



ano 5 — nº. 8

2018

ISSN 2358-7377

entrevista | interview

O Estudo dos Clássicos na Filosofia: entrevista com Eduardo Boechat

Jean Vargas (UFMG) e Gabriel Assumpção (UFMG/ FAJE)

artigos | papers

Hannah Arendt e a Filosofia contra a Funcionalização

Adriana Carvalho Novaes (FFLCH -USP)

O Pacto Hobbesiano: das paixões a sociedade civil

Alexon Silva Tavares (UFPE/ UFES)

O Anteros e a Resposta Amorosa: sobre a reciprocidade no Fedro de Platão

na Rosa Luz (UERJ)

Recurso Heurístico em John Rawls: uma justificação para uma teoria política

Benedito Sullivam Lopes (PUC-PR/ IFPI)

A Transformação da Fenomenologia por Heidegger e a Pergunta pelo Sentido de Ser (Sinn von Sein)

Christiane Costa de Matos Fernandes (UFRJ)

Merleau-Ponty e o Primado da Percepção: o corpo como marca da cumplicidade entre as obras de 1942 e 1945

Diego Luiz Warmling (UFSC)

Os conceitos de Emancipação e a Crítica do Trabalho no Marx Precoce

Douglas Rafael Dias Martins (UNESP) e Pâmella Rafaella Barbosa Vaz (UNESP)

Natureza Humana: paixão cativa, razão livre

Elias Lino dos Santos (UFC)

A arte e o Caos em Bacon e Deleuze: quebra de clichés e resistência política

Felipe Amancio (PUC-RJ)

sumário

O percurso da Hermenêutica Filosófica de Paul Ricoeur em Direção ao “Mundo do Texto”

Frederico Soares de Almeida (UFMG)

Marx e a Religião como Ontologia na CFD de Hegel: uma crítica materialista

Guilherme Oliveira e Silva (FAJE)

Figurações do Corpo Negro: o exílio do corpo e da alma em *Orphée noir* e suas interlocuções contemporâneas

Jânderson Albino Coswosk (UERJ/ IFES)

Heidegger, Kant e o Problema da Liberdade

Marcelo Vieira Lopes (UFSM)

A questão da Vida nos Primeiros Escritos de Walter Benjamin

Márcio Jarek (PUC-RJ/ UTFPR)

O problema da Obediência no Contexto da Governamentalidade em Michel Foucault

Natália Tavares Campos (UFMG)

David Hume entre o “Escritor” e o “Filósofo” de Arendt

Pedro Vianna da Costa e Faria (University of Cambridge)

Da ambivalência Simbólica à Equivalência Geral: o corpo em Umberto Galimberti

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa (UNIFESP)

Credenciamento Descredenciador da Arte

Thiago Barros Gomes (UFMG)

A Filosofia Anti-cartesiana de Leibniz

William de Jesus Teixeira (UNB)

Arbitrariedade Lógica e Otimismo: sobre a crítica de Schopenhauer à dialética de Hegel

Matheus Silva Freitas (UFS)

tradução/translation

A Queixa das Damas, de Marie de Gournay

Cinelli Tardioli Mesquita (UFPR/ IFSULDEMINAS) e Martha Tremblay-Vilao (Université du Québec à Montréal)

O ESTUDO DOS CLÁSSICOS NA FILOSOFIA: ENTREVISTA COM EDUARDO BOECHAT

Jean Vargas¹ e Gabriel Assumpção²

1) Conte-nos um pouco sobre sua trajetória acadêmica.

Minha graduação em 1993 foi em Jornalismo na *Faculdade Hélio Alonso* no Rio de Janeiro, uma faculdade que na época era especializada em cursos de Comunicação Social. Eu trabalhei por alguns anos como assessor de imprensa, mas eu realmente acalentava o sonho de estudar letras clássicas e em 1996 mudei-me para Londres com esse propósito. Antes de ingressar em um curso acadêmico no Reino Unido, eu acompanhei por dois anos cursos de extensão oferecido pela *Birkbeck College* em Londres. Esses cursos se concentravam no ensino das línguas latina e grega e não eram em regime de tempo integral. Meu tempo era dividido então entre esses cursos e trabalhos não-especializados (como garçom e livreiro) onde eu pude aperfeiçoar o domínio da língua inglesa e ganhar dinheiro para o sustento. Esses cursos me abriram as portas da academia inglesa, já que por meio de professores de lá eu consegui as necessárias cartas de recomendação que certificavam que eu estaria apto para ingressar em um curso universitário.

Meu primeiro curso acadêmico (1999-2000) foi o *Postgraduate Course in Classical Studies* no *Kings College London*, uma espécie de mestrado *lato sensu*. Eu decidira então ser um latinista e as disciplinas cursadas durante o ano letivo (*Cicero, Latin Prose Composition e Advanced Latin*) revelam essa intenção. Além dessas matérias, a dissertação final constou da análise do estilo literário de Cícero em suas cartas. O mestrado propriamente dito foi no *University College London (UCL)* entre 2001 e 2002. O *MA* em *Classics* me deu a chance de realizar um estudo realmente aprofundado do latim. Uma das disciplinas cursadas foi *Philological Research for Greek and Latin* (as outras: *Roman Historians e Intermediate Greek*). Embora a análise filológica não esteja em voga hoje em dia, essa disciplina provou ser fundamental em meu progresso como

¹ Doutorando em Filosofia pela UFMG.

² Doutorando em Filosofia pela UFMG, professor da Faculdade Jesuítica (FAJE).

linguista; a maior parte do curso foi destinada ao exame do desenvolvimento histórico da língua latina. Foi também por ocasião dessa disciplina que eu entrei em contato com Prof. Jonathan Powell, um classicista de renome internacional. Prof. Powell seria mais tarde o orientador de minhas teses de mestrado e doutorado. A tese de mestrado abordou o desenvolvimento das técnicas estilísticas no hexâmetro latino.

Meu doutorado foi na *Royal Holloway – University of London*. A tese de doutorado teve o seguinte título: ‘*Manilius and Posidonius’ Worldview*’. A ideia básica do meu projeto não é difícil de formular. Eu demonstro que a teoria astrológica exposta pelo poeta Manílio no livro *Astronomica* tem como base as doutrinas do filósofo estoico Possidônio de Apamea. A tese foi (e é), de fato, ambiciosa incorrendo em diversas controvérsias acadêmicas. Levou sete para ser concluída (2003 – 2010). O texto consta de 12 capítulos, cada um contendo três seções. Na primeira seção, eu exponho uma doutrina específica do filósofo estoico. Isso significa analisar o extensíssimo debate travado entre as escolas alemã e anglo-saxônica a respeito de Possidônio (cada uma com sua edição de fragmentos) ao longo do século XX. Na segunda parte eu demonstro que certas passagens da *Astronomica* se referem consistentemente a essa doutrina embora o nome do filósofo nunca seja citado. A terceira seção enfoca as alusões de Manílio aos seus predecessores na poesia didática romana, Lucrécio e Virgílio. Minha análise mostra que essas referências reforçam a ideia de que Manílio quer ser lido como uma espécie de anti-Lucrécio, ou seja, um poeta didático do estoicismo.

Paralelamente à ocupação com a tese de doutorado eu lecionei alguns cursos na *Royal Holloway*. Meu principal cargo docente lá foi à frente de um curso de mestrado que envolve os principais ‘colleges’ da *University of London* (*UCL, Kings College, Royal Holloway*). O curso (‘*Latin for Research II*’) se dirige aos alunos de pós-graduação que já tendo um conhecimento prévio da língua latina queiram aprofundá-lo.

Por motivos pessoais e profissionais, me mudei de volta para o Rio de Janeiro em maio de 2013. Em julho daquele mesmo ano eu fui aprovado no processo seletivo para professor substituto de latim no departamento de Letras Clássicas da UFRJ, onde lecionei as disciplinas do latim genérico de agosto de 2013 a julho de 2015. Em julho de 2015 eu passei em segundo lugar no concurso para professor adjunto de Latim na UFRJ. O concurso, entretanto, só oferecia uma única vaga. Por essa mesma época, eu recebi a notícia de que um dos meus artigos (‘*Stoic Physics and the Aristotelianism of Posidonius*’) havia sido aceito para publicação na *Ancient Philosophy*, uma revista científica americana de reputação internacional. Os dois acontecimentos, a não obtenção

da vaga e a aceitação do artigo, conduziram minha carreira na direção da filosofia antiga. Estimulado pelo reconhecimento dado a minha pesquisa, escrevi um detalhado projeto de pós-doutoramento que dava seguimento aos meus insights em ‘Stoic Physics and ...’ e cujo foco era a exploração das mudanças operadas por Possidônio na física e na ontologia da escola estoica (título do projeto: ‘Geração e Corrupção, Causa e Destino em Possidônio’). O projeto foi endossado pelo professor Gabriele Cornelli (Cátedra ARCHAi-UnB) que aceitou apresentá-lo como seu supervisor. Em meados de 2016 recebi a notícia de que havia sido contemplado com a bolsa do CNPq. Já se comentava na época a respeito dos cortes orçamentários que o ministério de Ciência e Tecnologia enfrentava. E, de fato, soube depois que eu havia sido o único candidato agraciado com o PDJ na área de filosofia antiga naquele ano. Em agosto de 2016 mudei-me para Brasília. A Cátedra UNESCO – Archai da Universidade de Brasília dispensa maiores apresentações. Trata-se de um dos principais centros de ensino e pesquisa de filosofia antiga no Brasil. Meu período na UnB foi gratificante. A infraestrutura proporcionada pela Cátedra é ótima e o prof. Cornelli deve estar entre os mais produtivos acadêmicos em atividade no país. Entre as conferências e seminários nos quais participei no meu período na Archai devo mencionar o *Workshop Plato's Communities: Citizenship and Diversity* que aconteceu em setembro de 2017. A conferência foi organizada conjuntamente pela Cátedra Archai e pela universidade de Cambridge. Nesse evento tive oportunidade de apresentar o trabalho 'The Reception of Plato in the First Century BC: Posidonius' Commentary on the *Timaeus*' que expunha alguns dos meus recentes *insights* sobre o ressurgimento de ideias pitagóricas no primeiro século a.C.

No final de 2016, o prof. Cornelli me falou que a Cátedra Archai estava procurando internacionalizar seu currículo acadêmico e indagou se eu estava disposto a ministrar um curso em inglês no Programa de Pós-graduação em Metafísica (PPGμ). Motivado pela ideia, eu apresentei a ementa do curso *Post-Hellenistic Philosophy* que foi oferecido aos alunos do programa no primeiro semestre de 2017. Essa disciplina, entretanto, acabou não sendo ministrada por conta do baixo número de estudantes que se inscreveram na própria. Já no semestre seguinte (2017. 2), eu ministrei a disciplina ‘Os Átomos e o Todo: Física, Metafísica e Política na Era Helenística’ no PPGμ.

Meu segundo estágio de pós-doutoramento está sendo realizado no departamento de filosofia da UFMG. O projeto que venceu o concurso para essa segunda bolsa de POSDOC (Capes – PROCAD) é o mesmo que havia sido submetido ao CNPq. Meu supervisor na UFMG é outro dos principais pesquisadores acadêmicos do país no setor,

o professor Fernando Rey Puente. Mudei-me para Belo Horizonte em novembro do ano passado, onde venho trabalhando desde então. Entre as atividades já realizadas no primeiro semestre de 2018 destaca-se um curso de pós-graduação (título: ‘Filosofia Pós-Helenística’) que aborda a reorientação das produções filosóficas e literárias ocorridas no primeiro século a. C. Nesse curso tive a oportunidade de expor o debate filosófico nos círculos intelectuais do mundo romano com relação a conceitos ontológicos, cosmológicos, epistemológicos, psicológicos, teológicos, linguísticos, e retóricos daquela época.

Minha principal publicação até o momento é o artigo ‘Stoic Physics and the Aristotelianism of Posidonius’ que saiu na revista científica americana *Ancient Philosophy* em sua segunda edição de 2016. Trata-se de um longo texto de 35 páginas dividido em duas seções. Na primeira eu discorro detalhadamente sobre os principais conceitos da física do estoicismo tradicional (princípios, teoria dos elementos, concepção de espaço e vácuo, movimento da matéria); na segunda eu analiso alguns fragmentos de Possidônio e demonstro que ele introduziu algumas inovações nesse campo para que pudesse empreender pesquisas científicas seguindo o exemplo dos peripatéticos (daí, ‘... and the Aristotelianism of Posidonius’). Também entre minhas publicações mais importantes está ‘The concept of the Sun as Hegemonikon in the Stoa and in Manilius’ *Astronomica*’. Nesse artigo que apareceu na Revista Archai em setembro de 2017, eu discorro sobre a astrofísica do mundo antigo clássico e usando farto material da minha tese de doutorado procuro mostrar que traços de uma teoria parcialmente heliocêntrica podem ser encontrados tanto em Manílio quanto nos fragmentos de Possidônio.

A revista *Calíope: Presença Clássica* (do programa de pós-graduação do departamento de Letras Clássicas da UFRJ) já publicou um artigo meu: ‘The Physical Concepts of the Early Stoa’. Como o título do texto indica, faço no referido trabalho um exame detalhado dos conceitos físicos dos primeiros filósofos estoicos. Outro artigo meu está para ser publicado ainda esse ano na *Calíope*: ‘The Concept of Genesis in Posidonius’. Nesse texto, que é fruto das minhas pesquisas nos últimos dois anos, eu analiso alguns excertos de Possidônio que se encontram na *Epitome* de Ário Dídimo para demonstrar que Possidônio reorientou a ontologia estoica introduzindo conceitos do platonismo pitagórico. Também no prelo da Revista PROMETEUS está ‘Geographical Systems in the First Century BC: Posidonius’ F 49 E–K and Vitruvius’ On Architecture VI 1. 3–13’. Nesse artigo eu discorro sobre o desenvolvimento da geografia na antiguidade clássica e

ressalto as mudanças ocorridas nessa ciência no primeiro século a.C., quando filósofos voltaram a se interessar por temas geográficos.

Afinal, em maio desse ano tive a felicidade de ser aprovado em primeiro lugar no concurso para professor adjunto do departamento de Letras Clássicas da UFRJ. Espero começar a trabalhar lá em breve.

2) Qual o estado das pesquisas sobre Manílio e Possidônio no Brasil?

A época Pós-helenística, ou a filosofia entre os séculos I a.C. e II d.C., vem recebendo destaque nos debates acadêmicos internacionais nos últimos dez anos. Os dois autores, Possidônio e Manílio, são figuras proeminentes nessa época uma vez que testemunham o ressurgimento do interesse por pesquisas científicas, ou de cunho peripatético, nas escolas filosóficas. Quanto a pesquisas de acadêmicos brasileiros relacionadas a esses autores, além da minha produção eu poderia acrescentar, em primeiro lugar, a obra do professor Aldo Dinucci (UFS) que vem fazendo um exemplar trabalho no campo da história do estoicismo. O departamento de Letras Clássicas da USP também tem mostrado interesse em Manílio como digno representante da poesia Augustana. De fato, o interesse por esses autores tende a crescer na medida em que o Brasil se insere com mais vigor na comunidade científica internacional.

3) Por que o interesse em autores latinos?

Eu sempre gostei do mundo clássico Greco-romano e tendo necessariamente que escolher entre as duas línguas, eu preferi o latim. Como diz a grande classicista e historiadora Mary Beard o mundo romano está mais próximo de nós do que o mundo grego. A Grécia clássica significa os grandes ideais que, afinal, nunca foram realmente vividos. Roma somos nós. Uma sociedade multicultural, multirracial, metropolitana, e cosmopolita.

4) Como o sr. vê a diferença entre a pesquisa feita na Inglaterra e aqui no Brasil?

A Inglaterra é com certeza o mais importante centro de estudos clássicos nos últimos sessenta anos (antes era a Alemanha). O Brasil vem emergindo como um ativo membro da comunidade internacional nos últimos quinze anos. Quando eu comecei minha vida acadêmica em Londres em 1999 não se ouvia nada sobre o Brasil, quando eu retornei ao Rio em 2013 o Brasil era o país mais promissor para classicistas (ouvi isso em uma palestra em Oxford). De fato, com a crise nos últimos três anos essa ascensão perdeu fôlego, mas acho que já construímos alguns centros de excelência. Nossas principais

universidades (UFRJ, UFMG e UnB, para citar apenas aquelas em que já trabalhei) tem uma estrutura realmente profissional formada por um corpo docente de alta competência e por bibliotecas muito bem equipadas. Afinal, o Brasil entrou no mapa internacional dos estudos clássicos, que é capitaneado pela Inglaterra, e a tendência é que ele permaneça aí.

5) Qual a relevância do latim para os estudantes de filosofia?

O latim é relevante na medida em que o mundo antigo se tornou romano (em meados do século II a.C.). De fato, a filosofia antiga é grega, mas nós só temos acesso pleno a ela por meio do latim. Cícero, Sêneca, Lucrécio, Manílio, Agostinho, ... estes autores latinos são fontes indispensáveis se alguém pretende fazer uma pesquisa séria sobre certos tópicos da filosofia antiga. Claro, vale também lembrar que o latim virou a língua filosófica por definição na idade média. De fato, eu diria que todo estudante de filosofia deve cultivar o seu latim (pelo menos o latim instrumental).

6) Como o sr. vê o limite entre filosofia e literatura?

Minha tese de doutorado enfocou a poesia didática em Roma: Manílio, o estoíco e Lucrécio, o epicurista. Eu diria que haviam duas maneiras de se fazer poesia filosófica na antiguidade. A poesia podia ser, em primeiro lugar, uma espécie de ‘mel’, ou seja, uma linguagem retórica que embelezasse e clarificasse o conteúdo filosófico. Lucrécio é o grande autor nesse campo, um escritor com recursos poéticos insuperáveis (como o próprio Virgílio admitiria nas *Geórgicas*). O outro tipo de poesia filosófica é o da linguagem hermética que pertence a um estágio mais tardio da civilização. Aqui a poesia não é apenas veículo do conteúdo mas ela é o conteúdo em si (*carmen et res*). A apreciação desse tipo de poesia exige mais atenção e não é à toa que Manílio, o maior expoente dessa corrente, é relativamente pouco conhecido. Trabalhos como o de Katharina Volk (Columbia), Stephen Green (Leeds), e modéstia à parte, o meu próprio vem explorando e revelando cada vez mais os recônditos ainda obscuros desse tipo de literatura filosófica da antiguidade.

HANNAH ARENDT E A FILOSOFIA CONTRA A FUNCIONALIZAÇÃO*

Adriana Carvalho Novaes¹

RESUMO: Este artigo tem por objetivo mostrar a importância da crítica de Hannah Arendt à funcionalização à qual ela contrapõe a filosofia. Desde seu exame da obra *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, em 1930, a autora busca resgatar a relevância do significado das experiências, o que se mostrará ainda mais urgente no pós-guerra pela compreensão do caráter inédito do totalitarismo, na avaliação do legado de Karl Marx e dos desafios relacionados às consequências da artificialização da natureza pela ciência. A referida crítica, portanto, tem papel fundamental na busca do significado e na reafirmação do valor filosófico da política que marcam a obra de Hannah Arendt.

Palavras-chave: funcionalização; significado; Hannah Arendt; filosofia

ABSTRACT: This article aims to demonstrate the importance of Hannah Arendt's critique of functionalization. From her examination of Karl Mannheim's *Ideology and Utopia* in 1930, the author seeks to recover the relevance of the meaning of experiences, which will be even more urgent in the postwar period by understanding the unprecedented nature of totalitarianism in the assessment of the legacy of Karl Marx and the challenges related to the consequences of the artificialization of nature by science. Such criticism, therefore, plays a key role in the search for meaning and in the reaffirmation of the philosophical value of the politics that mark her work.

Keywords: functionalization; meaning; Hannah Arendt; philosophy

“Philosophy has to be concrete and practical,
without forgetting its origins for a minute”.²

Karl Jaspers

¹ Doutora em Filosofia pela FFLCH-USP. Pós-Doutoranda em Filosofia na mesma instituição.

* Este artigo é um trecho adaptado do primeiro capítulo de minha tese intitulada “Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar”, defendida em 26 de abril de 2017, no Departamento de Filosofia, FFLCH, USP.

**

² *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Carta 44, de Karl Jaspers para Hannah Arendt, de 18 de setembro de 1946. p. 58.

É sabido e muito repetido que Arendt não se considerava filósofa e evitava nomear seu trabalho como “filosofia política”. Na verdade, estas declarações dadas na célebre entrevista concedida a Günter Gaus³ são justificadas, primeiro, porque ela diz não se sentir uma filósofa – os filósofos não a aceitariam como um par. Segundo, porque ela não queria seu trabalho identificado na mesma chave de uma tradição que sempre opôs de maneira tensa “filosofia” e “política”. Contudo, afirmo que Arendt é uma filósofa consciente de sua posição de *outsider*. Como declarou: “I somehow don’t fit”⁴. Ela se referia ao fato de não pertencer a nenhuma vertente política – não era socialista, nem comunista, nem liberal. Este artigo pretende mostrar como a filosofia sempre foi o fundamento, o fio e o horizonte das elaborações de Arendt e começa pela interpretação de um texto surpreendente porque, escrito em 1930 – no fim da República de Weimar já ameaçada pela ascensão dos nazistas –, faz uma *defesa* da filosofia. Neste texto é possível identificar alguns elementos constitutivos de suas inquietações futuras. Depois da análise dessa defesa, seguem considerações sobre a crítica que Arendt repetidamente faz à funcionalização operada pela ciência social, pela lógica, economia e psicanálise.

Contra a negação da Filosofia: a crítica à *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim

No ensaio que escreveu em 1930, intitulado “Filosofia e sociologia”, no qual reflete sobre os pressupostos e as consequências do livro *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, Arendt enfrenta a posição do autor que “nega realidade ao pensamento como uma questão de princípios”.⁵ Para Mannheim, o pensamento só pode ser ideologia ou utopia.

Para se contrapor a essa “constatação”, Arendt argumenta que a própria concepção do autor era resultado do contexto, da história, portanto, o possível caráter esvaziado ou ilegítimo do pensamento era dado mais pela realidade passível de ser questionada em sua incapacidade de dar lugar à atividade do pensar. O contexto tomava como inconcebíveis o estar só⁶ e o afastamento: o estar só não era tido como “uma

³ Cf. “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus. In: ARENDT. *Compreender*, p. 31-32.

⁴ HILL. *Hannah Arendt*, p. 336.

⁵ ARENDT. *Compreender*, p. 58-72.

⁶ Em *Compreender*, o termo “solitude” foi traduzido como “solidão”. Mas, em *A vida do espírito*, é muito importante a distinção entre “estar só” (*solitude*) e “solidão” (*loneliness*). Portanto, aqui altero o termo “solidão” para “estar só”, mantendo o sentido dado por Arendt.

possibilidade autêntica e positiva da vida humana” enquanto que “a transcendência intrínseca a todo pensamento é inconcebível sem afastamento e distância”.⁷ Vejamos como se dá a argumentação de Mannheim e a contestação de Arendt.

Eles escrevem no contexto do fim da era dourada da República de Weimar e da formação de um cenário sombrio de agravamento da crise econômica e ascensão de Hitler e seus seguidores. Justifica-se assim a intenção de Mannheim enunciada na primeira linha do livro e corroborada em sua conclusão: “compreender a situação atual do pensamento” e defender a utopia que foi abandonada junto com “a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”. O homem estava reduzido a um produto de impulsos porque sem utopia.⁸

Mannheim insiste no diagnóstico e palavra de ordem de Marx, de que era preciso parar de interpretar e passar a transformar a história, ideia retomada por Arendt como um problema, pois não se tratava de uma saída para o impasse da história, mas de um impedimento, já que o brado pela suspensão da interpretação teria a consequência do uso nefasto por qualquer utopia. A funcionalização da ideia de processo também contribuiu para a ascensão do discurso segundo o qual tudo era possível para o reequilíbrio de um país humilhado. E aqui se coloca a preocupação de Arendt, cujo alcance era inimaginável naquele momento porque lida com um desafio anterior ao período nazista: a questão da realidade do pensamento, ou seja, de que a busca de significado pudesse preservar a transcendência mesmo num quadro no qual as referências da tradição filosófica estavam desmoronando. E a definição fundamental é a do “significado”.

Tanto Mannheim quanto Arendt estão às voltas com o modo pelo qual o significado aparece e é comprehensível. Se Mannheim entende, como Marx, que o pensamento é um processo determinado por forças sociais, Arendt dirá que o significado está no conteúdo objetivo do pensamento alcançável pela transcendência apenas possível no afastamento e na distância da realidade. Se para Mannheim o relacionismo – a dinâmica do sistema de significados na situação histórico-social – deve substituir o caráter estático do pensamento moderno, para Arendt, o desdobramento da concepção de Mannheim, que entende a transcendência como fuga, cria um resíduo impossível de ser desconstruído, tendo, como efeito contrário, a atribuição ao pensamento de uma transcendência muito mais radical. A busca de uma realidade mais

⁷ ARENDT. *Compreender*, p. 70.

⁸ MANNHEIM. *Ideologia e utopia*, p. 81 e 285.

original – erro da sociologia e também da psicanálise, segundo Arendt – é a negação da realidade ao pensamento, colocando em dúvida a possibilidade de uma compreensão ontológica do ser:

O sociólogo não investiga “o ser no mundo” como uma estrutura formal da existência como tal, e sim o mundo específico historicamente determinado em que vive qualquer ser humano. Essa delimitação da sociologia parece inofensiva, como se estivesse simplesmente definindo a área de competência da disciplina. Torna-se uma ameaça para a filosofia apenas quando afirma que o mundo só pode ser investigado em seus particulares, e não como uma estrutura formal da existência humana. Isso põe em dúvida a possibilidade de uma compreensão *ontológica* do ser.⁹

Arendt avalia as abordagens filosóficas contemporâneas de compreensão ontológica do ser e que são alvo de Mannheim: a de Karl Jaspers e a de Martin Heidegger. Jaspers “toma a existência humana como o tema fundamental da filosofia” e destaca as “situações-limite” em que “vivenciamos nossos seres autênticos e reconhecemos a incerteza de nossa condição humana como tal”. O estar só e o abandono proporcionam essa vivência. Enquanto a filosofia é essa vivência não cotidiana, a sociologia “tenta abranger o não-cotidiano como um modo intrínseco à vida cotidiana.”¹⁰

A avaliação da vida cotidiana pela sociologia parece próxima de Heidegger, pois para ele, o cotidiano que é “o eles”, “o impessoal”, é a instância em que “a existência [*Dasein*, o ser-aí] se manifesta da maneira mais comum e mais imediata”. Para Heidegger, o “ser humano significa necessariamente ‘Ser-no-mundo’”. Mannheim, segundo Arendt, duvida “da possibilidade de se libertar do ‘eles’ e, por extensão, de atingir a existência autêntica que Heidegger circunscreve com sua expressão ‘Ser-para-a-morte’ e Jaspers com suas ‘situações-limite’”.¹¹ No texto “O que é filosofia da existência?”, de 1946, Arendt examinaria com mais detalhes essas diferenças entre Heidegger e Jaspers.

Para a sociologia, a existência corresponde ao concretamente efetivo, à ordem social. Na filosofia, a estrutura formal da existência humana e a compreensão ontológica do ser pressupõem a afirmação da possibilidade da transcendência, do pensamento que ultrapassa a vivência cotidiana. O lugar para o pensamento está na utopia futura, segundo Mannheim. Para Arendt, no estar só (*solitude*), retomado muitos

⁹ ARENDT. *Compreender*, p. 62.

¹⁰ Ibidem, p. 61.

¹¹ Ibidem, p. 62.

anos depois como a principal referência do pensar, o exercício socrático. Após o totalitarismo, e especialmente a partir de meados dos anos 1960 até a escrita de *A vida do espírito* nos anos 1970, Arendt dedica-se a relacionar o pensamento às faculdades da vontade e do juízo.

Em contraposição a Mannheim, Arendt afirma que não bastaria negar o pensamento, alçando a história e o processo à qualidade de instâncias únicas de compreensão. Ela mostrará nas aulas e nos vários textos sobre Karl Marx e, especialmente, em *A condição humana*, que as ideias de processo e de progresso comprometeram a compreensão do próprio ser humano, para além de sua realidade econômica imediata, e ensejaram mesmo sua redução à função dentro de uma lógica totalizante¹².

A ideia de progresso, marca da era moderna, e o enaltecimento do processo, ou seja, da história como uma lógica dotada da capacidade da própria compreensão, parecem fazer do ser humano um acessório, um agente do fluxo contínuo, participante, mas sob a ameaça de ver sua atuação tomada como mera função, assim como Mannheim entende a teoria como função da realidade. Para Arendt, a redução do problema do significado – o problema de o espírito dar sentido à realidade, compreendendo-a, portanto, distante e, ao mesmo tempo, agindo nela pelo exercício da vontade e do juízo, como interpretaria décadas mais tarde – à realidade mais original que, para a sociologia, segundo Mannheim, é a realidade econômica, na verdade revela uma realidade estranha ao pensamento e ao significado. Este é o problema. Não a situação econômica que embota o ser humano e determina cruelmente sua realidade, mas o fato do pensamento e do significado serem retirados da realidade por esse estado de coisas, o que também nega a filosofia e o conteúdo objetivo do pensamento para o que Arendt chama a atenção em sua crítica e impede a compreensão de que o mundo não é simplesmente conversível ao significado:

A redução desse problema [a questão do significado] à realidade “mais original” da vida econômica só se torna possível quando o mundo e a vida dos seres humanos passaram, na verdade, a ser primariamente determinados por fatores econômicos, e quando a realidade a que está vinculada a vida mental se tornou em linhas gerais estranha ao pensamento e ao significado.¹³

¹² Segundo Yara Frateschi, “No enfrentamento com Marx é inevitável perceber que o alvo de Arendt é o funcionalismo que, para ela, caracteriza o seu modo de pensar e também o modo de pensar daqueles que o seguem”. *Democracia, direito e poder comunicativo*, p. 179.

¹³ ARENDT. *Compreender*, p. 72.

Voltemos a esse conceito chave do embate: o significado. O pensar exige a referência ao significado. Se a ideologia se instala “como justificativa pessoal de uma posição individual contra a posição dos outros” [...] “surge a questão do significado nascida da possibilidade de se contestar a própria situação pessoal”.¹⁴ É no estranhamento que surge a questão do significado. À análise sociológica dos significados de Mannheim, Arendt contrapõe a anterioridade da questão do significado: ela remonta ao cristianismo e está relacionada a uma transcendência que nega o mundo, mas não é utópica. Apesar da possível ameaça esmagadora do poder econômico de reduzir a vida mental à ideologia ou à utopia, a anterioridade da questão do significado mostra que o *topos* do pensamento é mais amplo, e sua recusa leva à perda desse horizonte e, consequentemente, à inviabilização de se encontrar saídas e lugares para o pensamento. O contexto em que escrevem é exatamente o da constatação de uma falta de moradia para o pensamento, o que “despertou uma desconfiança justificada diante dele”.¹⁵

A concepção de Mannheim, insiste Arendt, resulta do estranhamento, do desenraizamento. A desconstrução que a sociologia opera parte da ideia de que a vinculação existencial se opõe à filosofia. Contudo, o que aparece no exame da situação específica de um vínculo existencial é a questão do significado: mesmo que pareça paradoxal, “o pensamento existe autenticamente em seu contexto a-histórico (‘dimensão extática’) num total divórcio da realidade concreta”.¹⁶ A própria concepção de sociologia por Mannheim resulta de uma situação existencial, do mundo e da vida dos seres humanos “primariamente determinados por fatores econômicos”, de uma “realidade a que está vinculada a vida mental” que, como vimos, em linhas gerais, tornou-se “estranha ao pensamento e ao significado”.

Essa concepção do pensamento e da existência como pertencentes a um âmbito mais amplo historicamente, ao mesmo tempo em que identifica a pertinência de um problema para o qual Mannheim tenta dar resposta com sua Sociologia do Conhecimento – a falta de lugar para o pensamento e a questão do significado – é a afirmação da filosofia, o confronto à sua negação por Mannheim. Arendt entende a insistência dele na realidade “mais original” como uma espécie de “sintoma”, algo da

¹⁴ ARENDT. *Compreender*, loc.cit.

¹⁵ ARENDT. *Compreender*, p. 71.

¹⁶ Ibidem, p. 67.

situação existencial e histórica. Esse diagnóstico aponta para o caráter imprescindível da transcendência e conduz à ideia de autenticidade do pensamento como existente na dimensão extática, fora da concretude da realidade, no distanciamento necessário, na dissociação da vida cotidiana. Contudo, o significado resulta também da relação cambiante e desafiadora entre a realidade e o pensamento, ou entre o mundo e o espírito, e este será um desafio constante para Arendt.

Sapato ou martelo: contra a funcionalização

Um dos alvos da crítica de Arendt a qualquer forma de redução da complexidade e da amplitude da relação entre o mundo e o espírito foi a funcionalização. As funções são falsas chaves de interpretação porque reduzem a possibilidade de entendimento à mera operação, correspondendo a uma necessidade de administração das coisas, não à busca de significado. No curso “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, ministrado na New School, em 1969, Arendt afirma que naquele momento, a própria teoria já não se preocupava com a verdade, mas em fazer com que fatos pudessem ser manipuláveis. A teoria política tem como fim o bem comum, mas

alguns acreditam que isso pode ser feito por métodos quantitativos ou por contagem de narizes ou, de modo mais sofisticado, dissolvendo qualidades em quantidades, como serenidade em não-irritado-de-modo-algum, uma espécie de zero numa escala na qual é possível medir a quantidade de raiva.¹⁷

A necessidade de administração das coisas serviria como substituta do apoio de que as teorias da tradição filosófica não são mais capazes. Essa substituição foi sempre rechaçada por Arendt. Sua crítica é dirigida à abordagem científica dos assuntos humanos que compromete o alicerce mesmo da análise e tentativa de compreensão do totalitarismo. O desenvolvimento moderno do historicismo, da sociologia e da economia em correspondência à lógica do desenvolvimento científico, comprometeria a compreensão dos fenômenos a ponto de inverter o próprio princípio de sua validade, como esclarece Arendt:

¹⁷ LIBRARY OF CONGRESS. Manuscript Division. *The Hannah Arendt Papers*. Subject File, Courses, New School for Social Research, New York, NY, “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, lectures and seminar, 1969, image 4 (tradução nossa). Na mesma página, Arendt trata dos funcionalistas e de Marx. Disponível em: http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/04/040460/0004.jpg

... se nossos padrões de rigor científico continuam a aumentar e hoje são mais elevados do que nunca, nossos padrões e critérios para a verdadeira compreensão, por outro lado, parecem em constante declínio. Com a introdução de categorias de avaliação estranhas e amiúde absurdas nas ciências sociais, eles estão em baixa constante. O rigor científico não admite nenhuma compreensão que ultrapasse os estreitos limites da pura factualidade, e essa arrogância lhe tem custado caro, visto que as superstições desenfreadas do século XX, fantasiadas de um cientificismo vigarista, começaram a surpreender suas deficiências. Hoje, a necessidade de compreender não tem mais esperanças e devasta os critérios não só da compreensão como também do simples rigor científico e da honestidade intelectual.¹⁸

A negação do transcendente e a redução da compreensão ao factual ou à realidade concreta abrem caminho para superstições e formas vigaristas de conhecimento. A limitação à factualidade leva à inversão do próprio rigor que a ciência almeja, dando espaço a justificativas estreitas, como aquelas do totalitarismo, uma lógica de destruição em nome da Natureza e da História. A crítica a essa forma de estruturar o conhecimento em detrimento do significado, toma vários caminhos na obra de Arendt e está profundamente relacionada à afirmação da filosofia e à defesa do estatuto filosófico da política; à distinção entre pensamento/compreensão e operações lógicas.

No texto “Compreensão e política (As dificuldades de compreensão)”, Arendt chama atenção para a principal distinção política entre lógica e senso comum, qual seja, ao contrário do senso comum que é um senso político por excelência, portanto que opera *entre* os homens, a lógica é uma capacidade que se torna “produtiva” e traz consigo um poder persuasivo compulsório perigoso:

Igualar o pensamento e a compreensão com essas operações lógicas significa nivelar a capacidade de pensamento, que por milênios foi considerada a mais alta capacidade humana, a seu mínimo denominador comum, em que as diferenças na existência concreta já não têm nenhuma importância, nem mesmo a diferença qualitativa entre a essência de Deus e os homens.¹⁹

Em “Religião e política”, de 1953, texto apresentado numa conferência na Universidade Harvard sob o tema “A luta entre o mundo livre e o comunismo é uma luta basicamente religiosa?”, e publicada na revista *Confluence*, Arendt critica a

¹⁸ ARENDT. *Compreender*, p. 358

¹⁹ Ibidem, p. 341.

concepção segundo a qual há paralelismo entre a ideologia política e a religião. “O comunismo como ideologia”, afirma Arendt, “não é igual ao ateísmo”, pois diferente deste que ainda acolhe a dúvida – dúvida moderna que possui um caráter religioso – o comunismo treina seus adeptos para jamais levantar questões. Tanto a história quanto as ciências sociais utilizam a expressão “religião secular ou política”. Inadequado, o termo é abordado pelas ciências sociais como se a ideologia e a religião fossem a mesma coisa, como se o comunismo desempenhasse “para seus adeptos a mesma ‘função’ desempenhada por nossas denominações religiosas numa sociedade livre”.²⁰

Apontando o destaque maior dado à identificação entre ideologia e religião, tomados como equivalentes funcionais nas ciências sociais, Arendt alerta sobre a centralidade da função de um fenômeno histórico ou político em detrimento de seu conteúdo como postulado fundamental dessas ciências. Lembrando *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, afirma que desde essa obra, as ciências sociais “se acostumaram a responder e dizer aos marxistas que o marxismo também é uma ideologia”,²¹ o que se desdobrou na perda de um certo grau de reconhecimento de diferença de conteúdo que ainda existia em Marx e Engels. Portanto, a concepção segundo a qual o comunismo é uma religião ficou mais fácil. Outro exemplo desse esvaziamento de significado é o tipo ideal do “líder carismático”, cunhado por Max Weber, tendo como modelo Jesus de Nazaré. Como afirma Arendt, “os discípulos de Karl Mannheim não sentiram nenhuma dificuldade em aplicar a mesma categoria a Hitler”.²² É aqui que ela esclarece sua crítica, definindo a funcionalização:

É inegável que essa funcionalização dessubstancializadora de nossas categorias não é um fenômeno isolado que ocorre em alguma torre de marfim do pensamento acadêmico. Está intimamente ligado à crescente funcionalização de nossa sociedade, ou melhor, ao fato de que o homem moderno tem se tornado, cada vez mais, uma simples função da sociedade. O mundo totalitário e suas ideologias não refletem o aspecto radical do secularismo ou do ateísmo; refletem o aspecto radical da funcionalização dos homens. Seus métodos de dominação se baseiam no postulado de que os homens podem ser inteiramente condicionados, porque são apenas funções de forças superiores, históricas ou naturais.²³

²⁰ ARENDT. *Compreender*, p. 391-392.

²¹ Ibidem, p. 395.

²² Ibidem, p. 398-399. Já em *Origens do totalitarismo*, Arendt faz essa observação de que é um erro grave interpretar os líderes totalitários como “líderes carismáticos”, nos termos de Max Weber. Ver p. 496, especialmente nota 57, p. 736.

²³ ARENDT. *Compreender*, p. 399.

Essa interpretação de Arendt – como no ensaio sobre o livro de Mannheim, em que a negação da filosofia se dá por esse tipo de funcionalização – se estende a todas as formas de conhecimento que se instrumentalizam por esse uso da função. A concentração nos “papéis funcionais”, portanto, repete uma distorção da sociedade, igualando função e essência. Como conclui Arendt, na réplica a uma crítica ao seu texto feita por Jules Moonerot:

mesmo que, em alguma estranha circunstância, duas coisas diferentes viessem a desempenhar o mesmo “papel funcional”, nem por isso eu iria considerá-las iguais, assim como não acho que o salto de meu sapato seja um martelo por usá-lo para fincar um prego na parede.²⁴

Nas avaliações funcionais, a explicação fica presa ao imediato, às situações do momento, ao desempenho de meras funções pelos homens, sem as categorias ou referências da tradição no horizonte do exame que se pretende fazer. No projeto de Arendt, esse diagnóstico implica rechaçar as funções por seu caráter redutor e consequentemente perigoso, por tomar como valor o abandono de qualquer distinção. A defesa, não da tradição, mas das distinções estabelecidas historicamente, marca a oposição entre filosofia e sociologia, ou entre a filosofia e as ciências humanas, na qual está implicada a muito criticada separação defendida por Arendt entre o político e o social.²⁵ Para ela, o social está restrito a medidas, à administração de coisas – citando Engels –, que podem ser solucionadas sem maiores discussões.

Essa separação entre o político e o social deve ser compreendida no âmbito de sua concepção de modernidade. O capítulo II de *A condição humana* é dedicado às esferas pública e privada: à profunda diferença entre os conceitos moderno e antigo de política, à promoção do social à instância que funcionaliza a política e as consequências para o que se entende por bem comum, para a privacidade e as atividades humanas. Arendt aborda a “socialização do homem”, a redução da política no mundo moderno:

²⁴ ARENDT. *Compreender*, p. 406.

²⁵ HILL. *Hannah Arendt*, p. 301-339. Este capítulo reúne trechos da conferência “The Work of Hannah Arendt”, realizada em Toronto, em novembro de 1972. Os debatedores insistem com Arendt de que é impossível não relacionar a política e as questões sociais – em especial Richard J. Bernstein. Realmente, essa separação é contraditória quando nos deparamos com assuntos como, por exemplo, os direitos civis, considerando o contexto daquele debate, início dos anos 1970. Contudo, interpreto a insistência de Arendt nesta distinção na chave de sua resistência à negação da filosofia. Quando se combina a dados do corpo social, a interpretação filosófica pode facilmente sucumbir à força dos fatos, perdendo a própria capacidade, recôndita, é verdade, de esclarecer ao trazer à tona os significados. E há aqui outra questão tomada na sequência do texto que é a extensão desse problema: a própria realidade.

O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna possível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva”. No mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida.²⁶

Há uma ligação entre as avaliações funcionais e a crise do pensamento na era moderna. No prefácio de *Entre o passado e o futuro*, Arendt destaca o fato de que o pensamento se apartou da realidade.²⁷ A crise das aparências desencadeada pela revolução científica do século XVII, da qual a ação de Galileu Galilei foi a protagonista e a filosofia de René Descartes a interpretação, colocou em xeque as concepções de mundo e de homem que haviam perdurado por toda a Idade Média. A “realidade”, enquanto aquilo que alcançávamos pelos sentidos, não correspondia mais à verdade, o que colocou em marcha inexorável um processo de artificialização do mundo, através do qual não mais conseguíamos ter acesso às coisas pelo uso de nosso corpo, mas pelas operações de nossa mente. Segundo Arendt, esse crescente distanciamento a partir do uso dado ao telescópio por Galileu e que nos colocou fora do planeta, transformou totalmente o modo pelo qual o ser humano é capaz de se compreender e a concepção mesma de pensamento, na medida em que essa crise das aparências provoca uma inversão entre contemplação e ação.

A esse quadro, no qual as ciências – no dizer de Kant, citado por Arendt – levam a tocha e iluminam o caminho para a filosofia, podemos acrescentar seu distanciamento: elas vão apressando o passo e deixando a filosofia para trás. A crítica que Arendt faz às ciências humanas é a extensão das consequências que identifica nas ciências naturais modernas, que podem ser traduzidas em ameaça de impedimento à filosofia. A funcionalização é a artificialização – negação – da vida do espírito.

Em *A condição humana*, Arendt chama a atenção para os problemas que a concepção científica dos assuntos humanos impulsionada por esse processo da era moderna pode criar. No capítulo IV, “A *vita activa* e a era moderna”, partindo do

²⁶ ARENDT. *A condição humana*, p. 39-40.

²⁷ ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 32.

diagnóstico da alienação do homem em relação ao mundo causada pela descoberta da América e as navegações e a invenção do telescópio, e de outra alienação divergente, fenômeno decorrente da Reforma, que Weber chamou de “ascetismo intramundano”,²⁸ (p. 313), Arendt identifica a Nova Ordem, o processo capitalista de expropriação e produção de riqueza, cujo acúmulo só é possível “se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados”.²⁹ As alienações transformaram a sociedade e moldaram a ciência moderna, o que significou uma mudança do modo de pensar.

Na seção 36 do capítulo, intitulada “A descoberta do ponto de vista arquimediano”, Arendt destaca que a ciência moderna se caracteriza por construir a realidade através da redução da natureza e dos fenômenos a símbolos matemáticos. Essa matematização passou a estruturar a mente humana, o que comprometeu “a capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos”.³⁰ A principal consequência desse comprometimento foi a eliminação da contemplação:

A novidade aqui não é que existem coisas das quais não podemos formar uma imagem – essas “coisas” sempre foram conhecidas, e entre elas estava, por exemplo, a “alma” –, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, são igualmente “inimagináveis”. Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento.³¹

Para lidar com o mundo – com as coisas materiais que se tornaram “inimagináveis” –, o ser humano passa a conceber as relações com os elementos da realidade através do desempenho de funções. Os conteúdos e significados perdidos são substituídos pelo modo funcionalizado de operar e sobreviver. A perda do mundo transcendental afetou mais o *homo faber*, o homem que fabrica, que cria as coisas que compõem o mundo. Na divisão das atividades humanas em trabalho, obra e ação, estabelecida por Arendt,³² a obra corresponde ao produto daquele que cria, que traz

²⁸ ARENDT. *A condição humana*, p. 313.

²⁹ ARENDT. *A condição humana*, p. 319.

³⁰ Ibidem, p. 337.

³¹ Ibidem, p. 360.

³² Arendt define trabalho, obra e ação no início do capítulo I de *A condição humana* (p. 8): “O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.

originalidade ao mundo. Responsável pela criação dos elementos da vida mundana, teve sua atuação comprometida numa ordem em que o ser humano é introspectivo e está alienado do mundo. O grande vencedor nesse novo estado de coisas é o *animal laborans*, o ser humano reduzido a produtor do que supre suas necessidades, o que se confunde com o próprio processo biológico, tornando-se função e alimento.

Contudo, apesar de diagnosticar essas reduções, Arendt afirma a possibilidade do pensamento como o ato mais “ativo” de que o ser humano é capaz, citando uma frase de Catão que seria repetida em outros textos³³. A atuação do homem moderno reduzida ao processo poderia levar à ideia de que se encontra totalmente destituído de suas capacidades:

Não é preciso dizer que isto não significa que o homem moderno tenha perdido suas capacidades ou esteja a ponto de perdê-las. Digam o que disserem a sociologia, a psicologia e a antropologia acerca do “animal social”, os homens persistem em produzir, fabricar e construir, embora essas faculdades se limitem cada vez mais aos talentos do artista, de sorte que as concomitantes experiências de mundanidade escapam cada vez mais ao alcance da experiência humana comum.³⁴

As experiências de mundanidade – ou seja, o contato com a realidade sem artificializações – escapam ao homem. E Arendt nos alerta para o fato de que é das experiências mundanas da política que surgem questões filosóficas genuínas. Esse diagnóstico de impedimento do pensar e suas consequências concretizadas no século XX conduzem à necessária distinção e defesa do pensamento e à extensão às outras atividades do espírito ligadas e constitutivas do modo pelo qual os homens lidam com a realidade. *A condição humana* termina com a afirmação do pensamento. Mesmo que ameaçado e restrito, contexto relevante para o futuro do homem, ele é possível em

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-corrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”.

³³ “Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo”.

³⁴ ARENDT. *A condição humana*, p. 404-405.

“condições de liberdade política”. A compreensão, o pensamento como possível pela experiência, mas realizado no silêncio e no distanciamento, e suas relações misteriosas com a vontade e o juízo, serão tema do que Arendt tentará completar com *A vida do espírito*. Esse projeto de, digamos, afirmar a importância da transcendência como busca de significado própria do exercício filosófico, se dá na chave de uma nova concepção da relação entre os homens e a experiência, o que quer dizer um reexame do sentido e das capacidades espirituais do ser humano, considerando questões clássicas postas pelo pensamento político, formulações como resultado das experiências reais. Estão imbricadas, portanto, a retomada das capacidades e a história de suas atualizações, a filosofia na concretude e na sua origem como busca de significado.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. *A condição humana*. 11.ed.rev. Trad. Roberto Raposo. Revisão e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *Essays in Understanding, 1930-1954*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.
- _____. *The Life of the Mind*. 2v. Ed. Mary McCarthy. Nova York: Harcourt, 1978.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *A vida do espírito*. Trad. Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009.
- FRATESCHI, Yara. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. *Revista Dois Pontos*, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, vol. 7, n.4, p. 163-187, setembro de 2010.
- Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. New York: Harcourt, 1993.
- HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- LIBRARY OF CONGRESS. Manuscript Division. *The Hannah Arendt Papers*. Disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986.

O PACTO HOBESIANO: DAS PAIXÕES A SOCIEDADE CIVIL

Alexon Silva Tavares¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é refletir a partir da obra *Leviatã* do filósofo Thomas Hobbes, sobre a necessidade da criação do Estado civil como forma de garantir a proteção e defesa dos homens, bem como, analisar o papel das paixões na passagem do estado de natureza para o estado civil, dando destaque para a paixão 'desejo'. O problema a ser investigado é se realmente as paixões são ou não essenciais na criação, do estado civil proposto por Hobbes. A tese é de que as paixões levam os homens a serem lobos uns para os outros no estado de natureza, mas também, se colocam como causa motivadora da sociedade civil.

PALAVRAS-CHAVE: Paixões. Estado de natureza. Estado civil. Desejo. Hobbes.

ABSTRACT: The objective of this article is to consider from the work *Leviatã* of the philosopher Thomas Hobbes, on the necessity of the creation of the civil State like form of guaranteeing the protection and defense of the men, as well as, of analysing the paper of the passions in the passage of the state of nature for the Commonwealth, giving distinction for the passion I 'want'. The problem to be investigated is if really the passions are or not essential in the creation, of the marital status proposed by Hobbes. The theory is of the fact that the passions lead the men to be wolves a few for others in the state of nature, but also, they are put like cause motivating of the civil society.

KEY WORDS: Passions. State of nature. Commonwealth. Desire. Hobbes.

INTRODUÇÃO

O desejo e as paixões possuem um papel significativo na filosofia política do inglês Thomas Hobbes (1588-1679). Indo na contramão dos filósofos antigos no que concerne ao homem ser por natureza um animal político e no tocante a uma concepção de felicidade descolada das paixões, uma vez que estas são vícios, Hobbes, ao se valer, previamente a sua política, de uma filosofia da natureza, reserva um espaço expressivo ao desejo na determinação da entrada do homem no estado de guerra, bem como de sua saída dele, que nada mais é do que a saída do próprio estado de natureza.

Tendo em vista tais considerações, o presente artigo propõe-se a apresentar a razão que leva Hobbes a fazer uma reivindicação do desejo à sua política, tratando do

¹ Filósofo, Pedagogo, Especialista em Psicopedagogia, Especialista em Filosofia e Psicanálise - UFES, Mestre em Filosofia. Atua no Ensino Básico e Superior no Estado do Espírito Santo. E-mail- professoralexon@gmail.com

conceito de *conatus* e da felicidade como um sucesso contínuo, na constante e infindável obtenção dos objetos de desejo.

Também se pretende apresentar o papel do desejo no estado de natureza, já que ele, enquanto inscrito em um ordenamento mecânico e como condição da felicidade humana, é determinante na condução dos homens tanto ao estado de guerra quanto à saída dele, uma vez, que dentro do sistema político hobbesiano, o desejo ocupa papel fundamental na hierarquia das paixões bem como para a origem da sociedade civil.

Para tal empreendimento, tomaremos por base, sobretudo o ²*Leviatã* (1651), obra pertencente à fase de maturidade do filósofo. Faremos isso em quatro momentos. Num primeiro momento, apresentaremos as paixões humanas e a sua origem de acordo com o nosso autor. Em seguida, passaremos a expor como as paixões agem entre os homens durante o estado de natureza. Posteriormente, destacaremos o local de primazia que o desejo ocupa em sua teoria das paixões. Finalmente, abordaremos o problemático tema da passagem dos homens do estado de natureza, para o estado civil, e como essas paixões impulsionam tal passagem, dando destaque para o “desejo”.

1. HOBBES E A GÊNESI DAS PAIXÕES

Thomas Hobbes (1588-1679), voltado aos interesses políticos, viveu na Inglaterra durante uma época turbulenta, agitada por lutas internas, acreditava que somente a figura de um Estado com ampla autoridade poderia acabar com todas as lutas e paixões individuais.

Então, para justificar a necessidade do Estado Soberano, formulou uma teoria hipotética a partir do mito de uma natureza humana, na qual o pensador compara o corpo natural do homem ao Estado, este, um corpo artificial.

² O termo é hebraico: liwjathan, cujo significado é “animal que se enrola”, sendo modificado pelo latim bíblico para leviathan. Também é conhecido como “**o monstro marinho**” do caos primitivo e cujas origens remontariam à mitologia fenícia, na qual encarna a resistência oposta a Deus pelos poderes do mal.

O **Leviatã** é uma criatura mitológica, um monstro bíblico que serviria de inspiração para o título da obra de Hobbes sobre a natureza e funções do Estado moderno. A diferença entre o monstro da bíblia e o Leviatã moderno, é que este seria criado e composto pela união e força de todos os homens que pactuaram em formar o estado para lhes proteger. Na ilustração de capa da primeira edição da obra de Hobbes, publicada em 1651, o Leviatã moderno é representado pela figura de um rei gigantesco que protege a cidade, portanto a coroa sobre a cabeça e empunhado a espada na direita, cujo corpo e armadura são formados por todos os homens que compõem a sociedade e se encontram submetidos ao seu poder.

Na primeira parte de sua obra *Leviatã*, Hobbes ocupa-se do homem, ou seja, faz uma análise dos aspectos principais que compõem a natureza humana, isto é, um detalhamento desta hipotética natureza humana, de sua essência, e, por conseguinte, a condição humana num hipotético estado pré-social e pré-político.

Hobbes desenvolve sua teoria utilizando o método resolutivo-compositivo. *Resolutio*, ‘resolutivo’ em latim, é a análise, enquanto que ‘compositio’, compositivo também em latim, é a síntese, a composição daquilo que foi detalhadamente analisado.

No prefácio do livro *Do Cidadão*, ao comparar o Estado a um relógio, ficam claras as características de sua metodologia:

Quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso – também – principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e dai remontar até sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro inicio da justiça; pois tudo se comprehende melhor através de suas causas constitutivas. (HOBES, 2002, p. 13).

Em seu detalhamento metodológico, “[...] sob um ponto de vista ³empirista e ⁴mecanicista [...]” (BOCCA, 2001, p.18), Hobbes é levado a encontrar o homem como elemento formador do Estado. Ao analisar o Estado, Hobbes faz como um relojoeiro ao tentar conhecer a mecânica de um relógio, decompõe o Estado, analisa seus elementos, que são homens de paixões e depois reformula-o.

Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós comprehendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces. (HOBES, 2002, p. 13).

³ Empirismo é a doutrina ou teoria do conhecimento, segundo a qual todo conhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência sensível externa ou internamente. Frequentemente fala-se do “empírico” como daquilo que se refere à experiência, às sensações e às percepções.

⁴ No pensamento moderno, principalmente com Galileu, Descartes e Newton, o mecanicismo é a filosofia que se explicou no início do séc. XVII. Postulado que todos os fenômenos naturais deveriam ser explicáveis, em última instância, por referência à matéria em movimento. Em sentido metafísico, o mecanicismo sustenta que o movimento da matéria, exige para se conservar, não somente uma garantia de sua duração, mas um princípio de sua emergência; nesse sentido, não é incompatível com uma teologia, por admitir a figura de um Deus criador.

Segundo Mozani:

O problema original e central de Hobbes parece ter sido o de saber qual o fundamento (ou fundamentos) sobre o qual se assentam as sociedades políticas. Não está preocupado com outros tipos de associações ou sociedades naturais, isto é, aquelas que se estabelecem natural, necessária e universalmente, como, por exemplo, aquela que se constitui entre a mãe e sua prole.

Para isso, coloca em ação uma concepção metodológica que consiste em decompor um determinado problema em seus elementos constituintes. Atingidos esses elementos, procede-se à sua análise, e a de suas inter-relações, até chegar progressivamente a reconstituir o todo do qual se partiu.

Trata-se de um processo resolutivo-compositivo que dilui o todo em seus elementos constituintes para, a partir deles, reconstruir e recompor esse mesmo todo do qual se partiu. (1995, p.44).

O autor do *Leviatã*, no capítulo VI, destaca a origem dinâmica das paixões e como elas são expressamente denominadas. Sustentando que as paixões humanas não possuem naturalmente um conteúdo moral, que seja universalmente válido e capaz de atuar como medida comum no estado de simples natureza, procura entendê-las como reação à ação dos movimentos dos objetos externos que afetam o corpo agente da ação.

Para isto, Hobbes distingue dois tipos de movimentos. No seu entender, todo ser animado em geral constituído por dois movimentos básicos que são necessários, respectivamente, para ele perseverar em sua existência biológica e locomover-se de um lugar para o outro: o primeiro tipo de movimento é chamado de ‘vital’ e o segundo de ‘voluntário ou animado’.

O vital, que também poderíamos chamá-lo de involuntários, são aqueles que encontramos na circulação do sangue, nos batimentos cardíacos, nos processos respiratórios e digestivos. Já “o outro tipo são as moções animais, também chamadas moções voluntárias, que são andar, falar, mover um de nossos membros da forma como foi imaginado por nossa mente” (HOBBES, 2009, p. 46-47).

Vale ressaltar que, em relação ao movimento voluntário, mesmo que a ‘sensação’ e ‘imaginação’ atuem em concubinato, existe uma diferença entre ambas. Estas diferem somente porque a primeira é considerada “moções dos órgãos e partes internas do corpo humano provocadas pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc.” (HOBBES, 2009, p. 47), e a outra, definida de forma residual em relação à primeira, é descrita como “[...] Lembrança da moção em si, que permanece mesmo depois das sensações [...]” (HOBBES, 2009, p.47).

A causa dos movimentos vitais nos é desconhecida. Tudo o que sabemos é que eles “[...] começam no momento em que um ser é gerado e o acompanham durante toda a sua existência” (HOBBES, 2009, p. 46) e não precisam da atividade mental para tanto, isto é, movimentos tais como “circulação do sangue, pulsão, respiração, digestão, nutrição, excreção, etc.” (HOBBES, 2009, p. 46).

Ao movimento voluntário e animado como andar, falar, acenar, jogar, lutar e assim por diante, corresponde ou pressupõe um pensamento anterior, por exemplo, o ‘andar’ exigiria antecipadamente a ideia (onde andar?), dessa forma, podemos inferir a partir disso que “a imaginação é o princípio interno de todas as moções voluntárias” (HOBBES, 2009, p. 47).

Percebe-se, que quando Hobbes trata das paixões, prefere falar de “movimento”. Maria Isabel Limongi dá-nos uma contribuição importante sobre o assunto ao afirmar que “a paixão parece não ser senão o nome que normalmente se dá ao que Hobbes prefere, no entanto, conceitualizar em termos de movimento” (2009, p. 37). Na verdade, o que Hobbes diz é que, o que normalmente as pessoas chamam de paixão é o nome vulgar que se utiliza para movimentos da mente. O próprio título do capítulo VI do *Leviatã*, dá-nos clareza a respeito do assunto: “Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados ‘paixões’; e da linguagem que os exprime” (HOBBES, 2009, p. 46).

Nesse sentido, as paixões não são simples reações diretas provocadas pela ação do movimento dos objetos externos, mas sim reações indiretas que resultam da adequação e ponderação de vários movimentos que antecedem a ação, aliados à experiência acumulada contida na imaginação. O homem e as paixões humanas que lhe corresponde não são apenas efeitos da ação direta de objetos externos, a experiência acumulada contida na imaginação também possui um papel importante no processo de formação das paixões (desejo, benevolência, cobiça, ambição, curiosidade, amor, ódio, alegria, tristeza etc.), pois, a imaginação é a origem interna dos movimentos voluntários chamados paixões.

2. O DESEJO NA TEORIA DAS PAIXÕES DE HOBBES

No processo de detalhamento da natureza humana, Hobbes coloca a paixão ‘desejo’ em um lugar de destaque na hierarquia das paixões, sendo fundamento para toda e qualquer ação humana.

Nesse contexto, surge um ponto importante para compreensão do desejo como paixão suprema na hierarquia das paixões em Hobbes, o conceito de “*conatus*”, traduzido para português como esforço, “aquilo que vai em direção a [ou aquilo que se afasta de] algo que o provoca” (MONZANI, 1995, p.78).

O “*conatus*”, como movimento interno primordial, visa “uma futura apropriação daquilo que é útil para a conservação e o distanciamento de tudo que possa significar ameaça a sua preservação” (SILVA, 2009, p.74), ou mais objetivamente, a afirmação da existência e o distanciamento da morte.

Se o “*conatus*” se dirige a algo, define-se como desejo, ou caso contrário, aversão (desejo em forma negativa). Dessa forma, é o desejo e a aversão que implicam na ação humana:

Ao aproximar um órgão componente da estrutura interna humana (o coração) a um artifício mecânico próprio das máquinas (a mola) Hobbes parece nos dizer que esse é o elemento que recebe o movimento (movimento passivo) causado pelos objetos externos e o transforma em ação (movimento ativo), ou seja, o *conatus* é uma espécie de mecanismo transformador que converte o movimento passivo em ativo. (SILVA, 2009, p. 72-73).

Na mecânica do desejo hobbeseana, o movimento dos corpos e o surgimento do mundo fenomênico para o homem (sensações e imaginações), observa-se que o “*conatus*” é o conceito que converte o movimento externo em movimento interno voluntário (paixões), podendo figurar como desejo ou aversão, sendo o elo das demais paixões (benevolência, cobiça, ambição, curiosidade, amor, ódio, alegria, tristeza etc.) para a ação, o esforço.

Renato Janine Ribeiro (1999, p. 211) cita que “o homem se define por seu *conatus*, isto é, o seu desejo e não a sua falha”. O homem não quer viver melhor para suprir uma falta, mas simplesmente para positivar seu desejo, que, sendo positivado, é insaciável. O homem não declara guerra para pagar uma dívida, mas para satisfazer suas ambições. A guerra não é uma causa, mas consequência do “*conatus*”.

Sendo, portanto o desejo a paixão que move as ações, a felicidade como progresso contínuo do desejo e o desejo como perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, são efeitos naturais e necessários da física do “*conatus*” elaborado por Hobbes. Ele é o movimento de autoconservação, e o desejo, expressão consciente desse esforço.

Neste caso, para Hobbes, é o próprio homem quem determina o que é bom ou mal com base nesse critério de desejo e aversão. Segundo ele, “o que denominamos bom é,

quase sempre, objeto de algum apetite ou desejo humano, enquanto o mau é objeto de ódio e aversão" (HOBBES, 2009, p. 48). As ideias de amor e ódio também estão relacionadas às coisas que os homens desejam perto ou longe deles, ou seja, "os seres humanos desejam aquilo que amam, e odeiam coisas pelas quais têm aversão" (HOBBES, 2009, p. 47).

Sendo assim, o que define o curso da vida humana é estritamente o *conatus*, além de que a finalidade do desejo "não consiste em gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro" (HOBBES, 2008, p. 85).

Portanto, infere-se que a felicidade do indivíduo não consiste simplesmente na concretização do desejo, mas na contínua marcha do desejo, pois a realização de um desejo abre caminho para outro desejo, que cessará apenas com a morte. O desejo adquire, portanto, um caráter sempre provisório, insaciável e inesgotável, já que,

O fato de o desejo localizar-se necessariamente num objeto ausente (e dos fins serem sempre provisórios) elimina a possibilidade da identificação da felicidade com um modo de agir e introduz, inevitavelmente, uma lógica de resultados: tudo o que os homens fazem é em nome da aquisição de algo que julgam um bem para si próprios. (FRATESCHI, 2008, p.10).

É interessante notar, que nas tradições filosóficas anteriores era costume afirmar "que de um objeto amado/odiado surgia o desejo/aversão, percebe-se, então, que Hobbes rompe extremamente com tal construção teórica, já que a partir do *conatus* é que se pode amar ou odiar determinado objeto" (MONZANI, 1995, p.67). É exatamente dessa concepção de ser, que deseja e sente aversão (lembrando que não há dualidade, pois ambos são expressões do *conatus*), que surgem as demais paixões que orientam toda ação humana. Desta forma, pode-se afirmar que o desejo é a paixão primeira das quais derivam as demais.

Ao tratar do aspecto moral do estado de natureza, Hobbes objetivamente define que bom é o objeto desejado e mal o objeto da aversão. Neste caso, os sujeitos estão submetidos ao subjetivismo dos valores, estabelecendo o sujeito como critério avaliativo.

A partir desta afirmação, pode-se concluir que não existe uma moral absoluta ou universal, pois o objeto desejado é definido como bom ou mau, de acordo com o sujeito desejante.

Hobbes diz:

Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mau, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há estado) ou então (num estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceita como regra. (2000, p. 58).

Assim fica evidente o relativismo moral, já que a qualificação de bem e mal é puramente subjetiva:

Nesse processo continuo, indefinido, aberto e sem acabamento, agimos com vistas afins desejados. Pelo macanicismo hobbesiano, o corpo se movimenta em direção ao objeto desejado, que só é bom porque é desejado. Abandonam-se assim as noções tradicionais de bem e mal como realidades objetivas, passando a serem redimensionadas em função do desejo do sujeito. As coisas não são desejadas porque são boas, mas elas são boas porque são desejadas. (KAYZER, 2000. p. 58).

Para Hobbes, em *Do Cidadão*:

A natureza humana deu um o direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comportassem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e, portanto, possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter. (2002, p. 32).

O homem hobbesiano move-se por interesse voltado para si, para expandir a sua própria potência. O motor da existência humana é o desejo de mais poder, alimentando o autointeresse, o amor próprio. As relações são determinadas pelo desejo incontido de autorrealização. Viver em causa própria, nem que para isto o homem declare guerra ao outro diante da ameaça constante da morte violenta. Em um espaço onde a incerteza da sobrevivência reina, onde todos têm direito a tudo e ninguém reúne poder suficiente para impor a ordem, é justificável guerrear como medida preventiva na garantia da vida.

O predomínio da paixão pela vida, do desejo de viver, apresenta-se como componente desencadeador da luta entre indivíduos iguais. Iguais quanto ao direito de possuir o objeto cobiçado, quanto à capacidade para a conquista, todos têm a mesma arma. A luta se justifica pela necessidade de acumular poder para não perder o que já possui, enfrentando o irremediável ataque do outro que também deseja a mesma coisa, mais poder para não perder.

3 . ESTADO DE NATUREZA: IMPÉRIO DAS PAIXÕES

Neste capítulo, sob o mito de uma natureza humana, somos levados a imaginar uma época em que os homens não se encontravam sob um Estado civil. Uma época sem leis civis, sem contratos civis, sem qualquer poder maior que os governasse.

Quando Hobbes fala sobre o "estado de natureza", ele não está necessariamente falando sobre condições pré-históricas da raça humana ou da vida nas sociedades primitivas. Ele está falando a respeito de qualquer situação onde não exista eficiência de um governo para impor a ordem.

Como seria a vida se não houvesse governo? Poderíamos imaginar que seria uma vida muito agradável, pois não haveria opressão, já que cada pessoa seria livre para decidir por si só o que é bom e ruim para ela, o que ela pode fazer e não fazer, o que ela precisa etc., sem alguém para impor-lhe essas decisões contra a sua vontade.

Nesse ponto, poderíamos pensar que o estado de natureza, caracterizado por Hobbes como um estado de liberdade (ausência de leis ou regras) e igualdade de capacidades entre os homens, seria um modo de vida ideal, pois seria o mais justo.

Mas contra essas expectativas otimistas, Hobbes passa a mostrar que os homens, se colocados em uma situação de igualdade e liberdade, criarão um estado permanente de insegurança e de conflito que envolverá a todos, mesmo as pessoas de índole pacífica.

Isto, porque para Hobbes em Do Cidadão,

A natureza humana deu um o direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comportassem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e, portanto, possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter. (2002, p. 32).

No contexto de formação das paixões humanas, é evidenciado que este estado se caracteriza pela instabilidade, isto é, pela inconstância e pela desconfiança que por sua vez leva ao medo mútuo. A desconfiança leva os homens a atacar uns aos outros tendo em vista conquistar (ainda que provisoriamente) aquilo que naturalmente não têm, no caso a segurança.

Hobbes afirma que “enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra), o apetite pessoal é a medida do bem e do mal”

(2003, p. 137) e que “enquanto perdurar esse direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem [...] a segurança de viver o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (2003, p. 113). Assim, discorda frontalmente da teoria aristotélica de que o homem é, por natureza, um animal político e sociável. É verdade que procura mostrar que as metas e o caráter da vida moral e política são realmente determinados pela própria razão humana, mas chega a essa conclusão de maneira totalmente distinta, afirmando que o homem, por natureza, é apenas movido por suas paixões e interesses particulares.

Portanto, da avaliação exclusiva da própria natureza só é possível extrair desconfiança, inconstância, instabilidade, insegurança, numa palavra, o medo.

Nesse contexto, não há como esperar de seu semelhante, outra coisa senão a mesma desconfiança que anuncia a não possibilidade de construir qualquer vínculo estável que não possa ser quebrado de forma justa por qualquer motivo de ordem individual. Hobbes é ciente disso quando cunha a frase que diz que “os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens” (2003, p. 119).

Tal constatação coloca no horizonte dos homens no estado de simples natureza a possibilidade de sempre ser de alguma forma prejudicado direta ou indiretamente pelas ações de seus semelhantes.

Isto se dá pelo fato das ações dos homens, em estado natural, serem um emaranhado de paixões que agem com o único intuito de fazê-los aproximarem-se daquilo que lhes causa prazer e afastar-se daquilo que pode causa dano. Agem primordialmente com o fim de sua autoconservação, sem qualquer juízo de valor sobre qualquer ato. Nesta guerra de todos contra todos, nada é injusto. Não existe distinção entre bem e mal, justiça ou injustiça. Onde não há bem comum, não há lei, e onde não há lei, certamente não haverá justiça, conforme vimos no segundo capítulo.

Isto acontece, segundo Hobbes, porque:

O que denominamos bom é, quase sempre, objeto de algum apetite ou desejo humano, enquanto o mau é objeto de ódio e aversão. O termo depreciação é usado em relação ao que é vil, inconsiderável ou indigno. Mas as palavras bom, mau e depreciação nem sempre estão relacionadas com a pessoa que as utiliza. Nada é simples e absoluto nem nenhuma regra de bem ou mal pode proceder da natureza dos objetos, mas, sim, do homem, onde não existe estado, ou, quando há um estado, da pessoa que o representa; ou, ainda, de um árbitro ou juiz ao qual o homem permite

estabelecer e impor como sentença sua regra do bem e do mal. (2009, p. 48).

Duas características são marcas dos homens no estado de natureza, o medo e a esperança, ou seja, os homens no estado de natureza são impelidos, sobretudo, por essas duas paixões. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que os homens no estado de natureza encontram-se numa situação de medo, eles possuem a expectativa de uma vida longe de qualquer ameaça. Podemos salientar também, outras características deste estado pré-social, a saber: a liberdade e a igualdade.

Todos os homens são iguais, todos são juízes, não há paz, há guerra perpétua de todos contra todos, existe a desconfiança contínua, não há propriedade, não há sociedade. O que leva os homens a viverem todas essas situações, supracitadas, no estado de natureza, são, a liberdade e igualdade, as principais causas, tendo em vista a igualdade natural e o direito natural.

Segundo Hobbes:

A cada um foi dado o direito a tudo pela natureza; isso significa que em estado puramente natural, ou seja, antes do compromisso entre os homens através de convenções ou obrigações, era lícito a cada um fazer o que quisesse, ou contra quem bem julgasse, e podendo, portanto, usufruir e desfrutar de tudo o que quisesse ou pudesse adquirir. (2004, p. 35).

Nesta concepção de estado de natureza, que se evidencia pela radicalidade de liberdade e igualdade,

O estado de natureza reflete a condição primitiva, em que o desejo insaciável do homem, num contexto de liberdade total e de igualdade generalizada, expõe a espécie humana a um estado de constante ameaça de morte, um estado de guerra primitiva. (KAYZER, 2007, p. 25).

Segundo Hobbes:

[...] Dessa igualdade de capacidade entre nós resulta a igualdade de esperança quanto ao nosso fim. Essa é a causa pela qual os homens quando desejam a mesma coisa e não podem desfrutá-la por igual, tornam-se inimigos e, no caminho que conduz ao fim (que é, principalmente, sua sobrevivência e, algumas vezes, apenas seu prazer), tratam de eliminar ou subjuguar uns aos outros. (2009, p. 74-75).

Inseridos nesse contexto de igualdade natural, todos os indivíduos desejam o constante poder, todos estão em nível de igualdade quanto às faculdades do corpo e do espírito e todos estão sujeitos ao maior dos males, a morte. Neste caso, diferenças na força física não significam supremacia de um para com o outro.

A inferioridade do corpo pode ser compensada e superada pela superioridade do espírito. Num eventual desequilíbrio no confronto de forças, aquele que é, aparentemente, mais frágil, poderá se transformar no mais forte, bastando para tal planejar táticas de vitória ou fazer alianças com outros. Há dessa forma uma igualdade de potência:

A natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que, se um homem, às vezes, é visivelmente mais forte de corpo ou mais sagaz que outro, quando considerados em conjunto a diferença entre um homem e outro não é tão relevante que possa fazer um deles reclamar para si um benefício qualquer a que o outro não possa aspirar tanto quanto ele. No que diz respeito à força corporal, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, seja mediante maquinações secretas ou aliando-se a outro que se ache no mesmo perigo em que ele se encontra. (HOBBES, 2009, p. 93).

No estado de natureza, não há propriedade, distinção entre o que é meu e o que é teu. Pertence a cada homem somente o que ele é capaz de conseguir e apenas enquanto ele puder conservá-lo consigo. Além disso, não há um agente com autoridade reconhecida para arbitrar as disputas e poder efetivo para fazer cumprir as suas decisões.

Esta instabilidade típica do estado de natureza não pode produzir outra coisa senão algumas das causas da guerra generalizada, isto é, o medo e a desconfiança.

O ambiente de medo e desconfiança pode ser visto em várias passagens do *Leviatã* como sendo parte da estrutura da natureza humana, como Hobbes cita:

Assim existem na natureza humana três causas principais de disputa: competição, desconfiança e glória.

A competição impulsiona os homens a se atacarem para lograr algum benefício, a desconfiança garante-lhes a segurança e a glória, a reputação. A primeira causa leva os homens a utilizarem a violência para se apossar do pessoal, da esposa dos filhos, e do gado de outros homens; a segunda os leva a usar a violência para defender esses bens; a terceira os faz recorrer à força por motivos insignificantes, como uma palavra, um sorriso de escárnio, uma opinião diferente da sua ou qualquer outro sinal de subestima direta de sua pessoa, ou que se reflete sobre seus amigos, sua nação, sua profissão ou o nome de sua família. (2009, p. 95).

Os homens neste caso agiriam conforme suas paixões, que são no modelo hobbesiano movimentos de aproximação (apetite) ou de repulsa (aversão) em relação a um objeto.

Estes movimentos se dariam segundo opiniões acerca de algum objeto, por isso uma opinião boa resultaria em um desejo e uma opinião má em uma aversão. Estas opiniões seriam resultados de um discurso mental, ou seja, associações mentais (imagens) que os homens fariam em relação a um objeto, criando dessa forma uma opinião capaz de resultar em uma ação de desejo ou de aversão.

