica é considerar (o sentido) os nomes próprios em línguas naturais como disfarces de um conjunto de descrições definidas. Saul Kripke denomina essa solução de “conceitos-aglomerados” (*cluster concept*), em alusão à teoria da referência de Frege e à teoria das descrições de Russell¹⁴. Conforme a teoria, nomes próprios possuem um sentido, que é o sinônimo de uma descrição definida, assumindo a seguinte forma lógica: *existe x, tal que x é um estudante de filosofia, e para todo y, se y é pai de Alice, então y é idêntico a x*. Nesse caso, o nome é uma abreviação para um conjunto listado de descrições definidas disfarçadas. Quando a lista estiver suficientemente completa, então o nome referirá se a conjunção for verdadeira, ou seja, caso exista algum indivíduo que satisfaça toda a descrição. Claro, para os nomes vazios não há nenhum indivíduo que a satisfaça. Neste caso, diz-se que a sentença é falsa¹⁵. É necessário saber que o sentido de um nome não precisa ser algo que compreenda integralmente uma pessoa particular. Duas descrições podem apresentar diferentes aspectos do sentido de “Alex”, por exemplo, o homem que estuda

¹⁴ KRIPKE. *Naming and Necessity*, p. 30ss.

¹⁵ MARTINS. Metaficção e ceticismo: uma análise da abordagem analítica ao problema do discurso ficcional, p. 45-46.

filosofia pode ser idêntico ao homem que é o pai da Alice. Quer-se dizer que basta existir um conjunto de descrições definidas a partir das quais referimos ao indivíduo. E que essa descrição deve satisfazer a maioria ou as propriedades mais importantes da descrição.

Segundo Kripke, porém, as propriedades por si mesmas também não apresentam o caráter essencial e necessário pretendido, na medida em que podemos imaginar, contrafactualmente, uma situação ou um mundo possível em que a pessoa assinalada tenha características diferentes e até opostas. Além disso, uma teoria da referência descritivista sobre a identidade pessoal se compromete com uma visão determinista da história¹⁶. Se as características definidoras de Karol Wojtyła são a bondade e a diplomacia (por isso, fora ele consagrado Papa), podemos imaginar uma situação em que Karol tenha reações constantes de austeridade e intransigência, qualidades pelas quais poderia ter sido consagrado Papa no último quarto do século XX, adotando “Bento XVI” como seu nome papal. Isso significa que, para qualquer descrição, mesmo que o conjunto descritivo seja aceito pela maioria das pessoas, Wojtyla poderia não satisfazê-la.

Marya Schechtman avalia a questão sob outro viés. A filósofa diferencia a questão da reidentificação, aquilo que faz uma pessoa ser a mesma em diferentes momentos, da questão da caracterização, isto é, os aspectos psicológicos relevantes (crenças, valores, desejos, intenções, etc.) que pertencem ou são projetadas a alguém. A resposta à pergunta “quem é você” deve determinar as características essenciais que constituem a sua identidade, em diferentes tempos, conforme os quatro atributos mencionados anteriormente, quais sejam, a sobrevivência, a responsabilidade moral, a preocupação consigo e a compensação futura. A tese de Schechtman apela ao aglomerado conceitual de características psicológicas essenciais para a constituição da identidade pessoal.¹⁷ As projeções de si podem assumir a forma ficcional de construção narrativa. Nesse caso, a autobiografia é o modelo para a identificação pessoal. Contudo, o apelo à ficção, em cuja categoria os nomes próprios não parecem referir, revela que o ato da autoidentificação pode ser um ato de autoengano. Os memorialistas de Machado de Assis (Brás Cubas, Dom Casmurro e Aires) não são Machado de Assis, embora

¹⁶ KRIPKE. *Naming and Necessity*, p. 53, 61 e 74. As situações contrafactuais (características diferentes, opostas e historicamente conflitantes) são exemplificadas, respectivamente, nos casos de Richard Nixon, Aristóteles e Carlyle. Vale notar que o argumento contrafactual não é válido para todas as propriedades, p. ex., “ser filho de outros pais” ou “não ser humano”.

¹⁷ SCHECHTMAN. *The Constitution of Selves*, p. 69.

alguém pudesse relacionar aspectos das vidas dos narradores e do autor empírico. Nem mesmo memorialistas de monta como Joaquim Nabuco e Pedro Nava escapam da estetização e do falseamento de suas narrativas pessoais.

Segundo a teoria kripkiana da referência, nomes próprios não possuem sentido (*meaning*), embora possuam um referente: a pessoa ou o objeto designado. Os nomes próprios têm a ver com as propriedades que podem ser necessariamente verdadeiras ou não em relação ao referente. Nesse caso, o teste crucial é construído em situações contrafactuais¹⁸. Além disso, nomes próprios funcionam semanticamente como designadores rígidos, isto é, eles designam em todos os estados de coisa possíveis, desde que a avaliação seja feita a partir das condições do estado de coisas atual. Ao contestar a tese que relaciona descrições ou características psicológicas àquilo que determina a identidade pessoal, Kripke acredita que representações mentais não possuem nenhum papel semântico na determinação das condições de verdade dos nomes próprios, ou seja, sua estrutura conceitual é preterida pela cadeia causal relevante que relaciona os nomes diretamente aos indivíduos designados. Há que se pressupor que o rito de nomear pessoas e lhes conferir alguma identidade constitui um fato primitivo. A seguir, testamos a teoria causal de Kripke a partir de uma variação do paradoxo da duplicação.

3. O paradoxo Maverick

Robert Nozick acredita que a confusão ou o conflito sobre o conceito de identidade em nosso esquema conceitual deriva de dois princípios gerais que norteiam a discussão desde o artigo de Bernard Williams (1970), “The Self and the Future”, onde se estabelecem o Princípio das Relações Intrínsecas, segundo o qual a identidade entre dois entes depende apenas das relações que eles mantêm entre si, e o Princípio da Indecidibilidade, segundo o qual a mera possibilidade de existência ou intervenção de outro ente naquela relação inicial implica em aporia sobre a atribuição da identidade¹⁹. Bernard Williams tratava de uma questão Metafísica sobre os fundamentos da relação de identidade, cuja questão central era saber como essa relação pode ser mantida levando-

¹⁸ “The facts that “the teacher of Alexander” is capable of scope distinctions in modal contexts and that it is not a rigid designator are both illustrated when one observes that the teacher of Alexander might not have taught Alexander (and, in such circumstances, would not have been the teacher of Alexander). On the other hand, it is not true that Aristotle might not have been Aristotle (...) Further, although under certain circumstances Aristotle would not have taught Alexander, these are not circumstances under which he would not have been Aristotle” (KRIPKE. *Naming and Necessity*, p. 346, n. 25).

¹⁹ NOZICK. *Philosophical Explanations*, p. 31.

se em conta as devidas mudanças (nas propriedades e no tempo)²⁰. Dito de outro modo, tratava-se de estabelecer quais eram as condições para a manutenção da identidade e em que consistia essa relação. Nozick modifica o foco da discussão, passando a tratar o problema através de um aparato epistemológico: não se trata de decidir *o que é* o ente que subjaz à mudança, mas de definir em quais condições estamos aptos a *discernir* o melhor critério para fixação da identidade em casos específicos²¹.

A estratégia de Nozick consiste em arquitetar um modelo que organiza e esclarece as ambiguidades conceituais envolvidas na identidade pessoal. Ele propõe a teoria do Contínuo mais Próximo (CP), que oferece condições para arbitramos e decidirmos, entre os candidatos, aquele que mantém a identidade com o ente original antes da bifurcação, isto é, antes de um indivíduo no tempo passado se dividir em dois possíveis *eus*. Se a CP instancia a identidade em casos de bifurcação, ou seja, se estamos epistemologicamente aptos a realizar tal discernimento, então o Princípio da Indecidibilidade não prevalece sobre todos os casos. Se a identidade entre dois entes é mantida independentemente de haver uma interferência externa por outro ente, tampouco pode ser válido o Princípio das Relações Intrínsecas²².

Consideremos a seguinte variação do paradoxo do Barco de Teseu. No Brasil do tricampeonato mundial de futebol, um dos carros mais desejados era o Ford Maverick GT. Ainda hoje é um dos carros de rua (sem tunagem) de maior potência. Apesar da exuberância e da potência de seu motor V8 com mais de 200 cavalos de potência, o Maverick tinha o inconveniente de ser um carro pesado, com poucas e dispendiosas peças de reposição no mercado. Além disso, o motor importado estava superdimensionado em relação ao conjunto mecânico do carro. Para agravar a situação, a crise do petróleo de 1977 levou a Ford a reduzir o tamanho e a potência de seus motores, o que interferiu decisivamente em quase todas as outras peças do carro. Não era raro encontrar GTs fabricados em 1973 com quase todas as suas partes substituídas dez anos depois. As peças dos Mavericks originais ficavam empilhadas nos ferros velhos ou nas oficinas mecânicas.

Não é difícil imaginar um cenário em que alguém tenha modificado seu Maverick por completo, peça a peça, ao longo de uma década, guardando o sobressalente em seu quintal. Não teríamos motivo para dizer que, durante as

²⁰ WILLIAMS. *The self and the future*, p. 179.

²¹ NOZICK. *Philosophical Explanations*, p. 37ss.

²² NOZICK. *Philosophical Explanations*, p. 32.

modificações, esse carro deixara de ser um Maverick GT, uma vez que a própria fábrica realizou sucessivas modificações na estrutura da máquina. Talvez ele não fosse mais o *mesmo* carro num sentido bastante vago. Algumas propriedades acidentais não estavam mais presentes, por exemplo, a potência, a pintura, a silhueta, o sistema de injeção, o bloco de engrenagens etc.

Podemos enriquecer o nosso cenário e imaginar que, ao reunir as peças sobressalentes em seu quintal, o dono do Maverick tivesse duplicado seus bens automotivos. Nossas intuições fraquejam se a partir delas buscássemos respostas para as seguintes perguntas: qual é o carro original? Se o carro que foi modificado ao longo da década desaparecesse repentinamente, isso influencia na decisão? Por quê? Em qual momento este Maverick deixou de ser o original e em qual momento o Maverick feito de peças sobressalentes passou a ser o original? Enfim, poderíamos ter dúvidas metafísicas sobre quais são as propriedades necessárias para um artefato manter-se idêntico.

A abordagem de Willians toma como condição necessária a continuidade física ou espaço-temporal que, em alguns contextos, é insuficiente para responder a essas indagações. Ao invés de oferecer um critério decisivo, a CP faz a medição entre as propriedades relevantes em cada caso e para cada fator envolvido na relação de identidade, observadas as seguintes condições:

(1) O esquema CP precisa se adequar a nossas intuições e julgamentos ordinários e simples, que devem refletir implicitamente o peso de cada critério²³.

(2) Como sugere a nomenclatura, quanto mais próximo do ente original, pesados os critérios dimensionáveis e relevantes ao caso, maior a chance da atribuição da identidade²⁴.

(3) Deve haver vínculo causal entre as propriedades qualitativas do ente em seus diversos estágios espaciais ou temporais, independente da continuidade destas propriedades²⁵.

As condições (2) e (3) mostram que a tese funciona como um fixador referencial em casos problemáticos, instanciando a identidade no mundo atual através de um modelo causal, que busca reconciliar, conforme condição (1), nossa visão comum e a perspectiva filosófica sobre a identidade. Nos poucos casos em que isso não ocorre,

²³ NOZICK. *Philosophical Explanations*, p. 38.

²⁴ NOZICK. *Philosophical Explanations*, p. 40.

²⁵ NOZICK. *Philosophical Explanations*, p. 42.

restam-nos duas saídas: ou diminuimos a importância da identidade pessoal (e adotamos uma posição parfitiana) ou procuramos outro critério (metafísico ou arbitrário) para os casos superproblemáticos, aqueles que nem mesmo a CP oferece uma solução. Ademais, podemos estabelecer as seguintes condições:

(4) Prevalecendo o empate ou não sendo o critério suficientemente decisivo, então não há que se falar em identidade, embora se possa falar em sobrevivência e responsabilidade moral (legal) dos entes envolvidos.

(5) Os nomes próprios devem funcionar como designadores rígidos que desambigam, em última instância, o portador da identidade.

Ainda que o Maverick original tivesse sido “duplicado”, diríamos se tratar substancialmente do *mesmo* carro, pois que manteve relativa continuidade física (critérios 2 e 3). Além disso, os seus documentos indicam o vínculo causal das propriedades relevantes do carro: eles registram o *nome* do mesmo dono, o chassi, a placa, o modelo, o ano etc. Dito de outro modo, os documentos do carro funcionam tanto quanto os nomes próprios funcionam como designadores rígidos de pessoas. João Paulo II e Karol Wojtyła são a mesma pessoa mesmo que algumas propriedades accidentais (ser bondoso, diplomático, austero ou intransigente) não participem da relação causal que sustenta essa identidade. A alternativa proposta por Kripke rejeita a condição (4), colocando em seu lugar um critério filosófico *quase* arbitrário, mas adequado a nossos julgamentos ordinários.

Quase arbitrário porque nomes próprios derivam de uma descoberta empírica a serviço da linguagem natural. Quando Alice descobre seu próprio nome, ela pode estabelecer relações semânticas entre um falante e um referente, participando relevantemente de uma comunidade linguística cujo nome próprio em questão é satisfeito e atribuído unicamente a ela. Embora Alice pudesse se chamar Beatriz ou Macabeia, é evidente que usamos a menina Alice como referente atual para considerar tais possibilidades. Caso ela se duplicasse feito uma ameba, tornando ambíguo o nome de seu referente, a tese kripkiana (eu suponho) nos ofereceria uma resposta curiosa: quando a instanciação de um nome é arbitrária, tomando-se como elo primitivo da cadeia causal o registro do nome em cartório, então quem pode eliminar a ambiguidade, desde que consideradas as condições da CP, é o portador particular que iniciou a etiologia ou a história causal do nome, a saber, o seu pai. Na falta deste, sendo relevante o número de casos em que a bifurcação ocorresse, poderíamos supor ainda que a decisão, baseada numa prova genealógica, fosse proferida por um tribunal ou pelos

padrinhos ou pelos avós, etc. Alice continuaria sendo quem é, mas haverá outra pessoa, com outro nome, assim reconhecida e engajada numa comunidade linguística diferente²⁶.

4. O debate filosófico

Derek Parfit oferece uma solução deflacionária ao problema da bifurcação. Ele descreve uma situação em que os requisitos da identidade pessoal não coincidem com a relação-R (continuidade e/ou conectividade mental). Para coincidir, deveríamos acrescentar a cláusula “desde que na Relação-R não ocorra a bifurcação”²⁷. Ao fazê-lo, porém, abandonamos o princípio das relações intrínsecas, segundo o qual a identidade entre dois entes depende apenas da relação que eles travam entre si. Logo, temos que admitir que a identidade em questão dependa de fatos triviais, por exemplo, que algo banal extinga um terceiro ente intruso na relação. Parfit propõe então o abandono da noção de identidade pessoal enquanto instância que sustenta tópicos relevantes como a responsabilidade moral, a preocupação consigo, a compensação e a sobrevivência.

Vimos com a abordagem de Nozick que a ocorrência da bifurcação evidencia um conflito ou inconsistência em nosso esquema conceitual. Apesar disso, não pensamos que tais conflitos e inconsistências acarretem necessariamente o abandono da noção de identidade. O argumento de Parfit se fundamenta em casos imaginários, ficcionais e fisicamente impossíveis. Apenas a ocorrência repetida e habitual da bifurcação poderia provocar modificações significativas em nossa visão de mundo. Antes, a jurisprudência pode e deve se posicionar sobre esses novos fenômenos. As comissões de ética e a sociedade civil, também. A tese de Parfit percorre o movimento contrário, inferindo de uma suposição (a ocorrência da bifurcação) a necessidade do abandono de crenças básicas e uma mudança comportamental²⁸. Ele generaliza a condição (4), como se ela fosse uma evidência, para todos os casos, de que a relação de identidade pessoal é pouco ou nada relevante. Além disso, Parfit alega ser

²⁶ A solução é semelhante à proposta do presidente do comitê de direção do povo das amebas, no conto “O último caso do presidente das amebas”, em CASATI & VARZI. *Simplicidades insolúveis*, p. 92.

²⁷ PARFIT. *Reasons and Persons*, p. 263.

²⁸ Outro exemplo desse tipo de falácia ocorre com a questão das quase-memórias. Parfit discorre sobre um caso imaginário para concluir a necessidade de revisarmos nossa compreensão de nós mesmos ou o modo pelo qual as quase-memórias se conectam com o conceito de identidade pessoal (PARFIT. *Reasons and Persons*, p. 220-222).

irracional o apego à identidade enquanto aparato de um sujeito de experiências cuja finalidade é apenas a sobrevivência.