Por isso as paixões no estado de natureza são motivadas pelos objetos e situações que existem neste estado. Não há o meu e o teu, pois um mesmo objeto pode ser desejado pelos mesmos homens. Essa situação leva à disputa, à competição entre os indivíduos, uma vez que todos são igualmente capazes de atingirem seus objetivos.

Segundo Monzani:

Esse ‘estado de natureza’ não pode, por definição, ser o espaço da harmonia e da concórdia porque, na medida em que cada organização individual modela o desejo do sujeito, cada um obedece a uma lei ou regra que lhe é interna e da qual ele, sujeito, será a expressão. A ausência de uma Regra Universal que seja aceita por todos faz desse espaço o espaço do conflito. E isso por diversas razões. Primeiro, porque, como vimos, a individuação deve ser pensada ao nível do estado de natureza. È nele, propriamente falando que, num certo sentido, a individuação atinge seu grau máximo. (1995, p.78).

Em um estado de insegurança em relação aos objetos, a competição entre os indivíduos geraria uma ‘guerra de todos contra todos’, pois os homens nessa época agiriam guiados exclusivamente por suas vontades uma vez todos dotados de uma liberdade tal, só poderiam visar como fim último à garantia da vida, já que esse é o bem maior de qualquer indivíduo.

Num estado de iguais, ou mínimas diferenças, qual a garantia de que a mesma estratégia da ameaça não será adotada por todos e assim sendo perdurar as incertezas, os riscos e a anarquia indesejada? Neste caso, o fraco sabe que também pode, ou seja, sabe que não está tão longe de ser tão forte quanto o seu vizinho. Ao mesmo tempo, o mais forte, ou melhor, aquele que seria um pouco mais forte, sabe que a mínima diferença iguala, e o mais fraco, por sua astúcia e racionalidade, pode se tornar mais forte.

Nesse estado onde as garantias da vida e da propriedade não estão asseguradas é preciso encontrar meios para que isso se torne viável. Desse modo no estado de natureza o poder é essencial para essa garantia. O poder constitui-se nos meios que possuo para garantir a minha vida e os meus bens. No entanto, esse poder é facilmente sucumbido por um poder maior que o meu. Os homens de maior poder podem, se quiserem, apropriar-se dos bens de homens de menor poder, e como no estado de natureza nada assegura o direito de propriedade, com certeza a busca por mais poder ocorre. É da natureza humana que essa busca ocorra, pois, os homens têm: “[...] um perpétuo e irrequieta desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte.” (HOBBES, 2009, p. 60).

Sem leis civis e sem governo essa busca pode ocorrer de forma a provocar a guerra entre os homens, dado que seus desejos são diferentes entre si. O bem adquirido por um pode ser o bem desejado por outro, e sem nenhum poder capaz de eficientemente regular essas relações o estado de guerra é inevitável.

Nesse estado não há justiça e nem injustiça, pois como não existem leis é impossível julgar quem está certo e quem está errado: “[...] Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também, isto é, consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar, onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça.” (HOBBES, 2009, p. 77).

Existem, é claro, as leis de natureza, que são aquelas que já estão intrínsecas na natureza humana. São aquelas que dizem que não se deve matar, que se deve preservar a vida, enfim, aquelas que naturalmente nos levam a entender que não devemos fazer aos outros aquilo que não gostaríamos que nos fizessem. Mas infelizmente no estado de natureza não existe um poder que faça com que isso se cumpra.

O poder é somente regulado pela força e guiado pelas paixões. Não significa que a todo o momento um homem queira aniquilar outro para obter seus bens, porém a possibilidade disto é que gera o estado de insegurança e guerra: “[...] Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.” (HOBBES, 2009, p. 75).

4. DAS RAZÕES DO ESTADO CIVIL

Como já vimos antes, os homens primeiramente se encontrariam em um estado destituído de qualquer poder que pudesse assegurar a preservação da vida e da propriedade, seria o estado de natureza. A vida estaria em constante instabilidade.

Assim, perdurando esse direito de cada um sobre as coisas, ninguém poderá estar seguro (por mais forte e sábio que seja) de que viverá durante todo o tempo que normalmente a Natureza no permite viver. O esforço para obter a paz, durante o tempo em que o homem tem esperança de alcançá-la, fazendo, para isso, uso de toda as ajudas e vantagens da guerra, é uma norma ou regra geral da razão. A primeira parte dessa regra encerra a lei fundamental da Natureza, isto é, procurar a paz e segui-la. A segunda, a essência do direito natural. Que é defendermos por todos meios possíveis. (HOBBS, 2009, p. 98).

Sem qualquer poder que pudesse assegurar a paz, a situação seria de “guerra de todos contra todos”. O homem seria “o lobo do homem”. Isso ocorreria devido às paixões do ser humano e à falta de um poder que pudesse garantir a paz. A única forma de sair deste estado seria um acordo entre eles, visando à garantia da paz.

Diante de tudo isso se pode dizer que a passagem do estado de natureza para o estado civil é necessária, já que naturalmente as paixões levam os homens a serem lobos dos próprios homens.

Todos os homens, para ter paz e segurança, desejam sair da condição de guerra presente no estado de natureza. A razão oferece as leis da natureza (faça ao outro o que se quer para si). Para que seja possível e garantida essa paz e segurança, portanto, é necessário que se institua um Estado artificial com poder comum, dotado de espada, com autoridade para obrigar cada um a cumprir seus pactos. Esse estado é o Estado civil.

Segundo Hobbes, o pacto se dá entre cada homem para com todos os outros, transferindo seus direitos a um representante (soberano), e é como se cada um dissesse aos outros, “cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.” (1983, p. 105).

Posto isso, reconhecemos que o ponto de inflexão para a análise dos fundamentos do Estado reside na pergunta: será o homem naturalmente apto para a sociedade? A tese de que o homem nasceu naturalmente apto para a vida social (política), é rejeitada por Hobbes em um exame mais profundo da natureza humana. No entanto, podemos reconhecer que os motivos pelos quais os homens procuram a companhia uns dos outros, são justos e necessários.

Dentre os interesses particulares de cada homem destacamos a autoconservação, que é decisiva para a filosofia política hobbeseana. O medo da morte violenta é a mais poderosa das paixões que movem os homens. Fora do Estado, isto é, sem um poder comum superior cada homem vive apenas para defender sua sobrevivência e subjugar os demais, até que nada reste.

Sendo o desejo e aversão, instauradores dos conflitos de homens desejantes, resultando em um estado de guerra e consequentemente em morte, emerge a necessidade de uma moral que regulamente os homens na garantia do bem mais desejado, a vida.

Por que os indivíduos deixam o estado da natureza e dão vida ao estado civil com suas vontades concordes? A razão apresentada por Hobbes, como se sabe, é que sendo o estado de natureza uma situação de guerra de todos contra todos, nele ninguém tem garantia da própria vida: para salvar a vida, os indivíduos julgam necessário assim submeter-se a um poder comum suficiente para impedir o emprego da força particular. (BOBBIO, 1985, p. 101).

Esse ponto é de suma importância para a abordagem acerca da necessidade da instauração do estado civil, bem como o de sua motivação ainda no estado de natureza.

Como afirma Bocca,

Tudo isso aponta claramente [...] que a natureza produziu num certo aspecto homens únicos e dissociados, portanto inadequados para a sobrevivência, por conta do que reivindicam do Estado o exercício de sutura, de tutela e de criação de laços sociais seguros. (2011, p. 33).

O desejo de alcançar as coisas necessárias para uma boa vida atua como a primeira manifestação do movimento inicial (*conatus*), mas tem sua manifestação um pouco mais específica logo quando Hobbes aponta que esse desejo se mostra como uma esperança de se conseguir a paz, levando a passagem do estado de natureza para o estado civil, e isto, de maneira não contingente, mas sim necessária e racional.

Segundo Bocca,

[...] o mesmo direito à liberdade que pode produzir violência e ameaça à conservação é também e por isso mesmo a fonte da justificativa à orientação para sua renúncia, resultando disso a paz. Assim ocorre um cálculo preventivo que reconhece e submete restritivamente o desejo e seus direitos, mas em seu próprio benefício. (2011, p. 30).

Conforme vimos no capítulo dois, o desejo é o esforço que vai em direção de algo que o causa, dessa forma a definição desse conceito reúne e sintetiza todas as paixões que vão em direção àquilo que as causam. Nesse sentido, a esperança é também um desejo,

assim como o amor, a coragem, a confiança, a ambição, a benevolência, a cobiça, a ânsia de vingança e a curiosidade, todas essas paixões são formas distintas de manifestação do desejo.

O desejo que parece pertencer à categoria de irracionalidade, pode levar o homem do estado de natureza ao indesejado conflito, mas ao mesmo tempo pode ser submetido à uma racionalidade promovendo o entendimento e o consenso. A saída dessa situação de barbárie pode ser um ato supremo de racionalidade do indivíduo que busca a paz, movido pela paixão da sobrevivência.

Para atingir tal objetivo o homem terá que submeter-se à instrução de seus demais desejos, em especial os adquiridos ao longo da experiência de vida e que, instáveis (também insaciáveis) quando livres para buscar satisfação, põem em risco seu próprio projeto de autoconservação. (BOCCA, 2011, p. 32).

Razão (cálculo dos resultados) e paixão (impulso) impelem o indivíduo à renúncia de sua natureza aniquiladora e produzem nele a necessidade de uma construção não natural, portanto, artificial, instauradora de um novo código de relações. Esse artifício construído se materializa na figura do Estado, o Leviatã mítico, homem artificial governando os homens naturais, a partir dos acordos pactuados.

Segundo Bocca:

[...], para Hobbes, a felicidade do homem socializado consiste em um modo específico de manter-se vivo, de desenvolver potencialidades, de gozar de maneira segura os demais desejos. Para dar conta disso previu, como vimos, a submissão à recomendação racional da busca da paz, da renúncia ou transferência de direitos e, por fim, a instituição e o cumprimento de um pacto que culmina na constituição do Estado. (2011, p. 30-31).

Os homens por medo do miserável estado em que se encontram preferem abdicar da liberdade de seus poderes sobre todas as coisas, para transferirem esse poder para o Estado. Assim, todos os indivíduos aceitam serem governados por um poder maior, que é a soma dos poderes de cada um, transformando o Estado em único e absoluto detentor das decisões que melhor conduzirão a vida em sociedade.

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por meio do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza [...] (HOBBES, 1969, p. 103).

Percebe-se que a sociedade civil como garantia da conservação da vida em si, sendo artificial, tem sua motivação e emergência ainda no estado pré-social, não podendo negar a sua origem natural, uma vez que, “apoiado no direito natural que confere liberdade irrestrita, a lei natural foi configurada como uma restritiva obrigação de escolher e agir segundo a viabilidade da conservação.” (BOCCA, p. 28, 2011).

Ainda segundo Bocca:

O projeto de Hobbes visa à promoção de laços, e isso se faz pela educação dos sentidos, o que pode ser alcançado orientando ou dirigindo o movimento ou circuito do desejo ao encontro de objetos saudáveis, que promovam a vitalidade do corpo, isto é, oferecendo aos homens satisfações orientadas segundo regras comuns fundando assim a possibilidade de fruição de um prazer disciplinado, sustentável e seguro. (2011, p. 14).

Conforme se afirmou antes, a passagem do estado de natureza para o estado civil não se dá de maneira contingente e sim necessária, pois, existe no estado de natureza uma inclinação para a busca da paz.

[...] Isso nos parece o suficiente para caracterizar a natureza humana como dotada de uma inclinação para a vida, bem como com a indicação corretiva dos meios para preservá-la. Posto que a liberdade irrestrita, quando reconhecida como destrutiva pelas condições divergentes de convívio que propicia, justifica a introdução de restrições a seu campo. (BOCCA, 2011, p. 28).

Nessa busca pela paz, o desejo é conduzido pela razão (cálculo dos resultados) ao homem artificial (Estado), que seria um artifício de garantir a segurança, uma vez que não seria possível em estado total de “guerra de todos contra todos”, os homens de paixões, vislumbrarem a possibilidade de instituir um Estado, que de forma coercitiva garantisse a paz e a harmonia a seus súditos.

CONCLUSÃO

O objetivo do presente trabalho, foi mostrar como Thomas Hobbes marcou profundamente a história da filosofia política do Ocidente, por representar uma radical mudança de paradigma nas ideias políticas, cujas influências exercem uma grande influência até os nossos dias.

Preocupado com as questões concernentes à natureza, Hobbes, primeiramente, trata o homem de uma forma totalmente natural, e não de uma forma naturalmente política

como os filósofos antigos. Eis o homem Hobbeseano, um homem de paixões, instintivo e desejante, e não um mero produto da razão, ou um animal político.

O homem levado pelo desejo de um objeto que lhe satisfaça e, por conseguinte, que lhe faça feliz, acaba declarando guerra aos outros homens que procuram a mesma coisa. A busca pela satisfação dos desejos, que, na verdade, é a busca da felicidade, condena todos os homens a uma terrível competição cujo único fim, caso não interrompida, é a morte.

Com medo da morte, o maior de todos os males que existem, os homens freiam seus apetites, que na verdade estão conduzindo-os à destruição, e começam um movimento de afastamento daquilo que lhes causa dor. Nessa esteira, o movimento de aversão não passa de um movimento em direção ao maior de todos os bens, a preservação da vida.

Seguindo essa dinâmica, de movimentos de aproximação e de afastamento, ou seja, de movimentos orientados segundo o desejo, é que as coisas acontecem tanto no estado de natureza, quanto, para saída deste.

Como já vimos, diferentemente dos filósofos antigos, o indivíduo hobbesiano não é um ser político por natureza, e devido à necessidade de busca pela autoconservação, o ser humano se associa com os outros indivíduos, substituindo o estado natural pelo Estado civil.

Nesse processo, de passagem de um estado natural para um estado civil, é inegável a presença das paixões, com destaque para o desejo, como causa motivadora do Leviatã (Estado). Tal fato denota, que tudo para Hobbes, inclusive, a política, está relacionado à natureza, posto que o homem, antes de tudo, está sob a regência de uma ordem natural.

Ciente de que seu maior bem é a vida, o homem reivindica sua racionalidade a fim não só de dar fim ao estado de guerra de todos contra todos, mas visando também, mediante o pacto, adentrar no estado civil a fim de poder ter uma vida em que possa buscar seus objetos de desejo sem, contudo, entrar de novo em guerra, uma vez que esta o condena a uma existência de insegurança.

REFERÊNCIAS:

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: UnB, 1985.

- BOBBIO**, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOCCA**, Francisco Verardi. *Do Estado a Orgia: Percurso de um materialismo às últimas consequências*. Curitiba: No prelo 2011.
- FRATTESCHI**, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Unicamp, 2008.
- HOBBES**, Thomas. *The Elements Of Law*. Edited with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, London: Frank Cass & Co, 1969.
- HOBBES**, Thomas. *Leviatã: ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro\ Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- HOBBES**, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBES**, Thomas. *Leviatã: ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: Rosina D' angina / Consultor jurídico: Adv. Thélio de Magalhães. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- KAYSER**, Marcos. *O Paradoxo do desejo: Hobbes e a mecânica do desejo nas relações de poder*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.
- LIMONGI**, Maria Isabel. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MONZANI**, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995.
- RIBEIRO**, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- ROCHA**, Emerson Ferreira da. *O Estado de Natureza: Medo e esperança em Hobbes*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2010.
- SILVA**, Hélio Alexandre. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: Entre a Ciência e a Moral, o Medo e a Esperança*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista - UNESP, Marília, 2009.

O ANTEROS E A RESPOSTA AMOROSA: SOBRE A RECIPROCIDADE NO *FEDRO* DE PLATÃO

Ana Rosa Luz¹

RESUMO: Neste artigo tento mostrar que não há uma total hierarquia na teoria do *eros* platônico, a partir de duas passagens fundamentais da palinôdia socrática no *Fedro*. A posição ativa e passiva, referente respectivamente ao *erastes* (amante) e ao *eromenos* (amado), perde campo no *Fedro*, a partir do momento em que Sócrates defende uma reciprocidade, intrínseca ao movimento erótico, de forma incontornável. Amado e amante são um espelho um do outro. Partindo de um estágio determinado do relacionamento, tornam-se uma e a mesma pessoa erótica e desejante, indo, assim, à busca do conhecimento verdadeiramente existente.

Palavras-chave: *Fedro*. *Eros*. Reciprocidade. Desejo.

ABSTRACT: In this article I try to show that there isn't a total hierarchy in the theory of platonic love, from two key passages of Socrates' palinode in the *Phaedrus*. The position of active and passive, respectively related to *erastes* (lover) and *eromenos* (beloved), loses field in *Phaedrus*, from the moment in which Socrates defends a reciprocity, intrinsic to the loving movement, in a manner so unavoidable. Lover and beloved are a mirror of each other. From a certain stage of the relationship, they become one and the same desiring and erotic person, starting, thus, to the quest for the truly existent knowledge.

Keywords: *Phaedrus*. *Eros*. Reciprocity. Desire.

[...] o mesmo prazer e o mesmo desejo levam o erasta e o erômeno um para o outro; se ele é, por natureza, uma metade de macho, o rapaz amará os homens: terá prazer em dormir com os machos e a ficar entrelaçados com eles².

O presente artigo pretende ser uma análise da possibilidade de uma reciprocidade na relação pederástica, a partir do movimento erótico explicitado no *Fedro* de Platão. O *Fedro* é um diálogo belo sobre o belo, no qual Sócrates se preocupa em fazer o discurso de forma bela para introduzir a ideia de beleza. Sendo no contexto do enlace deste movimento erótico que o personagem nos incita a pensar acerca da possibilidade de uma reciprocidade amorosa.

¹ Professora Assistente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Coordenadora de Filosofia do Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira e doutoranda em Filosofia da Arte pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

² Michel FOUCAULT, História de Sexualidade II: O uso dos Prazeres, Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p.204 – referente à passagem 191e, do *Banquete*.

Tendo em vista que, de maneira geral, no relacionamento amoroso platônico há uma clara hierarquia no que concerne ao papel do amante (*erastes*) e do amado (*eromenos*), podemos encontrar dois pontos fundamentais e clarificadores que tanto se contrapõe a tal assertiva quanto delimitam, em definitivo, a existência de uma reciprocidade erótica entre os amantes filósofos. O primeiro ponto a ser identificado e interpretado a este respeito é referente à passagem 252d-253b, da palinódia socrática do *Fedro*. Tal passagem descreve a atitude do amante em querer que ele e seu amado entrem em consonância com a divindade a que propusera servir. De acordo com Sócrates, em um relacionamento erótico o amante procura não só assemelhar o seu amado com a *sua* divindade, como também procura que o amado se assemelhe a ele mesmo. Por conseguinte, o segundo ponto é referente à passagem 255c-e. Nela, é possível observar a descrição socrática do amado como sendo um reflexo do *eros* amante, sendo denominado, por isso, como um *anteros*. Aqui, o amado se mostra tal como um contra-amor. Já que, vendo o amante como num espelho e ele mesmo se revela enquanto a imagem refletida do *eros*.

Visto isso, o que queremos demonstrar, então, é que enquanto há várias correntes que defendem que o jovem amado responderia o seu amante com *philia*, e somente com esta; nas respectivas passagens citadas, Sócrates deixa claro que a resposta do amado é, assim como o dito acima, um contra-amor, um reflexo direto do *eros* do seu amante, um *anteros*.

Comecemos, então, com a descrição do primeiro fragmento afirmativo de reciprocidade. Nele, assim como será visto, Sócrates introduz sua fala assegurando que diante de seu amante, o amado é como o divino. Fazendo com que o amante se porte tal como se estivesse frente à própria divindade.

Assim, no que concerne ao amor aos belos jovens, cada um escolhe de acordo suas disposições e, como se ele fosse um deus, ele lhe erige uma estátua que adorna, para honrar e celebrar seu mistério.³

Tal como o descrito na citação acima, segundo Sócrates os amantes escolhem os seus amados, tal como escolhem uma divindade para cultuar e servir ao longo da vida. Seguindo o seu próprio caráter, eles escolhem o deus que melhor lhe convém, agindo em consonância com ele. Deste modo, a celebração dos mistérios de

³ “Ainsi donc, en ce qui concerne l'amour des beaux garçons, chacun choisit selon ses dispositions et, comme s'il s'en faisait d'un dieu, il lui érige une statue qu'il orne, pour l'honorer et célébrer son mystère” (PLATÃO, *Fedro*, 252d, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

um deus se transferiria e se equivaleria à própria veneração e celebração dos mistérios eróticos, do amante para com o seu amado, em que o amante vê no seu amado a própria divindade. Ou seja, ao mesmo tempo em que o amante louva e celebra um deus, ele louva e celebra o seu amado, o seu objeto erótico de beleza.

Isto posto, o amante quer, portanto, que ele e seu amado entrem em “consonância” com a divindade a que ele propusera servir. Assim, o amante procura não só assemelhar o seu amado com a “sua” divindade, como também procura que o amado se assemelhe a ele mesmo. Ora, o amante, ao escolher uma divindade para servir, segue em conformidade ao caráter da própria divindade, procurando despertar em si mesmo as qualidades divinas. Sendo justamente tais qualidades que ele procurará despertar em seu amado. Pois só através desta busca, deste desejo em despertar o divino, despertar tais qualidades em seu amado, que os amantes “exercem influência bela e benfazeja sobre o amado, sempre que aquele se acha em estado de delírio e conseguir conquistá-lo”⁴. Nesse sentido, o amante quer despertar em seu amado as virtudes da divindade e, tendo antes despertado estas em si mesmo, quando alcançada tal finalidade, ele vê o amado tal como um deus e, consequentemente, tal como a ele mesmo.

Desta forma, em reflexo a este movimento realizado pelo amante e deixando-se guiar pelo caminho da virtude, o amado acaba por ver, também, no outro a divindade. E a cada evolução em termos de virtude e conhecimento, o amado vai cada vez mais identificar o seu amante com a divindade a que se propusera servir. Chegado esse ponto, então, ambos são tomados pela loucura erótica, participando duplamente do divino.

Partindo de tais colocações, vejamos agora o que Sócrates tem a dizer na segunda passagem ilustradora da reciprocidade e, talvez, a de maior relevância e ênfase nesse campo teórico.

[...] pelo caminho dos olhos refluí para o amado a corrente da beleza, via de acesso natural para chegar à alma, que ela enche inteiramente, banha os meatos das penas, as quais logo entram de germinar, enchendo de amor, no mesmo passo, a alma da criatura idolatrada. Sim, ele também ama, porém não sabe a quem ama, e é incapaz de explicar o que se passa com ele; como quem apanhou oftalmia de outra pessoa, não sabe dar a razão do seu padecimento, por não perceber que ele se vê no seu amante como num espelho; na presença

⁴ PLATÃO, *Fedro*, 253b. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007.

daquele, esquece-se, tal como se dá com o outro, do sofrimento próprio; longe, deseja-o ardentemente, como também é desejado, por haver do seu lado contra-amor, a imagem refletida do amor⁵.

Como o visto no trecho citado, Sócrates afirma que na relação amorosa o amado não vê claramente como se dá o amor pelo seu amante, não sabe explicá-lo; não sabe dar razão ao seu amor. Apesar de denominar a relação com seu amante de amizade, ele também sente falta das suas carícias, beijos e da realização de seus prazeres sexuais. Por outro lado, apesar de não identificar o que sente, o amado vê o seu amante como num espelho, sendo, por isso, ele mesmo a imagem refletida do amor.

Em contrapartida, contrário a presente leitura dessa passagem do *Fedro*, Dover (1994)⁶ defende que o amante teria o completo monopólio do *eros*. Excluindo, assim, a participação recíproca do amado – ao menos no que tange a este momento da obra. Segundo o autor, em resposta ao *eros*, o amado expressaria somente amizade (*philia*), sendo o seu retorno em afeição e não em desejo. Por conseguinte, nessa passagem, assim como foi visto, Sócrates deixa claro que a resposta do amado no movimento mencionado não é *philia*, esse é o nome que ele dá ao que sente. No entanto, ele não entende o que sente, não consegue identificar o tipo e o objeto do seu desejo, sendo exatamente a inexperiência do jovem amado que o leva a crer que o que ele sente pelo seu amante não é *eros*. Contudo, o que realmente sente o erômeno é um contra-amor, um reflexo direto do *eros* do seu amante, sendo ele mesmo a imagem refletida do *eros*.

De acordo com Halperin (1986)⁷, este fragmento da palinódia deixa claro que o amado participa do desejo apaixonado do amante por ele. O amado é um retorno do desejo. Por isso, o que o amado experimenta não é *philia*, mas *eros*, especificamente *anteros*. Ou seja, um contra-amor⁸. Um *eros* em retorno ao *eros*; um *eros* em resposta ao *eros*. O fluxo de beleza que entra pelos olhos do amante, faz renascer as asas da alma, reativando o canal natural desta, lhe dando vigor e umidificando o germe das asas, que rapidamente voltam a crescer. É isso que Sócrates denomina amor (*eros*). É o reconhecimento do amante através do outro, estando a sua imagem gravada em alto relevo na alma do amado. Trata-se de um eco que traz a identificação, um espelho em

⁵ PLATÃO, *Fedro*, 255c-e. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007.

⁶ DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. por Luiz Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

⁷ HALPERIN, David M. “Plato and Erotic Reciprocity”. In *Classical Antiquity* 5:1 (1986), pp. 60-80.

⁸ Cf. HALPERIN (1986, p.67).

que amado e amante se vêem através dos olhos um do outro. Amado e amante se refletem mutuamente, ou, assim como afirma Halperin (1986): “Ambos, amado e amante, têm a visão de uma beleza idêntica, que emana do outro”⁹. Pois a reciprocidade da relação entre amado e amante, se dá na visão da imagem da verdade e da beleza, fazendo com que o amado veja no que realmente ama o verdadeiro ser do seu amor.

Neste fragmento, Sócrates realiza uma análise não convencional da dinâmica de atração da relação pederástica. E tal pressuposto filosófico é desenhado a partir do fato de que ambos os parceiros têm o requisito erótico como resposta ao estímulo da beleza. Ambos são por ela estimulados, respondendo mutuamente a tal estímulo – a diferença está em como cada um, amante e amado, são estimulados e, por decorrência, como se dá a resposta individual.

A reciprocidade expressa através da imagem do espelho é um exemplo de contra-amor. Tal imagem do enxergar-se a si mesmo através do outro, nos leva a correlacionar a injunção délfica socrática ao contido na palinódia no *Fedro*. Para ver a si mesmo é preciso conhecer a si mesmo, do contrário não se identificaria a semelhança e se encontraria no próprio reflexo um outro que não a si. Não se pode olhar para si mesmo num espelho com total passividade, deve-se identificar a própria natureza na imagem de um sujeito ativo, desejante.

Tal passagem do *Fedro* talvez seja a única em que se dê inteiramente a reciprocidade, em toda teoria erótica platônica. Nela há uma fusão recíproca entre amado e amante, onde o amado vê o outro como um espelho da própria beleza – certamente um caráter narcísico da relação pederástica. Segundo Halperin (1986), tratar-se de uma passagem-espelho onde há certa “copulação à distância”¹⁰. No sentido do prazer referente ao envolver seu amado pelo olhar, e nele se efetuar a e consumação do seu amor. Há uma fusão, na medida em que os olhos de ambos se mostrem como um claro espelho, refletindo cada um a si mesmo. Amado e amante tem o *eros* nos olhos, sendo o contato visual o estímulo erótico por excelência.

Halperin (1986) defende o discurso socrático de reciprocidade afirmando que amado e amante acabam por se tornar ativos na relação amorosa, pois se tornam

⁹ Tradução livre de Halperin, “Plato and Erotic Reciprocity”, (1986, p.75). “(...) both lover and beloved, aroused alike by their visions of an identical beauty emanating (apparently) from each other and driven by the intensity of their separate desires to new labors of visionary creativity, make simultaneous and reciprocal, though independent, progress toward the contemplation of the Forms.”

¹⁰ HALPERIN (1986, p. 62, n.5)

amantes igualmente desejantes, não sendo nenhum deles unicamente um objeto passivo de desejo. Nesse fragmento, há uma clarificação do percurso entre ambos, fazendo com que a expressão de desejo e a troca de afeições alcancem o mais alto grau de reciprocidade. O contra-amor do amado, se guiado corretamente, não está em busca da realização sexual, o que o faz livre para responder à paixão do amante sem o domínio do desejo apetitivo imediato. Tanto amado quanto amante são ativos, pois são amantes desejantes, sujeitos de desejo erótico. Ambos expressam desejo e trocam afeições. Há, portanto, uma eliminação mútua da passividade, estando ambos, amantes, ativos ao mesmo tempo.

Tal teoria da reciprocidade erótica platônica nos permite, agora, tratar dos parceiros eróticos não mais como amado e amante, mas como dois amantes¹¹ – devido a experiência mútua frente à paixão do *eros*. Ademais, o interesse de ambos amantes converge inteiramente, não sendo significantemente um subordinado ao outro. Assim como explicita Halperin (1986), “o amante se torna literalmente outro”¹². A união alcançada é completa e perfeita, pois vai além de uma união meramente sexual, a relação erótica permite que os parceiros tenham um senso maior de sua identidade individual refletida no outro, que é reflexo de si mesmo. Pois o *eros* provoca uma dissolução total do seu eu e do outro, permitindo que o outro não seja mais um limite; sendo, com as palavras de Franco (2006), “o amor o “lugar” onde justamente não há nem Outro nem eu”¹³. O *eros* do amante reflete no amado que acaba por rechicoteá-lo novamente ao primeiro. O reflexo erótico ou reflexo amoroso se dá, portanto, através de uma cadeia cíclica, onde um só *eros* circula entre amado e amante. Não existem mais barreiras entre amado e amante. Neste momento, ambos se tornam amantes a partir do reconhecimento de si no outro. São amantes. Tal como é afirmado por Proust (1954), em consonância à tese defendida:

Quando a gente ama, o amor é grande demais para caber inteiro em nós; ele irradia para a pessoa amada, encontra nela uma superfície que o faz parar, força-o a voltar ao ponto de partida e é esse choque de volta do nosso próprio carinho a que chamamos os sentimentos do

¹¹ Cabe ressaltar que isto só acontece nas passagens apresentadas. A reciprocidade amorosa não pode ser generalizada ou relativizada a toda teoria erótica platônica.

¹² Tradução livre de HALPERIN, “Plato and Erotic Reciprocity”, (1986, p.75). “Indeed, one’s lover becomes in all literalness another self, an alter ego. The union achieved by such lovers is more complete and perfect, yet allows for a greater sense of a individual identity, than mere sexual union (cf. *Symposium* 209c).”

¹³ FRANCO, Irley. *O Sopro do Amor: Um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão*. 1^a ed. – Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

outro e que nos encanta mais do que na ida, pois já não reconhecemos que procede de nós.¹⁴

REFERÊNCIAS

- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. por Luiz Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FRANCO, Irley. *O Sopro do Amor: Um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão*. 1^a ed. – Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.
- HALPERIN, David M. “Plato and Erotic Reciprocity”. In *Classical Antiquity* 5:1 (1986), pp. 60-80.
- HALPERIN, David M. “Platonic Erôs and What Men Call Love”. *Ancient Philosophy* 5, 1985.
- PLATÃO. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2001.
- _____. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007.
- PLATO. *Phaedrus*. Trad. E coentário, Hackforth, R. Cambridge University Press: Cambridge, 1952.
- _____. *Plato's Phaedrus*. Trad. e comentário, Yunis, Harvery. Cambridge University Press: Cambridge, 2011.
- PLATON. *Phèdre*. Trad. e comentário, Robin, L. Les Belles Lettres: Paris, 1949.
- _____. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004.
- PROUST, Marcel. *À La Recherche Du Temps Perdu – Tome I*. 3 vol. Paris: Gallimard, 1954. Bibliothèque de la Pléiade.
- VLASTOS, Gregory. “The Individual as an Object of Love in Plato”. In: *Platonic Studies*. 2nd printing, Princeton University Press: Princeton, 1981.

¹⁴ Tradução livre de Marcel PROUST, *À La Recherche Du Temps Perdu – Tome I*. 3 vol. Paris: Gallimard, 1954, p.609. “Quand on aime, l'amour est trop grand pour pouvoir être contenu tout entier en nous, il irradie vers la personne aimée rencontre en elle une surface qui l'arrête, le force à revenir vers son point de départ, et c'est ce choc en retour de notre proper tendresse que nous appelons les sentiments de l'autre et qui nos charme plus qu'à l'aller, parce que nous ne reconnaissons pas qu'elle vient de nous.”

RECURSO HEURÍSTICO EM JOHN RAWLS: UMA JUSTIFICAÇÃO PARA UMA TEORIA POLÍTICA

Benedito Sullivam Lopes*

RESUMO: O presente artigo traz um estudo sobre o que o filósofo estadunidense John Rawls chamou de Recurso Heurístico. Pretendemos mostrar que o professor de Harvard usa esse termo em dois momentos na sua Teoria da Justiça como Equidade. O primeiro é quando se refere à Posição Original. O segundo momento em que John Rawls usa a expressão Recurso Heurístico diz respeito ao que ele chamou de Princípio *Maximin* (maximizar o mínimo). Nesse sentido, este artigo pretende lançar luz sobre o significado do termo Recurso Heurístico na Filosofia de John Rawls. Para tanto, demonstraremos em que sentido Rawls utiliza esse conceito, bem como as origens de tal recurso, que defendemos estarem associadas ao pensamento de Immanuel Kant. Desse modo, apresentaremos como o pensamento de Kant desempenhou um papel fundamental na formulação da teoria de John Rawls, mas antes mostrando como se desenvolve a concepção do recurso heurístico no pensamento de outros filósofos como Lakatos, Mach, e Vaihinger.

Palavras-chave: Heurística. Posição Original. Princípio Maximin.

ABSTRACT: This article presents a study on what the American philosopher John Rawls called Heuristic Resource. We intend to show that the Harvard's professor uses this term in two moments in his Theory of Justice as Equity. The first is when it refers to the Original Position. The second moment when John Rawls uses the expression Heuristic Resource refers to what he called the Maximin Principle (maximize the minimum). In this direction, this article intends to shed light on the meaning of the term Heuristic Resource in the Philosophy of John Rawls. In order to do so, we will demonstrate in what direction Rawls uses this concept, as well as the origins of such a resource, which we defend to be associated with the Immanuel Kant thought. In this way, we will present how Kant's thought played a fundamental role in formulating John Rawls's theory, but rather showing how the conception of the heuristic resource in the thought of other philosophers such as Lakatos, Mach, and Vaihinger develops.

Keywords: Heuristics. Original Position. Maximin Principle.

1 – Heurística e Método Heurístico

A palavra heurística deriva do greco *heurísko*, que significa descobrir ou encontrar. A Heurística está relacionada tanto à filosofia (em uma parte da epistemologia), quanto ao método científico. A palavra heurística aparece em mais de

1 Professor de filosofia do Instituto Federal do Piauí – IFPI; Doutorando em Ética e Filosofia Política pela PUC-PR; e-mail – bensullivam@gmail.com

uma categoria gramatical. Quando usada como substantivo, identifica a arte ou a ciência do descobrimento, ou seja, uma disciplina suscetível de ser investigada formalmente. Quando aparece como adjetivo, refere-se às coisas mais concretas, como estratégias heurísticas, regras heurísticas ou silogismos e conclusões heurísticas.

Outra característica da heurística é que, embora o seu uso metodológico esteja intimamente ligado ao caminho para se chegar ao descobrimento de algo, um método heurístico, seja ele filosófico ou científico, remete a uma ideia de resolução de um problema através de meios rápidos, concretos e genéricos, possibilitando inovações e descobertas. Estas descobertas são feitas de forma intuitiva e baseadas nas circunstâncias, gerando um novo conhecimento, muitas vezes através de tentativa e erro. É por esse motivo que os métodos heurísticos são acusados de não seguirem um caminho claro e concreto. Desse modo, pode-se dizer que a heurística é uma parte do método científico-filosófico que visa o descobrimento por si mesmo de uma verdade. Esse método serve para resolver problemas e obter uma solução satisfatória, muito embora, às vezes, essa solução não seja rigorosa. Ainda assim, os métodos heurísticos englobam estratégias, procedimentos e métodos de aproximação tentativa/erro, sempre na procura da melhor forma de se chegar a um determinado fim, seja um problema científico, seja um problema filosófico.

Percebemos que existe uma aproximação entre Ciência e Filosofia através do uso do recurso heurístico. Esse aspecto é perceptível no pensamento de alguns autores que tratam sobre métodos de pesquisa que tem como pano de fundo o uso de recursos heurísticos, tal como Lakatos, por exemplo. Segundo Imre Lakatos (1922-1974), o avanço do conhecimento científico consiste na permanente substituição de Programas de Investigação Científica Regressivos por Programas de Investigação Progressivos e, de forma subjacente, da constante substituição de hipóteses.

Lakatos defende, como lógica de pesquisa científica, o que ele chama de “falsacionismo metodológico de base evolutiva, aonde sobrevivem as teorias mais aptas, aquelas que apresentam excesso de conteúdo corroborado em relação às teorias anteriores e que antecipam fatos novos”². Pode-se dizer que isso define, para Lakatos, a demarcação entre teorias científicas e não científicas. Dentro das teorias científicas, distinguem-se as “teorias passivas (originadas da observação, como no empirismo clássico) e as teorias ativas (que pressupõem atividade mental). O conhecimento

2 MOREIRA, M. A.; MASSONI, N. T.; Epistemologias do século XX, p. 21.

autêntico está associado às teorias ativas e na ideia de que conforme cresce a ciência diminui o poder da evidência empírica”³. Esse último ponto parece ser um elo de concordância entre vários outros pensadores da ciência além de Lakatos, tais como Popper e Kuhn. Para os três filósofos, o conhecimento é construído e não descoberto.

Ainda conforme Lakatos, “a metodologia dos programas de pesquisa científica não oferece uma racionalidade instantânea”⁴. Esse é um dos pontos de discordância entre Lakatos e Popper, pois o primeiro entende que a falsificação por si só não se sustenta, pois não há falsificação sem emergência de uma nova teoria que ofereça alguma informação nova quando comparada a sua antecessora.

Nesse sentido, para os objetivos de nossa pesquisa, nos voltaremos para o que Lakatos entende por heurística. Para o filósofo, um Programa de Pesquisa consiste em regras metodológicas, algumas das quais nos dizem quais rotas devemos seguir na pesquisa científica (heurística positiva) e outras nos dizem quais caminhos devem ser evitados (heurística negativa). Desse modo, a “ciência, como um todo, pode ser considerada um imenso Programa de Investigação baseado em conjecturas que devem ter mais conteúdo empírico do que suas antecessoras”⁵. Para que isso ocorra, Lakatos concebe dois modos de se fazer ciência: a heurística negativa, que protege o núcleo firme do Programa de Investigação, e a heurística positiva, que expande o cinturão protetor. O núcleo firme é a característica que define o programa científico bem estruturado. Sobre tal aspecto, Lakatos afirma que

A heurística negativa do programa impede que apliquemos o ‘modus tollens’ a este <núcleo firme>. Pelo contrário, devemos utilizar nossa inteligência para incorporar e inclusive inventar hipóteses auxiliares que formem um cinturão protetor em torno do centro, e contra elas dirigir o ‘modus tollens’. O cinturão protetor de hipóteses auxiliares deve receber os impactos das contrastações e para defender o núcleo firme, será ajustado e reajustado e inclusive completamente substituído. Um programa de investigação tem êxito se ele conduz a uma mudança progressiva da problemática; e fracassa se conduz a uma mudança regressiva.⁶

Por sua vez, a heurística positiva estabelece um programa com uma sequência de modelos cada vez mais complicados que simulam a realidade e cuja ordem é preconcebida através de um plano decidido no gabinete do cientista teórico. Pode ser

3 Ibid., p. 21.

4 LAKATOS I., *Metodología de los programas de investigación científica*, p. 16.

5 MOREIRA, M. A.; MASSONI, N. T.; *Epistemologias do século XX*, p. 22.

6 LAKATOS I., *Metodología de los programas de investigación científica*, p. 66.

até que o núcleo firme venha a ser abandonado em algumas circunstâncias, mas essa não é a regra. Na verdade, a heurística positiva procura a verificação das teorias e não a refutação, mantendo a marcha do programa de investigação.

Segundo Lakatos, pode-se notar que a heurística positiva e a heurística negativa fornecem uma definição primária e implícita do quadro conceitual em que a ciência se alicerça. Nesse sentido, o autor afirma que:

O reconhecimento de que a história da ciência é a história dos programas de investigação, em vez da história das teorias, pode, portanto, ser visto como uma defesa parcial do ponto de vista segundo o qual a história da ciência é a história de marcos conceituais ou das linguagens científicas.⁷

Para elucidar o que queremos apresentar, usaremos como exemplo de uso do método heurístico de pesquisa a concepção instrumentalista da filosofia da ciência. Para essa concepção, as teorias são primeiramente instrumentos lógicos para organizar a experiência e para ordenar as leis experimentais. As teorias não são enunciados, elas pertencem a uma categoria distinta de expressões linguísticas. As teorias funcionam como regras ou princípios de acordo com os quais se analisa o material empírico, se extraem inferências e certos materiais da experiência podem ser representados simbolicamente, isto é, conceituados. Como bem pontua Nagel:

A afirmação central da concepção instrumentalista é que uma teoria não é uma descrição sumária ou uma enunciação generalizada das relações entre os dados observáveis. Pelo contrário, sustenta que uma teoria tem uma regra ou princípio de análise para representar simbolicamente certos materiais da experiência crua e ao mesmo tempo um instrumento técnico para inferir relatos de observação.⁸

Como regras de inferência, a teoria permite tirar conclusões acerca de fatos observáveis a partir de premissas fáticas dadas, não sendo ela mesma conjunto de premissas a partir das quais se obtém conclusões. Portanto, para o instrumentalismo a função básica das teorias é heurística, ou seja, são esquemas conceituais criados deliberadamente para dirigir, de maneira efetiva, a investigação experimental e para pôr de manifesto conexões entre questões relativas à observação, que de outro modo ficariam desconexas. Nesse sentido, as teorias formuladas sobre a natureza “[...] são

7 LAKATOS I., *Metodología de los programas de investigación científica*, p. 65.

8 NAGEL, E. *La estructura das ciencias*, p. 181.

ferramentas intelectuais, não físicas. Porém, os esquemas conceituais são criados deliberadamente para conduzir uma pesquisa efetivamente experimental e para revelar as ligações entre as questões observadas, que de outra forma seriam desconectados”⁹. Isso significa que as teorias, como outros instrumentos, tem uma referência fática, ou seja, uma referência aos fenômenos para cuja exploração foram criadas e nos quais têm um papel eficaz. Ou como bem afirma Blum, “se a teoria formula relações entre propriedade que manifestamente não caracterizam, ou não podem caracterizar coisas existentes, não tem sentido dizer que a teoria é verdadeira ou falsa”¹⁰.

É claro que existem várias outras vertentes de pesquisa que podem ser levadas em consideração, cada uma com um modo distinto de pensar o progresso científico, das quais o falsacionismo de Lakatos e o instrumentalismo são apenas dois desses modos pelos quais os seres humanos são capazes de se apropriar acerca do que eles entendem sobre o mundo. No entanto, não é intuito do nosso trabalho nos aprofundar acerca de todas essas concepções, posto que isso desviaria o foco de nossa investigação, retirando-nos de uma vertente e nos direcionando para outra que não é aquilo ao qual nos propomos como objetivo, ou seja, demonstrar que John Rawls se utiliza de um método heurístico para formular a argumentação de como eleger princípios de justiça e como escolher o princípio maximin, e que por isso sua teoria não pode ser chamada de metafísica. É preciso deixar isso claro para que o leitor não acredite que estamos fazendo uma pesquisa em filosofia da ciência. Muito menos estamos afirmando que John Rawls segue uma corrente científica. O que pretendemos demonstrar é que John Rawls, concebendo o modo como Kant criticou as correntes científicas e filosóficas de seu tempo, utiliza-se do modo de raciocínio kantiano para formular uma argumentação sólida que o permitisse fugir das armadilhas que o racionalismo e o empirismo sofreram ao longo da história da filosofia.

Segundo Blum, esse modo de raciocínio de tradição kantiana já foi utilizado por outro pensador. Estamos falando de Mach, para quem a concepção heurística sustenta que os fundamentos de toda ciência empírica são observações. Para Mach, “embora a ciência inicie com as observações, não são elas toda a fonte do

9 Ibid., p. 183.

10 BLUM, Vera L. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, pp. 04-05.

conhecimento. Para efetuar descobertas em seu domínio de estudos, o investigador introduz entidades hipotéticas e faz suposições acerca das relações entre as entidades”¹¹.

Essa vertente concebida por Mach se chama convencionalista. Para tal vertente, o uso de ideias especulativas é justificadamente permitido para se obter conhecimento acerca dos fenômenos, “todavia o cientista deveria deixar de oferecer uma interpretação metafísica ou realista das entidades hipotéticas e passar a tomá-las pelo que são: construções auxiliares, instrumentos provisórios e arbitrários que se situam logicamente no mesmo nível de modelos matemáticos de representação dos fatos”¹². De acordo com Blum, caso o pesquisador proceda assim, ele evitará a ilusão de considerar a relação entre construções do pensamento (especulações) e fatos observados como uma relação explicativo-causal:

Como existem similaridades entre as relações observadas entre os fatos e as relações definidas sobre os objetos do modelo, a sua construção seria heuristicamente útil para, a partir das relações definidas pelo pensamento, descobrir relações entre os fatos. Deixando de oferecer uma interpretação realista das entidades hipotéticas ou inobserváveis teóricos, estes seriam justificados pela sua eficácia heurística. Por conseguinte, nem a verdade, nem o conhecimento da verdade é uma condição necessária das hipóteses heurísticas, bem como nenhum compromisso com a realidade ontológica do modelo.¹³

A passagem acima é importante para a nossa pesquisa, pois sustentamos que o modo procedural que John Rawls utiliza para a eleição dos princípios de justiça e para o princípio *maximin* está muito próximo do que Mach chama de convencionalismo, e que, por isso, a sua teoria da justiça como equidade não tem uma fundamentação metafísica, posto que o método heurístico não se funda numa concepção transcendente de justiça, mas em um método procedural puro. Otfried Höffe define esse proceduralismo rawlsiano da seguinte forma:

Na justiça procedural pura os procedimentos oferecem mais do que uma legitimação apenas subsidiária, pois aqui a justiça é insita ao próprio procedimento, ao passo que não se pode falar de uma medida independente de procedimentos, quando se objetiva um resultado justo. Assim que se aplica um procedimento honesto, que trata de maneira igual todos os implicados, como no jogo de sorte o lance de dados ou o sorteio, ou, em votações, a contagem dos votos, assim os

11 Ibid., p. 46.

12 BLUM, Vera L. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p. 46.

13 LOPARIC, Z. (1984). Apud, BLUM, Vera L. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, p. 46.

resultados são justos, não apenas subsidiariamente, mas até originalmente.¹⁴

Na teoria da justiça de John Rawls esse processo se dá na posição original, que, como o próprio filósofo define, é um recurso heurístico para que as questões de justiça sejam pensadas, tanto que “o apelo que Rawls faz à posição original significa ser ela um procedimento em que as partes são representadas como pessoas morais. Essa é uma postura abstrata, neutra e hipotética”¹⁵. Percebemos, desse modo, que existe uma proximidade ao modo com o qual Rawls pretende tratar as formulações dos argumentos que sustentam as eleições dos princípios de justiça em sua teoria com o *modus operandi* das concepções teóricas estruturalistas e convencionalistas levantadas anteriormente. Tendo entendido isso podemos passar para a origem desse modo procedural.

2 – Heurística em Kant

Como já dissemos, o convencionalismo é uma concepção de ciência, dentre várias outras, que se opõe ao essencialismo fundado na filosofia do racionalismo clássico. Entre o racionalismo clássico e o convencionalismo de Mach, não podemos esquecer o grande clássico da epistemologia: Kant, patrono da ciência alemã do século XIX. Depois da crítica kantiana da razão, seria muito difícil para a ciência defender a posição dogmática, característica da concepção essencialista das teorias científicas, ou seja, a segurança de que a ciência pode descobrir verdades eternas à essência íntima da natureza. Para Blum:

Esta segurança tinha como condição necessária a interpretação ontológica das teorias físicas, como a essência objetiva das causas materiais dos fenômenos reais. A partir de Kant, a ciência tem um caráter hipotético onde o comprometimento ontológico cede lugar ou ao *ignorabimus* ou à recusa do conceito de essência.¹⁶

Examinando mais de perto o ponto de vista convencionalista, verificamos que, além de ser uma concepção sobre o progresso científico, é, também, uma crítica de origem kantiana da interpretação realista das entidades hipotéticas que o cientista

14 HÖFFE. O que é justiça?, p. 54.

15 GONDIM, E. RODRIGUES, O.M. Posição original: um recurso procedural justo. *Prisma Jur*, p. 4.

16 BLUM, Vera L. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*, pp. 07-08.

postula para o desenvolvimento empírico da ciência. Podemos dizer, portanto, que a concepção convencionalista de Mach e a instrumentalista concordam que as entidades hipotéticas devem ser tomadas pelo que são: “especulações, ficções heurísticas (Kant) ou experimentos em pensamento (Mach), justificados pela sua eficácia heurística. Por conseguinte, nem a verdade, nem o conhecimento da verdade é uma condição necessária das hipóteses heurísticas”¹⁷.

Nesse ponto de nosso trabalho nos apoiamos nas contribuições trazidas por Loparic em seu texto *Heurística Kantiana* para nos fazer entender de forma clara e precisa sobre o objeto de nossa pesquisa. De acordo com Loparic, “existem dois cânones kantianos da pesquisa científica – o cônnon doutrinal para a solução de problemas acerca de entidades sensíveis e o cônnon heurístico para a resolução de problemas relativos a sistemas de tais entidades”¹⁸. Isso quer dizer que toda a filosofia transcendental teórica de Kant pode ser encarada em concordância com o que havíamos afirmado acerca de Mach e de seu programa de pesquisa científica para a ciência natural. Até porque a sua abordagem heurística da atividade científica bate claramente com a da ampliação do conhecimento objetivo. Como bem nos diz Loparic:

A classificação dos problemas e dos procedimentos de resolução, a distinção entre ciência como resultado e ciência *in status nnascendi*, a distinção entre conceitos de fenômenos e construtos de pensamento, todos esses ingredientes centrais da lógica machiana de pesquisa podem ser facilmente remetidos a Kant.¹⁹

Tendo entendido isso, voltemos a Kant de forma mais direta. Para tanto, é preciso que entendamos a sua concepção da estrutura do sistema completo da filosofia pura. Na *Crítica da Razão Pura*, ao falar da disciplina da razão pura no uso dogmático, Kant afirma que a filosofia pura é concebida como a parte do saber puro que é adquirido a partir de conceitos pela razão no sentido mais amplo, ou seja, por aquilo que Kant chamou de faculdade de conhecer superior. A outra parte do saber puro, a parte matemática, é adquirida pela razão por meio da construção de conceitos. Afirma Kant que:

A matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma, sem o auxílio da experiência. Os exemplos são contagiosos, especialmente para esta faculdade, que

17 Ibid., pp. 06-07.

18 LOPARIC, Z. *Heurística kantiana*, pp. 73-89.

19 Ibid., pp. 73-89.

se sente naturalmente lisonjeada por ter outros casos a mesma felicidade que teve num caso particular. Por isso, a razão pura espera poder alargar-se, no uso transcendental, com a mesma felicidade e solidez que conseguiu no uso matemático, sobretudo se aplicar aí o mesmo método, que neste caso foi de tão evidente utilidade.²⁰

Ainda segundo o filósofo, “só a matemática, portanto, contém demonstrações, porque não deriva de conceitos o seu conhecimento, mas da construção de conceitos, isto é, da intuição que pode ser dada a priori em correspondência aos conceitos”²¹. Desse modo, o autor conclui que o conhecimento filosófico deve renunciar a vantagem do uso indiscriminado da razão, devendo considerar sempre:

[...] o geral *in abstrato* (mediante conceitos), enquanto a matemática pode considerá-lo *in concreto* (na intuição singular), e, contudo, por meio de representação pura *a priori*, na qual todo o passo em falso se torna visível. Preferia dar às provas filosóficas o nome de acromáticas (discursivas), pois somente se podem realizar por simples palavras (pelo objeto em pensamento), a dar-lhes o nome de demonstração, porque estas, como já indica a expressão, penetram na intuição do objeto.²²

Ao produzirmos o saber puro, seja a partir de conceitos, seja por meio da construção de conceitos, fazemos um emprego puro da nossa razão. Em contrapartida, o saber empírico é produzido pelo emprego empírico da razão, ou seja, por sua aplicação ao domínio dos dados empíricos. Desse modo, Kant nos diz que entende “neste caso por razão a faculdade superior do conhecimento” e que se opõe, “por consequência, o racional ao empírico”²³. De acordo com Loparic, a conclusão a qual Kant chega é a de “[...] que as questões puras pertencem à matemática, à metafísica da natureza e à filosofia moral” e que “são concernidas pela seguinte caracterização do poder heurístico da razão”²⁴.

Numa passagem de *Crítica da Razão Pura* chamada “Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de deus”, Kant chama a atenção para o fato de a razão nos impulsionar rumo ao incondicionado através do regresso infinito a partir dos condicionados, ou seja, a antinomia da razão sobre a existência de um ser incondicionado. Desse modo, ele traz a tona que esses princípios só podem ser tratados heuristicamente:

20 KANT, I. *Crítica da razão pura*, B741.

21 KANT, I. *Crítica da razão pura*, B763.

22 Ibid., B763.

23 Ibid., B863.

24 LOPARIC, Z. *Heurística kantiana*, pp. 73-89.

Neste sentido, bem podem os dois princípios coexistir lado a lado, como princípios simplesmente heurísticos e reguladores, dizendo respeito, apenas, ao interesse formal da razão. Porque um deles diz: deveis filosofar sobre a natureza como se houvesse para tudo o que pertence à existência um primeiro fundamento necessário, mas somente no intuito de conferir unidade sistemática ao vosso conhecimento, perseguindo uma tal ideia, ou seja, um fundamento supremo imaginário; enquanto o outro vos adverte que não deveis aceitar como fundamento supremo deste gênero, isto é, como absolutamente necessário, nenhuma determinação particular referente à existência das coisas, mas que deveis deixar sempre aberto o caminho para uma explicação ulterior e nunca considerar, por conseguinte, nenhuma determinação particular a não ser como condicionada. Mas se tudo o que é percebido nas coisas deve ser considerado por nós como condicionalmente necessário, também nenhuma coisa (que possa ser dada empiricamente) se poderá considerar absolutamente necessária.²⁵

Esse dilema é levado adiante por Kant quando ele trata da dialética transcendental e do uso regulativo das ideias da razão pura. Nesta passagem, Kant afirma que o resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura pretendem nos levar para além do campo da experiência possível. O que acaba por ser um processo ilusório e destituído de fundamento, além de nos esclarecer que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira da experiência possível, e que as ideias transcendentais são para a razão tão naturais como as categorias para o entendimento, “embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante”²⁶.

O que Kant quer tratar aqui ao se referir às categorias do entendimento e de sua concordância entre conceitos e objetos é que “a razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não cria, pois, conceitos (de objetos), apenas os ordena”²⁷. Isso significa que a razão não se ocupa de objetos da natureza, mas que tem “[...] propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos”²⁸. Desse modo a

25 KANT, I. *Critica da razão pura*, B 644-645.

26 Ibid., B 671.

27 Ibid., B 672.

28 Ibid., B 672.

razão produz uma unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, por seu turno, deve apenas se ocupar da unidade distributiva.

Para Kant, se considerarmos os conhecimentos do nosso entendimento, veremos que a razão procura realizar uma sistemática do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esse encadeamento de princípios de forma unificada “pressupõe sempre uma ideia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e sua relação com as outras”²⁹.

É dessa forma que o conhecimento científico se comporta a fim de produzir a apropriação do conhecimento dos objetos do mundo fenomênico. Esse modo de proceder, segundo Kant, “não é apenas um agregado acidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias”³⁰. No entanto, “não se pode propriamente dizer que esta ideia seja o conceito de um objeto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento”³¹. Com isso Kant que dizer que esses “conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado”³². E conclui o filósofo:

Confessa-se que dificilmente se encontra terra pura, água pura, ar puro, etc. Contudo são necessários conceitos dessas coisas (os quais, portanto, no que se refere à pureza perfeita, têm a sua origem apenas na razão) para determinar devidamente a parte que cada uma destas causas naturais tem no fenômeno; assim se reduzem todas as matérias às terras (de certa maneira ao simples peso), aos sais e substâncias combustíveis (como à força) e, por último, à água e ao ar como a veículos (como as máquinas, mediante as quais atuam os elementos precedentes) para explicar pela ideia de um mecanismo as reações químicas das matérias entre si. Porque, embora não nos expressemos realmente assim, é muito fácil descobrir essa influência da razão sobre as classificações dos físicos.³³

Nessa passagem nos é revelada a forma que Kant concebe o modo *operandi* do pensamento científico. O que é digno de nota, é que muito embora estes princípios pareçam ser transcendentais, eles contêm as ideias para a observância do uso empírico da razão. No entanto, o uso de tais ideias só permite uma aproximação, sem nunca

29 Ibid., B 674

30 KANT, I. *Critica da razão pura*, B 674

31 Ibid., B 674

32 Ibid., B 674

33 Ibid., B 674.

atingir a realidade dos fatos, pois, embora possuam, como princípios sintéticos a priori, validade objetiva, estas ideias, uma vez dadas às contingências do mundo, são indeterminadas. Dessa forma, estes princípios “servem de regra para a experiência possível, sendo mesmo realmente utilizados com êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência, sem que todavia se possa levar a cabo uma dedução transcendental”³⁴, posto que esta é sempre impossível, de acordo com a crítica oferecida pelo filósofo.

Por tudo dito acima, percebemos que Kant tem um posicionamento bem definido quanto ao modo das ciências produzirem conhecimento. Uma vez que para o filósofo é impossível se chegar ao conhecimento da coisa em si, nós só podemos fazer ideia do que seja tal coisa, e essas categorias do entendimento é que são responsáveis para dar sentido ao mundo fenomênico. Como bem coloca Kant, “deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral”³⁵.

O que Kant quer dizer com isso é que os conceitos da nossa razão são mera ideias e que, por conta disso, não possuem nenhum objeto da experiência, mas que nem por isso se designa como existente aquilo que é imaginado por nossa razão. O que esses conceitos fazem é garantir um modo seguro com o qual podemos apreender o mundo, e tal processo se dá através da construção de ficções heurísticas, como demonstrado a seguir:

Os conceitos da razão, como já foi dito, são mera ideias e não têm, evidentemente, objeto algum em qualquer experiência, mas não designam por isso objetos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possíveis. São pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Se sairmos deste campo, são meros seres da razão, cuja possibilidade não é demonstrável e que não podem também, por hipótese, serem postos como fundamento da explicação de fenômenos reais.³⁶

É isso que leva Loparic a afirmar que existem duas metafísicas em Kant, na qual o resultado da aplicação dos princípios a priori da filosofia transcendental, no campo da natureza material, são os princípios metafísicos da física racional (os da

34 Ibid., B. 691

35 KANT, I. *Crítica da razão pura*, B. 699

36 Ibid., B. 799

foronomia, mecânica, dinâmica e fenomenologia): “a função básica desses princípios é heurística: eles são usados como guias da pesquisa empírica no domínio de objetos materiais sensíveis, ou seja, como princípio a priori da atividade de resolução de problemas, desenvolvida pela ciência empírica”³⁷. Nesse sentido, o ilustre professor conclui que:

O objetivo principal da metafísica da natureza não é o de simplesmente expor a estrutura a priori da natureza, mas o de permitir a elaboração de regras de resolução dos problemas empíricos da ciência da natureza à luz de enunciados que caracterizam a estrutura desse objeto de estudo. Em Kant, a metafísica tradicional chega ao seu fim não somente como teoria dogmática, mas como teoria, como saber racional do que as coisas são, sendo substituída por uma metafísica da natureza que diz como é preciso pensar que as coisas são, a fim de que os problemas de sua determinação empírica possam ser solucionados.³⁸

Um outro filósofo que leva adiante essa concepção de ficção heurística presente na teoria de Kant é o filósofo alemão Hans Vaihinger em seu texto *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* de 1911, e que foi traduzida pela primeira vez, em língua inglesa, no ano de 1924. Nessa obra o filósofo, assumidamente inspirado por Kant, desenvolve uma teoria sobre ficções heurísticas que abrangem uma gama de áreas do conhecimento humano, como artes, filosofia, ciência, etc.

Nesse trabalho, Hans Vaihinger procurou desenvolver um sistema de ficções que chamava de “As if” que, conforme afirma, é utilizado em vários campos da ciência. Ou filosofia do “Como se”, segundo a qual, a mente possui problemas na busca e interpretação da verdade e, às vezes, a solução não parece possível. “Vaihinger procurou um mecanismo para solucionar isto, por considerar também que em certos momentos não há qualquer perspectiva de resolver o problema da busca da verdade ou mesmo se importar sobre a existência ou não de Uma Verdade, e sim na solução da problemática colocada”³⁹.

Para Vaihinger o pensamento pode funcionar a partir da utilização de ficções ou ideias que, aparentemente, são tidas como falsas. Assim como na perspectiva de Kant, Vaihinger acredita que assim como os exemplos das ideias de Deus,

37 LOPARIC. Z, As duas metafísicas de Kant. Kant e-prints, p. 05.

38 LOPARIC. Z, As duas metafísicas de Kant. Kant e-prints, p. 06.

39 SILVA. F. de A. *O Conceito de Ficção Jurídica na Teoria do “Como Se”*, p.15.

Imortalidade, e Contrato Social, os exemplos tomados, na sua época pelos cientistas, eram pouco sensíveis como verdade, a saber, prótons, elétrons e ondas eletromagnéticas, que eram fenômenos nunca dantes comprovados, mas a ciência os tomava, fingindo que eles existissem, utilizando-os como hipóteses para criação de novos e melhores conceitos e para o desenvolvimento da ciência. Isso fez com que ele afirmasse que “[...] deve ser lembrado que o objetivo do mundo das ideias como um tudo, não é nos dar um retrato da realidade, porque isso seria uma tarefa totalmente impossível, mas preferencialmente para nos fornecer um instrumento para tornar nosso caminho mais fácil nesse mundo”⁴⁰.

Seguramente o propósito de Vaihinger, era o de retornar à teoria de Kant munido de provas acerca do “Como se”, reiterando, como sempre, a hegemonia do prático sobre o ideal, criando finalmente uma solução que vai chamar de Ficções, gravadas linguisticamente na expressão “As if” “Als ob”, ou na filosofia do “Como se”, tudo isso para afirmar, mais tarde, que o pensamento é o meio na luta pela existência e, nesse sentido, uma mera função biológica.

Como forma de valorizar a compreensão que ele tem da obra de Kant, Hans Vaihinger procurou enfatizar que a forma mais importante de utilização das ficções da questão linguística do “Como se”, vêm da Crítica da Razão Pura. E mesmo entendendo a importância de outros filósofos como Parmênides e Platão, ainda assim o Alemão relega a Kant as maiores honrarias no que se refere a fundamentação da teoria do “Como se”, afirmado que “[...] tinha anotado as mais importantes passagens do “Como se” nas obras de Kant, e agora completei isso de forma exaustiva, de modo que eu consegui produzir uma monografia sobre a teoria de "Kant" com quase cem páginas”⁴¹.

Ele destaca que, nas obras de Kant, pode-se encontrar uma teoria das ficções mesmo que seja de forma interpretativa, pois espaço e tempo seriam representações auxiliares para sistematizar aquilo que nos é trazido pelos sentidos, por exemplo, de modo que tudo o que captamos ocorre pelos sentidos. Este é um ponto de concordância entre “Vaihinger e Kant, sendo que o primeiro considera que as representações podem ser consideradas ficções por serem subjetivas e não verdadeiras, embora sejam necessárias para compreendermos aquilo que precisamos”⁴².

40 VAIHINGER, H. *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, p.15.

41 VAIHINGER, H. *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, xl.

42 SILVA. F. de A. *O Conceito de Ficção Jurídica na Teoria do “Como Se”*, p.67.

Portanto, de acordo com Vaihinger, a melhor forma de compreender as ficções em Kant seria partindo da disciplina da razão pura em referência às hipóteses. Kant teria chamado conceitos racionais de meras ideias, ficções heurísticas, lembrando que hipóteses são ligadas àquilo que é realmente dado e que, em consequência, é certo enquanto fundamento de explicação. Portanto, “a ficção também pode encontrar algum emprego na filosofia, mas aqui, se qualquer precaução for necessária. Nunca pode servir como uma explicação de nada, mas apenas como um meio de simplificar o pensamento e para fins de ética prática”⁴³.

Para Vaihinger uma hipótese estaria no caminho certo quando entre dois dados empíricos há uma lacuna que nos permite preenchê-la com alguma que faça uma espécie de conexão, que é o que fazemos com a ciência. Sendo assim, as ficções heurísticas são distinguidas fortemente de hipótese dada à ligação desta com a realidade. A Alma e Deus seriam conceitos racionais, ou meras ideias desprovidas de objeto. Portanto, a razão se apega a princípios reguladores para que a funcione de forma sistemática no campo da experiência e esses princípios reguladores seriam, pois, ficções heurísticas.

Depois de termos demonstrado como Lakatos, Mach, Kant e Vaihinger se referem ao uso desse recurso heurístico em suas filosofias, podemos agora nos debruçar sobre o modo pelo qual John Rawls se utiliza desse recurso para fortalecer a argumentação filosófica. A partir disso, podemos defender que este recurso heurístico tem como finalidade a sustentação de que sua filosofia tem um cunho político e não metafísico. Para tanto, vamos nos ater a um ponto específico da teoria de Rawls, a saber, a posição original.

3 – Heurística em Rawls

Como já mencionamos anteriormente, objetivamos aqui apontar que a posição original é um recurso heurístico para que as questões de justiça sejam pensadas. O apelo que Rawls faz à posição original significa ser ela um procedimento em que as partes são representadas como pessoas morais. Essa é uma postura abstrata, neutra e hipotética. Sobre o proceduralismo de tal artifício, Rawls afirma que:

⁴³ VAIHINGER, H. *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, p 150. (tradução nossa)

Na procura da descrição mais adequada dessa situação inicial trabalhamos a partir dos dois extremos. Começamos por descrevê-la de modo que represente condições geralmente partilhadas e preferivelmente genéricas. Observamos então se essas condições têm força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios. Em caso negativo, procuramos outras premissas igualmente razoáveis. Mas em caso afirmativo, e se esses princípios correspondem às nossas ponderadas convicções sobre a justiça, então até este ponto tudo está correto.⁴⁴

Percebemos, claramente, dadas as características que Rawls descreve acima, que a posição original se comporta de forma heurística visando o descobrimento de uma “verdade” que possa ser comumente aceitável por todos. Como já falamos no início desse texto, o método heurístico serve para resolver problemas e obter uma solução satisfatória, muito embora englobe estratégias, procedimentos, métodos de aproximação tentativa/erro, sempre na procura da melhor forma de se chegar a um determinado fim, como percebemos na passagem acima. Outro momento importante do uso heurístico da posição original diz respeito às escolhas dos princípios de justiça. As partes que escolhem os princípios de justiça são indivíduos racionais, razoáveis e singulares, ou seja, pessoas com sentimentos familiares.

Na posição original são escolhidas as formas pelas quais as instituições sociais se articulam e como garantem direitos e deveres essenciais. A posição original molda a divisão dos benefícios da cooperação social. Quanto às partes, na posição original, cabe a escolha dos princípios de justiça, que serão genéricos na forma, de aplicação universalizável e publicamente reconhecidos. Mas como se dá esse processo de escolha? Conforme Rawls, se dá pelo que ele chamou de véu de ignorância, que tem como objetivo:

[...] anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Eles não sabem como as várias alternativas afetarão o seu caso particular, e são obrigados a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.⁴⁵

Desse modo, na posição original, através do véu de ignorância, as partes nada sabem sobre os desejos que terão, ou seja, elas escolherão uma estrutura básica

44 RAWLS. *Uma teoria da justiça*. 2000, p. 22.

45 RAWLS. *Uma teoria da justiça*. 2000, p. 147.

baseada em desejos de bens primários que são certos direitos, liberdades, oportunidades, poderes, rendimentos, riqueza e o autorrespeito. “As partes, então, perseguem esses objetivos como algo que querem para si e para os outros, para isto elas seguem as regras habituais de racionalidade, ou seja, um conjunto de preferências no meio das opções que são oferecidas”⁴⁶. Para que isto ocorra é necessário que nenhuma parte se deixe influenciar por fatores heterônomos no momento da escolha dos princípios de justiça.

Rawls considera que o uso da posição original como recurso heurístico é o suficiente para formular e fundamentar os dois princípios de justiça de sua teoria da justiça como equidade. Em sua obra *Justiça como equidade: Uma reformulação*, Rawls concebe esses princípios do seguinte modo:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença).⁴⁷

O primeiro princípio ficou conhecido como princípio da liberdade e o segundo como princípio da diferença. Nessa obra, John Rawls observa que em vez de “princípio da diferença”, muitos escritores preferem o termo “princípio maximin” ou simplesmente “justiça maximin”. No entanto Rawls emprega o termo “princípio da diferença” para enfatizar:

[...] primeiro, que esse princípio e a regra maximin de decisão em condições de incerteza são duas coisas bem distintas; e, em segundo lugar, que ao preferir o princípio de diferença a outros princípios distributivos (por exemplo, um princípio restrito de utilidade (média), que inclua um mínimo social), não se lança mão da regra maximin para decisão em condições de incerteza.⁴⁸

Desse modo, como bem explicita Rawls, não devemos confundir o princípio da diferença com a regra ou princípio maximin. Conforme Samuel Freeman⁴⁹, ao dizer que embora seja verdade que Rawls define os menos favorecidos principalmente em

46 GONDIM, E. RODRIGUES, O.M. Posição original: um recurso proceduralmente justo. *Prisma Jur.* 2010, p. 4.

47 RAWLS. *Justiça como equidade: Uma reformulação*, p. 60.

48 Ibid., p. 60.

49 FREEMAN, S. *Rawls*, p. 113. (tradução nossa).

termos da classe com menor renda e riqueza, a regra maximin é principalmente um dispositivo heurístico para facilitar a aplicação do princípio da diferença. O ponto é que o bem-estar relativo dos menos favorecidos é determinado por um índice de bens primários, incluindo não apenas sua parcela de renda e riqueza, mas também suas oportunidades de poderes, cargos de empregos, direitos e liberdades não-básicas, além das bases institucionais da auto-estima. Essa regra é, portanto, mais um recurso heurístico utilizado por Rawls para justificar e fortalecer os fundamentos dos princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição inicial. Assim Rawls a apresenta:

Primeiro, uma definição da regra maximin: segundo ela, devemos identificar o pior resultado de cada alternativa disponível e então adotar a alternativa cujo pior resultado é melhor do que os piores resultados de todas as outras alternativas. Para seguir essa regra, ao escolher princípios de justiça para a estrutura básica procuramos as piores posições sociais admissíveis quando essa estrutura é efetivamente regulada por aqueles princípios em várias circunstâncias.⁵⁰

Rawls esclarece que a regra maximin nunca foi proposta como princípio geral de decisão racional em todos os casos de risco e incerteza, como se é levado a pensar. Para o filósofo “a única questão é saber se, dadas as condições extremamente especiais, na verdade, únicas, da posição original, a regra maximin é uma regra heurística útil a ser utilizada pelas partes para organizar suas deliberações”⁵¹. Por fim, Rawls afirma que:

[...] não é essencial que as partes utilizem a regra maximin na posição original. Trata-se simplesmente de um procedimento heurístico útil. Pois o enfoque nos piores resultados têm a vantagem de nos forçar a considerar quais são realmente nossos interesses fundamentais quando se trata da configuração da estrutura básica. [...] Parte da questão da posição original é que ela nos força a fazer essa pergunta e, além disso, a fazê-la numa situação muito especial, o que lhe dá um sentido bem definido.⁵²

De acordo com Samuel Scheffler⁵³ os argumentos utilizados por Rawls se destinam a ajudar a mostrar que a escolha das partes tem características que tornam racional a dependência da regra maximin. Em outras palavras, Rawls apela para a

50 RAWLS. *Justiça como equidade*: Uma reformulação, p. 137.

51 Ibid., p. 137.

52 Ibid., p. 140.

53 SCHEFFLER, S. Rawls and Utilitarianism. *The Cambridge Companion to Rawls*, pp. 434-435. (Tradução nossa)

estabilidade psicológica, pois o nosso respeito próprio e as tensões de nossos compromissos são todos destinados a contribuições para um acordo geral, demonstrando que os princípios do filósofo proporcionariam um mínimo satisfatório, ao passo que outros princípios, como o da utilidade média, por exemplo, podem ter consequências com as quais as partes teriam dificuldades em viver.

5 – Considerações Finais

No presente trabalho foi possível traçarmos uma escalada conceitual que vai desde os modos pelos quais se concebe o conhecimento até ao modo como John Rawls concebe quais seriam os princípios justos de justiça. Princípios tais que seriam aceitos por todos os membros de uma sociedade entendida como um sistema de cooperação mútua onde os indivíduos se consideram livres e iguais para assumirem compromissos, dada a racionalidade e a razoabilidade de cada um.

Desse modo, percorrendo um caminho através do pensamento de grandes nomes teóricos, tais como Lakatos, Mach e Kant, demonstramos o quanto o modo de conceber o conhecimento proposto por Kant ainda faz eco no mundo de hoje. Desse modo, pretendeu-se encontrar mais uma justificativa para o modo pelo qual a teoria da justiça como equidade de John Rawls deve ser entendida enquanto uma teoria política e não uma teoria metafísica. Diferentemente do que muitos acreditam, John Rawls não está preocupado em encontrar conceitos transcendentais do que venha a ser a Justiça, a Igualdade e a Liberdade. Isso são tarefas de uma metafísica a muito enterrada por Kant.

Rawls está mais interessado em partir daquilo que cada indivíduo tem como pressuposto, pois sua concepção de liberdade depende da visão política da pessoa, estando implícito: (i) as ideias de sociedade bem ordenada como um sistema justo de cooperação; (ii) a ideia de cidadãos livres e iguais que podem chegar a um acordo pelo consenso sobreposto. Nesta perspectiva, a concepção política de pessoa tem como características as faculdades morais: a capacidade de ter um sentido da justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem.

A capacidade de ter um senso de justiça é relativa à razoabilidade das pessoas, enquanto que a capacidade de ter uma concepção do bem se refere à racionalidade. Por este motivo, as pessoas escolhem, na posição original, os princípios de justiça como os mais razoáveis e racionais, onde as partes são agentes racionais da construção. Enfim, pessoas artificiais que são idealizadas, como um recurso de

representação como procedimento metodológico, para caracterizar a situação das partes na posição original.

Através de construções heurísticas, portanto, John Rawls consegue lançar luz sobre questões obscuras, como a liberdade, a igualdade de oportunidade, a redistribuição de renda, ou seja, direitos humanos fundamentais, dando uma nova justificativa para a manutenção desses direitos. O que prova que o uso de recursos heurísticos, embora não tenham um aspecto palpável, são instrumentos úteis e eficazes para o entendimento humano das coisas físicas (fenomênicas), bem como das sociais (políticas).