David Lewis apresenta uma alternativa a essa abordagem. Segundo Lewis, as respostas da filosofia e do senso comum devem caminhar juntas. Quando dizemos que o que realmente importa na sobrevivência é sobreviver, e não a relação-R, espera-se que aquele que sobrevive deva ser a mesma pessoa, ou seja, que elas possuam identidade. Tratam-se de duas reações distintas para a mesma intuição, restando ao filósofo promover a conexão entre as intuições. A discussão passa a ser sobre o modo de contar pessoas em casos problemáticos. No caso da fissão (bifurcação), o número de pessoas deve coincidir: *há* duas pessoas antes e depois da experiência. Porém, antes da fissão contamos uma pessoa. Após, contamos duas²⁹. Outro modo de explicar é dizer em T¹ que o nome João não é ambíguo e assinala um indivíduo. Em T², após a fissão, o nome João se torna ambíguo, podendo assinalar um ou outro indivíduo. Analisando retroativamente, devemos inferir que a ambiguidade já estava presente em T¹³⁰. Apesar da sofisticação, esse modo de contar é artificial. A alternativa de Lewis é tão contraintuitiva quanto a de Parfit. É como prender um gato dentro do aquário para salvá-lo de um incêndio. De qualquer modo, não o livramos da morte, assim como não salvamos, com as teses de Parfit e Lewis, nossas intuições corriqueiras sobre identidade pessoal.

De acordo com Perry, eles entendem que aquilo que importa na sobrevivência não precisa ocorrer em todo caso de sobrevivência comum. Por isso, concluem que a identidade não é o que importa na sobrevivência. O que importa na sobrevivência também pode significar o que torna um caso de sobrevivência apenas isso: um caso de sobrevivência. A identidade possui importância derivada dos relacionamentos especiais ou habituais entre os projetos de uma pessoa e aquilo que contribuirá significativamente para a sua realização:

Eu posso ter algumas relações dessas com outra pessoa, mas é incrivelmente improvável que eu tenha com outra pessoa todas as relações que eu tenho comigo. E tudo isso é, em certo sentido, não accidental, pois é uma parte da teoria-humana que os estágios H-relacionados tenham essas relações especiais em circunstâncias ordinárias, e que a relação-P seja a relação que explica isso. O que

²⁹ LEWIS. *Survival and Identity*, p. 27.

³⁰ LEWIS. *Survival and Identity*, p. 29.

essas relações especiais provavelmente mostram é parte de nosso conceito de pessoa³¹.

De acordo com Perry, teses filosóficas com resultados obscuros não devem alterar nosso esquema de pensamento. O inverso é verdadeiro, ou seja, estudar o nosso esquema de pensamento, em particular o modo como concebemos o conceito de pessoa, pode esclarecer teses filosóficas obscuras. A abordagem de Perry recorre a intuições evolucionistas sobre a constituição de nossa identidade. A origem do conceito de pessoa deriva de nossa inclinação em encontrar um objeto para a Teoria Humana, que se ajusta aos efeitos de sequências de relações-H numa escala evolutiva. As entidades que estão na relação-P são estágios de corpos-humanos, ao passo que, em condições normais, características psicológicas (personalidade, valores, caráter, etc.) se alteram gradualmente numa sequência de estágios humanos H-relacionados. Dado que a explicação da validade aproximada da teoria-humana é a relação-P, espera-se que as mesmas sequências de estágios-humanos P-relacionados (as mesmas pessoas) estejam na relação que importa. Uma das consequências dessa visão é a restrição dos efeitos da *vagueza* do conceito de pessoa a decisões linguísticas.

Desenvolvida por Kripke, a tese de que nomes próprios funcionam como designadores rígidos pode subsidiar o modelo CP na decisão sobre a identidade pessoal em casos problemáticos. Para ser mais eficiente, porém, eu defendi que a tese de Kripke precisava se ajustar a este último elemento mencionado por Perry, fornecendo uma visão mais abrangente sobre a prática social do uso de nomes sem incorrer na tese descritivista ou caracterológica.

5. Quando o senso comum importa

Uma série contínua e equivalente de posições no espaço e no tempo parece ser um bom índice prático para estabelecermos a identidade pessoal. Essa condição não responde, contudo, o que é aquele *self*, quais são os desejos, lembranças e remorsos que nenhum outro pode experimentar. Locke colocou em discussão o *self*, instaurando como condição da identidade “ter a memória de uma experiência passada”. Essa condição simples foi confutada ou refinada por filósofos contemporâneos, porque não respondia a casos problemáticos, tais como a descontinuidade (e desconectividade) mental. As

³¹ PERRY. *The Importance of Being Identical*, p. 85.

memórias do Matusalém jovem são totalmente descontinuadas e desconexas das memórias do velho Matusalém. Por outro lado, parece-nos estranho dizer que uma pessoa com grau avançado de Alzheimer deixa de ser ela mesma quando não se recordasse de si mesma.

Casos de duplicação revelam situações em que o Princípio das Relações Intrínsecas pode ser colocado em suspeição. Isso significa que tanto o critério da continuidade mental quanto o critério da continuidade espacial devem responder a paradoxos como o do Maverick. Olhar as coisas do ponto de vista parfitiano pode ser reconfortante, pois ter ao final do dia dois carros não é mau. Mas devemos lembrar das consequências éticas e forenses da situação. Segundo a teoria de Parfit, nenhum dos carros será o original. Na realidade, se a identidade não é regulada pelo princípio matemático de igualdade, a cada mudança se criava um novo automóvel, cujo resultado absurdo deveria gerar uma multidão de automóveis.

Essa discussão metafísica sobre os critérios de identidade pessoal é ostensivamente ignorada pelo senso comum. Os filósofos imaginam que a questão, mesmo que metafísica, deveria estar nos tópicos das rodas de conversa, no supermercado, no futebol, no quiosque e nos botecos. Em geral, as pessoas pensam em sobrevivência e não em critérios de identidade. Elas apenas querem ser, no futuro, as mesmas. De outro modo, não poderiam desfrutar as experiências que estão a planejar. Não basta que uma pessoa fisicamente similar as desfrute em seu lugar. Lewis, Parfit e Perry constroem teorias para diminuir o espaço dessa falha comunicativa. Mas é claro que o desinteresse do senso comum não é o bastante para decidir a relevância e a verdade das teses filosóficas.

O teste de DNA que reconhece a paternidade, dando início à cadeia causal de designação de nomes a pessoas, é um elemento que utilizamos para desambiguar casos problemáticos. Do mesmo modo, assinaturas autenticadas e os documentos do carro, quando comparados às assinaturas e ao chassi original, são os elementos de que nos utilizamos para percorrer retroativamente aquela cadeia e encontrar *a posteriori* as relações necessárias. O mesmo vale para os casos superproblemáticos, por exemplo, quando uma pessoa (viva) é dada por morta pelo Estado, exigindo-se dela a prova de que ainda está viva! A consequência da prova não é a devolução de suas características mentais ou físicas, mas de um nome, com o qual poderá requerer novamente os seus direitos civis.

Tentamos mostrar que um aspecto da identidade pessoal, a saber, o nome próprio, possui bastante relevância em práticas sociais de atribuição de identidade. Mesmo em casos superproblemáticos, como o apresentado pelo Maverick, prevalece a solução convencional que mistura os itens (1, relativo ao senso comum) e (5, relativo aos nomes próprios como designadores rígidos) da CP. A diferença é que, naquele caso, estávamos tratando de um artefato, que não pode dizer, de si mesmo, quem é. Falando de pessoas, tanto o batismo quanto o reconhecimento de um nome para o *self* são condições necessárias para a atribuição de identidade pessoal. O esclarecimento sobre o significado dos nomes próprios captura, ainda, nossas intuições comuns sobre a relação entre a identidade pessoal e as suas características gerais. Quando alguém pretende abrir uma conta no banco, registrar a sua filha, retirar um corpo no IML, aumentar a velocidade da banda-larga ou publicar artigo em revista científica, exigem-lhe mais do que o nome e o sobrenome. Exigem-lhe razões que confirmem que o nome e o sobrenome o identificam de maneira não ambígua. O gerente, o tabelião, o legista, a atendente de *telemarketing* e o revisor de revista trabalham para encontrar os nexos causais relevantes para que se possa designar univocamente o nome à pessoa. Mas não se trata apenas de estabelecer a identidade numérica. Eles são competentes quando são capazes de estabelecer o vínculo de necessidade *a posteriori*, isto é, a partir de dados empíricos. A sua atitude e o seu julgamento sobre o que é expresso pelo nome pressupõem a correção da operação metafísica de julgar a referência do nome através de situações contrafactuais.

REFERÊNCIAS

- CASATI, Roberto; VARZI, Achille. *Simplicidades insolúveis: 39 histórias filosóficas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- LEWIS, David. Survival and Identity. *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 17-40.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 2nd ed. (1694). Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Serviço de Educação – Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MARTINS, Alex Lara. Metaficção e ceticismo: uma análise da abordagem analítica ao problema do discurso ficcional. In: FIGUEIREDO, Vinícius; CARVALHO, Marcelo.

Filosofia contemporânea: lógica, linguagem e ciência. São Paulo: ANPOF, 2013, pp. 43-58.

NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1981.

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PERRY, John. The Importance of Being Identical. In: PERRY, John. *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 67-80.

RORTY, Amélie. *The identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976.

RUSSELL, Bertrand. *On Denoting*. *Mind*, New Series, v.14, n.56. Oct., 1905, pp. 479-493.

SCHECHTMAN, Marya. *The Constitution of Selves*. London: Cornell Univ. Press, 1996.

WALLON, Henri. Kinesthésie et image visuelle du corps propre chez l'enfant. *Enfance*, tome 12, n° 3-4, pp. 252-263, 1959. Disponível em: <www.persee.fr/doc/enfan_0013-7545_1959_num_12_3_1440> Acesso em: 14 abr. 2017.

WILLIAMS, Bernard. "The Self and the Future". *The Philosophical Review*, vol. 79, no 2 (April, 1970). Reimpresso em Perry (ed.), *Personal Identity*. Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 179-199.

MALEBRANCHE E UMA MAIOR GARANTIA EPISTÉMICA PARA O SISTEMA CARTESIANO

Carlota Salgadinho Ferreira¹

RESUMO: Nicolas de Malebranche (1638-1715) procurou aperfeiçoar o sistema inicialmente proposto por René Descartes (1596-1650), apesar de aceitar as suas premissas em epistemologia e metafísica. Para tanto, Malebranche propõe-se a continuar a edificação de um sistema de verdades sobre o conhecimento e a constituição ontológica do que é conhecido. Para ambos, o que está para além dos objetos conhecidos (assim como do sujeito que conhece) encontra-se absolutamente livre de dúvida. Malebranche reconheceu que o critério cartesiano de verdade e justificação da clareza e distinção (base do sistema cartesiano) exige uma cláusula, a saber, a de que o nada não tem propriedades. Mas esta cláusula exige como condição de verdade ou validade que as ideias tenham um caráter divino, isto é, que façam parte da mente de Deus. O ocasionalismo constitui ainda outro ponto que contribui para a exacerbação do caráter teológico do sistema de Descartes elaborada por Malebranche. O meu objetivo é descrever estas modificações, para mostrar como o edifício epistemológico exigido por Descartes se pôde tornar (pelo menos, pretensamente) mais imune à dúvida, por meio dessa teologização. Para esse fim, comentarei algumas passagens d'*A busca da verdade* e das *Meditações cristãs e metafísicas*, de Malebranche, e das *Meditações Metafísicas*, de Descartes.

Palavras-chave: Malebranche; Descartes; Deus; Conhecimento; Ceticismo.

ABSTRACT: Nicolas Malebranche (1638-1715) sought to improve the system initially proposed by René Descartes (1596-1650), despite accepting its premises in epistemology and metaphysics. Thereby, Malebranche proposes to continue the building of a system of truths about knowledge and the ontological constitution of what is known. For both of them, that which is beyond the known objects (as well as of the subject that knows) is absolutely free from doubt. Malebranche recognized that the Cartesian criterion of truth and correction of clarity and distinction (the basis of the Cartesian system) demands a clause, namely that nothingness has no properties. But this clause demands as a condition of truth or validity that the ideas have a divine character, that is, that they are part of God's mind. Occasionalism also constitutes another point that contributes to the exacerbation of the theological character of the Descartes system elaborated by Malebranche. My aim is to describe these modifications, to show how the epistemological building demanded by Descartes could become (presumably, at least) more immune to doubt, through this theologization. To this end, I'll comment some passages of *The Search after Truth* and *Dialogues on Metaphysics and Religion*, from Malebranche, and of *Meditations on First Philosophy*, from Descartes.

Keywords: Descartes; Malebranche; God; Knowledge; Skepticism.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Introdução

Malebranche partilha com Descartes a busca de um edifício do conhecimento absolutamente livre de dúvida, tal que o espírito só deve assentir a ideias claras e distintas, que são, nas suas palavras, “proposições que parecem tão evidentemente verdadeiras, que não o possamos recusar-lhes, sem sentir uma dor interior e censuras íntimas da razão”². Esta regra para as ciências traduz-se no critério que percorre várias questões n’*A busca da verdade* (como é o caso da prova da existência de Deus³, da relação entre Deus e a criação do mundo, particularmente a alma e os corpos, ou do conhecimento por demonstração⁴), que consiste numa sujeição ao princípio da não-contradição, definido como veremos mais à frente.

Para além disso, Malebranche, conserva o ponto de partida cartesiano, a saber, de uma alma como unidade egológica, um ser reificado, anterior e independente da vida empírica, uma *res cogitans*, cuja essência é o pensamento, por oposição a uma *res extensa*. Deste modo, os *sentidos*, a *imaginação*, a *vontade*, o *entendimento*, são faculdades cujo exercício consiste numa forma de *pensamento*.

De acordo com Malebranche, a matéria e o espírito têm, na alma, um caráter passivo: os corpos recebem figura e movimento, e o espírito recebe ideias (do *entendimento*) e inclinações (da *vontade*)⁵. Por consequência disso, a mente não pode criar ideias. Por sua vez, o espírito pode ter, relativamente a um objeto, uma *conceção* (uma ideia presente ao espírito como, por exemplo, a ideia de cavalo), um *juízo* (a direção de um conteúdo do entendimento num determinado sentido como, por exemplo, que 2+2 são 4 e não 5) ou um *raciocínio* (formado por juízos como, por exemplo, a demonstração de que 2+2 são 4). Todos estes atos mentais envolvem a ação do entendimento. A vontade está envolvida no juízo e no raciocínio, mas não na conceção. Por conseguinte, ajuizar e raciocinar são operações em que se trata de dar uso à

² No presente texto, a referência às obras de Malebranche será feita por abreviação: BV para *A busca da verdade* e MCM para *Meditações cristãs e metafísicas*; BV, p. 79.

³ Presentemente não nos ocuparemos com uma exposição e análise da prova da existência de Deus, dada por Malebranche n’*A busca da verdade*. Para uma compreensão detalhada: BV, pp. 257-61.

⁴ BV, p. 160-61.

⁵ Veremos que a razão para isso se articula com a noção de (verdadeira) causalidade e o ocasionalismo: se Deus é a única verdadeira causa, a sua ação é a única atividade autêntica, e todas as outras apenas aparentemente (e erroneamente) podem ser vistas como causas, isto é, como potências ativas.

liberdade da vontade, direcionando-a num determinado sentido, com base nas representações do entendimento (concepções)⁶.

O *erro* ocorre quando há a intervenção da imaginação⁷ nas representações do entendimento, isto é, quando a vontade dirige essas representações num sentido ao qual elas não podem conduzi-lo⁸. Por exemplo: apesar da evidência aparente da sensação que se pode ter da cor azul, a única qualidade que inere aos corpos é a extensão, portanto, todas as qualidades sem as quais se pode continuar a conceber um objeto como extenso são qualidades secundárias lockeanas⁹. Por isso, incorre-se num *erro dos sentidos* caso se julgue que o céu (em si mesmo) é azul¹⁰. A *razão*, quando consultada, informa que o céu não é em si mesmo azul, mas essa qualidade depende, de algum modo, da composição física do sujeito.

Ainda assim, para Malebranche, juízos errados estão associados à verosimilhança e à crença¹¹. Apesar disso, note-se que a origem do erro é um mau uso da vontade, que começa com o juízo. As sensações não possuem valor de verdade, já que não têm um caráter representativo. A verdade e a falsidade começam onde começa uma comparação entre sujeito e objeto e a atribuição de qualidades a um ou outro. Por sua vez, os erros começam quando se coloca a questão de saber a que ser são inerentes as qualidades experienciadas pelos sentidos (se à mente ou ao objeto)¹².

A causa do erro presente no juízo dos sentidos reside no facto de que as ideias claras e distintas não afetam o espírito, contrariamente às ideias confusas, que surgem nos juízos quando se consideram as ideias das qualidades que atribuímos (indevidamente) aos objetos. Devido à união da alma com o corpo e ao pecado original, a mente humana tornou-se dispersa e desatenta às ideias claras e distintas, concentrando-se mais facilmente nas percepções sensíveis (pois elas estão envoltas na afeção) do que nas ideias puras¹³.

Primeira cláusula: sobre o princípio cartesiano da clareza e distinção

⁶ *BV*, pp. 69, 269.

⁷ *BV*, p. 282.

⁸ *BV*, pp. 73-82, p. 91.

⁹ Qualidades que, segundo Locke, apenas existem em virtude do contacto do sujeito com o objeto, isto é, que o objeto não tem em si.

¹⁰ *BV*, p. 151.

¹¹ *BV*, pp. 79-82, 282.

¹² É interessante notar outro aspeto relacionado com o juízo relativamente à causalidade entre objetos, manifesta nos juízos dos sentidos. Apesar de se referir à crença na existência exterior, Malebranche associa o erro dos juízos dos sentidos ao exercício do hábito (*BV*, pp. 133, 153, 156).

¹³ *BV*, p. 137-8.

Apenas um critério de justificação parece, a Descartes, ajustado à sua exigência de um edifício epistemológico absolutamente livre de dúvida: a *clareza e distinção* de uma ideia¹⁴. Segundo este critério, pode-se atribuir uma propriedade a um objeto se a sua ideia for clara e distinta.

No entanto, esta premissa só tem o caráter de princípio se um outro princípio lhe for subjacente, a saber, o de que *o nada não tem propriedades*. Caso contrário, torna-se impossível a certeza de que o sujeito que conhece (pense-se no *cogito*) ou o que se julga serem os objetos, sejam alguma coisa. Para justificar a sua tese, Malebranche faz equivaler a falsidade ao nada: por exemplo, a relação de igualdade entre $2+2$ e 5 é nenhuma e, portanto, não se percebe nenhuma relação entre $2+2$ e 5 , da mesma forma que não ver nada significa não ver.

Portanto, jamais o nada, mas apenas o que é, possui propriedades. Consequentemente, só se pode ter uma ideia clara e distinta de algo que é, e nunca do que não é e, mais ainda, aquilo do qual se tem uma ideia ou visão imediata clara e distinta tem necessariamente de existir, porque o nada não é visível, portanto, se se está perante algo visível, esse algo tem de existir. Mais ainda, essas ideias respeitam à essência dos objetos do mundo externo (por exemplo, a figura ou a extensão). Por isso, se se concebe algo dessa forma tão imediata (com respeito a esses objetos), aquilo que se concebe é necessariamente o caso.

Portanto, esse primeiro princípio de Malebranche requer também uma condição de validade: as coisas representadas pelas ideias que concebemos clara e distintamente têm de existir, dado o caráter essencial dessas mesmas ideias. Portanto, o critério epistémico de clareza e distinção só é válido se se cumprir uma condição ontológica, a saber, que aquilo de que se tem uma ideia clara e distinta não é nada, mas alguma coisa.

Segunda cláusula: a deificação das ideias

¹⁴ “Chamo conhecimento *claro* àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento *distinto* é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado.” (itálico meu; cf DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, §45, p. 43).

Por um lado, Malebranche entende que a mente é incapaz de criar ideias, pois que tal implicaria o surgimento de uma ideia que não existia na mente. Sendo imutáveis e espirituais (não materiais), as ideias claras e distintas não podem ser diferentes de Deus e, por isso, têm, de alguma forma, de fazer parte dele. Deste modo, se a mente humana as contempla, ela fá-lo na mente de Deus. Por outro lado, tal como os objetos não têm uma potência ativa para agir uns sobre os outros, também o homem não tem poder para tal (a não ser movido por Deus), o que vale para objetos físicos e espirituais, como é o caso das ideias. Para além disso, a verdadeira criação é feita a partir do nada. A única mente que possui uma potência ativa é, deste modo, a mente de Deus, e a razão informa que, portanto, a única potência ativa é divina¹⁵.

Por outro lado, a existência das ideias claras e distintas na mente de Deus é condição da validade do próprio princípio da sua clareza e distinção e, por conseguinte, da existência daquilo que a ideia em questão representa: dada a imperfeição da mente humana e, conseqüentemente, das suas ideias, é necessário garantir que as ideias forjadas por aquela não são mais um erro decorrente da vontade.

Dada a certeza quanto à existência de Deus, resta a Malebranche concluir que as ideias claras e distintas (que implicam a existência do objeto que representam) partilham da essência de Deus e compõem o modelo a partir do qual Ele cria o mundo. Essa comunhão da natureza das ideias com a natureza divina é o que suporta o princípio segundo o qual o nada não tem propriedades (portanto, que tudo o que tem propriedades necessariamente existe) e, com isso, também o princípio da clareza e distinção das ideias como critério de justificação para qualquer conhecimento¹⁶. Da mesma forma que a essência de Deus implica a sua existência, a única forma de garantir que o conhecimento por ideias claras e distintas é verídico é fazer equivaler a natureza dessas ideias com a de Deus, portanto, é concluir que elas povoam a mente de Deus e constituem (pela Sua vontade) a essência dos objetos criados.

Tal conceção das ideias (na mente de Deus) não estava presente em Descartes, para quem a ideia de infinito (que indiciava perfeição) residia na mente humana e era, por isso mesmo, sinal da existência de Deus, afinal, só Ele a pode ter *colocado* numa mente imperfeita e finita. Aliás, é por ter sido instalada na mente humana que a ideia de infinito permite que a existência de Deus se dê por

¹⁵ BV, p. 175-181; 242-3, 329; MCM, pp. 84, 86.

¹⁶ BV, pp. 227-30.

demonstrada¹⁷. Mais ainda, Descartes conclui com toda a clareza que as ideias claras e distintas dos corpos não são colocadas diretamente por Deus na mente humana, através dos objetos externos¹⁸.

Para Malebranche, o que acontece é que essa ideia que parece estar na mente humana, na verdade, é uma ideia da mente de Deus que a mente humana consegue conceber enquanto tal - enquanto ideia que pertence à mente de Deus, justamente porque essa e outras ideias são tão perfeitas que não podem pertencer à mente humana. Portanto, passa-se de uma concepção de conhecimento que consiste numa espécie de analogia ou paridade relativamente à mente divina, para uma concepção divinatória do conhecimento, em que se acede ao próprio pensamento de Deus.

De resto, é exatamente por concordar com Descartes no que respeita à incapacidade de a mente humana criar uma ideia de perfeição (ou de infinito) que retira dessa premissa a conclusão de que as ideias claras e distintas só são conhecidas por um acesso à mente de Deus (única que as pode possuir). Portanto, quando se concebe uma ideia clara e distinta, não se trata de pensar da mesma maneira que Deus, por assim dizer, mas de ter um acesso ao seu próprio pensamento. Numa palavra, Deus deixa de ser o garante da veracidade do conhecimento relativamente a objetos que não são Ele mesmo, para ser o próprio objeto do conhecimento de cuja veracidade é o garante.

O ocasionalismo como consequência das duas cláusulas

Há outro ponto em que a filosofia de Malebranche transferiu o que parecia estar na mente humana para a mente divina, que se prende com o caráter onipotente de Deus e a consequente irrevogabilidade da sua vontade. Da mesma forma que as ideias claras e distintas só podem fazer parte da mente divina, também a necessidade metafísica só pode aplicar-se a Ele, e não ao mundo. Assim sendo, nenhuma relação entre objetos no mundo é necessária em si mesma (nem verídica a ideia que se possa ter da necessidade dessa relação). A razão disso é o deslocamento da não-contradição para a vontade divina.

¹⁷ DESCARTES, 1979, 3, §17-23, pp. 104-8.

¹⁸ “Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas idéias imediatamente por si mesmo, (...) Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas (...)” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, 6, §20, pp. 134-5).

Malebranche, ao procurar o fundamento de uma ideia, coloca a questão de saber se a ideia em causa existe na mente ou não. Quando a resposta é negativa, tal não significa que a ideia não está presente à mente, mas que essa ideia não tem valor representativo, requisito estipulado pelo autor, capaz de a tornar aceitável, objeto de conhecimento. Nesse caso, essa ideia é atribuída à imaginação, sendo esta entendida como um erro, uma ficção, uma ideia confusa.

Com respeito à questão da existência de Deus e a forma como a descobrimos, a posição de Descartes e Malebranche é a mesma: a existência de Deus decorre da própria existência das ideias de infinito e de perfeição e é passível de uma *demonstração*. Portanto, as suas respostas quanto às possibilidades teóricas de um conhecimento sobre a existência de Deus são as mais favoráveis possíveis. Do mesmo modo, para ambos os autores, a demonstração da existência de Deus parece ser uma condição *sine qua non* da veracidade do conhecimento dos corpos, inclusive da sua existência exterior. Não fosse essa demonstração possível, ter-se-ia ficado num impasse entre o solipsismo (em que só o *cogito* tem esse caráter indubitável), o idealismo (mais ou menos à maneira berkeleyana, por exemplo) e o realismo (em que seria possível uma apreensão de objetos que estão fora da mente, pelo menos em parte tal como são em si mesmos).

Malebranche começa por notar que entre os objetos há uma relação causal (que Deus realizou porque quis), a ser encarada como uma *conexão necessária* entre dois eventos, tal que é indiferente o que ocorre (como presumível efeito) quando a causa não ocorre e que, dada a ocorrência da causa, é impossível que o (presumível) efeito não ocorra, portanto, é impossível o caso em que a causa ocorre e o efeito não ocorre. Tal significa que a ocorrência da causa nos obriga a inferir ou esperar a ocorrência do efeito. Outra forma de descrever a relação causal é, como bem aponta Plínio Smith, a que torna evidente que o critério para a necessidade ontológica é o princípio da não-contradição. Portanto, uma relação entre objetos, factos, acontecimentos, é necessária se não se consegue conceber o contrário da ocorrência de ambos sem contradição¹⁹. Se aquilo que se julga como causa de um evento ou facto é a sua verdadeira causa, então o contrário da ocorrência do efeito (a sua não ocorrência) é inconcebível sem que se contradiga, de alguma forma, a causa ou a sua ocorrência. Assim, se se está perante uma verdadeira causa, concebendo a ocorrência do efeito, não se pode não conceber a ocorrência do

¹⁹ BV, p. 246.

efeito e, igualmente, contradir-se-á a causa se se conceber o contrário da ocorrência do efeito (a sua não ocorrência). Portanto, é o princípio (lógico) da não-contradição que confere uma condição de possibilidade e inteligibilidade à relação causal²⁰.

Porém, justamente no seguimento desse critério, para Malebranche é possível, com respeito aos objetos (pretensamente) externos, conceber a ocorrência da causa sem uma obrigação teórica de conceber a ocorrência do efeito. Tal é sinal de que a conexão necessária que é atribuída aos factos, dos quais se tem ideias e sobre os quais se formulam raciocínios, não se refere a uma verdadeira causalidade. Malebranche entende que a impossibilidade de conceber a causa sem conceber o efeito apenas se dá no caso da criação do mundo por parte de Deus, através do direcionamento do princípio da não-contradição para a vontade de Deus. Segue-se a explicação.

Tanto para Descartes como para Malebranche, Deus tem de existir e ter criado o mundo, já que não é possível conceber que o mundo seja incriado (pois ele é perecível) e a mente humana (que tem um carácter falível, finito, imperfeito) possui as ideias de perfeição, infinito: numa palavra, de Deus (que não pode ter sido criada por uma mente com aquele carácter, segundo a prova ontológica). Para além disso, a criação divina é um ato livre²¹. Como tal, Deus não pode estar determinado ou obrigado a criar o mundo. Por isso, o facto de o mundo ter sido criado não é necessário, mas contingente: conceber a vontade livre de Deus não obriga a conceber a criação do mundo. Consequentemente, num certo sentido, a ordem natural que ele efetivamente estabeleceu não é necessária, já que Ele podia ter querido criar outra ordem causal, sem que isso contradiga a natureza livre da sua vontade.

O que Malebranche alerta que não pode acontecer é que tendo Deus querido criar um mundo e lhe dar uma certa ordem, não é possível que essa vontade não seja cumprida, pois isso é contrário à sua onipotência. O contrário acontece com o homem. Apesar de Deus poder não ter querido criado o mundo, uma vez que ele o queira, é

²⁰ A contradição aparece nas *Meditações* de Descartes apenas para distinguir o que Deus pode criar do que Ele o não pode: se a concepção de um objeto é contraditória, então Deus não pode criá-lo. Nas palavras do próprio, “(...) Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-la.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, 6, §1, p. 129).

²¹ *BV*, p. 277; *MCM*, pp. 79-83. É importante notar também que a criação supõe um conhecimento. A falta de conhecimento que temos de todos os meios para executar uma ação (por exemplo, todos os processos biológicos envolvidos no ato de levantar um braço), assim como dos objetos para agirem uns sobre os outros, prova, para Malebranche, que as causas naturais ou segundas são causas ocasionais, e não verdadeiras.

impossível que ele não realize a sua vontade. Nisso consiste a verdadeira necessidade do seu poder causal.

Portanto, a necessidade que define a verdadeira causalidade tem de estar associada à realização de uma vontade que não pode ser contrariada: a vontade de Deus. Não se deve dar atenção ao facto de que a criação do mundo é, de alguma forma, contingente: isso é necessário, dado que a vontade divina é livre²². Se a criação do mundo não fosse contingente, a sua vontade seria condicionada, o que entra em contradição com a onipotência divina. Isto torna as (aparentes) relações causais que se julga verificar na natureza simples *ocasiões* de uma causalidade metafisicamente mais real (de acordo com a definição que os autores adotam). Nesse sentido, a causalidade entre os factos observáveis no mundo deve-se a um engano da mente, ao pretender que a conexão que estabelece entre eles tem um carácter logicamente necessário.

Atribuir relações causais entre os objetos (isto é, supondo-as como as verdadeiramente necessárias) é um erro que resulta de uma ausência de clareza das ideias. Se se consultar a razão, facilmente se percebe que a matéria e o espírito não possuem, em si mesmos, uma potência ativa e, mesmo, que tal não seria sequer concebível²³.

Para Malebranche, são vereditos da razão: i) que a atribuição de uma relação causal natural aos objetos entre si é impossível e essa atribuição, que, de facto, fazemos, é uma ficção da imaginação, que apenas proporciona uma ideia confusa de causalidade; ii) que, com relação à causalidade autêntica, ela apenas pode ser concebida como criação de uma potência que o objeto não possui; o seu contrário não é concebível, portanto, é impossível; logo, a única causa verdadeira tem de ser Deus, pois só ele é capaz de trazer à existência de um objeto uma potência que este não possuía até então²⁴.

Note-se que, por isso, a teoria de Malebranche não inviabiliza uma procura da verdade, sob o ponto de vista do fundamento: caso estivéssemos sempre plenamente conscientes de que as causas aparentemente necessárias (mas que são *ocasionais*) têm, na verdade, um elemento contingente por natureza (a de terem sido, de facto, objeto da vontade divina, em vez de outro possível), ao determinar as relações entre os objetos

²² *MCM*, p. 246.

²³ *BV*, p. 324; *MCM*, p. 81.

²⁴ *BV*, p. 327, pp. 329-30.

continuar-se-ia a estar, certamente, diante de uma verdade universal – de que as leis divinas são universais, imutáveis, regulares²⁵.

Assim, para Malebranche, a necessidade que os objetos mantêm entre si é, de facto, uma necessidade, mas apenas sob o ponto de vista da vontade de Deus (que tem um carácter infalível e que se concretiza na ordem natural que este estabeleceu) não pode ser contrariada. O poder que a mente humana julga identificar entre os objetos é, na verdade, um poder que só Deus (ou a sua vontade) possui. Cada relação causal que podemos estabelecer é apenas uma *ocasião*²⁶ da concretização da vontade divina, única à qual jamais se pode negar uma potência ativa e um conhecimento que permitam o exercício de um poder de mover, trazer à existência. A sua necessidade é conferida pela vontade divina, e não, se assim se pode dizer, originariamente necessária, isto é, necessária independentemente da vontade de Deus. Deste modo, a reformulação do racionalismo cartesiano por parte de Malebranche parece afigurar-se noutra ponto fulcral: uma análise da vontade de Deus sob a égide do princípio da não-contradição, que tem como consequência o ocasionalismo.

Considerações finais

Pode notar-se uma crescente teologização da epistemologia e metafísica cartesianas, que parece ter consistido no desenvolvimento de dois pontos: i) as duas modificações que Malebranche operou ao princípio da clareza e distinção das ideias como condição de possibilidade de um conhecimento absolutamente livre de dúvida, mas também ii) o destaque do princípio da não-contradição com respeito à vontade divina, que permitiram a Malebranche tornar o edifício cartesiano mais seguro, através de uma exacerbação do carácter teológico daquelas premissas.

Particularmente, com respeito ao ponto i), pode dizer-se que uma vez que o conhecimento se dá por uma contemplação de objetos que só podem ser parte da mente de Deus, e considerando a conclusão do ocasionalismo um raciocínio claro e distinto, parece que, de Descartes para Malebranche, a epistemologia adquire um carácter teológico: as conclusões claras e distintas que se obtêm acerca da natureza (ocasional) das relações causais empíricas (isto é, entre os objetos ou factos do mundo empírico),

²⁵ *MCM*, p. 78.

²⁶ *BV*, pp. 245-7.

mas também a natureza (limitada) das faculdades humanas, consistem na contemplação da mente de Deus.