6 – Referências

- BLUM, Vera L. *O estatuto das entidades metapsicológicas à luz da teoria kantiana das ideias*. Dissertação de Mestrado. Unicamp. 1994.
- FREEMAN, S. *Rawls*. New York: Routledge, 2007
- GONDIM, E. RODRIGUES, O.M. Posição original: um recurso proceduralmente justo. In: *Prisma Jur*, São Paulo 9.2 (2010): 4.
- HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad: Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. 5^a ed. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 2001.
- LAKATOS I., *Metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 1993.
- LOPARIC, Z. Heurística kantiana. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, nº 5, 1983, pp. 73-89.
- _____. Resolução de problemas e estrutura de teorias em Mach. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. 1984
- _____. As duas metafísicas de Kant. In: *Kant e-prints*, v. 2, n. 5, p. 1-10, 2003.
- MOREIRA, M. A.; MASSONI, N. T.; *Epistemologias do século XX*. Epu, São Paulo, 2011.
- NAGEL, E. *La estructura das ciencias*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 2006.
- RAWLS. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Justiça como equidade: Uma reformulação*. Martins Fontes: São Paulo. 2003.

- SCHEFFLER, S. Rawls and Utilitarianism. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SILVA, F. DE A. E. *O Conceito de Ficção Jurídica na Teoria do “Como Se” de Hans Vaihinger*. 2011. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de São Bento de Filosofia, São Paulo, 2011.
- VAIHINGER H. *The Philosophy of “As If, ”: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. 2 ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 1935.

A TRANSFORMAÇÃO DA FENOMENOLOGIA POR HEIDEGGER E A PERGUNTA PELO SENTIDO DE SER (*SINN VON SEIN*)¹

Christiane Costa de Matos Fernandes²

RESUMO: O artigo visa esclarecer de que maneira a crítica imanente à fenomenologia husseriana realizada por Heidegger conduziu o autor a perguntar pelo sentido de ser (*Sinn von Sein*). Acompanhando algumas preleções na década de 1920 anteriores a *Ser e Tempo* e analisando a *Sexta Investigação Lógica* de Husserl, ao distinguir intuição sensível da categorial, pretendemos expor como Heidegger acessa compreensão do sentido múltiplo do ente, e assim, a pergunta capital de sua filosofia expressa em 1927 na obra *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: fenomenologia; Heidegger; hermenêutica; ontologia.

ABSTRACT: The paper intends to clarify how the immanent critique to husserlian phenomenology by Heidegger led the author to question the sense of being (*Sinn von Sein*). Following some lectures in the 1920s prior to *Being and Time* and analyzing Husserl's *Sixth Logical Investigation*, by distinguishing sensible intuition from categorial, we intend to expose how Heidegger accesses an understanding of the multiple sense of being, and thus, the capital question of his philosophy expressed in 1927 in the work *Being and Time*.

Keywords: phenomenology; Heidegger; Hermeneutics; ontology.

Seguindo inicialmente as indicações expressas no primeiro curso proferido por Heidegger em Marburg (inverno de 1923-1924); "Introdução à investigação fenomenológica" (GA17), é possível observar a tentativa do autor de compreender a fenomenologia como fenomenologia da existência, e assim, se apropriar de maneira mais originária da investigação fenomenológica.

O curso inicia com a interpretação - mantida em seus principais elementos no §7 de *Ser e Tempo* - dos conceitos de fenômeno (φαινόμενον) e lógos (λόγος) em Aristóteles, para assim, pôr em evidência a interpretação segundo a qual nos escritos do filósofo grego esses conceitos indicam a direção do pensamento e da investigação filosófica para o ser do homem como ser-no-mundo:

A perceptibilidade das coisas está sob a condição de um determinado ser deste mundo mesmo. O ser condição se refere a um modo de ser do mundo mesmo. À existência no mundo pertence o ser subsistente do Sol, justamente o que pensamos quando afirmamos: *é de dia*. Desta forma, falamos de um estado de coisas que pertence ao ser do mundo

¹ Texto apresentado no II Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG

² Dnra. Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: christianecostamf@gmail.com

mesmo. Daí se segue que φαίνομενον não quer dizer em primeiro lugar nada mais que um *destacado modo de presença do ente*³.

Ainda seguindo a interpretação de Aristóteles, Heidegger diz que o conceito de fenômeno, na medida em que designa “tudo o que mostra a si mesmo”, não pode ser reduzido ao que está na presença do dia, ou seja, que existem coisas que são visíveis na obscuridade, pois 'o que se mostra a si mesmo' se mostra "tanto na claridade como na obscuridade"⁴. Para explicitar essa posição o autor recorre às categorias aristotélicas essenciais: do ente em ato e do ente em potência (òv ἐντελέχεια / òv δύναμις). A obscuridade torna-se também positiva a partir da compreensão dessas categorias em relação ao fenômeno, pois "o ser da obscuridade consiste em ser claridade possível"⁵.

A originalidade do ver em Aristóteles se mostra em não se deixar enganar pelo fato de que para as coisas que somente a noite deixa ver não há nenhum nome que as compreenda todas (...). O que importa é somente que essas coisas existam aí, elas são vistas e, sobre a base de seu conteúdo quidativo têm a pretensão de serem tomadas por existentes. Mas que falte um nome para essas coisas, mostra, contudo, que nossa língua (teoria das categorias) é uma língua do dia⁶.

Para compreendermos o que Heidegger trata nessa passagem é fundamental considerar a orientação fenomenológica que indica algo crucial à nossa investigação: o significado não é provido pela palavra, o conceito inaugural de algo é correlato à sua mostração. Para Husserl, a análise das significações é a maneira de depurar a complexidade da vida intencional da consciência e essa investigação só é possível a partir da análise das estruturas ideais que se apresentam na forma das expressões significativas revestidas gramaticalmente. Já para Heidegger, parece não haver uma estabilidade significativa ideal. Em outras palavras, para o autor privilegiado nesse trabalho, as

³ “La perceptibilidad de las cosas está bajo la condición de un determinado ser de este mundo mismo. El ser condición se refiere a un modo de ser del mundo mismo. A la existencia en el mundo pertenece el ser subsistente del Sol, justamente lo que mentamos cuando afirmamos: *es de día*. De esta forma, hablamos de un estado de cosas que pertenece al ser del mundo mismo. De aquí se sigue que φαίνομενον no quiere decir en primer lugar nada más que un destacado modo de presencia del ente” HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*, p.30

⁴ “El concepto de φαίνομενον no está limitado a la presencia de las cosas durante el día ; va más allá y designa todo lo que se muestra em sí mismo, tanto se muestra en la claridad como en la oscuridad”. Ibid.p.30.

⁵ “El ser de la oscuridad consiste en ser claridad *possible*” Ibid.p.31.

⁶ “La originalidad del ver en Aristóteles se muestra en que no se deja engañar por el hecho de que para las cosas que sólo la noche deja ver no hay ningún nombre que las comprenda a todas (por tanto, para las luciérnagas, etc.) (...) Lo que le importa es sólo que esas cosas existen ahí, se las ve y, sobre la base de su contenido quidativo tienen la pretensión de ser tomadas por existentes. Pero que falte um nome para esas cosas, muestra, com todo, que nuestra lengua (teoria de las categorias) es uma lengua del día.” Ibid.p.32.

significações vêm ao encontro a partir de sua mostração, intencionadas em meio à compreensão hermenêutica do mundo circundante.

A transformação hermenêutica da fenomenologia é inicialmente exposta no texto *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (GA56/57), título uma das primeiras lições do jovem professor em Friburgo, em 1919. Nesse texto, após a crítica ao método crítico-teleológico do Neokantismo de Baden, o autor apresenta o que seria cooriginária de qualquer orientação fenomenológica e base de qualquer ciência teórica: a intuição hermenêutica. Assim, "a vivência que se apropria do vivido é a intuição comprensiva, a *intuición hermenéutica* (...). A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário; o caráter mundano da vivência vivida"⁷. Ou seja, a significação gramaticalmente revestida não aponta para algo essencial apreendido no ato de consciência (como comprehende Husserl), mas a significação vivida no mundo circundante. O princípio dos princípios husserlianos: "tudo o que se dá originariamente na 'intuição', [...] há que tomá-lo simplesmente como se dá"⁸, é dado no interior das conexões de significados no *es gibt* originário⁹, no mundo que se dá cooriginariamente às próprias vivências.

Para Heidegger, o único modo de apreender essa vivência originária é retroceder ao pré-teórico por uma abordagem fenomenológica que faz com que o *mundar* do mundo se manifeste enquanto tal. Alguns anos mais tarde, isso constituiria o núcleo da ontologia fundamental na perspectiva da temporalidade, cujo objetivo de crítica não seria mais, de maneira tão detida, o neokantismo de Windelband e Rickert, mas a totalidade da tradição metafísica da filosofia¹⁰.

⁷ "La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente. La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida." HEIDEGGER, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, pp.141.142.

⁸ Husserl, *Ideen* apud HEIDEGGER, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p.132.

⁹ O termo foi utilizado por Heidegger na preleção *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (GA56/57). Como o verbo "dar" em português, o "geben" em alemão pode ser utilizado como verbo bitransitivo no sentido de dar algo a alguém (Ex: "Ich gebe dir mein Buch"/ "Eu te dou o meu livro"). Mas no caso do "es gibt", é utilizado no sentido do verbo "haver" ou "existir", como por exemplo "Es gibt viele Wörter" / "Há muitas palavras" ou "Existem muitas palavras). Portanto, pensar num "es gibt" originário é referir-se à existência originária das coisas, em outras palavras, no modo de aparecimento do que há, do existente em seu sentido primário, prévio a toda determinação transitiva possível nos moldes gramaticais.

¹⁰ WU. R. Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert, p.186.

Nesse sentido as estruturas ideais buscadas por Husserl a partir da atividade intencional da consciência devem ser revistas em função da possibilidade hermenêutica do mundo circundante. A ueste gramatical das significações não pode subordinar o que vem ao encontro no dar-se originário do mundo, quer em função de uma linguagem que almeja, a cada vez, fixar categorialmente o que se mostra, quer em função de qualquer idealidade essencial pressuposta. E assim, para Heidegger, o conceito de *lógos* em Aristóteles revela um sentido mais originário:

Um *λόγος* existe, pois, quando o falar é falar com o mundo existente. Ao dizer 'forno' [*Ofen*] não falo a partir de uma existência [*Dasein*], senão que, mas bem, me ponho fora da existência [*Dasein*] do mundo concreto, penso algo; mas para esse pensar não desempenha nenhum papel que existam fornos [*Ofen*] ou não. Falar é um ser com o mundo; é algo originário e se dá antes dos juízos. A partir daqui se torna compreensível o juízo. Na lógica é comum considerar como juízos palavras como 'fogo' (...). De modo algum, o *λόγος* implica uma pluralidade de palavras. A palavra originária é um nomear; mas não é um nomear de um mero nome, mas bem, o dirigir-se com a fala a algo que se encontra no mundo, tal como se encontra¹¹.

O nomear originário do *logos* não é como a significação expressa pela linguagem que recolhe o ente sob determinado aspecto, em seu *εἶδος*¹². *Logos* é *logos* apofântico (*λόγος αποφατικός*), é o mostrar do fenômeno a respeito de seu ser, e o ser ente é algo que se mostra como algo de maneira indiferenciada, não determinada. Assim, "o significado mediante o *λόγος* é caracterizado como existindo. O significado mediante o nome é um mero mencionar em sentido formal, no *λόγος*, o significado é *o mostrar o existente como existente*¹³". Esse mostrar do existente é um mostrar sempre em meio às relações dos existentes, sempre em meio a um campo hermenêutico, e assim, cada

¹¹ "Un *λόγος* existe, pues, cuando el hablar es um hablar con el mundo existente. Al decir 'horno' no hablo desde una existencia, sino que, más bien, me pongo fuera de la existencia del mundo concreto, miento algo; pero para este mentir no desempeña ningún papel el que haya hornos o no. Hablar es un ser con el mundo; es algo originario y se da antes que los juicios. A partir de aquí, se vuelve comprensible el juicio. En la lógica es tradición considerar como juicios palabras como 'fuego'. (De ninguna manera se establece con ello sólo la existencia [*Dasein*] del fuego, sino también que la gente debe saltar de la cama). Em modo algun el *λόγος* implica una pluralidad de palabras. La palabra originaria era un nombrar; pero no el nombrar de un mero nombre; más bien, el dirigirse con el habla a algo que se encuentra en el mundo, tal como se lo encuentra" HEIDEGGER, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p.39.

A palavra *Dasein* nesse trecho ainda não parece se referir ao homem como "ser-aí", mas usada no significado tradicional da língua alemã compreendida como "existência", pois Heidegger nos fala da "existência" do 'forno', "existência" do 'fogo'.

¹² Cf. HEIDEGGER (GA17), 2006, p.43

¹³"Lo significado mediante el *λόγος* es caracterizado como existiendo. Lo significado mediante el nombre es un mero mencionar el sentido formal, en el *λόγος*, lo significado es el *mostrar lo existente como existente*" HEIDEGGER, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p.41.

significado próprio ou determinado do ente que se mostra, refere-se ao que significa em relações com os outros entes, relação anterior a qualquer experiência predicativa.

O modelo tradicional da hermenêutica como método interpretativo vinculado à filologia e ao formato da linguagem escrita se altera e torna-se, com Heidegger, a investigação acerca da própria interpretação da mostração de todos os entes, como uma prática viva. Hermes, o mensageiro dos deuses, agora é mensageiro da *situação interpretativa*, na medida em que o ser dos entes se mostra aos homens no interior de suas vivências imediata. Decifrar a realidade é pôr em tela as possibilidades históricas, a interpretação de algo é dada mediante a escuta cuidadosa da mensagem dinâmica que se realiza no diálogo entre os homens, não é mais algo inerte, fixo a ser encontrado. O λόγος, na fenomenologia heideggeriana, assume o caráter de ἐρμηνεύειν. E assim, ao contrário da tradição filosófica, que identificou o *logos* como a expressão ajuizante possível através da *ratio* (ou o dizer as modalidades dos entes através de palavras e sequência de palavras organizando-as como sujeito e predicado no juízo predicativo), Heidegger interpreta o sentido originário de *logos apofântico* como condição de possibilidade para a significação. Esse aspecto é assim descrito por Gadamer:

Heidegger recorreu a uma etimologia para a palavra *logos*: ela designa a "seleção posicionadora" (...). *Lógos* é realmente o "posicionar seletivo", *legein* significa "seleção", selecionar conjuntamente, reunir, de tal modo que tudo se dê como bagos da videira reunidos e protegidos como a colheita. O que é assim reunido da seleção não são certamente apenas as palavras, que formam a proposição. Cada palavra ela mesma já é de tal modo que nela, muitas coisas são reunidas - na unidade do *eidos*, como dirá Platão, quando ele questiona o *eidos* com vista ao *logos*¹⁴.

O sentido originário de *logos*, como *logos apofântico*, está estritamente relacionado com o sentido originário de fenômeno. A tradição latina traduziu *logos* interpretando-o como razão, juízo, conceito, definição ou proposição. Porém, segundo Heidegger, em grego, *logos* não significa, primariamente, juízo, entendido como modo de união ou de tomada de posição, seja pela aceitação ou negação. *Logos* reporta-se à palavra *legein*: tornar manifesto aquilo de que se fala num discurso. Por isso, deixa que algo seja visto, comunicando a outro o que é manifestado, e assim, "as posições individuais são penetradas pela tendência a significar de um λέγειν assim que aspira a manifestar uma determinada situação objetiva. Não se chega ao λόγος se quiser começar

¹⁴ GADAMER, *Hegel, Husserl, Heidegger*, p.528.

com o mero nomear. A função originária de significação é o manifestar¹⁵. Mas o que se manifesta? O fenômeno (*φαίνομενον*), aquilo que se mostra a si mesmo.

A interpretação da palavra *φαίνομενον* realizada por Heidegger no primeiro curso proferido em Marburg indica inicialmente a *existência* do mundo, na medida em que ele se mostrar a si mesmo¹⁶ como orientação do horizonte temático da fenomenologia. Em 1925, no curso *Prolegômenos para uma história ao conceito de tempo* (GA20) o esclarecimento do sentido originário do conceito de fenômeno será elaborado conforme o sentido encontrado também em *Ser e Tempo* §7. *Φαίνομενον* é o particípio (forma nominal do verbo) de *φαίνεισθαι*, que como voz média¹⁷ significa *mostrar-se*, e no particípio *o que se mostra*. O aparecer, o mostrar do fenômeno está relacionado com a raiz de *φαίνω*, *φῶς*, em português: luz, claridade. Assim, “os *φαίνομενα* configuram a totalidade do que se mostra, o que os gregos simplesmente identificaram também com *τὰ*

¹⁵ “Las posiciones individuales están penetradas por la tendencia a significar de un *λέγειν* así que aspira a manifestar una determinada situación objetiva. No se llega al *λόγος* si se quisiera comenzar con el mero nombrar. La función originaria de significación es el manifestar” HEIDEGGER, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p.43

¹⁶ Cf. Heidegger (GA17), 2006, p.61.

¹⁷ Um esclarecimento sobre a voz média na língua grega é fundamental para a compreensão do conceito de fenômeno, por conseguinte da noção de fenomenologia. Obviamente não podemos aprofundar-nos nesse complexo recurso gramatical, que exigiria anos de estudos e profundo conhecimento da língua helênica. Iremos apenas indicar sua especificidade. A estrutura das vozes verbais na língua portuguesa é constituída de 3 possibilidades: a ativa, a passiva e a reflexiva. Algumas Gramáticas sugerem uma proximidade entre a voz média grega e a voz reflexiva no português, contudo a voz média não se esgota nessa comparação. Seguimos a orientação de Caio Vieira Reis de Camargo (2013) que, em seu artigo, reúne definições importantes para os estudos linguísticos contemporâneos acerca da voz média:

“a) ‘A voz média denota que o sujeito está, de alguma maneira especial, envolvido ou interessado na ação do verbo.’ (GILDERSLEEVE 1900, p.64); b) ‘Verbos (...) que têm posição na esfera do Sujeito, nos quais o Sujeito todo parece participante/implicado’ (BRUGMANN 1903, p.104); c) ‘Na voz ativa, os verbos denotam um processo que se realiza a partir de um sujeito e sem ele; na média, que é a diátesis a definir por oposição, o verbo indica um processo em que o sujeito é o foco; o sujeito está no interior do processo’ (BENVENISTE 1966, p.172); d) ‘Em indo-europeu e em grego, as desinências médias indicam que o sujeito está interessado de uma maneira pessoal no processo.’ (MEILLET 1937, p.244). e) ‘As implicações da média (quando em oposição com a ativa) são que a ação ou estado afeta o sujeito do verbo ou seus interesses.’ (LYONS 1969, p.373). Nessas definições, a princípio, há dois empregos da média: a média reflexiva direta (especialmente a de Gildersleeve e Meillet, voltadas para a questão do interesse do sujeito oracional) e a média recíproca, que envolve mais as construções passivas e intransitivas da média (ressaltada por Brugmann e Benveniste, com a noção de que o sujeito todo participa e que está interno ao processo). A definição de Meillet, por outro lado, é a mais comumente utilizada, principalmente, em gramáticas e métodos de ensino do grego antigo, atribuindo à media a noção de interesse por parte do sujeito, sendo que esse traço, embora existente em alguns casos, não é único e nem sempre tão evidente’ (pp 185-186).

Quando dissemos que entender a voz média na língua grega é fundamental para a compreensão do conceito de fenômeno pensamos nessa especificidade de algo que na ação, no verbo (existir, manifestar) constitui a si mesmo no interior do processo. O fenômeno não está fora de seu próprio acontecimento como fenômeno. Assim, o *logos* do fenômeno é um deixar-ver (*sehenlassen*). Aqui a expressão “*lassen*” indica: um deixar por si mesmo, doar-se. Se a metafísica tradicional comprehende a aparição dos fenômenos fundada na estabilidade de uma esfera para além do acontecimento fenomênico, a fenomenologia reconhece na sua manifestação o sentido de sua própria existência.

óvta, o ente¹⁸”. Podemos então dizer: a totalidade do que se mostra são os fenômenos, e se a função originária de significação é o manifestar, o *logos* da fenomenologia não é o significado de um ou outro ente, mas o manifestar do ente, o sentido de ser dos entes. Fenomenologia em sentido formal é “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra¹⁹”, e assim, a fenomenologia caminha em direção à ontologia.

Para Husserl, o que estava em jogo como tarefa da fenomenologia era - a partir da unidade entre intuição (atividade da consciência sempre voltada à intuição dos objetos), vivências da consciência e o preenchimento intuitivo (pelo teor de sentido imanente do objeto) -, expor a unidade fenomenológica desses atos, a saber: aparição da expressão; intenção de significação e preenchimento de significação. Para Heidegger a intencionalidade fenomenológica agora voltada para o sentido de ser dos entes, revela que o fenômeno vem ao encontro não em função da intencionalidade da consciência onde poderia ser depurado na sua significação. Mas o *logos* como manifestar-se do fenômeno, em seu sentido originário como existente, é intencionado no *es gibt* originário, na concretude do mundo que se dá.

Mas como é possível chegar ao acontecimento de ser do fenômeno sem a base de uma consciência em função da qual o fenômeno pode ser depurado? Os estudos da *Sexta Investigaçāo Lógica* de Husserl, ao distinguir intuição sensível da categorial, ofereceram a Heidegger um acesso à compreensão do sentido múltiplo do ente. Nas palavras do autor:

“Quando, a partir de 1919, eu próprio, ensinando e aprendendo próximo de Husserl, me exercitei na visão fenomenológica e, simultaneamente, pus à prova, nos Seminários, uma leitura de Aristóteles diferente da habitual, retomei o meu interesse pelas *Investigações Lógicas*, muito especialmente pela sexta, da primeira edição. A distinção, ali elaborada, entre intuição sensível e categorial, revelou-se-me, em todo o seu alcance, como capaz de determinar ‘o múltiplo sentido do ente²⁰’.

Vejamos brevemente o ponto crucial dessa parte da VI investigação a qual Heidegger se refere. A questão central é: “Todas as partes e formas da significação

¹⁸ “Los φαίνομενα configuran la totalidad de lo que se muestra a sí mismo, lo que los griegos simplemente indetificaban también con τὰ ὄντα, lo ente”. HEIDEGGER, *Prolegomenos para uma Historia Del Concepto de Tiempo*, p.109.

¹⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 119.

²⁰ HEIDEGGER, *O meu caminho para a fenomenologia*, p.8

correspondem também partes e formas da percepção²¹?”. Em outras palavras, nos enunciados da percepção: “Um S é P”, “Este S é P”, “Todo S é P” etc., cada um de seus elementos (“um” / “S” / “é” / “P”) possui significações que preenchem a percepção? Husserl responde negativamente, somente *S* e *P* possuem significação que preenchem a percepção, pois existe uma diferença categorial absoluta entre a forma expressiva e o material expresso. E os enunciados da percepção chegam somente aos elementos materiais que estão presentes nos termos do enunciado:

“Repete-se a mesma distinção entre ‘material’ e ‘forma’, naquilo que consideramos unitariamente como um ‘**termo**’. Mas, em todo enunciado da percepção e também, naturalmente, em todos os enunciados que exprimem uma intuição, num certo sentido primário, chegamos finalmente aos últimos elementos – denominamos elementos materiais – que estão presentes nos **termos** e que preenchem diretamente na intuição (percepção, imaginação, etc.) ; ao passo que as formas complementares, apesar de exigirem preenchimento, enquanto formas de significação, não encontram diretamente na percepção, e nos atos a ela coordenados, nada que jamais lhes possa ser conforme²²”.

Husserl acompanha Kant na determinação que “ser não é um predicado real”, pois a flexão “é” da forma “S é P” -tanto na função atributiva (sapato preto) quanto na forma predicativa (Este sapato é preto) –, não se preenche através de qualquer percepção. Para Husserl, embora a proposição kantiana “se refira ao ser existencial, ao ser do ‘posicionamento absoluto’, (...) é sempre possível, entretanto, aplicá-la ao ser predicativo e atributivo²³”. Se o ser não é nada de aderente ao objeto, não é uma característica real interna, nem externa, e ainda, se “na esfera da percepção sensível, e assim compreendida e, correlativamente, na da *intuição sensível* em geral (...), uma significação como a palavra *ser* não encontra nenhum correlato objetivo possível²⁴”, então, como ser vem à forma enunciativa? Para Husserl, o ser só pode ser apreendido no julgar, não que ele seja obtido internamente a partir da reflexão, mas no *ato de julgar* que, correlato à intuição do juízo, forma a unidade do juízo evidente. Em outras palavras, se o “ser é fenomenologicamente interpretado como um modo determinado do *ser dado*²⁵”, a descrição de um fenômeno ou de um estado de coisas em sua ligação e unidade pelo juízo

²¹HUSSERL, *Investigações lógicas - sexta investigação*, p.106. Percepção aqui compreendida não como mera percepção, mas como atos fundados na percepção, com possibilidade objetiva.

²² *ibid.* p.110.

²³ *ibid.* p.111.

²⁴ *ibid.* p.112.

²⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p.47.

vai além da intuição sensível e é preciso ampliar o conceito de intuição, considerando-a como uma intuição categorial, pois “mesmo uma argumentação teórica ou uma análise conceitual pode ser considerada como intuição, na medida em que ela nos traz à dação originária um estado de coisas, um traço essencial ou uma demonstração abstrata²⁶”. Contudo, esse deslocamento do “*ser*” da intencionalidade sensível o conduz a forma lógica, sem revelar de modo originário a aparição de qualquer fenômeno²⁷.

Portanto, com o propósito de elucidar a aparição originária de qualquer fenômeno e junto com Aristóteles, Heidegger conclui que era *Alétheia*, desvelamento, aquilo que, segundo Husserl, consistia num ato da consciência. Nota-se que desse modo Heidegger conduz - na medida em que pergunta pela possibilidade do ente de mostrar-se enquanto *algo que é* - o ser ao ente, mas sem confundi-los. O ser não é um predicado real se abordado a cada vez como um ente. Perguntar “o que é o ser?” é abordar o ser como um ente na tentativa de encontrar algo como um aspecto material predicável e atributivo. Ser não é um ente²⁸, o acesso à compreensão de ser deve ser reformulado não com vistas à forma categorial do ente, mas ao ser mesmo, e assim a pergunta se altera, ela deve interrogar o ente em sua possibilidade de se mostrar enquanto *algo que é*, algo que se mostra como um existente. De forma mais precisa, questiona o seu sentido de ser, pergunta condutora de *Ser e Tempo*.

Portanto, quando Heidegger diz - a partir da interpretação das categorias aristotélicas do ente em ato e do ente em potência- que a obscuridade torna-se também positiva, essa obscuridade é aquilo que está encoberto na própria manifestação do ente que a cada vez, a partir da situação interpretativa ou do mundo histórico, já está interpretado e significativamente posto. De outro modo, o que se encobre de maneira excepcional não é um ou outro ente, mas o *ser* do ente. Assim, a pergunta pelo sentido de ser (*Sinn von Sein*) é:

²⁶ Ibid, p.55.

²⁷ Cf. NUNES, Benedito, 2013, pp.63-67.

²⁸ A diferença ontológica é tomada tematicamente, ou seja, exposta explicitamente em 1927 em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA24), Parte II, Capítulo I. Mesmo de um modo não temático, a diferença entre ser e ente foi decisiva para a compreensão da constituição existencial do ser-aí nos escritos anteriores, sobretudo em *Ser e Tempo*. Seguimos a leitura de LAFONT (1997): “Do *factum* -central para a abordagem de *Ser e tempo* - de que nossa relação com o mundo está mediada simbolicamente (o fato de que ‘nos movemos sempre já em uma compreensão de ser’ e que a realidade só é possível em uma compreensão de ser’), deduz Heidegger a universalidade da ‘pré-estrutura do compreender’ (*Als-Struktur*) que constitui o núcleo fundamental de sua transformação hermenêutica da fenomenologia. O instrumento decisivo do ponto de vista metodológico, que o permite obter este ponto de vista, é a substituição da dicotomia empírico/transcendental - própria da filosofia transcendental- pela ‘diferença ontológica’” p.29.

a descoberta que Heidegger fez que existe um *primado da tendência para o encobrimento* (...). Ao invés de pensar como Husserl e outros filósofos, que diante de nós a realidade se estende à espera da rede de nossos recursos metodológicos que a aprisionem, Heidegger afirma que o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos²⁹.

O retorno às palavras como *lógos*, *fenômeno* e *alétheia* realizado por Heidegger é a tentativa de ir além da sedimentação histórica das palavras. De outra forma, é ir na origem dos termos nos quais o pensamento filosófico se voltou inicialmente “às coisas mesmas”. Desse modo o regaste da noção de *alétheia* é decisivo para a compreensão da diferença ontológica: “A *alétheia* é precisamente o que aponta para o velamento (*lethe*) que ficou para trás, que mostra para aquilo que a sustenta como presença. É graças à presença da *alétheia* que se torna possível a objetivação e se torna possível aquilo que o sujeito pode objetivar³⁰”. Em outras palavras, o significado de um ou outro ente só pode ser sustentado e mantido se já desvelado em seu ser. Se algo possui determinados atributos que podem ser apontados e ditos, ou se o fenômeno pode ser indicado como um “isto” com características e categorias determinadas é porque a mostração dos fenômenos é sempre oferecida de maneira dissimulada, sempre através de uma determinação de seu ser como ente determinado: “os fenômenos em geral só se deixam apresentar na medida em que partimos de seu encobrimento. Sem isso, o conceito heideggeriano de descoberta perde seu sentido mais efetivo³¹”. Dessa forma, “a fenomenologia no sentido heideggeriano é a desconstrução do evidente; e em uma tal desconstrução, interessa mostrar que o evidente é em verdade uma modificação do fenômeno ‘ser³²’.

Se, por um lado, Heidegger pode ser associado à tradição fenomenológica, por outro, não se pode esquecer a crítica imanente que ele fez à fenomenologia de Husserl e que o conduziu a pensar a fenomenologia como método a indicar o mundo, a existência e a facticidade como campo de aparecimento dos próprios fenômenos tornando, portanto, a fenomenologia, *hermenêutica*. É nessa compreensão da tarefa fenomenológica, como o modo de acesso ao que deve ser tornar tema da ontologia que Heidegger rejeita o pressuposto husserliano da consciência como correlato do aparecimento dos fenômenos.

²⁹ STEIN, *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano*, p.16.

³⁰ STEIN, *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação Heideggeriana*, p.89.

³¹ FIGAL. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p.46.

³² Ibid.p.47

Como o próprio filósofo afirma no curso de 1925, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*: “A pergunta pelo ser surge da crítica imanente no curso da própria investigação fenomenológica³³”. A recusa da consciência como correlato do aparecimento dos fenômenos, não deu-se somente pelo fato de as relações intencionais, enquanto processos mentais da consciência, se movimentarem pela pesquisa de conteúdos quididativos, mas também e, sobretudo, pelo fato de:

a consciência apresentar em si mesma um contexto ontológico fechado. Essa ponderação [a de que a consciência parece não precisar de qualquer objeto exterior para existir] acaba por indicar: a consciência é absoluta em função da qual em geral a realidade pode se anunciar³⁴.

Para Heidegger a fenomenologia de Husserl permanece ainda no horizonte da modernidade. Ao colocar o “mundo entre parênteses”, privilegiando a experiência da consciência, essa fenomenologia permaneceria incapaz de levar em conta a realidade sem uma fundamentação teórica, e em última instância, levar em conta as vivências concretas. Heidegger não abre mão da fenomenologia husserliana, mas radicaliza seu princípio: “de volta às coisas mesmas”, acentuando a tarefa *pela existência e a partir da existência* dos entes e, no desvelamento, buscar o sentido do ser de todo e qualquer fenômeno.

BIBLIOGRAFIA:

- CASANOVA, M. *A Nada a Caminho*. Rio de Janeiro : Forense, 2006;
- CAMARGO, C.R. *A voz média do grego antigo: percurso sincrônico acerca dos estudos linguísticos in Entre palavras*, Fortaleza - ano 3, v.3, n.1, p. 180-198, jan/jul 2013;
- CROWELL, G.S. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Trancendental Phenomenology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Northwestern University Press, 2001;
- FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova.1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005;
- GADAMER, H. G. *Hegel, Husserl, Heidegger*.Trad. Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes,2012.
- _____. *Fenomenologia, Metafísica e Hermenêutica*. Trad. Rui Alexandre Grácio. Covilhã: Luso Sofia, 2010;
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica (GA17)*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Sínteses, 2006;

³³ HEIDEGGER, *Prolegomenos para uma Historia Del Concepto de Tiempo*, p.122.

³⁴ HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte*. p. 144 apud FIGAL,2005, p.30.

- _____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* (GA56/57). Trad. Jesús Adrian Escudero, Barcelona: Herder, 2005;
- _____. *O meu caminho para a fenomenologia.* Trad. Ana Falcato. Covilhã, 2009.
- _____. *Prolegomenos para uma Historia Del Concepto de Tiempo* (GA20).Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.
- _____. *Ser e Tempo* (GA2). Tradução e organização; Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis , RJ : Editora Vozes, 2012;
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas - Vol. 2 Parte 1.* Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Adap. para a língua portuguesa falada no Brasil por Marco Antônio Casanova Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012;
- _____. *Investigações lógicas - sexta investigação.* Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores);
- _____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura.* Trad. de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006;
- LAFONT, C. *Lenguaje y apertura del mundo: El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger.* Trad. Pere Fabra i Abat. Madri: Alianza Editorial, 1997;
- NUNES, B. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger.* São Paulo: Loyola,2012;
- STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação Heideggeriana.* Ijuí: UNIJU,2001;
- _____. *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano.* Editora: Duas Cidades, São Paulo- SP.1971;
- STEFANI, J. *O logos em Heidegger: lógica, verdade e metafísica* In *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 14, n. 1, p. 47-61, jan./maio 2009;
- WU, R. *Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert* in *Revista Estudos Filosóficos* nº 5 /2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967 <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG pp. 174 – 186;
- ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl.* Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro, RJ: ViaVerita, 2015.

MERLEAU-PONTY E O PRIMADO DA PERCEPÇÃO: O CORPO COMO MARCA DA CUMPLICIDADE ENTRE AS OBRAS DE 1942 E 1945

Diego Luiz Warmling¹

RESUMO: Neste artigo, veremos como *A Estrutura do Comportamento* (1942) e a *Fenomenologia da Percepção* (1945) redefinem as noções de consciência e objeto de consciência, apontando ao primado da percepção, que, encarnado, integra-se ao ser-no-mundo e brota como inherência racional e vital. De noções como estrutura, forma e ordem, a tese de 1942 redimensiona a relação entre alma e corpo a partir consciência perceptiva e prepara uma fenomenologia capaz de retornar às fontes do envolvimento pré-reflexivo com o mundo. Desta feita, é no cerne do *Lebenswelt* que a obra de 1945 restitui o sentido de ser de todos os seres possíveis, pois descreve nossa inserção mundana mais originária, a partir da qual o contato com qualquer transcendência é possível. Sendo "eu e meu", o corpo é, aqui, não só a *Gestalt* que delimita quem somos e como podemos ser, mas a existência em seu movimento de transcendência; a gênese do sentido e do lugar de nossas experiências. Medidor do mundo e lugar da percepção, defenderemos que o corpo é, para Merleau-Ponty, a marca da cumplicidade entre a crítica da noção de estrutura pela análise do comportamento (1942) e o exame fenomenológico da percepção (1945), pois descreve modos de ser essencialmente ambíguos.

PALAVRAS-CHAVE: Comportamento. Percepção. Fenomenologia. Corpo. Cumplicidade.

ABSTRACT: In this article, we will see how *The Structure of Behavior* (1942) and the *Phenomenology of Perception* (1945) redefine the notions of consciousness and object of consciousness, pointing to the primacy of perception, which, incarnate, is integrated into the being-in-the-world and springs as rational and vital inheritance. Based on notions such as structure, form and order, the 1942 thesis redefines the relation between soul and body from perceptive awareness and prepares a phenomenology apt to return to the sources of pre-reflexive involvement with the world. Being in this way, it is in the scope of the *Lebenswelt* that the 1945 work restores the sense of being of all possible beings, because it describes our most original insertion in the world, from which contact with any transcendence is possible. Being "me and my", the body is, in this context, not only the *Gestalt* that delimits who we are and how we can be, but it is the existence in its movement of transcendence; the genesis of the meaning and place of our experiences. Meter of the world and place of perception, we will argue that the body is, for Merleau-Ponty, the mark of the complicity between the critique of the notion of structure by the analysis of behavior (1942) and the phenomenological examination of perception (1945), because it describes essentially ambiguous modes of being.

KEY-WORDS: Behavior. Perception. Phenomenology. Body. Complicity.

¹ Mestrando em Ontologia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil UFSC). Bolsista Capes. E-mail: diegowarmling@hotmail.com

1. O Exame do Comportamento e via Experiência Perceptiva: Os Horizontes Fenomenológicos de 1942

Publicada em 1942, *A Estrutura do Comportamento* busca apropriar-se da representação que as principais escolas da psicologia experimental (Gestalt & behaviorismo) desenham acerca de nós mesmos para, disto, sustentar “que os fatos e materiais reunidos por essa ciência bastam para contradizer cada uma das doutrinas interpretativas”². A partir de noções como estrutura, forma e ordem, a primeira tese de Merleau-Ponty se esforça não apenas por redimensionar o problema da relação entre alma e corpo a partir da encarnação, mas coloca-se no nível da experiência científica para provar não ser possível retirar daí qualquer novidade que não aquela situada em quadros ontológicos implícitos adotados espontaneamente.

Esta obra visa entender as relações entre consciência e natureza para além da solução de concepções que ora transformam a natureza numa unidade objetiva constituída dentro dos limites de uma consciência e que ora interpretam organismo e consciência como duas realidades compreendidas segundo relações mutuas de causa e efeito. Pautada por um novo conceito de objetividade, representa o primeiro esforço merleau-pontiano de encontrar uma via que – para além do kantismo, do vitalismo e do mecanicismo - ultrapasse a ilusória alternativa entre causalidades objetificáveis e fins inobserváveis.

A intenção direta de *A Estrutura do Comportamento* é a elucidação crítica da noção de estrutura em termos de análise do fenômeno do comportamento. A intenção secundária é a instauração de uma nova filosofia ou de um novo tipo de filosofar. [...] A *Estrutura do Comportamento* desemboca da experiência perceptiva, pois é a consciência perceptiva que é preciso interrogar para encontrar nela um esclarecimento definitivo. [...] segue um processo ascendente e crítico que abre o caminho entre posições antitéticas cujas determinações gerais são, conforme as circunstâncias e para retomar as denominações mais tradicionais, materialismo e espiritualismo, empirismo e criticismo, idealismo e realismo³

Com o propósito de libertar-se do positivismo de acepções como a reflexologia pavloviana e o behaviorismo, Merleau-Ponty analisa a noção de comportamento para mostrar como tais correntes ora abordam-na como uma “coisa” passível de submissão diante de modelos mecanicistas, ora negligenciam a existência de fenômenos distintos de uma causalidade de elementos exteriores entre si. Posto que o

² WAELHENS. *Uma Filosofia da Ambiguidade*, p. XXII.

³ GILES. *Critica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*, p. 09.

“comportamento” não necessariamente pressupõe uma separação entre o psíquico e o orgânico, este é, para o francês, um conceito filosoficamente estratégico, pois não apenas redefine noções como “físico”, “vital” e “psíquico”, mas possibilita uma via dialética não-causal do comportamento.

Este conceito assimila em si um paradoxo deveras peculiar. Pressupõe uma estrutura que não é nem consciência, nem objeto de consciência, e que, na mesma via, não se reduz nem à pura exterioridade (behaviorismo), nem à pura interioridade (intelectualismo). E é evitando soluções antagônicas⁴ que Merleau-Ponty se dirige à *Gestalttheorie* (ou teoria da forma) para, desta, recolocar em questão as concepções clássicas do comportamento.

Ora, acreditando ter resolvido o problema da relação entre corpo e alma, é atuando como parte da solução às antinomias entre natureza e ideia que a *Gestalttheorie* surge para descobrir processos estruturais que tornam clara a concomitância entre psique e soma. Para Merleau-Ponty, historicamente, a noção de forma representa um sistema de “forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante, tal que nenhuma lei seja formável para cada parte isolada e que cada vetor seja determinado em grandeza e direção por todos os outros”⁵. Existiria, por meio dela, um sistema de redistribuição de forças que nos garante a constância da relação entre parte e todo à qualquer mudança localizada: “toda mudança local se traduziria pois numa forma através de uma redistribuição das forças que assegurará a constância de sua relação”⁶. Neste sentido, cada Gestalt se traduziria por um campo de forças dotado de leis próprias que não deteriam sentido para além da própria estrutura dinâmica considerada; isto, é claro, tendo em vista que, paralelamente, estas leis ditariam (de modo não absoluto), para cada ponto, suas respectivas propriedades. E ainda que não visemos trabalhar com estas *Notas de Trabalho*, é n’*O Visível e o Invisível* (1964) onde encontramos uma definição bastante precisa e simétrica às de 1942, pois é aí onde Gestalt designa...

um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências. A Gestalt não é um indivíduo espaço-temporal, presta-se a ser integrada numa constelação à cavalo do espaço e do tempo, – mas não é livre em relação ao espaço e ao tempo, não é a-espacial, atemporal, só escapa ao espaço e ao tempo concebidos como uma série de acontecimentos em si, possui certo peso que a fixa não, sem dúvida, num lugar objetivo e num ponto do tempo objetivo, mas numa região,

⁴ Tais como as do pensamento causal linear e do neokantismo, por exemplo.

⁵ MERLEAU-PONTY. *A estrutura do comportamento*, p. 213.

⁶ MERLEAU-PONTY. *A estrutura do comportamento*, p. 213.

domínio que ela domina onde reina, onde é onipresente sem que se possa jamais dizer: está aqui. [...] É um corpo – Em que sentido? O meu corpo é uma Gestalt e é co-presente em toda Gestalt. Ele é uma Gestalt. [...] A *Gestalt*, portanto, implica a relação de um corpo perceptivo com um mundo sensível, [...], transcendente, [...], de horizonte, [...] vertical e não perspectivo – [...] É um sistema diacrítico, opositivo, relativo cujo pivô é o *Etwas*, a coisa, o mundo, e não a ideia⁷

Se, deste paralelo entre as obras de 1942 e 1964, compreendemos que *Gestalt* constitui um todo irredutível à soma de suas partes, ou melhor, um fenômeno global cujas propriedades se modificam para “cada mudança ocorrida em uma única de suas partes e se conservam [...] quando todas elas se modificarem mas conservarem entre elas a mesma relação”⁸, então podemos dizer que Merleau-Ponty assume a *Gestalttheorie* por encontrar aí um modo de ultrapassar a antinomia entre “em-si” e ‘para-si’, comumente aceita pelas doutrinas contemporâneas⁹. Entendida como fonte de estruturação, a *Gestalttheorie* permite dessubstancializar esta antinomia. A partir dela, não só é possível recusar qualquer individuação positiva de partes destacáveis, mas apontar à uma noção de uma totalidade composta de diferenças e relações internas. Rejeitando a ideia segundo a qual obedeceríamos certa causalidade entre estímulos e respostas, parece estar suficientemente apta à aplicar-se ao comportamento. Compreendida como uma estrutura global donde as vivências são apreendidas, a *Gestalttheorie* evidencia o modo como lidamos, somos e existimos entre as coisas do mundo; sendo que traduz, inclusive, a estrutura a partir da qual o organismo demarca o horizonte significativo de sua sobrevivência.

Ainda que para Merleau-Ponty as teorias clássicas da Gestalt tenham falhado ao reificar a noção de forma após se desvincularem do postulado da causalidade¹⁰, o “comportamento” representa, todavia, um modo de relação existencial com o mundo. Dele, brotam as formas privilegiadas da percepção a partir das quais ora admitimos a reciprocidade entre consciência e natureza sem reduzi-las à causalidades *a priori*, ora entendemos os estímulos como significantes enraizados em estruturas

⁷ MERLEAU-PONTY. *O visível e o invisível*, pp. 192-193.

⁸ MERLEAU-PONTY. *A estrutura do comportamento*, p. 70

⁹ As doutrinas contemporâneas, afirma Waelhens, compreendem o homem como ser-no-mundo, mas isto requer que sua existência seja posta fora da antinomia do em-si e do para-sí. De fato, se for pura coisa ou pura consciência, o homem não será mais ser no mundo: “a coisa coexiste com outras coisas; não as transcende, já que não tem horizonte. Ora, o mundo não é nas coisas, mas no horizonte das coisas” (WAELHENS, 2006, p. XI).

¹⁰ Para Merleau-Ponty, a noção de forma só poderá ser compreendida quando demos plenos direitos ao estruturalismo.

orgânica. Neste sentido, a natureza não é indiferente ao organismo, uma vez que se apresenta à ele por *Gestalten* privilegiadas. Uma filosofia segundo estes moldes deve respeitar as três ordens que a análise do comportamento nos revela, e que designam, por assim dizer, os distintos graus de associação da *forma*: as ordens física, vital e a humana. Tendo em vista as insuficiências dos gestaltistas clássicos, Merleau-Ponty aponta à necessidade de considerarmos matéria, vida e espírito como três ordens de significação, sabendo que forma e significação são reciprocas entre si.

‘A relação do mundo interior com o mundo exterior não pode ser entendida como a relação de uma chave com sua fechadura’. Não podemos nem mesmo, se o comportamento é uma ‘forma’, determinar o que nele depende cada uma das condições internas ou externas tomadas isoladamente, já que essas variações se traduzirão, nesse comportamento, por um efeito global e indivisível. [...] É aqui que a noção de forma permitiria uma solução realmente nova. Aplicável igualmente aos três campos que acabam de ser definidos, ela os integraria como três tipos de estrutura, superando as antinomias do materialismo e do espiritualismo, do materialismo e do vitalismo. A quantidade, a ordem, o valor ou o significado, que passam respectivamente por propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais do que o caráter dominante na ordem considerada e se tornariam categorias universalmente aplicáveis¹¹

Adentrando o terceiro capítulo da obra, vemos que os elementos estruturais do mundo físico são recíprocos aos elementos significativos; e, assim, que cada uma das três ordens constitui uma nova substância que, de uma dialética rigorosamente solidária, remete à uma nova estruturação da ordem precedente. Com efeito, não obstante toda mudança local traduzir-se “numa forma através de uma redistribuição das forças que assegurarão a constância de sua relação”¹², se a ondem física diz respeito ao equilíbrio dado a partir de condições exteriores privilegiadas¹³, a ordem vital retoma a análise do comportamento, admitindo, para cada indivíduo, a subsistência de uma estrutura geral expressa por constantes de conduta, e, assim, fazendo-nos aceitar que estas podem emergir como modos privilegiados de lidar com este mundo cujas estruturas comportamentais são estáveis. É isto o que a singulariza em relação às demais ordens, pois busca-se, com a ordem vital, entender a “estrutura como norma ou adaptação do organismo na atividade global com o meio enquanto campo de sinais atuais e

¹¹ MERLEAU-PONTY. *A estrutura do comportamento*, pp 203-205

¹² MERLEAU-PONTY. *A estrutura do comportamento*, p. 213

¹³ Trata-se de estruturas físicas relacionáveis entre campos de forças em ação e reação.

virtuais”¹⁴. Desta feita, acerca da ordem humana, predomina, enfim, uma estrutura cuja significatividade não se limita à pressão das situações e necessidades momentâneas, mas está sedimentada num mundo cultural, que integra as disposições biológicas à projetos existenciais. Ao homem impera, portanto, uma *Gestalt* própria, pois seus aspectos constituintes não podem ser reduzidos à soma das partes. Segundo Marilena Chauí, a ordem humana designa a “estrutura como sentido ou relação simbólica do homem com o possível e com o ausente, graças aos quais o comportamento [...] se transforma em práxis”¹⁵. Desta forma, se Merleau-Ponty busca uma análise do comportamento, trata-se, pela via da percepção, de prologar as estruturas do comportamento e tomar estas três ordens como correlatos da consciência fenomenológica.

Ao enfatizar a dimensão aberta do comportamento, se o universo se organiza em termos de *Gestaltens* privilegiadas doadas à consciência, esta, por sua vez, deve ser entendida como o meio universal por onde se manifestam os distintos eventos. Uma *Estrutura do Comportamento* buscaria, em verdade, uma filosofia abaixo e aquém da consciência reflexiva, que, por sua conta, não é a única nem a primeira manifestação da consciência, pois, antes dela, encontra-se a consciência perceptiva¹⁶.

toda percepção tem lugar num certo horizonte e enfim no mundo [...]. O mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência. Uma concepção deste gênero não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto. Busca fazê-lo descer à terra¹⁷ (MERLEAU-PONTY, 1990 b, p. 42)

A distinção entre conteúdos empíricos e a priori se faz inoperante no âmbito da percepção; e é assumindo um ponto de vista transcendental que, para Merleau-Ponty, a consciência perceptiva torna-se coextensiva ao ser, pois “se apresenta como meio universal ao qual todo fenômeno deve se remeter para encontrar sua possibilidade”¹⁸. As *Gestalten* não representam apenas unidades de sentido a partir de regras a priori; se unificam sentido e existência empírica, nos mostram 1) a consciência como algo ambíguo que, sob todas as instâncias, realiza a mesma dialética do comportamento e 2)

¹⁴ CHAUÍ. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, p. 66.

¹⁵ CHAUÍ. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, p. 66.

¹⁶ Merleau-Ponty opera com uma distinção entre estes dois tipos de consciência: enquanto que na consciência perceptiva os fenômenos apreendidos são inseparáveis do material empírico de onde se apresentam, no horizonte da consciência intelectual, os fenômenos são derivados dessa uma estrutura fundamental, ali atualizada.

¹⁷ MERLEAU-PONTY. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas; precedido por Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção (1933); e, A natureza da percepção (1934)*, p. 42

¹⁸ FERRAZ. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*, p. 41

o campo perceptivo como um horizonte indeterminado, coextensivo ao mundo e prenhe de possibilidades perceptivas, que, em contato com o ser, jamais serão dominadas por completo.

há assim uma inserção espontânea da consciência perceptiva em um domínio de eventos intrinsecamente significativos, em um mundo sensível organizado em *Gestalten*. O sentido desses eventos está autonomamente incluído nos arranjos empíricos apresentados à percepção e não é neles projetado a partir de formas a priori. [...] ao tomar os eventos do universo como *Gestalten*, Merleau-Ponty os considera como eventos para uma consciência que, por meio de suas estruturas, delimita as possibilidades de manifestação desses eventos. A consciência é assim reconhecida como meio universal, responsável pelo sentido dos eventos, um movimento argumentativo pelo qual Merleau-Ponty assumiu a atitude transcendental. Entretanto, essa atitude não é adotada em referência a um poder cognitivo a priori, mas sim em relação à consciência perceptiva, que está em contato direto com os arranjos materiais do mundo. [...] a busca por tais condições não exige nenhuma transição para um ponto de vista purificado, uma vez que elas se apresentam como atividade perceptiva diretamente ligada aos eventos empíricos¹⁹ (FERRAZ, 2012, p. 280)

Finalizando, Merleau-Ponty revela-nos seu verdadeiro objetivo, e empenha o último capítulo da tese de 1942 para tratar das relações entre corpo e alma dentro da consciência perceptiva. Ora, se até então imperou uma retomada da noção de consciência, agora temos uma retomada do transcendental, para o qual filosofia torna-se fenomenologia, caracterizando-se, enfim, por uma redefinição das noções de consciência e objeto de consciência sem, todavia, abdicar da experiência primordial donde tais noções adquirem seu sentido relativo. Para o autor, o que há de importante na *Gestalt* não é a ideia de significação, mas a de estrutura, ou melhor, "a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual ao materiais passam, diante de nós, a ter sentido, a inteligibilidade no estado nascente"²⁰. Desta feita, é pela percepção que pulsa uma consciência originária relacionada ao conhecimento pré-predicativo de toda síntese: uma *Gestalt* como unidade de sentido deflagrada num movimento dialético intencional entre natureza e ideia. Ainda que se faça necessária por expressae a existência simbólica do corpo e do mundo, a reflexão surge, enfim, como secundária, pois jamais se desvincula deste estado pré-reflexivo, gênese de todo sentido.

¹⁹ FERRAZ. *A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty*, p. 280

²⁰ MERLEAU-PONTY. *A estrutura do comportamento*, p. 319

Enquanto vivência global, revela-se, portanto, um movimento intencional mais originário: o do “ser-no-mundo”²¹.

Com base em sua proposta, último capítulo da *Estrutura do Comportamento* orienta-nos à preparação de uma fenomenologia que, voltada à descrição do horizonte pré-reflexivo, explore o modo como as experiências de assimilação *gestaltica* são percebidas por um sujeito existencialmente engajado no mundo. Em 1945, a *Fenomenologia da Percepção* dirige-se, portanto, à “fundação perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio e no corpo próprio enquanto corpo cognoscente ou princípio estruturante”²².

2. O Primado da Percepção na Fenomenologia de 1945.

Se, em 1942, Merleau-Ponty buscou prolongar a estrutura do comportamento pela estrutura da consciência com base na observação de uma consciência perceptiva nascente e se a fenomenologia constitui, por assim dizer, um projeto que visa não apenas escapar de certos dogmatismos, mas retornar às fontes de nosso envolvimento mundano, a percepção cumpre, então, a tarefa de indicar as fontes deste nosso envolvimento direto, pré-reflexivo e prático com as coisas. Posto que a *Estrutura do Comportamento* empreende de tal forma uma análises dos fenômenos vitais²³ que, da emergência da consciência no corpo próprio, nos põe diante de um campo perceptivo onde tudo se dá segundo uma visão perspectiva dos objetos dotados de propriedades estáveis, é no cerne do *Lebenswelt* e da redução fenomenológica que a tese de 1942 cede espaço à experiência da *Fenomenologia da Percepção* (1945), cuja meta é pôr em foco “a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação”²⁴. Buscando responder “o que é o homem?”, Merleau-Ponty elabora, em 1945, uma descrição dos componentes da existência humana. Busca a vivência de uma filosofia inédita, aporética e eternamente por se fazer; uma filosofia que nos desperta ao que a existência tem de problemática, que nos impele a abandonar certos dogmas e, pela realidade encarnada, ir aos “fenômenos tais como eles se manifestam”.

²¹ O que, por sua vez, mostra o problema das relações entre a consciência enquanto fluxo de individualidades e enquanto tecido de significados ideais.

²² CHAUÍ. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, p. 66.

²³ A análise da relação entre corpo e alma.

²⁴ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p. 214.

A fim de redefinir a filosofia transcendental, a *Fenomenologia da Percepção* retoma a redução fenomenológica husseriana e desenvolve-a em vistas de defender não apenas que a camada pré-objetiva dos fenômenos é originária em relação ao mundo objetivo, mas que este representa um constructo tardio diante do que se faz pré-objetivamente. Afastando-se da eminência de um ser puro, defende a inseparabilidade “das estruturas perceptivas pelas quais tudo se manifesta, ser cujo caráter objetivo é [...] determinado posteriormente à sua manifestação fenomenal originária”²⁵.

Ao atacar os dogmatismos de uma ciência que se considera plena de conhecimento, o primado da percepção adotado por Merleau-Ponty restitui, em 1945, o sentido de ser de todos os seres possíveis, a saber: nossa abertura e inserção originárias num mundo e num corpo vivo, a partir de onde todo contato possível com qualquer transcendência se estabelece. Na contramão de empiristas²⁶ e intelectualistas²⁷, sua preocupação reside, pois, em mostrar como a percepção aponta para um mundo desconhecido, inacabado e inesgotável que, para além dos domínios imediatos da visão, evidencia 1) como a idealidade está fundada numa base sensível ou perceptiva e 2) como as evidências intelectuais e empíricas estão imbricadas em uma unidade pré-pessoal, anônima e misteriosa. Assim, um projeto como a *Fenomenologia da Percepção* estaria estruturado de tal forma que, a começar pelo corpo enquanto unidade de sentido e potência exploratória, voltar-se-ia ao mundo natural como campo fenomenal e intersubjetivo e, das relações entre o para-sí e o ser-no-mundo, descreveria enfim o pensamento reflexivo, a temporalidade e a liberdade.

Acerca desta disposição, vale uma advertência! Ainda que Merleau-Ponty ordene sequencialmente seus conteúdos, acreditamos, todavia, que seja pela análise da corporeidade onde tece os principais apontamentos acerca do primado da percepção. Neste sentido, optamos por caracterizar cada uma das partes supracitadas, mas não em seguir a ordem estipulada pela fenomenologia de 1945. Portanto, versaremos sobre *O Mundo Percebido*, sobre *O Ser-Para-Si e o Ser-no-Mundo* e só depois regressaremos ao *Corpo* como evidencia de nossa inserção mundana mais original.

²⁵ FERRAZ. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, p. 29.

²⁶ Os empiristas tornam inconcebível a aparição de qualquer fenômeno (conforme os moldes da consciência intencional), pois entendem a percepção como uma decorrência causal formal dos dados sensoriais, onde o mundo sensível funciona como um postulado *a priori* para toda experiência.

²⁷ Sem deixar de partilhar dos postulados empiristas, os intelectualistas partem de uma concepção da experiência onde a forma do mundo não está no mundo, mas na inspeção radical do pensamento.

Ora, no que tange a relação entre mundo percebido, mundo natural e intersubjetividade, Merleau-Ponty dirige-se ao mundo para sustentar que este não corresponde a um conjunto de fenômenos independentes da estrutura perceptiva, mas ao campo de possibilidades que se mostram conforme *Gestaltens*²⁸ apreendidas pela percepção humana. Sendo a totalidade dos horizontes perceptíveis, o mundo é, para Merleau-Ponty, o horizonte de todas as percepções possíveis. Sendo o conjunto onde, tomadas isoladamente, cada parte vê-se na condição de abrir um leque ilimitado de horizontes retidos e protendidos, o mundo percebido não corresponde à auto exclusões entre sujeito e objetos, tampouco pode ser reduzido a um correlato de atos perceptivos. Uma vez que, compreendido desta forma, a disposição de seus eventos acontece não numa subjetividade mas nas próprias coisas, não é nem objeto em-si nem mundo para-nós, mas dispõe de uma autonomia (em-si) que cede acesso à percepção (para-nós). O mundo percebido é um em-si-para-nós.

Reposando em si, surge como um fenômeno paradoxal que nos dá acesso ao Ser e que nos coloca em relação com um outro eu, aberto, por sua vez, às mesmas verdades doadas para mim. Assim, seremos capazes, no âmbito percepção, vislumbrar um patrimônio comum que, garantindo a distinção entre alucinações e percepções²⁹, nos ponha diante de um leque de possibilidades que não escolhemos mas que nos são dadas e formam, por assim dizer, o fundo natural e anônimo sobre o qual estão dispostas subjetividade e objetividade.

quando me volto para minha percepção e passo da percepção direta ao pensamento dessa percepção, eu a re-efetuo, reencontro um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção e do qual eles são o rastro. É da mesma maneira que comprehendo outrem. [...] Ele percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções. [...] Entre minha consciência e meu corpo tal como eu o vivo, [...] existe uma relação interna que faz outrem aparecer como o acabamento do sistema³⁰

²⁸ A teoria da Gestalt de que se ocupa a *Fenomenologia da Percepção* parte do mundo tal como se encontra a nossa volta. Sem deixar de reconhecer na percepção uma experiência originária, busca restituir esta experiência primordial sem reconduzi-la ao âmbito das teorias pré-concebidas. O ponto de partida é fenômeno, tal como se apresenta pela percepção.

²⁹ No sentido de distinguir os delírios da experiência perceptiva normal, Merleau-Ponty enxerga na intersubjetividade um critério decisivo para tal demarcação. Enquanto que as manifestações intersubjetivas estão dadas aos diversos campos psicofísicos, os distúrbios são vivificados por um único sujeito, não figurando em circuitos intersubjetivos.

³⁰ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, pp. 471-473.

Com efeito, se de minha subjetividade vejo transparecer uma conduta investida de direitos iguais aos meus e se meu corpo funda a unidade do que percebo enquanto o corpo do outro afasta-se da condição de um simples fenômeno para-mim, é esta relação que nos abre para a comunicação e nos confere a dimensão do ser intersubjetivo ou da objetividade. Atravessando minhas demandas, a presença de outrem destitui meu cogito de qualquer valoração; é por ele (outrem) que perco minha segurança da solidão e tenho acesso ao ser tal como é visado para mim. Sendo o corpo o meio por ondem tenho acesso e percebo a alteridade, é nela (alteridade) onde encontro um prolongamento familiar de minhas próprias intenções: “como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno”³¹.

Estes são os elementos para a descrição do mundo percebido. Todavia, se as ambiguidades da experiência pré-reflexiva não devem ser reduzidas à uma coleção de paradoxos, é pelo cogito³² que encontramos o padrão de racionalidade onde estão assentadas as atividades do corpo e do mundo percebido. Com efeito, *O Ser-Para-sí e o Ser-no-Mundo* descreve não só o papel do sujeito em meio as vivências, mas encontra na temporalidade um modo de sustentar que o pacto entre corpo e mundo antecede qualquer história pessoal, uma vez que esta advém de nossa aliança perceptivo-carnal com as coisas.

De fato, é ao tempo como vivência existencial que Merleau-Ponty se refere quando visa o sentido dos nossos atos, pois, se não há, para a fenomenologia, nada além da temporalização, esta implica-se na constituição do ser-no-mundo e da subjetividade. O sujeito não pode ser eterno, ele é temporal; e não por esta uma contingência da constituição humana, mas por ser sua própria necessidade – “o sujeito e o tempo se comunicam inteiramente”³³. Neste sentido, a temporalidade é um fenômeno indiviso de escoamento (tempo natural ou constituinte) que compreende a multiplicidade dos instantes, pedagogicamente dispostos entre passado, presente e futuro (tempo histórico ou constituído). Para Merleau-Ponty, o tempo objetivo (que existe parte por parte) não poderia nem ao menos ser suposto “se não estivesse envolvido em um tempo histórico que se projeta no presente vivo em direção a um passado e a um futuro”³⁴.

³¹ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p. 474

³² Na *Fenomenologia da Percepção*, o cogito deve ser entendido como a marca através da qual a experiência restitui-se de si para então pensar a verdade e elevar-se à condição de conhecimento efetivo.

³³ GILES. *Critica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*, p. 383.

³⁴ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p. 446.

Privilegiando o presente como foco estável em que o instantes são reconhecidos como tal, Merleau-Ponty diferencia o tempo natural de nossa coexistência do tempo histórico, fundante da subjetividade. Sem jamais separá-los, ambos mantém uma relação de fundação recíproca onde o primeiro é solo para o segundo e, na via inversa, o segundo, enquanto corpo percipiente, é o lugar donde o tempo natural se faz histórico. Para o francês, pensamos o ser no “através do tempo”, pois “é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre o sujeito e o mundo”³⁵. Dado que a temporalidade sustenta uma consciência tética perante à qual passado e futuro podem se diferenciar, será no horizonte privilegiado do presente onde encontramos as estruturas perceptivas irredutíveis aos correlatos subjetivos:

a coisa e o mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu, já que são o encadeamento de nossas perspectivas, mas transcendem todas as perspectivas porque esse encadeamento é temporal e inacabado³⁶.

Por via de uma integração entre os âmbitos psíquicos e fisiológicos da existência, é pela temporalidade que Merleau-Ponty busca resolver o problema da relação entre alma e corpo, posto desde 1942. A temporalidade é a costura do absoluto e do pensamento naturante à nossa facticidade (ou pensamento naturado): “é o vínculo entre o sujeito e o mundo, a alma e o corpo, o *ego* e o *alter ego*”³⁷. Posto que o presente é um campo de abertura entre passado e futuro, se os atos psíquicos se confundem com o agora, então o anonimato dos processos fisiológicos nos conduzem à uma multiplicidade de instantes sedimentados na história temporal. Desta forma, se Ser é estar envolvido com determinadas situações para assim modifica-las e se o tempo está no coração do ser-no-mundo, isto não só confere um sentido à ambiguidade da existência, como fornece o pano fundo da liberdade humana, pois a temporalidade é horizonte de mundo e de sujeito.

Retomando autores como Heidegger e Sartre, é no cerne de uma liberdade não absoluta que, amparado pela temporalidade, Merleau-Ponty dá cabo da *Fenomenologia da Percepção*. De fato, não há, para o autor, como conceber uma pessoa livre n’algumas situações e determinada em outras, pois tudo o que sou jamais depende totalmente de mim: “eu o sou para outrem, [...] meu temperamento só existe [...] pelos

³⁵ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p. 577.

³⁶ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p. 447.

³⁷ DUPOND. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, p. 69.

olhos de outrem”³⁸. Se o passado, ainda que não exista, fornece um contexto a partir de onde podemos agir conforme nossa experiência atual e o presente – ainda que esteja amarrado ao um fundo de passado do qual não temos inteira posse – é capaz de ir além de si e, direcionado ao futuro, prover um horizonte aberto para si, então a liberdade não rompe com nossas retenções, mas é a oportunidade de reclamar os desafios dados em nosso passado e, disto, testar resposta que nortearão projetos futuros. Engendrada numa relação histórica e natural, a liberdade faz parte da constituição humana, pois, na medida em que o homem está em situação com os outros, “é a capacidade de ‘recuperar’ essa situação dela se destacando, [...] de lhe dar uma dimensão ‘pessoal’, seja para prolongá-la, seja pra transformá-la”³⁹. Operando uma troca contínua entre as situações instantâneas e os atos que fazemos nossos desde a mais simples das percepções, agir livremente significa entranhar-se em nossa existência atual (impessoal) e, contra a repetição da vida sedimentada, assumir para nós o sentido espontâneo que brota da nossa existência.

Isto posto, retornemos às diretrizes apontadas anteriormente e, pelo primado da consciência perceptiva enquanto potência exploratória e unidade corpórea de sentido, vejamos como Merleau-Ponty encontra uma inerência ao mesmo tempo vital e racional cujas funções estão integradas ao movimento geral do ser-no-mundo.

Inserida tanto num corpo quanto num mundo, é pela percepção onde o sujeito se reifica junto a um horizonte através da qual vive sua existência efetiva. Na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, é o corpo quem figura como agente pré-objetivo de nossa lida mundana. E se Merleau-Ponty desenvolve uma obra dividida em três partes, é pela relação entre corporeidade e mundo que reencontra a via através da qual podemos apreender-nos...

como exterioridade de uma interioridade ou interioridade de uma exterioridade, que aparece para si próprio fazendo aparecer o mundo, que, portanto, só está presente para si próprio a distância e não pode se fechar numa pura interioridade⁴⁰.

Com efeito, ao indicar o modo como o ser interage com o mundo, é pela percepção e consciência encarnada que Merleau-Ponty entende o humano. Jamais poderíamos lidar com as coisas ao nosso redor sem antes partir de certos pressupostos

³⁸ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, pp. 582-583;

³⁹ DUPOND. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, p. 51.

⁴⁰ DUPOND. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, p. 53.

que, se comparados às tradicionais antinomias sujeito-objeto, nos remeteriam ao envolvimento pré-reflexivo que mantemos com as coisas. Como presença inalienável, se uma realidade ou uma interpretação sua são possíveis para mim, é porque estou “ligado com o real num sentido radical”⁴¹. Aqui entendida como um “trazer à tona” experiências fundamentais de um mundo voltado à restituir o contato ingênuo com as coisas, é por uma conexão íntima entre percepção, corpo e ser-no-mundo que o homem pode projetar-se entre as coisas e revelar o “sentido do ser”. Portanto, se jamais me destaco completamente das coisas para dizer sobre elas, então, para Merleau-Ponty, o corpo é “o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é [...] juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”⁴².

Diferentemente dos pressupostos segundo os quais a mente seria, por exemplo, um universo de pensamentos e volições disponíveis somente pela introspecção, ser corpo é estar amarrado ao mundo, pois é no espaço, e sua espacialidade é o desdobramento de seu ser, a maneira pela qual ele se realiza enquanto tal. Sensível entre sensíveis, “não é da ordem do 'eu penso', mas do 'eu posso'”⁴³ – é potência exploratória. Na *Fenomenologia da Percepção*, o corpo é “a existência em seu movimento de transcendência: a potência de se juntar às coisas e se sincronizar com elas”⁴⁴. Na junção entre natureza e liberdade, é a biface pela qual as coisas se ordenam para mim, pois é num só tempo princípio motor (esquema corporal), ser sexuado e lugar da expressão.

Sempre envolvido em meus posicionamentos, constitui a estrutura estável do existir. Dispondo de uma intencionalidade própria capaz de projetar sobre os estímulos certas estruturas afetivas e habituais de apreender o meio, não pode reduzir-se a um aglomerado de elementos determinados pelo ambiente. Tal como é apresentado, o corpo não só se desvincula de uma síntese objetiva *a priori*, como é agente transcendental, pré-pessoal e anônimo. Dotado de uma autoconsciência (pois esboça uma reflexão) que se comunica com o mundo sensível segundo um sistema de equivalências, é testemunha viva da experiência dinâmica do repertório de possibilidades perceptivo-motoras na relação entre o sujeito e mundo. Assim, como bem saliente Thomas R. Giles:

⁴¹ WAEHLHENS. *Uma Filosofia da Ambiguidade*, p. XII.

⁴² MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p. 11

⁴³ CHAUÍ. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, p. 68.

⁴⁴ DUPOND. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, p. 13.

Todo ato de reflexão, toda tomada de posição voluntária se estabelece tendo como dimensão uma vida de consciência pré-pessoal. [...] A análise perceptiva revela em primeiro lugar o sujeito efetivo da percepção: o corpo [...] Merleau-Ponty pretende pôr em relevo o corpo fenomenal ou vivo que, sem deixar de ser objeto estranho, se comporta como sujeito, como subjetividade, quase-sujeito ou Eu natural [...]. A operação perceptiva se realiza a partir do corpo. [...] O corpo é dotado de uma autoconsciência, de um esquema corpóreo dinâmico, um sistema de equivalências, um sistema invariante pelo qual as diferentes tarefas motoras são imediatamente transponíveis. O corpo parece esboçar uma espécie de reflexão. [...] O corpo é uma potência originária, um sistema aberto sobre o mundo, o medidor do mundo. [...] A síntese do objeto é a réplica da síntese do corpo. [...] a minha existência como subjetividade faz unidade com minha existência como corpo e com a existência do mundo⁴⁵

Para Merleau-Ponty, o corpo não é nem puramente objetivo, nem totalmente subjetivo, pois, enquanto fenômeno, evidencia um modo de ser ambíguo. Medidor do mundo e lugar efetivo da percepção, não só é a biface que delimita quem somos (humanos) e como podemos agir no tempo, mas a própria existência em seu movimento de transcendência. É uma unidade sempre implícita e misteriosa que, por sua vez, é a gênese do sentido e do lugar de nossas experiências. Sendo, num só tempo, “eu e meu”, é por ele que se torna possível redimensionar as antinomias entre corpo e alma, entre em-si e para-si, bem como descrever nossa abertura mundana mais original: a pré-reflexiva, dada pela percepção. O corpo como ser-no-mundo é, portanto, a marca da cumplicidade entre as obras de 1942 e 1945.

3. Conclusão

Sendo a fenomenologia uma forma de fazer filosofia que busca colocar em suspenso a atitude naturalista em prol de uma reposição das essências na existência, Merleau-Ponty busca repor nossa inserção primordial no mundo a partir de uma descrição psicofenomenológica dos fenômenos vividos. Rejeitando a fenomenologia segundo o modelo idealista transcendental, a cumplicidade entre *A Estrutura do Comportamento* (1942) e a *Fenomenologia da Percepção* (1945) redefine as noções de consciência e objeto de consciência sem cair na supressão da experiência fundamental dos horizontes possíveis. Estamos nos referindo ao primado da experiência perceptiva

⁴⁵ GILES. *Critica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*, pp. 16-18.

que, encarnada, integra-se ao movimento geral do ser-no-mundo e brota como inerência ao mesmo tempo racional e vital.

De noções como estrutura, forma e ordem, *A Estrutura do Comportamento* surge para provar que os fatos reunidos pelas escolas da psicologia experimental são suficientes para pôr em cheque cada uma de suas doutrinas. Representa não apenas a intenção de redimensionar o problema da relação entre alma e corpo a partir da encarnação, mas coloca-se no nível das ciências para mostrar a impossibilidade de nos desvincularmos completamente de certos quadros ontológicos adotados espontaneamente. De uma nova noção de objetividade, propõe-se ir além de soluções que ora transformam a natureza numa unidade dada pela consciência, ora interpretam organismo e consciência como realidades autônomas causais. Visando ultrapassar a antinomia entre o em-si e o para-si, recoloca a questão da existência, até então entendida ou como pura exterioridade ou como pura interioridade.

Abrindo mão de certos pressupostos da *Gestalttheorie*, a noção de comportamento, em 1942, diz respeito ao modo de relação existencial que estabelecemos com este mundo que nos faz admitir a reciprocidade entre consciência e natureza. Diferenciando-nos segundo três ordens estruturais recíprocas (física, vital e humana), impera sobre nós (seres humanos) uma *Gestalt* própria que impede de sermos reduzidos à uma soma de “partes-extra-partes”. De uma dialética rigorosamente solidária, Merleau-Ponty aponta para uma consciência ambígua capaz de realizar a mesma dialética do comportamento, na medida em que a experiência perceptiva indica um horizonte prenhe de possibilidades que, atrelado à familiaridade do ser-no-mundo, jamais pode dominado por completo. A *Estrutura do Comportamento* desemboca, portanto, “na experiência perceptiva, pois é a consciência perceptiva que é preciso interrogar para encontrar nela um esclarecimento definitivo”⁴⁶. Abaixo e aquém da consciência reflexiva, temos enfim uma retomada do domínio transcendental, cujo mote é preparar uma fenomenologia capaz de descrever como as vivências assimilativas se dão por via de um sujeito pré-reflexivo engajado no mundo.

Isto posto, *A Fenomenologia da Percepção* é publicada, em 1945, como um estudo dirigido à “fundação perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio e no corpo próprio enquanto corpo cognoscente ou princípio estruturante”⁴⁷. Se até então estávamos preocupados em prolongar a estrutura do comportamento pela estrutura da

⁴⁶ GILES, *Critica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*, p. 09.

⁴⁷ CHAUÍ. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, p. 66.

consciência com base na observação de uma consciência perceptiva nascente e se, paralelamente, a fenomenologia constitui um projeto que visa escapar de certos dogmatismos para então retornar às fontes de nossa familiaridade com o mundo, a percepção cumpre esta tarefa ao indicar procedência deste nosso envolvimento pré-reflexivo e prático com as coisas.

Em vistas de defender não apenas que a camada pré-objetiva dos fenômenos é originária em relação ao mundo objetivo, mas que esta (camada objetiva) representa um constructo tardio diante daquela (camada pré-objetiva), no cerne do *Lebenswelt* e da redução fenomenológica, a obra de 1945 busca mostrar a função primordial “pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação”⁴⁸. O primado da percepção restitui o sentido de ser de todos os seres possíveis, uma vez que compreende nossa abertura e inserção originárias num mundo e num corpo vivo, a partir de onde o contato com qualquer transcendência se estabelece. Assim, não é à toa que um projeto como este comece pelo corpo como unidade de sentido e potência exploratória, se volte ao mundo natural como campo fenomenal e intersubjetivo e enfim descreva o pensamento reflexivo, a temporalidade e a liberdade com base na relação entre o para-si e o ser-no-mundo.

Contudo, é por considerarmos a amplitude destas partes constituintes que a transição da consciência perceptiva ao corpo como ser-no-mundo, ao esquema corporal e à vivência do corpo próprio sugere ser o elo da cumplicidade entre a busca pelo redimensionamento das antinomias entre corpo e alma e o exame da percepção, que, de uma revisão do domínio transcendental husserliano, visa descrever nossa abertura mundana mais originária.