Para além disso, pode ser observado que Malebranche parece estar ainda mais longe do ceticismo do que o estava Descartes: não é apenas a prova da existência de Deus que iliba aquele da dúvida com respeito à veracidade do conhecimento dos objetos do mundo empírico, mas o caráter divino das ideias claras e distintas. Deus entra no cenário epistemológico num sentido ainda mais forte do que ocorria com Descartes, já que aquele é o substrato ontológico do conhecimento claro e distinto, não sob um ponto de vista externo, mas interno (Ele não cria as verdades claras e distintas como entidades fora dele, mas essas são as *Suas* ideias). Ter acesso a verdades assentes em ideias claras e distintas é mais do que conhecer algo que denota a ação divina (criadora dessas verdades). Com efeito, mesmo que a prova da existência de Deus tenha um caráter demonstrativo em ambos os autores, com Malebranche abre-se a possibilidade de conhecer não só a “natureza” de Deus (saber que tipo de ser Ele é), mas as próprias ideias claras e distintas que protagonizam o conhecimento consistem numa “parte” de Deus ele mesmo. Por isso, pode pensar-se Malebranche é ilibado de uma (possível) inquirição sobre a impossibilidade de um acesso direto a Deus, contrariamente a Descartes.

Apesar disso, também se pode observar que o posicionamento das ideias (claras e distintas) na mente de Deus é mais indispensável para a fundamentação do conhecimento na clareza e distinção das ideias, para Malebranche, do que o posicionamento das ideias (claras e distintas) na mente humana, por parte de Deus, para Descartes. Isto porque, no caso de Descartes, o *cogito* é a maior exigência para a fundamentação do conhecimento, ao passo que, para Malebranche, essa maior exigência é satisfeita pelo princípio de que o nada não tem propriedades (que fundamenta o critério da clareza e distinção das ideias). De facto, existindo Deus ou não, o *cogito* sustenta-se apenas na clareza e distinção das ideias, e este critério sustenta-se a si próprio (ele é, aliás, a base de todo o edifício epistemológico). Mas para Malebranche, esse critério não se sustenta a si próprio, dependendo da cláusula de que o nada não tem propriedades. Este, por sua vez, depende da arquitetura cognitiva que Malebranche atribui ao homem e a Deus, portanto, depende da conclusão de que as ideias têm de ser parte da mente divina, o que, por sua vez, depende diretamente da existência de Deus.

Referências bibliográficas

DESCARTES, R. (1681). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997

_____ (1641). *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores)

MALEBRANCHE, N. (1683). *Meditações cristãs e metafísicas*. Lisboa: Colibri, 2003

_____ (1674-75). *A busca da verdade*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2004

O CONHECIMENTO SEM A BONDADE DE DEUS: HUME SOBRE A RAZÃO HUMANA

Rafael Bittencourt Santos¹

RESUMO: O projeto de naturalização da razão de Hume é usualmente compreendido por meio da sua submissão ao instinto, isto é, ele defenderia que existem princípios que a razão não deve questionar e os quais deve seguir, mesmo que suspeite da sua verdade. Essa leitura o distingue claramente dos cartesianos, que alegam a autossuficiência da razão. Todavia, é incapaz de diferenciá-lo satisfatoriamente dos fideístas, que defendem a necessidade da fé em virtude da insuficiência da razão para tratar dos assuntos humanos. A relação entre o instinto e a razão em Hume parece análoga à relação entre a fé e a razão para os fideístas: a razão é subjugada a uma faculdade que prescindir de fundamentação. Isso soa contrário ao espírito iluminista da sua filosofia. Meu objetivo é defender que, apesar de concordar com os fideístas que a razão é incapaz de justificar a si mesma, isso não significa que ela precisa de um suplemento. Os princípios naturais são eles mesmos princípios da razão, constituem-na, de modo que eles não são uma restrição externa, forçosa, mas o próprio modo saudável dela operar. É a sua integração, não a sua submissão, à natureza que tipifica o naturalismo humiano.

Palavras-chave: Hume; razão; fé; ceticismo; naturalismo.

ABSTRACT: Hume's project of naturalization of reason is commonly understood by its submission to instinct, that is, he would have defended that there are some principles that reason should not question and should follow, even if their truth is suspicious. This reading distinguishes him clearly from the Cartesians, which claim the self-sufficiency of reason. However, it fails to distinguish him from the fideists, which defend the necessity of faith in virtue of reason's insufficiency to deal with human matters. The relation between instinct and reason in Hume seems analogous to the relation between faith and reason to the fideists: reason is subdued by a faculty that prescind from fundamentation. That sounds contrary to the spirit of the Enlightenment that his philosophy owns. My aim is to argue that, although Hume agrees with the fideists that reason is unable to justify itself, that does not mean it needs an additional assistance. The natural principles are themselves principles of reason, they constitute it, so they are not an external restriction, but its very healthy mode of functioning. It is its integration, not its submission, to nature that typifies the Humean naturalism.

Keywords: Hume; reason; faith; skepticism; naturalism.

¹ Doutorando do PPGFil-UFRGS e bolsista do CNPq

Introdução

O ceticismo de Hume é, por vezes, aproximado ou identificado ao fideísmo, advertida ou inadvertidamente. Há uma tendência de compreender a crítica à razão empreendida por Hume como um ataque à qualquer pretensão de conhecimento que tenhamos bem como de compreender o seu apelo à natureza como um recurso às causas psicológicas que nos impedem de aceitar os argumentos cétricos². A natureza silenciaria os argumentos da razão. A estratégia de Hume seria análoga a dos apologetas da fé bíblica³, os quais pretendiam evidenciar a necessidade da fé ou da palavra revelada ante as contradições da razão ou a sua insuficiência para garantir o conhecimento, seja ele teórico ou prático. Hume não defende a fé ou a revelação, contudo a abertura de espaço para a natureza como base para as nossas crenças e o modo como ela se constitui enquanto tal bem como a sua relação com a razão ou a reflexão filosófica é similar à fé ou revelação, se adotarmos a linha de interpretação recém-descrita.

Apresentarei uma interpretação que evita essa aproximação. Não tratarei o ceticismo de Hume a partir de um projeto de desmonte do conhecimento humano, mas do seu ataque às tentativas de fundamentá-lo a partir de uma faculdade que teria sido nos dada como um privilégio por Deus — a fé ou a razão. O seu ataque à razão mira a sua compreensão como uma faculdade que nos poderia revelar as verdades a partir de princípios evidentemente verdadeiros, isto é, cuja verdade se imporia a nós pelo mero vislumbre do seu conteúdo⁴. Essa seria uma compreensão incorreta da razão, que procederia a partir de princípios aceitos em virtude da nossa natureza animal e corpórea, não do caráter evidente dos seus conteúdos. Isso parece fragilizar a fundamentação do conhecimento, pois torna incerta a verdade da nossa base para julgar. Contudo, ela se

² Por exemplo, Fogelin (*Hume's Skeptical Crisis*, p. 130/137), Maia Neto ("Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature", p. 44/46/48) e Russell (*The Riddle of Hume's Treatise*, p. 180).

³ Uma argumentação à parte precisaria ser dada para explicitar a relação entre a leitura dos autores que citei e a aproximação de Hume do fideísmo. Como não é precisamente este o foco do meu texto, apresentarei uma breve, mas insuficiente, justificativa. Os três autores identificam na filosofia de Hume ou a conclusão de que as nossas crenças devem ser falsas (RUSSELL, *The Riddle of Hume's Treatise*, p. 187), ou uma oposição entre princípios dos quais não podemos prescindir (FOGELIN, *Hume's Skeptical Crisis*, p. 100; MAIA NETO, "Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature", p. 48), sendo a autoridade da natureza sobre a razão exercida de modo similar à fé sobre a razão (na perspectiva fideísta): silenciando-a (FOGELIN, *op. cit.*, p. 158; MAIA NETO, *op. cit.*, 42). Vale notar que Maia Neto é consciente da possibilidade dessa aproximação e argumenta que a solução de Hume é diferente da fideísta (*ibid.*, p. 47).

⁴ Assim como nas ciências formais partiríamos de axiomas, proposições claramente verdadeiras, e avançaríamos por meio de demonstrações, raciocínios cuja correção seria garantida pelo conteúdo das ideias envolvidas, nas ciências empíricas poderíamos proceder de modo análogo.

sustenta, ou pretende se sustentar, no que é compartilhado por todos os humanos, o que garante que ninguém possa negá-la.

Sua posição distingue-se da fideísta não só porque não há um embate entre a razão e a nossa natureza, também porque a defesa da fé como a faculdade ou o poder que deve nos guiar depende da sua relação com Deus, isto é, depende ainda de um critério outro de validação. A proposta de Hume não faz recurso a nada além da constituição humana, não há um algo outro que lhe dê um selo de qualidade.

1. A razão sob a bênção de Deus.

A filosofia de Descartes é seguramente um paradigma de proposta de fundamentação do conhecimento. Ela pretende que a razão seja capaz de partir dos primeiros princípios, descobertos pelo intelecto, e pôr em bases sólidas todo o conhecimento humano. O seu método da dúvida tem o propósito de excluir qualquer possibilidade de erro daquilo que lhe sobrevive⁵, de modo que as verdades encontradas a partir dele são indubitáveis. Todavia, ainda que o seu método não cruze o Canal da Mancha, também os empiristas britânicos compartilham da exclusão da possibilidade do erro.

Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, propõe o exame das faculdades humanas como antídoto ao ceticismo⁶. Para ele, a natureza das nossas ideias simples é suficiente para assegurar a realidade do nosso conhecimento. Uma vez que elas não podem ser originadas do nosso próprio espírito⁷, porque nada há nele que não tenha sido adquirido pela experiência, elas não podem ser ficções.

Berkeley, ao criticar a noção filosófica de substância material⁸, que consiste em um algo que subjaz àquilo que percebemos, e resumir o que é real àquilo que é perceptível, toma a sensibilidade como fonte de conhecimento absoluto, pois aquilo que é percebido é, certamente, aquilo que é. Mais do que isso, aquilo que percebemos são as próprias ideias de Deus.

⁵ DESCARTES. *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 24 (AT refere-se a DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996).

⁶ LOCKE. *Ensaio sobre o entendimento humano*, 1.1.6 (referência ao tomo, capítulo e seção da obra).

⁷ *Ibid.*, 4.4.4

⁸ BERKELEY. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. 1.17 (referência à parte e seção da obra).

Para ambos, a confusão eventual que fazemos entre a realidade e a ilusão não é universalizável. A consideração séria do argumento do sonho, como faz Descartes, só lhes seria justificável se acompanhada de razões que o revelassem um caso comum e regular, não uma exceção que ocorre sob determinadas condições não ótimas. A resposta a ele seria a mesma dada ao erro dos sentidos — o argumento de que os sentidos às vezes nos enganam⁹. Não seria razoável duvidar da experiência em virtude da possibilidade de confundi-la, em ocasiões específicas, com uma ilusão. A involuntariedade e a coerência da experiência em vigília seriam traços distintivos da sua veracidade¹⁰ a respeito das quais nenhum sujeito em condições normais poderia se enganar.

É relevante perceber isso porque Descartes não funda, ou não pretende fundar, a dúvida a partir da suposição do mau-funcionamento das nossas faculdades, perceptuais ou cognitivas. O argumento do erro dos sentidos não afeta a experiência como um todo e é descartado porque é incapaz de colocar em xeque a percepção em condições adequadas¹¹, uma vez que os casos que o sustentam partem precisamente das situações em que os sujeitos não se encontram em boa posição para julgar. Além disso, a hipótese da loucura, brevemente considerada¹², é prontamente rejeitada porque não é razoável ter como ponto de partida a nossa incapacidade de julgar.

Locke e Berkeley tomam como ponto de partida que a benevolência de Deus assegura a suficiência das nossas capacidades para conhecer¹³. A hipótese do Deus enganador, levantada por Descartes ao final da Primeira Meditação¹⁴, é a de que não podemos estar seguros, ao menos no início da nossa investigação, de que Deus não nos

⁹ DESCARTES, *op. cit.*, AT VII, p. 18.

¹⁰ LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, 4.11.3 *et seq*; BERKELEY, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, 1.29-30.

¹¹ DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 18-19.

¹² *Ibid.*, AT VII, p. 18-19.

¹³ “Embora o nosso entendimento seja ultrapassado por uma imensidade de coisas, nem por isso há motivo para deixarmos de exaltar a bondade do Criador que nos concedeu uma capacidade tão acima da dos outros habitantes deste mundo, e que nos chega para conhecermos [...] tudo o que convém às nossas necessidades e à formação da virtude.” (LOCKE, *op. cit.*, 1.1.5), “Mas talvez sejamos demasiado injustos conosco ao colocar a culpa originalmente em nossas faculdades, e não, antes, no mau uso que fazemos delas. É difícil imaginar que deduções corretas a partir de princípios verdadeiros terminem em consequências que não podem ser mantidas ou consideradas consistentes. Deveríamos acreditar que Deus tratou os filhos dos homens de uma forma mais generosa e, portanto, não que lhes deu forte desejo de conhecimento e colocou esse conhecimento completamente fora de seu alcance. Isso não estaria de acordo com os métodos usuais e indulgentes da Providência, que, para quaisquer apetites que possa ter implantado nas criaturas, geralmente lhes forneceu meios que, se corretamente usados, não deixarão de satisfazê-las.” (BERKELEY, *op. cit.*, Introdução.3).

¹⁴ DESCARTES, *op. cit.*, AT VII, p. 9.

criou de modo a nos enganarmos. Afinal, a providência divina pode ter razões que não podemos compreender e pode ser demasiada arrogância nossa pretender julgá-la pelos nossos padrões. Mais, sequer podemos estar seguros de que tenha sido Deus — isto é, um ser perfeito — que tenha nos criado. Há ateus em toda parte. Se eles podem estar corretos e, portanto, se é ao acaso ou às causas cegas que devemos a nossa origem, não é evidente que podemos estar seguros de que elas nos fizeram de tal modo que não nos enganemos mesmo quando estamos mais seguros.

A despeito do desacordo sobre o ponto de partida, a discussão não é sobre o *status* do conhecimento ou sobre a falibilidade da nossa alegação de conhecimento, mas sobre o que é preciso para assegurá-lo. Locke e Berkeley não adotam uma noção mais fraca de conhecimento que Descartes, eles rejeitam o método da dúvida. Berkeley, em particular, toma o cético como alguém que não fala algo com sentido¹⁵, uma vez que o ceticismo sobre os objetos materiais requer a possibilidade da existência de coisas diferentes de qualquer percepção possível¹⁶ e o que dá sentido às nossas palavras são as ideias originadas da nossa percepção¹⁷.

É interessante notar, também, que o argumento de Descartes para a existência das coisas extensas — os corpos — não é sustentado pelo mesmo critério de indubitabilidade adotado no início das *Meditações*. É preciso uma mudança de método¹⁸, garantida pela bondade de Deus, que evidencia a impossibilidade de se *demonstrar* a existência dos corpos. As verdades precedentes têm uma base distinta da verdade da existência dos corpos: não posso me pensar não-existindo atualmente¹⁹, não posso pensar Deus não existindo²⁰, não posso pensar Deus sendo enganador²¹. As provas de todas elas, se Descartes está correto, implicam a não-conceptibilidade das suas negações. Agora, apesar de ser razoável e lícito acreditar que tenho um corpo e que existem outros corpos porque eu tenho a faculdade de me locomover, de sentir e de imaginar²², é perfeitamente concebível que não seja assim. Ou seja, é falso que

¹⁵ BERKELEY, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. 1.3.

¹⁶ *Ibid.*, 1.87.

¹⁷ *Ibid.*, 1.1.

¹⁸ DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 77-78.

¹⁹ *Ibid.*, AT VII, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, AT VII, p. 51-52.

²¹ *Ibid.*, AT VII, p. 52.

²² *Ibid.*, AT VII, p. 78-79.

Descartes se guia apenas pela indubitabilidade e, a respeito da existência dos corpos, Locke e Berkeley são muito mais assertivos²³.

2. A fé como o presente de Deus.

Huet, por sua vez, ao considerar o argumento cartesiano segundo o qual se Deus criasse a natureza humana de tal modo que ela sempre se enganasse, ele seria um deus enganador²⁴, a desconsidera enquanto uma objeção relevante ao ceticismo, porque “a nossa Religião nos ensina outra coisa”²⁵. Ele se alinha à tradição que vê nas Escrituras Sagradas a lição de que nada podemos saber.

A *Primeira Carta aos Coríntios* oferece uma base para essa leitura. Ela exalta a loucura face à sabedoria, sendo a sabedoria aquilo que os gregos procuravam²⁶. “Pois a Escritura diz: ‘Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes’”²⁷, “Por acaso, Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo?”²⁸, “Se alguém de vocês pensa que é sábio segundo os critérios deste mundo, torne-se louco para chegar a ser sábio; pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus”²⁹. Esses trechos podem indicar uma defesa da inefabilidade ou do caráter misterioso do mundo ou da criação. Fazer da sabedoria, loucura, pode ser fazer verdadeiro o que é clara e distintamente falso à luz da nossa razão.