Por meio da percepção e da consciência encarnada, a corporeidade traz à baila modos de ser que, nem objetivistas, nem subjetivistas, são essencialmente ambíguos, e decorrentes do envolvimento pré-reflexivo ou irrefletido que mantemos com as coisas. Segundo Thomas R. Giles, se a vida perceptiva só pode ser efetivada a partir do corpo, este, então, é detentor “de uma autoconsciência, de um esquema corpóreo dinâmico, um sistema de equivalências, um sistema invariante pelo qual as diferentes tarefas motoras são imediatamente transponíveis”⁴⁹. Medidor do mundo e lugar factual da percepção, não só é a biface que delimita quem somos (humanos) e

⁴⁸ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p. 214

⁴⁹ GILES. *Critica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*, p. 17.

como podemos ser, mas a própria existência em seu movimento de transcendência; a gênese do sentido e do lugar de nossas experiências. Sendo, num só tempo, “eu e meu”, o corpo é, para a fenomenologia de Merleau-Ponty, a marca da cumplicidade entre as obras de 1942 e 1945, pois é pela percepção que o sujeito se reifica junto ao horizonte pelo qual vive sua existência.

REFERÊNCIAS

- CARDIM, L. N. **A Ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty.** 2007. Tese (doutorado em filosofia) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2007_docs/doc_leandroCardim_07.pdf>. Acesso em: 06/02/2016.
- CHAUI, M. S. **Da realidade sem misterios ao misterio do mundo : (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty).** São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. **Experiência do pensamento:** ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty.** São Paulo: Wmfmartinsfontes, 2010.
- FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty.** Campinas, SP: Papirus, 2009.
- _____. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. **DoisPontos [Curitiba]**, v.9, n.1, p. 267-291, abr. 2012.
- _____. O Realismo Metafísico de Merleau-Ponty. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v.17, n.1, p.7-30, jan. 2007. Disponível em: <[http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/\(1\)Marcus%20Sacrini.pdf](http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/(1)Marcus%20Sacrini.pdf)>. Acesso em: 04/01/2016.
- _____. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.
- GILES, T. **Critica fenomenologica da psicologia experimental em merleau-ponty.** Petropolis: Editora Vozes Ltda, 1979.
- _____. **História do existentialismo e da fenomenologia.** São Paulo: E.P.U, 1989.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** 3. ed. Petropolis: Vozes, 1989. 1v.
- _____. **Ser e Tempo.** 5. ed. Petropolis: Vozes, 1997. 2v.
- MATTHEWS, E. **Compreender Merleau-Ponty.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010
- MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **A natureza:** curso do College de France. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Fenomenologia da percepção.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos filosofia e linguagem:** resumo de cursos. Campinas: Papirus, 1990 a.
- _____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas;** precedido por Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção (1933) ; e, A natureza da percepção (1934). Campinas: Papirus, 1990 b.
- _____. **Psicologia e pedagogia da criança:** curso da Sorbonne, 1949-1952. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SARTRE, J. **O ser e o nada : ensaio de ontologia fenomenologica.** 23. ed. Petropolis: Vozes, 2014.

- _____. **O visível e o invisível.** São Paulo: Perspectiva, 4^a edição, 2012
WAELHENS, A. Uma Filosofia da Ambiguidade. *In*: MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. I-XXV

OS CONCEITOS DE EMANCIPAÇÃO E A CRÍTICA DO TRABALHO NO MARX PRECOCE

Douglas Rafael Dias Martins¹
Pâmella Rafaella Barbosa Vaz²

RESUMO: O objetivo deste texto é o de abordar os conceitos de *emancipação* utilizados por Karl Marx em dois artigos escritos em 1843 e publicados nos Anais Franco-alemães – a *emancipação política* e a *emancipação humana* –, buscando traçar como a partir dessas concepções ele desenvolveu sua crítica, ainda de maneira precoce, às noções que se propunham a afirmar a igualdade ontológica ou metafísica dos seres humanos a partir do trabalho abstrato. Nesse sentido, a crítica ontológica e do trabalho estranhado feitas por Marx são tomadas dos cadernos de estudos de 1844 e publicados integralmente apenas em 1932 sob o título de “Manuscritos econômico-filosóficos”, marcando ao mesmo tempo elementos de ruptura e continuidade – portanto *suprassunção* – de sua concepção filosófico-científica pós-hegeliana de até então.

PALAVRAS-CHAVE: Karl Marx; emancipação; trabalho

ABSTRACT: The purpose of this text is to approach the concepts of emancipation used by Karl Marx in two articles written in 1843 and published in the Franco-German Annals – the *political emancipation* and the *human emancipation* -, seeking to trace how from these conceptions he developed his critique, still in an early manner, to the notions that aimed to affirm the ontological or metaphysical equality of human beings from abstract labor. In this sense, Marx's ontological and stranged labour critique is taken from his study books of 1844 and published only in 1932 under the title "Economic-philosophical Manuscripts", marking at the same time elements of rupture and continuity – so a overcoming (*Aufhebung*) – of his post-hegelian philosophical-scientific conception until then.

KEYWORDS: Karl Marx; emancipation; labor

Introdução

O objetivo deste texto é o de abordar um período chave para a transição da concepção filosófica de Karl Marx, que é precisamente a virada dos anos de 1843 e 1844. Por vezes caracterizada como “a virada parisiense”, ou mesmo como sua “definitiva introdução à crítica da economia-política”, o presente artigo buscará localizar e percorrer esse processo de modo analítico através dos conceitos de *emancipação* tomados em “*Sobre a questão judaica*”, bem como em “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*”, e como a partir destes foi preciso elevar e transformar a concepção sobre as

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – “Júlio de Mesquita Filho”. Email: douglas_martins@hotmail.com

² Graduada em Ciências Sociais, modalidade licenciatura, pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – “Júlio de Mesquita Filho”. Email: vazpamella@gmail.com

relações entre a sociedade civil e o Estado passando a buscar a crítica ao modo pelo qual tais relações e estrutura eram produzidas. Nesse sentido, então, evidencia-se a necessidade de precisar que, ao mesmo tempo em que Marx se aprofundava no interior das relações da sociedade civil burguesa desde 1842 e conservava o conteúdo contraditório que apreendia, ele também percebeu a necessidade de extrapolar os limites da relação “sociedade civil-Estado” e constituir uma crítica à maneira pelo qual essa totalidade é produzida modernamente a partir de 1844.

Vemos, com isso, Marx partir das investigações de sua época sobre a questão dos judeus em um Estado cristão, em um debate direto com Bruno Bauer, e encontrar o proletariado moderno – aquela classe que surgiu da expropriação e separação forçada dos meios de produção do trabalho – como a classe com “grilhões radicais”³ e que por isso, a partir de sua auto-emancipação, guardaria a possibilidade de emancipação universal de toda a humanidade. Contudo, não serão ainda nesses dois artigos escritos em 1843 – e publicados somente em 44 – que o jovem autor encontrará as causas ontológico-lógicas da dedução dessa emancipação humana, senão no ano seguinte a partir da conservação desses elementos positivos e a elevação daqueles os quais não se sustentavam ou eram inacabados frente aos fenômenos da realidade.

Não à toa, vemos a partir do ano de 1844 o jovem Karl experimentar algumas questões e acontecimentos que o permitirão realizar um salto qualitativo e justificar o proletariado, do ponto de vista da crítica ontológico-econômica, como essa classe revolucionária – desde a revolta dos tecelões da Silésia, o encontro com Friedrich Engels, os debates entre os grupos de Bauer e Feuerbach, até a expulsão e perseguição de intelectuais e lideranças políticas socialistas pelos Estados-nacionais. Daqui, emerge a concepção da articulação entre os fenômenos da alienação e do estranhamento, que tem como significado a crítica que Marx faz do trabalho concreto e do trabalho abstrato no capitalismo. Como será melhor abordado mais à frente, o autor vai buscar caracterizar tal trabalho concreto como a categoria fundante da sociabilidade humana que, com a ascensão do modo de produção capitalista na modernidade e com a expropriação e separação violenta entre os meios de produção e as forças de trabalho, fará dessa mesma atividade social, aquela fundamental para a realização do fenômeno do estranhamento na sociedade burguesa.

³ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 162.

Os conceitos de emancipação na concepção precoce de Karl Marx

Os anos de 1843 e 1844 foram decisivos para o amadurecimento do que viria ser concebida como a concepção materialista da história de Karl Marx conjuntamente com Friedrich Engels. Foi na virada desses anos que o primeiro autor, através do aprofundamento das investigações entre a sociedade civil burguesa e o Estado que havia iniciado anos antes, acabou por encontrar o proletariado como uma classe fundamental e característica na modernidade. Desde o ano de 1842 Marx já havia começado a refletir sobre os “problemas materiais”, principalmente através das experiências que ele mesmo viveu na região que seria a Alemanha sobre a lei que considerava como furto a colheita da madeira seca caída no chão pelas famílias pobres e despossuídas⁴, entre outras. A partir de então, não foi mais possível para o jovem interpretar da mesma maneira a situação dos pobres e despossuídos na sociedade civil burguesa, levando-o a investigar profundamente as relações entre a mesma e o Estado – começando pelos “*Manuscritos de Kreuznach*”⁵ escritos já em 1843.

A partir desses escritos em Kreuznach, Marx dá sinais de um progressivo movimento de ruptura com seu posicionamento político liberal, e que culminará com a introdução aos estudos da economia política e com a crítica ao trabalho estranhado do modo de produção capitalista no ano seguinte. Não coincidentemente, será no ano de 1844 que o autor se assumirá como “comunista” pela primeira vez e conseguirá relacionar ontológico-logicamente a classe totalmente despossuída do proletariado moderno como aquela que tem o potencial de emancipar toda a humanidade – e por isso suprassumir todas as classes sociais – a partir de tal crítica ao trabalho concreto na sociedade civil burguesa. Todavia, a transição entre o fim de seu posicionamento liberal para aquele comunista se dará em um espaço de tempo razoavelmente curto, catalisado principalmente através das grandes instabilidades sócio-políticas que ascendiam na Europa principalmente após a década de 30 do século 19.

Vemos, assim, no ano de 1843 Karl Marx escrever dois artigos que serão fundamentais para compreender o uso dos conceitos de *emancipação*, em que, a partir de um debate sobre as condições de vida dos judeus por um lado, e por outro dos proletários

⁴ MARX, K. *Os despossuídos*: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017. 150p.

⁵ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 33-147.

modernos, buscará articular as noções de “*emancipação política*” e “*emancipação humana*” entre as contradições da sociedade civil e o Estado do modo de produção capitalista que se consolidava. Nesses marcos, então, o autor já se encontra no limite da teoria social e do sistema filosófico hegeliano, passando a elevar seus elementos que não se mostravam coerentes frente às instabilidades político-econômicas que se abatiam sobre o continente europeu. Também será a partir daqui que Marx irá se tornar, progressivamente, mais crítico em relação aos herdeiros pós-hegelianos, inclusive defendendo certos aspectos da filosofia do próprio Hegel contra esses mesmos herdeiros – embora, na mesma medida, também produzirá sua própria crítica às elaborações do mestre.

Desse modo, entre agosto de 43 e janeiro de 44, Marx escreverá e publicará nos Anais Franco-alemães dois artigos em que debaterá com os jovens hegelianos – particularmente Bruno Bauer e seu grupo –, e buscará apontar a insuficiência das soluções propostas pelos mesmos sobre as contradições que se expressavam naquele momento na região da Alemanha. Nesse sentido, a partir de um artigo de Bauer intitulado “*A questão judaica*”⁶, o jovem Karl Marx vai buscar expor os limites da concepção da autoconsciência de Bauer que considera como “*unilateral*”⁷, por exigir apenas dos grupos judeus que se submetam à efetivação de seus direitos através do Estado cristão, ou seja, que portanto os judeus deveriam abdicar da luta por sua emancipação política em detrimento de uma noção de emancipação humana abstrata – enquanto, na mesma medida, apontava que na vizinha França tal contradição havia tido uma melhor solução com a supressão de “*todo e qualquer privilégio religioso, ou seja, também o monopólio de uma igreja privilegiada*”⁸.

Agora, vemos Marx chegar de fato na questão central: “*a crítica [de Bauer] tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?*”⁹. Assim, Karl vai passar a apontar que o Estado como universalidade é um produto da efetividade das relações entre os elementos particulares da sociedade, e por isso, tem nos próprios grupos particulares o meio pra sua realização – inclusive os judeus e suas reivindicações. O interessante no argumento do jovem Karl Marx é a distinção qualitativa

⁶ BAUER, Bruno. *L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres*. Disponível em: <https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2018.

⁷ MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 36.

⁸ Idem.

⁹ Idem. Chaves nossa.

que ele já opera entre o Estado e a sociedade civil, de modo que a sociedade aparece como a esfera que congrega todas as classes e grupos sociais, enquanto o Estado é um instrumento de conciliação e universalização dos interesses e reivindicações dessas classes e grupos particulares. Entretanto, longe do Estado ser um instrumento neutro, em que tal universalidade é alcançada apenas pela efetivação democrática de tais demandas particulares, ele é hegemonizado e dominado por uma classe social particular de forma violenta. Ou nas próprias palavras do autor:

O conflito que emerge entre o homem que professa uma religião particular e sua cidadania, entre ele e as demais pessoas como membros da sociedade, reduz-se à divisão secular entre o Estado político e a sociedade burguesa. (...) A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o bourgeois e o citoyen, entre o membro da sociedade burguesa e sua pele de leão política.¹⁰

Dessa maneira, já se comprehende que para Marx o indivíduo que o Estado moderno reconhece é o burguês, ou melhor, aquele que é proprietário privado dos meios e instrumentos de trabalho e produção. A contradição, portanto, não está propriamente entre a sociedade civil e o Estado em uma relação abstrata, mas sim entre os proprietários (burgueses) e os não-proprietários, de modo que os segundos também não são considerados propriamente como *cidadãos* senão apenas como *indivíduos vivos*, existentes. Eis então porquê logicamente desde o ano de 43 o jovem autor já tinha noção das razões da emancipação política e da emancipação humana não poderiam se equivaler ou se complementar dentro daquela ordem social vigente – embora não fosse contrário à emancipação de caráter político e parcial.¹¹

Entretanto, mesmo já apresentando um importante questionamento sobre o “*direito humano à propriedade privada*”¹² – e afirmando que a efetivação plena da emancipação humana extrapola¹³ os limites do ser humano como “*mônada isolada recolhida dentro de si mesma*” –, fica claro que Marx ainda não possui uma solução para a contradição entre os limites da emancipação política e a realização da emancipação

¹⁰ Idem, p. 41.

¹¹ Idem. Diz: “*A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui*”.

¹² idem, p. 49.

¹³ Idem, p. 50.

humana. Destarte, é possível interpretar como coerente a noção de emancipação política exposta por ele: como aquela que representa a dissolução da sociedade feudal do ponto de vista histórico. Nesse mesmo sentido, também se apresenta a reivindicação feita pelo jovem da necessidade de supressão da *necessidade* das religiões em detrimento da supressão imediata das práticas religiosas como defendia Bauer, representando uma diferença qualitativa importante – uma vez que Bruno Bauer compreendia que seria a “*essência judaica*” que representaria e garantiria a emancipação política no momento de sua efetividade histórica no Estado cristão prussiano.

Mas como já dito anteriormente, “*Sobre a questão judaica*” não foi o único texto em que Karl Marx se debruçou sobre o conceito de emancipação – sendo que no mesmo ano e no mesmo jornal o autor também desenvolveu essa noção, só que não sobre o ponto de vista de um grupo particular da sociedade civil burguesa, mas sim orientando-se para a totalidade da sociedade civil com o Estado. Na “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*” a intenção do autor era a de começar uma série de artigos que desenvolveriam os fenômenos e temas atuais da sociedade alemã desde o sistema e a filosofia política hegeliana – o que fazia necessariamente Marx entrar e tangenciar “*a crítica da religião*” como “*o pressuposto de toda a crítica*”, uma vez que a própria região da Alemanha ainda não havia passado por uma revolução – ou reformas estruturais – de caráter político liberal.

Nesse segundo texto, escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 44, Karl Marx é enfático ao afirmar a necessidade de transformação revolucionária da realidade alemã – o que não quer dizer que se trata ainda de uma revolução política de caráter socialista ou comunista. Na verdade, em sua concepção precoce, o jovem Marx comprehende ainda dentro dos limites do hegelianismo que a revolução burguesa é aquela que levará a região da Alemanha à “*estatura humana*”¹⁴ das outras nações, ou seja, em uma condição de igualdade a realização e efetivação das possibilidades políticas e éticas. Assim, ele ainda considerava que a revolução burguesa era o ponto de apoio inicial e necessário para a realização da essência humana a partir de suas mediações sócio-históricas¹⁵ – como o parlamento, a ciência do Direito, etc.

¹⁴ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 157.

¹⁵ Idem, p. 159. Onde confirma o conteúdo radical que a revolução burguesa teria para a Alemanha naquele momento: “*Mas a Alemanha não galgou os degraus intermediário da emancipação política no mesmo tempo em que as nações modernas. Mesmo os degraus que ela superou teoricamente, ela ainda não alcançou praticamente. Como poderia ela, como um salto mortale, transpor não só suas próprias barreiras como também, ao mesmo tempo, a das nações modernas, barreiras que, na realidade, ela tem de sentir e*

Nesse período, contudo, não significava dizer que Marx compreendia a sociedade burguesa como aquela do fim da história, mas é possível apreender que ele a interpretava como aquela do *início* do fim da história, ou em uma concepção hegeliana, o jovem autor compreendia a moderna sociedade burguesa como uma alienação necessária para a externalização e realização plena da humanidade. Não à toa, ele já delegava para a França a vanguarda de uma provável revolução que seria responsável pela efetivação da emancipação humana, no mesmo tempo em que criticava que a Alemanha – dado o seu caráter reformista que remetia a Lutero¹⁶ – ainda estaria realizando sua revolução e emancipação política parcial quando dizia que “*o dia da ressurreição alemã será anunciado pelo canto do galo gaulês.*”¹⁷ Nesses marcos, inclusive, ficava clara a adesão quase completa do jovem Marx ao esquema antropológico de Ludwig Feuerbach¹⁸.

Contudo, o salto mais significativo exposto por Karl Marx nesse artigo é a apresentação do proletariado como classe social nascida do seio e da consolidação da propriedade privada dos meios de produção – sendo esta uma provável influência de outros dois jovens adeptos do grupo de Feuerbach, nomeadamente Moses Hess e o já mencionado Engels. A essa classe particular o jovem já atribui um papel sócio-político radical, capaz de emancipar toda a sociedade universalmente, já que, seguindo as exigências lógicas evidenciadas desde Hegel, o proletariado seria *o* outro (e não qualquer outro ou oposição) das contradições fundamentais colocadas pela sociedade-civil burguesa. Desse modo, vai ser no artigo “Crítica – Introdução” que ele irá apresentar a solução (ainda aparente) para o problema entre a emancipação política e a emancipação

buscar como uma libertação de suas próprias barreiras reais? Uma revolução radical só pode ser a revolução das necessidades reais, para a qual faltam justamente os pressupostos e o nascedouro. Mas, se a Alemanha acompanhou o desenvolvimento das nações modernas apenas por meio da atividade abstrata do pensamento, sem tomar parte ativa nas lutas reais desse desenvolvimento, ela compartilhou, por outro lado, das dores desse desenvolvimento, sem compartilhar de seus prazeres, de suas satisfações parciais”.

¹⁶ Idem, p. 158.

¹⁷ Idem, p. 163.

¹⁸ FEUERBACH, L.A. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior: Lusofia:press, 2008. p. 12-13. Disponível em: <http://www.ensinarfilosofia.com.br/wp-content/uploads/2016/07/Ludwig-Feuerbach-Teses-Provisorias-Para-A-Reforma-Da-Filosofia-1842.pdf>. Acesso: 21 jun. 2018. Onde escreve Feuerbach anteriormente à Marx: “(...) Portanto, só onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à actividade, só onde o princípio anti-escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo franceses se une à fleuma escolástica da metafísica alemã é que se encontra a vida e a verdade. Tal filosofia, tal filósofo e, inversamente: as propriedades do filósofo, as condições e os elementos subjectivos da filosofia são também as suas condições e os seus elementos objectivos. O verdadeiro filósofo, um só com a vida e com o homem, deve ser o filósofo de sangue galogermandico. (...) O coração – o princípio feminino, o sentido sensível, a sede de materialismo – é de inspiração francesa; a cabeça – o princípio masculino, a sede do idealismo – é de inspiração alemã. O coração faz revoluções, a cabeça reformas; a cabeça põe as coisas em posição, o coração põe-nas em movimento”.

humana desenvolvido no artigo anterior: será através da *auto-emancipação* do proletariado que será possível suprassumir a sociedade civil burguesa e seu Estado. Entretanto, fosse porque o jornal onde escrevia foi fechado pelo governo, ou porque o jovem ainda não possuía acúmulo suficiente para apresentar os motivos dessa classe possuir tal potencial revolucionário, os argumentos dessa auto-emancipação não foram aprofundados e desenvolvidos nessas publicações. Ainda na Crítica – Introdução, o autor sintetizará sobre a questão da emancipação:

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma parte da sociedade civil se emancipa e alcança o domínio universal; que uma determinada classe, a partir da sua situação particular, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade interna, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura.¹⁹

O que se cogita nesse texto dos Anais é a possibilidade de que Karl Marx estava buscando acrescentar o proletariado, como grupo social existente e com potencial de se organizar conscientemente enquanto classe²⁰, ao desenvolvimento do sistema e da ciência do estado e do direito de Hegel a partir de seu surgimento como classe e da crítica socialista ascendente. Por certo, Marx ainda não se admitia como comunista ou socialista, na verdade sequer conhecia a fundo tais visões de mundo a ponto de se assumir como tal, e tampouco parecia ter clareza e precisão sobre o que fazer com esse novo elemento que tinha descoberto, já que havia sido um dos primeiros jovens hegelianos a abordá-la em seu aspecto da negatividade – Moses Hess e Friedrich Engels foram outros dos jovens hegelianos, por exemplo, a também se debruçarem sobre as questões da miséria e da proletarização dos artesãos, servos, pequenos comerciantes e que até a baixa nobreza vivenciavam ao longo das últimas décadas. Ressalta Marx no artigo:

¹⁹ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 160.

²⁰ Em linhas gerais, a classe social é caracterizada pela atividade e função social que os grupos de indivíduos exercem e extraem da mesma, se distinguindo dos estamentos uma vez que estes se baseavam apenas no prestígio social detido ou ocupado pelo indivíduo. Essa noção passou a ganhar destaque modernamente a partir de Hegel, que evidenciou as distintas dimensões de definição do sujeito: as condições de existência e a expressão racional e consciente.

A relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é, portanto, dramática, mas épica. Cada uma delas começa a conhecer a si mesma e a se estabelecer ao lado das outras com suas reivindicações particulares, não a partir do momento em que é oprimida, mas desde o momento em que as condições da época, sem qualquer ação de sua parte, criam um novo substrato social que ela pode, por sua vez, oprimir. (...) Por conseguinte, não são apenas os reis alemães que sobem ao trono mal-à-propos [inopportunamente]; (...) Por isso, o principado entra em luta contra a realeza, o burocrata contra o nobre, o burguês contra todos eles, enquanto o proletário já começa a entrar em luta contra os burgueses.²¹

Desse modo, cabe agora investigar como Marx justificou a auto-emancipação do proletariado enquanto classe social particular e seu potencial de identidade em relação às reivindicações e emancipação política dos distintos grupos e classes oprimidas, bem como à emancipação humana de toda a sociedade. É aqui que fica evidente a chamada “virada parisiense” do jovem, na medida em que não abandonará tais concepções sobre a possibilidade de emancipação humana, mas sim aprofundará e elevará seus elementos abstratos através de – uma ainda introdutória – crítica da economia política e das condições de existência e trabalho na sociedade civil burguesa que, tem por sua vez, como característica histórica o prevalecimento da privatização dos meios de produção sobre a imensa maioria da força de trabalho, e, ao mesmo tempo, o monopólio e acumulação de capital e riqueza nas mãos de uma minoria que não participa diretamente da atividade social produtiva.

A crítica ao trabalho estranhado na sociedade burguesa

O ano de 1844 é quando, definitivamente, se decompõem os posicionamentos liberais de Karl Marx e começam a ascender aqueles considerados como “comunistas”. Para essa caracterização, não parte-se apenas do fato de que é quando o autor vai se declarar como comunista pela primeira vez, mas sim porque agora ele já não parte da sociedade civil burguesa como aquela etapa necessária para o qual seria possível chegar à realização da emancipação humana, ou seja, na medida em que o modo de produção capitalista se consolidava, em seu interior também cresceria *a sua oposição* através da fragmentação e expressão dos grupos sociais e das formas de consciência, e assim, também se dava o início da possibilidade de superação do mesmo. Junto a isso, no mesmo

²¹ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 161.

período, Marx também extrapola os limites da análise e da concepção hegeliana através de uma crítica radical à propriedade privada dos meios de produção, reivindicando como sua a suprassunção da miséria e carências promovidas pelo mesmo, a socialização dos meios de produção e do excedente produzido.

A fonte da apreensão dessa crítica efetuada por Marx em 1844 são os chamados “*Manuscritos econômico-filosóficos*”, que não foram publicados em vida pelo autor, mas sim apenas em 1932 após terem sido encontrados entre os materiais de estudos do mesmo. Seja como for, estes cadernos proporcionaram para aqueles que buscam compreender melhor a evolução do pensamento marxiano e suas relações com Hegel e os herdeiros pós-hegelianos, uma perspectiva mais fundamentada dos anos em que Karl Marx admite os processos de continuidade e ruptura com os grupos político-intelectuais aos quais estava vinculado desde os anos anteriores – notadamente os grupos de Bauer e de Feuerbach. Também são nesses manuscritos que o jovem dá início e indícios sobre às críticas e a ascensão de sua concepção filosófica própria, que se desenvolverá ao longo de “*A sagrada família*” bem como de “*A ideologia alemã*”, onde em ambas está em permanente diálogo com aqueles que haviam herdado o sistema e a filosofia especulativa.

O ano de 1844 é, como se nota, um dos mais emblemáticos e complexos na trajetória marxiana, pois, é nesse mesmo ano que Marx publica os artigos nos Anais Franco-alemães, vivencia a revolta dos tecelões da Silésia, é obrigado a viajar para Paris com sua família, sendo também influenciado por Friedrich Engels e seu “*Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*”, acabando por começar a se aprofundar nos estudos de economia-política – escrevendo os Manuscritos de Paris que chegou, inclusive, a cogitar publicar em uma carta endereçada ao próprio Engels. Desse modo, é possível de compreensão que ainda nestes cadernos se encontrem aspectos da concepção de Karl Marx encontrados ainda nos artigos dos Anais, bem como também já se evidenciam alguns aspectos daquela que ele desenvolverá ao longo de “*A sagrada família*” e se consolidará em “*A ideologia alemã*” nos anos de 1845 e 46.

Com isso, não parece exagerado entender esses Manuscritos de 44 como uma espécie de prisma na trajetória de Marx, em que é possível apreender uma série de nuances de sua síntese entre sua decadente concepção especulativa e a ascendente concepção materialista – certamente ainda influenciada pelo naturalismo idealista-objetivo de Feuerbach, o “socialismo utópico” francês e a economia-política clássica inglesa. Nesse sentido, portanto, não surpreende que através desses cadernos de Paris diversos intérpretes e autores já tenham extraído concepções e posicionamentos que,

aparentemente, possam ser tidos até como opositos – desde o liberalismo até o comunismo ou do idealismo-especulativo ao materialismo-histórico – dado a amplitude de alcance e a complexidade desse período do jovem Karl Marx.

Seja como for, o que nos parece mais significativo para a relação com os artigos anteriores dos Anais Franco-alemães, é a relação que ele dá continuidade para com os conceitos de emancipação: se em “Sobre a questão judaica” ele reflete sobre as noções de emancipação política e emancipação humana e em “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” ele evidencia o proletariado como *o outro* da burguesia²², ou melhor, como a classe social moderna que tem o potencial de, a partir de sua auto-emancipação, realizar plenamente a emancipação de todas as outras classes sociais e da humanidade, fazendo com que seja somente a partir dos cadernos escritos em Paris que se iniciará a busca das causas e razões dessa classe ter tal capacidade político-ontológica – deixando claro sua análise que decompõe a realidade a partir da negatividade, quer dizer, que apreende e põe os elementos constitutivos da realidade consigo mesmos e seus respectivos outros, buscando realizar uma reconciliação posterior a fragmentação que volte a reunir-se quantitativa e, principalmente, qualitativamente.

Uma das questões que deve ficar clara, então, é a materialização que o jovem Karl Marx busca aplicar no interior dos processos de oposição e divisão de si mesmo do ser humano, levando-o a tomar os conceitos de emancipação relacionados diretamente à questão da auto-emancipação do proletariado como classe social particular que participa diretamente da produção sem ter livre acesso aos meios e realização consciente do trabalho social. Assim, se Ludwig Feuerbach reelaborava a teoria da alienação de Hegel à luz de uma perspectiva antropológica, ressaltando a não realização do momento da negatividade – ou seja, aquele em que o sujeito põe a si mesmo em oposição à vida e divide-se em direção a uma nova reunificação qualitativamente superior a partir da própria negação no seu interior –, Marx reinterpretava essa noção agora na esfera da economia-política e encontrava como consequência a crítica ao trabalho estranhado,

²² Idem, p. 162. Escreve Marx: “*Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe* com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, **que não se encontre em oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão**; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado”.

abstrato, característico da sociedade civil burguesa e seu modo de produção. A motivação dessa crítica, e da relação efetuada por Marx com a noção de emancipação, partiu da defesa dos autores e tendências de influência liberal de que o trabalho abstrato era um elemento ontológico que garantia a igualdade entre os seres humanos – e que, como plano de fundo, buscava justificar a existência e o direito à propriedade privada dos meios de produção como natural à essência humana.

Marx, assim, desde sua concepção precoce ascendente, já demonstra sua profunda discordância a respeito dessa interpretação – certamente influenciada desde a criminalização das famílias camponesas pobres que dependiam da coleta de madeira seca para não morrerem de frio no inverno, bem como das lutas operárias urbanas vivenciadas desde então, além dos próprios grupos pós-hegelianos –, e passa a se aprofundar nos estudos da economia-política de autores como Adam Smith, Jean-Baptist Say, David Ricardo, Stuart Mill, entre outros. É também nos Manuscritos econômico-filosóficos que o jovem fará balanços de movimentos e tendências filosóficas importantes, tanto do ponto de vista histórico como Hegel e o hegelianismo, o socialismo utópico francês e a economia inglesa, como do ponto de vista da consciência e filosófico particular de Marx através da suprassunção de uma certa visão romântica desde a juventude²³, da religião²⁴ e da práxis exclusivamente filosófica e teórica, produzindo uma síntese a partir desses elementos nesses mesmos Manuscritos.

Desse modo, Marx passa a analisar principalmente a abordagem sobre a obra e o legado de todas essas tradições, em busca de uma concepção que dê conta de todas as instabilidades e mudanças que se expressavam na realidade política e social daqueles anos 40 – e é aqui que encontrará a crítica ao trabalho abstrato que tinha origem em autores até mesmo anteriores aos destacados, como Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Montesquieu, Diderot, Grócio, Puffendorf, Rousseau, Hegel, etc. Para Marx, então, a maioria dos pensadores de influência liberal – de sua época e os anteriores aos mesmos –, apenas concebiam o trabalho em seu caráter abstrato e positivo, ou seja, não apreendiam a totalidade do trabalho em seus aspectos concreto e negativo – que tem por significado material na transformação do trabalho vivo em trabalho morto, ou em outras palavras, na criação e desenvolvimento de novos instrumentos e meios de trabalho com novas técnicas e tecnologias que “poupam trabalho”.

²³ HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 222-223.

²⁴ Idem, p. 354.

Nesse sentido, Karl Marx compreendia que, de forma direta ou indireta, esses autores acabavam por ficar nos limites, ou defender abertamente, que o trabalho abstrato colocava a classe dos proletários e trabalhadores como “trabalhadores livres” – bem como todos os seres humanos, independente do modelo de sociedade e o modo de produção ao qual eram influenciados –, uma vez que o trabalho era tido como uma atividade e categoria ontológica essencial – e por isso colocavam todos os seres humanos nas mesmas condições de existência na sociedade capitalista. Para Marx, no entanto, esta interpretação ontológica estava longe de ser realista frente à sociedade civil burguesa e seu modo de produção, e isso acontecia particularmente nesse modelo de sociedade porque não havia tido na história, até então, um processo tão violento de separação entre os meios de produção e as forças de trabalho. Para tanto, o jovem Marx vai fazer uso de uma análise qualitativa que busca dar conta da relação entre o trabalho concreto como fundante da sociabilidade humana e o trabalho abstrato estranhado da sociedade burguesa.

Passaremos a ver, então, Karl apontar o caráter positivo do fenômeno da alienação – e que já havia sido ressaltado por Hegel –, e sua necessidade fragmentária de apreensão – epistemológica, política, ética, estética, etc. – da realidade até se constituir em uma concepção de totalidade sobre as relações que constituem essa mesma realidade. Por outro lado, também vemos o jovem autor já buscar superar esse conceito hegeliano, apontando que, embora esta fragmentação fosse um fenômeno ontológico-lógico do ser humano concreto, na sociedade civil burguesa e o modo de produção capitalista, tal suprassunção das relações fragmentárias não se efetivava como visão de totalidade da realidade dada pelas suas amarras abstratas. É aqui que ele ressalta o fenômeno do estranhamento nas atividades de produção, reprodução e sociabilidade do capitalismo: o estranhamento é uma forma de alienação particular ao capitalismo, que esconde as relações de dominação de uma classe dominante sobre as demais, de modo que o trabalhador não reconhece o produto de seu trabalho a partir de sua atividade de trabalho, e até pelo contrário, a classe dos trabalhadores na sociedade capitalista tem a maior parte de sua produção apropriada por uma classe estranha, enquanto a menor parte se reverte na forma de salário. Dirá o próprio Marx:

Em que consiste, então, a exteriorização (Entäusserung) do trabalho? Primeiro, que o trabalho é externo (äußerlich) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por

conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (Fremdheit) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexiste coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (Äusserlichkeit) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. (...) Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.²⁵

Notamos que, segundo a crítica marxiana, a atividade do trabalho foi aquela que proporcionou a tendência à intra-cooperação para a sobrevivência e sociabilidade humanas, independente das sociedades e culturas ao longo da história. Nesse sentido, a compreensão ontológica de Marx se dá no nível dos princípios de existência e consciência das relações humanas, uma vez que todo indivíduo e qualquer grupo social necessitam de produzir suas condições de sobrevivência a partir da atividade social do trabalho. Portanto, vemos assim Karl Marx articular as noções de trabalho abstrato e trabalho concreto, apresentando as condições sob as quais em nenhum outro modelo de sociedade ou modo de produção privaram os indivíduos trabalhadores do acesso aos instrumentos e meios de produção necessários para a sobrevivência humana e de toda a comunidade – ainda mais em condições que colocavam a minoria detentora desses meios de produção sob um ritmo histórico de acumulação de capital e das riquezas progressivo tão intenso. Eis, então, o porquê para ele o modo de produção capitalista cria novas carências humanas a partir dos novos produtos e riquezas, mas, em contrapartida, além de não sanar as necessidades humanas, se baseia em uma atividade social de produção e reprodução que priva da imensa maioria a fruição das riquezas e produtos produzidos socialmente – produtos estes que tinham a capacidade de enriquecer a própria cultura e condição de existência humana. Diz o próprio autor:

Vimos que significado tem, sob o pressuposto do socialismo, a riqueza (Reichheit) das carências humanas e, portanto, tanto um novo modo de produção, quanto um novo objeto da produção. Nova atividade da força essencial humana e novo enriquecimento da essência humana. No interior da propriedade privada o significado inverso. Cada homem

²⁵ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 82-83.

especula sobre como criar no outro uma nova carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, coloca-lo em nova sujeição e induzi-lo a novo modo de fruição e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial estranha sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta. Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império (das Reich) do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem. O homem se torna cada vez mais pobre enquanto homem, carece cada vez mais de dinheiro para se apoderar do ser hostil, e o poder de seu dinheiro cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria (Bedürftigkeit) à medida que aumenta o poder do dinheiro.²⁶

Conclusão

Cabe agora nessa conclusão, após abordar os conceitos de emancipação – política e humana – analisados por Karl Marx em “*Sobre a questão judaica*” e em “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*” e mostrar sua relação ontológica-lógica com o proletariado como classe social capaz de, através de sua auto-emancipação, efetivar a emancipação de toda a humanidade através de sua ação revolucionária na sociedade civil burguesa. Buscaremos, então, ainda que nos “*Manuscritos econômico-filosóficos*” o autor não desenvolva explicitamente tais conceitos, analisar os aspectos de continuidade e ruptura frente a tal concepção que ele apresenta desde o final do ano de 1843 e sua virada para o ano de 1844.

Chegamos, assim, às conclusões e as relações – em parte conservadas, em parte desenvolvidas de maneira inédita – feitas pelo próprio Marx entre os anos de 1843 e 44: o proletariado moderno é a classe nascida das dores do parto do processo de privatização histórica dos meios de produção, e ao mesmo tempo, é a classe que se revela como aquela que tem o potencial de garantir a produção que permita a sobrevivência e reprodução de toda a sociedade. Nesse sentido, então, as noções de emancipação abordadas nos artigos dos Anais Franco-alemães parecem contraditoriamente conservadas e elevadas ao mesmo tempo, ou seja, o autor suprassumiu tais conceitos através fenômenos que vivenciou na virada desses anos através da ação revolucionária que o proletariado europeu já desenvolvia – de maneira espontânea, bem como de maneira organizada.

Compreendemos, com isso, que a solução não foi produzida de modo abstrato, pela própria subjetividade e consciência particular de Marx, senão que o jovem experienciou na própria realidade a práxis daquele proletariado e, a partir disso, buscou

²⁶ Idem, p. 139.

reconfigurar e conceber uma análise que desse conta de explicar as lutas sociais e políticas que se desenvolviam e se aprofundavam nas primeiras décadas do século 19. Com isso, ele percebeu que o fato do proletariado não ter nada além da própria força de trabalho para sobreviver, e portanto ser obrigado a vender tal força de trabalho como mercadoria sem alma e humanidade, revelava que se tratava de uma classe com “*grilhões radicais*”, presa à contradição e oposição entre a realização do trabalho social e acumulação de capital da sociedade burguesa. Não à toa, se evidenciava pela força da própria realidade, a solução para a superação de tal contradição: a socialização dos meios e instrumentos de produção que levaria à reconciliação positiva entre tais meios e as forças de trabalho, suprassumindo, então, todas as demais classes sociais ao trabalho concreto e à condição de produtores e trabalhadores. Era, definitivamente, o início da ascensão de sua concepção materialista da história e comunista.

REFERÊNCIAS

- BOUCHER, Geoff. *Marxismo*. Petrópolis: Vozes, 2015. 383p.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. 723p.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. 323p.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329p.
- HOBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções*. 36. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016. 531p.
- _____. *Os Trabalhadores: estudo sobre a história do operariado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. 387p.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. 172p.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 598p.
- _____. *Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de ‘História e consciência de classe’*. São Paulo: Boitempo, 2015. 151p.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 245p.
- MÁRKUS, György. *Marxismo e antropologia: o conceito de ‘essência humana’ na filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2015. 138p.
- MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx – De 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. 211p.

- _____. *O lugar do marxismo na história*. 2. ed. São Paulo: Xamã, 2001. 118p.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 184p.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. 191p.
- _____. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017. 150p.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006. 296p.
- RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011. 171p.
- WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*. São Paulo: É Realizações, 2011. 135p.

NATUREZA HUMANA: PAIXÃO CATIVA, RAZÃO LIVRE

Elias Lino dos Santos¹

RESUMO: O presente trabalho pretende analisar a definição de natureza humana a partir do que a tradição filosófica entender ser a trilogia política de Hobbes, a saber, *Os elementos*, 1640, *Do Cidadão*, 1642, e o *Leviatã*, 1651. Desse modo é preciso ter em vista a importância da concepção de universo materialista e de razão nominalista na concepção da antropologia hobbesiana. De tais concepções, realidade material e razão nominalista, resulta uma natureza humana tão desejante quanto racional, contudo, em certo sentido, livre porque através da linguagem o homem constrói sua autoimagem pela qual se relaciona moralmente, portanto livre, com os outros agentes. Embora seja uma definição problemática porque deriva da relação entre razão nominalista e realidade material. Isto é, toda definição sempre será apenas um nome atribuído a um corpo sem a garantia da correspondência necessária entre eles. De qualquer modo essa é a forma humana de se relacionar e ser moral.

Palavras-chave: Natureza Humana; Moral; Desejo; Paixão; Razão.

ABSTRACT: The present work intends to analyze the definition of human nature from what the philosophical tradition understand to be the political trilogy of Hobbes, namely, *The Elements*, 1640, *Citizen*, 1642, and *Leviathan*, 1651. Thus it is necessary to take into account in view of the importance of the conception of the materialist universe and nominalist reason in the conception of Hobbesian anthropology. From such conceptions, material reality and nominalist reason, a human nature as desirable as it is rational, yet in a sense free, because through language man constructs his self-image by which he relates morally, therefore free, with other agents. Although it is a problematic definition because it derives from the relationship between nominalist reason and material reality. That is, every definition will always be just a name assigned to a body without the guarantee of the necessary correspondence between them. In any case, this is the human way of relating and being moral.

Keywords: Human Nature; Moral; Desire; Passion; Reason.

INTRODUÇÃO

O pensamento hobbesiano deduz o movimento dos corpos individuais do movimento mecânico geral. De tais as sensações e percepções que culminam nos desejos e paixões formalizadas sob um nome, forma superior de conhecimento. Estas dando origem ao movimento voluntário, cujo objetivo é sempre o autointeresse. Tal movimento sendo em maior ou menor grau auxiliado pela razão instrumental. Isto é, o homem deduzido da concepção mecânica e física da natureza, resulta em um ser corpóreo que

¹ Mestrando do programa de ética e filosofia política da Universidade Federal do Ceará-UFC. Email: linoelias@yahoo.com.br

sente, tem desejos e paixões e pode racionalizar e conhecer, contudo, a razão é apenas um instrumento metódico dos desejos incessantes que não tem uma finalidade a realizar senão o próprio movimento.

Desse modo, apesar dessas determinações sensíveis e perceptíveis, de desejos e paixões que se consolidam em hábitos de convivência, isto é, nos costumes, o homem configura-se em criador, em certa medida, de sua condição que o emancipa da vida indigna no estado de natureza. Porque no movimento sensível e perceptível embora seja necessário, isto é, acontece à revelia da vontade humana, o indivíduo parcialmente cria suas imagens subjetivas que representam os objetos da sensibilidade, pois são criações internas que não são os próprios objetos.

Nos costumes, já com o uso da razão técnica, o grau de liberdade criativa dá um salto qualitativo. Ele pode significar aos outros por palavras ou gestos um comportamento racional e agir segundo sua vontade externada. Disso se pode dizer que o homem é moral, seja qual for a vertente interpretativa. Tanto a que diz que é apenas moral se for um ato desinteressado e guiado por um princípio comum de bem e mal absolutos. Como a que diz que o homem apenas age por interesse próprio. Dessa maneira o objetivo do presente trabalho é demonstrar que o ser humano embora esteja no universo regido pela necessidade, a razão através da moral concede algum grau de liberdade.

1 DESEJO E RAZÃO

A razão em Hobbes é instrumental. De modo que se faz necessário um exame para se analisar como se dá essa relação entre razão e desejos, na qual os desejos são dominantes. N'*Os elementos*, o pensador de Malmesbury, resume a razão ao ato de raciocinar a partir dos nomes e proposições à semelhança de um silogismo. No *Do cidadão*, a identifica com as leis de natureza, isto é, como um pensamento computacional com um fim definido. Porém, é no *Leviatã* que a descrição é melhor detalhada:

Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. (...) Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a *adição* e para a *subtração*, há também lugar para a *razão*, e onde aquelas não tiverem o lugar, também a razão nada tem a fazer. A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela

palavra *razão*, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios, e *significar* quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens.²

Assim, definida como raciocínio ou cálculo a razão é um artifício humano, portanto, não é inata³. Embora tenha como pressuposto o movimento e as sensações e percepções, estas sim inatas, tendo em vista que se originam da reação dos órgãos externos e internos aos objetos dos sentidos. E, também, nos nomes, criação arbitrária para representar as coisas. No âmbito epistemológico isso implica na conformação entre racionalismo e empirismo na medida em que “(...) todas as concepções procedem das ações da própria coisa”⁴, ou seja, da experiência. Por outro lado, a razão é identificada com a capacidade de criar e operar com nomes que representam os objetos, isto é, o homem conhece da realidade exatamente aquilo que ele mesmo põe nela. Desse modo é racional, pois cria conhecimento⁵.

Contudo, o mais relevante é o que essa definição implica no âmbito moral, isto é, no movimento de consecução dos desejos individuais. A origem dos desejos é o movimento inercial de perseverar na vida sem finalidade teleológica ou juízos de valor universal. Resulta que, como essa razão é apenas metódica e não essencial, em última instância, se se pode assim dizer, o que há de universal no homem é a capacidade ou faculdade de desejar incessantemente. Portanto, nesse sentido a natureza humana é desejante. Não há depuração racional das paixões, os homens agem racionalmente apenas quando está se apresenta como a forma mais eficiente de obter o que desejam.

² HOBBS. *Leviatã*, p. 27.

³ Pode dar margem a confusões a questão de saber se a razão é inata ou não, dado o fato de que Hobbes parece vacilar entre uma opção e outra. N’*Os elementos* (2010, p. 4) quando ele tipifica as faculdades do homem, parece indicar que ela é inata. No *Do cidadão* (1998, p. 70-71) também, na medida em que a identifica com as leis de natureza e estas são eternas e imutáveis. É apenas no *Leviatã* (1988, p. 30) que nosso filósofo é categórico em definir a razão como artifício. A opção que se faz aqui é de entender não a razão como inata, porém, apenas o que a torna possível, isto é, se considera como inatas, somente as capacidades sensíveis e perceptíveis que a razão instrumental vai operar representativamente através dos nomes e suas consequentes proposições.

⁴ HOBBS. *Os Elementos*, p. 5.

⁵ A conciliação hobbesiana de racionalismo e empirismo se dá de modo efetivo exatamente na medida em que a razão nominalista cria conhecimento para além da experiência sensível, pois, no limite, é um cálculo de nomes e proposições que aumentam o conhecimento dessas próprias proposições. Da mesma forma que um geômetra cria conhecimento a respeito do triângulo a partir das definições independente da existência real de tal figura. Portanto, é um saber racionalista. Porém, no caso de Hobbes, o racionalismo é fiel à experiência no sentido de que os nomes e proposições têm como referência e condição de verdade as sensações e percepções sensíveis.

Disso se deduz que no convívio social os homens se associam não para o bem comum, mas para o bem de si mesmos e usam a razão não como instância de controle das paixões, mas para significar aos outros, o que é sua vontade individual. Ou ainda, em todas as ações individuais o objetivo não é o que se julgue correto coletivamente e sim apenas àquilo que traga o interesse próprio. Por isso a guerra não é uma exceção ou escândalo moral, por outro lado é um fato natural que aparece sempre que a política falha. Não há imoralidade quando se está no estado de natureza e se tem de fazer uso de outros homens como meios ou da força para preservar a própria vida e poderes mesmo que seja assassinando outros indivíduos.

A filosofia que queira entender o que o homem é, para Hobbes, deve se desvincular da pressuposição de uma razão essencial que permite uma previsibilidade correta de comportamento e do lugar dele na realidade⁶. Isto é, a vida associada harmoniosamente através das virtudes, no sentido de dominação das paixões. Nessa configuração, a vida em comum emerge quase como uma necessidade, na medida em que o homem superior a todos os outros animais porque racional, completa sua finalidade ditada pela razão na vida política. Dessa maneira, “É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade (...)"⁷. Todavia para Hobbes, isso é um absurdo.

Portanto, se se aceita que a característica fundamental do ser humano é a capacidade ou faculdade de desejar incessantemente ordenada pelas leis de natureza e, ainda, que não há uma razão capaz de pôr freios às paixões oriundas dos desejos. Isso resulta não apenas na guerra de todos contra todos. Porém, também na ausência de instâncias superiores de moral para julgar o que é uma boa ação, isto é, uma ação virtuosa e por essa noção reprimir os conflitos em ato ou em disposição. Essa situação se configura em uma contradição dado que a principal lei natural manda que se permaneça vivo. Nessa condição o perigo de morte é sempre iminente. Logo é uma circunstância contra a razão, porque contra a natureza, que precisa ser superada pela vontade.

Na resolução desse paradoxo, a vida associada que emancipa o homem da condição natural aparece como uma escolha deliberada, materializada no acordo ou

⁶ À bem da verdade, a razão, mesmo que essencial sob a definição de *Lógos*, não é suficiente para oferecer esse horizonte de previsibilidade. Ela precisa de uma concepção teleológica de natureza. Desse modo, razão e teleologia definem o destino do homem na sociedade civil. Em Hobbes, a razão não é *Lógos*, mas artifício, e a natureza é mecânica. Por isso é necessário outro princípio de análise antropológica qual seja, corpo em movimento e os desejos ou paixões.

⁷ ARISTÓTELES. *A política*, p. 16.

contrato⁸. Contudo, os sujeitos permanecem homens que desejam e a razão é um instrumento que hierarquiza as paixões para que os homens possam calcular e optar por bens remotos, a paz e seus benefícios, ao invés de prazeres imediatos que levam a guerra. Esses são os indivíduos que Hobbes define como virtuosos. Tal se dá pelo conhecimento das possíveis consequências das escolhas para os virtuosos ou pela introdução da ameaça de punição legal pelo soberano às ações delituosas nos cálculos individuais de promoção da vida para os não-virtuosos. Em suma, os desejos e as paixões são constantes e apenas acabam quando cessa a vida e não são dominados pela razão.

Assim entendida, essa natureza desejante não cessa com a instituição do Estado, o que requer sempre a intervenção do soberano ou significando externamente o comportamento esperado dos indivíduos ou ameaçando de punição. De modo que não há a ideia de um progresso moral para o qual o fim do homem seja a virtude. Para Hobbes o Estado Civil, se assim se pode dizer, apenas concilia os desejos e paixões individuais de modo que eles possam continuar a existir sem pôr o homem enquanto indivíduo e espécie em risco de extinção. E como o Estado Civil é a unidade artificial das vontades racionalizadas se infere, sem temeridade, que a razão administra as paixões.

2 MOVIMENTO E MORAL RELATIVA

Segundo Hobbes toda a realidade pode ser explicada a partir de duas noções ou conceitos básicos quais sejam corpo e movimento. Esse movimento é mecânico, portanto, é semelhante às “máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio”⁹. Logo, não há fim último a se realizar, referência implícita a teoria aristotélica e escolástica de movimento, com exceção do próprio movimento identificado com a vida.

Disso se infere que os homens enquanto corpos simples estão no movimento físico involuntariamente e apenas como corpo-sensíveis-perceptíveis que ascendem a um mínimo de liberdade. Isto é, apesar do movimento sensível ser necessário, portanto independente da vontade dos indivíduos já que: “As coisas que realmente estão no mundo

⁸ LIMONGI. *O homem excêntrico*, p. 25. Nesse texto a autora relata que é da lógica do contratualismo pensar a legitimação das instituições a partir da vontade que as institui. Sendo consideradas legítimas aquelas que estiverem de acordo com a vontade da qual são o produto. Hobbes se filia a essa corrente filosófico-política para pensar o convívio social. Disso se pode deduzir que a vida na sociedade civil é uma criação artificial da vontade humana livre.

⁹ HOBBS. *Leviatã*, p. 5.

exterior são aqueles movimentos que causam essas visões”¹⁰ o sujeito pode formular a concepção que representam essas coisas. Hobbes admite isso em algum nível quando diz: “a cor e a imagem podem estar lá onde a coisa vista não está”¹¹. Ou seja, entre percepção e objeto não há uma identidade, porém há uma relação de representação. Então mesmo que isso não distinga os homens dos outros corpos já confere algum grau de liberdade.

Se se admite que a imagem das coisas não sejam as próprias coisas e que o sujeito de inerência de tais imagens é o homem, deve-se concluir que ele cria sua concepção de objeto. Esse movimento voluntário, nesse sentido estrito, é precário, pois é apenas sensível-perceptível e não o diferencia dos animais simples. Todavia o que se espera com isso é explicitar que as imagens são subjetivas embora sejam deduzidas do movimento geral que influencia no movimento individual interno que Hobbes denomina *conatus* (esforço) e que é um movimento sem impedimento, nesse sentido estrito, livre.

O máximo de qualificações do movimento humano concedido por Hobbes ainda no estado natural é a prudência. Isto é, o indivíduo apenas pode agir segundo as experiências que já teve e a partir delas conjecturar um horizonte de probabilidade de que o que se sucedeu se repetirá caso as circunstâncias se repitam. No entanto, essa expectativa é incerta, logo é necessário o complemento da linguagem, ou seja, dos nomes, a maior invenção humana. Dessa forma se pode objetivar a ação humana em comportamento consistente e previsível. O que no estado de natureza não é possível, pois se os movimentos são oriundos dos desejos e estes são incessantes então, tais movimentos são forçosamente inconstantes e não impõem distinção ao gênero humano.

A razão nominalista hobbesiana confere o salto de qualidade necessária para que os homens possam representar externamente suas intenções e agir conforme dão a entender. É à razão operadora das sensações e das consequentes paixões que cabe esse trabalho¹² no processo de deliberação que é “todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que vão se desenrolando até que a ação seja praticada (...)"¹³. Em tal movimento interno a última paixão é o que o filósofo de Malmesbury denomina por vontade. O benefício triplo da razão é fornecer um método de escolhas individuais, a própria deliberação, pelo mesmo método, fornece um prognóstico das consequências das

¹⁰ HOBBES. *Os Elementos*, p. 9.

¹¹ HOBBES. *Os Elementos*, p. 6.

¹² Aqui não se julga conveniente a discussão a respeito da teoria cognitiva hobbesiana. Nesse momento a trataremos apenas como a formalização da vontade individual.

¹³ HOBBES. *Leviatã*, p. 37.

escolhas desejantes e, finalmente, permite representar a vontade e assim atuar segundo ela.

Porém, embora determinada pelos desejos a vontade é, em certa medida, livre. Assim Hobbes nos diz: “(...) o nome *deliberação* vem de ela consistir em pôr fim à *liberdade*”¹⁴. Disso se pode deduzir que é a vontade que decide pelo último objeto do prazer, isto é, pelo objeto que se julga ser benéfico para a manutenção de sua própria vida. Dessa forma se dá o salto qualitativo nos movimentos humanos individuais, na medida em que a vontade pode ser racionalizada e externalizada cujo objetivo é tornar a vida humana possível mesmo que necessariamente permeada pelo benefício próprio.

Assim entendida a vontade racionalizada cujo fim é a hierarquização das paixões define o homem como ser desejante, racional e criador, em sentido estrito, de sua condição. Isso configura o princípio de ação e moral relativa delineada no presente trabalho porque todo movimento é, intrinsecamente, determinado pela noção individual de bem e mal ao mesmo tempo que é o início do agir humano. Hobbes deixa isso claro nos três textos de sua teoria política já citada aqui. Logo obviamente não há uma moral absoluta no sentido de bem comum universal. Todavia existe moral no sentido de que é o que condiciona as ações humanas.

3 RAZÃO: NOMINALISMO E MATERIALISMO

O princípio da concepção materialista da realidade hobbesiana assume a experiência como ponto de partida, portanto o homem é determinado pela sensibilidade. Contudo, pela razão metódica nominalista ele pode se emancipar dessa condição transfigurando-se em *artífice* de seu próprio conhecimento, de sua autoimagem e, finalmente, de sua sociabilidade quer no estado de natureza ou no Estado Civil. Porém, a definição nominal hobbesiana não está isenta de possíveis problematizações dada a acepção de ciência e filosofia do filósofo em questão.

Ora se o universo é material e a forma como os sujeitos o conhecem é pelo método matemático-geométrico pelo que se conhece de fato apenas o que o próprio homem pôs nele esta realidade material e a epistemologia nominalista são irredutíveis uma a outra. É o que Hobbes diz quando afirma que: “(...) a verdade consiste na adequação

¹⁴ HOBBES. *Leviatã*, p. 37.

ordenada de nomes em nossas afirmações”¹⁵. Embora, à bem da verdade, ele indexe a linguagem à experiência:

(...) o primeiro princípio do conhecimento é ter tais e tais concepções; o segundo, designar por tais e tais nomes as coisas das quais elas são concepções; o terceiro, combinar esses nomes de modo a formar proposições verdadeiras; o quarto e último, juntar essas proposições de modo que sejam conclusivas¹⁶.

Desse modo, apesar das concepções se referirem a experiência, nada garante a exata correspondência entre elas, dado o fato de que concepções são imagens mentais e não os próprios objetos que as originou. Então se pode dizer que há um fosso intransponível entre ciência nominalista e a realidade mesma. Problema esse o qual o pesquisador francês Zarka se atem¹⁷.

Outrossim já que a definição nominal hobbesiana é tributária dessa concepção, o problema passa a ser antropológico, isto é, se conhece do homem aquilo que se diz que ele é, porém não o que ele fato ele seja. É o que Limongi indica quando diz: “A essência é, portanto, o nome que se dá a uma determinada aparência de um corpo, entendida como movimento atual nele presente”¹⁸. Logo a definição é apenas uma formalização nominal que se configura em uma tentativa de compreensão do homem. Tal de outra forma seria inviável porque, subjetivamente, em função da configuração dos sentidos os homens não se permitem fixar tempo o suficiente para que se possa comprehendê-los ou de fato, não pode ser conhecido. De qualquer modo resta apenas essa definição que descreve o homem externo.

Essa tentativa de compreensão do homem via objetivação da subjetividade parece coerente como a concepção de ciência moderna, empirista e utilitária que, segundo Angoulvent¹⁹, se desenvolve pelo método hipotético-dedutivo o qual Hobbes usa. Isto é, a partir da experiência se constrói uma hipótese e se deduz conclusões ou inferências que devem ser testadas novamente pela experiência. Caso elas se sustentem, a teoria é universalmente válida até que outra teoria a conteste e acrescente conhecimento a respeito

¹⁵ HOBBES. *Leviatã*, p. 23.

¹⁶ HOBBES. *Os elementos*, p. 26.

¹⁷ Cf. ZARKA. *Filosofia primeira e os fundamentos do conhecimento* In: SORELL (org.) *Hobbes*, p. 106-107.

¹⁸ LIMONGI. *O homem excêntrico*, p. 47.

¹⁹ ANGOULVENT. *Hobbes e a moral política*, p. 25-26.

do tema em questão²⁰. Aqui parece que a teoria antropológica hobbesiana ainda é válida. Embora, nesse sentido, admita a possibilidade de não descrever integralmente aquilo que o homem é.

Dessa forma o homem hobbesiano é uma possibilidade de descrição do homem concreto-real-material. Isto é, a teoria filosófico-antropológica hobbesiana é válida enquanto a experiência a confirmar. É o que ele indica quando distingue dois tipos de conhecimento e diz que: “(...) um dos quais é o *conhecimento dos fatos*, e o outro o *conhecimento das consequências de uma afirmação para outra*. O primeiro (...) é um *conhecimento absoluto* (...). Ao segundo chama-se *ciência, e é condicional*”²¹. Ou seja, a condição de verdade da dedução científico-filosófica é a confirmação pelos fatos empíricos que, contudo, sempre conservam a possibilidade de refutá-la dado a existência do fosso entre materialismo universal e nominalismo epistemológico.

Portanto, a concepção de homem hobbesiana é forçosamente uma definição em aberto na medida em que admite a possibilidade de estar errada parcial ou integralmente. Pois o conhecimento da estrutura mesma da realidade apenas é possível para Deus que a fez. Assim como o homem constrói sua ciência e por isso assegura a plausibilidade de seu conhecimento. De tal forma a definição nominal confere ao homem uma unidade formal que o descreve filosófico-cientificamente. Isto é, por uma definição conceitual que permite o prognóstico do comportamento futuro. O homem corporacional-desejante sempre agirá em função dos seus desejos, as ações podem variar, porém, não o determinante. Isso possibilita que se conheça universalmente os sujeitos e ao mesmo tempo é útil²² tanto individualmente como critério de sociabilização quanto para o exercício da soberania dado que o soberano terá um prognóstico do comportamento dos súditos.

²⁰ O filósofo da ciência Popper afirma em seu *Conjecturas e refutações* (1994, p. 241-248) que o conhecimento científico é insaciável, isto é, ele tem como uma das características fundamentais, a necessidade de crescer, sem isso ele perde seu caráter. Segundo ele, o progresso científico se dá não apenas pelo acúmulo de conhecimento, porém, pelo exame crítico das teorias competitivas num processo contínuo de formulação de conjecturas a respeito de um determinado tema e das possíveis refutações. Desse modo, enquanto a teoria se sustentar ela é válida e, caso ela não se sustente, pelo menos serviu de propedêutica de uma nova teoria, momentaneamente, válida, ou seja, que afirma mais e melhor a respeito do tema em questão. De tal forma, o progresso científico se configura em um movimento de aproximação da verdade, que se não é de fato alcançável, fornece um horizonte motivacional para o sujeito cognoscente. Isso nos parece ser uma preocupação eminentemente moderna, da qual Hobbes foi um dos representantes e consolidador. Em Popper isso é aquilo que se convencionou denominar de racionalismo crítico, em Hobbes, podemos inferir que é a conciliação entre racionalismo e empirismo.

²¹ HOBBES. *Leviatã*, p. 51.

²² A utilidade é outra preocupação moderna, no caso das ciências naturais o objetivo é possibilitar o usufruto humano da natureza. No caso de Hobbes, assegurar a convivência pacífica no Estado sob o signo ou marca da paz.

De tal forma fica evidente que essa unidade não pode ser metafísica-escolástica, isto é, uma definição ontológica que descreva essencialmente aquilo que o homem é nos moldes da interpretação escolástica de Aristóteles:

O conhecimento científico é um modo de concepção que lida com universais e coisas necessárias, e verdades demonstradas bem como a totalidade do conhecimento científico (uma vez que este implica raciocínio) se originam de primeiros princípios²³.

Desse modo Hobbes faz a crítica do conceito de animal político deduzido da concepção da razão *Lógos* grega antiga que torna o homem um animal racional e a ele confere uma teleologia ao realizar em ato o que possui em potência como crer Aristóteles quando diz que: “A natureza compelle assim todos os homens a se associarem”²⁴.

É à essa essencialidade que fornece um prognóstico incorreto do comportamento humano, segundo Hobbes, que ele metodologicamente se contrapõe. Quando afirma que nada há de universal no mundo além dos nomes que nomeiam uma coleção de coisas individuais e singulares. Segundo Frateschi²⁵ com isso ele pretende lançar as bases da nova ciência política. Tal se pode inferir é a transposição do método moderno de ciência hipotético-dedutivo radicado na experiência para às ciências humanas. Em suma abandona-se a pretensão de conhecer o ser enquanto ser em função da descrição do homem mecânico que é cognoscível porque construído pela linguagem e válido enquanto os fatos o comprovem.

E se desse todo modo ainda se insiste em atribuir uma essência a natureza humana, esta deve ser entendida no sentido de Limongi²⁶ como um nome de uma percepção que permanece primeira que o homem através da razão identifica como essência. Isto é, pela ciência nominalista o sujeito epistemológico descreve e qualifica o homem por uma definição essencial, no sentido de ser geral. Contudo diametralmente oposta a uma concepção metafísica que tem como pretensão a descrição absoluta da natureza humana. Dado que é necessária e desvinculada da experiência tanto nas vertentes aristotélica e escolástica com o *animal racional* quanto na versão moderna do *Cogito* cartesiano. Em ambos os casos, a essência do homem é deduzida de uma concepção de razão metafísica, portanto superior aos sentidos.

²³ ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, p. 184.

²⁴ ARISTÓTELES. *A política*, p. 17.

²⁵ FRATESCHI. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, p. 17-18.

²⁶ LIMONGI. *O homem excêntrico*, p. 46.

No caso de Hobbes, ele aceita essa definição, porém a subverte com a inserção de um terceiro nome qual seja o desejo ou paixões. Então a definição para o sujeito de animal racional ele acresce a palavra desejante, pode-se inferir. De modo que o homem hobbesiano é uma animal-racional-desejante. E como tal é capaz de raciocinar, isto é, calcular por causa e efeito e assim optar por bens remotos em detimentos dos imediatos. Entretanto, essa deliberação é sempre em função dos objetos do prazer cujo mais básico é permanecer vivo. A razão em suma não depura os sentidos-percepções e os consequentes desejos e paixões ela os busca no sentido hobbesiano oferecendo o caminho mais seguro e eficiente de consegui-los. Desse modo *o animal racional* hobbesiano contrasta evidentemente com o aristotélico-escolástico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de ser um pensador do século XVII europeu ainda parece coerente a antropologia hobbesiana. Na medida em que os homens contemporâneos dão mostras cotidianas que são tão passionais quanto racionais nas ações de consecução dos respectivos objetos de prazer, identificados como a felicidade. E são éticos ou morais apenas na medida em que a razão entendida como faculdade e não mais como princípio superior indica que esse é o melhor caminho de perseverar na existência. Uma prova disso é que para ser considerado um bom cidadão não é necessário a prática de ações virtuosas, porém apenas obedecer às leis que são, sempre que possível, flexibilizadas ao limite em função do benefício próprio.

E com a complexificação das sociedades pós-modernas nas quais se observa o surgimento, dentro de uma mesma sociedade, de vários grupos ou segmentos sociais concomitante com a crescente dificuldade de agir eticamente em relação ao coletivo social. A concepção de uma ética ou moral relativa e, portanto, plural e segmentada parece se sustentar. Dado a evidência de que o homem comum parece ser apenas capaz de ser ético ou moral com os membros do grupo do qual faz parte, ao demais ele apenas cumpre o dever legal. Tal dever em Hobbes é a vontade do soberano, uma pessoa ou assembleia, nas sociedades contemporâneas e democráticas as leis do poder legislativo. E a maioria dos homens, parece, cumprem esse dever somente e apenas somente quando não se pode furtar-se a essa obrigação sem o risco de punição.

REFERÊNCIAS

- ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. Tradução de Alice Maria Cantuso. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- FINN, Stephen J. *Compreender Hobbes*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: 2010.
- FRATESCHI, Yara Adário. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.
- HOBBES, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2001.
- _____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. *O homem excêntrico*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- MATOS, Ismar Dias de. *Uma descrição do humano no Leviathan de Thomas Hobbes*. São Paulo: Annablume, 2007.
- POPPER, Karl Raymund. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Beth. 3 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no antigo regime*. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.
- _____. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- SORELL, Tom (org). *Hobbes*. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2011.

A ARTE E O CAOS EM BACON E DELEUZE: QUEBRA DE CLICHÉS E RESISTÊNCIA POLÍTICA

Felipe Amancio¹

RESUMO: O presente trabalho visa investigar o pensamento de Gilles Deleuze desenvolvido a partir da obra de Francis Bacon. Trata-se aqui não de uma análise focada nas qualidades artísticas, mas especificamente, de uma investigação centrada em conceitos fundamentais que, consonantes à prática do artista, nos ajuda a entender dinâmicas da criação em outros campos, como no caso do conceito de "caos". Mais adiante, será apresentado também como o trabalho com o "caos", engendrado pelo "diagrama" da pintura, auxilia o artista não só a escapar dos clichês, mas também na criação de "corpos sem órgãos", de resistência política contra concepções opressoras a formas distintas de vida.

Palavras-chave: caos, corpo sem órgãos, diagrama e Francis Bacon.

ABSTRACT: The present work aims to investigate Gilles Deleuze's thought developed from Francis Bacon's work. This is not an analysis focused on artistic qualities, rather, an investigation centered on fundamental concepts that, consonant to the artist's practices, help us to understand creation dynamics in others fields, like the concept of "chaos". Moreover, it will be also presented how the work with the "chaos", begeted by the "diagram of painting", helps the artist not only to escape the clichés, but also in the creation of "bodies without organs", of political resistance against oppressive conceptions to distinct forms of life.

Key-words: chaos, body without organs, diagram and Francis Bacon.

Desobstruindo clichês: o trabalho antes de pintar.

É um erro acreditar que o pintor esteja diante de uma superfície em branco. A crença figurativa decorre desse erro. Com efeito, se o pintor estivesse diante de uma superfície em branco, poderia reproduzir nela um objeto exterior que funcionaria como modelo².

Com estas palavras Deleuze inicia o capítulo que trata da falácia da tela em branco e da pintura antes de pintar. Para o autor a tela nunca está em branco, pois nela se projetam todas as imagens que cercam o pintor e as que possui na cabeça antes mesmo de pintar, de modo que o verdadeiro trabalho não seria preencher a tela, "passar por cima", reforçar velhos modelos, mas sim desobstruí-la. "Portanto, ele não pinta para

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista: CAPES. E-mail: felipeab@live.com

² DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*.p.91.

reproduzir na tela um objeto que funciona como modelo; ele pinta sobre imagens que já estão lá, para produzir uma tela cujo funcionamento subverta as relações do modelo com a cópia."³.

Sendo praticamente impossível desviar-se de todos os clichês, é preciso que o pintor saiba definir antes de começar o seu trabalho, quais desses dados prévios o ajudarão e quais lhe serão obstáculos. Não basta transformar ou deformar os clichês, é preciso vencê-los, sobrepor-se a eles com árduo trabalho para que se consiga fazer surgir algo de novo em meio ao mesmo. Cézanne lutava afincadamente contra os mais diversos clichês e mesmo após quarenta anos de obstinação conseguiu trazer o novo somente em uma maçã e dois vasos⁴. Pode parecer pouco, mas é muito. Grandes pintores são extremamente rigorosos com suas obras, Bacon, assim como Cézanne, perdia vários quadros, se revoltando cada vez que o inimigo ressurgia, e revela, em diferentes entrevistas, que sua maneira de combater os clichês se dá pelo uso do acaso, ação que para ele se dividia em duas etapas: a primeira ainda no período pré-pictural e a segunda durante a execução da pintura⁵.

Vemos então a tela em branco surgir como um obstáculo até então imperceptível. É natural que se acredite na imparcialidade dessa superfície, mas desde o momento que compreendemos tal suporte contendo bordas e centro, surge ao pintor a ideia de lugar privilegiado de acordo com este ou aquele projeto que tem em mente. "Há portanto na tela uma ordem de *probabilidades iguais e desiguais*, e é quando a probabilidade desigual se torna quase uma certeza que posso começar a pintar."⁶

Consciente disso, o pintor deve saber como conduzir o seu trabalho para que não se torne um completo clichê. Ao querer evitar isso Bacon adiciona marcas livres, ao acaso, para destruir a figuração nascente e assim criar uma "Figura" (*Figure*)⁷, que é uma criação do inesperado. "Essas marcas são accidentais, 'ao acaso'; mas vê-se que a mesma palavra acaso de modo algum designa probabilidades, designa agora um tipo de

³ Ibidem, p.91.

⁴ Ibidem, p.92.

⁵ Ibidem, p.97.

⁶ Ibidem, p.97.

⁷ Grafada com "f" maiúsculo, a Figura (*Figure*) a qual Deleuze se refere diz respeito aos personagens pintados por Bacon em seus quadros, que se encontram entre figuração e abstração. Contudo, o autor a entende através do conceito de *figural* desenvolvido por Jean François-Lyotard em *Discourse, Figure* (1971). Lyotard desenvolve esse conceito em defesa do que chamou de espaço figural, uma dimensão de visualidade desordenada, que não pode ser codificada, representada pela linguagem. A pintura de Bacon se aproxima desse conceito por não buscar uma representação fiel do real, não almejar o reconhecimento de suas formas pelo expectador, firmando-se pela sua autenticidade em relação aos elementos exteriores. A respeito disso: BOGUE. *Deleuze on Music, Painting and the Arts.* p.112.

escolha ou ação sem probabilidade”⁸. Essas marcas são consideradas não representativas, dizem respeito somente aos movimentos livres da mão do artista. Bacon faz uso desses movimentos para criar uma “Figura” que se afaste da previsibilidade figurativa; é o acaso manipulado, um ato de escolha do próprio artista que difere das probabilidades concebidas ou vistas.

Para explicar melhor a oposição acaso e probabilidades, Deleuze utiliza-se do pensamento de Pius Servien em seu livro *Hasard et Probabilité*, no qual o autor pretende dissociar esses dois domínios. As probabilidades para Servien seriam os dados possíveis e ainda não lançados, objetos da ciência, enquanto o acaso se referiria a um tipo de escolha não científica e ainda não estética. Escolher uma flor ao acaso seria escolher uma flor não “específica” e nem “a mais bela” das flores⁹. Como um ato a princípio não pictural — e, portanto, não estético — as marcas ao acaso de Francis Bacon se tornam picturais à medida que passam a reorientar o pintor em seu conjunto visual para extração da “Figura”, do inesperado. Essas marcas são feitas no impulso de reflexos não pensados, possibilitando então movimentos surpreendentes. Bacon acredita que a sorte intervém nesse momento e, mesmo que seus movimentos já estejam condicionados à ação, o diferencial e o surpreendente não nasceriam somente da pura vontade. Para o artista o acaso está justamente na abertura ao inesperado, por meio de gestos e marcas que desviam a pintura da previsibilidade¹⁰.

Bacon, assim como os outros pintores, tem inicialmente a mesma relação com os clichês, iniciando o seu trabalho no momento em que as probabilidades se encontram desiguais, quando já sabe o que quer fazer. Porém, o que o salva é que ele não sabe como conseguir, como chegar aos seus objetivos¹¹. Esse “não saber como”, que o afasta de um método, faz Bacon seguir as possibilidades das marcas ao acaso, desviar sua pintura da figuração nascente, e fazer surgir a “Figura”.

Nota introdutória sobre o conceito de caos em Deleuze e Guattari

Apresentada a questão do acaso na pintura de Francis Bacon, se faz necessário uma pequena introdução a respeito do conceito de “caos” (*chaos*) em

⁸ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.97.

⁹ SERVIEN, 1949 apud DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.168.

¹⁰ SYLVESTER. *Entrevistas com Francis Bacon*. p.96.

¹¹ Ibidem, p.148.

Deleuze e Guattari, assim como a relação entre arte e caos, que será fundamental à discussão que se segue sobre o diagrama. Contudo, antes de proceder por uma digressão sobre o caos, é preciso compreender que o caos em si é uma abstração, ele não existe, pois é inseparável de um crivo que dele faça sair algo. De modo geral, o caos diz respeito às infinitas possibilidades de cada meio ainda sem determinação num fluxo vertiginoso. Claudio Ulpiano entende o caos como uma abstração por este ser inseparável do plano de imanência¹², que não é um conceito, mas o recorte da filosofia sobre o caos, seu crivo, por meio do qual torna-se possível a criação conceitual¹³. Porém, a filosofia não é a única disciplina a traçar planos sobre o caos, de modo a extrair dele seus objetivos, seus conceitos. A ciência também possui seu plano, o chamado plano de referência do qual retira suas constantes, enquanto a arte, através do plano de composição busca extrair sensações.

No pensamento de Deleuze e Guattari, entende-se por caos as variabilidades e as velocidades infinitas, os aparecimentos e desaparecimentos que coincidem e se confundem com a própria indeterminação. O fluxo pelo qual as ideias aparecem e desaparecem antes de se desenvolverem por completo, num instante que não sabemos se é muito curto ou muito longo para ser apreendido pelo tempo. Na busca por estabilidade e ordem, torna-se compreensível nossa pressa em nos agarrar às ideias prontas e opiniões sob as quais construímos nossas certezas que nos conferem segurança e estabilidade, ideias e opiniões que funcionam como um *guarda-sol* a proteger-nos do caos¹⁴.

Mas a arte, a ciência e a filosofia traçam – cada uma a sua maneira – planos sobre o caos, retirando dele algo de acordo às suas buscas. Deleuze e Guattari compreendem a arte, a ciência e a filosofia como disciplinas criadoras, sem distingui-las em escala de relevância, de maneira que, ao lidar com o caos, a arte busca variedades, numa luta para tornar o caos sensível, a ciência variáveis, constantes e limiares de modo a criar equações que expliquem parte do caos, enquanto a filosofia busca variações para formar seus conceitos.

¹² Sobre o plano de imanência, ver: DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?* p.45 et seq.

¹³ ULPIANO. *Gilles Deleuze: A grande aventura do pensamento.* p. 164.

¹⁴ O termo guarda-sol é utilizado por Deleuze e Guattari em comparação às opiniões confortadoras que visam oferecer respostas às contingências da vida, que se abrem sob o caos como guarda-sóis, interrompendo seu constante fluxo de indeterminações. Ver: DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?* p.238.

No entanto, não vou me estender sobre cada uma dessas disciplinas, manterei o foco na arte. O importante é saber que essas relações com o caos nunca se dão de forma pacífica, deixando sempre marcas de combate peculiares a cada tipo de criação. No caso da pintura, essas marcas são como *catástrofes*, que trataremos no próximo tópico desse trabalho¹⁵. Quanto a isto, os autores tomam a citação de Lawrence, sobre o que a poesia faz aos homens: estes, em geral, não param de construir guarda-sóis, de formar convicções, mas diferentemente, os artistas e poetas fazem um furo nos seus forros, deixando passar um pouco da luz, da pureza do caos, possibilitando assim uma visão original. E a reação natural dessa ação pela maioria das pessoas, artistas imitadores, é fazer uma costura, um remendo que apazigue o caos com clichês.

A relação produtiva que os artistas têm com o caos é no sentido de que este não os incomoda, mas os instigam a enfrentá-lo, desobstruindo os clichês para criarem obras de arte, blocos de sensação, que permitam vislumbrar um pouco do caos. Porém, como nos alertam os autores, há de se observar que a obra de caos não é melhor do que a de opinião, nem sempre a arte é feita mais de caos do que de opinião, mas o lançar-se do artista no caos é para tomar dele armas contra a opinião e criar uma sensação que desobstrua seus clichês. O novo na arte não é o caos, o não concebido previamente, mas uma composição dele.

O diagrama da pintura

É conhecida a pretensão dos artistas em se superarem, se aprimorarem a execução de cada obra e na pintura, assim como nas demais artes, não é diferente. Para tanto, é preciso um período de reflexão sobre o trabalho. Bacon é um dos artistas que requer esse tempo, período de luta contra os clichês que configura um trabalho anterior à execução da obra. E mesmo quando já iniciada a pintura, Bacon continua a combater os clichês ao adicionar marcas ao acaso, já pressupondo na tela a existência de dados figurativos predeterminados¹⁶.

Esse trabalho preparatório é a atitude responsável pela destruição dos clichês incipientes no suporte. Bacon relata que isso aconteceria ao se deixar levar pelos

¹⁵ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?* p.239.

¹⁶ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação.* p.102.

movimentos do pincel, de uma forma que perderia a consciência das marcas que lança sobre a pintura. Após esse momento, estando as marcas já feitas, olharia para elas como um “diagrama”¹⁷ (*diagramme*) que apresenta outras ideias à pintura em curso¹⁸. Em um retrato isso pode significar o prolongamento do corte da boca sob o rosto, a mudança de lugar de algumas partes ou o surgimento de uma grande área em uma parte limpada pelo pincel. Essa nova área que surge em meio à pintura, instala-se como se possuísse uma nova escala, instaura-se como o aparecimento de outro mundo, de outra realidade, não racional ou representativa, mas ocasionada pelo acidente. Trata-se do nascimento de uma *catástrofe*¹⁹ local, um oceano, um Saara a dividir o rosto²⁰.

Essas marcas são acidentais, não representativas, são assignificativas. São traços manuais obtidos por uma variedade de instrumentos disponíveis ao pintor, é como se a mão ganhasse independência, passando não mais obedecer a nossa vontade ou visão. É a intervenção da mão na ordem ótica e figurativa em que o quadro se desenvolvia até então, são marcas que nada representam, nada se vê, uma catástrofe, um caos.

Estando formado o diagrama, tem-se o fim do trabalho preparatório e se dá início o ato de pintar, no qual o pintor pode desenvolver as possibilidades indicadas pelo diagrama. Essa empreitada arriscada é tomada por diferentes pintores em diferentes épocas, de modo que, a pintura é a única das artes a integrar sua própria catástrofe como forma necessária à criação de alternativas²¹. Cada pintor tem uma forma própria de se relacionar com a catástrofe, com o germe do caos, para atingir seus objetivos. Deleuze identifica três formas principais no Modernismo, três propostas diferentes do homem moderno à pintura.

¹⁷ No texto original Bacon utiliza a palavra “*graph*” que na tradução brasileira é traduzida como “gráfico”, contudo para que não ocorram desentendimentos, foi adotada nesse texto a palavra *diagrama* (*diagramme*) que é a forma que Deleuze se utiliza do termo “*graph*” em *Francis Bacon: Lógica da sensação*.

¹⁸ SYLVESTER. *Entrevistas com Francis Bacon*. p.56.

¹⁹ Em sua origem latina: *catastrōpha*, a palavra catástrofe possui o sentido de mudança de fortuna (para o bem ou para o mal) solução, desfecho. Acredito ser nesse sentido que a palavra melhor se adeque ao caso de Bacon. Ver: SARAIVA. *Novíssimo dicionário latino-português*. p.191.

²⁰ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.103.

²¹ É preciso ter bastante cuidado para não haver confusões. O diagrama como Deleuze nos apresenta, diz respeito a uma experiência *caos-germe*, por meio da qual o pintor concede liberdade à sua mão. Trata-se de uma experiência com o caos, um recorte sobre o caos no sentido em que a pintura se abre a infinitas possibilidades que as marcas ao acaso passam a sugerir. Essas marcas são a própria catástrofe da pintura, traços e manchas não previstos que podem arruiná-la. Quando Deleuze diz que a pintura é a única das artes a incorporar sua catástrofe, refere-se a esses movimentos não previstos do pincel que embora possam ser considerados como erros, são também sugestões a criação de uma obra diferente e inusitada. Ver: DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.105.

A Abstração Geométrica seria uma forma que reduziria o caos assim como exauriria todo aspecto manual do quadro. Obras de artistas como Piet Mondrian, constituem um espaço puramente ótico que dispensa as conotações manuais ainda necessárias à arte clássica. Aqui o diagrama é substituído por um código simbólico e digital, no sentido de que certo número de dígitos, configurações pré-estabelecidas, são responsáveis pela significação da pintura²².

De uma forma diretamente oposta, o Expressionismo Abstrato, estenderia o caos, o diagrama, por todo o quadro ao invés de exauri-lo. Explora linhas manuais que não criam contornos, interiores ou foras, mas se constituem como a "linha gótica" que não para de mudar de direção e nada representa além de si mesma²³. Nessas pinturas, a mão se encontra livre para exercer seus movimentos, não sendo guiada pelos olhos como na pintura ilustrativa ou geométrica. Essa linha pode ser encontrada nas pinturas de Morris Louis, mas é Jackson Pollock que a leva às últimas consequências, como potência manual que se estende por todo o quadro²⁴.

Como alternativa a essas duas propostas, Bacon possui uma forma peculiar de lidar com a catástrofe. O pintor acredita que o código visual pelo qual a abstração geométrica substitui o diagrama manual-acidental é algo essencialmente cerebral, que falta sensação, incapaz de tocar o sistema nervoso, enquanto o expressionismo abstrato representaria para ele um verdadeiro "estrago", por estender o diagrama ao quadro inteiro. Acredita que essa pintura atinja a sensação, só que de forma confusa. Em suas entrevistas, Bacon sempre alerta para que o diagrama permaneça restrito, dosado na composição pictural, sendo por esse motivo seu elogio a Henri Michaux em oposição a Jackson Pollock²⁵.

O diagrama como produtor de semelhança

Ao ser perguntado por David Sylvester, sobre o que lhe é mais importante ao retratar pessoas: fotografias ou memórias, Bacon hesita fazer tal distinção e, como

²² Os dígitos aqui se referem à utilização dos dedos, a mão em seu estado máxima de subordinação à visão, ao espaço ótico, passa a ser usada como um instrumento de precisão comandado pelo olho. Ver: DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p. 106.

²³ Ibidem, p.107.

²⁴ Ibidem, p.108.

²⁵ Ibidem, p.111.

ele mesmo diz: "Não me é possível pintá-las literalmente."²⁶, pois sempre espera deformá-las no que diz respeito à aparência. Explicando melhor sua intenção, Bacon toma o exemplo de um dos retratos menos pariformes que fez de Michel Leiris e que mesmo assim considera, de uma forma dramática, mais parecido com o modelo. Após constatar tal fato, Bacon acredita que ninguém pode dizer o que faz uma coisa parecer mais real do que a outra, um mistério da pintura impossível de se explicar²⁷.

Bacon deseja tornar seus quadros cada vez mais artificiais, deformados e que mesmo assim seja possível um senso de realidade mais potente que as imagens que buscam semelhança à natureza. Apesar disso, sabe o quanto difícil é explicar como concilia intenção e execução, pois como diz:

Realmente, é no trabalho que acontece. E a maneira como isso funciona depende realmente das coisas que acontecem. Enquanto trabalhamos, vamos seguindo qualquer coisa parecida como uma nuvem, que é feita de sensações e está dentro de nós, mas não sabemos realmente o que ela é²⁸.

Lembremos aqui do tópico anterior, quando tratamos do diagrama, o deixar-se levar do pintor na produção das marcas ao acaso, agora sendo o meio de tornar a pintura artificial, deformá-la e ao mesmo tempo produzir semelhança por meios não semelhantes. Antes de Bacon, Cézanne fez uso dosado do diagrama, da experiência com o caos como forma de combate aos clichês na pintura. Contudo, trata-se de um diagrama temporal com dois momentos distintos e indissociáveis: a geometria que seria o "arcabouço" e a cor, como "sensação colorante"²⁹. De outro modo, considera não ser possível tornar a geometria concreta e sensível, e a sensação durável e clara. Cézanne, segundo Deleuze, fez uso analógico da geometria, convidando a pensar esta não de forma separada, mas no interior das figuras com a utilização do diagrama que é propriamente analógico, enquanto a forma codificada é essencialmente digital.

Essas duas propostas se dividiriam em duas linguagens: a analógica e a digital. A linguagem analógica, no caso da pintura, corresponde à elevação de cores e linhas a um estado de comunicação por semelhança. Posto isso, é muito comum que se oponha o digital – como uma linguagem operada por convenções – ao analógico, regido

²⁶ SYLVESTER. *Entrevistas com Francis Bacon*. p.144.

²⁷ SYLVESTER. *Entrevistas com Francis Bacon*. p.146.

²⁸ Ibidem, p.149.

²⁹ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.113.

por relações de similitude. No entanto, ambas as propostas possuem estratégias de equivalência entre si, todavia, nesta abordagem será explorada a questão analógica.

Deleuze distingue duas formas de analogia, caso a semelhança seja produtora ou produzida. A semelhança seria produtora quando é nítida a parecença entre o original e sua cópia, essa seria, portanto, uma analogia figurativa, em que a semelhança é fundamental. Oposto a isso, a semelhança seria produzida quando ela surge bruscamente, sem códigos ou semelhança prévia, como resultado de meios heterogêneos, não semelhantes. Esta última, ele chama de *analogia estética*, que produz semelhança sensualmente, pela sensação, e não simbolicamente, pelo desvio do código.

Para explicar a produção de semelhança por meios heterogêneos, Deleuze toma o exemplo dos sintetizadores analógicos, explicando que tais sintetizadores são "modulares", introduzem entre elementos heterogêneos, a possibilidade de conexões ilimitadas em um plano restrito; e assim constata que a noção de modulação é mais apropriada do que a de similitude para entender a natureza da linguagem analógica do diagrama. Ou seja, na pintura a modulação do diagrama refere-se ao modo de como este articula elementos heterogêneos (diferentes traçados, escovações, linhas e manchas) introduzindo entre eles possibilidades de conexões a ser exploradas pelo pintor em seu plano restrito, seu quadro, sua pintura. Bacon ao seguir uma ou alguma dessas possibilidades, que as marcas ao acaso do diagrama o sugerem, desvia sua pintura de uma representação mimética e atinge o que chamou de semelhança profunda, que surge de forma misteriosa e se faz sentir diretamente sobre os nervos. A pintura seria então a arte analógica por excelência, de modo que sob sua forma a analogia pode se tornar linguagem, uma linguagem própria. E mesmo a pintura abstrata geométrica que procede por código e programa, implicando na homogeneização de seus elementos, não seria diferente, seu código não seria alheio à pintura, mas essencialmente pictural, se tratando de uma expressão propriamente digital da analogia³⁰.

Observa-se então que na abstração geométrica, a analogia é convertida em código, enquanto no expressionismo abstrato o diagrama é estendido por todo o quadro, sendo tomado como próprio fluxo analógico. Porém, haveria uma terceira via inaugurada por Cézanne para a destruição dos dados figurativos que não remove o diagrama e nem o estende por todo o quadro, mas o utiliza para a construção de uma linguagem analógica. O diagrama aqui é utilizado para subverter as três dimensões

³⁰ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.118.

básicas da ordem figurativa-narrativa, sendo elas: a perspectiva e a quebra dela pela junção dos planos horizontais e verticais; as cores que passam de uma relação luminosa, de claro e escuro, para uma ordem de modulação e o corpo que deixa de se constituir em uma disposição orgânica e passa a transbordar, escorrer como uma massa, questionando as relações figura e fundo³¹.

Essa tripla liberação não é possível sem que a pintura passe pela catástrofe, sem a presença de um pouco de caos. Assim como Cézanne, Bacon mais recentemente teria conseguido isto em sua pintura, porém de uma maneira diferente. A junção dos planos em Bacon se dá de forma mais radical, por aquilo que Clement Greenberg chamou de *shallow depth*, algo como "profundidade rasa"³². Em Bacon, o tratamento da cor não se dá apenas por manchas achatadas, que envolvem os corpos e objetos, mas também pelas grandes superfícies que criam estruturas nas quais as figuras se inserem.

Outros aspectos seriam as diferentes forças a deformarem as "Figuras". No caso de Cézanne, as que se encontram ao ar livre, enquanto no de Bacon, as do mundo fechado dos interiores. Porém, acima de tudo, Bacon se mantém próximo a Cézanne por ter levado ao extremo a pintura como linguagem analógica com uso do diagrama. Segundo Deleuze, a lei mais importante da analogia diz respeito ao tratamento das cores. Seria como um "colorismo", fundando suas relações com base nas cores e não nos contrastes claro e escuro. E, embora o colorismo proponha uma liberação da cor à adequação das formas, aos contornos, o "contorno"³³ (*contour*) – entendido também como área redonda (*rond-contour*) na pintura de Bacon – passa a possuir uma existência separada e de grande importância.

Não se tratando de uma pintura perspectivada, o contorno se constitui como limite comum entre a figura e as grandes superfícies planas de cor, proporcionando uma relação de coexistência e proximidade. Seria como uma membrana que permite um duplo movimento: o de expansão, figura em direção ao fundo, e o de contração, fundo em direção à figura³⁴. Desse modo os três elementos principais da pintura de Bacon encontram sua convergência na cor. O diagrama, agente da linguagem analógica, age então como modulador a conjugar esses três elementos distintos, desconstruindo a

³¹ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.119.

³² Ibidem, p.120.

³³ O contorno (*contour*) na pintura de Francis Bacon configurar-se numa variedade de coisas: uma cadeira, uma cama, uma almofada ou uma pia; qualquer objeto onde se encontra a figura e que a separa das grandes superfícies planas. É responsável por criar uma área de articulação sensível, assim como artifício para isolar a "Figura" de qualquer interação cênica. Ver: DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p. 11.

³⁴ Ibidem, p.121.

ordem figurativo-narrativa e possibilitando linhas e cores construir a “Figura”, isto é, um novo tipo de semelhança.

A criação de um corpo sem órgãos

A partir desta seção adentraremos cada vez mais numa dimensão filosófica para tratarmos certos problemas da pintura de Francis Bacon como a postura política de sua arte. No entanto, antes será preciso retornar ao problema do corpo em sua pintura, entendendo este agora através da prática do “corpo sem órgãos” (*Corps sans Organes*)³⁵.

Como pintor que viveu grande parte do século XX, Bacon entende como ninguém os dilemas da pintura moderna, como o abandono do referencial da tradição e a busca por um novo caminho que visa o que é próprio à arte da pintura. Porém, ao lado disso, identifica a emergência da vontade de se atingir uma arte maior, vontade essa que parece se incluir quando pretende não só documentar o fato pelo simples fato, mas de uma forma muito mais intensa registrar os diferentes níveis de sensação levando a uma percepção mais profunda da realidade da imagem³⁶. Esse registro seria então, a tentativa de apreensão da vida e da sensação em estado bruto, condensada assim na imagem. Todavia, a apreensão de tal vida e sensação, só seria possível, segundo Deleuze³⁷, se a sensação for diretamente capturada por um ritmo, uma potência vital que transborda todos os domínios que atravessa. Bacon sendo pintor faria esse ritmo surgir em forma de pintura, percorrendo assim todo o quadro.

No entanto, Deleuze nos revela que esse ritmo só pode ser descoberto ultrapassando o organismo, através do que Antonin Artaud chamou de “corpo sem órgãos”: “O corpo é o corpo Ele está sozinho E não precisa de órgãos O corpo nunca é um organismo Os organismos são os inimigos do corpo”³⁸. Esse corpo se oporia menos aos órgãos do que à organização deles chamada de organismo.

³⁵ Por motivos de concisão, abstenho-me de estender sobre o modo como Deleuze e Guattari primeiramente apresentam o “corpo sem órgãos”, que não se constitui num conceito, mais numa prática, numa experimentação, limite ao qual buscamos nos aproximar. em: DELEUZE; GUATTARI. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. p.9.

³⁶ SYLVESTER. *Entrevistas com Francis Bacon*. p.66.

³⁷ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.50.

³⁸ ARTAUD, 1948 apud DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.51.

Um exemplo prático disso seria o ovo, onde não há delimitações, qualificações, um estado do corpo "antes" da representação orgânica. Haveria um dinamismo na massa interna do ovo para qual todas as formas seriam contingentes ou acessórias, uma vida que se constitui sem órgãos, uma vida não orgânica, como assinala Deleuze³⁹: "...pois o organismo não é a vida, ela a aprisiona. O corpo é inteiramente vivo e, entretanto, não orgânico".

A pintura de Bacon se aproximaria do "corpo sem órgãos" de Artaud pela "Figura", pois a "Figura" é o "corpo sem órgãos", isto é, a constituição de um corpo para além das estruturas e segmentações, assim como uma cabeça que se antepõe ao rosto. O "corpo sem órgãos" é carne e nervos, uma onda o percorre delimitando níveis e a sensação é como o encontro dessa onda com as forças que agem sobre ele. Para comportar esse encontro, é determinado no corpo um órgão, mas um órgão provisório, que dura somente o tempo de passagem da sensação até ela se alocar em outro lugar. Para tornar isso mais claro apresento aqui um trecho em que Deleuze cita William S. Burroughs:

Com efeito, não faltam órgãos ao corpo sem órgãos, falta-lhe apenas organismo, quer dizer, organização dos órgãos. O corpo sem órgãos se define, portanto, como *um órgão indeterminado*, enquanto o organismo se define como órgãos determinados: "... no lugar de uma boca e de um ânus que correm o risco de estragar, por que não haveria um único orifício polivalente para a alimentação e a defecação? Seria possível tapar a boca e o nariz, encher o estômago e cavar um buraco de ventilação diretamente nos pulmões – o que deveria ter sido feito desde a origem."⁴⁰

Desrostificação: arte, Estado e resistência.

Tendo agora já apresentado a prática do "corpo sem órgãos", é importante fundamentar sua aproximação com as "Figuras" de Bacon, assim como demonstrar a postura política que constitui a sua criação. Como foi tratado no início desse trabalho, Bacon tinha se proposto criar imagens nem figurativas e nem abstratas, ou seja, uma pintura figural que vimos ser a afirmação do improvável, uma forma de romper com os clichês da arte representativa. Mas agora, mais do que reiterar os mecanismos dessa oposição, se faz necessário entender as questões profundas que entrelaçam tal prática.

³⁹ Ibidem, p.52.

⁴⁰ BURROUGHS, 1964 apud DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação.* p.54.

Para explicar a presença de um “corpo sem órgãos” na arte, Deleuze toma como exemplo o conceito de “linha gótica” (*ligne gothique*) de Wilhelm Worringer. Essa linha assim como o “corpo sem órgãos” de Artaud, do qual Bacon se aproxima com suas “Figuras”, possuiria uma poderosa vida não orgânica. Diferentemente da linha orgânica da arte clássica, esta linha não delimita espaços, não cria contornos, não gera simetrias para representar o visível. Na nossa história recente, Pollock foi um artista que se aproximou em alguns aspectos da linha gótica, uma linha excepcionalmente manual, decorativa que embora não configure formas possui uma geometria que não está a serviço do essencial ou do eterno, mas sim a serviço dos “acidentes”, ablações, adjunções, projeções e intersecções; “... existem *marcas livres* que prolongam ou param a linha, agindo sob a representação ou fora dela”⁴¹.

Essa linha não delimita formas, possui uma alta indiscernibilidade, firma-se pela sua nitidez não orgânica. O orgânico, entendido como estrutura, sistematização, estaria então ligado mais a uma categoria de poder, do que propriamente a uma categoria de vida. De modo que a criação de uma linha gótica, a linha que nada representa, ou a criação de um “corpo sem órgãos”, seria um posicionamento político de combate a concepções repressoras a constituição da vida.

Essa concepção repressora simbolizada pelo organismo impõe uma organização hierarquizante ao corpo, determinando assim especificações e extraíndo delas funcionalidades. Ao ser segmentado, constituído por diferentes especificações, o corpo estaria sendo imbuído de significações que justificariam o seu trabalho, a utilidade de seu posicionamento no mundo, assim como a constituição do homem como sujeito, preso a uma estrutura de significância e subjetivação⁴².

Toda essa estruturação encontra-se presente na arte orgânica, ou seja, a arte figurativa-narrativa que reforça tais modelos, de modo que, tão importante quanto a criação de um “corpo sem órgãos” pela “Figura” ou “linha gótica”, seria o processo de desrostificação que Bacon desempenha nas imagens que cria. O mesmo procedimento de inserção de marcas ao acaso que destrói o figurativismo em prol da “Figura”, liberando o corpo das estruturações do organismo é utilizado para destruir o rosto. Embora essa pareça uma postura despretensiosa, ao fazer isso Bacon libera sua figura

⁴¹ DELEUZE. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. p.53.

⁴² DELEUZE; GUATTARI. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. p.21.

do esquema de significâncias e subjetivações, o rosto ao ser deformado representa a quebra de uma organização, a quebra de uma estrutura de poder.

Para Deleuze e Guattari, o rosto é utilizado como instrumento da linguagem que, mais do que comunicar, tem por objetivo inferir ordem, identificando também nesta disposição um caráter despótico, próprio às organizações estruturadas, hierarquizadas, das quais o Estado é um exemplo. Segundo os autores, em algumas sociedades chamadas primitivas e povos nômades, nos quais não há a constituição de Estado, observa-se também a falta de um sistema centralizado de signos. Animais, plantas deuses e objetos, nessas sociedades possuem um significado próprio, não sendo correlacionados como parte de um todo, nem sistematizados por uma única forma de expressão⁴³. Dessa forma, a partir da constituição dos Estados e das demais organizações sistematizadas, diferentes objetos e práticas são rearranjados por seus dirigentes, deuses ou despotas (*dieu-despote*)⁴⁴, que passam a ser as fontes de toda a significação. Esses dirigentes impõem o poder tanto pela voz quanto pela face.

Deleuze e Guattari buscam destacar a importância que o rosto adquire nessas sociedades organizadas e como uma pluralidade maior de signos e comandos são transmitidos a partir dele. Para os autores, as expressões faciais não seriam meras expressões de estados internos do sujeito e sim respostas aos estímulos sociais externos. Tais expressões seriam parte integrante de um complexo sistema de interação social variante de cultura para cultura⁴⁵. Entretanto, os autores vão um pouco além disso, reconhecendo no discurso um poder em si, e, nas expressões faciais e suas regras uma forma de disciplina social. O rosto não seria simplesmente um invólucro aquele que fala, mas sim uma estrutura ao qual o ouvinte se guia para compreender significados:

Uma criança, uma mulher, uma mãe de família, um homem, um pai, um chefe, um professor primário, um policial, não falam uma língua

⁴³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Editions de Minuit. p. 147 et seq.

⁴⁴ Os despotas dos quais Deleuze e Guattari se referem como fontes de significação dizem respeito tanto aos ciclos cortesãos quanto aos clérigos, e além de possuírem o significado de tais símbolos, são estes mesmos ciclos os únicos habilitados às suas interpretações. Ver: BOGUE. *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. p.84.

⁴⁵ Os autores estão cientes da arbitrariedade em identificar certo regime de signo com um povo ou momento histórico. Sabem que, talvez, todas as semióticas sejam mistas, entrelaçadas. Não buscam propor qualquer teoria evolucionista ou histórica, pontuam que as semióticas dependem de agenciamentos, desempenhadas por algum povo em determinada língua, em certo momento histórico. Nem tão pouco propõem essencialismos, caricaturas de povos distantes, mas a apresentação agenciamentos passíveis de mudança, de transformações. Ver: *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. p.149.

em geral, mas uma língua cujos traços significantes são indexados nos traços de rostidade específicos. Os rostos não são primeiramente individuais, eles definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes⁴⁶.

Dessa forma, acenos de aprovação, caretas de reprovação, assim como expressões mais complexas de desgosto ou contentamento fariam parte de uma pedagogia genérica por meio da qual diferentes tipos de autoridades reforçam certos padrões comportamentais. Quando alguém fala, quando uma autoridade se pronuncia, a atenção se divide entre aquilo que está sendo falado e as expressões faciais que tais indivíduos utilizam como forma de se interpretar a tônica do discurso.

Segundo os autores, o que há por trás da configuração do rosto como instrumento da linguagem é a chamada “máquina abstrata de rostidade” (*machine abstrait de visagéité*) formada pelo sistema “muro branco-buraco negro”⁴⁷. Deleuze e Guattari defendem que algumas formações sociais tem a necessidade de usar o rosto com meio de veiculação de seus de códigos e normas. Nesse sentido, a “máquina abstrata de rostidade” seria como um sistema (muro branco-buraco negro) a esquadrihar o mundo, de modo a incorporar sua heterogeneidade em sua base de dados, avaliá-la e classificá-la segundo suas normas internas. A “máquina abstrata de rostidade” está presente nos regimes de signos como seu próprio componente. Funciona como um sistema a guiar a formação do indivíduo e dos rostos como substâncias e meios de expressão. Tal máquina teria a princípio duas funções defendidas por Deleuze e Guattari na produção e regularização dos rostos dos indivíduos. A primeira seria como uma codificação binária do tipo: isto é um homem ou mulher?; pobre ou rico?; adulto ou criança? Nesse ponto, o buraco negro agiria como um computador central atravessando o muro branco, como sua base de dados, estabelecendo tipos faciais como funções de uma pluralidade de códigos. O rosto do professor, do policial seria formado dessa maneira⁴⁸.

A segunda função envolve uma resposta seletiva ou escolha envolvendo uma determinada face individual, onde a combinação binária se constituiria no modelo

⁴⁶ DELEUZE; GUATTARI. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol.3 p.32.

⁴⁷ O sistema muro branco-buraco negro do qual Deleuze e Guattari se referem, diz respeito ao regime misto de signos encontrado no ocidente de tradição cristã. Nesse sistema, muro branco-buraco negro representam a junção de dois sistemas; o muro branco simbolizando a estrutura cíclica autorreferente dos regimes despóticos enquanto que o buraco negro se refere ao ponto de subjetivação presente nos regimes pós-significantes passionais. Ver: BOGUE. *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. p.90.

⁴⁸ BOGUE. *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. p.90.

de sim ou não. O buraco negro que antes vimos agir como um computador a registrar dados, agora atua por reconhecimento ou recusa. As perguntas agora seriam do tipo: é homem ou mulher, sim ou não? Louco, sim ou não? Como um processo de avaliação, classificação e regulamentação. A proposta de ambas as operações é criar uma rede abrangente, autocontrolada e autossuficiente de significados relacionados.

O objetivo desses procedimentos é se proteger de formas estranhas a sua codificação. A “máquina abstrata de rostidão” que elege o rosto como única substância e meio de expressão de seus signos se estende não só sobre os rostos humanos, mas todo o mundo passa a ser “rostificado” por sua codificação. Isso não quer dizer que resto do mundo passe a se assemelhar ao rosto, trata-se da apropriação da heterogeneidade da vida e sua reorganização segundo os códigos de um sistema. O próprio corpo humano seria exemplo disso, suas partes interconectadas hábeis a agir de múltiplas formas são destacadas e resinificadas adquirindo funções específicas.

De qualquer forma, como vimos o rosto ainda é a estrutura eleita pelos mecanismos da linguagem, não só para transmitir seus códigos, mas para estabelecer normas, sistematizações. Deleuze e Guattari argumentam que no ocidente, o rosto adquiriu uma grande importância como substância de veiculação de códigos sobre o que é, ou não, permitido. Nesse sistema o rosto do homem branco cristão torna-se a norma a partir da qual outras formas serão julgadas.

Opondo-se então a estruturação rígida do corpo e do rosto, fugindo de um esquema de significâncias e subjetivações, Bacon não estaria somente desviando-se de uma representação figurativa-narrativa, mas exercendo uma postura política contra uma sistematização de poder própria aos Estados⁴⁹. Como pintor, Bacon exerceria essa resistência em sua pintura ao se opor ao figurativismo e a narração que as imagens miméticas podem conter. Para ele, a desrostificação e a deformação do corpo são meios pelos quais a pintura pode escapar da narração que a conduz ao tédio e assim criar uma imagem mais potente, de semelhança profunda que se faz sentir sobre os nervos. No combate contra os clichês em sua pintura, Bacon faz surgir a “Figura”, uma imagem que

⁴⁹ Para Deleuze e Guattari, o significado é sempre rostificado, sendo também o rosto sua forma de veiculação. E se o rosto é eleito pelos sistemas hierárquicos, organizados, para a expressão de seus signos, a dissolução do rosto, dos traços de rostidão por meio de devires animais e imperceptíveis, desterritorializações, marca a passagem para outros regimes. Diametralmente oposta a face dos deuses ou déspotas, os autores tomam a figura do condenado, dos torturados, dos que perderam o rosto e se tornaram menores, como paradigmas desses outros regimes que não são extremamente sistematizados. É também nesse sentido que podemos ver nas “Figuras” de Bacon uma forma de resistência política, de passagem a outros regimes e de abertura a outras formas de vida. Ver: Mille plateaux: *Capitalisme et Schizophrénie*. p.145.

difere da estruturação da arte representativa, que é associada também à criação de um “corpo sem órgãos”. Mas como Deleuze nos lembra, é preciso que esse combate se mantenha de forma constante, sendo preciso que nunca se perca o inimigo de vista, contestando assim a realidade dominante. Vemos isso num pequeno trecho em que trata do “corpo sem órgãos” como combate ao organismo:

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação é também necessário conservar inclusive para opô-las ao seu próprio sistema, quando as circunstâncias exigirem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações subjetividade é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente⁵⁰.

Visto que a “Figura” de Bacon não rompe com todos os dados figurativos, podendo ainda se reconhecer, mesmo que de forma deformada um corpo, pode-se concluir que, de certo modo, a criação de um “corpo sem órgãos” se dá de maneira admirável em sua arte. A pintura de Bacon se torna notável graças ao uso habilidoso que faz do “caos”, pela aplicação dosada do diagrama e não por sua eliminação completa, ocorrente na abstração geométrica ou alastramento por todo quadro feita pelos expressionistas abstratos.

Referências:

- BOGUE. *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. New York: Routledge, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- _____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- _____. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Tradução de Aurélio guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português etimológico*,

⁵⁰ DELEUZE; GUATTARI. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia, vol.3*. p.23.

prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc... Rio de Janeiro: Editora Liv Garnier, 1993.

SYLVESTER, David. *Entrevistas com Francis Bacon*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ULPIANO, Claudio. *Gilles Deleuze: A grande aventura do pensamento*. 1ed, Rio de Janeiro: Funemac livros, 2013.

O PERCURSO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR EM DIREÇÃO AO “MUNDO DO TEXTO”

Frederico Soares de Almeida¹

RESUMO: A proposta desse artigo é apresentar o percurso hermenêutico desenvolvido por Paul Ricouer na primeira parte de sua obra “*Do Texto à Ação*”. O objetivo é mostrar o caminho hermenêutico construído por Ricoeur em direção ao “Mundo do Texto”. Esse itinerário hermenêutico está estruturado em torno de cinco questões fundamentais: 1) A realização da linguagem como discurso; 2) A relação do discurso como obra estruturada; 3) A relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) A obra de discurso como projeção de um mundo, o “Mundo do Texto”; 5) O discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. A hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur tem como temática central o “Mundo do Texto”. Ricoeur define o “Mundo do Texto” como um mundo que um texto propõe, um mundo no qual o leitor pode habitar, um mundo no qual se pode projetar seus possíveis mais próximos. Portanto, será mostrado todo esse percurso em direção ao “Mundo do Texto”. O método utilizado nesta pesquisa é o da revisão bibliográfica.

Palavras-chave: “Mundo do Texto”, Hermenêutica, Interpretação

ABSTRACT: The purpose of this article is to present the hermeneutic course developed by Paul Ricouer in the first part of his work "From Text to Action". The goal is to show the hermeneutic path built by Ricouer towards the "Text World". This itinerary is structured around five fundamental questions: 1) The realization of language as discourse; 2) The relation of discourse as a structured work; 3) The relationship of speech and writing in discourse and discourse works; 4) The work of discourse as a projection of a world, the "World of Text"; 5) The discourse and work of discourse as mediation of self-understanding. Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics has as its central theme the "Text World". Ricoeur defines the "World of Text" as a world that a text proposes, a world in which the reader can inhabit, a world in which one can project his closest possible ones. Therefore, this whole journey will be shown towards the "Text World". The method used in this research is the bibliographic review.

Keywords: “World of the Text”, Hermeneutics, Interpretation.

1. Introdução

A proposta desse artigo é apresentar o percurso hermenêutico desenvolvido por Paul Ricouer na primeira parte de sua obra “*Do Texto à Ação*”. O objetivo é mostrar o caminho hermenêutico construído por Ricoeur em direção ao “Mundo do Texto”².

¹ Doutorando em Filosofia na UFMG. Email: fredkrav@gmail.com

² Este artigo é um recorte de minha dissertação de mestrado intitulada “Uma análise da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur na primeira parte da obra Do Texto à Ação”.

Paul Ricoeur pode ser visto como um dos grandes filósofos contemporâneos que procurou se debruçar diante das questões relacionadas ao campo da hermenêutica. Ricoeur entende que a hermenêutica pode ser vista como a “decifração da vida no espelho do texto”³. Diante dessa definição, Paul Ricoeur traz a noção de que a vida humana está cifrada e todo o processo de decifração não acontece de forma imediata, mas sim mediada pelo texto.

Em outras palavras, para Ricoeur conforme o leitor lê um texto específico é que ele vai decifrando a sua própria existência. É nesse sentido que a hermenêutica se torna filosófica pelo fato dela buscar o sentido da vida e não mais a intenção do autor ou a intenção do texto.

Diante dessa questão, Paul Ricoeur comprehende que a hermenêutica tem como temática central a noção de “Mundo do Texto”. É por meio do “Mundo do texto” que a interpretação se torna possível. É o “Mundo do Texto” que em primeiro lugar torna um determinado texto significativo. Isso acontece devido ao fato de que é ele quem da ao mesmo sentido e referência.

Ele desenvolve um caminho no seu pensamento para chegar ao “Mundo do Texto”. Esse artigo irá apresentar todo esse percurso. Esse itinerário hermenêutico está estruturado em torno de cinco questões fundamentais: 1) A realização da linguagem como discurso; 2) A relação do discurso como obra estruturada; 3) A relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; 4) A obra de discurso como projeção de um mundo, o “Mundo do Texto”; 5) O discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si⁴.

2. A efetuação da linguagem como discurso

Paul Ricoeur comprehende que o discurso, mesmo oral, apresenta um traço inicial de distanciamento. Este traço inicial de distanciamento pode ser visto com o título da dialética do evento e da significação. Para Fausto dos Santos o discurso oral aparece em Ricoeur como fundamentalmente marcado pela distanciamento. Isso será entendido como a condição de possibilidade de toda teoria⁵.

³ RICOEUR. *Ensaios sobre a interpretação bíblica*, p. 49.

⁴ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 110.

⁵ SANTOS. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*, p. 168.

O discurso por um lado, se dá como evento. Quando uma pessoa fala alguma coisa acontece. A noção do discurso enquanto evento ou acontecimento impõe-se logo que se leva em consideração a passagem de uma linguística da língua ou do código a uma linguística do discurso ou da mensagem.

Paul Ricoeur percebe que afirmar que o discurso é um acontecimento significa dizer que ele se realiza temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo. Neste sentido, Ricoeur pode falar a respeito da “instância do discurso” como o intuito de designar o aparecimento do próprio discurso como acontecimento⁶.

Outra questão importante que Ricouer levanta ao afirmar que o discurso é um acontecimento é compreender que o discurso remete a seu locutor, por meio de um complexo conjunto de indicadores, tais como pronomes pessoais. A instância do discurso é auto-referencial pelo fato do caráter do acontecimento está preso à pessoa daquele que fala.

O discurso também será visto como acontecimento. Enquanto os signos da linguagem remetem apenas para outros signos no interior do próprio sistema e fazem com que a língua não possua mais mundo que tempo e subjetividade, o discurso será sempre sobre algo. Ele irá referir a um mundo do qual busca descrever, exprimir ou representar.

Ricoeur diz que enquanto a língua é uma condição prévia da comunicação pelo qual fornece seus códigos, é no discurso que se trocam todas as mensagens. Diante desta questão, “o discurso não terá apenas um mundo, mas tem um outro, uma outra pessoa, um interlocutor ao qual ele se dirige, o acontecimento, neste último sentido, é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo”⁷. O acontecimento trás a compreensão que esse diálogo pode prolongar-se ou interromper-se.

Para Ricoeur esses traços levados em conjunto transformam o discurso em um acontecimento, à reunião de todos eles faz com que o discurso seja visto como evento. Como se pode perceber, eles só aparecem no movimento de realização da língua em discurso, na atualização da competência linguística em performance.

Ao acentuar o caráter de acontecimento do discurso Ricoeur mostra apenas um lado dos dois pólos do par que o constitui. É necessário apresentar o segundo pôlo que é a significação. Ricoeur afirma que:

⁶ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 111.

⁷ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 112.

[...] é da tensão entre estes dois pólos que nascem a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita e todos os outros traços do texto que irão enriquecer a noção de distanciamento. Para introduzir esta dialética do acontecimento e do sentido, proponho-me, dizer que se todo o discurso é efetuado como acontecimento, todo o discurso é compreendido como significação⁸.

Diante desse processo da dialética do acontecimento e do sentido, todo discurso que é efetuado como acontecimento será compreendido como significação. Segundo Ricoeur, o que se procura entender não é o acontecimento, na medida em que o mesmo se torna fugidio, mas sua significação que permanece. Portanto, é na linguística do discurso que o acontecimento e o sentido se articulam um com o outro. Essa articulação será o centro de todo o problema hermenêutico.

A primeira distanciamento que a hermenêutica deve tomar é a distanciamento do dizer no dito. Conforme Ricoeur para esclarecer essa questão, a hermenêutica deve recorrer não apenas a linguística, mas também a teoria do *Speech-Act*, como pode ser vista em Austin e Searle.

Ricoeur afirma que para esses autores, o ato de discurso é constituído por uma ordem de atos subordinados, distribuídos em três níveis. O primeiro nível é chamado de ato locucionário ou proposicional que é entendido como o ato de dizer, o segundo nível é chamado de ato ilocucionário que significa o que fazemos ao dizer e o terceiro nível é chamado de ato perlocucionário que é visto como aquilo que se faz pelo fato de falar. Ricoeur explica que:

Se eu lhe digo que feche a porta, faço três coisas: relaciono o predicado da ação (fechar) com dois argumentos (você e a porta); é o ato de dizer. Mas digo-lhe esta coisa com a força de uma ordem e não de uma constatação, ou de um desejo, ou de uma promessa; é o ato ilocucionário. Finalmente, posso provocar certos efeitos, tais como o medo, pelo fato de lhe dar uma ordem; estes efeitos fazem do discurso uma espécie de estímulo que produz certos resultados; é o ato perlocucionário⁹.

Como mostra Fausto dos Santos é fundamental reconhecer esses três momentos do discurso, que são inscritos a partir de paradigmas gramaticais e sintáticos específicos, sendo assim passíveis de serem identificados ou reidentificados, “se não se

⁸ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 112.

⁹ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 113.

quiser ficar restrito a uma linguística da frase proposicional, o que tornaria a teoria, apenas locucionária”¹⁰.

Ricoeur busca compreender quais seriam as implicações dessas distinções, dos três níveis do ato de discurso, para o problema da exteriorização intencional por meio da qual o acontecimento se supera na significação. O ato locucionário exterioriza-se em frases enquanto proposição. Com efeito, é enquanto tal proposição que a frase é identificada e reidentificada como sendo a mesma frase.

O ato ilocucionário segundo Ricoeur também pode ser exteriorizado. Isso ocorre graças aos paradigmas gramaticais (os modos: indicativo e imperativo) e aos procedimentos que marcam a força ilocucionário de uma determinada frase. Por causa disso, ela pode ser identificada e reidentificada.

É necessário, admitir que o ato perlocucionário constitui o aspecto menos inscritível do discurso e caracteriza, de preferência, o discurso oral. Com tudo, a ação perlocucionária é precisamente o que, no discurso, é menos discurso. Ricoeur afirma que a ação perlocucionária é vista como o discurso enquanto estímulo. Nesse caso, a ação do discurso não ocorre por intermédio do reconhecimento da intenção de um determinado sujeito por meio de um interlocutor, mas, de certa maneira, de um modo energético, por influência direta sobre as emoções e as disposições afetivas do interlocutor.

Diante desta questão o ato proposicional, a força ilocucionária e a ação perlocucionária estão aptos, por ordem decrescente, à exteriorização intencional que torna possível a inscrição pela escrita. Por isso é fundamental entender por significação do ato do discurso, não somente o correlato da frase, no sentido escrito do ato da frase, mas também o da força ilocucionária e mesmo o da ação perlocucionária, “na medida, portanto, em que eles podem ser identificados e reidentificados como tendo a mesma significação”¹¹. Para Ricoeur a palavra significação abrange todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional que possibilita a exteriorização do discurso na obra e nos escritos.

3. A transformação do discurso em obra

¹⁰ SANTOS. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*, p. 170.

¹¹ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 114.

Ao começar a apresentação do discurso como obra, Ricoeur propõe três traços distintivos da noção de obra. O primeiro traço distintivo é a noção de que uma obra é uma sequência maior do que uma frase que suscita um novo problema de compreensão relativo à totalidade finita e fechada, constituída pela obra enquanto tal. O segundo traço distintivo é a codificação. A obra é submetida a uma determinada forma de codificação que se aplica à própria composição, fazendo com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio e outras coisas mais. Ricoeur diz que “é esta codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário, por outras palavras, pertence a uma obra filiar-se num gênero literário”¹². Por fim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo.

Conforme Ricoeur, composição, pertença a um gênero, estilo individual caracterizam o discurso como obra. Eduardo Andrés Silva Arévalo diz que:

A relação frutífera entre a objetivação e a interpretação se dá quando se indica que o discurso é uma obra submetida a um determinado processo de composição, que é uma obra codificada em um gênero literário, que faz um relato, um poema ou um ensaio, e que é uma obra que recebe uma única configuração que chamamos de estilo (“tradução nossa”)¹³.

Segundo o pensamento de Ricoeur o próprio termo obra mostra a natureza dessas novas categorias. Essa nova natureza que é apresentada são as categorias da produção e do trabalho. Impor uma forma a matéria, submeter a produção a gêneros e produzir um indivíduo, “eis outros tantos modos de considerar a linguagem como um material a trabalhar e a formar”¹⁴. Não existe oposição radical entre o trabalho do espírito e o trabalho manual. Ricoeur diz:

[...] a este propósito, o que Aristóteles diz da prática e da produção: “Toda prática e toda produção conduzem ao individual: não é, de fato, o homem que o médico cura a não ser por acidente, mas Cálidas ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo assim designado que, ao mesmo tempo, é homem”. No mesmo sentido, G. G. Granger escreve em seu *Ensaio de uma filosofia do estilo*: “A prática é a atividade considerada com o seu contexto complexo e, em particular, as condições sociais que lhe dão significação num mundo efetivamente vivido”. O trabalho

¹² RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p.115.

¹³ ARÉVALO. *Poética Del relato y poética teológica: aportes de la hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur et Recit para uma hermenêutica teológica*, p. 46.

¹⁴ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 115.

é, assim, uma das estruturas da prática, senão a estrutura principal: é “a atividade prática que se objetiva nas obras”¹⁵.

De acordo com Ricoeur a obra literária é o resultado de um trabalho que estrutura a linguagem. Ao comentar sobre esse ponto, Fausto dos Santos entende que nesse sentido não existe diferença entre produção braçal e produção intelectual. “Ambas resultam em coisas produzidas conforme um determinado fazer que se deixa guiar pela própria coisa a ser feita”¹⁶. Ao trabalhar o discurso, o ser humano opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos que será vista como obras de discurso. É nesse momento que a noção de significação recebe uma especificação nova de ser levada para a escala da obra individual.

É por isso que Ricoeur percebe a existência de um problema de interpretação das obras, irredutível à simples inteligência das frases, uma a uma. Ricoeur afirma que a presença de estilo ressalta a categoria do fenômeno da obra como significante global enquanto obra. Sobre isso Fausto dos Santos diz:

A partir do estilo a obra literária é composta em um gênero literário. É isso que faz da obra um objeto estruturalmente identificável. Passível de ser explicado por uma análise estrutural. Com Ricoeur, a compreensão não elimina a explicação e nem vice-versa, antes pelo contrário, para o filósofo, “a explicação é o caminho obrigatório da compreensão”. Como que uma exigência da própria constituição do discurso como obra¹⁷.

Assim, Ricoeur percebe que o problema da literatura vem inscrever-se no fundo de uma estilística geral, entendida como “meditação sobre as obras humanas” e especificada pela concepção de trabalho, de que ela procura as condições de possibilidade.

Ricoeur recorda que o paradoxo inicial referente ao acontecimento e ao sentido, traz a noção de que o discurso é realizado como acontecimento e compreendido como sentido. Ao ser colocada na dimensão do discurso as categorias específicas da ordem da produção e do trabalho, a noção de obra surge como uma mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido. Como mostra Élvio José Corá:

¹⁵ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 115.

¹⁶ SANTOS. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*, p. 171.

¹⁷ SANTOS. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*, p. 171.

As noções de acontecimento e sentido inserem-se na noção de obra por ser o discurso realizado através da ordem de produção e trabalho. Ricoeur é categórico ao colocar a obra como “mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido”, entendendo o acontecimento como a própria estilização e essa por sua vez, como produtora de uma situação complexa, marcada por conflitos. Esse desenvolvimento da estilização efetua-se no centro de uma experiência já organizada e ao mesmo tempo aberta a novas indeterminações. Desta forma, o acontecimento e o sentido possuem na obra a mediação necessária. As noções de acontecimento e sentido ficam evidentes na noção de estilo que acumula ambas¹⁸.

O acontecimento é visto como a própria estilização, mas essa estilização apresenta uma relação dialética com uma situação concreta complexa que apresenta tendências, conflitos. A estilização aparece no seio de uma experiência já estruturada, mas comportando aberturas, possibilidades de jogo e indeterminações. Para Ricoeur apreender uma obra como acontecimento é apreender a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação.

Como apresenta Ricoeur, a obra de estilização ganha a forma singular de uma determinada negociação entre uma situação anterior que, subitamente, aparece desfeita, não resolvida, aberta, e uma conduta ou uma estratégia que reorganiza os resíduos deixados pela estruturação anterior. Ele entende que:

Pela mesma razão, o paradoxo do acontecimento efêmero e do sentido identificável e repetível, que está no início da nossa meditação sobre a distinção no discurso, encontra na noção de obra, uma mediação notável. A noção de estilo acumula as duas características do acontecimento e do sentido. O estilo, já o dissemos, surge temporalmente como um indivíduo único e, a este título, diz respeito ao momento irracional do partido tomado, mas a sua inscrição no material da linguagem dá-lhe a aparência de uma ideia sensível, de um universo concreto [...]¹⁹.

Logo, um sentido será visto como a promoção de um partido tomado, legível numa obra que, pela sua singularidade, ilustra e exalta o caráter acontecível do discurso. Esse acontecimento não deve ser procurado fora da própria forma da obra. Mas, se o indivíduo é teoricamente inapreensível, ele pode ser reconhecido como a singularidade de um processo, de uma construção, em resposta a uma situação determinada.

¹⁸ CORÁ. *Hermenêutica e a teoria da ação em “o si-mesmo como um outro”* de Paul Ricoeur, p. 41-42.

¹⁹ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 116-117.

Ao falar sobre a noção de sujeito de discurso, Ricoeur afirma que ele recebe um novo estatuto. Isso acontece a partir do momento que o discurso se torna uma obra. A noção de estilo possibilita uma abordagem nova sobre a questão do sujeito da obra literária.

Sendo assim, o termo autor faz parte da estilística. O autor diz mais que o locutor. Ele é o artesão da linguagem segundo Ricoeur. Mas ao mesmo tempo a categoria do autor é uma categoria da interpretação, no sentido de que ela é contemporânea da significação da obra como um todo. A configuração singular da obra e a configuração singular do autor são estritamente correlativas. O ser humano se individua construindo obras individuais. A assinatura é a marca dessa relação.

A consequência mais fundamental da introdução da categoria de obra prende-se a própria noção de composição²⁰. A obra de discurso apresenta, efetivamente, características de organização e de estrutura que possibilitam estender ao próprio discurso os métodos estruturais. Estes inicialmente foram aplicados com sucesso às entidades da linguagem mais curtas que a frase, em fonologia e em semântica.

Assim sendo, Ricoeur entende que a objetivação do discurso na obra e o caráter estrutural da composição, a que se acrescentará a distância pela escrita, trás o questionamento por completo a oposição recebida de Dilthey entre “compreender” e “explicar”.

Esse questionamento para Ricoeur inaugura uma nova fase para hermenêutica. Abre-se uma nova época da hermenêutica devido ao sucesso da análise estrutural. Nesse novo momento da hermenêutica, pode-se perceber que a explicação será o caminho obrigatório da compreensão.

Conforme Ricoeur, a objetivação do discurso em uma obra estruturada não suprime o traço fundamental e primeiro do discurso, a saber, que ele é formado por um conjunto de frases em que alguém fala alguma coisa a alguém a propósito de alguma coisa.

Para Ricoeur a hermenêutica continua a ser a arte de discernir o discurso na obra. Este discurso é dado apenas em e pelas estruturas da obra. Logo, se resulta que a interpretação é a replica da distância fundamental que constitui a objetivação do ser humano nas suas obras de discurso, e que podem ser comparáveis à sua objetivação nos produtos do seu trabalho e da sua arte.

²⁰ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 117.

4. A associação da fala com a escrita

Depois de apresentar a efetuação do discurso como obra, Ricoeur continua sua exposição até o “Mundo do Texto” mostrando a relação da fala com a escrita. Um dos fatores que contribuiu para o nascimento da filosofia na Grécia antiga foi o surgimento da escrita linear alfabética. Como afirma Fausto dos Santos:

Se pensarmos na filosofia grega como algo que se dá a partir de um processo de suspeição dos deuses, (e essa é sem dúvida uma das chaves para se compreender tal fenômeno) entenderemos porquê. Antes da escrita, a função de fixar a fala é dada pela Memória. Memória com letra maiúscula, pois que é uma deusa [...]. Musa dos poetas, aedos e rapsodos. Ora, no momento em que o homem pode, ele próprio, fixar sua fala sem o auxílio da Memória, a deusa vai perdendo seu antigo estatus quo. Ainda mais quando o homem percebe que pode ser tornar mais eficiente, justamente no momento em que toma para si, aquilo que antes era função divina. Se para os gregos antigos a passagem da fala à escrita vai propiciar uma autonomia dos homens em relação aos deuses, para Ricoeur, tal movimento, representará a possibilidade da autonomia do texto em relação ao seu autor. O que lhe permitirá combater o psicologismo das teorias românticas da interpretação²¹.

Dando sequência em sua exposição Ricoeur se pergunta sobre o que acontece quando o discurso passa da fala à escrita. Para explicar essa questão ele traz a compreensão que a escrita a primeira vista introduz um fator puramente exterior e material, a fixação que coloca o acontecimento de discurso ao abrigo da destruição²².

Para Ricoeur a fixação é somente a aparência externa de um problema singularmente mais importante, que irá atingir todas as propriedades do discurso. A escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor. Segundo Ricoeur o significado de um determinado texto já não pode ser visto mais com aquilo que seu autor queria dizer.

Ricoeur entende que essa primeira modalidade de autonomia estimula o ser humano a reconhecer na *Verfremdung* (distinção alienante) uma significação positiva que não se reduza ao caráter de degradação que Gadamer procura lhe atribuir. Em contrapartida, nessa autonomia do texto já está contida a possibilidade daquilo que Gadamer chama a “coisa” do texto seja subtraída ao horizonte intencional acabado por

²¹ SANTOS. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*, p. 172-173.

²² RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 118.

seu autor. Em outras palavras, graças à escrita o “mundo” do texto pode fazer explodir o mundo do autor. A emancipação do texto, graças à escrita, faz com que o mesmo se torne independente ao mundo do autor.

Ao comentar sobre a autonomia do texto em relação à intenção autoral Eduardo Andrés Silva Arévalo diz:

Ao longo do discurso oral a escrita se faz explícita nas características que descrevemos acima, pelo tripé da autonomia que salienta o texto escrito. A autonomia da intenção do autor que, já não está mais presente, abandona o texto com seu próprio significado²³ (“tradução nossa”).

Portanto, Ricoeur percebe que o texto deve poder descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação. Élio José Corá analisando o pensamento de Ricoeur diz que:

Ao tratar da abordagem empreendida pelo autor sobre o sentido do texto, em Ricoeur, Armand Veilleux comenta que, uma vez que o texto saiu das mãos de seu autor, este adquire uma existência própria e assume um novo sentido cada vez que é lido, cada leitura é uma interpretação, que é, ao mesmo tempo, a revelação de uma das quases infinitas possibilidades contidas no texto²⁴.

Essa emancipação em relação ao autor apresenta seu paralelo em relação ao leitor. “Diferentemente da situação dialogal, em que o frente a frente é determinado pela própria situação de discurso, o discurso escrito chama a si um público que se estende virtualmente a quem quer que saiba ler”²⁵. É aqui que segundo Ricoeur, a escrita descobre o seu efeito mais considerável, a emancipação da coisa escrita em relação à condição dialogal do discurso. O resultado disso será que a relação entre escrever e ler já não será mais um caso particular da relação entre falar e ouvir.

Logo, Ricoeur parte da compreensão da plena autonomia de um texto. A autonomia de um texto para Ricoeur apresenta uma primeira consequência hermenêutica importante, a distanciamento não é o produto da metodologia e, a este título, algo de acrescentado e de parasitário. Ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita, ao mesmo tempo, ela é também condição da interpretação, a distanciamento

²³ ARÉVALO. *Poética Del relato y poética teológica: aportes de la hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur et Recit para uma hermenêutica teológica*, p. 46.

²⁴ CORÁ. *Hermenêutica e teoria da ação em “o si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur*, p. 44.

²⁵ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 119.

alienante não é apenas aquilo que a compreensão precisa vencer, ela é também aquilo que a condiciona.

A passagem da fala à escrita afeta o discurso de muitos modos, de forma especial o funcionamento da referência sofre alteração quando não se consegue mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo. Mas reserva-se uma análise distinta para esse fenômeno, intitulada de “Mundo do Texto”.

5. Em direção ao “Mundo do Texto”

É a preocupação com a linguagem que leva Paul Ricoeur a centrar toda sua hermenêutica na noção de texto que exige o trabalho de interpretação, o qual, por sua vez, evidencia aquilo que se desenvolve no fundo de uma determinada obra literária. O trabalho de interpretação do leitor é antecipado por um movimento interpretativo no interior do próprio texto. Walter Salles diz que:

Antes de ser obra do leitor, a interpretação é um movimento em ação no próprio texto, cabendo ao leitor desvelar este dinamismo e em seguida prolongá-lo em sua própria existência. E prolongar significa extrair novas significações na linha do sentido fundamental do texto, o que Ricoeur chama de fusão entre o mundo do leitor e o mundo do texto, na linha do pensamento de Gadamer. O que interessa de modo particular a Ricoeur é a veemência ontológica da linguagem, sua capacidade de dizer o ser humano e o mundo, sendo a noção de mundo do texto um dos eixos estruturantes da hermenêutica textual, ao ser entendido como projeção de mundo e como mediação da compreensão de si²⁶.

Conforme Ricoeur, a superação do historicismo psicologizante da hermenêutica romântica e do objetivismo coisificador das análises estruturais se dá através da noção de “Mundo do Texto. Sobre isso Ricoeur afirma que:

O traço que colocamos sob o título “Mundo do Texto” irá levar-nos ainda mais longe das posições da hermenêutica romântica, que são ainda as de Dilthey, mas também aos antípodas do estruturalismo que eu aqui recuso como o simples contrário do romantismo²⁷.

²⁶ SALLES. *Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto*, p. 265.

²⁷ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 119-120.

Para Ricoeur a hermenêutica romântica buscava enfatizar a expressão de genialidade, igualar-se a essa genialidade, tornar-se contemporânea dela, era tarefa da hermenêutica. Dilthey, próximo ainda, neste sentido, da hermenêutica romântica, fundava todo seu conceito de interpretação sobre o de compreensão, vale dizer, na apreensão de uma vida estranha que se exprimia através das objetivações da escrita.

Conforme Paul Ricoeur é deste ponto que aparece o caráter psicologizante e historicizante da hermenêutica romântica e diltheyana. Este caminho se torna mais acessível, a partir do momento em que é levado em consideração a distanciamento, por meio da escrita, e a objetivação, por meio da estrutura da obra.

Ricoeur entende que a hermenêutica não pode ser vista mais como algo que procure alcançar a genialidade do autor e não pode também se restringir à reconstituição estrutural de uma obra.

A noção de “Mundo do Texto” prolonga para Ricoeur o que foi chamado anteriormente de referência ou denotação do discurso. Como diz Paul Ricoeur:

[...] em toda a proposição podemos distinguir, com Frege, o seu sentido e a sua referência. O seu sentido é objeto ideal que ela visa, este sentido é puramente imanente ao discurso. A sua referência é o seu valor de verdade, a sua pretensão de atingir a realidade. Por esta característica, o discurso opõe-se à língua que não tem relação com a realidade, remetendo as palavras para outras palavras na roda sem fim do dicionário, apenas o discurso, dizíamos nós, visa às coisas, se aplica à realidade, exprime o mundo²⁸.

A questão que surge agora é a dificuldade que aparece no momento em que o discurso se transforma em texto. Segundo Ricoeur o problema reside no entendimento sobre o que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto. Ricoeur supõe que o discurso nunca é para sua própria glória, mas quer levar à linguagem uma experiência, uma determinada maneira de habitar e estar-no-mundo que o precede e pede para ser dita. Essa referência é aquilo sobre o qual fala o texto, que se acha exposto diante dele, os mundos que são propostos, abertos pelo texto, um pedido sobre uma nova forma de olhar para as coisas.

Paul Ricoeur acredita que é a abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que é denominado de literatura, onde para ele toda referência à realidade dada pode ser abolida. Contudo, Ricoeur acha que é com o surgimento de certos gêneros literários, que normalmente estão ligados à escrita, mas

²⁸ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 120.

não necessariamente tributários desta, que essa abolição da referência ao mundo dado é levada até suas mais extremas condições. Para Ricoeur este é o papel de grande parte da literatura, desconstruir o mundo.

O filósofo francês define o “Mundo do Texto” como um mundo que um texto propõe, um mundo no qual o leitor pode habitar, um mundo no qual se pode projetar seus possíveis mais próximos. É o “Mundo do Texto” que em primeiro lugar torna um determinado texto significativo. Isso acontece devido ao fato de que é ele quem da ao mesmo sentido e referência. David Pellauer ao comentar sobre o “Mundo do Texto” diz que:

Trata-se de algo que o texto, por assim dizer, projeta não atrás, mas à frente de si. Dissemos que o discurso é sempre sobre algo. Os textos são, em última análise, sobre esse “mundo” que os leitores podem se imaginar habitando. Daí compreender um texto (ou qualquer instância de discurso) depende, para Ricoeur, de captar o mundo do texto (ou do que é dito) como um mundo que eu posso ou nós podemos imaginar habitando. Mas uma vez que o “eu” (ou nós) em questão difere no tempo, assim também o significado do texto de que alguém se apropria vai diferir de alguma forma de uma época para outra e de um lugar para outro, sem por tudo isso se tornar sem significado²⁹.

A interpretação se torna possível, graças à categoria hermenêutica defendida por Ricoeur como “Mundo do Texto”. O “Mundo do Texto” une e comunica entre si dois sujeitos, o autor e o leitor. O que é apropriado na leitura de um texto específico é uma proposição de mundo, de novas possibilidades de ser e agir a partir do mundo que se desdobra diante do texto e do leitor, sendo que o leitor consegue interpretar um texto ao aproximar da obra literária uma situação que se constitui para além do próprio texto. Lawrence K. Schmidt afirma que:

Primeiro, aquilo que é apropriado não é a intenção do autor, mas o significado do texto, ou seja, o mundo da obra à frente do texto. Ricoeur propõe que esta compreensão do texto está próxima do conceito de Gadamer da fusão dos horizontes. Segundo, a hermenêutica não é governada pelo receptor original do texto – “o significado do texto está aberto a qualquer um que saiba ler”, o que teria sido demonstrado convincentemente por Gadamer. Terceiro, a apropriação do significado de um texto não é determinada subjetiva ou relativamente apenas pelo leitor, que é o problema que Ricoeur encontra no conceito de aplicação de Gadamer. Em vez disso, o que se “torna próprio” é “o projeto de um mundo, pro-posição de um modo

²⁹ PELLAUER. *Compreender Ricoeur*, p. 86-87.

de ser no mundo que o texto abre à frente de si mesmo através de suas referências não ostensivas”³⁰.

Por fim, é este o terceiro tipo de distanciamento que, segundo Ricoeur, a experiência hermenêutica precisa incorporar. Essa distanciamento é a distanciamento do sentido na referência. Aqui, Ricoeur termina sua apresentação com respeito ao “Mundo do Texto”. É preciso realizar agora, o último caminho do itinerário da hermenêutica de Ricoeur. Esse caminho busca mostrar o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si.

6. A compreensão de si diante da obra

Paul Ricoeur apresenta a quarta e última dimensão da noção de texto, mostrando que o texto é a mediação pela qual o leitor comprehende a si mesmo. Ao falar do compreender-se perante a obra, Ricoeur traz a noção da hermenêutica do si-mesmo. Ricoeur diz que:

Este quarto tema marca a entrada em cena da subjetividade do leitor. Ele prolonga este caráter fundamental de todo o discurso, o de ser dirigido a alguém. Mas, diferentemente do diálogo, este frente a frente não é dado na situação de discurso, ele é, se assim posso dizer, criado, instaurado, instituído pela própria obra. Uma obra franqueia-se aos seus leitores e, assim, cria o seu próprio frente a frente subjetivo³¹.

Para ele, esse problema é bem conhecido da hermenêutica tradicional. Esse problema é o problema da apropriação (ou da aplicação) de um determinado texto à situação presente do leitor. Fausto dos Santos diz que:

Ricoeur quer falar agora, da subjetividade do leitor, da recepção da obra. Em terminologia adequadamente hermenêutica tratar-se-á da questão da apropriação. Na obra, o fato de todo discurso ser dirigido a alguém é extremamente ampliado. Pode-se supor, para todos aqueles que sabem ler. Como nos diz Habermas, o leitor “pode aproximar-se de um texto que lhe é estranho, partindo de contextos completamente diferentes, sem possuir nenhum laço interno antecipado ou histórico com ele”. Por conta disso, o tema da apropriação também deve estar ligado à dialética do evento e da significação, posta em marcha desde

³⁰ SCHMIDT. *Hermenêutica*, p. 223-224.

³¹ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 123.

o início da investigação, realçada pelo distanciamento ontológico da escrita³².

É dessa forma que Ricoeur comprehende. Contudo, dentro desse contexto, esse tema fica completamente transformado. Essa transformação acontece por causa de três motivos que Ricoeur expressa a partir de agora.

O primeiro motivo, conforme Ricoeur é a noção de que a apropriação está dialeticamente ligada à distanciamento típico da escrita³³. Esta não será abolida pela apropriação. Pelo contrário, é sua contrapartida. Para Ricoeur é graças à distanciamento por meio da escrita que a apropriação já não apresenta nenhuma das características da afinidade afetiva com a intenção do autor. A apropriação é na verdade o contrário da contemporaneidade e da congenitalidade, ela é compreensão pela distância, compreensão à distância.

O segundo motivo, de acordo com Ricoeur, a apropriação está diaeticamente ligada à objetivação característica da obra. Ela passa por todas as objetivações estruturais do texto, exatamente na medida em que não responde ao autor, ela responde ao sentido. Na contramão da tradição do *cogito* e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por intuição imediata, Ricoeur entende que:

[...] é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura. Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo a que nós chamamos o si, se isso não tivesse sido traduzido à linguagem e articulado pela literatura? O que parece, assim, mais contrário à subjetividade e que a análise estrutural faz aparecer como a própria textura do texto, é o próprio *medium* no qual apenas nos podemos compreender³⁴.

O terceiro motivo, segundo Ricoeur, é que a apropriação tem, sobretudo, como frente a frente, aquilo que Gadamer chama a “coisa do texto” e que Ricoeur chama de “Mundo do Texto”. Aquilo que é apropriado pelo leitor é uma proposta de mundo. A apropriação é um processo de despojamento. Nesse sentido, a interpretação é, conforme Ricoeur, o processo por meio do qual o desvelamento de novos modos de ser proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se reconhecer. Essa proposta não está atrás do texto, como estaria uma intenção encoberta, mas diante dele

³² SANTOS. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*, p. 178.

³³ RICOEUR. *Hermenêutica e ideologias*, p. 67.

³⁴ RICOEUR. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*, p. 123.

como aquilo que a obra desenvolve, descobre e revela. Compreender é compreender-se diante do texto. Não impor ao texto a sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber do mesmo um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo da maneira mais apropriada à proposta do mundo.

Logo, a hermenêutica para Ricoeur diz respeito a todo ser humano que procura a compreensão do mundo e de si mesmo. Quando o leitor torna-se contemporâneo ao texto através do desejo da compreensão de si, ele pode colocar-se em direção ao sentido que o texto aponta, mas sem que a questão da compreensão de si seja colocada como questão introdutória e como centro de gravidade. Walter Salles mostra que:

[...] Interpretar é “decifrar a vida no espelho do texto” e neste empreendimento hermenêutico, promove-se a confrontação, o diálogo, a conversão, entre o leitor-intérprete e a proposição de mundo feita pelo texto. De fato, uma proposição de mundo é aquilo que deve ser interpretado em um texto, o mundo do texto é o objeto propriamente dito da hermenêutica, a proposição de uma nova possibilidade de ser e agir que ao entrar em contato com o mundo do leitor o refaz, seja confirmado seja reconfigurando. Nesta dinâmica de uma nova compreensão de si, o leitor somente se encontra como tal ao perder-se ao trocar a pretensa origem radical da subjetividade por uma postura mais modesta, a de leitor e intérprete da própria vida. A compreensão de si significa, pois, desapropriação e reapropriação, o que supõe uma distância crítica de si mesmo, ou ainda, a ideia de alteridade no interior da própria subjetividade ou, para dizer como Ricoeur, a ideia de “um si mesmo como outro”. [...] A interpretação chega a “termo” na compreensão que o leitor faz de si mesmo, do leitor que doravante se comprehende melhor, se comprehende diferentemente ou começa a se compreender na permanente aventura da interpretação. A compreensão de um texto passa a ser também a compreensão da nossa situação de leitores. O que é compreendido não é a intenção de outra pessoa, a do autor do texto, mas um projeto de vida ou, na linguagem heideggeriana, o esboço de um novo ser-no-mundo³⁵.

Ricoeur tem a noção de que é preciso caminhar um pouco mais, da mesma maneira que o “Mundo do Texto” só é real na medida em que é fictício, é importante dizer que a subjetividade do leitor só se manifesta a si mesma na medida em que éposta em suspenso, irrealizada, potencializada, do mesmo modo que o próprio mundo que o texto desenvolve. Em outras palavras, se a ficção é vista como uma dimensão fundamental da referência do texto, ela não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor.

³⁵ SALLES. *Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto*, p. 266-267.

Com efeito, a metamorfose do ego, necessita de um momento de distanciamento até na relação de si a si. A compreensão será tanto desapropriação como apropriação. Uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista e freudiana, pode ser incorporada na compreensão de si.

A consequência para a hermenêutica é importante. Ricoeur diz que não se deve mais opor hermenêutica e crítica das ideologias. Para ele, a crítica das ideologias é o caminho que a compreensão de si deve necessariamente tomar, caso esta se deixe formar pela coisa do texto e não pelos preconceitos do leitor.

Contudo, é necessário reconduzir para o cerne da compreensão de si a dialética da objetivação e da compreensão que havia sido percebida antes do nível do texto, das suas estruturas, do seu sentido e da sua referência. A distanciamento é a condição da compreensão.

7. Considerações finais

A hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur é de extrema relevância para a filosofia contemporânea. Ela tem como preocupação refletir sobre o sentido da vida. Essa reflexão, sobre o sentido da vida é fundamental para o ser humano, pois o mesmo se encontra num processo eterno de busca de sentido. É por causa dessa preocupação pelo sentido da vida que a hermenêutica se tornará filosófica.

Em Ricoeur a hermenêutica filosófica também é importante por buscar ir além da mera exegese de textos. Como já foi falado, ela está em busca de descobrir o “Mundo do Texto”. A hermenêutica, em seu aspecto textual, coloca o acento não sobre a relação dialogal entre autor e leitor, e nem sobre a decisão do ouvinte da palavra, mas sim sobre o “Mundo do Texto”. É nesse “Mundo do Texto” que a compreensão de si é modelada pela hermenêutica. Para Ricoeur a linguagem não é para ela mesma, mas em vista do mundo que ela tem a capacidade de abrir e descobrir. Portanto a interpretação da linguagem não será distinta da interpretação do mundo.

A hermenêutica para Ricoeur não terá como objetivo realizar uma investigação para descobrir as intenções psicológicas escondidas no texto. A hermenêutica se preocupará em explicitar o ser-no-mundo revelado pelo texto. Neste mundo aparece a possibilidade do interprete poder entrar e se apropriar das possibilidades que ele proporciona, é um mundo proposto pelo texto no qual o leitor pode habitar.

Para Paul Ricoeur a hermenêutica não pode ser apenas a busca pela compreensão e apropriação do sentido dos textos. Ela deve ser um trabalho de compreensão do ser humano e do mundo no qual ele vive. Por isso que para Ricoeur toda filosofia é hermenêutica. O trabalho da interpretação será penetrado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais, buscando harmonizar o leitor com o texto que se lhe tornou estranho e incorporando seu sentido na compreensão atual que um homem é capaz de ter de si mesmo, através da necessária mediação pelo texto.

Paul Ricoeur busca construir uma teoria filosófica da interpretação que procure levar em conta a ação do ser humano. Sua hermenêutica terá como base discernir a “coisa do texto” e não a psicologia do autor. Segundo Ricoeur a “coisa do texto” é tão importante para sua estrutura como a referência é para o sentido na proposição. No texto não se pode apenas ficar com a estrutura imanente, pelo sistema interno de dependência proveniente do entrecruzamento dos códigos que o texto põe em ação. Deve-se ir além disso. Deve-se buscar explicitar o mundo que o texto projeta.

8. Referências

- ARÉVALO, Eduardo Andrés Silva. *Poética Del relato y poética teológica: aportes de la hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur en Temps et Récit para una hermenêutica teológica*. Revista de la Faculdade de Teología de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, v. LI, cuaderno 1, 2000.
- CORÁ, Élvio José. *Hermenêutica e teoria da ação em “o si- mesmo como um outro” de Paul Ricoeur*. Santa Mária: Universidade Federal de Santa Mária, 2004. Dissertação de mestrado não publicada.
- COSTA, Miguel Dias. *Lógica do sentido na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 46, n. 1, p. 143-168, jan.-mar. 1990.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*. Portugal: Rés Editora, 1991.
- _____. *Ensaios sobre a interpretação bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- _____. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- SALLES, Walter. *Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.39, n. 124, p. 259-278, Mai./Ago. 2012.

SANTOS, Fausto dos. *Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda Paul Ricoeur e a hermenêutica da tarefa*. Revista Perspectiva Filosófica, Recife, v. II, n. 22, p. 157-181, Jul/Dez. 2004.

SCHMIDT, Lawrence. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SUMARES, Manuel. *História e verdade*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 35, n. 3, p. 334-335, jul./set. 1979.

MARX E A RELIGIÃO COMO ONTOLOGIA NA CFD DE HEGEL: UMA CRÍTICA MATERIALISTA¹

Guilherme Oliveira e Silva²

RESUMO: A abordagem marxiana sobre a religião parece ser de tal forma conhecida que tão logo o tema é colocado em pauta para discussão já surgem suas fórmulas mais expressivas e amplamente conhecidas. Esse recurso a expressões consagradas sobre o tema parece encerrar a problemática suscitada sem que ocorra sua exposição. Por pensar essa forma de abordagem insuficiente, pois que se pauta por repetição e não pelo esclarecimento do tema, me proponho uma via alternativa na exposição sobre o tema. Procuro tratar da problemática da religião na obra de Marx em um momento crucial de sua produção intelectual para, assim, elucidar aquelas fórmulas mais conhecidas. Todavia, para isso vamos acompanhar, brevemente, a relação que Feuerbach estabelece entre a teologia e o pensamento de Hegel e a crítica que disso se segue. Após isso acompanharemos a recepção e a especificidade da crítica dirigida por Marx sobre este tema.

Palavras-chave: Marx; Religião; Ontologia; Feuerbach; Hegel.

ABSTRACT: The Marxian approach to religion seems to be so well known that as soon as the subject is put in the agenda for discussion, its most expressive and widely known formulas emerge. This use of consecrated expressions on the theme seems to close the problem without exposing it. This approach seems insufficient, since it is based on repetition and not on the clarification of the theme. I propose an alternative route in the exhibition on the theme. I try to deal with the problem of religion in Marx's work at a crucial moment in his intellectual production, in order to elucidate those more familiar expressions. However, for this we will follow briefly the relationship that Feuerbach establishes between the theology and the thought of Hegel and the criticism that follows. After this we will follow the reception and the specificity of the criticism directed by Marx on this theme.