Descartes apresenta a possibilidade de não podermos julgar os desígnios e obra de Deus³⁰, de modo que poderia ser o caso de Deus ser bom e também nos ter feito incapazes de conhecer o verdadeiro (ou conhecê-lo por meio da razão). Sua resposta não passa pela defesa de que podemos, de fato, julgar os desígnios e a obra de Deus, e sim pela alegação de que a sua bondade é incompatível com a impossibilidade de

²³ LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, 4.11.3; BERKELEY, *op. cit.*, 1.3. É certo que Berkeley nega a existência da substância material, contudo isso vem acompanhado da certeza de que o que é percebido involuntariamente independe da *minha* mente e de qualquer outra mente finita para existir (*ibid.*, 1.29). A realidade é tão certa como a existência do próprio eu.

²⁴ HUET, *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*. p. 234.

²⁵ *Ibid.*, p. 269.

²⁶ 1Cor 1, 22.

²⁷ 1Cor 1, 19.

²⁸ 1Cor 1, 20.

²⁹ 1Cor 3, 18-19.

³⁰ DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 55.

reconhecemos a verdade naquilo que está dentro das nossas capacidades de julgar, isto é, reconhecer o verdadeiro quando ele nos é claro e distinto³¹.

Descartes não prescinde da adequabilidade dos *nossos* critérios para julgar. Para ir mais a fundo nisso, seria interessante analisar a sua defesa de que o bom senso é coisa mais distribuída dentre os homens e por que ninguém pode reclamar a sua falta³², uma vez que o bom senso é precisamente a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Não executarei essa análise aqui. Basta-me, para os meus presentes propósitos, apontar o reconhecimento e a argumentação em torno da possibilidade da inefabilidade do mundo ou da incapacidade da razão para dar conta do conhecimento³³.

A identificação da fé como a via pela qual conhecemos Deus, não a sabedoria (ou a razão) também pode ser vista na *Primeira Carta aos Coríntios*. “De fato, Cristo não me enviou para batizar, mas para anunciar o Evangelho *sem recorrer à sabedoria da linguagem*, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo.”³⁴, “De fato, quando Deus mostrou a sua sabedoria, o mundo não reconheceu a Deus através da sabedoria. Por isso, *através da loucura que pregamos, Deus quis salvar os que acreditam*”³⁵

Estive no meio de vocês cheio de fraqueza receio e tremor; minha palavra e minha pregação não tinham brilho nem artifícios para seduzir os ouvintes, mas a demonstração residia no poder do Espírito, para que vocês acreditassem, *não por causa da sabedoria dos homens, mas por causa do poder de Deus.*³⁶

Nesse caso, acreditar se dá em oposição a dar razões para o que se crê; anunciar sem recurso à sabedoria da linguagem é fazê-lo sem oferecer razões, pelo menos teóricas. A aposta, se assim puder chamar, da filosofia na razão está no seu caráter público: todos podem reconhecer aquilo que ela oferece (ou que oferecemos quando damos uma razão) e julgar verdadeiro ou correto (ou falso ou incorreto). Noutras palavras, todos recorreremos ao bom senso e supomos que ele é igualmente distribuído entre as pessoas (doutro modo, teríamos os privilegiados e os ignorantes *por*

³¹ *Ibid.*, AT VII, p. 62.

³² *Id.*, *Discurso sobre o método*, AT VI, p. 1-2.

³³ Na *História Natural da Religião*, Hume apresenta uma crítica à defesa do absurdo (ver Seção XI, §§4-5 e Seção XIX, §6), o que também mostra a pertinência dessa posição na discussão.

³⁴ 1Cor 1, 17, grifos meus.

³⁵ 1Cor 1, 21, grifos meus.

³⁶ 1Cor 2, 3-5, grifos meus.

natureza). O que Paulo pode estar reivindicando é a posse de uma verdade cujas razões não podem ser oferecidas, mas que só pode ser conhecida por aqueles a quem ela foi revelada ou que confiam naqueles aos quais ela foi revelada. É importante notar que isso não implica uma rejeição total da razão ou do oferecimento de razões, e sim que o conteúdo revelado não pode ser adquirido por meio de um raciocínio. É possível oferecer razões para a confiabilidade do testemunho, contudo aquilo que é testemunhado só pode ser crido por meio da confiança que depositamos naquele que o expressa.

Huet se vale também de uma série de expedientes céticos para mostrar que a razão humana é incapaz de conhecer. Dentre eles, elege o argumento tipicamente moderno da impossibilidade de comparar as nossas percepções das coisas com as próprias coisas como o seu principal ponto³⁷. Ele concede que é possível que conheçamos as coisas (isto é, que as percebamos tais como elas são), porém é categórico ao defender que não podemos ter certeza de que o fazemos, isto é, não podemos saber que sabemos. E não saber que se sabe é, segundo ele, como não saber³⁸. Diante disso, só nos restaria aceitar a autoridade da fé, cuja certeza supriria a deficiência da razão³⁹.

A benevolência divina está, nessa perspectiva, no alerta de que a nossa razão pode ser enganadora⁴⁰, que nos prepara para receber o dom da Fé, esta, sim, que nos permitirá conhecer a verdade⁴¹.

3. O homem por si.

O expediente de Hume para se contrapor a ambos os adversários pode ser observado na sua análise do raciocínio causal. Ela é central porque o raciocínio causal está por trás de todas as opiniões sobre o inobservado⁴² — o passado, o futuro e o presente não percebido — além de ser sobre a relação que estrutura o mundo — ou pela qual o compreendemos —, de modo que, se a razão nos oferece algum conhecimento

³⁷ Huet, *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*, p. 181-182.

³⁸ *Ibid.*, p. 181.

³⁹ *Ibid.*, p. 182-183.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 270-271.

⁴¹ *Ibid.*, p. 212.

⁴² HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.2.3 (referência ao livro, parte, seção e parágrafo da obra).

moral ou teórico para além da matemática, ela deve ser capaz de produzir as inferências das causas para os efeitos ou vice-versa.

Hume desloca o fundamento⁴³ do raciocínio causal da razão para a imaginação⁴⁴. A razão, aqui, é a faculdade que nos permite inferir uma ideia de outra a partir do seu conteúdo enquanto a imaginação prescinde dessa análise. Isso significa que entre aquilo que consideramos causa e aquilo que tomamos como seu efeito não percebemos nenhuma relação de implicação, antes ou depois da observação. Ou seja, não podemos inferir *a priori* nem *a posteriori* qualquer relação de causalidade⁴⁵. É porque temos a tendência de generalizar o que experienciamos (o que constitui o *hábito* ou *costume*⁴⁶) que associamos causalmente o que observamos, não havendo nenhuma relação conceitual ou perceptível entre os associados. A razão, entendida como a faculdade que relaciona as ideias a partir dos seus conteúdos, nada tem a dizer sobre as relações de causa e efeito.

Nesse momento em que Hume alega que a razão não é responsável nem pode sê-lo pelos raciocínios causais, ele a está tomando no sentido dos seus adversários. Essa crítica é um estágio na proposta de uma nova concepção de razão. Evidência disso é a sua atribuição de razão aos animais com base na alegação de que eles fazem raciocínios causais⁴⁷. Se Hume não está sendo explicitamente contraditório, é preciso compreender ambos os usos de modo distinto.

Ao atribuir os raciocínios de causa e efeito à razão⁴⁸, Hume está, na prática, subsumindo-a à imaginação. Isso não apenas implica que a razão admite inferências que

⁴³ Há certa controvérsia entre os humianos sobre a tradução apropriada de “*foundation*”, termo utilizado por Hume que é traduzido por Débora Danowski como “fundamento”, mas que poderia ser lido como “fundação”. Esta última opção, parece-me ser o que seus defensores alegam, não indicaria um sentido epistêmico ou normativo no texto de Hume e explicitaria o seu caráter psicológico ou descritivo. Como deve ficar claro no decorrer deste artigo, minha opção de interpretação de Hume é pela sua natureza epistêmica e as razões para ela independem do termo específico para a tradução de “*foundation*” (isto é, mesmo lendo “fundação”, elas ainda se aplicam). (Agradeço a Hugo Arruda e a Lívia Guimarães por me chamarem a atenção para este ponto, embora eu possa não ter bem compreendido nem feito jus às suas razões).

⁴⁴ HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.6.14.

⁴⁵ Esta última formulação, a de que não podemos inferir *a posteriori* uma relação causal, carrega uma ambiguidade. É certo que Hume, no fim das contas, defende que todo raciocínio de causa e efeito é baseado na experiência e observação e, pois, *a posteriori*. Contudo, esse raciocínio só existe e tem força porque, antes, a operação mecânica e irrefletida da mente consolidou a crença de que “*os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência*” (HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.6.4, grifos do original), ou seja, o raciocínio refletido a partir da observação é posterior e não poderia surgir exclusivamente de uma análise do conteúdo da experiência.

⁴⁶ *Ibid.*, 1.3.8.10.

⁴⁷ *Ibid.*, 1.3.16.1-2.

⁴⁸ *Ibid.*, 1.3.16.1-2.

não podem ser reduzidas às inspeções dos conteúdos das ideias, também traz consigo uma corporificação dessa faculdade. A imaginação é tradicionalmente uma faculdade corporal ou dependente do corpo⁴⁹. Isso aproxima o ser humano dos animais brutos, que compartilham dessa faculdade conosco⁵⁰.

Como consequência dessa realocação da razão, o seu uso deixa de ser sinônimo de garantia de conhecimento, pois seu procedimento em questões empíricas não é mais um que assegura a manutenção da verdade na inferência (porquanto não observa os conteúdos das ideias). Ainda assim, é necessário preservar alguma normatividade, doutro modo teríamos um vale-tudo epistêmico. O que devemos considerar como um princípio da razão, nesse cenário em que ela está subsumida à imaginação?

Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais [...] e os princípios variáveis, fracos e irregulares [...]. Os primeiros são *o fundamento [foundation] de todos os nossos pensamentos e ações*, de tal forma que, *se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria*. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só têm lugar em mentes fracas e, como se opõem aos outros princípios, do costume e do raciocínio, podem facilmente ser anulados por um contraste e oposição adequados.⁵¹

Permanência, irresistibilidade e universalidade não devem ser entendidas psicologicamente, mas epistemicamente. Não é apenas que determinados princípios da imaginação são irresistíveis para um sujeito ou para os seres humanos, e sim que eles são irresistíveis *porque* sem eles não há pensamento nem ação. É possível que determinados princípios ou crenças obedeçam aos critérios de irresistibilidade psicológica — imagine que, por algum motivo, todos adotemos a fé bíblica e algo nos impeça de duvidar — o que não implica que eles serão epistemicamente irresistíveis. O mesmo pode ocorrer com os demais. Os princípios aqui ditos irresistíveis não os são somente de fato, mas também de direito. Eles não são apenas as causas dos nossos

⁴⁹ Ver, por exemplo, as *Meditações Metafísicas* (AT VII, p. 79) e o verbete “Imagination” da *Enciclopédia* de Chambers (*Cyclopaedie*, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences. p. 375). Exceção notável, mas um tanto evidente, é Berkeley. Ainda assim, isso se deve a sua metafísica peculiar. A imaginação ainda é dependente de tudo o que vem pelos sentidos, de modo que, observando a restrição de Berkeley para o uso do termo “corpo”, podemos associá-la ao corpo a partir da sua dependência da percepção.

⁵⁰ HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.16.1.

⁵¹ HUME, *op. cit.*, 1.4.4.1, grifos meus.

pensamentos e ações, pois também cumprem uma tarefa fundacional. Hume apresenta-os para justificar a sua crítica à filosofia antiga⁵². Negar o seu caráter epistêmico é negligenciar a função da distinção na imaginação feita por Hume⁵³.

Ainda que exista um cunho fundacionista na distinção apresentada por Hume, não há razão outra além da necessidade dos princípios universais para o pensamento e a ação para legitimá-los na filosofia, isto é, para considerá-los princípios que podem e devem ser aceitos. Não há recurso à bondade de Deus, que garantiria a conformidade da realidade com o nosso pensamento, para julgar insensata ou mesmo sem sentido a hipótese de eles serem falsos. Usando das palavras de Hume, a “ciência do homem é o único fundamento [*foundation*] sólido para as outras ciências” e “o único fundamento que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação”⁵⁴.

Tal necessidade difere daquela apontada pelos fideístas para a fundamentar a prevalência da fé sobre a razão. Os princípios universais não reorientam nem oprimem a razão, e sim a constituem. O aceite da imaginação como fundamento ou fundação do conhecimento se dá, em parte, em virtude da insuficiência da razão (tal como proposta pelos adversários de Hume), todavia essa é a crítica que justifica o projeto de um novo fundamento para as ciências, não que o estabelece. Ao negar o recurso a algo além da natureza humana, Hume também interdita o caminho fideísta. O que torna a fé ou a revelação bases para julgar e para legislar até mesmo sobre as determinações da razão é a garantia de que elas vêm ou foram dadas por Deus. A crença cujo fundamento é a fé leva consigo a marca da verdade. A razão (humana), por sua vez, não apresenta algo semelhante. Ao exemplificar o que seria preservar o ceticismo, Hume escreve: “Se acreditamos que o fogo aquece, ou que a água refresca, é *somente* porque é muito penoso pensar de outra maneira”⁵⁵. Se, por um lado, o fideísta nega a possibilidade de estabelecer todas as verdades que estão ao nosso alcance e aquelas necessárias para a ação na razão, por outro, ele precisa da admissão da bondade divina para validar a fé. O mundo pode ser inefável e misterioso, mas é parte do plano de Deus que reconhecamos isso e devemos lhe ser gratos pela nossa capacidade de crer.

⁵² “Pode-se aqui objetar que, como a imaginação, segundo eu mesmo admito, é o juiz último de todos os sistemas filosóficos, eu estaria sendo injusto ao condenar os filósofos antigos por fazerem uso daquela faculdade, e por se deixarem guiar inteiramente por ela em seus raciocínios. Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios [...]” (HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.4.4.1).

⁵³ Fieser (“Hume’s Pyrrhonism: A Developmental Interpretation”, p. 101 *et seq*) também compreende essa distinção como normativa. Não obstante, a sua leitura vai de encontro a minha ao propor que mesmo os princípios universais se contradizem.

⁵⁴ HUME, *Tratado da Natureza Humana*, Introdução.7.

⁵⁵ *Ibid.*, 1.4.7.11, grifo meu.

Céticos e dogmáticos, ou fideístas e cartesianos, equivocam-se ao procurar uma razão outra — e última — para a faculdade que privilegiam. Nisso, equivocam-se também ao acreditarem que as suas alegações sobre a inteligibilidade ou inefabilidade do mundo possam ser sustentadas de modo inapelável. A princípio, o exame das nossas faculdades não deve nos inclinar para a garantia da inteligibilidade, pois só é possível mostrar que há como compreender o mundo (e não que essa compreensão de fato se aplica a ele), nem para a afirmação da inefabilidade, pois, para tanto, é necessário mostrar o caráter contraditório das nossas faculdades⁵⁶.

Se, por um lado, “em todos os incidentes da vida, devemos sempre preservar nosso ceticismo”⁵⁷, por outro, “o verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto da sua convicção filosófica”⁵⁸. A crítica à filosofia não implica, ou não deve implicar, o fracasso definitivo do projeto de fundamentação da ciência ou do conhecimento. Todavia, se compreendermos que o sucesso desse projeto implica a refutação definitiva da hipótese da inefabilidade do mundo, ignoramos os limites do entendimento humano.

REFERÊNCIAS

BERKELEY, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010. Publicado com outras obras sob o título *Obras filosóficas*.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balanci. São Paulo: Paulus. Edição Pastoral, 1991.

CHAMBERS, Ephraim. *Cyclopaedie, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. London: James and John Knapton, 1728. Disponível no sítio www.artfl-project.uchicago.edu.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.

⁵⁶ Isso é algo que exige uma argumentação à parte, uma vez que é tema de controvérsia exegética. Aqui, aponto apenas que a tentativa de Hume de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” depende do seu sucesso em dar conta das nossas ideias, isto é, dentre outras coisas, de mostrar que elas são compreensíveis (dito de outro modo, inteligíveis). Sobre a possibilidade de haver uma contradição entre os princípios fundamentais, tratei disso noutro texto (AUTOR).

⁵⁷ HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.4.7.11.

⁵⁸ *Ibid.*, 1.4.7.14.

FIESER, J. “Hume’s Pyrrhonism: A Developmental Interpretation” *Hume Studies*, vol. XV, n. 1, pp. 93-119, April 1989.

FOGELIN, Robert. *Hume’s Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

HUET, Pierre-Daniel. *Traité Philosophique de la Foiblesse de l’Esprit Humain*. Amsterdam, chez Henridu Sauzet, 1723. Disponível no sítio www.archive.org.

HUME, David. *História Natural da Religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MAIA NETO, José Raimundo. “Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature”. *Hume Studies*, vol. XVII, n. 1, pp. 41-50, April, 1991.

RUSSELL, Paul. *The Riddle of Hume’s Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MÉTODO E TOTALIDADE EM GEORG LUKÁCS: DE HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE À ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

Mateus Soares de Souza¹

RESUMO: Nosso texto pretende abordar a relação entre a noção de método e a categoria de totalidade na obra de Georg Lukács. Propomos investigar como esta categoria opera na engrenagem argumentativa de *História e Consciência de Classe* e como ela se transforma e passa a operar na *Ontologia do Ser Social*. Em *História e Consciência de Classe* a categoria de totalidade é tomada em dois sentidos metodológicos, a saber: a soma das diversas esferas de vida para compor a ‘totalidade social’ e o processo de identidade entre sujeito e objeto. No *Prefácio à Segunda Edição* esta categoria sofre severa crítica e, por fim, na *Ontologia do Ser Social* ela se apresenta de maneira reformulada. O autor indica, no *Prefácio*, que a formulação inicial em *História e Consciência de Classe*, na perspectiva da identidade entre sujeito e objeto, apresentava uma preponderância do aspecto lógico em detrimento do aspecto ontológico. Já na *Ontologia* essa categoria passa a atuar metodologicamente como a articuladora das categorias de teleologia e causalidade para entendermos a categoria trabalho, em sua atividade de “pôr teleológico”, apresentada como “princípio ontológico fundamental”. A totalidade também se faz presente na argumentação da categoria de reprodução social, entendida como um ‘complexo de complexos’. Apresentamos a hipótese de que há semelhança na operação metodológica que a totalidade realiza na engenharia argumentativa lukácsiana, seja como soma das diversas esferas de vida em *História e Consciência de Classe* seja como articuladora das categorias causalidade e teleologia na composição do “trabalho” ou no entendimento da sociedade como um complexo de complexos, na *Ontologia do Ser Social*. Tal hipótese sustenta a perspectiva de leitura a partir da idéia de uma ‘continuidade transformada’ da categoria nas obras em tela.

Palavras-chave: totalidade, método, ontologia, identidade sujeito e objeto, totalidade social

ABSTRACT: This paper aims at approaching the relation between the notion of method and the category of totality on Georg Lukács’ work. We propose to enquiry how this category operates in the argumentative gears of *History and Class Consciousness* and how it transforms itself and starts to operate in *Ontology of Social Being*. In *History and Class Consciousness* the category of totality is taken in two methodological senses, namely the sum of several spheres of life to compose a ‘social totality’ and the process of identity between subject and object. In the *Preface to the Second Edition*, this category suffers severe review and, in the end, in the *Ontology of Social Being* it is showed in a reformulated way. The author points out at the *Preface* that the initial formulation, in the perspective of identity between subject and object of *History and Class Consciousness*, presented a preponderance of the logical aspect over the ontological one. On the other hand, in *Ontology*, this category is acting

¹ Programa de Pós Graduação da UFABC - Mestrando

methodologically as an articulator of the teleology and causality categories in order to make us understand the category of labor in its activity of “teleological position” which is showed as “fundamental ontologic principle”. Totality is also present in the argumentation about the category of social reproduction taken as a “complex of complexes”. We presented the hypothesis that there is a resemblance in the methodological operation that the totality has in Lukacs’ argumentative engineering, whether as the sum of several spheres of life in *History and Class Consciousness*, as an articulator of teleology and causality categories in the composition of the categorial complex “labor”, or in the comprehension of society as a complex of complexes in *Ontology of Social Being*, what supports the reading perspective from the idea of a “transformed continuity” of the category in the aforementioned works.

Keywords: totality, method, ontology, identity of subject and object, social totality

I

O trabalho de Lukács é dividido, em geral, em 3 fases². A primeira delas, que compreende seus escritos de juventude, é caracterizada como pré-marxista e mais voltada a questões estéticas. *A Alma e as Formas*, publicada originalmente em 1911, e *Teoria do Romance*, de 1916, são as obras de mais largo alcance desse período. A segunda fase tem início com *História e Consciência de Classe*³ (1923), onde Lukács realiza, pela primeira vez, uma teoria dialética sistemática e de cunho marxista⁴. Além de *HCC*, foram escritos nesse período um livro sobre Lênin, intitulado *Lênin - um estudo sobre a unidade de seu pensamento*, além de *Reboquismo e Dialética*, finalizado em 1926, mas publicado apenas na década de 1990. Dos anos trinta em diante, após os chamados anos da “virada”, a temática da ontologia passa a dominar as pesquisas e a produção de Lukács, caracterizando a sua fase de maturidade. Textos como *O Romance Histórico* (1937), *O jovem Hegel* (1948), *Estética – A peculiaridade do Estético* (1963), *Para uma Ontologia do Ser Social*⁵ e os *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, ambos publicados em 1984, compõem a fase tardia do autor.

O foco deste artigo está em analisar a passagem entre a segunda e a terceira fase de Lukács. No que diz respeito a isso, é um ponto de acordo que o período de seu

²Pensadores das mais diversas linhas e especialistas em Lukács, como Nicolas Tertulian, Guido Oldrini, Martin Jay, Andrew Feenberg, István Mészáros, Marcos Nobre, Ester Vaisman, dentre outros convergem em distinguir o pensamento de Lukács nas três grandes fases por nós apontadas. Suas caracterizações podem destoar um pouco quanto ao encaixe de uma ou outra obra em alguma das fases, mas o esquema geral permanece o mesmo que utilizamos.

³Doravante iremos nos referir a este texto por suas iniciais HCC

⁴MÉSZÁROS, *O conceito de dialética em Lukács*, p.61

⁵Doravante iremos nos referir a este texto pela sigla OSS

primeiro exílio em Moscou, no início dos anos 1930, foi central. O próprio autor ressalta, nesse sentido, a importância da experiência de trabalhar com Riazanov no Instituto Marx-Lênin na edição dos manuscritos juvenis de Marx e na publicação da MEGA⁶, que classifica como uma “esperança” no debate filosófico, que finalmente poderia ajudar a esclarecer a relação entre Hegel e Marx⁷. Tendo isso em vista, Oldrini parte de uma reconstrução histórica desse período para compreender o processo que leva Lukács à redação de sua obra postumamente publicada. Ele se vale de depoimentos do crítico soviético Michail Lifschitz⁸ e dos húngaros István Hermann e László Szikai,⁹ que “têm insistido com ênfase particular na ‘importância histórica’ da virada dos anos 1930, no fato de que – sem sombra de dúvida – exatamente ali, em Moscou, é que se forma o Lukács maduro”¹⁰.

Apesar de haver certo acordo entre os comentadores de que há uma “virada” no pensamento de Lukács nos anos 1930 e que ela está vinculada ao seu trabalho no Instituto Marx-Lênin, o caráter e o significado conceitual dessa “virada” são extremamente polêmicos e suscitam grande debate na literatura sobre o autor. O estatuto da categoria de totalidade corresponde a um dos eixos dessa polêmica.

A diversidade de leituras em torno das rupturas e continuidades do pensamento de Lukács pode ser entendida, também, como uma grande discussão já apontada pelo filósofo em seu artigo “*O que é marxismo ortodoxo?*” e que o acompanha em toda a sua produção:

O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou outra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método¹¹

⁶Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) - trata-se da maior coleção crítica das obras de Karl Marx e Friedrich Engels editadas em língua alemã

⁷LUKÁCS, *Meu Caminho para Marx*, p. 42

⁸Esteta e filósofo com quem Lukács conviveu no primeiro dos seus exílios na União Soviética. No Prefácio a seu volume *Arte e Sociedade*, publicado em Budapeste no ano de 1968, ele declara: “No Instituto Marx-Engels, conheci e trabalhei com Michail Lifschitz, com quem, no curso de longos e amigáveis colóquios, debati as questões fundamentais do Marxismo. O resultado teórico mais importante desta clarificação foi o reconhecimento da existência de uma estética marxista autônoma e unitária. Esta afirmação, indiscutível hoje em dia, parecia no início dos anos trinta um paradoxo até para muitos marxistas” (LUKÁCS, 1981a, v.I, p.11). Neste campo importa lembrar, imperavam ainda as concepções próprias ao quadro de ideias formulado pela II Internacional (VAISMAN, 2007).

⁹Respectivamente, um dos primeiros alunos de Lukács e o diretor do Arquivo Lukács de Budapeste.

¹⁰OLDRINI, *Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*, p.10-11

¹¹LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p.64

Se, para Lukács, em se tratando de marxismo, ortodoxia é uma questão de método, então resta saber em que nível há ruptura metodológica entre *HCC* e a *OSS*. Para realizar esse objetivo, o recurso ao “*Prefácio à Segunda Edição*” se mostra uma estratégia interessante, uma vez que contém não apenas as críticas que Lukács dirige à *HCC*, como também os méritos que atribui a ela. Ao contrário de outras autocríticas, que possuem um caráter protocolar¹², realizadas para escapar dos processos de punição partidária¹³, as autocríticas que ele dirige a si mesmo no “*Prefácio*” correspondem a momentos privilegiados para compreensão dos processos de ruptura e continuidade em sua teoria. Tendo isso em vista, buscamos o critério crítico utilizado neste texto, em especial em relação à categoria de totalidade e procuramos pensar se este critério nos permite traçar um fio condutor entre as duas obras.

No início do seu “*Prefácio à Segunda Edição*”, Lukács afirma:

Sem dúvida, um dos grandes méritos de *História e Consciência de Classe* foi ter restituído à categoria de totalidade, que a ‘cientificidade’ do oportunismo socialdemocrata empurrara totalmente para o esquecimento, a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx.¹⁴

Ao restituir a categoria de totalidade à sua ‘posição metodológica central’, Lukács nos apresenta uma leitura de sua produção em *HCC* como uma das obras que repõe a dialética no interior do marxismo, em contraposição às posições expressas pelo ‘marxismo oficial’ da II Internacional que Lukács avaliava estar contaminado por um viés positivista e revisionista. Esta proposta de restituição da dialética ao centro do método marca as fronteiras tanto no debate contemporâneo ao filósofo, seja com a socialdemocracia, seja com a concepção burguesa de ciência, quanto com a interpretação lukacsiana de Marx.

Se, por um lado, Lukács reconhece a importância de *HCC* chamando

¹²Sobre as desautorizações que Lukács realiza em suas autocríticas protocolares ver: *Pensamento vivido: autobiografia em diálogos* (LUKÁCS, 1999) e “Meu Caminho Para Marx” In: *Socialismo e Democratização Escritos Políticos de 1956-1971* (LUKÁCS, 2008, p. 43).

¹³Sobre as autocríticas realizadas por Lukács e seu caráter protocolar, o filósofo esclarece em seu texto *Meu caminho para Marx*, que muitos desses escritos foram produzidos no contexto dos “grandes processos” da segunda metade dos anos 1930 que levaram a execução de importantes dirigentes bolcheviques, como Zinoviev, Kamenev, Bukharin, dentre outros. Sobre esse fato, escreve Lukács: “Vi-me assim obrigado a travar uma espécie de luta de guerrilha em defesa das minhas ideias científicas, ou seja, a tornar possível a publicação dos meus trabalhos recorrendo a citações de Stalin, etc. e de neles exprimir, com a necessária cautela, a minha opinião dissidente tão abertamente quanto permitia a margem de manobra possível nas diferentes conjunturas daquele momento histórico. Por causa disso, tive algumas vezes que me calar.” (LUKÁCS, *Meu Caminho para Marx*, p. 43).

¹⁴LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p.20-21

atenção para o conceito de totalidade apresentado ali por ele, por outro lado, o “*Prefácio*” contém uma forte autocrítica do autor sobre sua obra de 1923, que o filósofo classifica como portadora de um “hegelianismo exacerbado” ou de “ser mais hegeliano que Hegel”¹⁵. Alguns comentadores consideram que, a partir das análises presentes no “*Prefácio*”, Lukács realiza uma renúncia “crítica e deliberada, ao prestígio de obras consagradas (...), a ponto de manifestar completa desidentidade autoral por textos que teria feito”¹⁶. A pergunta que nos serve de guia é: tendo em vista a força de suas críticas, o que leva Lukács a ressaltar, justamente, a importância da categoria de totalidade? Ao avançarmos na produção teórica do autor, percebemos a totalidade presente, ainda que de uma maneira transformada, em seu último texto, *OSS*, onde ele afirma:

devemos recorrer ao método marxiano das duas vias, já por nós analisados: primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo de ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido em sua totalidade real¹⁷

A totalidade aparece, nesta passagem, como chave para a compreensão do caráter real do ser social, compondo uma segunda etapa do método. Assim, embora quase meio século e uma vasta produção intelectual¹⁸ separarem a elaboração dos referidos textos, a categoria da totalidade parece continuar no centro de sua reflexão. A questão que se coloca imediatamente é, então, se a categoria de totalidade, embora presente nos dois textos, possui o mesmo sentido e função nos dois casos.

Tomando como ponto de partida a polêmica expressa pelo próprio Lukács que ora critica o uso metodológico da categoria de totalidade enquanto identidade entre sujeito e objeto, ora mantém a totalidade como centro de seu método de análise, a literatura de comentário nos oferece um rico debate sobre o tema. Destacamos aqui, brevemente, três posições. A primeira defende uma ruptura entre os textos de *HCC* e *OSS*. A segunda defende a perspectiva de continuidade em toda a obra lukacsiana. A terceira, por sua vez, adota a perspectiva de ‘continuidade transformada’ englobando elementos tanto da primeira perspectiva de leitura quanto da segunda.

¹⁵LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p.25

¹⁶VAISMAN, *O ‘Jovem’ Lukács: Trágico, Utópico, Romântico?*, p.294

¹⁷LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social I*, p.42

¹⁸Para uma biografia intelectual de Georg Lukács ver *A evolução política de Lukács: 1909 – 1929* (LÖWY, 1998) além de sua entrevista autobiográfica presente *Pensamento vivido: autobiografia em diálogos* (LUKÁCS, 1999).

Pensadores como Marcos Nobre e Martin Jay defendem a primeira posição e sustentam que, após 1930, Lukács “abandona as posições expressas em *História e Consciência de Classe* em prol da retomada do caráter central da categoria do trabalho, rumando para uma apresentação do capitalismo fundada numa 'ontologia do ser social'”¹⁹. Segundo Nobre, essa retomada representa uma ruptura no nível do método. Na argumentação sobre a reificação, a totalidade diz respeito à identidade entre sujeito e objeto e depende da tomada de consciência pela classe proletária, que é a única que possui o ponto de vista do universal. Já na *OSS*, a centralidade da categoria do trabalho faz com que a totalidade assuma outro papel na argumentação: o de articulação e síntese entre os diversos complexos e níveis de ser, com o objetivo de suprimir “elementos ainda idealistas e metafísicos de sua obra, de modo a eliminar as tensões existentes” nela²⁰.

Martin Jay, por sua vez, avalia que o afastamento teórico de Lukács em relação à *HCC* se dá logo após a sua redação e é caracterizado pelo deslocamento da categoria de totalidade do centro da argumentação. Este deslocamento se caracteriza pelo fato da totalidade não mais operar no desenvolvimento do argumento central dos textos como acontece em relação ao fenômeno da reificação em *HCC*. Para Jay, a totalidade passa a ser tomada como uma perspectiva de uma ‘totalidade social’, que articula as diversas partes da complexidade da realidade histórica, e funcionaria mais como um aspecto regulador do argumento. Um ‘pano de fundo’ ou um ‘ponto de vista’ que oferece uma perspectiva para o entendimento das teses lukacsianas. Isso é algo que poderia ser já percebido em *Lênin*, texto que é tomado por muitos como parte de sua segunda fase²¹. Embora Jay não defenda que esse deslocamento possua um caráter linear, pois Lukács retorna a elementos de *HCC* em sua obra de maturidade, Jay afirma que, nesse momento posterior, a categoria de totalidade já se encontra fundamental e significativamente alterada, pois articula práxis, subjetividade, consciência e elementos objetivos em um sentido metodológico mais “fraco” que o da identidade entre sujeito e objeto. Assim como Nobre, Jay avalia que essa ruptura metodológica fez com que a obra de maturidade de Lukács causasse menor impacto que *HCC* na tradição marxista²².

Nicolas Tertulian e José Paulo Netto se posicionam de maneira diferente. Para eles, há um fio condutor preciso que liga esses dois trabalhos de Lukács, mesmo no

¹⁹NOBRE, *Lukács e os limites da reificação*, p.12

²⁰NOBRE, *Lukács e os limites da reificação*, p.14

²¹JAY, *Marxism and Totality*, p.120

²²JAY, *Marxism and Totality*, p.127

que diz respeito à categoria de totalidade. Tertulian sintetiza a obra de Lukács como “um esforço de mais de sessenta anos para circunscrever a subjetividade do sujeito, para definir as condições de uma *unreduzierte Subjektivität* (uma subjetividade não reduzida e irreduzível) e, mais precisamente, de uma verdadeira *humanitas do homo humanus*.”²³. O comentador lê o conjunto das obras do filósofo como uma série “de experiências intelectuais audaciosas” que teriam como objetivo reencontrar as figuras da consciência que poderiam dar corpo a uma “verdadeira subjetividade”²⁴. Tanto na identidade entre sujeito e objeto, encarnada pela consciência revolucionária do proletariado em *HCC*, quanto na “especificidade do gênero humano” para-si e na “consciência de si do gênero humano” na *OSS*, a questão da subjetividade se faz presente e está vinculada a uma concepção de totalidade como um grande complexo social totalizante.