Keywords: Marx; Religion; Ontology; Feuerbach; Hegel.

Introdução

É comum, quando se aborda o tema da religião em Marx, principiar pela tematização do famoso artigo, publicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, onde, via de regra, diversos autores fazem apelo a expressões como “a religião é o ópio do povo” ou a religião é o “ânimo de um mundo sem coração”. Não só pela força de expressão desses enunciados, este texto

¹ Gostaria de agradecer à leitura atenta do texto ao meu caro amigo Leonardo de Deus e ao mestre Pe. João Mac Dowell.

² Mestrando pela FAJE - bolsista CAPES/PROSUP. E-mail: gui020oliveira@gmail.com.

acaba por ganhar predominância no debate. Mas, sobretudo, porque depois de sua redação (1843) a temática da religião acaba desaparecendo dos textos de Marx (e mesmo no texto referido o tema é tratado de maneira incipiente) por encontrar sua solução no campo das relações sociais.

Neste texto tentarei seguir um caminho diverso. Não como recurso estilístico, mas para tentar demonstrar que o tema da religião é tratado por Marx, a partir de Feuerbach, como uma resposta direta à visão de como, de modo geral, a filosofia do idealismo alemão tratou do tema da religião como um tema da Ontologia. Por razão do espaço que disponho em tal ocasião, proponho como itinerário começar por como Feuerbach coloca o problema da religião e qual o seu procedimento resolutivo. Daí, teremos condições de compreender quais as questões que Marx tentará responder, porque o tema da religião é tratado num texto sobre a filosofia do direito de Hegel e porque a chave de sua solução está “fora” da filosofia.

Feuerbach

Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach se propõe a demonstrar que a essência da religião cristã, e da religião em geral, não passa da exteriorização e do estranhamento dos atributos humanos. Por isso, ele começa por definir que a essência do homem é a consciência³, mas consciência enquanto consciência do gênero, não limitada pelas necessidades básicas. Isto é, consciência-de-si. Essa consciência de si corresponde aos seus atributos mais fundamentais: razão, vontade e coração. Esses atributos são autorreferentes, ou seja, têm no homem mesmo sua finalidade. Disso se segue que, para Feuerbach, “Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência”⁴.

Os atributos também deixam expressar-se na relação com os objetos com os quais o homem tem contato. O modo de relação específico com o qual o homem tem contato com os objetos é sempre um *gnôthi sautón*⁵. Quer dizer: os animais também tem contato com objetos físicos, são capazes de fazer distinções; mas essas estão sempre submetidas ao seu instinto. O homem, no trato com os objetos é capaz de, além de tê-los

³ FEUERBACH. *A essência do cristianismo*. p. 35-36

⁴ Idem.

⁵ Ibid. p.38.

como objeto submetido às necessidades, de teorizar sobre eles, os faz objeto de seus sentimentos, seja esse sentimento religioso ou estético. Esse é o sentido da proposição de Feuerbach quando afirma que “por isso é a relação da Terra com o sol ao mesmo tempo uma relação da Terra consigo mesma ou com sua própria essência [...]”⁶.

Portanto, por um lado, o homem, como gênero sente seus atributos como sua perfeição, por outro ele é um indivíduo que possui limitações. Dessa forma, quando o indivíduo faz de suas limitações as do gênero, ele estabelece como finitude sua infinitude. E mesmo nessa situação a perfeição/infinitude se confirma porque “ele só pode ter consciência das suas limitações, da sua finitude porque a perfeição, a infinitude do gênero é um objeto para ele, seja um objeto do sentido, da consciência moral ou da consciência pensante”⁷. Uma vez reconhecida a perfeição/infinitude dos atributos do gênero humano (e infinitos porque não se limitam a objetos nem a contextos específicos, mas tudo, para ele, é uma infinidade de possibilidades de autoconfirmações), fica claro que toda vez que o homem pensa ou sente o infinito, a valoração deve ser feita ao atributo e não ao objeto⁸.

E é dessa tensão entre indivíduo e gênero⁹ que surge a religião, que no dizer do Feuerbach é “a essência infantil da humanidade”¹⁰. Feuerbach entende, a partir do que já foi exposto, que os objetos do homem são “sua própria essência objetivada”¹¹. E o objeto da religião se encontra no próprio homem. São seus atributos autonomizados e com precedência sobre o sujeito. Por isso, ele disse que na religião “O homem objetivou-se, mas não reconheceu o objeto como sua essência”¹². Disso se segue que a definição de religião oferecida por ele não pode ser outra: a religião é a consciência do homem como perfeição de atributos. Mas, abstraída, isto é, não consciente de que esses atributos são os seus. Quer dizer, “o homem transporta primeiramente a sua essência para *fora de si* antes de encontrá-la *dentro de si*”. Em consequência: “a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo”¹³. É partir desse leque

⁶ Idem.

⁷ Ibid. p.40.

⁸ Ibid. p.42.

⁹ Ibid. p. 45. “E a nossa intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória. i.e., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que consequentemente também o objeto e o conteúdo da religião cristão é inteiramente humano”. Idem).

¹⁰ Ibid. p.45.

¹¹ Ibid. p.44.

¹² Ibid. p.45.

¹³ Idem.

de argumentos que Feuerbach conclui que a teologia deve ser reduzida a antropologia. Mas qual o sentido dessa mudança? É do que, agora, trataremos.

Feuerbach abre as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*¹⁴ afirmando que “O segredo da *teologia* é a *antropologia*, mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia*”¹⁵. Logo, se o problema da teologia já fora resolvido, trata-se agora de acertar as contas com a filosofia especulativa. E, sua figura maior é a filosofia de Hegel.

Tal como a teologia, que parte dos atributos humanos exteriorizados e autonomizados do homem, segundo a compreensão de Feuerbach, assim procede a filosofia hegeliana que faz com que a Ideia, imaterial, coloque o material. Que do infinito derive o finito. Por isso Feuerbach é categórico ao estabelecer a relação entre filosofia especulativa, leia-se Hegel, e a teologia:

Quem não abandonar a filosofia hegeliana não abandona a teologia. A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela Ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um Ser imaterial, isto é, um ser abstracto. No final da Lógica, leva mesmo a Ideia absoluta a uma <<decisão>> nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extracção do céu teológico.¹⁶

Ao procedimento característico dessa filosofia Feuerbach o chama de *abstração*. A principal característica da abstração é colocar “essência da natureza fora da natureza”. Por isso “a filosofia hegeliana *alienou* o homem de si mesmo”. Porque colocou “a *essência* do homem *fora do homem*, a *essência* do pensamento *fora do acto*

¹⁴ Somada a esta necessidade de reforma da filosofia especulativa proposta por Feuerbach – e talvez anterior a ela – está o contexto histórico da segunda metade do sec. XIX, o qual se viu marcado pelo declínio do Idealismo Alemão frente às relações complicadas com as ciências empíricas. Feuerbach, bem como os demais membros do jovem grupo hegeliano de esquerda (D. F. Strauss, Stirner, Ruge, Vischer, Bauer e Karl Marx), buscaram antes de tudo, cada um ao seu modo, responder à questão sobre o problema da identidade da filosofia frente aos novos resultados apresentados pelas ciências empíricas: psicologia experimental, física, biologia etc. Para os jovens hegelianos, a identidade da filosofia não poderia ser a lógica, a epistemologia, etc. Mas sim a “crítica”, isto é, o escrutínio de todas as crenças, sejam elas metafísicas, religiosas ou políticas. O programa da crítica radical do grupo começou pela crítica à bíblia, antes de Feuerbach, com Strauss (*Das Leben jesu*-1835) e Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*). Nestas duas obras é possível ver como e o porquê a *Das Wesen des Christentums* (1841) se tornou o ápice desta crítica à religião, que passou a partir dali a ser considerada a reificação ou hipóstase das vicissitudes humanas. Sobre a relação de Marx com a tradição “Crítica crítica” (como ele e Engels designaram os autores citados nesta nota) Cf. FREDERICO. *O Jovem Marx*. p.19-24, 50 e MCLELLAN. *Marx y los jóvenes hegelianos*. p.13-18. O relato crítico do próprio Marx sobre estes autores consta nos escritos posteriores a 1843: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844 – publicado em 1932), *Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik* (1845) e *Die deutsche ideologie* (1845/1846 – publicado também em 1932).

¹⁵ FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. p.1.

¹⁶ Ibid. p.15.

de pensar”¹⁷. Assim, pôde essa filosofia inverter a ordem entre sujeito e predicado, fazendo com que o ideal coloque e se oponha, de certo modo, ao concreto¹⁸.

A inversão entre sujeito e predicado que Feuerbach vê em Hegel não pode ser compreendida como uma inversão metodológica. Ele é taxativo quando diz que “A filosofia é o conhecimento do *que é*”¹⁹. E assim ele deixa manifesto que sua “viragem”²⁰ (para usar a expressão de Chasin), como é filosófica, é ontológica.

A empreitada filosófica de Feuerbach se inscreve no marco da filosofia moderna, mas, a partir de um ponto de vista que se pretende como radicalmente novo, no espírito de sua virada ontológica. Tal como Descartes, que intentava a encontrar uma certeza “clara e evidente” para construir seu sistema, Feuerbach seguiu o mesmo caminho. Mas, o ser da filosofia moderna é o ser da abstração. É o ser mediado pela abstração e por isso não pode servir de base para a construção da nova filosofia²¹.

A nova filosofia de Feuerbach deve começar pelo que não é filosófico, conforme seus termos²². A filosofia começa pelo pensamento e tem nele sua ferramenta por excelência. Ele quer introduzir o elemento do *sensualismo*²³ porque esse é o único modo de tirar da filosofia a ideia de o que ser é seja o ser da abstração. Só assim se pode conhecer o que é com clareza e evidência. O que ele quer dizer é que a filosofia separou sujeitos de predicados arbitrariamente. Separou, sob a categoria de sensação em si, o sentimento do amor, do ódio, etc. Assim ele pretende mostrar que não é possível fazer essa abstração porque o pensamento não tem primazia sobre a realidade. “A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o *sujeito*, o pensamento o *predicado*”²⁴. E Feuerbach entende que por ser deve-se entender “a essência da natureza”²⁵.

A tarefa com a qual a filosofia deve se encarregar é a de unir os princípios do sensualismo e do pensamento para apreender o ser. Porque a primeira intuição do ser é dada aos sentidos e dele não pode separar-se. Logo, pode-se resumir a tarefa feuerbachiana, em seus próprios termos: “Só a partir da negação do pensamento, a partir do ser determinado pelo objectivo, a partir da paixão, a partir da fonte de todo o prazer e

¹⁷ Ibid. p.5.

¹⁸ Ibid. p.8.

¹⁹ Ibid. p.9.

²⁰ CHASIN. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. p.44.

²¹ FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro*. p.83.

²² FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. p.11.

²³ Idem.

²⁴ Ibid. p.16.

²⁵ Idem.

necessidade se produz o pensamento verdadeiro e objetivo, a filosofia verdadeira e objectiva”²⁶. E disso conclui que “só onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à atividade, só onde o princípio anti-escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo dos franceses se une à fleuma escolástica da metafísica alemã é que se encontra a vida e a verdade”²⁷.

É sob a forte influência²⁸ desse texto que Marx empreende a crítica ao texto hegeliano. Agora cabe esboçar suas linhas gerais no sentido de elucidar a questão que nos propomos. Qual seja o significado da religião nos textos de Marx.

Marx

Não cabe nesta breve oportunidade expor a complexa e rica relação entre Marx, Hegel e a tradição dos jovens hegelianos (tradição a qual Marx pertenceu, mas a qual nunca se identificou). Não obstante, cabe aqui, de modo esquemático um esboço do itinerário de Marx como uma forma de justificação e introdução ao tema e ao texto escolhido. O que desejo colocar em destaque é a centralidade e importância da filosofia de Hegel no ambiente onde Marx se insere e, além disso, a enorme influência que o projeto crítico feuerbachiano exerceu sobre Marx. É importante notar que o esforço de Marx, como será exposto, é de transpor a “viragem” de Feuerbach para um terreno onde o próprio Feuerbach não o fez.

O problema principal pode ser enunciado da seguinte forma: como a filosofia de Hegel pôde ter sido absorvida pelo Estado reacionário prussiano?

O primeiro dado que parece merecer menção na resposta a esta questão é a disputa sobre o legado de Hegel. Os jovens hegelianos (ou hegelianos de esquerda) acreditavam, seguindo a leitura de Heine²⁹, que era possível separar, na filosofia de Hegel, o conteúdo esotérico (“que, por baixo do pano, teria sido ateu e revolucionário”)

²⁶ Ibid. p.12.

²⁷ Idem.

²⁸ Há que se notar que a influência de Feuerbach não é uma adoção acrítica. Em carta a Ruge Marx diz que “Os aforismos de Feuerbach me parecem incorretos somente em uma coisa, que ele se refere muito à natureza e muito pouco à política. Que, de qualquer forma, é a única aliança pela qual a atual filosofia pode tornar-se verdade”. (Feuerbach's aphorism's seem to me incorrect only in one respect, that he refers too much to nature and too little to politics. That, however, is the only alliance by which present-day philosophy can become truth). *Marx & Engels Collect Works*: Karl Marx 1835-184. Lawrence & Wishart: [s.l.], 2010. V.1. p. 400. A partir daqui, farei referência como MECW indicando o volume após a “/” por número arábico. Aqui, trata-se de MECW/1.

²⁹ LUKÁCS. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. p.124. Em Chasin (2009) e na apresentação da tradução de MARX (2013), Enderle também menciona este importante ponto.

do conteúdo exotérico (“que teria sido dócil ao poder político de sua época”³⁰). Desse modo, os jovens hegelianos assumiam o conteúdo esotérico da filosofia do mestre e seguiam como se a filosofia da “nova época” já estivesse pronta e acabada³¹.

Ao responder a questão sobre o legado da obra de Hegel, Marx coloca-se para além da disputa esotérico x exotérico. Ele identifica que são os limites da filosofia de Hegel que permitiram sua “acomodação” ideológica. A formulação pessoal de Marx, que consta em sua tese de doutoramento, é assim expressa:

Entretanto, aquilo de que ele [o filósofo] não tem consciência é que a possibilidade desta aparente acomodação tem sua raiz mais profunda numa insuficiência, ou, pelo menos, numa insuficiente compreensão do seu próprio princípio. Portanto, se um filósofo termina por chegar efetivamente a uma acomodação, os seus discípulos devem explicar, partindo de sua íntima consciência essencial, o que para ele mesmo tem a forma de uma consciência exotérica. Deste modo, o que aparece como um progresso da consciência moral é ao mesmo tempo progresso do saber. Não se trata de pôr em suspeição a probidade moral do filósofo, mas de construir o nível essencial de consciência teórica ao qual ele chegou, elevando-o a uma figura e um significado determinados. Com isso, já se superou o objeto construído.³²

Entre 1841, data da redação final da tese doutoral, até 1843, data de redação do texto que será exposto, Marx intervém intensamente por meio de uma extensa produção jornalística³³, lidando com problemas como a censura da imprensa e os decretos da Dieta Renana. Marx combate a autocracia reacionária da política de Frederico Guilherme IV e o jornal onde ele trabalha acaba por ser fechado. Também neste momento marca a ruptura de Marx com os jovens hegelianos, sobretudo, pela insistência na crítica da religião e na “difusão do ateísmo”, o que os distanciava “da luta contra o absolutismo feudal”³⁴ vigente na, então, Prússia.

Desse modo, fica evidente que uma volta à filosofia hegeliana, por sua ênfase na religião, não era mais uma questão estritamente filosófica. Este retorno significa uma mudança de perspectiva, conforme carta a Ruge datada de 30 de março de 1842. Ali ele diz que “Minha intenção era criticar a religião a partir da crítica das condições políticas e não estas últimas a partir da crítica da religião. E isso porque a

³⁰ Idem.

³¹ Ibid. p.126.

³² MARX apud LUKÁCS. Ibid. p.126-127.

³³ Estes textos se encontram em MARX (1982) p. 147-318 e em MECW/1; p.109-378.

³⁴ LUKÁCS. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. p.134.

religião, em si destituída de conteúdo, vive não do céu mas da terra; e, com a dissolução da realidade invertida, da qual ela é teoria, a religião desaparece por si mesma”³⁵. Disso segue-se que o significado da crítica da religião está circunscrita aos problemas práticos que se desenrolam na Prússia ao tempo de Marx.

Conforme nota Leonardo de Deus³⁶, a crítica à filosofia do direito de Hegel já é anunciada em carta a Ruge datada de 5 de março de 1842³⁷. Ali ele diz que prepara uma crítica a Hegel como modo de uma “luta contra a monarquia constitucional como um híbrido que, do início ao fim, se contradiz e abole a si mesma”³⁸. Apesar do plano, essa crítica só foi levada a cabo no ano de 1843. O texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel* apresenta duas temáticas centrais³⁹: a crítica da especulação e a crítica da politicidade. Embora estes dois temas tenham íntima vinculação, o objeto de estudo, dentro do escopo proposto, será o primeiro, na medida em que for possível apresentá-los optando por apresentar o segundo como modo de enfatizar o primeiro. Outro ponto importante, e que marca fortemente a relação de Marx com Feuerbach é que seu maior intento é redirecionar a crítica deste último à filosofia de Hegel. Este redirecionamento já consiste na superação de Feuerbach, pois Marx encontra o lugar da resolução da problemática.

No texto Marx começa apresentando o §261 da filosofia do direito hegeliana. Ali Hegel estabelece que o Estado é, face à família e à sociedade civil, uma necessidade externa e um fim imanente⁴⁰. Por necessidade externa Hegel entende que a relação entre Estado, família e sociedade civil é uma relação de subordinação e dependência. No que diz respeito à subordinação, essa categoria “corresponde plenamente a essa relação de ‘necessidade externa’”⁴¹. Mas o que ele comprehende por dependência acaba por contradizê-lo pois ele entende “Que a ideia da **dependência**, particularmente das leis do direito privado em relação ao caráter determinado do Estado, e a concepção filosófica de que a parte deve ser considerada somente em relação ao todo, já o havia visualizado [...] principalmente Montesquieu etc”. Dessa forma, Hegel procura conciliar esferas contrárias. Conciliação que só pode ter um caráter de

³⁵ MARX apud LUKÁCS. Ibid p. 134-135.

³⁶ De DEUS. *Jovem Marx, 50 anos*: alienação e emancipação. p.9.

³⁷ Lá, de Deus faz referência a MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1963. V. 27, p. 397. Aqui refiro à edição MECW/1, p.382-383.

³⁸ “struggle against constitutional monarchy as a hybrid which from beginning to end contradicts and abolishes”.

³⁹ Conforme demonstram J. Chasin (2009), de Deus (2014), M. Chasin (2001) e Enderle (2000)

⁴⁰ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 33.

⁴¹ Idem.

“necessidade externa” porque vai contra o desenvolvimento da “essência interna da coisa”⁴².

No §262, Hegel estabelece que a Ideia (ou Espírito) real se divide, por si mesma, nas esferas da família e da sociedade civil para, a partir da “idealidade delas”, tornar-se “Espírito real e infinito para si”. Além disso, Hegel indica que as relações entre essas esferas aparecem mediadas “pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação”⁴³.

Apesar de Marx ter esse desenvolvimento como notável porque as esferas da família e da sociedade civil são colocadas como as bases donde surge o Estado e sua relação com elas ser mediada pelo arbítrio e pelas circunstâncias, ele censura Hegel pelo modo como expõe o conteúdo. Ao usar expressões como “ele se divide para”, Hegel, conforme o comentário marxiano indica, descreve um processo onde a Ideia deve sempre haver-se consigo mesma. Assim, o Estado é colocado como a base da família e da sociedade civil e não o contrário. E o Estado, como encarnação da Ideia, assume um movimento próprio. Deste modo, Marx conclui dizendo que ele “age segundo um princípio determinado [...] de um modo que é precisamente como é na realidade”. Todo esse processo Marx o chama de “misticismo lógico panteísta”, que significa que a realidade se apresenta como um fenômeno da ideia.

Temos aqui as duas, complementares, definições que Chasin nos oferece para especulação. A primeira diz que esta seja o “processo de manifestação da substância [...] substância que se movimenta através do conceito [...] que engendra figuras [...] o movimento da própria realidade”. Quanto à segunda (que nos remete ao comentário do §261), a especulação é entendida como “movimento que produz uma falsa identidade”⁴⁴. Continuemos a ver como a especulação aparece na exposição marxiana do texto de Hegel.

No §269, Hegel diz que

A disposição toma seu *conteúdo* particularmente determinado dos diferentes lados do **organismo** do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva. Esses lados distintos são, *assim*, os *diferentes poderes*, suas funções e suas atividades, por meio dos quais o **universal** continuamente, e aliás, na medida em que esses poderes são

⁴² Ibid. p.34.

⁴³ Ibid. p.35.

⁴⁴ Chasin. *A crítica da especulação nas Glosas de Kreuznach.* p.151.

determinados pela *natureza do Conceito*, se mantém, *se engendra* de modo *necessário* e, na medida em que é igualmente pressuposto de sua produção, *conserva a si mesmo*;- esse organismo é a constituição política⁴⁵

Marx reconhece o mérito do reconhecimento hegeliano de ver o Estado e a constituição política como uma unidade orgânica e que suas “funções e atividades” se encontrem em harmonia. Mas Hegel mistifica esse conteúdo porque submete a constituição política, como organismo do Estado, como momento do “desenvolvimento da Ideia”, e não entende a mesma como o desenvolvimento do Estado por suas próprias determinações. Num segundo momento os diferentes poderes não são diferentes por sua especificidade, pelas funções que exercem, mas recebem essa diferença porque são “determinados pela natureza do Conceito”. Sobre este ponto, mais a frente, Marx conclui que “Os diferentes poderes não são, portanto, determinados por uma ‘própria natureza’, mas por uma natureza estranha”⁴⁶.

Disso se segue a conclusão marxiana sobre o modo de proceder de Hegel: a Ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais”⁴⁷.

Outro importante apontamento que Marx faz é que Hegel, ao desenvolver sua Filosofia do direito a partir de determinações da Ideia, não consegue derivar suas conclusões das premissas de que parte. “Quando eu digo: ‘Esse organismo (organismo do Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções etc.’, não sei ainda absolutamente nada sobre a *ideia específica* da constituição política”⁴⁸. Ou quando Hegel diz “o organismo é o desenvolvimento da Ideia”, disso não se pode dizer que ele tenha construído alguma “[...] ponte *pela qual* se possa chegar à *ideia determinada de organismo do Estado ou da constituição política*”⁴⁹.

Também no §270, onde Hegel trata do fim do Estado e de seus poderes, Marx assinala a presença do especulativo ao dizer que “O ‘fim do Estado’ e os ‘poderes do Estado’ são mistificados, visto que são apresentados como ‘modos de existência’ da ‘Substância’ e aparecem como algo separado de sua existência real, do ‘espírito que se

⁴⁵ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p.39.

⁴⁶ Ibid. p.42.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibid. p.39-40.

⁴⁹ Ibid. p.41.

sabe e se quer', do 'espírito cultivado'"⁵⁰. Marx apoia essa proposição porque no referido parágrafo Hegel estabelece que a finalidade do Estado (que é a preservação dos interesses particulares como fim universal, sua substancialidade) está submetida à categoria de necessidade que é dada pela sua própria substancialidade. Essa substancia não é nada mais que "o espírito que, *por haver passado pela forma de cultura*, sabe-se e quer a si mesmo"⁵¹. O mesmo padrão de desenvolvimento dá-se no §272, onde é abordada a racionalidade da constituição. Ali a racionalidade é hipotecada à "natureza do Conceito"⁵².

O texto marxiano trata desse procedimento à exaustão, mas o argumento que subjaz à crítica é que Hegel mistifica sua filosofia do direito porque a trata a partir do desenvolvimento de sua lógica. Parte importante de seu comentário ao §269 é quando afirma que os poderes da constituição não são desenvolvidos por eles mesmos porque "Sua sorte é, antes, predestinada pela 'natureza do Conceito', encerrada nos registros sagrados da Santa Casa (da Lógica)". E arremata: "A alma dos objetos, no caso presente, do Estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que a aparência"⁵³.

No comentário ao §266, onde se constata que a passagem da família e da sociedade civil ao Estado não é dado pelo seu próprio desenvolvimento, mas pela "relação *universal* entre *necessidade* e *liberdade*", Marx enfatiza que "a mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora essas, ora aquelas esferas. Trata-se apenas de encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes"⁵⁴. Na glosa ao §270 a problemática ganha uma formulação mais direta. Primeiro é dito que, em Hegel, "o trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica". Disso, logicamente, conclui, "a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve a demonstração da lógica"⁵⁵. Mais à frente, na mesma glosa, Marx expressa esse misticismo lógico nesses termos:

⁵⁰ Ibid. p.44.

⁵¹ Ibid. p. 42.

⁵² Ibid. p. 46.

⁵³ Ibid. p. 42.

⁵⁴ Ibid. p. 38.

⁵⁵ Ibid. p.44-45.

A Substância deve “dividir-se nas distinções conceituais, que são, do mesmo, graças àquela substancialidade, determinações *estáveis* e *reais*”. Essa frase, a essencial, pertence à lógica e já se encontra pronta e acabada antes da filosofia do direito. Que essas distinções do Conceito sejam, aqui, distinções “de sua atividade (do Estado)” e que sejam “determinações estáveis”, “poderes” do Estado, tal parêntese pertence à filosofia do direito, à empiria política. Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas, um parêntese da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se comprehende, apenas *hors d'oeuvre* do desenvolvimento propriamente dito⁵⁶.

Outro defeito do procedimento hegeliano, conforme Marx demostra, é que ele se mostra insuficiente em seu propósito explicativo de um objeto específico. Isso se depreende diretamente da especulação, pois, ao tratar de um objeto específico a partir das categorias oriundas da lógica Hegel acaba por perder as categorias do próprio objeto. Esse apontamento de Marx fica claro na glosa sobre o §269. Hegel, ao tratar da ideia de organismo e, daí, passar a tratar do organismo político, conforme já foi tratado, Marx indica a imprecisão com que Hegel trata o objeto. A conclusão desse apontamento é que Hegel não consegue explicar qual o traço distintivo objeto tratado dos demais. Por isso é enfático neste particular:

[...] uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar ‘a Ideia’, a ‘Ideia lógica’ em cada elemento, seja o Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui ‘a constituição política’. Convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica.⁵⁷

Mas a crítica de Marx não se reduz a desvelar os aspectos negativos. É do embate com Hegel que Marx propõe como a apreensão da “lógica da coisa”.

Por um lado, Hegel é censurado por assumir a “*contradição do fenômeno* como *unidade* no ser, *na Ideia*”⁵⁸. E isso se dá porque a realidade é posta pela Ideia e, assim sendo, pode ser submetida ao mesmo tratamento que a Ideia. A realidade não é a Ideia diferenciada pela necessidade do Conceito. A contradição de um objeto real (como Estado x sociedade civil, por exemplo) não é passível desse tipo de mediação porque

⁵⁶ Ibid. p.45.

⁵⁷ Ibid. p.40.

⁵⁸ Ibid. p.113.

“Extremos reais não podem ser mediados um pelo outro porque são extremos reais. Mas eles não precisam, também, de qualquer mediação, pois eles são seres opostos. Não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam”⁵⁹.

De outro lado, Marx não pode cair no “erro *dogmático* oposto” da “crítica vulgar”. Pois, se Hegel lida de modo resolutivo com as contradições, a crítica vulgar “luta contra seu objeto” mas não é capaz de resolvê-lo. De acordo com Enderle, “A crítica vulgar assume diante da realidade empírica uma atitude arrogante, altiva, pretensiosa; ela expõe as contradições do existente apenas para desprezá-las como algo pertencente à massa, isto é, ao mundo humano, o mundo da prática sensível, sobre o qual paira a imaculada esfera puramente teórica do *Espírito*”⁶⁰.

A tarefa que Marx se impõe é a “verdadeira crítica”. Isso significa que no trato com uma contradição real, sua tarefa é descrever “sua gênese, sua necessidade”. Apreender seu “significado *específico*”. Em suma, “esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”⁶¹. E, na filosofia do direito como o objeto é a sociedade civil, “*conditio sine qua non*”⁶² do Estado, a crítica se dirige ao modo como Hegel trata da matéria do Estado como “forma de manifestação do Espírito”, mas deixando-as intocadas. Mas esse assunto diz respeito à politicidade, tema que não poderemos abordar.

Conclusão

Agora, podemos compreender que quando Marx diz que “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”, ele quer dizer que após Feuerbach, os problemas da religião foram entendidos como problemas do homem. E, como “o homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo”, mas “o homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade”, é esse estado de coisas invertido que cria a religião. Disto, ele entender que a religião é a “teoria geral deste mundo”.

⁵⁹ Ibid. p.111.

⁶⁰ ENDERLE, *Apresentação*; P.19

⁶¹ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p.114.

⁶² Ibid. p.36.

Essa “*consciência invertida do mundo*”⁶³ se deve ao fato da Alemanha, para usar a expressão de Lukács, “ter chegado tarde demais no processo de desenvolvimento da moderna burguesia”⁶⁴. Devido ao seu atraso em relação aos países mais modernizados, é que a Alemanha pôde fazer da filosofia seu móvel de ação transformadora. E como essa tinha seu ponto alto na filosofia de Hegel e seu intrínseco alto grau de especulatividade, a crítica da religião acabou sendo o objeto privilegiado. Mas, a aproximação demasiada com a religião acaba por afastar a crítica de sua verdadeira tarefa, qual seja, “desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*”. Logo, o programa marxiano diz que “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*”⁶⁵. Por isso, se o objeto da filosofia é o pensamento, o jovem Marx buscará uma resolução fora da filosofia, no âmbito que é condição de possibilidade da própria religião: o estudo da sociedade civil⁶⁶. O empreendimento teórico de Marx, a partir de 1843, seguirá esse sentido, não de maneira uniforme, mas com recuos e avanços, até a redação d’*O capital*.

Referências

- CHASIN, José. *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009
- CHASIN, Milney. A crítica da especulação nas Glosas de Kreuznach. *Ensaios Ad Hominem*. São Paulo: Estudos e edições Ad hominem, n.1. Tomo IV, p.145-163, 2001.
- DE DEUS, Leonardo. *Jovem Marx, 50 anos*: alienação e emancipação. Ouro Preto: Amazon, 2014.
- ENDERLE, Rubens Moreira. Apresentação. IN: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Ontologia e política*: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846. 2000. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 4.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. *Princípios da filosofia do futuro*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

⁶³ Ibid. p. 151.

⁶⁴ LUKÁCS. *El assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. p.29

⁶⁵ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p.152

⁶⁶ A primeira análise de Marx sobre a sociedade civil já consta na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

- _____. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2.ed. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2009.
- _____. *El assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

FIGURAÇÕES DO CORPO NEGRO: O EXÍLIO DO CORPO E DA ALMA EM *ORPHÉE NOIR* E SUAS INTERLOCUÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Jânderson Albino Coswosk¹

RESUMO: A análise que segue pretende traçar reflexões sobre o corpo negro à luz do prefácio *Orphée noir* (*Orfeu Negro*), escrito por Jean-Paul Sartre (1905-1980), para a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française*, lançada em 1948 pelo pensador senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001). Nesta perspectiva, as reflexões se inserem em um esforço de perceber não só a importância do *Orfeu Negro* para o Movimento da *Négritude*, mas também captar a forma sensível com que o Prefácio nos instiga a entender de que existe um “significado canônico” (MBEMBE, 2001) no que tange ao corpo negro, oriundo da consolidação dos Impérios coloniais, e que esse significado perpetua seus ecos na contemporaneidade. Além disso, Sartre nos mostra que este mesmo corpo é capaz de se converter em estratégias de combate às significações canônicas que lhe são atribuídas e propagadas pela narrativa colonial.

Palavras-chave: corpo negro; *négritude*; exílio do corpo e da alma.

ABSTRACT: The following analysis brings to the light reflections on the black body under the assumptions of the preface *Orphée noir* (*Black Orpheus*), written by Jean-Paul Sartre (1905-1980), for the *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française* (1948), organized by Léopold Sédar Senghor (1906-2001). Hence, the analysis tries to expose not only the importance of *Black Orpheus* for the Movement of *Négritude*, but also to capture the sensitive way in which the Preface instigates us to understand that there is a “canonical meaning” (MBEMBE, 2001) regarding the black body, derived from the consolidation of the colonial empires. By consequence, this meaning perpetuates its effects in the contemporary world. In addition, Sartre exposes the black body as an instrument itself to fight against these canonical meanings, spread by the colonial narrative.

Keywords: black body; *négritude*; exile of the body and the soul.

A radicalidade e o engajamento do existencialismo sartreano impactaram profundamente os Estudos Literários, Psicanalíticos e Pós-Coloniais ao longo do século XX. Órfão de pai aos dois anos de idade, Jean-Paul Sartre passa a morar na casa de seus avós maternos e, aos dezenove anos, matricula-se na Escola Normal Superior, em Paris, onde conhece sua companheira Simone de Beauvoir.

Sartre desenvolveu suas idéias em meio aos turbulentos acontecimentos da Europa do final do século XX. Grande parte de seu pensamento foi dedicado a problemas

¹ Instituição: Ifes/UERJ. E-mail: jandersoncoswosk@gmail.com;acoswosk@ifes.edu.br

de alienação, marginalização e violência na sociedade moderna. Seus escritos filosóficos durante o período do pós-guerra abordaram essas questões tanto em termos de psicologia - ou fenomenologia - das relações humanas quanto no que tange a um modelo dialético das restrições da sociedade. Influenciado por Marx, Freud, Bergson, Husserl e Nietzsche, sua filosofia e estética literária exploram os problemas da escolha existencial - *la contingence*, paralelos ao enfrentamento do fascismo, do antisemitismo, do racismo e da desigualdade social. É um alicerce de vida calcado no ativismo político e filosófico.²

Na primeira metade do século XX, mais precisamente na década de 30, começou-se a pensar a África sob um outro prisma, sobre sua “diversidade, riqueza cultural, veio artístico e criatividade”.³ Não só a apropriação de elementos da arte africana às artes vanguardistas europeias é algo importante a ser lembrado, mas também a estruturação do *Movimento da Négritude*⁴, encabeçado por Léopold Sédar Senghor, do Senegal, Léon Gontran Damas, da Guiana Francesa e o poeta e ensaísta Aimé Césaire, da Martinica, como algo crucial para a construção das primeiras reflexões de Sartre em torno de raça e do colonialismo francês.

O encontro desses intelectuais afro-francófonos com Sartre foi motivado pela intensa migração de africanos, bem como de antilhanos após a Primeira Guerra Mundial para a França, em um período marcado pela instabilidade econômica europeia, o pós-Primeira Guerra e as lutas anticoloniais.⁵ O período entre 1948 até os anos 1960 foi decisivo para a participação de Sartre na luta contra o regime colonial francês e de sua aproximação com seus companheiros negros, o que fomentou sua imensa contribuição para a propagação dos ideais anticoloniais, além da publicação futura de seu prefácio ao livro *Os Condenados da Terra* (1968), de Frantz Fanon.

Ao fundarem a revista *L'Étudiant Noir*, em 1934, Senghor, Damas e Césaire fizeram o uso, pela primeira vez, da palavra *négritude* e de seu conceito, a fim de que uma cultura negra independente daquela imposta pelo colonialismo francês fosse abraçada. Embora não tenha passado do primeiro número, a revista teve grande importância para o fortalecimento de um orgulho da história do legado africano pelo

² JULES-ROSETTE. *Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude*, p. 266

³ SALGUEIRO. *Genealogia da Négritude*, p. 17.

⁴ A palavra *négritude* será tomada aqui do mesmo modo em que começou a figurar nos diálogos estabelecidos pelos afro-francófonos Senghor, Césaire e Damas e sua aplicação por Sartre no Prefácio da *Anthologie*. A carga semântica que ela carrega, bem como seu emprego, nos movem ao seu uso e reflexão tal como fizeram anteriormente. Em alguns momentos, o câmbio entre os vocábulos *négritude* e *negritude*, no decorrer da análise, deve-se à tradução do texto para a língua portuguesa.

⁵ JULES-ROSETTE. *Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude*, p. 266.

mundo, o que, de certa forma, atingiu seu ápice com a publicação da *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française* (1948), lançada por Senghor e prefaciada por Sartre. Reunindo poemas de artistas de Senegal, Haiti, Guiana Francesa, Madagascar, entre outros, a *Anthologie* era uma pequena amostra do que viria a se consolidar nos espaços de colonização portuguesa, inglesa e francesa, a partir dos anos 1960, do que convencionou-se chamar de “poesia negra”⁶, ou, *a priori*, de “literatura negra”.⁷

Embora fosse uma publicação revolucionária à época por conta de sua força de expressão poética, a antologia de Senghor talvez não tivesse atingido tão vasto público sem o prefácio de Sartre. Intitulado *Orphée noir (Orfeu Negro)*, foi posteriormente publicado em 1949 na revista *Présence Africaine*, sendo traduzido e muito bem recepcionado em inglês e publicado no formato de livro em 1976.

Muito mais que despertar a atenção para a poesia afro-francófona, Sartre (1960) delineia a escrita poética como uma escrita engajada, ou até mesmo revolucionária, desenvolvendo a dialética da *négritude*. Termo político que, à época, não figurava no dicionário, é, nas palavras do tradutor do ensaio em evidência para a língua portuguesa, “indispensável, insubstituível pelo nosso ‘pretidão’, devido à sua riqueza de significações”.⁸

A reivindicação dessa *négritude* e a elaboração de um texto rico em detalhes subjacentes à psicopatologia do racismo fazem de *Orfeu Negro* um texto que transita pela gênese do preconceito de cor tal como os próprios poemas da *Anthologie*. Ao analisar a produção do racismo sob uma linguagem poética, que combina com fluência com os poemas de Césaire, Senghor e Diop, Sartre (1960) produz um ensaio que ganha feição de uma montagem: a sobreposição de elementos diversos, advindos dos poemas, aliada à sua capacidade argumentativa exibem subjetividades negras fragmentadas pela diáspora escravagista enquanto memória, bem como pela diáspora contemporânea aos poetas enquanto um novo deslocar-se no mundo. A experiência vivida desses poetas paralela às tensões raciais engendradas na sociedade francesa faz surgir nos poemas um *eu* que quer “descobrir-se” negro, um *eu* despedaçado, reflexo das diásporas compulsórias de africanos pelo tráfico transatlântico em direção à Europa e às Américas.

⁶ SALGUEIRO. *Genealogia da Negritude*, p. 19.

⁷ BERND. *Introdução à Literatura Negra*, p. 27.

⁸ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 99.

Este *self*manifesto em sua negrura é próprio do exílio – é antilhano, senegalês ou haitiano e se percebe imerso à uma ‘autenticidade negra’ forçada para reivindicar a dignidade humana. Todavia, a tradução e a potência do ‘ser negro’ reside no preto que recebe o “título de nativo colonizado ou de africano deportado”.⁹ O resultado ensaístico sartreano aqui apresentado se mostra fruto desses entrelaces gerados pelo colonialismo e deslocamentos compulsórios de africanos escravizados no Novo Mundo.

Por ser “aos negros é que estes negros [poetas] se dirigem, e para falar-lhes de negros”¹⁰, Sartre reflete a escrita da *Anthologie* como uma tomada de consciência - “o livro não é, como a ferramenta, um meio que vise a algum fim: ele se propõe como fim para a liberdade do leitor”¹¹. Esse livro não se dirige de modo nenhum aos dominadores, mas antes aos “condenados da terra”, [...] às pessoas de cor”¹². A tomada de consciência de cor do negro parte da reflexão em torno da exploração capitalista tanto do operário branco – abarcada por Marx, quanto do operário negro – invisível ao marxismo. Na verdade, “[...] um judeu, branco entre os brancos, pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre homens. O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto”¹³. É no duplo sofrimento e na palavra *preto* que lhe jogaram como pedra, conforme Sartre (1960), que os poemas convocam o homem de cor:

O negro que chama seus irmãos a tomarem consciência deles próprios vai tentar lhes apresentar a imagem exemplar de sua negritude e se voltará sobre sua própria alma para pegá-la. Ele se faz de farol e espelho ao mesmo tempo; o primeiro revolucionário será o anunciador da alma negra, o arauto que arrancará de si a negritude para estendê-la ao mundo, meio profeta, meio devotado, enfim, um poeta no sentido exato da palavra *vate*¹⁴.

E por ser montagem, sua escrita passa pelo corpo e pela alma do negro para tomar forma, tal como os poemas analisados. Sendo *Orfeu Negro* um exemplo claro da encenação do corpo negro em trânsito, em um constante *in-between* cultural, é patente questionarmos como Sartre (1960) dramatiza um fluxo de corpos que extrapola o que ele denomina “par África-Europa”¹⁵, ou ainda, a divisão dicotômica do mundo entre preto e

⁹ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 98.

¹⁰ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 95.

¹¹ SARTRE. *Que é a literatura?*, p. 40.

¹² WALLERSTEIN. *Ler Fanon no século XXI*, p. 05.

¹³ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 98.

¹⁴ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 99-100.

¹⁵ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 101.

branco. Existe na análise sartreana um devir-corpo-negro – corpo-ato, corpo-projeto, corpo-libertação, que desafia os corpos racializados, vítimas do patriarcado e das ressonâncias coloniais. Há um combate efetivo contra esses corpos negros enclausurados em sua própria camada epitelial – que se apresentam como modelos únicos das diásporas – pretéritas e contemporâneas, dos afetos e da vida.

A conversão do corpo negro em receptáculo de projeções negativas de si, bem como de seu confinamento representacional começou desde o século XVI com a escravidão e com a experiência africana no Novo Mundo¹⁶. Através do escravismo, a imagem deturpada do corpo negro “viajou” com o colonizador europeu e tomou forma em sua literatura e, posteriormente, na fotografia colonial. Entre viagens e textos, constituía-se, muito antes do que conhecemos como *modernidade*, uma rede de imagens fabricadas pelos colonizadores a respeito de povos e culturas não europeias.

Se no período escravista aos proprietários de homens e mulheres escravizados era “permitido matar impunemente o seu escravo e exercer sobre ele um direito de vida e de morte”¹⁷, Achille Mbembe (2003) percebe um desdobramento dessa permissividade de direito à vida e à morte do corpo negro na contemporaneidade. Há, segundo Mbembe (2003), uma necropolítica: o “poder e [a] capacidade em ditar quem pode viver e quem deve morrer”¹⁸ no mundo contemporâneo, resultante do que os Estados nacionais modernos geraram – a soberania. Atrelado ao conceito de biopoder de Foucault, Mbembe (2003) escapa do conceito tradicional de soberania e encara a categoria como o direito do Estado sobre o corpo, sobre a vida e morte, na forma de uma herança colonial.

Nessa mesma trilha em que o corpo negro é envolto nesta política de morte, que o trata como minoritário, anticartesiano ou antioccidental, Sartre (1960) expõe, à medida que sequencia sua reflexão, um duplo exílio vivenciado pelo negro: o exílio do corpo e da alma. Na repartição do mundo na dualidade cromática “branco-preto”, o corpo negro

vive na maior parte do tempo na Europa, no frio, no meio das multidões cinzentas: sonha com Porto Príncipe, no Haiti. Mas não é o suficiente: em Porto Príncipe, já se encontra no exílio; os negreiros arrancaram seus pais da África e os dispersaram¹⁹.

¹⁶ TILLIS. *The Black Male Defiled: Whose Fault Is It? Critical Historical Analysis on Black Male Subjecthood*, p. 246.

¹⁷ LOSURDO. *Contra-história do Liberalismo*, p. 53.

¹⁸ No original: “[...] the power and the capacity to dictate who may live and who must die”. MBEMBE. *Necropolitics*, p. 11.

¹⁹ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 100.

O “exílio ancestral dos corpos”²⁰ acarreta o exílio da alma: ela passa a vagar na cultura e técnica brancas, na submissão a uma cultura colonizatória, fazendo-se necessário romper com essa cultura-prisão. O filósofo francês nomeia tal poesia de “órfica” por conta desse processo de rompimento: o negro é conduzido a descer em si mesmo, tal como o fez Orfeu indo implorar Eurídice a Plutão.

O grande problema apontado por Sartre que ainda se arrasta pelas sociedades pós-coloniais é a clausura do corpo, “a linha de cor”²¹ que trava a posse e a liberdade de si mesmo. O paralelismo de cores – o preto e o branco, as relações cromáticas nas quais o branco está sempre associado à verdade e às virtudes, enquanto o preto à escuridão ou representação do mal absoluto²² é basicamente resultante do ato de olhar:

O branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem: era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía todas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, de luz condensada²³.

De modo análogo, Quintiliano (2007) atesta que “como é impossível suprimir a existência do outro, o indivíduo busca também objetivá-lo pelo olhar”²⁴. Num sentido sartreano, o corpo negro é tomado como uma *coisa-em-si*, objeto e fetiche de quem o coloniza.

À medida que “eu sou como o outro me vê”²⁵, há sempre uma “despossessão do outro”²⁶ no encontro entre aquele que lê e o Outro que tem o corpo lido, o que gera uma obrigação de mudança da narrativa desse Outro. Eis que surge o caráter patológico desses encontros: o medo da diferença e a incapacidade de compreender a existência dela. O ‘curto-circuito’ provocado por encontros encenados nos poemas analisados por Sartre é fruto da imprevisibilidade desses encontros, que escapam à necessidade do controle. Tais encontros são encarados pelos poetas negros sempre como algo contra o qual devem se defender ou, com raras exceções, como uma ocasião a partir da qual esses indivíduos possam exercer seu potencial criativo. O trânsito, os espaços de movência, a hibridez, o habitar em um “terceiro espaço” escapam à rigidez da norma e das definições binárias.

²⁰ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 101.

²¹ DUBOIS. *The Souls of Black Folk*, p. 24.

²² FANON, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, p. 31

²³ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 93.

²⁴ QUINTILIANO. *Sartre Fenomenólogo*, p. 05.

²⁵ SARTRE apud QUINTILIANO. *Sartre Fenomenólogo*, p. 03.

²⁶ SAFATLE. *Círculo dos Afetos: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo*, p. 31.

A experiência de não caber na previsibilidade da norma - a sensação íntima de ser exterior à regulação daquele espaço - e a impossibilidade de se constituírem em um lar – seja na vivência colonial ou na contemporaneidade, sob a regência do Estado-nação – provocam situações imprevistas e incontroláveis. O medo resultante da instabilidade produz nessas relações o que Vladimir Safatle (2015) denomina de “desamparo”²⁷. Longe de ser encarado num sentido negativo, o teórico enxerga o termo em tela como potência emancipadora²⁸.

Nos poemas, Sartre (1960) expõe um “controle muscular”²⁹ sobre o corpo negro. Na forma de uma violência de amputação, é uma tensão que reage ao limite, à fronteira, onde esse corpo negro e colonizado pode transitar. São corpos que incomodam quando estão em movimento, já que possuem um lugar específico para movimentar-se.

Esse controle, institucionalizado pelos engenhos e seus senhores, pelos navios negreiros e posteriormente pelas embaixadas, passaportes e pelo discurso racial aprisionam os poetas da *Anthologie* em locais específicos de movimento e interferem diretamente na produção de novas identidades. O que organiza o corpo nos poemas, seguindo a trilha de Sartre (1960), é a gestão do medo, ou ainda, o medo é o afeto/fator de coesão, já que a subordinação à norma colonial ou imigratória se dá através da afecção dos corpos pelo medo.

A afecção pelo medo presente nos poemas leva a Jean-Paul Sartre a desmembrar sua análise para um outro ponto importante: a busca dos poetas por uma *négritude* presa exclusivamente na ancestralidade. O retorno nostálgico, mesmo que imaginado, é próprio daqueles que forçosamente tiverem de abandonar seus lares, imersos em uma desterritorialização violenta. O poeta negro que por vezes Sartre (1960) nos traz sente-se totalmente desamparado no processo de deslocamento, agarrando para si “o tema do retorno ao país natal e o da volta aos Infernos resplandecentes da alma negra”³⁰.

O desejo de retorno ao ponto inicial, tal como Césaire encenou com maior ênfase em *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), foi refletido por Hall (2005, p.87), ao se referir à “tradição”, isto é, à sensação de perda de uma unidade, à tentativa de resgate

²⁷ SAFATLE. *Círculo dos Afetos: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo*, p. 16.

²⁸ Embora partam de abordagens diferentes, é interessante notar o uso do termo “desamparo” por Safatle (2015) e “caos-planetário” por Glissant (1989, p. 37). Glissant (1989) também confere um sentido positivo a caos ao atrelar sua semântica ao fenômeno da crioulização no mundo. De acordo com Glissant (1989), os contatos imprevisíveis de corpos e culturas são capazes de provocar a revisão dos mitos fundacionais das nações e suas bases fincadas na genealogia e filiação.

²⁹ FANON, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, p. 16. Termo utilizado por Fanon (1968) para caracterizar o corpo enquanto expressão de liberdade na prática religiosa e da dança nas colônias.

³⁰ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 102.

de uma identidade pura e à “tradução”, processo em que a formação identitária acontece a partir de uma intersecção de culturas entre indivíduos que saíram de sua terra natal, sem a ilusão de um retorno ao passado. É, na verdade, um processo de escavação que oscila entre o que Toni Morrison (1988 [1987]) chama de *desremembering* - o desejo de esquecer as memórias traumáticas, atrelado ao desejo de recordá-las – *rememory*³¹. Trabalhar com textos oriundos de povos afro-descendentes é perceber a oscilação entre a “origem” - cultura de herança africana e aquela imposta pelo regime colonial.

Ao mesmo tempo em que esse desejo se mostra latente, Césaire, em seu *Discours sur le Colonialisme*, percebe na África uma ancestralidade que não lhe pertence mais, gerando todo um questionamento presente, aliás, nos poemas da *Anthologie*, sobre a possibilidade ou não do retorno continental. Talvez a dupla consciência – entre ser negro e europeu, experimentada por tantos desses poetas, reivindicava tanto a sua africanidade quanto a sua identidade francófona, o que conferia a sensação de descontinuidade em relação à África, ao tentar dela se aproximar ou se nela escolhesse viver.

Um segundo desdobramento da análise sartreana desemboca no próprio ato de escrever dos poetas negros da *Anthologie*. Quando afirma que “o poeta negro atinge mais seguramente a grande poesia coletiva: *falando apenas de si, fala por todos os negros*”³², Sartre não só expõe o caráter homogeneizador do preconceito de cor, em transformar todo um grupo heterogêneo somente por conta da partilha de um mesmo tom de pele, mas também exibe o fardo do poeta afro-descendente: *falar de* ou *falar por* equivale a falar de um grupo que se torna comum por conta da cor da pele, apagando-se toda e qualquer diferença subjetiva e cultural que pode existir. A partir disto, somos novamente levados à questão da ‘autenticidade exigida’, ao fardo que esses artistas carregam³³. O fardo de ser “embaixador” de um grupo de pessoas ou de um continente tem arrastado a literatura negra a uma leitura que nos impossibilita valorizar aspectos fundamentais de resistência afro-descendente em relação à opressão e memórias instituídas.

Sartre (1960) fala de um método para a superação dessa clausura do corpo e

³¹ Morrison, em seu romance *Beloved* (1987, p. 118-9), atribui figurativamente ao desejo de esquecer como *desremembering*, enquanto ao de recordar como *rememory* (p. 35-6; 100), que funcionam como verbos e substantivos. O uso dos neologismos é feito pela protagonista Sethe, que também se percebe imersa num vai-e-vem de memórias traumáticas.

³² SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 102, grifos nossos.

³³ Essa é a uma das grandes problemáticas enfrentadas por artistas africanos e afro-descendentes que lançam suas artes na diáspora contemporânea. Ver mais sobre em Peffer (2005).

da transformação desse exílio físico e subjetivo em uma “força desestabilizadora”³⁴ de criação poética. Na verdade, ele não propõe um método. Sua sugestão parte de uma estetização do corpo negro ou de um esquema corporal que se materializa no ato poético. É na escrita engajada – no poema, e não na prosa, que o negro expressará sua *négritude*: “o poema é uma câmara escura onde as palavras se chocam em círculos loucos. Colisão nos ares, [...] curtos-circuitos da linguagem”³⁵. A *négritude*, é, pois, pura poesia: “[...] é o conteúdo do poema, é o poema como coisa do Mundo, misteriosa e aberta, indecifrável e sugestiva, é o próprio poeta”³⁶.

A linguagem empregada pelos poetas como curto-circuito é a conversão da língua do colonizador em instrumento poético de luta: as palavras, em termos sartreanos, são “desfrancesadas” pelos poetas e instaura-se uma espécie de “língua estrangeira” no poema. Há uma tentativa, por parte dos poetas, em desarmar a língua francesa de pressupostos raciais – os poetas “traz[em] à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. Arrasta[m] a língua para fora de seus sulcos costumeiros, leva-a a *delirar*”³⁷. Afrontam os hábitos morfossintáticos, o que abala formas de narrar, de ser e dizer, de estar e agir. Em suma, fazem surgir uma nova possibilidade de linguagem.

Se o francês é a língua na qual se inscreve toda vida burocrática nos países colonizados em evidência, Sartre (1960) nos leva a crer que é preciso que se crie uma consciência baseada na conciliação do uso do idioma. Presar pelo uso de qualquer língua nativa a caráter de língua oficial em um espaço regido pelos limites dos Estados nacionais modernos é ilusório. Espaços que foram moldados por estrangeiros, que ainda são regidos por uma língua estrangeira e que vivem sob tensões de ordem cultural diversas devem ver nesse mesmo idioma imposto a possibilidade de diálogo que dilua as fronteiras que ele mesmo criou. A participação desses poetas na empreitada do diálogo reside não em avaliar o valor da herança desta língua, que vem acompanhada de violência, expropriação e preconceito, mas na capacidade que ela tem em carregar o peso da experiência de cada local marcado por cada poeta. Há que se desenvolver um francês novo, alterado, que comungue com a experiência desses espaços e que auxilie na conciliação de suas múltiplas culturas.

³⁴ SAID. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, p. 67.

³⁵ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 105.

³⁶ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 129.

³⁷ DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 9, grifo do autor.

Diante da possibilidade de reinvenção do homem, da identidade fora da clausura da cor e do retorno que Sartre nos traz, como reescrever esse corpo-texto? Como elaborar uma “autopoiesis”³⁸, uma *négritude* que converta esse corpo em estratégias de combate ao regime representacional?

Sartre nos instiga a pensar em um modo de não sermos reféns de um aprisionamento identitário ou de esquemas de opressão e de muitas significações instituídas. Essas significações advém da concepção que se tem da própria história do continente africano e da única vertente de seu legado pelo mundo – a subjugação.

“A África, último círculo, umbigo do mundo, polo de toda a poesia negra, a África ofuscante, incendiada, [...] a África fantasma vacilante qual a flama, entre o ser e o nada, [...] continente imaginário”³⁹ exibe seu caráter espectral: é o fantasma da escravidão, é o berço da exploração, unicamente um desenho colonial preso a um passado-presente de subjugação que respinga por todos aqueles que de algum modo são lembrados, a partir do corpo, como produto dessa subjugação:

[...] A África enquanto tal existe apenas na base do texto que a constrói como ficção do Outro. Este texto, portanto, combina com o poder estruturante, de tal forma que um eu que reivindique falar por si mesmo, uma voz que seja autêntica, sempre corre o risco de ser condenada a expressar um discurso preestabelecido que mascara o seu próprio, censura-o ou o força à imitação. [...] A África só existe na base de uma *biblioteca preexistente* que intervém e se imiscui por toda parte, mesmo no discurso que afirma refutá-la, a tal ponto que, com relação à tradição e à identidade africanas, hoje é impossível distinguir o “original” da cópia, ou mesmo de um simulacro⁴⁰.

Sendo o racismo um exemplar dessa “biblioteca preexistente” de que trata Mbembe (2001), o corpo negro e suas diferenças visíveis fornecem ‘evidências incontestáveis’ para a naturalização da subjugação de africanos e afro-descendentes, bem como da diferença racial. A representação da diferença por meio do corpo tornou-se o método discursivo do qual grande parte desse “conhecimento racionalizado” se produz e circula⁴¹.

É indispensável que se façam diferentes apropriações da África e de seu legado transcontinental, contrários ao que Cunha (2014) denominou de “onipresença da memória

³⁸ GUATTARI. *CAOSMOSE: Um Novo Paradigma Estético*, p. 54.

³⁹ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 100-101.

⁴⁰ MBEMBE. *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*, p. 186, grifos do autor.

⁴¹ HALL. *The spectacle of the ‘Other’*, p. 244.

escravista e seus registros de sujeição”⁴², ou ainda, o que Hall (1997) apontou como *preferred meaning*, ao fazer referência às práticas representacionais, que tentam privilegiar um entre os vários significados possíveis do corpo e da imagem do negro. Já que o significado não é algo fixo, não há controle absoluto das conotações das palavras e imagens, o que permite que outros significados sejam construídos. Esse é o motivo pelo qual ele menciona o conceito de “transcodificação”, de Bakhtin: “apropriar-se de um significado já existente e reapropriá-lo em um novo significado”⁴³.

É o reconhecimento do homem fora da experiência epidérmica que Sartre (1960) desenvolve com tamanha sensibilidade sua análise e consegue ainda perpetuar os ecos do *Orfeu Negro* nos ouvidos do homem contemporâneo. Sartre não se prende à esquizofrenia “preto/branco”, muito menos à dualidade hegeliana para encontrar saídas plausíveis contra o confinamento representacional do corpo negro. O *Orfeu Negro* é “outro poema” entre tantos poemas contemplados por Sartre, é o híbrido, que enxerga por entre essas polaridades, o entre-lugar das duas dimensões. Existir deixa de ser um fardo para o homem negro, que toma, através da palavra, a posse de seu corpo.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. *A preparação do romance I: da vida à obra*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERND, Zilá. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- CUNHA, Eneida Leal. Áfricas, modos de usar: a potência de um ainda “menor”. In: OLINTO, Heidrun Krieger, SCHØLLHAMMER, Karl Erik (Orgs.) *Cenários Contemporâneos da escrita*. Rio de Janeiro: 7 Letras: PUC-Rio: FAPERJ: CNPq, 2014, pp. 51-59.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Boston, New York: Bantam Dell, 2005.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GLISSANT, Edouard. Espaço fechado, palavra aberta. Trad. Diva Barbaro Damato. *Estudos Avançados*, v.3, n.7. São Paulo, set./dez., pp. 35-49, 1989.
- GUATTARI, Félix. *CAOSMOSE: Um Novo Paradigma Estético*. Trad. Ana Lúcia Oliveira; Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HALL, Stuart. The spectacle of the ‘Other’. In: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 1997.
- _____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

⁴² CUNHA. *Áfricas, modos de usar: a potência de um ainda “menor”*, p. 52.

⁴³ HALL. *The spectacle of the ‘Other’*, p. 270.

- _____. Raça, o significante flutuante. 2013. *Revista Z Cultural*, Ano VIII, Vol. 2.
- Trad. Liv Sovik. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>. Acesso em 05/08/2015.
- JULES-ROSETTE, Bennetta. Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude: Race, self, and society. *Theory and Society*, v. 36, n. 3. pp. 265-285, 2007.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, No. 1, pp. 171-209, 2001.
- _____. Necropolitics. *Public Culture*, v.15, n.1, pp. 11-34, 2003.
- MORRISON, Toni. *Beloved*. New York: Penguin Books, 1988 [1987].
- PEFFER, John. *A Diáspora como objeto*. 2005. Disponível em: <<http://www.artafrika.info/html/artigotrimestre/artigo.php?Id.=1>>. Acesso em 07/07/2017.
- QUINTILIANO, Deise. *Sartre Fenomenólogo*. 2007. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/html/v8n2a12.html>. Acesso em 07/07/2017.
- SAFATLE, Vladimir. *Círculo dos Afetos*: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.
- SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. Genealogia da Negritude. In: _____. *Escritoras Negras Contemporâneas*: Estudos de Narrativas – Estados Unidos e Brasil. Rio de Janeiro, Caetés, 2004, pp. 16-54.
- SARTRE, Jean-Paul. Orfeu Negro. In: _____. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960, pp. 98-112.
- _____. *Que é a literatura?*. São Paulo: Ática, 1989.
- TILLIS, Antonio D. The Black Male Defiled: Whose Fault Is It? Critical Historical Analysis on Black Male Subjecthood. In HARRIS II, Emmanuel; _____. (Eds.). *The Travon Martin in US*: an American tragedy. New York: Peter Lang Publishing, 2015, pp. 244-263.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N. 82, pp. 3-12, pp. Set./2008.

HEIDEGGER, KANT E O PROBLEMA DA LIBERDADE

Marcelo Vieira Lopes¹

RESUMO: Analiso neste trabalho a questão da demarcação causal do problema da liberdade. Esse problema surge da interpretação heideggeriana da obra de Kant. Para isto, examino a interpretação fenomenológica do sentimento de respeito, visando a correta determinação do modo de ser daquele que age. Em seguida, caracterizo em linhas gerais a famosa interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura. Com isto será possível fazer um primeiro aceno para a noção de espontaneidade em sua ligação com o conceito de liberdade. Esta avaliação será importante do ponto de vista metodológico, pois prepara para a análise da relação entre liberdade e causalidade. Será possível assim considerar de um ponto de vista ontológico-fundamental um tipo de liberdade distintivo, não derivado da estrutura causal comumente a ela associada.

Palavras-chave: Liberdade; causalidade; Heidegger; Kant

ABSTRACT: In this paper I provide an analysis about the question of causal demarcation of freedom's problem whose arises from Heidegger's interpretation of Kant's work. For that, it will be required an analysis of phenomenological interpretation of the feeling of respect aiming the right determination of agent's mode of being. Afterwards I drawn attention to phenomenological interpretation of Critique of Pure Reason concept of Spontaneity in connection with that of freedom. This account will be important from a methodological point of view, preparing for the analysis of the relation between freedom and causality. As a result, from an ontological perspective, will be possible consider a concept of freedom other than that derived from the causal structure commonly associated with it.

Keywords: Freedom; Causality; Heidegger; Kant

1. A análise do Sentimento De Respeito

Imediatamente após a publicação de *Sein und Zeit* (SZ)², Heidegger oferece uma série de interpretações da filosofia prática e teórica de Kant. Nos *Grundprobleme der Phänomenologie*, a consideração da filosofia de Kant é fundamental para a discussão de algumas teses sobre o ser. Neste texto Heidegger anuncia a “reelaboração da terceira seção da primeira parte de Ser e Tempo”³, o que indica sua importância para a elaboração continuada do projeto da ontologia fundamental. No que segue, forneço uma análise da confrontação com a filosofia kantiana neste texto no que concerne ao

¹Doutorando em Filosofia pela UFSM; E-mail: marcelovieiralopes16@gmail.com.

² Todas as referências aos textos de Heidegger são baseadas na edição da *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Klosterman) abreviadas como “GA”, acompanhadas do número referente a cada edição, exceto *Ser e Tempo* (SZ), o qual segue a paginação da edição padrão.

³ HEIDEGGER. GA24, p. 1.

modo de ser daquele que age. Essa análise será imprescindível para a abordagem do tema que pretendo examinar entre os dois autores, a saber, o tema da liberdade.

Uma das tarefas da ontologia fundamental, enquanto analítica da existência, é compreender o desdobramento histórico de certas determinações conceituais da subjetividade. Nos *Grundprobleme*, Heidegger entende a análise kantiana como ainda determinada pela concepção moderna de subjetividade. Em um sentido ainda a ser qualificado, esta concepção moderna de subjetividade é assumida como derivada de uma compreensão substancial de sujeito e, portanto, como inadequada em sua caracterização ontológica. Haveria ocorrido na modernidade uma transformação da problemática ontológica, passando do problema da “natureza” para o problema do “eu”. Não obstante, o modo como este “eu” chega ao centro das atenções na modernidade não se torna normativo (*maßgebend*), isto é, sem levar em consideração o modo de ser específico deste “eu”. A ontologia moderna, ao assumir o sujeito como ente exemplar, deveria interpretá-lo com vistas a seu modo de ser do específico⁴. Não obstante, a determinação da subjetividade em Kant continua expressa em termos cartesianos. O eu, como algo que pensa é determinado por suas representações (*Vorstellung*). Nesse sentido, ele é assumido como *subjectum* lógico-gramatical, como algo que possui predicados, ou aquilo “sobre-o-que-se-enuncia algo”⁵. O sujeito possui seus predicados de maneira sapiente, na medida em que toda representação é acompanhada de um “eu-penso”. Ao pensar, o sujeito sabe que esse pensar *lhe* pertence. Determina-se assim o sentido de autoconsciência inerente ao sujeito que possui seus predicados de forma sapiente, como objetos.

Para Kant, a estrutura formal da pessoalidade é entendida a partir da noção de *personalitas transcendentalis*⁶. Esta noção aponta para uma dimensão muito básica do eu. O eu da apercepção não é nenhuma representação e tampouco objeto de conhecimento. Ele é a possibilidade de todo e qualquer representar e fornece assim as condições do conhecimento. Esse sentido formal, no entanto, não esgota o conceito de subjetividade em Kant. É necessário, portanto, que se formule um conceito de pessoa distinto do uso meramente conceitual e que vise, ao mesmo tempo, a concreção do sujeito fundado no eu do “eu penso”. Ao contrário do sentido do eu da apercepção, a

⁴ HEIDEGGER. *GA24*, p. 174.

⁵ HEIDEGGER. *GA24*, p. 178.

⁶ A noção de *personalitas transcendentalis* pode ser entendida como a caracterização formal da personalidade, na medida em que apresenta as condições transcendentais que estão na base de toda a posterior determinação da subjetividade.

*personalitas psychologica*⁷ é dada como “eu-objeto”. A *personalitas psychologica* pressupõe assim a *personalitas transcendentalis*. Não obstante a caracterização dos dois tipos de autoconsciência, a constituição propriamente dita da pessoalidade não se esgota no caráter objetivo da pessoalidade, nem na racionalidade constituinte da humanidade, indicada pelos conceitos respectivamente indicados. Tampouco uma conjunção das duas faculdades é suficiente. Um conceito pleno de pessoalidade envolve a demanda por um ser racional suscetível à imputação. Dito de outra forma, o conceito de subjetividade não engloba apenas a conjunção entre animalidade e racionalidade⁸, mas requer também o conceito de imputabilidade, que deriva, em Kant, de uma identificação entre liberdade por um lado, e de moralidade, por outro⁹. Neste sentido, Heidegger comprehende a noção de *personalitas moralis* convergindo para um sentido mais restrito de pessoalidade, englobando as outras duas significações, e modificando, ao mesmo tempo, a estrutura da autoconsciência com relação ao "eu-penso" e ao "eu-objeto". Para Heidegger, a *personalitas moralis* em Kant corresponde à pessoalidade propriamente dita, representando, ao mesmo tempo, uma determinada “modificação da autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*)¹⁰ com relação à autoconsciência moral. Essa modificação precisa representar o tipo de autoconsciência próprio daquele que age. O saber moral vinculado à ação não pode, portanto, coincidir com o saber teórico de si, tampouco ser intermediado pela experiência sensível do próprio eu.

O passo seguinte é elucidar a noção de sensibilidade neste contexto. Na filosofia crítica a sensibilidade não pertence apenas à faculdade da sensação e é justamente a partir desta noção que Heidegger elucida fenomenologicamente a estrutura do sentimento (*Gefühl*). À essência do sentimento em geral pertence, por um lado, o ter sentimento por algo e por outro, um tornar sensível daquele que sente o seu próprio estado¹¹. É no ter sentimento por algo que reside um sentir-se, como um modo que torna o eu manifesto. Nisto consiste a diferença entre o sentir e a reflexão sobre si. A

⁷ Já a *personalitas psychologica* indica a dimensão fática da personalidade fundada, por sua vez, na *personalitas transcendentalis*. Enquanto esta refere-se ao eu enquanto sujeito, a *personalitas psychologica* refere-se a dimensão do eu dada de forma subsistente (*vorhanden*), tal como um objeto. Haveria ainda, segundo Heidegger, uma implicação para a ciência psicológica derivada desta distinção: na medida em que a psicologia lida com este aspecto objetivo da personalidade, esta deveria ser entendida como ciência positiva. Cf.: HEIDEGGER. *GA24*, p.180.

⁸ Segundo Golob, a ideia de que a responsividade à normas *qua* normas é distintiva da agência humana não é uma noção nova. Já na obra de Kant há uma distinção normativa entre entes irracionais e racionais. Enquanto os primeiros são capazes de agir de acordo com leis, os segundos agem de acordo com a representação destas. Cf.: GOLOB. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. p. 195.

⁹ Sobre o conceito de imputabilidade na filosofia de Kant Cf.: KORSGAARD. *Morality as Freedom*.

¹⁰ HEIDEGGER. *GA24*, p.186.

¹¹ HEIDEGGER. *GA24*, p.187.

autoconsciência moral precisa, portanto, ser um sentimento distinto do saber teórico. O “sentimento moral” (*moralischen Gefühl*), ou “sentimento de minha existência” (*Gefühl meiner Existenz*), nas palavras de Kant, não é uma experiência empírica de si, tampouco um saber teórico. Mas, afinal de contas, o que é esse sentimento moral? O que o constitui? Como a pessoa se mostra através deste? Na *Crítica da Razão Prática*, o sentimento moral é entendido como “respeito” (*Achtung*)¹². O respeito não é uma admiração contemplativa da lei, mas a exigência de ação imediata. É através do respeito que o ser humano aparece na qualidade de agente, desempenhando ações que visam fins. O sentimento de respeito implica assim ligação com a razão prática. Nesse sentido, o sentimento não serve para o julgamento das ações, tampouco para a fundação de uma lei moral objetiva: ele é um móbil que transforma a lei em máxima. O sentimento de respeito deve ser determinado como respeito *por*, ou seja, respeito pela lei. No respeito *por* o eu se manifesta para si mesmo de maneira não teórica, como um ente que não apenas intelige, mas também atua¹³. A forma em que este “eu” se mostra é, consequentemente, na forma de um agente (*Handelnden*). O respeito pela lei é também respeito do agente diante de si *enquanto* si mesmo. Em outras palavras, o respeito remete-se sempre a pessoas, não a coisas.

Respeitar a lei envolve de maneira implícita uma exposição do agente à lei. No sentimento de respeito, jaz um submeter-se (*Sichunterwerfen*) enquanto razão pura, isto é, como ser livre que determina. É justamente no respeito à lei que a estrutura da pessoalidade se mostra como livre, uma vez que liberdade não é outra coisa que independência dos mecanismos da natureza, testemunhada pela capacidade de agir em virtude de uma representação da lei universal, produto da razão pura¹⁴. O modo privilegiado de acesso ao sujeito surge assim através do sentimento moral. Para Heidegger, ao revelar a estrutura intencional do sentimento de respeito, Kant aponta para o modo de aparecer legítimo da existência humana, um “eu sou” enquanto um “eu ajo”¹⁵. Resta ainda uma questão: se o respeito é assumido como o acesso ôntico ao eu, como se dá sua determinação ontológica? Qual é o estatuto ontológico da pessoa moral que se mostra no respeito?

¹² Kant. *Crítica da Razão Prática*. Primeira parte, primeiro livro, terceira seção: “Dos móveis da razão prática”.

¹³ O sentimento de respeito “é o modo autêntico em que a existência do homem se põe de manifesto, não no sentido de um constatar, de uma tomada de conhecimento, se não de tal forma que no respeito eu mesmo sou, isto é, atuo. Respeito à lei significa *eo ipso* atuar” HEIDEGGER. GA24, p. 194.

¹⁴ RODRÍGUEZ. *La interpretación Ontológica del Sentimiento moral*, p.128.

¹⁵ HEIDEGGER. GA24, p.194.

Para Kant, o estatuto ontológico da pessoa segue determinado no sentido de uma coisa (ainda que em sentido amplo e indeterminado) cujo existir é sempre fim em si mesmo. Esse existir é logo em seguida determinado pela liberdade, no “elevar-se submisso” do respeito, implicando responsabilização pessoal. A pessoalidade aparece assim ligada ao reino da liberdade. Cabe assim perguntar: qual o fim que essa “coisa” possui? Qual o modo de ser próprio do agente humano? Em princípio, Kant não coloca esta questão. O termo “existir” é ainda compreendido a partir do modo de ser da subsistência (*vorhandenheit*)¹⁶. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a *personalitas transcendentalis* não pode determinar o modo de ser do eu¹⁷. Se o eu é condição de possibilidade das categorias, segue-se que as categorias são incapazes de fundamentar ou apreender este mesmo eu. Que o eu não se dê de forma determinável implica a impossibilidade da determinação ontológica do eu puro. A única determinação possível do eu é, como tal, um “eu-ajo” (*Ich-handele*)¹⁸. Mas o que implica essa determinação do eu enquanto agente? Sabe-se que toda intuição possível deve mover-se necessariamente dentro das formas da receptividade, e por outro lado, para o entendimento deve-se supor a vigência das categorias em sua conceptualização. Ora, com o eu certamente não ocorre algo assim¹⁹. Dessa forma, para a para a aplicação das categorias ao eu-- não é dado nenhum ponto de partida sólido. Aqui, Heidegger e Kant estariam de acordo: as categorias são conceitos fundamentais da natureza, e, por conseguinte, inadequadas para a determinação do eu, caso este possua um modo de ser distinto da natureza. Apesar disto, Kant não oferece pistas do modo como o agente deva ser interpretado como tal. É justamente a partir do caráter ilícito da aplicabilidade das

¹⁶ HEIDEGGER. *GA24*, p.199.

¹⁷ KANT. *Crítica da Razão Pura*, B399.

¹⁸ HEIDEGGER. *GA24*, p. 205.

¹⁹ Na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente nos *paralogismos* (B399), Kant afirma que a *personalitas transcendentalis* não pode determinar o modo de ser do eu, visto que aí a crítica é dirigida à *psychologia rationalis* que, não por acaso, Kant substitui por sua *Metafísica dos Costumes* (KANT, 2013). Para esse impedimento de categorização, existem duas razões principais. A primeira diz respeito às categorias do entendimento, as quais são desde sempre, postas à base do eu, isto é, o eu é condição de possibilidade destas mesmas categorias. Segue-se daí que as categorias são incapazes de fundamentar ou apreender este mesmo eu que, por princípio, enquanto unidade sintética da apercepção, não pode ser determinado por aquilo que determina. A segunda razão, em conexão com a primeira, é que o eu, por definição, não é uma constatação empírica: antes, ele se encontra à base como possibilidade de toda a experiência. Desprovido de multiplicidade, ele é a unidade que possibilita a síntese do múltiplo. Para que algo seja dado à síntese, é necessário que o eu seja constituído em algum sentido pela capacidade da receptividade daquilo que é distinto dele mesmo. Por definição, o eu como “eu-penso” não pode ser afetado. De maneira diversa, ele é caracterizado por Kant como pura espontaneidade.

categorias ao eu puro que surge a necessidade do questionamento de uma interpretação ontológica adequada do sujeito.

Heidegger identifica nesta falha o débito de Kant em relação à sua demarcação da subjetividade em termos cartesianos. A interpretação da *personalitas moralis* oferece determinações necessárias, mas não suficientes da estrutura da egoidade (*Egoität*). Se o modo de ser da pessoa não adquire um aspecto positivo, prevalece a determinação do existir como subsistência, perpetuando a determinação da ontologia tradicional:

Kant fala da existência da pessoa (*vom Dasein der Person*) como da existência de uma coisa (*als vom Dasein eines Dinges*). Ele diz que a pessoa existe como fim em si mesmo. Ele usa o termo existir no sentido da subsistência (*Vorhandensein*). Precisamente aí onde ele toca na estrutura propriamente dita da *personalitas moralis*, precisamente aí onde ele toca no fato de ela ser um fim em si mesmo, ele atribui a este ente o modo de ser da subsistência (*die Seinsart der Vorhandenheit*)²⁰.