José Paulo Netto defende que os escritos de Lukács podem ser caracterizados como uma tentativa de “superar a dualidade entre *Sollen* (dever ser) e *Sein* (ser)”²⁵. Para Netto, a unidade dialética que se realiza nas diferentes fases do pensamento lukacsiano implica alterações conteudísticas e formais, mas não pode deixar de ser vista, amplamente, como uma “unidade que se constitui de mudança e continuidade” que pode ser lida na forma de uma “linha sintetizadora fundamental” que liga todos os trabalhos do filósofo²⁶. A busca por uma “subjetividade verdadeira” ou uma “linha sintetizadora fundamental” se fundamenta na pretensão de Lukács de explicitar o quadro referencial ético²⁷ das relações humanas a partir de bases teóricas marxistas. Tanto em *HCC*, com a noção de identidade de sujeito e objeto, quanto na *OSS*, com a noção de complexo social totalizante, a categoria de totalidade desempenha um papel normativo na teoria. Haveria, ao longo de toda obra, um projeto ético não explicitado, dado pela coincidência entre o bem moral e o interesse da humanidade, materializada na revolução social como forma de emancipação humana.

A ideia de uma ‘linha sintetizadora fundamental’ ou da ‘busca de uma verdadeira subjetividade do sujeito’ faz com os dois autores posicionem a totalidade,

²³TERTULIAN, *As metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács*, p.44

²⁴TERTULIAN, *As metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács*, p.30

²⁵NETTO, *Apresentação*, p.18

²⁶NETTO, *Apresentação*, p.18

²⁷Em *Pensamento Vivido - uma autobiografia em diálogo*, Lukács se diz preocupado com uma ética de cunho marxista e afirma que a elaboração de uma ontologia foi uma preparação filosófica para a redação de uma grande Ética. “E - Além da Estética, em que mais o senhor trabalhou naquele período? L - Na preparação da minha Ontologia. A Estética, na verdade era a preparação da Ontologia, na medida em que trata do estético como momento do ser, do ser social. E - Que eu saiba depois da Estética o senhor planejava escrever uma Ética. L - Na verdade eu planejei a Ontologia como fundamento filosófico da Ética.” (LUKÁCS, 1999, p.139).

tomada como a categoria que sintetiza as diversas esferas de vida, como fio condutor de suas leituras de continuidade. Tanto para Tertulian, quanto para Netto, ao longo de toda a obra, Lukács continua lançando mão da categoria de totalidade como um recurso metodológico para explicar a complexidade. Seja de uma categoria em específico, como o ‘trabalho’ e a ‘reprodução social’ na *Ontologia*. Seja para o entendimento geral da sociedade como uma realidade histórica em *HCC*.

Uma terceira posição, sustentada por pensadores como Guido Oldrini e István Mészáros, incorpora elementos das duas posições anteriores apresentando uma leitura de “continuidade transformada” (OLDRINI, 2013, p.14). Mais uma vez, é o estatuto da categoria da totalidade que explicita os lineamentos de ruptura e continuidade entre as duas obras. Em sua investigação sobre as origens da *OSS*, Oldrini relata que a totalidade aparece com um “novo sentido (ontológico) marxista e tem um papel fundamental. Ela constitui o eixo para a correta compreensão das leis do desenvolvimento objetivo do real, assim como a dialética é o eixo dos nexos entre seus momentos”²⁸. Como em *HCC*, a totalidade é uma categoria essencial para a “correta compreensão” da teoria. Porém, sua operação no interior da *OSS* se apresenta de maneira diferente, transformada ou com um “novo sentido”. A totalidade passa a articular dialeticamente os nexos entre o “momento predominante” (*übergreifenden Moment*) nos diversos níveis de ser. Sendo o trabalho a categoria fundante da *OSS*, a totalidade teria o papel de articular, em seu momento predominante, as categorias de teleologia e causalidade, fundamentais à explicação do fato ontológico do surgimento do ser social²⁹.

Nesse mesmo sentido, Mészáros nos alerta sobre os riscos de “dividir os filósofos em ‘jovem X’ e ‘maduro X’, visando opor um ao outro”³⁰. Segundo ele, além de se dar, na maioria das vezes, de maneira arbitrária, essa oposição não permite realizar uma leitura global de um autor de vasta obra. Mészáros nos lembra que foi *HCC* que “permitiu que ele (Lukács) enfrentasse e elaborasse algumas categorias filosóficas de máxima importância prática - por exemplo, ‘totalidade’ e ‘mediação’”³¹. Essas categorias atravessariam toda a obra do autor e articulam dois pólos opostos: de um lado há uma totalidade da sociedade, que em última instância determina as interações dos complexos individuais, e de outro, há o homem individual complexo, uma totalidade em

²⁸OLDRINI, *Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*, p.14

²⁹OLDRINI, *Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*, p.25

³⁰MÉSZÁROS, *O conceito de dialética de Lukács*, p.33

³¹MÉSZÁROS, *O conceito de dialética de Lukács*, p.41

si, que constitui uma “unidade mínima e irreduzível”³². Essa operação metodológica da totalidade será usada, por Lukács, para explicar a interação do homem com a natureza, através da categoria trabalho na *OSS*. O modelo ontológico de “complexos de complexos” é lido, por Mészáros, na oposição “totalidade social” versus “homem totalidade”. Segundo ele, “a ‘totalidade social’ existe por e nessas mediações multiformes, por meio das quais os complexos específicos - isto é, ‘totalidades parciais’ - se ligam uns aos outros em um complexo dinâmico e geral que se altera e modifica o tempo todo”³³. A atividade de trabalho se daria por uma série de mediações da relação homem (totalidade parcial) com a natureza e é a gênese de um novo tipo de ser, um ser social (ou uma totalidade social). Vale destacar, que a noção de totalidade enquanto uma ‘totalidade social’ ou um grande ‘complexo social totalizante’ já está presente nas formulações de Mészáros sobre *HCC*, pois, para o autor o problema da totalidade “é conceituado do ponto de vista” e no interior “de um sistema de sociometabolismo já mais ou menos estabelecido”. Assim, as formulações sobre o problema só podem ser compreendidas “aos horizontes de tal sociedade”, pois a “concepção dialética da totalidade” nos forneceria uma das chaves de leitura da realidade enquanto “um processo social” em *HCC*³⁴.

Um dos objetivos deste artigo será o de analisar até que ponto é possível identificar, já em *HCC*, uma noção de totalidade que opera como articuladora do conjunto das relações e esferas sociais. E como essa operação metodológica se aproxima da noção de totalidade defendida por ele posteriormente em *OSS*. Tendo em vista, contudo, o abandono por Lukács de uma noção de totalidade como identidade de sujeito e objeto a partir do ponto de vista do proletariado, analisaremos tanto em *HCC* e em seu *Prefácio à sua Segunda Edição*, quanto em *OSS*, elementos na categoria de totalidade que nos permita identificar, no que diz respeito à esta categoria, o que se mantém e o que muda na posição de Lukács nesses dois momentos.

II

Em seu artigo de três partes chamado a “*A reificação e a consciência do proletariado*” presente em *HCC*, Lukács trata centralmente do problema da reificação.

³²MÉSZÁROS, *O conceito de dialética de Lukács*, p.46

³³MÉSZÁROS, *O conceito de dialética de Lukács*, p.58

³⁴MÉSZÁROS, *Para além do Capital*, p.378

Certamente, esses textos causaram enorme impacto nas gerações marxistas seguintes e podem ser considerados fundadores do que se denomina comumente de “marxismo ocidental”³⁵.

Lukács começa sua apresentação do problema da reificação a partir da universalidade da forma mercadoria e como ela opera fazendo “uma relação entre pessoas tomar o caráter de coisa”. Isso se daria por meio de uma “objetividade fantasmagórica” possuidora de uma legalidade própria, fechada, rigorosa, aparentemente racional e que possui o objetivo de “ocultar todo o traço de sua essência fundamental: a relação entre homens”³⁶. A reificação é um fenômeno universal que aparece a nós por meio de uma inversão: a relação entre homens toma caráter de coisa e a relação entre coisas toma caráter de humanidade. Porém, essa aparência, essa inversão, não é meramente uma ilusão, mas sim um fato real e necessário. Essa “ilusão necessária”, mais do que apenas um dado de realidade, se mostra enquanto uma “consequência inexorável da forma mercadoria”³⁷ e sua universalidade. Para a análise desenvolvida por Lukács em *HCC* essa “ilusão necessária” afeta diretamente o modo como a tradição científica burguesa tentou realizar a apreensão racional do real. Em sua caracterização do “racionalismo moderno”, o filósofo nos diz:

O que há de novo no racionalismo moderno é que ele reivindica para si - e sua reivindicação vai crescendo ao longo do seu desenvolvimento - a descoberta do princípio de ligação entre todos os fenômenos que se opõem à vida do homem na natureza e na sociedade”³⁸

Ora, dizer que o “racionalismo moderno” evoca para si a descoberta do princípio de conexão do conjunto dos fenômenos significa dizer que esta tradição, desde o seu surgimento com Descartes até sua forma mais sofisticada presente nas formulações de Kant, desenvolve “a ideia de que o objeto do conhecimento só pode ser

³⁵Termo cunhado pela primeira vez por Maurice Merleau-Ponty no seu livro *As aventuras da dialética* publicado originalmente em 1955 e que ganhou notoriedade com o artigo de Perry Anderson *Considerações Sobre o Marxismo Ocidental* de 1976. O termo visa a fazer uma oposição do assim chamado “marxismo oficial” difundido pela antiga União Soviética. Segundo Merleau-Ponty e Anderson, essa variante do marxismo começa com a publicação de *História e Consciência de Classe*, escrito por Georg Lukács, e *Marxismo e Filosofia*, escrito por Karl Korsch, ambos publicados em 1923. (MERLEAU-PONTY, p.66; ANDERSON, p.73)

³⁶LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p.194

³⁷NOBRE, *Lukács e os limites da reificação*, p.17

³⁸LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p.244-245

conhecido por nós porque e na medida em que é criado por nós mesmos”³⁹. Para Lukács, essa “linha reta” que liga a filosofia moderna não é apenas uma ideia abstrata ou indeterminada, mas vincula as condições formais de objetividade em geral ao método matemático e à física matemática. Conforme a abordagem de Nobre, essa “capacidade criadora”, essa “faculdade” passa a ser identificada com a essência mesma do entendimento humano uma vez que o modelo de conhecimento permanece inquestionado, aceitando-o como uma evidência⁴⁰.

Tomando esse diagnóstico, o filósofo irá buscar, em uma tradição crítica a esse racionalismo moderno, elementos para a formulação de sua própria crítica. E é o que Lukács faz ao retomar a crítica de Hegel à filosofia kantiana. Isso se faz necessário porque Lukács identifica que a filosofia de Kant, cujo projeto é o exame crítico de nossas faculdades de conhecer, não leva em consideração que esse próprio exame já é, em si, um saber. Assim, admite, de maneira velada, um parâmetro de certo tipo de conhecimento. Um modelo de conhecer torna-se modelo de conhecimento seguro⁴¹. O modelo dialético hegeliano difere do modelo do “racionalismo moderno” ao trazer à tona a categoria da totalidade, pois a mesma recoloca o problema da possibilidade de apreensão dos objetos últimos do conhecimento a partir de sistemas parciais que se articulam em um grande sistema de mundo integralmente contextualizado.

Lukács se valerá do aparato teórico oferecido pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel para realizar a crítica ao “racionalismo moderno”, identificado aqui como ciência burguesa ou conhecimento reificado. Esse aparato teórico crítico se manifesta em um “ponto de vista” metodológico que permite, ao invés de um conhecimento fragmentário e matematizado do mundo, um tipo de conhecimento relacional, dialético, processual e totalizante da realidade. Pois, é “o ponto de vista metódico da totalidade, que aprendemos reconhecer como problema central, como condição primordial do conhecimento da realidade”⁴² que oferece as ferramentas teóricas para a crítica da tradição do “racionalismo moderno”. Assim, a ação da categoria totalidade se dá em dois níveis metodológicos em *HCC*.

O primeiro sentido metodológico é a identidade entre sujeito e objeto. Ao buscar a unidade entre sujeito e objeto no plano material da história, ou seja, buscar o sujeito real e efetivo na história a partir da articulação dialética entre ser e consciência, Lukács

³⁹LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p.242

⁴⁰NOBRE, *Lukács e os limites da reificação*, p.25

⁴¹NOBRE, *Lukács e os limites da reificação*, p.29

⁴²LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p.100

busca uma formulação que o permita escapar da armadilha posta pelo “racionalismo moderno” e encontrar o objeto mesmo do conhecimento. Ora, se a tradição burguesa, em sua pretensão de descobrir um princípio de conexão do conjunto dos fenômenos, só conseguiu produzir “conhecimento reificado” e “antinomias” devemos, então, buscar um conhecimento real, no plano efetivo da história, através da unidade dialética entre sujeito e objeto. Nesta perspectiva em torno de uma dialética do sujeito e objeto idêntico conseguimos perceber que “teoria e prática participam do mesmo processo de constituição da realidade (Wirklichkeit)”⁴³. Portanto, a reflexão teórica não estaria fora dos antagonismos econômicos práticos na constituição e reprodução da realidade material estabelecida. Se somente a união entre teoria e prática pode ser considerada como um “critério imanente” para o desvelamento do real, então, na sociedade reificada somente o proletariado pode ser o sujeito produtor desse conhecimento. Levando-se em consideração que a posição do proletariado, na sociedade capitalista, é a de mercadoria que produz mercadorias, ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto. Essa identidade entre sujeito e objeto, realizada na figura do proletariado indica também uma “imanência da totalidade”⁴⁴.

Lukács demonstra, em *HCC*, que o caminho para alcançar a consciência de classe do proletariado percorre, sinteticamente, as seguintes etapas: (i) o reconhecimento da universalidade da forma mercadoria; (ii) seu desdobramento na consciência burguesa que irá produzir apenas conhecimento reificado; (iii) o reconhecimento por parte do sujeito proletariado desse diagnóstico; (iv) o entendimento do sujeito proletariado enquanto produtor da universalidade do mundo; (v) o desvelamento do sujeito proletariado à sua condição de objeto, de mercadoria. Neste momento se realiza a perspectiva da identidade entre sujeito e objeto e nesse momento mesmo se dá a tomada de consciência por parte do proletariado, como consciência do processo ao qual está submetido. A realização dessa perspectiva só tem um caminho como consequência: uma “práxis transformadora da realidade” por parte desse sujeito.

O segundo sentido metodológico, presente ainda em *HCC*, é o da totalidade realizar uma articulação das partes do real, ou das “esferas de vida”⁴⁵, onde o todo é

⁴³MAAR, *A Formação da Teoria em História e Consciência de Classe de Georg Lukács*, p.206

⁴⁴MAAR, *A Formação da Teoria em História e Consciência de Classe de Georg Lukács*, p.223

⁴⁵ O conceito de “esferas de vida”, bem como o conceito de “possibilidades objetivas” são de matriz weberiana que, junto com a matriz marxista e hegeliana, compõem a concepção teórica de *História e Consciência de Classe*. Para Martin Jay, esses termos ganham uma dimensão ontológica no texto lukacsiano pois “instead of a fictional construct produced by the observer’s educated imagination, they were rooted in actual conditions of society” (JAY, 1984, p.112). Para um aprofundamento da influência

sempre maior que a soma das partes. “A meta final é, antes, essa relação com a totalidade (com a totalidade da sociedade considerada como processo)”⁴⁶. Assim, a categoria da totalidade articulava diversas esferas particulares de vida em algo mais complexo e qualitativamente diferente do que havia anteriormente. Só é possível entender a sociedade, como um resultado dessa articulação pela totalidade, ou como uma “totalidade social”. Pois é a “concepção dialética da totalidade (...) a única a compreender a realidade como um devir social”⁴⁷.

Portanto, a sociedade ou “totalidade social” se apresenta em *HCC* como algo “superior” ou “diverso” do que a mera soma das múltiplas “esferas de vida”. Não há dúvidas, para Lukács, que “foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, (...) uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade”⁴⁸. Essa noção de unidade também produz uma “ilusão necessária” que aparece na forma de autonomização das “leis” que determinam o funcionamento de esferas de vida particulares, dando um caráter de “irracionalidade relativa do processo como um todo”⁴⁹. A partir dessa “irracionalidade”, desse “‘sistema de leis’ - extremamente problemático - que regula a totalidade, que por princípio é qualitativamente diferente daquele que regula as partes”⁵⁰ que Lukács irá enxergar a “totalidade social” como mais do que a mera soma das diversas esferas de vida. A totalidade, aqui, é tomada como algo qualitativamente diferente, pois “a integração na totalidade (cuja condição é admitir que a verdadeira realidade histórica é precisamente o todo do processo histórico) muda não somente nosso julgamento sobre o fenômeno [reificação]” mas também provoca uma “mudança fundamental [qualitativa] no conteúdo desse fenômeno”⁵¹. Assim, “somente neste contexto, que integra os diversos fatos da vida social numa totalidade, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da realidade”⁵². A própria possibilidade de superação do conhecimento reificado em *HCC* também se apresenta condicionada à totalidade também em seu segundo sentido metodológico.

weberiana em *História e Consciência de Classe* ver o capítulo “Lukács and the Western Marxism Paradigm” presente em *Marxism and Totality - The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (JAY, 1984). Sobre o tema, recomendamos também a leitura da dissertação de mestrado de Mariana Teixeira *Razão e Reificação: um estudo sobre Max Weber em História e Consciência de Classe* (TEIXEIRA, 2010).

⁴⁶LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 101

⁴⁷LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 85

⁴⁸LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 221

⁴⁹LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 225

⁵⁰LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 227

⁵¹LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 314

⁵²LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 76

A realização da perspectiva do sujeito e objeto idêntico como a condição para o surgimento da consciência de classe é alvo de severa crítica por parte do próprio autor no “*Prefácio à Segunda Edição*”, ao localizar essa identidade como “de tipo lógico-filosófico”⁵³. Dessa maneira, avalia o filósofo que, parecia que “a construção lógica-metafísica da *Fenomenologia do Espírito* tivesse encontrado uma autêntica efetivação ontológica no ser e na consciência do proletariado”⁵⁴. O foco dessa autocrítica está em apontar que essa perspectiva impregna de valor ontológico categorias puramente lógicas, incorporando as articulações entre lógica e realidade e forçando o conteúdo do real dentro da forma lógica. O cerne da construção argumentativa, da perspectiva metodológica do sujeito e objeto idêntico é posto em xeque por Lukács. O proletariado, ao tomar consciência de sua situação de dominação e desumanidade, tem sua ação de classe como que constrangida e direcionada, necessariamente, no sentido de transformação dessa realidade, tornando-se um sujeito histórico efetivo e o único capaz de realizar a superação da realidade reificada. Em sua autocrítica, o autor aponta que as categorias lógicas podem exprimir, no máximo, um momento da reconstrução do real que se apresenta complexo e multilateral do ponto de vista de sua essência, forma e conteúdo⁵⁵. Ao se questionar, no “*Prefácio à Segunda Edição*”, sobre o papel metodológico da identidade entre sujeito e objeto enquanto realização do ponto de vista da totalidade, Lukács diz:

Será que um sujeito-objeto idêntico é efetivamente produzido por um autoconhecimento, por mais adequado que seja, mesmo que tenha como base um conhecimento adequado do mundo social, ou seja, será que ele é produzido numa consciência de si, por mais completa que seja? Basta formular a questão com precisão para respondê-la negativamente. Pois, mesmo que o conteúdo do conhecimento possa ser referido ao sujeito do conhecimento, o ato do conhecimento não perde com isso seu caráter alienado.⁵⁶

A partir da crítica do caráter lógico⁵⁷ da identidade entre sujeito e objeto conseguimos entender por que Lukács classifica *HCC* como um texto portador de

⁵³LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 51

⁵⁴LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 24

⁵⁵LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social I*, p.266

⁵⁶LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 25

⁵⁷Além da crítica do aspecto lógico e sua tensão com o aspecto ontológico em relação à categoria de totalidade Lukács destaca outros dois problemas em relação à esta categoria em seu *Prefácio à Segunda Edição*. Refiro-me ao problema da organização e à concepção de natureza que derivam do uso da totalidade enquanto identidade entre sujeito e objeto.

“hegelianismo exacerbado” ou de “ser mais hegeliano que Hegel”, pois, ao utilizar essa identidade entre sujeito e objeto enquanto uma categoria que expressa um devir histórico o autor sobrecarrega ainda mais uma categoria lógica de valor ontológico. Admitindo-se que o aspecto lógico apreende somente um momento da realidade múltipla e complexa, estabelecer em uma categoria lógica o ápice de uma relação ontológica entre sujeito e objeto já representaria uma limitação na capacidade de apreensão da realidade⁵⁸.

Se a realização metodológica da perspectiva da totalidade não se dá mais pela identidade entre sujeito e objeto, nos resta saber, agora, como essa categoria atua na engrenagem argumentativa da *OSS*. Neste texto, Lukács busca fundar uma ontologia que tenha como centralidade a categoria de trabalho, inspirado na formulação marxiana de que o trabalho “é, assim, uma das condições de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”⁵⁹. O caráter do trabalho como “mediador do metabolismo entre homem e natureza” é essencial para Lukács localizar essa categoria no centro de sua *OSS*, pois “todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social” e somente o trabalho possui “como sua essência ontológica, um caráter de transição”, pois, se trata de “essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica como orgânica” e “assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social”⁶⁰.

Lukács define o trabalho como uma atividade de “pôr teleológico” e “modelo de toda a práxis social”⁶¹. Por pôr teleológico, o filósofo entende uma ação de duas etapas: a primeira caracterizada como uma pré-ideação, ou seja, qualquer objeto antes de existir no mundo é previamente ideado por seu criador; segundo uma atividade de exteriorização (*Entäusserung*⁶²) e objetivação da ideia na concretude histórica. Esse ato deve contar com as escolhas, o planejamento, o engenho do trabalhador, que pensa

⁵⁸LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social I*, p.212

⁵⁹MARX, *O Capital*, p.120

⁶⁰LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social II*, p.44

⁶¹LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social II*, p.47

⁶²Existe, na literatura brasileira, uma grande discussão sobre a tradução dos termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung*, que foram, ambos, traduzidos por alienação, mas que representam, na literatura marxiana, momentos diferentes no processo de objetivação da produção e na alienação social como consequência dessa objetivação. Sobre o assunto, indicamos, dentre outros, a leitura do artigo de Jesus Raniere “Acerca das chamadas determinações da reflexão” presente em *István Mészáros e os desafios do tempo histórico* (RANIERE, 2011, p.63-83). Seguimos a discussão desse artigo na escolha das palavras exteriorização/objetivação para a tradução do termo *Entäusserung*.

já, o resultado desejado, e a partir de sua ação de “metabolismo” com a natureza, dá existência no mundo à essa ideia. Assim, o “pôr” do pôr teleológico é o que determina “um caráter irrevogavelmente ontológico” da categoria⁶³.

A categoria de pôr teleológico, porém, deve ser entendida como uma mediação entre as categorias de causalidade e teleologia. São totalmente causais as condições materiais que a natureza oferece como extensão orgânica e inorgânica do corpo do trabalhador. Em outras palavras, é totalmente causal os materiais e as condições dadas de trabalho. Porém, é totalmente teleológica, ou finalística, a prévia ideação. Nas palavras de Lukács:

a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha seu ponto de partida num ato da consciência, a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica em pôr um fim e, portanto, numa consciência que põe fins⁶⁴

O resultado dessa articulação mediada entre causalidade e teleologia é a existência material de um objeto que antes não existia. Essa prática social é o que caracteriza o trabalho. A objetivação de uma ideia subjetiva, agora presente no mundo, com realidade própria, passa a ganhar, também, história própria. Em outras palavras, a partir do momento que um ser humano realiza o processo de trabalho e cria um objeto, esse objeto extrapola a sua finalidade original, a sua teleologia, e passa a ter um destino totalmente causal na história dos homens e na sua própria história. Desta maneira a articulação entre teleologia e causalidade tem como destino um novo tipo de causalidade, chamada pelo filósofo de “causalidade posta”⁶⁵.

Essa interação mediada entre as categoria de causalidade e teleologia que gera uma “causalidade posta” só pode ser entendida em uma perspectiva metodológica que trata o complexo categorial do trabalho como uma unidade totalizante, com legalidade própria, e cujo resultado, por ser algo qualitativamente diferente daquilo que o originou, é muito maior que a simples somas de suas partes. Nas palavras de Lukács “tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Sem dúvida essas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real e unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que,

⁶³LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social II*, p.48

⁶⁴LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social II*, p.48

⁶⁵LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social II*, p.53

para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta”⁶⁶.

Continuando sua argumentação, Lukács demonstra que esse complexo categorial e totalizante do trabalho se apresenta apenas na forma de uma categoria fundadora. A própria história nos mostra que, a partir dos desdobramentos das mediações dessa categoria, o ser social se amplia e se modifica ao longo do tempo. Portanto, o filósofo nos alerta que só tem sentido pensarmos o trabalho enquanto uma totalidade se esta estiver em relação à uma totalidade maior, diretamente ligada à “sociedade enquanto totalidade”⁶⁷. Do ponto de vista metodológico, essa ligação é essencial, pois corre-se o risco de os “complexos singulares” que compõem o “complexo total” ganharem “uma autonomização extrapoladora daquelas forças que, na realidade, determinam apenas a particularidade de um complexo parcial dentro da totalidade” tornando “incompreensíveis as contradições e desigualdades do desenvolvimento” que têm sua origem nas “inter-relações dinâmicas dos complexos singulares e sobretudo da posição ocupada pelos complexos parciais dentro da totalidade”⁶⁸.

Creemos, então, ter a pista para entendermos como a totalidade passa a ser tratada metodologicamente na *OSS*. A realidade social se apresenta enquanto um grande complexo totalizante composto de diversos complexos categoriais que, em si, são essencialmente, totalidades parciais, com legalidade própria, e que se relacionam umas com as outras de maneira diversa através de um conjunto de mediações. Além, disso, essas “totalidades singulares” se relacionam também com a “totalidade geral”, com o ser social, de maneira diversa e mediada compondo um constante devir, histórico e processual. Apesar do abandono do seu uso metodológico da totalidade tomada como identidade entre sujeito e objeto, podemos adotar uma chave de leitura “continuidade transformada” nas obras de Georg Lukács em tela. Em sua argumentação para a construção das categorias de trabalho e reprodução em *OSS* a categoria de totalidade apresenta um sentido metodológico próximo, ao da articulação das ‘esfera de vida’ presentes em *HCC*. Transformada, pois a continuidade não é direta. Além do abandono da identidade entre sujeito e objeto a totalidade não articula mais “esferas de vida”, mas agora “complexos categoriais”. Porém, em relação ao método, ela ainda se faz presente,

⁶⁶LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social II*, p.52

⁶⁷LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social II*, p.302

⁶⁸LUKÁCS, *Para uma Ontologia do Ser Social I*, p.305-306

conservando a noção de materialismo histórico e dialético desenvolvida por Lukács ainda em *HCC*. Mantendo-se a noção de método, mesmo que transformada a partir de uma série de autocríticas, o filósofo húngaro pode manter seu diagnóstico que ortodoxia, em relação ao marxismo, é antes, uma questão de método.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental - Nas Trilhas do Materialismo Histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

CHASIN, José. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

FEENBERG, Andrew. *The Philosophy of Praxis - Marx, Lukács and the Frankfurt School*. London - UK: Verso Books, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

INFRANCA, Antonino. *Trabalho, Indivíduo y História: el concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Hierramenta, 2005.

JAY, Martin. *Marxism and Totality - The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge - UK: Polity Press, 1984.

LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*. Ijuí-RS: UNIJUÍ, 2007.

LÖWY, Michael. *A evolução política de Lukács*. Tradução de Heloísa Helena, A Mello, Agostinho Ferreira Martins, Gildo Marçal Brandão. São Paulo: Cortez, 1998.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos Sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstad: Luchterhand, 1998.

_____. “Meu caminho para Marx”, In: Carlos Nelson Coutinho. *Socialismo e Democratização: Escritos políticos – 1956-1971*, Tradução, Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Neto, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2008.

_____. *Para uma ontologia do Ser Social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Ronaldo Fortes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____. *Para uma ontologia do Ser Social II*. Tradução de Ivo Tonet, Nélio Schneider, Ronaldo Fortes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Werke, B. 13-14)*. Darmstadt: Neuwied, 1986.

_____. *Prolegômenos Para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução de Lya Luft, Rodnei Nascimento, Ronaldo Fortes e Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogos*. Tradução de Cristina Alberta Franco, Viçosa: Editora UFV: Ad Hominem, 1999.

MARX, Karl. *O Capital*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MAAR, Wolfgang Leo. *A Formação da Teoria em História e Consciência de Classe de Georg Lukács*. São Paulo: USP/FFLCH, Tese de Doutorado, 1988.

MÉSZÁROS, Istvan. *Para Além do Capital*. Tradução, Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____. *O conceito de dialética em Lukács*. Tradução de Rogério Bettoni, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. Tradução de Carla Berlinder, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

NETTO, José Paulo. *Georg Lukács*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Apresentação” In: MÉSZÁROS, Istvan *O conceito de dialética em Lukács*. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

NOBRE, Marcos. *Lukács e os Limites da Reificação: um estudo sobre História e Consciência de Classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.

OLDRINI, Guido. Lukács e os dilemas da dialética marxista. In: *Revista Crítica Marxista*. n.26, pp. 50-64, 2008.

_____. “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”. In: *Para uma ontologia do Ser Social II - Prefácio*. Tradução de Ivo Tonet, Nélio Schneider, Ronaldo Fortes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

RANIERE, Jesus. “Acerca das chamadas determinações da reflexão” In: Ivana Jinkings e Rodrigo Nobile, *István Mészáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

TEIXEIRA, Mariana. *Razão e Reificação: um estudo sobre Max Weber em História e Consciência de Classe*. Campinas: UNICAMP/IFCH, Dissertação de Mestrado, 2010.

TERTULIAN, N. “Lukács hoje”. In: Maria Orlando Pinassi e Sérgio Lessa. *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002b.

_____. *Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea*. Conferência proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Ceará. 18p. 1996a.

_____. As metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács. In: *Revista Crítica Marxista*, n.13, pp.29-44, 2001.

_____. Uma apresentação à Ontologia do ser social de Lukács. In: *Crítica Marxista*. n. 3, p. 54-69, 1996b.

VAISMAN, Ester. A obra tardia de Lukács e os revezes de seu itinerário intelectual. In: *Trans/Form/Ação* n.30 (2), 2007.

_____. O 'Jovem' Lukács: Trágico, Utópico, Romântico?. In: *Revista Kriterion*, n.112, 2005.

CEGOS QUE JULGAM AS CORES¹

Voltaire

traduzido por Alex Lara²

Quando o hospital dos Trezentos foi fundado, sabia-se que seus internos eram todos iguais, e que seus pequenos problemas eram decididos pelo voto da maioria. Eles distinguiam perfeitamente, ao tocar, a moeda de cobre de uma de prata. Nenhum deles jamais confundiu o vinho Brie com o vinho de Borgonha. Seu olfato era mais apurado do que o de seus vizinhos que possuíam os dois olhos. Eles raciocinavam perfeitamente com os quatro sentidos, ou seja, eles conheciam tudo o que lhes era permitido saber; e viviam em paz e felizes, tanto quanto um cego podia ser. Infelizmente um dos seus tutores fingiu ter ideias claras sobre o sentido da visão. Ele se fez ouvir, causou intriga, formou entusiastas: no fim, reconheceram-no como o líder da comunidade. Ele desejou ser o juiz das cores, e tudo se pôs a perder.

Este primeiro ditador dos Trezentos formou, inicialmente, um pequeno conselho, a partir do que ele próprio se apossou de todas as esmolas. Desse modo, pessoa alguma ousou opor-lhe resistência. Ele decretou que todos os trajes dos Trezentos eram brancos. Os cegos acreditaram nele, e passaram a falar apenas sobre as suas belas roupas brancas, embora nenhum vestisse esta cor. Todo o mundo zombou deles, pelo que foram reclamar com o seu ditador, que os recebeu muito mal; tratou-os como progressistas, espíritos fortes, rebeldes que se deixavam seduzir pelas falsas opiniões daqueles que tinham olhos e que ousavam duvidar da infalibilidade de seu mestre. Esta briga os dividiu em dois partidos. O ditador, para acalmá-los, emitiu um decreto pelo qual todas as roupas que vestiam eram vermelhas. Não havia um traje vermelho entre os Trezentos. Zombou-se deles mais do que nunca: novamente houve reclamos da parte da comunidade. O ditador ficou furioso, os cegos, também: eles debateram muito tempo, e a harmonia foi restaurada somente quando se autorizou todos os Trezentos a suspender o seu juízo sobre a cor de suas roupas.

¹ VOLTAIRE [François Marie Arouet]. *Aveugles juges des couleurs* (1766). Œuvres complètes de Voltaire, tome 21, Paris: Garnier. pp. 245-246. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Les_Aveugles_juges_des_couleurs&oldid=4810293>

² Doutorando em Filosofia pela UFMG. Professor EBTT do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais.

Um surdo, lendo esta história, admitiu que os cegos erraram ao julgar as cores; mas ele se manteve firme na opinião que acomete somente ao surdo quando ele está a emitir juízos sobre a música.

outra **margem**
revista de filosofia