O que a passagem mostra é a violação da demarcação conceitual requerida entre modos de ser distintos. A partir disso, Heidegger pode afirmar que todo o esforço de análise da pessoa moral permanece em Kant apenas como um impulso, sem alcançar uma análise completa deste modo de ser. Não obstante, Kant reconhece um tipo de causalidade distinta entre natureza e liberdade. Tal distinção está de acordo com todo o princípio da metafísica kantiana, baseado no reconhecimento do princípio de causalidade como fundamento do acesso ao ente natural. Para estabelecer o sentido preciso do termo, e a correta determinação ontológica do ente que possui o modo de ser da existência, Heidegger lança mão da interpretação ontológica de um momento estrutural da vida humana, a partir da análise do “em-virtude-de” (*Worumwillen*).

2. O agente em-virtude-de-si

A discussão do sentimento de respeito resultou na exigência de um conceito ontologicamente adequado de pessoa. A interpretação deve partir do dado ôntico da auto compreensão do sentimento de respeito visando sua estrutura ontológica. Como foi visto, a objeção imediata surge da afirmação kantiana de que “existir” equivale àquilo que cai, diríamos hoje, no âmbito do quantificador existencial, significando que na

²⁰ HEIDEGGER. G424, p.209.

realidade efetiva “há algo” simplesmente²¹. O erro kantiano estaria em desconsiderar o caráter absolutamente distinto do existir, capturado pela noção de “*Existenz*”, diferente dos objetos em sentido amplo, aos quais se reserva o termo interpretativo “*Vorhandenheit*”. Aquilo que é referido pela expressão “fim em si mesmo” não afeta o modo como entes existentes se dão. Essa caracterização permanece como algo externo, independente do fato de existir. Mas o que significa o traço de ser um fim em si mesmo? Significa uma inserção na esfera da vontade e dos desejos, de ações subsequentes como meios e fins? E, afinal, qual o ganho de uma caracterização ontológica de um ente como “fim em si mesmo”? É passível de dúvida que Kant assuma esse traço fundamental como um querer da vontade ou como um traço ontológico do ente humano. Em outras palavras, não se decide se esta é uma exigência moral ou um modo de ser²².

Na análise de Heidegger o “em-virtude-de” surge como traço distintivo do ente humano. Emergem assim alternativas para solucionar a problemática da existência moral: 1. Pensar a existência não apenas como fato, mas em relação intrínseca com a qualidade de fim em si mesmo; 2. Essa condição de fim em si mesmo afeta a estrutura interna do existir humano em sua totalidade e não apenas a vontade consciente. A interpretação da existência em termos performativos presente em *SZ* indica que o ser-aí²³ realiza cotidianamente, a partir do seu “poder-ser”, a construção de uma identidade prática. É a estrutura interpretativa do *em-virtude-de* que qualifica a existência, dando concretude ao existir humano. Dito de outra forma, esta expressão refere-se à estrutura da existência que é o núcleo da autorreferência prática. Grosso modo, essa estrutura indica que de uma forma ou outra, implícita ou explicitamente, o ser humano tem que a cada vez tomar posição com relação à sua existência. Essa indicação do em-virtude-de aponta para o fato de que a autorreferência básica é anterior e determina o saber de si, entendido através da noção de autoconsciência²⁴. A autorreferência básica é rigorosamente prática, na medida em que envolve o sujeito na tarefa de realizar por si

²¹ Certamente, a elucidação da noção kantiana de existência a partir do aparato quantificacional tem aqui um estatuto meramente heurístico. De maneira alguma qualifico a posição kantiana como restrita à lógica do cálculo de predicados. Para uma detalhada abordagem desta temática Cf.: MACFARLANE. *Frege, Kant, And The Logic In Logicism*.

²² RODRÍGUEZ. *La interpretación Ontológica del Sentimiento moral*, p.133.

²³ Por meio do termo “ser-aí” (*Dasein*), se designa o ente dotado do modo de ser da existência. Evito aqui a controvérsia envolvendo a tradução ou a peculiaridade semântica deste termo. Para fins de clareza na exposição, assumo esta tradução amplamente aceita em português. No entanto, para não ficar preso à terminologia artificial de *SZ*, reportar-me-ei ao espaço de manifestação de sentido que o termo refere como sinônimo de termos como “pessoa”, “agente”, “existente”, “ser humano”, etc., mesmo ciente do esforço heideggeriano em não assumir o compromisso ontológico implícito em cada um desses termos.

²⁴ RODRÍGUEZ. *La interpretación Ontológica del Sentimiento moral*, p. 135.

mesmo seu próprio ser, sua identidade. Por outro lado, há também uma primazia ontológica, uma vez que há aí a determinação estrutural do modo de ser próprio do agente. Com o acréscimo da noção de “em-virtude-de”, Heidegger pensa alçar ao plano ontológico a própria ideia kantiana de fim em si mesmo, evitando ao mesmo tempo suas insuficiências. Essa determinação ontológica se revela agora como a condição de possibilidade das atitudes morais de egoísmo ou altruísmo, por exemplo. Somente um ente obrigado a comportar-se previamente a respeito de si mesmo pode pôr a si mesmo no centro ou colocar-se a serviço de outros²⁵. A moralidade é uma possibilidade do ser humano e se efetiva na tomada de posição com respeito ao próprio ser em cada situação fáctica²⁶. O ponto assinalado por Heidegger é justamente que, caso um ente humano particular se determine por meras inclinações, a estrutura do em-virtude-de não está assim menos presente. Esta estrutura continua pressuposta na medida em que este ente toma posição em relação ao próprio ser. Nesse sentido, o “em-virtude-de” torna ontologicamente manifesto o momento de autodeterminação do sujeito, antes mesmo do momento de autolegislação. Surgem assim implicações para uma teoria da liberdade, na medida em que até mesmo os comportamentos caracterizados como “livres” devem operar já em um espaço de vinculação característico. A seguir amplio o horizonte do debate Heidegger-Kant, a partir da análise do curso do semestre de inverno de 1927/28, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*.

3. A Interpretação Fenomenológica da *Crítica Da Razão Pura*²⁷

Analiso agora parte da interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* oferecida por Heidegger. Não avalio, no entanto, se e em que medida a interpretação de Heidegger está correta ou não de acordo com a exegese kantiana. Meu objetivo é apresentá-la unicamente com vistas à elucidação de alguns problemas

²⁵ Para Kant, autonomia moral é autolegislação e não apenas autodeterminação. Isto implica uma condição racional de determinação daquele ente que é um fim em si mesmo. Porém, de acordo com a análise heideggeriana, esta condição não se mostra na estrutura do em-virtude-de. Em outras palavras, que a existência humana seja fim em si mesmo indica que, em todo o trato com entes, essa mesma existência anuncia um caráter prático legislando sobre seu próprio ser.

²⁶ A facticidade (*Faktizität*) corresponde em *SZ* a uma das estruturas temporais do cuidado (*Sorge*). Este elemento diz respeito ao fato de que toda a existência se dá de maneira posicionada em um contexto cultural e social que determina previamente as possibilidades disponíveis para o existente. No texto *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA63), Heidegger apontara para o traço essencialmente “ocasional” (*Jeweiligkeit*) da expressão, indicando o acontecimento e a situacionalidade própria da “vida” a ser interpretada naquele contexto.

²⁷ As referências à *Crítica da Razão Pura* são feitas conforme o padrão, apontando para a primeira e a segunda edição, respectivamente como “A” e “B”, quando for o caso.

centrais para este trabalho e diz respeito às teses ontológicas que Heidegger encontra naquele projeto.

Do ponto de vista de uma leitura hermenêutico-destrutiva, toda a *Crítica da Razão Pura* está posta a serviço de uma fundamentação da metafísica, ou melhor, subordinada ao projeto da ontologia fundamental. A interpretação fenomenológica não assume o projeto da *Crítica* como uma epistemologia das ciências naturais, mas pergunta pela possibilidade do conhecimento *a priori* enquanto compreensão de ser²⁸. A problemática kantiana é assim redimensionada de acordo com o programa ontológico de *SZ*. A motivação para esta investida se encontra na ligação entre subjetividade e tempo presente na obra kantiana em que o modelo de subjetividade aparece temporalmente estruturado em todos os níveis de análise: 1. Sensibilidade: o tempo como intuição pura mais importante; 2. Entendimento: o “eu penso” enquanto organizador das representações funciona segundo um esquema temporal; 3. Imaginação transcendental: a raiz comum da sensibilidade e do entendimento. De acordo com a interpretação heideggeriana, a espontaneidade e a receptividade encontram raiz comum na imaginação transcendental (*Einbildungskraft*), que em última instância, repousa na temporalidade originária²⁹. Sob esta ótica, a ligação entre sujeito e temporalidade aparece na constituição da subjetividade mesma, entendida como síntese temporal³⁰.

Por outro lado, haveria também a prioridade metodológica da *Estética transcendental*, devidamente justificada no curso de sua interpretação³¹. Segundo Heidegger, a interpretação “logicizante” de Cohen e Natorp dissolve a *Estética* na *Analítica*, ofuscando completamente o momento de doação presente na sensibilidade³². Um dos ganhos fenomenológicos da *Estética*, afirma Heidegger, é justamente o reconhecimento de que todas as representações humanas são necessariamente temporais, independentemente de seu conteúdo. Para Heidegger, Kant foi o único filósofo que timidamente intuiu a conexão entre ser (a determinação de inteligibilidade)

²⁸ Cf.: HEIDEGGER. *GA25*, p.76: “As frases ‘estética transcendental’ e ‘lógica transcendental’ significam o mesmo (*dasselbe bedeutet*) que ‘estética ontológica’ e ‘lógica ontológica’””.

²⁹ “Para além de Kant, devemos dizer que o poder da imaginação (*Einbildungskraft*) é unicamente possível relacionado ao tempo; esse poder é o tempo ele mesmo, entendido como tempo originário, que chamamos temporalidade (*Zeitlichkeit*).” HEIDEGGER. *GA25*, p. 342.

³⁰ HEIDEGGER. *GA25*, p. 354.

³¹ “O juízo sintético *a priori*, enquanto sintético, deve ser capaz de se referir a uma intuição que o fundamenta. Assim, é necessária uma intuição que torne a síntese possível e que seja, no entanto, não empírica, mas completamente *a priori*. [...] Precisamos de uma intuição pura como o único princípio possível de fundamentação do conhecimento sintético *a priori*” HEIDEGGER. *GA25*, p. 94-5, grifos do autor.

³² HEIDEGGER. *GA25*, p. 67.

e tempo (como horizonte no qual essas mesmas determinações ganham sentido e tornam-se fenômenos). Dessa forma, o conceito de tempo não se comprehende apenas no marco de aparição da natureza e do mundo objetivo, mas como elemento constitutivo de todos os fenômenos para o “sujeito”. A temporalidade, assim, adquire um papel fundamental na estrutura ontológica do ser humano, não subordinada unicamente ao mundo natural. A partir dessa caracterização geral, posso analisar o conceito de espontaneidade com vistas a uma elaboração da noção de liberdade daí derivada. Se a temporalidade adquire um papel fundamental na análise da obra kantiana, veremos que também assim o é com a noção de espontaneidade.

A noção de espontaneidade do entendimento diz respeito à ausência de causas ou estímulos externos ao pensamento, sem pressuposição em uma série temporal. Espontâneas são também as condições formais do conhecimento que requerem que o conteúdo cognitivo seja ativamente conceptualizado de forma independente da recepção material. De acordo com a tese da espontaneidade, o sujeito de pensamento não deve ser entendido a partir de um sistema causal e é desvinculado, portanto, da concepção de um processamento de séries causais a partir de informações recebidas sensorialmente.³³ A doutrina da espontaneidade do entendimento tem consequências diretas para o modo como Heidegger assumirá posteriormente a noção de liberdade. Ela é analisada em seu traço negativo, isto é, *contra* a visão de uma propriedade ou poder causal atribuído a um agente. A ligação entre liberdade e livre iniciação de séries causais no tempo, por sua vez, é encontrada desde a primeira *Crítica*, entendida como o “poder de iniciar um estado espontaneamente”³⁴. Como pretendo mostrar, Heidegger recusa a compreensão tradicional de liberdade, subordinada à categoria de causalidade. O uso da noção de “liberdade” no vocabulário heideggeriano envolve deliberadamente a ligação com o tema da intencionalidade.³⁵ Ao menos no período de *SZ*, Heidegger utiliza a palavra “comportamento” (*Verhalten*) para caracterizar a própria relação intencional do ser-aí a outros entes. Que o ser humano comporta-se indica já uma relação intencional. Há, porém, implícito na teoria da intencionalidade heideggeriana, a distinção de comportamentos com relação aos diversos modos de ser exibidos por cada ente. De acordo com a adequação desses comportamentos a determinados entes, o ser-aí libera, por assim dizer, os entes em seu ser. Desta forma, a ligação entre transcendência,

³³ PIPPIN. *Kant On The Spontaneity Of Mind*, p. 453.

³⁴ KANT. *Crítica da Razão Pura*, A533/B561.

³⁵ GOLOB. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*, p. 194.

intencionalidade e liberdade se mostra clara: aquele ente que é transcendente (fora-de-si), pode ligar-se aos entes e assim liberá-los através de um comportamento adequado a eles. Em outras palavras, no comportamento intencional os entes já operam dentro de um espaço livre, restrito apenas pelas normas internas a cada modo de ser. Essa tese que unifica transcendência, intencionalidade e liberdade pode ser entendida como uma tese sobre a normatividade implícita na relação intencional do ser-aí aos entes intramundanos.

Esta noção de liberdade não é óbvia. Uma primeira definição equaciona liberdade e transcendência, na medida em que a liberdade é a capacidade humana de reconhecer e comprometer-se a normas, agindo à luz destas.³⁶ É através da noção de transcendência que o ser humano está primeiramente vinculado aos entes que lhe aparecem no trato com o mundo. Vincular aqui significa agir responsivamente de acordo com o modo de ser de cada ente – uma cláusula sempre a ser observada é a assunção de diversos modos de ser nos quais os entes se manifestam. Desde sempre, o existente já se relaciona com diversos tipos de entes no interior do mundo. Esse é o papel da transcendência humana e justamente por isso ela é identificada com a liberdade. Em síntese, ser livre é transcender e transcender é vincular. A noção de vinculação envolve aqui um pressuposto normativo, uma vez que o vínculo é sempre relativo a um padrão de adequação entre o ente e o seu modo de ser. Ele envolve, portanto, uma responsividade implícita já na compreensão.

O resultado é a identificação da liberdade com a abertura normativa para os entes, característica do ser humano.³⁷ A liberdade desempenha assim a função de tornar a compreensão humana vinculante, ela dá a possibilidade de vinculação (*Bindung*) a entes. Ser livre significa operar sob o domínio normativo, o que em vez de meras restrições causais, implica ser vinculante, responsivo (*Vernbindlich*) aos entes que aparecem em determinado contexto. Livre (*Frei*) é o ente na medida em que é liberado. O uso de “livre”, de acordo com Figal (2005), significa propriamente “acessível” ou “aberto”. Considerado este aspecto semântico, a liberdade envolve um processo que constitui pela primeira vez a relação humana significativa com os entes enquanto entes determinados, na medida em que estes aparecem abertos a uma compreensão de ser.³⁸

³⁶ Mais precisamente, Heidegger não aceita a subordinação da liberdade à intencionalidade, mas pelo contrário, é a liberdade que funda a intencionalidade. Cf.: HEIDEGGER. *GA24*, p. 238.

³⁷ GOLOB. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*, p. 197.

³⁸ Na temática da vinculação a entes, encontra-se implicitamente a questão da historicidade, na medida em que toda normatização de modos de ser pressupõe a vinculação histórica a uma determinada

Heidegger sugere que esta concepção de liberdade não é visualizada na *Crítica* e que somente uma correta apreensão do modo de ser do ser-aí³⁹ pode apontar o sentido adequado de liberdade. Essa afirmação se justifica na medida em que a liberdade pode ser entendida como um tipo “*responsividade*”⁴⁰ aos diversos modos de aparição do ente. Implícita na teoria da intencionalidade heideggeriana está a distinção de comportamentos com relação aos diversos modos de ser exibidos por cada ente. O papel da liberdade, nesse contexto, consiste em caracterizar o direcionamento intencional próprio do ser-aí, a transcendência. Isso implica uma caracterização ampla de liberdade, cujo significado é uma afirmação geral sobre a natureza da intencionalidade, permeada intrinsecamente por um traço normativo. A discussão que segue envolve a avaliação da tese encontrada desde a primeira *Crítica*, a saber, que a liberdade deve, em alguma medida, ser entendida a partir da noção de causalidade.

4. A Liberdade Como Causa

No curso do semestre de verão de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA31), Heidegger detém-se na análise da filosofia prática de Kant. Desde uma perspectiva destrutiva, Heidegger considera certa concepção metafísica da liberdade como decisiva para a determinação do ser humano como “livre”. O chamado problema metafísico da liberdade se caracteriza pela pergunta sobre sua possibilidade no interior do mundo. Como se estrutura a dependência do homem em relação às forças naturais, a Deus e a outros homens, por exemplo?⁴¹ Perguntar sobre o estatuto metafísico da liberdade e sua experiência envolve, portanto, implicitamente um perguntar sobre: 1. A essência ontológica do sujeito que experimenta a liberdade; e 2. A essência ontológica do mundo, na medida em que o “universo” ou a

compreensão. Que a compreensão humana seja histórica, finita, significa que os modos de ser e sua regulação interna são eles mesmos finitos e, portanto, sujeitos a desvinculação. Detalhar os limites dessa liberdade finita e os limites da vinculação histórica certamente excederia o escopo deste trabalho.

³⁹ Para uma elucidação do termo “ser-aí”, Cf.: nota 23.

⁴⁰ A noção de “*responsividade*” desempenha aqui a função de corroborar o traço normativo implícito nessa teoria da liberdade como vinculação intencional. Que o ser-aí livre seja responsável aos diversos modos de aparecer do ente indica que seu comportamento intencional já aparece como normativamente estruturado, vinculado a um todo de sentido, ao qual determinados comportamentos podem aparecer como adequados ou inadequados.

⁴¹ Para uma abordagem do tema da liberdade na filosofia alemã moderna Cf.: WOOD. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Neste estudo, Allen Wood aponta para alguns pontos internos à tradição alemã, a partir do fio condutor da liberdade. Esta temática é concebida em termos de uma agência racional, inserida em uma comunidade sujeita a leis, bem como seu caráter intrínseco e positivamente coercitivo, que apontam em alguma medida para a discussão que abordo entre Heidegger e Kant.

“natureza” deve proporcionar o espaço no qual a liberdade se manifesta. Deixo de lado, por ora, a primeira questão. É justamente o espaço de manifestação da liberdade, a natureza, que Kant entende como dotado de uma estrutura causal. A estrutura ontológica do mundo assegura à liberdade um tipo especial de causa, que por sua vez deve se realizar no interior desta mesma estrutura causal⁴². Esta forma de caracterizar a liberdade sugere uma problemática imediata. Se a entendemos a partir do princípio fundamental da física, segundo a qual todos os eventos têm uma causa, e se assumimos que ações humanas são eventos, nos comprometemos com a visão de que cada ação humana tem uma causa. Por sua vez, os antecedentes causais da ação são eles mesmos causados por eventos anteriores e séries de eventos formam uma cadeia que pode remontar-se infinitamente⁴³. Em se assumindo esse modelo, qual o espaço de articulação da liberdade? Há algum fenômeno que possa ser caracterizado como livre no interior desse modelo? Se sim, este pode ser concebido como uma causa natural entre outras?

A resposta kantiana foi pensá-la como um tipo especial de causa⁴⁴, em que o pressuposto natural estaria vedado de princípio, uma vez que a liberdade, por definição, não pertence ao reino natural. Esta concepção de causa livre não estaria alocada no interior de uma estrutura natural fechada e exige, portanto, um novo espaço de articulação. Isso envolve pensá-la como uma causa de caráter espontâneo, situada necessariamente na posição inicial das séries causais, determinante de sua própria ocorrência. Em fornecendo esse modelo, Kant pressupõe uma demarcação causal para o problema da liberdade. O que se pretende mostrar é a compatibilidade da “causa livre” com a admissão do sistema fechado das causas naturais. Essa concepção de liberdade endossada por Kant coloca o ponto de partida para a tentativa de superação levada a cabo por Heidegger, ao questionar os pressupostos metafísicos desta concepção.

De um ponto de vista ontológico-fundamental, pode-se dizer que a demarcação causal não corresponde ao traço originário do fenômeno da liberdade. Uma interpretação deste fenômeno em termos causais envolve uma espécie de reificação do ente que experimenta a liberdade, nivelando-o a partir do ente intramundano. Da mesma forma, a demarcação causal não faz justiça ao papel “possibilitante”, por assim dizer, da

⁴² VIGO. *Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad*, p.221.

⁴³ GUIGNON. *Heidegger's concept of freedom: 1927-1930*, p. 81-2.

⁴⁴ “Através disso, com efeito, todo o campo da experiência, por mais que se estenda, é transformado num conjunto de mera natureza. Mas já que desta maneira não é possível obter uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria para si mesma a ideia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal” KANT, *Crítica da Razão Pura*, A533/B561.

liberdade, entendida como abertura de mundo. A razão é que a relação originária entre homem e mundo não pode ser compreendida em sua radicalidade a partir de termos causais.

Não é difícil ao leitor de Heidegger identificar na determinação da liberdade como causa um traço da chamada ontologia da presença, entendida como a doutrina que considera o sentido de ser mais básico a partir da noção de subsistência (*Vorhandenheit*). Um dos objetivos da ontologia fundamental em seu traço destrutivo é justamente rastrear nas doutrinas ontológicas tradicionais essa determinação do sentido de ser. Dentro de um quadro ontológico que admitisse unicamente o modo de ser da *Vorhandenheit*, seria plenamente admissível o conceito de liberdade a partir da noção de causa. Contudo, este não é o caso no quadro pluralista da ontologia heideggeriana.⁴⁵ O ente que experimenta a liberdade é concebido conforme um modo de ser distinto daquele determinado causalmente. A admissão da determinação do fenômeno da liberdade em um modelo estranho ao seu modo de ser implicaria, portanto, uma transgressão categorial. Com isso mostra-se o traço ontológico inerente a esta abordagem, ao viabilizar a abertura de um acesso outro à problemática da liberdade, que não pela via da causalidade.

No seminário de 1930, Heidegger pensará a liberdade a partir de uma concepção disjuntiva. A noção de liberdade em sentido negativo (*negative Freiheit*) é entendida como “liberdade de...” (*Freiheit von...*). Na investigação referente à essência da liberdade humana, o conceito negativo é aquele que primeiramente se mostra na experiência. Em contrapartida, o aspecto positivo é entendido como um “ser livre para...” (*Freisein für*). Dado que a experiência primária da liberdade é dada através da liberdade negativa, a liberdade positiva deve se dar através daquela. O conceito de liberdade positiva indica o sentido de uma (capacidade de) autodeterminação para (fazer tal e tal). Esse sentido pode ser formalmente entendido como um manter-se em aberto para (*sich offenhalten für*), como um determinar a si mesmo para (*sich selbst bestimmen zu*), no sentido de determinar o próprio agir a partir de si mesmo.⁴⁶ A liberdade positiva

⁴⁵ Recentemente o debate meta-ontológico contemporâneo atribuiu a Heidegger uma concepção pluralista em ontologia, na medida em que este desafia o primado de um conceito unívoco de ser e fornece um tratamento exaustivo de modos de ser que articulariam a totalidade daquilo que há. Uma série de preocupações decorre daí, como por exemplo: qual a natureza destes modos de ser? (KELLY, 2014; TEPLEY, 2014); De que forma se dá a unidade entre estes modos? (MCMANNUS, 2013). Qual a forma correta de articulação destes modos? (MCDANIEL, 2009; SPENCER, 2012). Limite-me aqui a apontar o debate, pois uma consideração detalhada certamente excederia os limites desse trabalho.

⁴⁶ HEIDEGGER. *G431*, p.20.

é entendida paradigmaticamente por Kant a partir das noções de autodeterminação (*Selbstbestimmung*) e de *autoatividade* absoluta (*absolute Selbstdäigkeit*).

De acordo com essa interpretação, Kant ocuparia uma posição destacada na história do problema da liberdade, e isso por duas razões: 1. Ao ligar o problema da liberdade de modo expresso aos problemas fundamentais da metafísica; 2. Através dessa ligação promover um estreitamento unilateral do problema.⁴⁷ Ao determinar a vontade como uma capacidade de caráter essencialmente causal, a partir da capacidade de autodeterminação, Kant pensa este “para” da liberdade positiva impregnado causalmente. De acordo com essa tese, a autonomia funda-se na espontaneidade absoluta, isto é, a liberdade prática se funda na liberdade transcendental.⁴⁸ Porém, de acordo com a estrutura da existência humana, pensá-la assim equivaleria, como vimos, a um extravio conceitual. A liberdade, dessa forma, é pensada com uma origem inteligível que deve, sem embargo, ingressar no mundo fenomênico através de seus efeitos. Nesse caso, a liberdade liga-se diretamente ao ente intramundano na medida em que é pensada a partir do vínculo que mantém com este, na qualidade de fundamento de determinação. Cabe assim perguntar: por que razão Kant pensa a liberdade transcendental em termos causais? Para Heidegger, a razão parte da concepção kantiana da experiência da natureza e o papel decisivo desempenhado nesta pelo princípio de causalidade. Esta interpretação ganha sentido quando se observa que a elaboração do conceito de causalidade é pensado por Kant na Segunda analogia da experiência, segundo o qual todo o conhecimento teórico da natureza é regido pelo princípio de causalidade.⁴⁹

A ideia de uma espontaneidade absoluta, capaz de iniciar novas séries causais, fornece um elemento contrastante com respeito à causalidade natural, uma vez que não há na natureza algo semelhante a esse tipo de causa. Embora visando uma forma diversa de causalidade, em nenhum momento Kant abandona a perspectiva causal, derivada de sua consideração do acesso teórico à natureza. Mesmo assim, esta concepção apoia-se no fato de que em sendo uma causa livre, de caráter inteligível, esta deveria teoricamente poder ingressar, através de seus efeitos, na estrutura causal da natureza. A consequência imediata é que a própria liberdade, compreendida como “causa livre”, é subsumida a uma noção geral e indiferenciada de causalidade, orientada

⁴⁷ VIGO. *Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad*, p. 229.

⁴⁸ KANT. *Critica da Razão Pura*, A533/B561.

⁴⁹ KANT. *Critica da Razão Pura*, B233.

a partir da ideia de “efetuação” ou “produção de efeitos” (*Wirken*).⁵⁰ A censura de Heidegger dirige-se a esta assunção acrítica da conjunção entre liberdade e causalidade.

Essa assunção implicaria ainda dois erros. O primeiro consiste em uma absorção do âmbito prático no natural, através da concepção causal de liberdade. Isso significa, mais uma vez, assumir o fenômeno da liberdade como restrito ao âmbito ontológico da subsistência, sinalizado pela terminologia de *Wirken*, *Wirkung*, *Wirklichkeit*.⁵¹ Assumindo de maneira ontologicamente irresponsável o pertencimento da liberdade ao modo de ser da subsistência, Kant não coloca a pergunta sobre o próprio modo de ser do ente que é livre (*Seinsart des Freiseienden*). Este segundo erro deriva do primeiro. Aqui, a concepção de liberdade não faz justiça ao ser do ente que pode ser livre. Em outras palavras, ela não respeita a peculiaridade irredutível do ser livre do homem frente à estrutura causal natural.

5. Conclusão

Procurei mostrar neste trabalho a crítica da demarcação causal do problema da liberdade a partir da interpretação heideggeriana da obra de Kant. Esta crítica surge do redimensionamento da concepção causal, fundada em uma dimensão mais originária da liberdade. Esta dimensão aponta para o fato de que toda a possível vinculação causal ao ente intramundano pressupõe o seu comparecimento a partir de um horizonte significativo prévio. Em uma compreensão ontológica orientada pela noção de subsistência, as condições de possibilidade do aparecimento significativo permanecem não tematizadas. Tais condições seriam fornecidas pelo caráter livre da compreensão, entendida como condição da abertura de mundo e o consequente comparecimento do ente intramundano. Nesse sentido, a liberdade entendida como fenômeno originário é aquilo a que se deve dirigir a interrogação filosófica, a fim de determinar o correto modo de acesso aos diferentes modos se der. Esta noção de liberdade fundada nos resultados da ontologia fundamental estabelece uma dimensão mais originária e a vincula com a transcendência, fundando assim a possibilidade da relação intencional normativamente articulada. Essa inversão do problema da liberdade mostrou a dependência da causalidade com relação à liberdade e não o contrário, tal como tradicionalmente assumido.

⁵⁰ HEIDEGGER. *GA31*, p.198.

⁵¹ VIGO. *Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad*, p. 234.

Através da discussão do sentimento de respeito, reconstruí a posição de Heidegger com relação ao modo de ser do ente que é livre, e que na análise kantiana segue orientado a partir da noção de subsistência. Em seguida apontei para a complementaridade da noção do *em-virtude-de* à noção de agência. Foi possível mostrar que qualquer determinação do ser humano como “livre” aponta para uma vinculação anterior e constitutiva de toda determinação moral. Logo após, foi necessário reconstruir alguns aspectos da interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* tendo em vista a noção de espontaneidade. A partir dessa noção foi possível identificar o que chamei de problema da demarcação causal da liberdade em Kant. Com base nos resultados da ontologia fundamental, foi possível avaliar a insuficiência desta demarcação. Através da leitura destrutiva do problema da liberdade, a subsunção ao modo de ser da natureza pôde ser reavaliada. Isso implica dizer que o conceito de liberdade causalmente orientado não engloba a totalidade deste fenômeno e, por conseguinte, desconsidera a especificidade do modo de ser do ente que é livre, o ser-aí humano. Mostrou-se em seguida o conceito de liberdade por causalidade enquanto fenômeno derivado, fundado na transcendência originária do próprio ser-aí. De maneira derivada, a liberdade se mostra necessariamente como um fenômeno intramundano. A noção de uma liberdade inteligível, que ao mesmo tempo se vincula como fundamento de determinação do ente intramundano permanece inexplicada em seu caráter causal. Para Heidegger, deve existir um âmbito mais originário vinculado à liberdade, pensado a partir da transcendência do ser-aí. Em outras palavras, é somente a partir da abertura de mundo que pode surgir algo como um ente causalmente determinado. Somente porque há liberdade, no sentido da abertura comportamental em direção a modos de ser, que o ente natural pode vir a ser caracterizado em termos de causa e efeito. Disso não se segue, entretanto, que todos os modos de ser devam estar restritos ao mesmo sistema causal que, a rigor, aplica-se justificadamente apenas ao modo de ser da *Vorhandenheit*.

REFERÊNCIAS

- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GOLOB, Sascha. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- GUIGNON, Charles. Heidegger's concept of freedom: 1927-1930. In: DAHLSTROM, Daniel (org). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 79-106.
- HEIDEGGER, Martin *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1957.
- _____. *GA3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- _____. *GA24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. *GA25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *GA31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KELLY, Howard. Heidegger The Metaphysician: Modes of Being and Grundbegriffe: *European Journal of Philosophy*, 24(3), pp. 670-693, 2014.
- KORSGAARD, Christine. Morality as Freedom. In: *In Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp.159-18.
- LYNE, Ian. Openness To Reality In McDowell and Heidegger: Normativity and Ontology. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Taylor & Francis, v. 31, n. 3, pp. 300-313, 2000.
- MCDANIEL, Kris. Ways of Being. In: Chalmers; Manley; Wasserman (orgs.). *Metametaphysics: New Essays on foundations of the ontology*. Oxford Oxford: University Press, pp. 290-319, 2009.
- MACFARLANE, John. Frege, Kant, and The Logic In Logicism. *Philosophical Review*, v. 111, pp. 25-65, 2002.
- MCMANNUS, Dennis. Ontological Pluralism and the Being and Time Project. *Journal of History of Philosophy*. 51(4): pp. 651-673, 2013.
- PIPPIN, Robert. Kant On The Spontaneity Of Mind. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 17, n. 2, pp. 449- 476, 1987.
- RODRÍGUEZ, Ramon. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: Un comentario fenomenológico*. Tecnos, 2015.

- _____. La interpretación Ontológica del Sentimiento moral. *Studia Heideggeriana*, v. IV. Teseo, 2015a.
- SPENCER, Joshua. Ways of Being. *Philosophy Compass*. 7 (12): pp, 910-918, 2012.
- TEPLEY, Joshua. Properties of Being in Heidegger's Being and Time. *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (3), pp. 461-481, 2014.
- VIGO, Alejandro. *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.
- _____. Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad. *Studia Heideggeriana I*. Teseo, 2011.
- WOOD. Allen. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

A QUESTÃO DA VIDA NOS PRIMEIROS ESCRITOS DE WALTER BENJAMIN

Márcio Jarek¹

RESUMO: O presente trabalho visa apresentar uma detalhada análise dos primeiros trabalhos de Walter Benjamin, de sua construção e influências, bem como, a maneira como trazem a questão da vida em sua argumentação. Elaborados ainda na década de 1910, no auge da juventude do autor, além de trazerem as “angústias naturais” da idade, como a relação entre pais e filhos, a escolha da formação profissional, a descoberta da sexualidade ou o início das responsabilidades da vida adulta, esses escritos apresentam a constituição de um potente pensamento em relação ao tema vida. Pode-se dizer que esses primeiros escritos apresentam uma excêntrica filosofia da vida do autor. Marcado pelas propostas reformistas do período, pelo ativismo no movimento estudantil, pela formação universitária neokantiana e nietzschiana, esses primeiros trabalhos de Benjamin são o gérmen de uma nova forma de pensar a vida em suas relações com a linguagem, as artes e a história que marcará todo o conjunto da obra do pensador.

PALAVRAS-CHAVE: Benjamin, Vida, Juventude, Filosofia da vida, Primeiros escritos.

ABSTRACT: The present work aims to present a detailed analysis of the first works of Walter Benjamin, his construction and influences, as well as the way in which they bring the question of life in his argumentation. Elaborated in the 1910s, at the height of the author's youth, in addition to bringing the "natural anxieties" of age, such as the relationship between parents and children, the choice of vocational training, the discovery of sexuality or the beginning of life's responsibilities adult, these writings present the constitution of a powerful thought in relation to the theme of life. One can say that these first writings present an eccentric philosophy of the life of the author. Marked by the reformist proposals of the period, by activism in the student movement, by the neo-Kantian and Nietzschean university formation, these early works of Benjamin are the germ of a new way of thinking about life in its relations with language, the arts and history that will mark whole set of the work of the thinker.

KEYWORDS: Benjamin, Life, Youth, Philosophy of life, Early writings.

Entendemos que é por meio da observação das oscilações entre as duas esferas “kierkegaardianas” de avaliação da vida, a da moralidade e a da estética, que poderemos construir uma melhor imagem sobre o assunto vida no período de juventude de Walter Benjamin². As considerações que se seguem tratam de alguns escritos do

¹ Doutor em filosofia pela PUC-Rio, professor da Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR.

² A possibilidade de escolha entre o estético ou o moral, dilema vivenciado por Benjamin no contexto de sua juventude, certamente é resultado do impacto da leitura da obra “existencial” *Enter-Eller* (1843) de

período compreendido entre os anos 1912 e 1915, de trabalhos metafísicos do início da vida acadêmica do filósofo até os escritos que antecedem o trabalho “A vida dos estudantes” (1915), que é considerado, por muitos pesquisadores, o divisor de águas ou, mesmo, o trabalho transformador do pensamento benjaminiano³ e que carrega já em seu título o peso de tratar da temática vida.

Nesse sentido, começamos nossa avaliação pelo primeiro escrito mais significativo em relação ao tema vida que é o “Diálogo sobre a religiosidade de nosso tempo”, que foi publicado em 1912, na revista *Der Anfang*, que era o órgão oficial do movimento de juventude livre ligado ao pedagogo reformista Gustav Wyneken (1875-1964). Os temas principais desse texto, como de muitos outros trabalhos do período, são a arte e a religião⁴, os quais são tratados por meio de um diálogo imaginário entre os personagens “Eu” e “Amigo”. O diálogo entre os personagens representa um verdadeiro debate de época e tece um diagnóstico da vida secularizada na modernidade e, por sua vez, do empobrecimento dos valores religiosos e metafísicos, destacando a persistência da importância da religião no interior da cultura. Segundo Benjamin:

Para nós, nos últimos séculos, as antigas religiões sucumbiram. Porém, não acredito que isso tenha ficado tão sem consequências a ponto de podermos nos alegrar inocentemente com o Iluminismo. Uma religião refreava poderes, cuja ação livre deve ser temida. As religiões passadas ofereciam abrigo dentro de si para a necessidade e a miséria. Agora estas foram liberadas.⁵

A constatação de Benjamin do empobrecimento da vida moderna secularizada se insere num contexto mais amplo de crítica a certos aspectos do projeto moderno do Iluminismo (*Aufklärung*). Nessa perspectiva, o processo de secularização proposto pelo Iluminismo faz desaparecer a religião como guardiã dos conteúdos da ética em prol do “progresso” que, nesse caso, subentende-se à conversão dos valores religiosos tradicionais em leis humanas racionalizadas e favoráveis à conquista de autonomia ética dos indivíduos. Em certo momento do diálogo, enfatiza o personagem

Søren Kierkegaard (1813-1855). E justamente a partir da oscilação entre essas duas esferas, apresentadas por esse questionamento, um *Aut-aut* (“ou isso ou aquilo”) de inspiração kierkegaardiana, que optamos avaliar a ideia de vida nos escritos de juventude de Walter Benjamin.

³ É o que defendem Birnbaum (2010) e Pulliero (2013). Para esses pesquisadores, o ensaio “A vida dos estudantes” encerra o período relacionado ao movimento de juventude e traz os principais traços do que será desenvolvido por Benjamin até seus últimos trabalhos. Como exemplo, temos a discussão sobre a filosofia da história.

⁴ Segundo Pulliero (2013, p.717), os temas da arte e da religião são “fetiches” da “cultura jovem” inspirada em Wyneken e defendida por Benjamin nesse período.

⁵ BENJAMIN, *O capitalismo como religião*, p. 33.

Amigo: “A religião é incompatível com o progresso”, ao que o personagem *Eu* responde: “porque somos deploravelmente pobres em valores, isolamos tudo”⁶. Em uma espécie de “dialética da secularização” ou de um “devir de mundaneidade”⁷, essa conversão dos valores religiosos tradicionais em formas racionalizadas nada mais fez que libertar uma miséria de experiências coletivas (*Erfahrung*) contida no interior da ética protestante moderna. Esse processo de secularização da religião pode ser mais bem compreendido por meio do entendimento da definição moderna do fenômeno religioso pelo formato da *religiosidade*.

Uma apropriação curiosa do termo religiosidade ocorrida no “Diálogo” em questão se torna indispensável para nosso propósito de compreensão do tema vida na obra de Benjamin. Essa apropriação situa-se na filosofia da vida presente nos últimos escritos do sociólogo Georg Simmel (1858-1918). O método de Simmel já havia chamado a atenção do jovem Benjamin e consistia em analisar incessantemente um aspecto da vida, como a religiosidade, buscando compreender de modo quase positivista a pluralidade de formas em que ela se objetivava. No relato sobre a escrita de um de seus ensaios de juventude, mais precisamente em uma menção autobiográfica⁸ de Benjamin a Simmel, encontramos uma referência à leitura da obra *Die Religion* (1906). Nessa obra, a religiosidade, tal qual para Benjamin, é tratada como elemento subjetivo e a religião como elemento objetivo, histórico e autonomizado dos indivíduos. A religião como algo *mais-que-vida* (*mehr-als-Leben*) e a religiosidade como elemento criativo da vida, como *mais-vida* (*mehr Leben*). Simmel trata da religião como produto objetivo, ou como forma objetiva, da religiosidade, e esta como função humana subjetiva. Tal qual a relação das obras artísticas executadas e o artista com seu impulso criador, a religião seria produzida e autonomizada da religiosidade, ou da subjetividade religiosa dos homens, que buscam *transcender* a corrente cotidiana da vida. Para Ferreira⁹, esse tipo de abordagem sobre a vida e a sua peculiar utilização do termo transcendência, como reconhecimentos de um limite, de uma fronteira para a vida e, por sua vez, de sua

⁶ Ibidem, p. 32.

⁷ Cf. PULLIERO, M. *Walter Benjamin: le désir d'authenticité. L'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann, 2013.

⁸ Trata-se de uma nota autobiográfica de Benjamin relatando seu dia a dia de estudos da obra de Simmel e de passeios com sua família por Berlim no verão de 1911. Outra menção rápida sobre cursar o seminário de Simmel pode ser achada em um *Curriculum Vitae*, produzido por Benjamin, no contexto da seleção de sua *HabilitationSchrift*, de 1925. Ambas as menções encontram-se no volume VI das obras completas de Benjamin (1991, ps. 248, 779 e 215 respectivamente).

⁹ FERREIRA. *Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno*, p. 106-107.

possibilidade de transgressão a essa restrição, passam a ocupar cada vez mais as obras de Simmel entre os anos de 1907 e 1918, justamente o período em que Benjamin passa a tomar contato com o autor.

Essas noções vitalistas da obra de Simmel ajudam-nos a compreender a crítica de Benjamin à miséria da experiência propagada com a secularização defendida pelo Iluminismo. Benjamin ataca uma falsa concepção de religião que contamina o domínio secular. Segundo Berdet¹⁰, ele ataca “o respeito autista” com uma tradição seja ela católica, protestante, iluminista, evolucionista ou, mesmo, socialista que faz a vida se submeter a meras convenções. Essa secularização, ou “mundaneização”, provocou o fim do apogeu das religiões históricas (algo “mais-que-vida”), mas ocasionou igualmente a derrocada de uma religiosidade enquanto sentimento religioso pessoal e criativo (como “mais-vida”), libertando uma nova forma de miséria de experiências em relação à vida. Citamos Benjamin:

Conhecendo as pessoas da vida cotidiana como eu conheço, asseguro-lhe que elas perderam a sensação física de sua personalidade espiritual. No momento em que encontrarmos *isso* novamente e nos curvarmos sob a moralidade cultural, ficaremos humildes.¹¹

Logo se comprehende a defesa de Benjamin da importância da religião, enquanto religiosidade, no interior da cultura. O processo de secularização da religião, proposto pelo Iluminismo na sociedade moderna, que tinha por objetivo, por meio da racionalização, a eliminação dos valores religiosos tradicionais, como crítica justa da opressão religiosa do passado, provocou uma crise generalizada das relações ao não considerar a *religiosidade* como aspecto fundamental da vida. O Iluminismo, na avaliação de Benjamin, e utilizando os termos de Simmel, ignorou a religiosidade como aspecto criativo e subjetivo da vida, como *mais-vida*, ao tentar eliminar o peso e a autoridade das religiões tradicionais, tendo como alvos as instituições, o externo e objetivado da vida, uma forma *mais-que-vida*. Antecipando, em mais um momento, a dialética do esclarecimento que Adorno e Horkheimer realizarão mais tarde, Benjamin denuncia a crise (nesse caso, crise da religião) instalada pela modernidade e o não cumprimento das promessas do Iluminismo.

A verdade é que estamos imersos em uma crise da religião. Não

¹⁰ BERDET. *Walter Benjamin: la passion dialectique*, p. 31-32.

¹¹ BENJAMIN. *O capitalismo como religião*, p. 49.

podemos prescindir da opressão de uma obrigação religiosa e social benéfica, entretanto absolutamente indigna de homens livres, nem conseguimos completamente a autonomia ética do homem. Nisto consiste a essência desta crise. A religião como guardiã do conteúdo ético torna-se reconhecida como forma, e por isso temos de conquistar nossa moralidade como algo evidente por si mesmo. Essa tarefa nem se completou, nem contamos com fenômenos que indiquem a passagem nesta direção.¹²

No “Diálogo sobre a religiosidade de nosso tempo”, Benjamin indica o problema causado pela crise da religião na vida das sociedades modernas, sobretudo no que diz respeito à moralidade, mas não propõe um retorno tranquilo e simples à religiosidade do passado, tampouco pactua com um “avanço dirigido ao futuro” ou um “progresso” que promova a consumação das promessas iluministas. Benjamin apostava em uma religiosidade *intramundana*, centrada na interioridade do homem cultivado, dos homens literatos, que com a arte (e não com os artistas) dirigem-se para o conhecimento do tempo presente. Ou, ainda, a religiosidade em Benjamin é definida como a acumulação constante de forças da interioridade do indivíduo concentrada sobre um mesmo objetivo. A esse respeito, por meio do personagem “Eu”, Benjamin proclama:

O que eu quero é que o ser humano culto *apreenda* a sua relação com a sociedade, que rompa com a mentira indigna, como se o ser humano se realizasse completamente no serviço à sociedade, como se o social em que sem dúvida vivemos fosse o que, no fim das contas, determina também a personalidade. [...] Aos poucos, uma nova geração terá ousadia de voltar a examinar a si própria e não por meio de seus artistas. Ela reconhecerá a pressão e a inverdade que agora nos coagem. Ela reconhecerá o dualismo de moralidade e personalidade. Dessa necessidade brotará uma religião.¹³

Cabe destacar a crítica de Benjamin aos fenômenos esteticistas da moda ou de uma ideologia da *art pour l'art* que de nada teriam a contribuir para o estabelecimento de uma nova forma de religiosidade. Esses fenômenos tentam estabelecer novos cultos, novas religiões a partir de uma atitude de complacência com a “pobreza de experiências” da vida moderna, com a crise, com a *décadence* de nossa época, e promovem um estado individualista de plenitude contemplativa. Benjamin¹⁴ destaca que “os individualistas estabelecem o próprio ego como fator determinante da vida”. Por outro lado, uma nova religiosidade nasceria no presente por meio da atitude

¹² Ibidem, p.35, com adaptações de traduções nossas.

¹³ Ibidem, p. 41.

¹⁴ Ibidem, p. 41.

heroica de artistas que, a partir de seu mal-estar, de seu desencantamento em relação às condições sociais modernas, resistem criando valores, fomentando a capacidade da religião de dar sentido profundo à vida.

A religiosidade do presente deveria repousar na arte e, por sua vez, fazer a arte atingir a vida é um momento de religiosidade que deve ser multiplicado. “Extraímos da obra de arte valores para a vida: beleza, conhecimento das formas e sentimento”, esses são “os sintomas de uma alegria de viver activa e senhorial”.¹⁵ E, ainda, essa nova religiosidade vai nascer no *páthos* e no êxtase da arte por meio da criação artística. Segundo Benjamin, a modernidade iluminista estabeleceu uma intrincada relação mundana de valores por meio de convenções sociais que passaram a orientar a vida pela perspectiva do dever e do pudor. A criação artística, por sua vez, traria, em contraposição, um *páthos* de êxtase que seria renovador da vida. Pois por meio dessa atividade podem se extraír os valores da vida (*Lebenswerte*)¹⁶. Citamos Benjamin:

Na verdade, esquecemos que de modo algum foi com tranquilidade interior que os *movimentos* religiosos cativaram gerações. Considere o pudor uma arma necessária do instinto de autopreservação; porém, não o santifique, pois ele é totalmente natural. Ele jamais terá algo a temer de um *páthos*, de um êxtase, os quais podem se expandir e difundir. A única coisa que talvez possa destruí-lo é o ardor impuro do *páthos* covarde reprimido.¹⁷

Não podemos deixar de destacar que essas observações de Benjamin em relação aos vínculos da arte com a religião se inserem num contexto de defesa de uma cultura jovem no interior da luta estudantil pela reforma escolar. A juventude, nesse sentido, encarna a vida em movimento e a possibilidade de uma religiosidade diferente que esta do presente, vinculada à esfera da criação artística, insinua uma verdadeira reforma da vida. Para o jovem Benjamin, a religiosidade não pode ser concebida do ponto de vista de uma única instituição rígida, mas, sobretudo, a partir do espírito em movimento.¹⁸

No ensaio “O ensino de moral”, publicado em 1913, na revista estudantil *Die Freie Schulgemeinde*, observamos um Benjamin ainda preocupado com a “causa”

¹⁵ Ibidem, p. 32-33.

¹⁶ Cf. PULLIERO, M. Walter Benjamin: le désir d'authenticité. L'héritage de la Bildung allemande. Paris: Hermann, 2013.

¹⁷ BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*, p. 45-46.

¹⁸ Cf. BERDET, M. *Walter Benjamin: la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014, p. 32.

jovem, mas que agora, seja por seus interesses próprios ou pela influência direta da participação nos seminários de Hermann Cohen (1842-1918)¹⁹, está imerso no universo kantiano. O tema desse pequeno ensaio estudantil é a questão da moralidade e mais precisamente tem o propósito de discutir os limites e a possibilidade (propósito bem comum à escola neokantiana de Cohen) de ensino da moral mediante a educação da vontade ética. A obra *A teoria kantiana da experiência*, de Cohen, durante um determinado período da década de 1910, suscitou intenso e profundo interesse da parte do jovem Benjamin universitário. Segundo G. Scholem²⁰, a citada obra de H. Cohen sobre a experiência chegou a ser intensamente estudada por ele e Benjamin por longas horas em alguns períodos de férias daquela época. A obra de Cohen, após o entusiasmo inicial, foi logo sucedida por queixas e críticas e, por fim, provocou o abandono completo da intenção de adesão às ideias do autor neokantiano²¹. No entanto, a temática sobre a experiência tratada pelo professor nunca mais saiu do campo de preocupações de Benjamin, seja em seus textos de juventude, como “Experiência” (1913), “A vida dos estudantes” (1915) e o “Programa da filosofia futura” (1918), ou em trabalhos centrais de sua maturidade, como “O narrador” (1933), “Experiência e pobreza” (1934), ou mesmo em seu monumental trabalho das *Passagens* (1933-1940). Precisamente, nesse aspecto que podemos encontrar alguma aproximação com as temáticas das filosofias da vida.

Em nossa perspectiva, os textos de Benjamin que trazem a temática da experiência, e que foram mencionados anteriormente, tratariam, por exemplo, no caso dos escritos de juventude, da crítica à imposição de certa vivência racionalista-mecanicista de uma limitação da vida (e da experiência) na universidade, nas atividades profissionais e na filosofia, e abordaria, por sua vez, nos escritos de maturidade, o declínio de certo tipo mais amplo de condição de vida (e de experiência) e o surgimento

¹⁹ Em 1912, Walter Benjamin frequentou, na Universidade de Berlim, os concorridos seminários do prestigiado professor Hermann Cohen. De origem judaica, Cohen foi fundador da Escola Neokantiana de Marburg e atraiu em torno de suas ideias uma geração de pensadores que procurava nele a integração entre o pensamento judaico e a tradição racionalista (PALMIER, 2010, p.228). Livros como *A teoria kantiana da experiência* (1871), *Ética da vontade pura* (1877), *Sistema de filosofia* (1902) e *A religião da razão baseada nas fontes do Judaísmo* (1919) marcaram a cultura universitária alemã no limiar dos anos 1900.

²⁰ SCHOLEM. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, p. 69.

²¹ O trabalho dos neokantianos, em muitos momentos, parece distanciar-se de muitas propostas das filosofias da vida, mas suas elaborações, sejam no campo das discussões sobre as ciências humanas ou na esfera da teoria dos valores, produziram destacados recursos para o debate em torno do tema vida nas últimas décadas do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Um caminho das filosofias da vida que seguiu a tradição sistemática e crítica kantiana, mas que, sempre que necessário, ofereceu a ela algumas objeções, reparações e ampliações.

de um plano mais individualizado e particularizado de meras vivências (*Erlebnisses*) na condição (pobre e bárbara, diria Benjamin) de vida na modernidade.

Em “O ensino do moral”, encontramos a ênfase de Benjamin sobre as discussões em relação ao local no qual as mudanças no plano da experiência mais podem ocorrer, a saber, na relação entre comunidade, religiosidade e moralidade. Citamos Benjamin:

A religiosidade representa a forma sob a qual a educação ética se realiza no interior da comunidade (*Gemeinschaft*). Pois essa *vivência* (*Erlebnis*) em seu íntimo, e de maneira sempre renovada, um processo que engendra a religião e desperta a contemplação religiosa, processo que gostaríamos de designar como “plasmação do ético”. [...] a comunidade ética (*die sittliche Gemeinschaft*) vivencia sistematicamente a conversão da norma em uma ordem empírica legal. A liberdade é a condição de uma tal *vida*, pois possibilita ao elemento que é legal a adaptação à norma.²²

Benjamin, ao falar sobre o ensino de moral para a juventude, está pensando em uma experiência (uma ordem empírica) na qual os indivíduos possam vivenciar (*erleben*) uma nova forma de vida por meio de uma comunidade livre (diferente das comunidades coercitivas do passado). Gagnebin²³ destaca que o debate sobre o tema da comunidade (*Gemeinschaft*) se localiza na sociologia historicista neokantiana (Ferdinand Tönnies e Georg Simmel) que a opõe ao conceito de sociedade (*Gesellschaft*). A noção de comunidade, segundo essa corrente, diz respeito aos vínculos orgânicos que os indivíduos criam com as tradições e os costumes, por sua vez, a noção de sociedade trata dos vínculos artificiais que os indivíduos estabelecem para tratar da adequação racional entre meios e fins. Se referindo ao pensamento sociológico de Simmel, Gagnebin argumenta que:

A grande cidade representa a vitória do *racionalismo* e do *individualismo* em detrimento de relações sociais orgânicas, afetivas e *comunitárias*, que pertencem ao passado e que, apesar do seu encanto, também representavam uma ordem coercitiva e autoritária. A racionalidade moderna tem sua fonte na racionalidade abstrata da economia monetária onipotente.²⁴

Nesse sentido, podemos compreender a distinção, tão cara a Benjamin, entre os níveis de experiência coletiva compartilhada por uma comunidade e de experiência

²² BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.14-15, com grifos, inserções e recortes nossos.

²³ GAGNEBIN. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*, 2014, p. 212-22.

²⁴ Ibidem, p. 122.

individualizada restrita muitas vezes a uma operação mecânica em relação a algo. A crítica de Benjamin parece direcionar-se a este último aspecto reproduzido no processo de educação moral e na constituição das “percepções da vida” que jovens e crianças realizam nas atuais sociedades.

Acredita-se poder substituir a motivação ética por exemplos racionalistas, e não se percebe que a eticidade já está novamente pressuposta nessa intenção. [...] quando se pretende incutir o amor ao próximo em uma criança ao descrever-lhe, durante o café da manhã, o trabalho das muitas pessoas graças às quais é possível saborear os alimentos. Pode ser um tanto triste que a criança receba tais *percepções da vida* (*Einblicke ins Leben*) apenas numa aula de moral. Mas essa exposição só impressionará uma criança que já conheça a simpatia e o amor ao próximo. E ela só *vivenciará* estes sentimentos na *comunidade*, nunca em uma aula de moral.²⁵

Podemos compreender de modo mais amplo a crítica de Benjamin, conforme apresentada no “Diálogo sobre a religiosidade do presente”, da “evidência por si mesmo” de um princípio ético. Uma mera “percepção da vida” é insuficiente para a formação de toda uma experiência válida para a vida em sua totalidade. O individualismo e o racionalismo acabam reduzindo a vida ao reduzir a experiência que podemos ter dela. Para Benjamin, a distância entre o princípio ético racional, que pode até ser autoevidente para o indivíduo, e a vivência efetivamente ética reside na não compreensão da dimensão educativa da vontade ética. Destaca que “falta-nos a alavanca para o manejo eficiente da educação ética”²⁶. Tem-se tentado ensinar moral, no sentido de ensino da lei moral universalmente válida, como se ensina a operação mecânica e individualizada de algo, sem, no entanto, compreender que antes o foco deveria ser direcionado para a vontade ética *vivenciada* na relação dos indivíduos uns com os outros em comunidade. Benjamin²⁷ enfatiza que “a finalidade da educação ética é a formação da vontade ética”.

Mas como realizar esse empreendimento de formação da vontade ética? Como tratar de uma vontade ética que é empírica e ao mesmo tempo não desprezar um princípio ético de caráter puramente racional? Benjamin defende que essa tarefa somente poderá ser executada via estruturas comunitárias que permitam a *vivência coletiva*, empírica, de princípios que tenham validade universal. E, segundo Benjamin, a

²⁵ BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, 2002. p.16, com grifos, inserções e recortes nossos.

²⁶ Ibidem, p. 14.

²⁷ Ibidem, p. 13.

experiência de vida nas comunidades estudantis livres, da qual ele é testemunha, parece oferecer a constatação de que “o cotidiano de uma comunidade ética é plasmado de maneira religiosa”²⁸. Mais uma vez, em menção indireta a Simmel²⁹, Benjamim defenderá que a religiosidade realiza por meio de sua vivência coletiva a “plasmação do ético”. Como espaço das tradições comunitárias, a religiosidade auxiliaria na formação de uma *vida ética*. Os compromissos comuns de uma coletividade fazem com que a ética seja *vivenciada* cotidianamente. Benjamin questiona o ensino de moral das crianças pelos adultos que nega essa condição vivencial e se utiliza de “analogias técnicas”, como aquela que compara o bom caráter com a caligrafia bela, como reproduutora de concepções morais dominantes.

O ensaio sobre o ensino de moral termina de modo revelador, apontando para a relação entre a discussão sobre a experiência (e as vivências) que possibilita a moralidade e a condição de leitura do presente por meio da história. O presente do ensino de moral, destaca Benjamin, não poderia ser visto como historicamente isolado de todo o processo de formação cultural. A constatação da crise no ensino corresponde, por sua vez, a uma constatação das insuficiências constantes em todo o nível de experiência (e de vida, defenderíamos) de toda a sociedade. Logo, “deve-se esperar que o ensino de moral venha a constituir a transição para um novo ensino de História onde o presente encontre a sua inserção histórico-cultural”.³⁰

Em “Experiência”, ensaio publicado mais uma vez na revista *Der Anfang*, em 1913, encontramos uma dura crítica a esse mesmo adulto-pedagogo e, agora, nesse trabalho, também *filisteu*³¹, que impede o mais jovem de alcançar experiência (*Erfahrung*) mais ampla da vida. Benjamin esbraveja certa ira contra a imposição de um tipo de “experiência de vida” dos adultos sobre a juventude. Sobre forte influência das ideias de Nietzsche em torno da defesa da juventude como sujeito ativo e produtor de uma nova história e inflamado pelas questões do movimento estudantil, Benjamin conclama os jovens à luta por outra forma de vida mais espiritual contra aquela imposta

²⁸ Ibidem, p. 15.

²⁹ Stefano Martelli (1995, p.220) destaca que, na obra *A religião* (1906), Simmel defende que a religiosidade tem a capacidade de plasmar no interior dos indivíduos o conjunto de vivências que este realiza.

³⁰ BENJAMIN, op. cit., p. 19.

³¹ Conforme Brage e Cañellas (2011, p.85), o termo filisteu, de utilização muito comum na filosofia desde os românticos e principalmente em Nietzsche, refere-se ao traço vulgar de pessoas com interesses unicamente materiais. Por esse motivo, uma cultura filisteica pode-se relacionar a uma cultura de mercadores tipicamente burguesa. Destacam os pesquisadores que pelo fato de Benjamin ter sérias dificuldades de relacionamento com o pai, rico comerciante judeu, a ira contra o adulto filisteu, presente em diversos escritos desse período, pode expressar também questões bem pessoais.

pela “experiência” filisteia e sem espírito do adulto contemporâneo.

O filisteu realiza a sua “*experiência*”, eternamente a mesma expressão da ausência de espírito. O jovem *vivenciará* o espírito, e quanto mais difícil lhe for a conquista de coisas grandiosas, tanto mais encontrará o espírito por toda a caminhada e em todos os homens. – O jovem será generoso quando homem adulto. O filisteu é intolerante.³²

Katia Muricy³³ destaca que o uso do termo experiência no referido ensaio, se situa no sentido corriqueiro e na habitual acepção de experiência individual: a dos mais velhos, a dos pais. Nesse sentido empregado, destaca a pesquisadora, o termo experiência tem a conotação negativa de relação com um passado imobilizador que o adulto filisteu tenta impor a vida do filho. Nessa perspectiva, inicialmente a palavra experiência designava a própria existência, a própria vida, como elemento objetivo do viver. E, por sua vez, a palavra vivência, desde sua origem, representava o viver no sentido mais particular das experiências vividas, do fluxo de reações pessoais do viver e que fariam com que as pessoas, no melhor espírito nietzschiano, “tornem-se o que são”. No escrito “Experiência”, o peso de entendimento dos termos segue razoavelmente essas mesmas significações, no entanto, ganha a carga de uma crítica da modernidade³⁴. A experiência, agora, além de representar o elemento objetivo do viver, passa a carregar o significado da experiência da vida moderna, da ética protestante da família burguesa, da religião secularizada e em crise, do enquadramento das instituições ao esquema produtivo, da formação enquanto instrução unicamente técnica visando à profissionalização e ao mercado de trabalho e, paradoxalmente, a experiência (antes ela mesma vida) representa agora um importante traço do empobrecimento vivencial predominante na vida moderna.

E aqui está o segredo: uma vez que o filisteu jamais levanta os olhos para as coisas grandiosas e plenas de sentido, a *experiência* transformou-se em seu evangelho. Ela converte-se para ele na mensagem da vulgaridade da vida. Ele jamais compreendeu que existe outra coisa além da *experiência*, que existem valores que não se

³² BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.25, grifos nossos.

³³ MURICY. *Dialética do olhar. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*, 2009, p. 44.

³⁴ Conforme nota posterior do próprio Benjamin, a palavra “experiência”, presente no texto rebelde de juventude, se tornará “um elemento de sustentação” em muitas coisas ao longo de seu pensamento (BENJAMIN, 2002, p.21). No entanto, o que mudará drasticamente é a carga de significação da palavra experiência (*Erfahrung*), que passará a ser vista de modo positivo, ligada à sabedoria coletiva de uma comunidade em oposição à palavra vivência (*Erlebnis*), que se vinculará ao saber individualizado próprio da condição do homem nas sociedades capitalistas modernas.

prestam à *experiência* – valores a cujo serviço nos colocamos.³⁵

Uma vida vulgar, ou empobrecida, é uma vida na qual a experiência moderna não consegue mais ser vinculada aos valores e assim torná-la plena. A possibilidade de plenitude aqui como eco do pensamento neokantiano de Heinrich Rickert (1863-1936)³⁶ que, em sua filosofia da vida plena, defende a existência de um sistema de valores *a priori* como que para a “condução” da vida³⁷. Semelhante à situação em relação a Hermann Cohen, em 1913, Walter Benjamin frequentou os seminários de Heinrich Rickert, na Universidade de Freiburg, conforme atestam algumas correspondências com amigos da época³⁸. Tal fato provocou certa postura de adesão crítica e, ao mesmo tempo, de reação aos conceitos do pensador neokantiano que pode ser identificada com maior precisão nos argumentos e termos presentes em alguns escritos de Benjamin da época. Para Rickert, diferentemente de Nietzsche e outros pensadores “vitalistas” da época, a vida, na perspectiva de uma filosofia dos valores, deve ser pensada na sua possibilidade de perfeição e plenitude por meio de desenvolvimento cultural ideal e sem fim. Vale lembrar que Rickert, como neokantiano, considerado idealista lógico-conceitual, defende que os valores estão em uma esfera *a priori* de dever ser e se realizam na vida pura e simples mediante processos de significação. Conforme destaca Lavelle³⁹, Benjamin constatou nas aulas com Rickert a possibilidade de definição do ideal de uma vida plena por analogia com uma obra de arte. Segundo a pesquisadora, “essa completude da experiência vivida consiste, segundo Rickert, na capacidade de acrescentar, ao simplesmente vivo, a coesão, a autonomia da atividade e seu valor específico”. No entanto, ressalva Lavelle, que, para Benjamin, inspirado em Rickert, a plenitude da vida não conduz a um mero esteticismo. “A arte

³⁵ BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.22.

³⁶ Representante singular do historicismo alemão e da chamada Escola de Baden, produziu obras como *Ciência cultural e ciência natural* (1899), *Os limites da formação de conceitos científicos* (1902) e *A filosofia da vida* (1920). Sucedendo a W. Windelband (1848-1915), em constante diálogo crítico com o historicista Dilthey e uma das principais influências no pensamento de Max Weber (1864-1920) e Martin Heidegger (1889-1976).

³⁷ Segundo Fenves (In LAVELLE, 2013, p. 366.), Rickert estabeleceu uma escala de valores para a avaliação das ciências e tentou fundar um tipo de autonomia do conhecimento histórico. Tenta, por sua vez, estabelecer um sistema filosófico a partir de sua teoria dos valores, de entendimento da vida como possibilidade de tornar-se plena (*Vollendung*), ou, ainda, tenta estabelecer uma filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) enquanto filosofia da via plena.

³⁸ Destaca-se aqui uma carta de 19 de junho de 1913, enviada ao seu antigo professor e amigo Gustav Wyneken, sobre a posição em relação às mulheres na discussão sobre a vida plena ao longo do curso de Rickert. A tradução francesa da carta, assim como o extrato de um dos seminários de Rickert de 1913, estão disponíveis na edição do *Cahier de L'Herne* sobre Walter Benjamin, p.372- 383.

³⁹ LAVELLE. *Cahier de L'Herne: Walter Benjamin*, p. 660.

apenas simboliza a vida plena; o acabamento pessoal conteria, portanto, valores que não são nem estéticos nem propriamente éticos, mas pertencem à esfera erótica”.⁴⁰

É nesse sentido que podemos compreender nos escritos de juventude de Benjamin a menção às questões relativas à diferença sexual, ao amor e ao sexo propriamente dito. Para Benjamin, a redução do campo de experiência parece ter penetrado também no campo da erótica, provocando redução da vida criativa (e reprodutora) que pode ser observada nos relacionamentos amorosos. Cabe mencionar que no contexto de reforma da vida, por meio de uma cultura jovem (conforme programa de Wyneken) e do entendimento de uma vida plena (em sentido rickertiano), Benjamin dedicou vários escritos (integralmente ou em partes) à temática do amor, da erótica, da sexualidade e dos relacionamentos, tais como: “Conversa sobre o amor” (1913), “Romantismo” (1913), “Educação erótica” (1914) e “Metafísica da juventude” (1914). Para Ernani Chaves⁴¹ e Marino Pulliero⁴² os escritos de Benjamin que tratam da esfera erótica foram influenciados pelo contexto de reivindicação de reforma da vida pelos movimentos de juventude que incluíram em sua pauta, como parte de seus propósitos, a renovação da cultura erótica. Em sua diversidade e discordância esses movimentos reivindicavam uma “reforma sexual” ou mesmo uma “libertação sexual” que se situava na luta contra a visão conservadora e repressora da educação da Alemanha das primeiras décadas do século XX. Esses movimentos tinham como “bandeiras”, dentre outras, a crítica da educação sexual opressora dos estabelecimentos de ensino e do puritanismo ascético burguês⁴³, a igualdade entre homens e mulheres, os direitos dos homossexuais e a vida sexual livre.

Ao final do texto “Experiência”, oscilando mais uma vez entre o debate sobre a moralidade e o esteticismo (e isso inclui a reivindicação de uma nova vida

⁴⁰ Ibidem, p. 661.

⁴¹ CHAVES, E. *Eros criativo: cultura e educação erótica nos textos do “estudante” Walter Benjamin*. Revista Artefilosofia, Ouro Preto, n. 4, p. 45-53, jan. 2008.

⁴² PULLIERO, M. *Walter Benjamin: le désir d'authenticité. L'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann, 2013.

⁴³ Marino Pulliero (2013, p.514-517) menciona uma política estatal alemã que vigorou do período guilhermino até a República de Weimar que consistia em um conjunto de práticas educacionais, sanitárias e médicas que eram extremamente opressoras em relação a sexualidade e tinham como objetivo a formação da “personalidade moral” da juventude. Nesse sentido, se combatiam como doença a prostituição e o homossexualismo, se estabelecia a distinção nos estabelecimentos e nas atividades dos papéis sociais de homens e de mulheres e se reafiravam os valores da família e do casamento. Por sua vez, Ernani Chaves (2008, p.47-50) aponta para todo o contexto de crítica dessa “restrição estatal” de Eros, menciona os principais interlocutores da reforma sexual e destaca a relação destes com a posição e os escritos de Benjamin na época. Para ele, “Benjamin critica todos os subterfúgios que a boa consciência burguesa constrói para cuidar de uma pretensa ‘felicidade juvenil’, deixando de lado a importância que têm, para os jovens, os seus ‘sentimentos sexuais’”.

erótica para a juventude) e mencionando o Zarathustra, de Nietzsche, ao afirmar que “sempre se vivencia a si mesmo”⁴⁴, Benjamin destaca a possibilidade de uma “outra” experiência, que agora é o “que existe de mais belo”, quando o espírito em nós permanecer jovem. Diferentemente de Rickert, que coloca a possibilidade de uma evolução sem fim rumo à completude⁴⁵, e esta apenas referenciada a valores de significação moral, Benjamim, por meio de Nietzsche, ressalta o aspecto criativo (e belo) de pensar-se sempre jovem, pensar-se ou, ainda, *vivenciar-se*, sempre no presente em oposição à experiência filisteia, que mantém relação íntima com o vulgar, com o “eternamente-ontem”. Vislumbra-se aqui, como em *O ensino de moral*, os elementos embrionários de uma peculiar filosofia da história, tendo uma filosofia da vida como pano de fundo, que defende que “o presente encontre sua inserção histórico-cultural”.⁴⁶

Em “Romantismo”, publicado mais uma vez na revista *Der Anfang*, em 1913, e em “Metafísica da juventude”, um trabalho do ano de 1914, encontramos os desdobramentos e a ampliação dos mesmos argumentos apresentados nos textos anteriores. Em “Romantismo”, mais ou menos com o mesmo ímpeto do texto “Experiência”, Benjamin esbraveja argumentos contra certo tipo de visão romântica da juventude, um “falso romantismo” que muito mais se aproxima, ou pactua, com a “experiência filisteia” imposta ao jovem pelo adulto-pedagogo do que lhe oferece condições para que este possa ser “livre e nobre”.

Nossa escola está repleta de falso romantismo. Nada há de verdadeiro no que nos oferecem de dramas ou de heróis da história, de vitórias da técnica e da ciência. Nós o recebemos fora de seu contexto espiritual. Essas coisas que dizem servir para formar-nos são eternos fatos isolados, e a cultura é um feliz acaso. Inclusive há escolas que podem nem ter chegado ao ponto de chamá-lo de feliz.⁴⁷

Benjamin enfatiza que esse falso romantismo ajudou a destilar na vida da juventude a apatia histórica, artística, científica e, até mesmo, amorosa, e a tornou pobre em ideias, apolítica e extremamente individualista. Esse falso romantismo, segundo

⁴⁴ BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.24.

⁴⁵ Para Peter Fenves (In LAVELLE, 2013, p. 366) Para o autor neokantiano, a partir de seu peculiar sistema de valores que distingue os valores sociais de valores associais, existiriam diferentes níveis de completude ou de realização da vida, a saber, o nível de “totalidade infinita”, o nível de “particularidade plena” e o nível de “totalidade plena”. O primeiro nível de totalidade infinita define, por sua vez, as esferas da ação moral e do conhecimento científico. O segundo nível designaria o espaço para a realização erótica (*eudaimonica*) e estética, e o terceiro nível trataria da realização comunitária religiosa e para santidade impessoal mística.

⁴⁶ BENJAMIN, ibidem, p. 19.

⁴⁷ BENJAMIN. *O capitalismo como religião*, p. 54-55.

Benjamin, fez com que a juventude não se reconhecesse mais como jovem, que não compreendesse a história como viva e, com isso, favorecesse ao espírito suas conquistas.

Ele [o falso romantismo] gruda em nós a cada passo, mas não passa de uma roupa ensebada com que o filistério nos vestiu para que nós mesmos não conseguíssemos nos reconhecer direito. [...] Nossa escola está repleta de falso romantismo. Nada há de verdadeiro no que nos oferecem de dramas ou de heróis da história, de vitórias da técnica e da ciência⁴⁸.

No entanto, Benjamin anuncia um novo romantismo que, segundo ele, fora inaugurado por Schiller, mas logo foi decomposto pelas demandas individualistas da sociedade burguesa, e que parece agora ter retornado “muito poderoso e perigoso” com a “missão de Nietzsche”: apontar o amanhã, o ontem e o hoje nas tarefas cotidianas da juventude. Benjamin ressalva que apesar da missão de Nietzsche ter “chamado” a juventude, esta não teve lugar nas instituições dos jovens, como a escola e a universidade. Escreve que “a beleza não teve lugar” na formação da juventude, o potencial belo e livre dos vários aspectos da vida, tais como as relações comunitárias, a religião (no sentido peculiar que Benjamin oferece a esse termo) e o campo erótico foram neutralizados em nome do vigente⁴⁹.

Benjamin conclui o ensaio defendendo que um romantismo de verdade, mais sóbrio e ainda muito “indefinido e remoto”, está surgindo e que poderá “identificar os nexos espirituais, a história do trabalho que fará desse conhecimento uma *vivência* própria para agir”. Esse novo romantismo não poderá ser dispensado ou superado. Nas suas palavras⁵⁰: “Isto é insuperável: a *vontade* romântica para a beleza, a *vontade* romântica para a verdade, a *vontade* romântica para a ação”, podemos afirmar, pelo teor nietzschiano em boa parte do escrito, que essa “vontade romântica” refere-se a uma vontade de poder, a uma vontade de vida, que permanece latente no espírito livre do jovem a despeito de toda a carga “ressentida” da cultura filisteia que lhe é imposta.

Em “Metafísica da juventude”, os argumentos em relação à juventude se assemelham aos do texto “Romantismo”, mas ganham tom fortemente pessimista.

⁴⁸ Ibidem, com inserções e recortes nossos.

⁴⁹ “Ora, a juventude escolar tem de aliviar-se em cinemas!”, curiosamente, destaca Benjamin (2013, p.56) ao falar sobre uma espécie de imposição aos jovens de uma “cultura administrada” (termo que emprestamos aqui do vocabulário de Adorno), no qual os diferentes entretenimentos, como cinema, bares, cabarés e mesmo a prostituição, são vistos como “imperativos narcotizadores”.

⁵⁰ Ibidem, p. 57.

Escrito no início de 1914, na iminência de fatos decisivos para a vida de Benjamin, tais como sua ascensão e derrocada na direção do movimento de juventude, o rompimento com Wyneken, o início da Primeira Guerra Mundial e o suicídio de seus amigos, o poeta Fritz Heinle e sua noiva Rika Seligson (em razão de desespero e protesto contra o avanço da grande guerra), o ensaio “Metafísica da juventude” traz também os exercícios de uma ensaística própria do autor, a saber, o trabalho todo trata de uma grande conversa sobre as gerações do passado e a juventude do presente e é intercalada por um diálogo imaginário entre os personagens “Gênio” e “Prostituta”.

Logo no início do escrito Benjamin⁵¹ alerta que “a conversa é uma lamentação pela grandeza perdida”. Parece aqui que aquele ímpeto presente nos textos anteriores e que reivindicava uma nova religiosidade, uma “outra experiência”, ou mesmo um novo romantismo ou nova condição erótica para a juventude, cede lugar agora para a aceitação de que a batalha parece estar sendo perdida, e que o espírito e o ânimo se encontram em um “campo em ruínas”. A conversa, muitas vezes, cede lugar para o silêncio. A pobreza do espírito, a pobreza de ideias (denunciada nos textos anteriores) parece levar agora à pobreza das palavras e, por fim, ao silêncio. Benjamin⁵² escreve que “o silêncio constitui o limite interno da conversa”. Parecendo antecipar a utilização dos recursos argumentativos que viriam aparecer na obra de Simmel, chamada *Intuição da vida (Lebensanchaung)*, Benjamin trata da relação dos limites do homem e da possibilidade de criação.

A obra simmeliana *Intuição da Vida*, publicada em 1918, no ano da morte de Simmel, reúne as ideias trabalhadas ao longo de seus últimos anos e apresenta de modo mais maduro suas impressões sobre o caráter eminentemente metafísico da vida. Nessa obra podemos encontrar o máximo do pensamento vitalista de Simmel. Para o sociólogo berlimense, a vida mesma, enquanto vida fisiológica, não se separa de sua condição criadora, ou procriadora, e, nesse sentido, ela procura ir mais além, procura transcender aquilo que inicialmente a limita. Simmel utiliza o termo mais-vida para se referir a esse aspecto. Argumenta que “a vida só pode existir através da mais-vida”, que a vida é a corrente cotidiana por meio da qual os homens subjetivamente criam. Essa corrente é o acontecimento da vida na sua capacidade de transcender, capacidade de criar algo além do meramente vivido, capacidade de criar mais-vida. “A vida, desde o

⁵¹ BENJAMIN. *La metafísica de la juventud*, p. 99.

⁵² Ibidem, p. 101.

início, não é senão um processo de autotranscedência”⁵³. Por outro lado, mas de modo complementar, esse caráter transcendente da vida produz a existência de objetos como forma exterior aos sujeitos. É a existência objetiva da vida que através de suas formas se transformam, logo após sua criação, em algo que nos é exterior como *mais-que-vida*. A *mais-vida* comprehende o núcleo imediato e irredutível da vida e a *mais-que-vida* comprehende os elementos não vitais destacados da vida e “objetificados” da vida mesma. Esse processo também pode ser compreendido, apenas por semelhança, à noção de reificação na tradição hegeliano-marxista, entretanto, Simmel afirma que os elementos imediatos e irredutíveis da vida e os elementos destacados, “reificados”, são complementares na formação da vida espiritual e indispensáveis para a compreensão da vida como um todo.

Como o transcender da vida mais além de sua atual forma determinada dentro do plano da vida mesma constitui a *mais-vida*, que é, por sua vez, o núcleo imediato e irredutível da vida, assim seu transcender ao plano dos conteúdos objetivos, de sentido lógico autônomo, já não vital, constitui o *mais-que-vida*, que é completamente inseparável da vida e constitui a essência da vida espiritual. Isto não significa que a vida não é vida somente, ainda que tampouco seja outra coisa que vida. Devemos empregar um conceito adicional e extremo, o de vida absoluta que engloba a oposição relativa entre seu sentido mais restrito e o conteúdo estranho à vida.⁵⁴

Simmel defenderá que o homem cria, produz a *mais-vida*, quando se depara com seus limites cotidianos impostos pelo tempo, por sua vez, na “Metafísica da juventude” de Benjamin, encontramos o homem que não sabe reconhecer esses limites, que é diagnosticado como “um homem improdutivo que jamais se topa com limites”⁵⁵. E “jamais se topar com seus limites” significa a impossibilidade de conquistar uma vida plena (em sentido rikertiano) e ficar preso naquilo que é objetivamente *mais-que-vida* (em sentido simmeliano). Por não saber dos limites, esse homem, que parece ser o mesmo tipo de homem apresentado como o adulto-pedagogo-filisteu dos trabalhos anteriores de Benjamin, anda pelos lugares “sempre tendo o que falar”.

Esse homem improdutivo procura salvação no erotismo da companhia da prostituta. Benjamin⁵⁶ escreve que “a prostituta custodia o tesouro da vida cotidiana” dos homens. É ela a “ouvinte por excelência” que salva “a conversa subtraindo-se de

⁵³ SIMMEL. *La transcendencia de la vida*, p. 310.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ BENJAMIN. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁵⁶ Ibidem, p. 103.

toda trivialidade". E, como nos trabalhos anteriores, Benjamin destaca a questão da percepção do presente histórico desse adulto que perdeu a grandeza de uma vida plena: diante da prostituta, "o presente eternamente ontem recomeça novamente"⁵⁷. No diálogo elaborado por Benjamin, o homem improdutivo procura a prostituta para lamentar, para falar das lembranças da vida e da sua incapacidade de criar, incapacidade metaforicamente expressa pelo impedimento de formalmente "ter filhos" com a prostituta, pela incapacidade de fecundar. A incapacidade da própria vida.

PROSTITUTA – [...] se lamentam todos os que se deitam comigo. Quando estão comigo olham em meus olhos as suas vidas que lhes parece como que uma espessa camada de cinzas que lhes sobe até o pescoço. Ninguém a fecundou e vem até mim para não fecundar (*Zeugen*).⁵⁸

Benjamin brinca nessa passagem com o termo em alemão *Zeugen*, que pode significar tanto fecundar, procriar, criar quanto testemunhar ou depor. Parece nos dizer que aquele que "não fecunda" também não tem nada a "testemunhar" como experiência de vida. Berdet⁵⁹ argumenta que o diálogo entre o homem (gênio) e a prostituta, presente no ensaio de Benjamin, representa uma relação dinâmica da juventude com a tradição que configura as forças do presente: "a prostituta encarna o instinto pleno da cultura, o Eros espiritualizado, por outro lado o gênio representa o estudante carente de memória". Para Berdet⁶⁰, Benjamin radicaliza suas posições com esses personagens: "um está confinado a esterilidade, o outro a uma fecundidade cega, e precisamente os dois interlocutores da conversa precisam um do outro para serem criativos sem esgotar suas forças". Ao final, a discussão presente no escrito "Metafísica da juventude" acaba enveredando, conforme o próprio título apresenta, para uma discussão "metafísica" sobre a relação entre o silêncio e as palavras.

A título de conclusão, pode-se constatar que no momento de juventude de Benjamin (1907-1915) observa-se com maior intensidade o brilho das discussões sobre o assunto vida. Nesse momento de atividades intensas de formação escolar, logo seguido de sua formação universitária e acompanhado de perto pelo seu engajamento no movimento estudantil, parece brotar em Benjamin uma preocupação constante com a dinâmica da vida e suas representações. Muitas vezes, conforme apresentado

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, p. 104, com modificações, inserções e recortes nossos.

⁵⁹ BERDET. *Walter Benjamin: la passion dialectique*, p. 39.

⁶⁰ Ibidem.

anteriormente, essa preocupação inicial surge permeada pelos dilemas existenciais “naturais” da idade, como aqueles que envolvem a descoberta da sexualidade, a escolha profissional ou a relação com os pais, mas em muitas ocasiões colocam o autor num campo de interação com os principais debates das escolas da chamada filosofia da vida (*Lebensphilosophie*). De sua formação escolar ficaram os traços de uma proposta pedagógica inovadora que se propunha reformar toda a vida. De seu engajamento no movimento estudantil e de seu contato com o judaísmo restaram elementos “revolucionários” de reivindicação histórica de uma “vida mais elevada”. De sua formação acadêmica, das aulas com vários representantes da escola neokantiana historicista destacaram-se os argumentos filosóficos que, aliados a uma série de leituras tão distintas e complexas, o levaram à constituição de um peculiar imbricamento entre filosofia da história e filosofia da vida que passou a marcar boa parte de seus escritos futuros. Da vida de juventude, observa-se a formulação de uma compreensão acerca da ideia de vida que permanecerá por muito tempo no pensamento benjaminiano.

REFERÊNCIAS:

- BENJAMIN. Walter. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhaus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 14 v.
- _____. *La metafísica de la juventud*. Introducción de Ana Lucas, traducción de Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *O capitalismo como religião*. Organização de Michel Löwy e tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução, apresentação e notas Marcus Vinícius Mazzari, pós-fácio de Flávio di Giorgi. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.
- BERDET, Marc. *Walter Benjamin: la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014.
- BIRNBAUM, Antonia. La vie des étudiants est um grand transformateur. *La lettre des écoles supérieures d'art*. Paris, n. 2, p. 10-15, 2010. Disponível em: <http://lalettredesecolessupérieuresdart.fr/lettres/lettre_n_2.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2018.
- BRAGE, Lluís.; CAÑELLAS, Antonio. Juventude y pedagogia (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin). *Revista Teoría de la Educación*, Salamanca, v. 1, n. 23, p. 71-106, 2011. Disponível em: <http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/8579/8811>. Acesso em: 10 mar. 2018.
- CHAVES, Ernani. Eros criativo: cultura e educação erótica nos textos do “estudante” Walter Benjamin. *Revista Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4, p. 45-53, jan. 2008. Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/arte filosofia_04/arte filosofia_04_02_eros%20e%20Filosofia_02_ernani_chaves.pdf>. Acesso em: 10 maio 2017.
- FERREIRA, José. Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 103-117,

2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4150.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- LABELLE, Patrícia. (org.). *Cahier de L'Herne: Walter Benjamin*. Paris: L'Herne, 2013.
- MARTELLI, Silvano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MURICY, Kátia. *Dialética do olhar. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.
- PALMIER, Jean Michel. *Walter Benjamin: um itinéraire théorique*. Édition établie, annoté et présentée par Florent Perrier. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- PULLIERO, Marino. *Walter Benjamin: le désir d'authenticité. L'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann, 2013.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- SIMMEL, Georg. La transcendencia de la vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, n. 89, p. 297-313, 2000. Disponível em: <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_089_15.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.

O PROBLEMA DA OBEDIÊNCIA NO CONTEXTO DA GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT

Natália Tavares Campos¹

RESUMO: A reflexão sobre o tema do governo e a “governamentalidade” ganham lugar privilegiado na investigação de Foucault a partir do curso de 1978, *Segurança, território, população*. Neste contexto, Foucault, propondo-se a fazer uma “genealogia” da governamentalidade, encontra no pastorado cristão uma tecnologia de governo singular, marcada, entre outras coisas, por uma instância de obediência pura na qual a obediência vale por si mesma. Pretende-se neste texto examinar a análise feita pelo autor acerca do problema da obediência pura e integral, que emerge do pastorado cristão e que se insere no contexto da investigação Foucaultiana acerca da governamentalidade, buscando compreender, assim, seu significado, seu objetivo e sua especificidade, tal como pensados por Foucault.

Palavras-chave: Foucault, Obediência, Técnica, Governo, Governamentalidade.

ABSTRACT: The reflection on the theme of government and the "governmentality" gained a privileged place in Foucault's research since the course of 1978, *Security, territory, population*. In this context, Foucault, proposing to make a "genealogy" of governmentality, finds in the pastorate a singular technology of government, marked, among other things, by an instance of pure obedience, in which obedience is worth by itself. The purpose of this paper is to examine the author's analysis of the problem of pure and integral obedience, which emerges from the christian pastorate and is part of the Foucaultian investigation of governmentality, in order to understand its meaning, its objective and its specificity, as conceived by Foucault.

Keywords: Foucault, Obedience, Technique, Government, Governmentality.

Considerações iniciais

No curso *Segurança, território, população*, dado por Michel Foucault no *Collège de France* em 1978, um novo conceito ganha lugar em suas investigações e análises. Conceito até então ausente do léxico de Foucault², a “governamentalidade” parece abrir espaço para uma análise e um estudo do tema do governo. Análise que parece ter como foco diferentes práticas, técnicas e dispositivos que tornaram possível a condução e o governo de indivíduos e populações.

* Artigo escrito por,

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Linha de Formação: Filosofia Política. E-mail: natalia.tavares@gmail.com

² Cf. DUARTE. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo. In: *Vidas em risco*: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault, p. 235.

Com ele [conceito de governamentalidade], Foucault finalmente encontrou uma terminologia adequada para designar e analisar ‘a atividade que consiste em reger a conduta dos homens em um contexto por meio de instrumentos estatais’, sem ter de recorrer a qualquer conceito de Estado ou mesmo à ‘instituição do governo’, os quais supõem a existência de uma estrutura política institucionalizada, pronta e acabada, organizada para visar fins claramente determinados e hierarquicamente coordenados, sendo entendida como a instância prioritária de todo poder. Com a noção de governamentalidade, Foucault uma vez mais reiterava a importância de deixar de lado a figura do poder do Estado onipotente e omnipresente, capaz de controlar todos os recantos do social, em nome de técnicas difusas para governar os indivíduos em diferentes domínios³.

Ao levantar a pergunta acerca do porque estudar o que chama de governamentalidade, o próprio Foucault aponta, em sua aula do dia 8 de Fevereiro de 1978, que a resposta imediata é a de que o faz para abordar o problema do Estado e da população. E, tal como havia feito em estudos e análises anteriores, o autor procura proceder a esta investigação fazendo também uma espécie de “descentramento” ou, dito de outra forma, utilizando outra expressão também cunhada por Foucault, uma espécie de “passagem ao exterior”. Por meio deste “movimento” procura destacar as relações de poder das instituições, de sua função e até mesmo de seu objeto, com o objetivo de analisá-las a partir do ponto de vista das tecnologias, retomando-as, assim, em uma análise que Foucault chama de estratégica e que busca ressituar as relações de poder sob o ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos de saber⁴.

É importante aqui não perder de vista a maneira como Foucault comprehende o poder, isto é, não como substância, mas como “um tipo particular de relações entre indivíduos”⁵. Neste sentido, o que parece interessar ao autor são as práticas dos homens (partindo, desse modo, do que eles fazem e do que pensam) e as técnicas, as “tecnologias do poder”, que, por sua vez, permitem exercer um determinado modo de poder e, no caso específico da governamentalidade, um modo de governar os indivíduos e suas condutas.

Diante destas “direções” básicas e de métodos, uma das perguntas que Foucault se faz neste curso é, assim, se seria possível realizar esse mesmo “descentramento” ou “passagem ao exterior” (estabelecendo como foco não a

³ DUARTE. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo. In: *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, p. 235.

⁴ Cf. FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 159.

⁵ Cf. FOUCAULT. *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*. In: *Ditos e escritos*, p. 384. *Grifo nosso*.

instituição como estrutura pronta e acabada, mas uma tecnologia de poder) para pensar o Estado moderno. Em suas palavras:

Será que é possível passar ao exterior? Será que é possível repor o Estado Moderno numa tecnologia geral de poder que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento? Será que se pode falar de algo como uma ‘governamentalidade’, que seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas da disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas? Eis um pouco o objeto [deste curso]⁶.

Neste quadro, a investigação de Foucault se volta para as condições de surgimento dessa forma de exercício do poder que caracteriza o governo, assumindo a governamentalidade como um evento decisivo na formação do Estado Moderno. O autor se coloca, desta maneira, a fazer uma espécie de “genealogia” da governamentalidade e da governamentalização do Estado, procurando compreender como este tornou-se, afinal, um Estado de Governo.

E partindo da premissa de que não se governa um Estado ou mesmo um território, mas sim os homens – os indivíduos ou uma coletividade –, Foucault se depara com uma pista importante. Como o autor deixa claro em seu curso, a ideia de que é possível haver um governo dos homens e de que os homens podem ser governados não é uma ideia grega, tampouco romana, de modo que sua origem deve ser buscada no Oriente; primeiro em um Oriente pré-cristão e, depois, em um Oriente cristão⁷. É, assim, na pastoral cristã, que Foucault encontra o “tipo” de poder que corresponderia à atividade de governar; um poder que não se exerce sobre um território, mas sim sobre um “rebanho”; uma “multiplicidade em movimento”⁸. De acordo com o autor:

(...) a pastoral cristã, ou a igreja cristã enquanto ostentava uma atividade precisamente e especificamente pastoral, desenvolveu esta ideia – singular, creio eu, e absolutamente estranha à cultura antiga – de que cada indivíduo, seja qual for sua idade, seu estatuto, e isso de uma extremidade a outra da sua vida e até no detalhe de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, conduzir à sua salvação, por alguém que o ligue numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência⁹.

⁶ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 161.

⁷ *Ibidem*, p. 166.

⁸ *Ibidem*, p. 168.

⁹ FOUCAULT. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 37. Tradução nossa.

Ser governado, se deixar governar: a Igreja cristã parece ter apresentado ao ocidente uma forma de poder completamente estranha aos gregos; o poder de um pastor sobre seu “rebanho”, conduzindo-o durante toda a sua vida e instaurando uma relação peculiar e minuciosa de obediência. Mas o que importa ou interessa a Foucault, afinal, no pastorado cristão? Importa-lhe exatamente, como nos indica Senellart, a “(...) invenção de uma nova técnica de governo, que fundou a obrigação da obediência por parte dos sujeitos, não no costume, na força ou na lei, mas no apelo a ‘trabalha[r] em [sua] salvação com temor e tremor’”¹⁰.

Considerando todo este quadro investigativo e interpretativo, o que este texto pretende é, assim, precisamente, recortar e examinar a análise feita por Foucault do problema da obediência pura e integral que emerge do poder pastoral e que se insere, é importante lembrar, no contexto amplo e complexo da investigação do autor acerca da governamentalidade. Neste sentido, trata-se aqui de fazer uma reflexão acerca de como o problema da obediência foi formulado por Foucault e o que parece estar em jogo nesta análise.

A Governamentalidade e o Poder Pastoral

Em sua genealogia da governamentalidade, Foucault procura, como vimos, compreender desde o seu nascimento até o que ele chama de “fenômeno fundamental na história do Ocidente”: a “governamentalização” do Estado. Vejamos, então, em primeiro lugar, o que Foucault entende por “governamentalidade”:

Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se

¹⁰ SENELLART. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo. In: CANDIOTTO; SOUZA (orgs). *Foucault e o cristianismo*, p. 85.

tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco
'governamentalizado'¹¹.

Um conjunto de instituições, procedimentos, análises, reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer uma forma específica e complexa de poder, que tem por alvo a população e que se encontra, ainda, articulada a uma forma também específica de saber. Uma tendência ou uma linha de força que conduziu para uma espécie de "superioridade" ou de preeminência do governo sobre outras formas de poder e que traz consigo o desenvolvimento de uma série de saberes. O processo pelo qual o Estado de Justiça, que havia se transformado em Estado administrativo, tornou-se, pouco a pouco, "governamentalizado". Estão colocadas as três "faces" da compreensão de Foucault acerca do que chama de *governamentalidade*.

Mas como compreender toda essa tecnologia que permite que se exerça um governo dos homens e de suas condutas? Como essa "arte de governar os homens", antes restrita a contextos específicos, multiplicou-se e ganhou tanta importância? Como a sociedade e o Estado Moderno tornaram-se, pouco a pouco, "governamentalizados"? Parecem ser estas algumas das questões colocadas por Foucault ao longo do curso de 1978. O autor parece trilhar, assim, uma espécie de percurso que busca alcançar uma compreensão, ou mesmo iniciar uma reflexão, acerca do que seria essa governamentalidade, qual o seu ponto de origem, como se deu a sua consolidação e disseminação e em que ponto e de que maneira, afinal, Estado e governo se "cruzaram".

Foucault esclarece, na aula do dia primeiro de Fevereiro de 1978, que o problema do governo "explodiu" no século XVI, colocado de maneiras e sob aspectos diversos. Para o autor, os problemas acerca de como governar a si mesmo, como governar os outros, como ser governado são todos característicos do século em questão, mais precisamente no ponto de cruzamento de dois importantes processos. O primeiro deles, aquele por meio do qual as estruturas feudais foram desfeitas e os grandes Estados territoriais, administrativos e coloniais foram ordenados. E o segundo, o movimento que, a partir da Reforma protestante e, depois, da Contra-Reforma, passou a questionar a maneira como "se quer ser espiritualmente dirigido nessa terra"¹², em direção à salvação. Para Foucault, foi, assim, no ponto de cruzamento entre um movimento de concentração estatal e um movimento de dissidência religiosa que se inseriu com grande intensidade a problemática do governo em geral.

¹¹ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 143.

¹² FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 119.

Diante deste contexto, privilegiando sempre a tecnologia geral de governo em detrimento do método da história da instituição do Estado¹³, Foucault encontra na temática do governo das almas, própria ao pastorado cristão, um modo de exercício do poder que parece corresponder à atividade de governar. Vejamos como o autor define o pastorado e como o situa no interior de sua investigação acerca da governamentalidade:

Em suma, o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno. O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo, estando entendido que há, por um lado, uma imensa distância entre o tema hebraico do pastor e a pastoral cristã e [que] haverá, é claro, outra distância não menos importante, não menos ampla, entre o governo, a direção pastoral dos indivíduos e das comunidades e o desenvolvimento das artes de governar, a especificação de um campo de intervenção política a partir dos séculos XVI-XVII¹⁴.

É sob a forma de um poder essencialmente “individualizante”, no interior do qual foi desenvolvida toda uma “tecnologia de governo” que busca dirigir e conduzir os homens nos mínimos detalhes durante toda a sua vida, que o pastorado cristão se apresenta, na leitura feita por Foucault. Uma “arte de governar os homens”; de conduzi-los até a sua salvação por uma técnica de guiar detalhada e que implica “todo um jogo de saber”¹⁵. É, assim, sob esse poder de tipo pastoral que Foucault acredita ser possível procurar ou encontrar a origem e o ponto de formação da governamentalidade. Dito de outra forma, é neste poder que se exerce sobre um “rebanho” e que direciona a vida dos indivíduos, dedicando-se permanentemente a “velar” por todos e por cada um, que o autor encontra um possível início ou “ponto embrionário” dessa governamentalidade.

É possível perceber neste ponto dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, a análise que Foucault faz do pastorado cristão situa-se no contexto de sua investigação acerca da governamentalidade. Neste sentido, é preciso lembrar que o estudo da governamentalidade não pode ser reduzido ao pastorado. A “história” da governamentalidade, tal como Foucault a apresenta, é, assim, mais complexa e mais

¹³ CANDIOTTO. Governo e atitude crítica. In: *Foucault e a crítica da verdade*, p. 101.

¹⁴ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 210.

¹⁵ FOUCAULT. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 58.

ampla, se assim podemos dizer, que a história da pastoral cristã. O que leva ao segundo aspecto a ser destacado: o que interessa a Foucault no estudo do pastorado não é sua dimensão sacra ou religiosa¹⁶, mas sim o modo específico e singular de exercer o poder que teve início no interior da igreja cristã; um poder capaz de governar de uma forma outra que não aquela da simples submissão à lei. É essa técnica singular e específica de governo que interessa à Foucault. Singularidade e especificidade que remetem, em parte, exatamente ao problema da obediência, tema privilegiado da pastoral cristã.

Se a governamentalidade encontra seu ponto embrionário no pastorado cristão é nele também que surge um tipo de obediência que seria para os gregos, em certo sentido, absolutamente estranha: uma obediência integral e exaustiva que, longe de conduzir a algum tipo de autonomia, se pretende permanente e mostra-se capaz de produzir uma individualidade e uma subjetividade tão singulares e tão específicas quanto a “atividade” pastoral de governar os homens.

O Problema da Obediência

Tomando o pastorado cristão como essa espécie de “pano de fundo histórico” da governamentalidade, Foucault se coloca a assinalar e a indicar traços importantes e essenciais da prática pastoral e da reflexão que sempre a acompanhou. Para tal, para pensar essa tecnologia pastoral, recorre à patrística, buscando fazer uma espécie de “esboço” acerca de como, nestes textos dos padres cristãos, se formulou uma arte de governar e, mais que isso, uma técnica refletida de governo.

A partir destes textos Foucault indica, na aula do dia 22 de fevereiro de 1978¹⁷, que o pastorado está, em sua definição geral, relacionado a três pontos ou aspectos: a salvação, a verdade e a lei. Não é esta relação pura e simples, contudo, que constitui, para o autor, a especificidade do pastorado; para ele este se especifica em um outro plano. Nas palavras de Foucault:

O pastorado cristão, ao contrário, é uma forma de poder que, pegando o problema da salvação em sua temática geral, vai introduzir no interior dessa relação global toda uma economia, toda uma técnica de

¹⁶ BÜTTGEN. *Théologie politique et pouvoir pastoral*, p. 1130.

¹⁷ A aula do dia 22 de fevereiro do curso de 1978 (*Segurança, território, população*) é uma fonte importante para pensar esse “esboço” feito por Foucault para analisar traços essenciais presentes na pastoral cristã, tendo em vista que nela Foucault esmiúça as técnicas desenvolvidas e implementadas pelo poder pastoral. Será, por isso, uma referência constante neste texto.

circulação, de transferência, de inversão dos méritos, e é isso que é seu ponto fundamental. Tal como em relação à lei, o pastorado cristão, de certo modo tangenciando a relação com a lei, vai instaurar um tipo de relação de obediência individual, exaustiva, total e permanente. É bem diferente da relação com a lei. E, enfim, em relação à verdade [...] o pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta [...] vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência [...] Essas novas relações dos méritos e deméritos, da obediência absoluta, da produção das verdades ocultas, é isso que, a meu ver, constitui o essencial, a originalidade e a especificidade do cristianismo, e não a salvação, não a lei, não a verdade¹⁸.

Como se pode perceber, é em uma espécie de diagonal aberta em relação a cada um dos temas e princípios gerais da salvação, da lei e da verdade, que se instauram novos tipos de relações¹⁹. Neste sentido, Foucault destaca os três elementos que constituem, afinal, a especificidade do cristianismo: as relações dos méritos e deméritos, a obediência absoluta e a produção de verdades ocultas.

Considerando o objetivo deste texto, é preciso agora, diante de todo este contexto apresentado, recortar o elemento da obediência absoluta, procurando compreender o que é afinal esta obediência e qual o seu objetivo e especificidade, que fizeram com que Foucault a destacasse como uma relação essencial e singular instaurada pelo poder pastoral e que se constitui, portanto, como um ponto importante no contexto mais amplo de sua investigação sobre a governamentalidade.

Ao tomar o tema da lei, na mesma aula do dia 22 de fevereiro, Foucault deixa claro que o que caracteriza o pastor não é, absolutamente, o fato de ele dizer a lei. Neste sentido, se os gregos se permitiram dirigir apenas pela lei e pela persuasão – “pelas injunções da cidade ou pela retórica dos homens”²⁰ –, o pastorado cristão organizou algo completamente diferente e estranho à prática grega: uma “instância da obediência pura”²¹. Uma obediência que parece ter uma matriz outra que não aquela da submissão à lei e que encontra sua razão de ser em si mesma, estabelecendo, entre aquele que dirige ou conduz e sua “ovelha”, uma relação de dependência integral.

Mas o que seria esta relação de “dependência integral” estabelecida pela obediência? Foucault a define sob três aspectos. Em primeiro lugar, trata-se de uma relação de submissão de um indivíduo a outro indivíduo. Uma relação estritamente

¹⁸ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, pp. 241-242.

¹⁹ Cf. FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 243.

²⁰ *Ibidem*, pp. 229-230.

²¹ *Ibidem*, p. 230.

individual na qual aquele que é dirigido deve obedecer e se colocar inteiramente na dependência daquele que o conduz. É, afinal, a este que ele obedece, e não a uma lei ou mesmo a um princípio. E obedece, é importante destacar, qualquer que seja a ordem, independentemente de ser esta razoável ou não. A ordem é recebida e é, imediatamente, obedecida, sem que se faça qualquer tipo de reflexão sobre ela. Foucault ressalta, inclusive, que a perfeição da obediência consiste exatamente em obedecer a uma ordem que seja absurda. Nas palavras do autor:

A obediência cristã, a obediência da ovelha a seu pastor é portanto uma obediência integral de [um] indivíduo a um indivíduo. Aliás, aquele que obedece, aquele que é submetido à ordem, é chamado de *subditus*, literalmente, aquele que é destinado, dado a outro e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste. É uma relação de servidão integral²².

Em segundo lugar, essa relação de dependência integral caracteriza-se por não ser finalizada e não possuir finalidade a não ser a própria obediência. Desta maneira, a obediência cristã leva a obediência; obedece-se para ser obediente e alcançar o que Foucault chama de “estado de obediência” (noção importante a que voltarei mais adiante).

Por fim, Foucault acrescenta que nessa relação de dependência integral que marca a obediência cristã, mesmo o pastor, aquele que conduz ou “comanda”, deve fazê-lo *unicamente* porque recebeu a ordem de comandar. O autor chama de “prova qualificadora” do pastor a recusa do pastorado de que o encarregam. Isso porque, como a recusa indica a sua própria vontade – não querer comandar –, a renúncia à sua recusa, à sua vontade, indica obediência; obedecer e comandar caminham aqui lado a lado. Neste sentido, estabelece-se o que Foucault chama de “campo generalizado da obediência”.

Apresenta-se, assim, a integralidade da obediência cristã, no interior da qual se cria uma relação individualizante de submissão e dependência; uma relação na qual a obediência vale por si mesma e que se dá precisamente nesse espaço chamado pelo autor de “campo generalizado de obediência”. Vejamos como Foucault descreve essa prática, relacionando-a ao princípio geral da lei:

(...) em relação ao princípio geral da lei, o pastorado faz surgir toda uma prática da submissão do indivíduo ao indivíduo, sob o signo da

²² FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 234.

lei, é claro, mas fora do seu campo, numa dependência que nunca teve nenhuma generalidade, que não garante nenhuma liberdade, que não leva a nenhum domínio, nem de si nem dos outros. É um campo de obediência generalizada, fortemente individualizado em cada uma das suas manifestações, sempre instantâneo e limitado, e tal que mesmo os pontos de domínio nele presentes ainda são efeitos de obediência²³.

Fica claro aqui que a obediência produz e busca produzir a própria obediência, não conduzindo, portanto, a nenhum tipo de domínio ou de autonomia, estabelecendo, ao contrário, uma relação de servidão integral. Nesse tipo de relação não importa a qualidade da ordem recebida, mas apenas uma resposta imediata à esta. Uma única resposta possível: obedecer, imediatamente, irrefletidamente.

No curso *Do governo dos vivos*, dado por Foucault no *Collège de France* nos anos 1979 e 1980, o tema da obediência também aparece, sobretudo no exame feito pelo autor da direção de consciência. Neste contexto, na aula do dia 19 de março de 1980, Foucault chama a atenção para a caracterização da obediência feita por João Cassiano²⁴. Em alguns aspectos trata-se de uma caracterização semelhante àquela feita no curso de 1978, destacada anteriormente, mas é válido retomá-la pelas nuances e noções essenciais que ela comporta e que podem tornar mais clara a leitura que Foucault faz dessa relação específica e singular que a obediência estabelece.

Cassiano, segundo Foucault, caracteriza a obediência de três maneiras. A primeira se assemelha bastante ao que o autor destacava no curso de 1978: a *subditio*, a submissão do monge em tudo o que faz. Submissão tão intensa que “Não pode haver, na vida de um monge, um só ato que não seja resposta a uma ordem ou, pelo menos, reação a uma permissão dada”²⁵. A segunda característica da obediência, por sua vez, é a *patientia*, noção que se traduz na “não-resistência”; na “não-inércia” às ordens. Isto significa que as ordens devem ser respondidas de modo absolutamente passivo, sem que nenhum tipo de inércia se oponha ou lhe faça resistir. Ao mesmo tempo, a *patientia* é também a capacidade de resistir ou de suportar, isto é, resistir a tudo aquilo que não for ou não decorrer de uma ordem e suportar a toda e qualquer consequência “insuportável” desta. Nos termos de Foucault: “Plasticidade total, inflexibilidade total: é o que a

²³ *Ibidem*, p. 237.

²⁴ Monge cristão que, de acordo com Foucault, passou um tempo considerável no Oriente Médio em comunidades monásticas (cenóbios e anacoreses que existiam na Palestina e no Baixo Egito) e, depois de voltar à Europa, instalou-se no sul da França e propôs a implantação das instituições monásticas na cristandade ocidental. Sobre esse tema Cassiano escreveu duas obras que Foucault toma como referência no curso de 1979/1980: *Instituições cenobíticas* e *Conferências*.

²⁵ FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 246.

patientia significa”²⁶. A terceira e última característica da obediência seria, por fim, a *humilitas*, a humildade, que seria uma relação do monge consigo mesmo e que consiste em se colocar abaixo ou inferior em relação a qualquer outro; colocar-se “tão baixo quanto possível”, de maneira que em tudo deve-se obedecer e servir ao outro, aceitando suas ordens. E essa humildade é, ainda, mais que isso: é desqualificar a própria vontade, como se esta não tivesse o direito de querer nada. Como Foucault resume:

(...) temos, nessa estrutura da *oboedientia*, três coisas. A *subditio*, a submissão, o que quer dizer: quero o que o outro quer; a *patientia*, que quer dizer: quero não querer algo diferente do que quer o outro; e a *humilitas*, que consiste em dizer: não quero querer. Querer o que quer o outro, querer não querer, não querer querer, são os três aspectos da obediência, tal como ela é, ao mesmo tempo, condição da direção, substrato da direção, efeito da direção. Em suma, a *subditio* é a forma geral da relação com os outros; a *patientia* é uma atitude para com o mundo exterior; a *humilitas* é a relação consigo²⁷.

Como se pode perceber, essa obediência absoluta e integral que ganha lugar no poder pastoral estabelece uma relação peculiar e singular com a vontade. Isso significa dizer que o problema da obediência ata-se, em grande medida, ao problema da vontade, no pastorado. E o laço que articula uma à outra é precisamente o modo de ação individualizado dessa forma singular de exercer o poder. Pode-se dizer, então, que, em certa medida, a novidade do poder pastoral se exerce no âmbito da vontade.

É preciso, assim, vencer também e especialmente a própria vontade para alcançar a “virtude” da obediência. Obediência que não é, absolutamente, passageira ou uma espécie de estágio na vida dos indivíduos. Ao contrário, é integral e absoluta também porque é permanente e ininterrupta. Longe de ser uma passagem, a obediência estabelece-se muito mais como um estado; o “estado de obediência”. É isto, afinal, que pastor e “ovelha” buscam alcançar.

Apátheia

Se a prática da obediência cristã tem alguma finalidade esta é, de acordo com Foucault, a humildade, naquele sentido mesmo de sentir-se menor ou inferior aos outros e, principalmente, no sentido de renunciar à sua vontade, caminhando em direção àquilo que deve por fim ser alcançado, o estado de obediência.

²⁶ *Ibidem*, p. 247.

²⁷ FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 248.

Ser humilde, no fundo, é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim. Se, portanto, a obediência tem um fim, esse fim é um estado de obediência definido pela renúncia, a renúncia definitiva a toda vontade própria. A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade²⁸.

Neste aspecto da renúncia e mortificação da própria vontade, que caracteriza a obediência cristã, Foucault chama a atenção para a diferença de sentido que se deu a uma palavra específica em dois contextos distintos: a palavra “*apátheia*”. No contexto grego, Foucault descreve que quando um discípulo se colocava sob a direção de um mestre de filosofia o fazia para chegar à *apátheia*, que seria a ausência de paixões (ausência de *páthe*). Esta consistia, de acordo com o autor (na aula do dia 22 de fevereiro de 1978), em uma espécie de não-passividade, na medida em que aquele que a alcançava já não era mais escravo daquilo que acontecia em si mesmo, em seu corpo ou mesmo no mundo; alcançava, assim, o “controle de si”. Era esse controle que a *apátheia* garantia; renunciava-se a algumas coisas e a alguns prazeres para tornar-se “mestre” de si mesmo. Essa mesma palavra, contudo, no contexto cristão passa a ter um sentido completamente diferente; em certa medida até mesmo oposto, como aponta Foucault:

A palavra *apátheia*, transmitida dos moralistas gregos, greco-romanos, ao cristianismo, [vai adquirir] um sentido totalmente diferente, e a renúncia aos prazeres do corpo, aos prazeres sexuais, aos desejos da carne vai ter um efeito totalmente diferente no cristianismo. Nada de *páthe*, nada de paixões, quer dizer o quê, para o cristianismo? Quer dizer essencialmente renunciar a esse egoísmo, a essa vontade singular que é a minha. E o que se vai recriminar aos prazeres da carne, não é que eles tornam passivo – era esse o tema estoíco e inclusive epicurista –, o que se recrimina aos prazeres da carne é que, ao contrário, neles se desenrola uma atividade que é uma atividade individual, pessoal, egoísta. [...] Por conseguinte, o *páthos* que deve ser conjurado por meio das práticas da obediência não é a paixão, é antes a vontade, uma vontade orientada para si mesma, e a ausência de paixão, a *apátheia*, vai ser a vontade que renuncia a si mesma e que não para de renunciar a si mesma²⁹.

Aquilo a que as práticas da obediência procuram eliminar é, então, a própria vontade. A *apátheia* no contexto cristão distingue-se inteiramente daquela própria ao contexto grego. Não se busca aqui qualquer tipo de autonomia; não está em jogo tornar-se “mestre” de si mesmo. Ao contrário, trata-se de instaurar uma vontade que renuncia a

²⁸ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 235.

²⁹ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 236.

si mesma, a todo tempo, em cada detalhe e enquanto durar sua existência. Neste contexto, toda vontade própria e individual é ruim e deve ser combatida. Se os gregos se submetiam em um dado momento para, depois, tornarem-se senhores de si, no contexto cristão, ao contrário, obedece-se para ser obediente e alcançar um “estado de obediência”³⁰. Este, por sua vez, definido exatamente como a renúncia definitiva a toda vontade.

Na aula do dia 19 de março de 1980, do curso *Do governo dos vivos*, Foucault apresenta um exemplo desse estado de obediência que vale a pena ser mencionado. Trata-se do abade Pinúfio, exemplo que ele retira da obra *Instituições cenobíticas*, de Cassiano:

(...) é o abade Pinúfio que era de tal santidade que, até o fim da vida, não podia aceitar ser um diretor e não estar em posição de obediência, de sorte que mal era reconhecido por sua santidade num convento, e logo fugia e ia se apresentar como noviço em outro convento para ter certeza de que sempre estaria em posição de obediência. E sua virtude de obediência era tamanha, que ninguém podia não a reconhecer, e ele se desmascarava por sua própria obediência. Iam então buscá-lo para colocá-lo de volta entre os mais santos personagens capazes de dirigir, e ele chorava por não poder terminar sua vida na submissão, na *subjectio* que havia adquirido. E considerava que era um grande pecador, pois Deus não lhe concedia a possibilidade de terminar a vida na submissão infinda³¹.

É possível ver nesse exemplo a obediência como um estado permanente, como uma espécie de maneira de ser na qual o indivíduo está sempre pronto a obedecer, qualquer que seja a ordem; está sempre pronto a colocar-se “tão baixo quanto possível” em relação aos outros e a renunciar à sua própria vontade. Talvez até mais que isso, como no exemplo dado, *deseja* manter-se permanentemente nessa atitude de obediência e de servidão, e isso porque quanto mais se coloca abaixo dos outros, quanto mais obedece, mais sente ter alcançado o almejado estado de obediência. A obediência como um fim em si mesma, que produz a si mesma; que produz uma vontade que renuncia a si própria a cada momento e durante toda a vida. Eis um dos aspectos mais singulares da tecnologia de governo do poder pastoral destacado por Foucault. Tecnologia que produz também e, por consequência, uma subjetividade específica por meio de um modo de individualização também singular.

³⁰ Cf. FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 243.

³¹ FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 244.

Neste sentido, é preciso destacar aqui, considerando toda essa caracterização da obediência e do próprio estado de obediência, que há, nesta submissão de um indivíduo a outro, uma espécie de dimensão da interioridade e da subjetividade que não pode ser desconsiderada. O poder pastoral, em seu modo de ação individualizado, marcado por uma relação de dependência integral de um indivíduo a outro, acaba por “produzir” uma subjetividade específica. Constitui-se, neste sentido, um tipo de “sujeito” específico que se encontra completamente “sujeitado”; um sujeito que se dispõe inteira e prontamente a se submeter, que se coloca completamente à serviço daquele que ordena e que o dirige. Pode-se dizer que há aí, inclusive, algo de paradoxal, tendo em vista que a renúncia de uma vontade individual está, surpreendentemente, na origem da produção de uma subjetividade. Da mesma maneira, pode-se afirmar que, em uma relação que se dá em um campo generalizado de obediência, na qual se busca sempre aniquilar toda e qualquer vontade individual e, consequentemente, aniquilar o próprio “eu”, produz-se uma individualização também específica; individualização que decorre precisamente da anulação de um indivíduo, da abdicação da vontade. Nas palavras de Foucault, “(...) temos aqui, no poder pastoral [...], um modo de individualização que não apenas não passa pela afirmação do eu, mas ao contrário implica sua destruição”³².

O autor deixa claro, ao final da aula do dia 22 de fevereiro do curso de 1978, que se, por um lado, nasce com o pastorado cristão uma forma de poder absolutamente nova, por outro, esboçam-se, também, “modos absolutamente específicos de individualização”³³. Uma individualização que se efetua de um modo totalmente particular, que se relaciona aos temas da salvação, da lei e da verdade e que se define, entre outras coisas, pela servidão, pela exclusão do egoísmo como “forma central e nuclear” do indivíduo, tornando-se, afinal, uma individualização por sujeição, como esclarece Candiotti:

A pastoral cristã não prioriza a aceitação da lei. Diagonalmente, instaura um modelo de obediência individual, exaustivo, contínuo e permanente a outrem. Trata-se de individualização que difere da assinalação do lugar hierárquico do sujeito ou da afirmação do domínio de si sobre si, definindo-se pela rede de servidões de todos em relação a todos, ao mesmo tempo em que o ego, o egoísmo como

³² FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 237.

³³ *Ibidem*, p. 242.

aspecto fundamental do sujeito é excluído. Seu efeito é a individualização por sujeição³⁴.

É interessante notar que Foucault destaca ainda, na mesma aula, que é a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente, assim como a história do sujeito, que estão envolvidas no pastorado. Percebe-se, desta maneira, que, em alguma medida, toda essa análise do poder pastoral e do problema da obediência acaba por conduzir ao problema da subjetividade. Encontra-se no poder pastoral uma tecnologia de poder, mas não apenas isso; encontra-se junto a esta, e em decorrência desta, um modo de constituição da subjetividade. Um modo de subjetivação determinado a partir da obediência e do processo de destruição da vontade singular³⁵.

No interior do cristianismo forja-se, assim, de acordo com Foucault, uma técnica, uma tecnologia de governo, que permitiu a construção desse lugar, dessa instância que ele chama de “obediência pura”. Uma obediência que é pensada aqui em uma matriz outra que não aquela da racionalidade jurídica. Uma obediência que, ao destruir a vontade singular, abre caminho para a produção de uma individualidade e de uma subjetividade específicas, marcadas pelo “assujeitamento”. Uma tecnologia de poder e um modo de subjetivação (por meio do qual se constitui um sujeito específico) que, em alguma medida, fazem com que o pastorado constitua-se e se esboce como o “prelúdio” da governamentalidade.

Considerações finais

Em sua investigação sobre a governamentalidade, Foucault encontra no pastorado cristão uma forma de exercício do poder específica que tem por objeto a conduta dos homens e por instrumento os métodos e técnicas que permitem conduzi-los. Há, neste sentido, na perspectiva de Foucault, uma forma de poder que parece ter sido “inventada” no interior do cristianismo. E é possível dizer que uma grande novidade neste tipo de poder que o cristianismo apresentou reside precisamente no problema da obediência. Uma obediência pura, exaustiva e mesmo “exorbitante”, que apresenta uma relação peculiar e inédita da alma com a lei; uma relação que a todo tempo parece destruir e aniquilar a vontade individual, produzindo uma individualidade e uma

³⁴ CANDIOTTO. Governo e atitude crítica. In: *Foucault e a crítica da verdade*, p. 106.

³⁵ Cf. MANICKI. Técnicas de si e subjetivação o cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do governo dos vivos. In: CANDIOTTO; SOUZA (orgs.). *Foucault e o cristianismo*, pp. 57-58.

subjetividade específicas, que parecem caminhar sempre, a passos largos, para um tipo de sujeição integral e absoluta do indivíduo.

O que fica claro neste contexto, por tudo o que foi exposto, é que é sob o ângulo das técnicas de governo que Foucault aborda e interroga o pastorado cristão e, especificamente, o problema da obediência. Segundo, assim, um caminho distinto daquele que pensa a obediência pelo viés de seu status jurídico ou da simples submissão à lei, Foucault pensa-a como resultado da utilização de toda uma tecnologia de poder, sustentada por um saber específico; utilização, assim, de dispositivos de poder que, ao serem implementados, são capazes de produzi-la.

A instância da obediência pura, na qual a obediência produz a si mesma, constitui-se, desta maneira, como uma espécie de legado do cristianismo. Um legado que parece encontrar sua formulação também no Estado moderno, embora neste disponha, é importante destacar, de uma racionalidade outra, que não a da doutrina religiosa. Dito de outra forma, o problema da obediência é formulado em Foucault como técnica; como uma tecnologia de governo, de produção da obediência pela obediência, que nasce no pastorado cristão e que se faz presente, de alguma forma, nas “artes de governar”, no âmbito do Estado moderno, dispondo, contudo, neste contexto, de uma outra racionalidade para orientar sua implementação. Pensando neste quadro, é importante destacar a posição de Foucault quando aponta o pastorado como prelúdio da governamentalidade:

Parece-me que o pastorado esboça, constitui o prelúdio do que chamei de governamentalidade, tal como esta vai se desenvolver a partir do século XVI. Ele preludia a governamentalidade de duas maneiras. Pelos procedimentos próprios do pastorado, por essa maneira, no fundo, de não fazer agir pura e simplesmente o princípio da salvação, o princípio da lei e o princípio da verdade, por todas as espécies de diagonais que instauram sob a lei, sob a salvação, sob a verdade, outros tipos de relações. É por aí portanto que o pastorado preludia a governamentalidade. E preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta³⁶.

O pastorado “preludia”, assim, a governamentalidade pelos procedimentos que lhe são próprios, em sua relação peculiar com os princípios da salvação, da verdade e da lei, e pela constituição desse sujeito que é continuamente sujeitado e enredado

³⁶ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 243.

pelas redes de obediência que o envolvem. E o que esta “articulação”, se assim podemos dizer, do pastorado (como um tipo de “prelúdio”) com a governamentalidade indica é, ainda, um “jogo” que, para Foucault, parece se dar nas sociedades ocidentais modernas: o “jogo” entre o pastorado e o governo – o pastorado das almas e o governo dos homens –, que tem lugar importante na relação entre religião e política³⁷.

Neste ponto específico é preciso, contudo, certa cautela para não eliminarmos a diferença e a distância que existem entre o governo e a direção pastoral dos indivíduos e o desenvolvimento das artes de governar na “esfera” política propriamente dita. O risco neste quadro é cair na armadilha de imaginar um desenvolvimento linear ou uma espécie de transferência pura e simples entre o poder pastoral e a governamentalização do Estado Moderno. Para dizer de modo mais claro, a governamentalidade moderna não constitui, para Foucault, uma forma “secularizada” do poder pastoral³⁸.

Desta maneira, a tese segundo a qual teria havido uma migração ou uma passagem (no sentido mais restrito do termo) de um sentido religioso para um sentido político e de que o Estado Moderno teria, assim, “secularizado” o poder religioso não encontra eco em Foucault. Neste sentido, o que o autor parece querer dizer é que não houve uma transferência ou uma “penetração” pura e simples do poder pastoral em todas as esferas e especificamente no poder político, mas sim uma “intensificação”, uma “proliferação” ou mesmo uma espécie de reativação das técnicas de conduta e de condução, que encontraram no pastorado sua primeira formulação. O que o pastorado teria legado ao Estado moderno seria, nesta perspectiva, um conjunto de técnicas de governo e mesmo de individualização – incluindo a instância da obediência pura –, técnicas que encontraram neste âmbito outra racionalidade que as sustentasse. Nas palavras de Foucault:

O soberano que reina, o soberano que exerce sua soberania se vê, a partir desse momento, encarregado, confiado, assinalado a novas tarefas, e essas novas tarefas são precisamente as da condução das almas. Não houve portanto passagem do pastorado religioso a outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve na verdade intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta. Com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos³⁹.

³⁷ *Ibidem*, p. 253.

³⁸ BÜTTGEN. *Théologie politique et pouvoir pastoral*, p. 1130.

³⁹ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 309.

Por fim, para encerrar essa reflexão sobre o problema da obediência, parece pertinente indicar (e não mais que isso) um tipo de caminho alternativo ou mesmo uma espécie de recusa possível diante dos processos de governamentalização, das tecnologias de governo e da consequente sujeição da subjetividade. Este caminho é apontado por Foucault em sua conferência *O que é a crítica*, realizada também em 1978:

E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reivindicam uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; [...] a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade⁴⁰.

Parece haver, assim, um caminho e um movimento possíveis em direção ao “desassujeitamento”. Caminho que parece poder ser “desenhado” ou construído a partir da atitude crítica. Talvez neste caminho, que passa, como Foucault aponta, pela interrogação da “verdade” em seus efeitos de poder e do próprio poder ou do próprio governo em seus discursos de verdade, por meio desta “arte da inservidão voluntária”, seja possível colocar “em xeque” a obediência integral, imediata e irrefletida e descobrir a possibilidade mesma da autonomia. Possibilidade de tornar-se, afinal, sujeito e senhor de si; sujeito e senhor da própria vida.

Referências

- BÜTTGEN, Philippe. Théologie Politique et Pouvoir Pastoral. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. Paris: Éditions de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, n. 5, pp. 1129-1154, 2007.
- CANDIOTTO, Cesar. Governo e atitude crítica. In: *Foucault e a crítica da verdade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champaignat, 2013, pp. 95-122.
- DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo. In: *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 235-272.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Paris: Armand Colin, n. 2, pp. 35-63, 1990.
- _____. *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*. In: *Ditos e Escritos: estratégias, poder-saber*, vol. IV. 2 ed. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 355-385.

⁴⁰ FOUCAULT. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 39. Tradução nossa.

- . *Segurança, território, população*: curso dado no *Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- . *Do governo dos vivos*: curso dado no *Collège de France (1979-1980)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso “Do governo dos vivos”. Trad. Pedro de Souza. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 15-22.
- SENELLART, Michel. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 73-92.

DAVID HUME ENTRE O “ESCRITOR” E O “FILÓSOFO” DE ARENDT

Pedro Vianna da Costa e Faria¹

RESUMO: Nesse artigo, posicione David Hume na divisão entre “filósofos” e “escritores” políticos proposta por Hannah Arendt para o período moderno. Primeiro, identifico as principais características da tradição da filosofia política e o que distancia os escritores dessa tradição, notoriamente a posição do filósofo em relação à cidade e a divisão entre essência e aparência na política. Em seguida, argumento que, apesar de apresentar tais discussões em um registro diferente daquele adotado por Arendt, uma leitura da questão da identidade pessoal e do surgimento da justiça e do governo no *Tratado da Natureza Humana* nos permitem posicionar Hume no campo da tradição filosofia política, ainda que com uma postura crítica aos elementos que Arendt toma como definidores dessa tradição e que, portanto, aproxima Hume da “escritura política”.

Palavras-chave: David Hume, Hannah Arendt, escritor político, filósofo político

ABSTRACT: In this paper, I attempt to place David Hume use Hannah Arendt’s distinction between modern political philosophers and modern political writers. First, I identify the main characteristics of the tradition of political philosophy and the elements that distance the political writers from it, notably the relation of the philosopher to the polity and the distinction between appearance and essence in the political sphere. Second, I try to show that, despite using conceptual register different from Arendt’s, a reading of the question of personal identity and of the origin of justice and government in the *Treatise of Human Nature* allows us to place Hume within the tradition of political philosophy even if critical to elements of that tradition, thus moving Hume closer to “political writing”.

Keywords: David Hume, Hannah Arendt, political writer, political philosopher

INTRODUÇÃO

Em 1965, Arendt ofereceu um curso para a graduação da Universidade de Cornell denominado “De Maquiavel a Marx”. O curso pretendia abordar o pensamento político de dez autores do período delimitado pelos autores acima². Já na primeira página (MM 023453³) dos manuscritos desse curso, dedicada à primeira sessão, Arendt

¹ Afiliação institucional: University of Cambridge (Doutorado em História). E-mail: pv301@cam.ac.uk ou pedrovianna.cf@gmail.com

² Os outros oito eram Hobbes, Espinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville e Hegel.

³ Referências aos manuscritos do curso “From Machiavelli to Marx” (Arendt, 1965) serão feitas de acordo com a paginação da versão dos manuscritos disponível na Library of Congress e denotadas por “MM página”. Referências a *The Promise of Politics* (Arendt, 2005) serão feitas por “PP página”. Quanto às obras de Hume, usarei “T” seguido das notações de livro, parte, seção e parágrafo para o *Tratado da Natureza Humana* e “E” seguido da página para os *Ensaios Morais, Políticos e Literários*.

separa três entre os dez — Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville — e classifica-os como “escritores políticos”, em contraposição aos “filósofos políticos”. Estes “escrevem a partir de suas experiências políticas e têm como fim a própria política” (MM 023453) e, como Maquiavel, normalmente escreveram porque se encontravam exilados da cena política.

David Hume não figura entre os dez autores selecionados por Arendt. Acredito que há um motivo provável para tal ausência: tendo em conta que o curso era voltado para alunos de graduação, a introdução de Hume serviria para complicar a divisão proposta por Arendt. Como pretendo desenvolver abaixo, a divisão de Arendt nunca é totalmente fechada, não há critérios exatos para dividir o pensamento político ocidental entre escritores e filósofos; e o pensamento político de Hume aparece ao longo de seus livros ora como um crítico contundente do que Arendt entende ser a tradição de pensamento político ocidental, ora aderindo a conceitos que Arendt entende serem típicos de tal tradição. Espero que, ao final do texto, será possível concluir que a filosofia política de Hume, pelo menos no *Tratado da Natureza Humana*, é filosofia porque é parte de um conjunto que vai muito além do pensamento puramente político. Essa filosofia é, no entanto, um tipo de filosofia muito peculiar, que faz com que Hume se aproxime dos escritores políticos, com alguns elementos semelhantes à escritura política tal como apresentada por Arendt.

No texto que segue, procuro explorar dois pontos. Primeiro, desenvolvo a divisão proposta por Arendt entre os escritores e os filósofos políticos. Essa seção está dividida em três partes: a primeira trata da divisão propriamente, apresentando os elementos reunidos por Arendt no curso de 1965 que a sustentam; a segunda parte apresenta o lado dos “filósofos políticos”, a partir do delineamento que Arendt faz da tradição do pensamento político ocidental em *The Promise of Politics*; por fim, a terceira parte foca nos dois escritores políticos mais influentes no pensamento arendtiano — Maquiavel e Montesquieu — para delinear alguns elementos importantes da escritura política. A segunda seção do trabalho é dedicada ao pensamento político de Hume. O primeiro momento é dedicado à discussão que Hume faz sobre a identidade pessoal nos dois primeiros livros do *Tratado*, com o propósito de compará-la às questões de essência/aparência apontadas por Arendt na sua discussão da tradição de pensamento político. Em seguida, faço um estudo de alguns elementos da filosofia política do *Tratado*, buscando apontar a natureza das convenções sobre a justiça, distinguindo-as de um contrato social e apontando a natureza do poder do magistrado.

1. ESCRITORES E FILÓSOFOS POLÍTICOS

1.1 - Escritores e filósofos políticos

Arendt se refere à divisão entre escritores e filósofos políticos em dois momentos distintos do curso de 1965. Como dito acima, ela apresenta a distinção logo na primeira página dos manuscritos, dedicada à sessão de apresentação do curso. Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville são nomeados “escritores” em contraposição aos filósofos políticos. Uma das características dos escritores é o fato de, em geral, terem escrito justamente por se encontrarem exilados ou distantes da vida política. Por serem políticos além de autores, esses escritores políticos escrevem a partir de sua experiência política e têm a própria política como fim de sua escrita. “Eles nunca se perguntam ‘qual é o fim da política’, ‘qual é o fim do governo’”⁴ (MM 023453) porque tomam como certo que a vida política é a melhor vida. Os filósofos políticos, em contraste, normalmente escrevem de fora da política e “querem impor parâmetros não-políticos na política” (MM 023453). Esses últimos se preocupam com sistemas, enquanto os escritores, apesar de manterem uma certa consistência e método de abordagem, não se preocupam em constituir um sistema fechado.

A segunda menção à divisão que tratamos aqui ocorre nas páginas dedicadas a Espinoza, “o único filósofo que ousou propor uma teoria política em que nada além do interesse do filósofo — o interesse da forma de vida mais excelente possível para o ser humano — é considerado” (MM 023473). Retomando a questão que os filósofos põem sobre o fim do governo, Arendt afirma que eles o fazem porque “assumem que há alguma coisa melhor que a política, cujos parâmetros devem ser aplicados à política” (MM 023468). Os filósofos buscam, na verdade, se tornarem “livres da política” (*freedom of politics*), organizá-la para que possam enfim se dedicar às atividades humanas mais excelentes. Em suas tentativas de “organizar” a política, “eles derivam suas categorias políticas e virtudes de fora da esfera política”. Simplificando:

Lida-se ou com experiências ocorridas no real, onde os homens vivem e agem juntos, ou com experiências ocorridas na solidão, onde o homem só

⁴ Todas as traduções de *From Machiavelli to Marx* e *The Promise of Politics* são minhas.

interage consigo mesmo, só fala consigo mesmo. Preocupação com a política não é uma questão usual para o filósofo, ocorre apenas em tempos de crise e emergência. (023468)

Após fazer esses comentários, Arendt introduz um outro “tipo” entre o filósofo e o escritor que será bastante interessante para o estudo da política humeana: são filósofos como Hobbes e Locke, que rejeitam a metafísica, o primeiro em nome “de um raciocínio consistente em que todos os homens são parecidos” (MM 023468) e o segundo em nome do senso comum, mas que ainda se propõem a perguntas sobre o fim do governo. Eles ainda são filósofos porque “pensaram a partir de experiências e aplicaram parâmetros que não eram políticos em sua origem” (MM 023469), mas se diferenciam dos demais filósofos porque encontram a resposta a tal pergunta não na contemplação, mas na própria sociedade:

segurança e vida livre na esfera privada, mas agora em uma escala maior: a Sociedade como soma de todas as vidas privadas. O governo está lá para tornar a sociedade possível, para protegê-la. (MM 023469)

Ainda assim, Hobbes e Locke buscam uma certa liberdade da política. E, ainda que ela se apresente de uma maneira diferente, essa liberdade da política significa principalmente a liberdade do pensamento, ou seja, a possibilidade de fazer filosofia sem que a política os impediscesse. Como Arendt reconhece, na sua distinção inicial e mais estrita, apenas Espinoza seria propriamente um “filósofo”. Falando de Espinoza, mas se referindo a algo que me parece comum ao grupo dos filósofos, Arendt diz que “a posição do filósofo é a posição do observador [*onlooker*]” (MM 023470).

Por fim, é interessante observar a virada de Locke em direção à sociedade, pois ela será especialmente relevante para o entendimento do pensamento político humeano que farei na parte dois. Locke é o primeiro a aproximar a propriedade e o trabalho, exatamente o oposto do que se propunha antes da era moderna. A partir de Locke,

trabalho, propriedade e vida são tomados em conjunto. E a atividade mais “produtiva”, que agora é identificada com a mais excelente, se torna o Trabalho. [...] Talvez nada seja tão fatídico para a era moderna quanto essa nova hierarquia de atividades, onde a mais baixa de repente se torna a mais excelente. (MM 023477)

O ser humano passa a ser, a partir daí, *animal laborans* e proteger a propriedade, fruto do trabalho, agora mais importante atividade humana, passa a ser a tarefa do governo: “o fim do governo é proteger essa vida produtora de propriedade [*property-producing life*], e seu estado de segurança é a liberdade” (023477).

Com a distinção entre escritores e filósofos em mãos, passo ao estudo do que Arendt entendia ser a “tradição de pensamento político” ocidental.

1.2 - A tradição de pensamento político ocidental: verdade e poder

Dois elementos são cruciais para o entendimento da tradição de pensamento político ocidental, da maneira como Arendt a entende: o conceito de poder e o de verdade, conceitos interligados por sua origem na relação de Platão com a condenação de Sócrates pela cidade de Atenas. Esse evento marcou a relação de Platão com a cidade criou efetivamente a distância entre a filosofia e a política (PP 6).

No capítulo dois de *The Promise of Politics* Arendt identifica duas origens do conceito de poder (*rule*) ou do exercício de poder que predomina na tradição⁵:

O conceito de poder, como encontramos em Platão e como se tornou dominante na tradição de pensamento político, tem duas origens distintas em experiências privadas. Uma é a experiência que Platão compartilhava com os demais gregos, segundo a qual comando era primariamente poder sobre escravos, manifestado na relação senhor-escravo de comando e obediência. A outra era a necessidade “utópica” do filósofo de se tornar o governante da cidade, isto é, de impor à cidade aquelas “ideias” que só podem ser apreendidas em solidão. (PP 52-53)

Para entendermos como a tradição da filosofia política adotou esse conceito primeiro devemos retornar a Sócrates e os problemas que seu método criou para a relação entre a filosofia e a cidade. Sócrates entendia seu método como “maiêutica”, isto é, como equivalente à arte das parteiras, à capacidade de dar à luz algo que se encontra no outro. Esse algo que se encontrava no outro era sua *doxa*, que, no sentido

⁵ É importante lembrar que o momento de fundação não é, ele próprio, tradicional. A criação da tradição já pressupõe a ideia de conservação e os participantes do momento fundador não têm a proposta de conservar seu próprio momento. A tradição do pensamento político da qual Arendt fala é fundada pelos romanos (PP 42, 47).

original, significava “o mundo como aparece para mim”. O método de trazer à luz a opinião do outro era baseado em duas convicções:

cada homem tem sua *doxa*, sua abertura para o mundo, e Sócrates deve então sempre começar com questões; ele não pode saber de antemão que tipo de *dokei moi*, de aparecer-para-mim, o outro possui [...] E assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, também não é possível para um pessoa saber por si mesmo e sem mais esforços a verdade inerente de sua própria opinião. Sócrates queria trazer à tona essa verdade que todos possuíam. [...] mas essa dialética traz a verdade à tona *não* pela destruição da *doxa* ou opinião, mas pela revelação da *doxa* em sua própria verdade. (PP 15)

Aqui há uma hipótese de que, mesmo que o mundo apareça de maneira diferente para cada um de acordo com sua posição nele, ainda assim há uma comunalidade (*commonness*) ou mesmidade (*sameness*) entre essas aparições, pois é o mesmo mundo que se abre para mim e para você já que somos “somos ambos humanos” (PP 14). Com esse método, os diálogos socráticos se caracterizavam como diálogos entre amigos, que falam sobre o que há entre um e o outro e, em consequência, reduzem cada vez mais essa separação, até o ponto em que se constitui um mundo comum entre os dois. “Em outras palavras, politicamente falando, Sócrates tentava se tornar amigo dos cidadãos atenienses” (PP 16). A tarefa do filósofo parecia, do ponto de vista socrático, “ajudar a estabelecer esse mundo em comum, baseado na compreensão da amizade e no qual nenhuma forma de poder (*rulership*) era necessária” (PP 18).

Para alcançar essa tarefa, Sócrates dependia de dois “insights”:

um contido na palavra do oráculo de Delfos, *gnothi sauton*, “conheça-te a ti mesmo”, e a outra relatada por Platão (e reverberada por Aristóteles): “[prefiro] ter não importa quantas pessoas discordando de mim e me contradizendo, a ter conflito e contradição dentro de meu próprio eu”. (PP 18)⁶

A concordância com si mesmo mostra que dentro de cada um já há um traço da pluralidade que existe entre os homens. Para que os diferentes aparecer-para-mim se

⁶ A citação de Platão é referente a *Górgias* 482c. A tradução utilizada é de Edson Bini, Platão, *Dialógos II*, edição Edipro.

aproximem, é necessário que cada pessoa seja uma em si mesma: “viver junto com outros começa com viver junto com si mesmo” (PP 21). Ao mostrar que, para que as diferentes *doxai* se aproximem, é necessário estar em acordo com si mesmo, Sócrates cria o primeiro conflito com a cidade, pois a cidade demanda respeito às leis independentemente da consciência individual da pessoa, isto é, que, ao respeitar as leis, a pessoa estaria em acordo consigo mesma.

Sócrates entrou em conflito com a cidade de uma segunda maneira que, segundo Arendt, ele próprio não teria percebido: “a busca pela verdade na *doxa* pode levar ao resultado catastrófico no qual a própria *doxa* é destruída por completo, ou no qual o que havia aparecido é revelado como uma ilusão” (PP 25). Como pode-se perceber em muitos diálogos socráticos, os interlocutores de Sócrates por vezes “iam embora não com uma opinião mais verdadeira, mas com opinião nenhuma” e, além disso, o próprio Sócrates afirmava não possuir uma *doxa* própria, ser “estéril” (PP 25). Ao propor encontrar a verdade na *doxa* de cada um, Sócrates propôs uma função para o filósofo na cidade. Essa função, no entanto, acabava por destruir algo essencial para a vida comum e colocava o filósofo em conflito com a cidade. O conflito termina com uma derrota para a filosofia:

somente por meio da famosa *apolitia*, a indiferença e o desdém em relação ao mundo da cidade, tão característico de toda a filosofia pós-platônica, o filósofo poderia se proteger contra as suspeções e hostilidades do mundo ao seu redor. (PP 26)

No caso de Sócrates, a derrota significou sua condenação e morte. Na leitura de Arendt, essa derrota teve duas consequências sobre Platão. Primeiro, ela o levou a questionar a capacidade do filósofo de persuadir a cidade, de convencê-la a optar pela verdade (PP 7). A experiência da derrota socrática levou Platão à conclusão de que, “assim que o filósofo submetesse sua verdade, sua reflexão sobre o eterno, à cidade, ela se tornava imediatamente uma opinião entre outras (PP 12). A verdade eterna, alcançada fora da esfera da política, não poderia sobreviver a essa esfera: “é como se no momento em que o eterno é trazido para o meio dos homens ele se tornasse temporal, de tal forma que a própria discussão sobre ele com os outros já ameaçasse a existência dessa esfera em que os amantes do conhecimento se movem” (PP 12).

Segundo, a incapacidade de Sócrates de fazer a verdade aparecer na *doxa* levou Platão a entender a verdade como oposição à opinião:

O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses, sendo derrotado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e buscassem parâmetros [*standards*] absolutos. Esses parâmetros, segundo os quais os feitos humanos poderiam ser julgados e o pensamento humano poderia alcançar, em alguma medida, a confiabilidade, se tornaram o impulso primário de sua filosofia política (PP 8)

Dessa forma, a única possibilidade de o filósofo garantir que a verdade prevaleça ou, como Arendt coloca, de garantir que sua memória na cidade seja preservada, é impor à cidade essa verdade externa a ela, visto que o filósofo não pode persuadir a cidade sobre a verdade ou, em outros termos, persuadir a cidade de que ele próprio não é inútil e cumpre uma função. Apenas o governo (*rulership*) do filósofo, a tirania da verdade, garantiria que a verdade e a memória do filósofo fossem preservadas (PP 11-12).

De Platão em diante, toda filosofia política se deparou com uma escolha: “ou interpretar a experiência filosófica com categorias que devem sua origem à esfera dos negócios humanos, ou, pelo contrário, afirmar a prioridade da experiência filosófica e julgar a política sob a luz da filosofia” (PP 27). Retornando à divisão entre escritores e filósofos políticos, a primeira opção é a dos escritores, a segunda a dos filósofos. No caso dos filósofos, “a melhor forma de governo seria um estado de coisas em que os filósofos tenham o máximo de oportunidades de filosofar, e isso significa que todos devem se conformar às regras que criem as melhores condições para a filosofia” (PP 27).

1.1 - Maquiavel e Montesquieu: aparência e poder

Maquiavel e Montesquieu, cada um a sua maneira, reformularam alguns aspectos do que se tornou a tradição de pensamento político. Da escritura política de Maquiavel, Arendt prezava pela afirmação da política como a esfera da aparência. De Montesquieu, Arendt prezava a sua concepção de poder e a noção do “princípio de ação” de uma forma política. Nessa seção, procuro apresentar brevemente esses dois

aspectos presentes nos escritores políticos de Arendt. Dessa forma, terei delineado a oposição entre a tradição da filosofia política e os escritores políticos em dois campos, que me servirão para abordar o pensamento político de Hume.

Maquiavel, no capítulo XV do *Príncipe*, critica os pensadores políticos por não se aterem ao mundo como ele é se dedicarem a repúblicas imaginárias:

Mas minha intenção sendo escrever algo de uso para os que compreendem, me parece mais apropriado ir à verdade efetiva das coisas do que à sua imaginação; e muitos imaginaram repúblicas e principados que nunca foram vistos ou sabidamente existentes na realidade; pois a forma como vivemos é tão distante da forma como devemos viver, que aquele que abandona o que é feito pelo que se deve fazer, acabará aprendendo a criar sua própria ruína no lugar de sua preservação. Um homem que deseja fazer uma profissão de bondade em tudo irá necessariamente terminar se lamentando entre muitos que não são bons. (MAQUIAVEL, 1950, p. 56)

Em outras palavras, a verdade absoluta do filósofo, derivada de suas repúblicas imaginárias, normalmente não é a verdade *efetiva* da realidade política. Na esfera política, os homens julgam as coisas pela forma como aparecem e não pelo que elas de fato são: “a maioria dos homens se nutrem daquilo que aparece como se fosse aquilo que é” (*Discursos*, cap. XXV, p. 182), pois

os homens em geral julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos têm que sentir. Todos veem o que você parece ser, poucos sentem o que você é, e aqueles que sentem não ousarão se opor aos muitos (*O Príncipe*, cap. XVIII, p. 85-86)

A primazia da aparência e a necessidade de se derivar o pensamento político do que aparece na esfera política são tomadas por Arendt como uma das características da escritura política de Maquiavel:

Aparência: Ser e aparência parecem ser a mesma coisa para todos os propósitos práticos. Só o que aparece é: O que não aparece, não conheço. Por

exemplo, e principalmente, intenções: Não é necessário ter qualidades, apenas aparentar tê-las (*O Príncipe*, cap. 18) (MM 023457)⁷

Arendt, no entanto, vai além de Maquiavel. O florentino pertencia à tradição de pensamento cristã e limitava a predominância da aparência ao político. No âmbito moral, Deus ainda nos observa, como coloca Helton Adverse:

Para Maquiavel se passaria então assim: no espaço público os homens não veem quem você realmente é, apenas sua aparência e apenas ela existe. Mas em foro íntimo, é decisivo quem você realmente é. Isso significa que no campo moral, a “hierarquia metafísica” ainda seria válida. (ADVERSE, 2008, p. 119)

A posição de Arendt, baseada no que extrai dos “escritores” políticos, é uma “apologia da aparência”, na qual o homem não pode ser desvinculado de seu aparecer:

Vamos encontrar em Arendt uma “apologia da manifestação” e um dos temas dominantes de seu pensamento é que “a política se joga no visível, no aparecer”. Mais especificamente, para ela o espaço público é o mundo da aparência, ou da aparição, em que cada homem pode revelar ao outro o que ele é, ou quem ele é. (ADVERSE, 2008, p. 118)

Sobre Montesquieu, Arendt ressalta as noções de poder e do “princípio de ação”. O princípio de ação de um governo deve ser entendido como distinto da natureza desse governo. “Para descobrir-lhes a natureza, é suficiente a ideia que deles têm os homens menos instruídos” (MONTESQUIEU, 1962, p. 35): a monarquia é a forma em que um só governa, a república aquela em que o povo possui o poder soberano, e a forma despótica é aquela em que um só governa, mas sem obedecer a leis e regras. A natureza se distingue do princípio pois a primeira “o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular e, a segunda, as paixões humanas que o movimentam” (p. 46). O princípio de um governo republicano é a virtude ou o amor pela igualdade, o do governo monárquico a honra e o do despótico o medo. Isso, no entanto,

⁷ No original: "Appearance: Being and appearance seems to be the same for all practical purposes. Only what appears, is: What does not appear, I don't know. For instance, and mainly, intentions: It is not necessary to have qualities, but to seem to have them (Pr[ince]. ch. 18)" (MM 023457).

não significa que, em determinada república, se seja virtuoso, mas sim que se deveria sê-lo. Isso também não prova que, numa certa monarquia, a honra reine e que, num dado Estado despótico, o medo vigore; mas sim que a honra e o medo deveriam existir sem que o governo seja imperfeito. (p. 55)

Ou, da forma como Arendt coloca, o princípio não é propriamente um motivo, pois “não operam no interior do eu como fazem os motivos [...] mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares” (Arendt, 2011, pp. 198-199). Ela propõe que o princípio de um governo, no pensamento de Montesquieu, surge da experiência fundamental da igualdade humana, onde nos reconhecemos simultaneamente como iguais uns aos outros e ainda assim como distintos cada um dos demais, e que esse princípio liga a estrutura do governo às ações do corpo político:

A experiência fundamental da igualdade encontra uma expressão política adequada nas leis republicanas, enquanto o amor por ela, chamado de virtude, inspira a ação nas repúblicas. A experiência fundamental das monarquias, e também das aristocracias e outras formas hierárquicas de governo, é que por nascimentos somos diferentes uns dos outros e, portanto, buscamos nos distinguir, manifestar nossa distinção natural e social; honra é a distinção por meio da qual a monarquia reconhece publicamente a diferença entre seus súditos. Em ambos os casos, somos confrontados com o que somos por nascimento: que nascemos iguais em absoluta diferença e distinção uns dos outros. (PP 66)

É exatamente a ênfase nos princípios da forma de governo que faz com que Arendt veja, em Montesquieu, a noção de poder como comando e obediência ficar para em segundo plano (AMIÉL, 1998, pp. 135-136). Arendt entende que o poder, em Montesquieu, não é a capacidade de um ter comando sobre outro, isto é, que o poder não é definido por quem comanda quem ou quantos comandam quantos. O poder não está ligado à forma de governo. O poder surge exatamente do viver-junto, independente do princípio — igualdade ou distinção, virtude ou honra — que guia esse viver-junto (PP 68).

Esse entendimento de poder fica mais claro quando contrastado com a tirania e seu princípio, o medo. Arendt vê essa forma, no texto de Montesquieu, como

uma forma antipolítica: a razão de Montesquieu ter apenas mencionado (e não explicado, como fez com a democracia, a monarquia e a aristocracia) o princípio do despotismo é que ele “não pensava que a tirania fosse um corpo político autêntico” pois o medo vem da experiência fundamental de não poder agir (PP 68), em ampla contradição com o político, caracterizado pela ação. Nas tiranias, o medo surge do isolamento e da sensação de impotência que todos experimentamos de alguma forma:

A ausência de leis [*lawlessness*] significa de todo modo que, não apenas o poder, gerado pela ação conjunta dos homens, não é mais possível, mas também que a impotência pode ser artificialmente criada. Dessa ausência de poder [*powerlessness*] geral surge o medo, e desse medo vem tanto a vontade do tirano de subjuguar todos os outros quanto a preparação dos seus súditos para suportar a dominação. (PP 69)

O poder “é então compreendido não como alguma coisa que um indivíduo pode possuir e daí cedê-lo ou transferi-lo, mas como o que resulta de uma modalidade de viver-junto, como aquilo que nasce (pode nascer) entre os homens, no mundo” (AMIEL, 1998, p.136). A tirania, na leitura que Arendt faz de Montesquieu, não deve ser entendida como o descontrole do poder de alguém, como a inexistência de leis que controlem o poder dessa pessoa, mas como a ausência de poder que controle a si próprio. Como Montesquieu coloca logo antes de apresentar a divisão dos poderes, “para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (MONTESQUIEU, 1962, p. 180). A divisão dos poderes é exatamente a forma do próprio poder, surgido do viver-junto de seres iguais em força, se colocar limites.

2. O PENSAMENTO POLÍTICO DE HUME

Na primeira parte do trabalho, estabeleci a oposição entre a tradição de filosofia política e os escritores políticos em dois aspectos que Arendt ressalta: as concepções de verdade (ou da distinção aparência/essência) e de poder. Nessa segunda parte do trabalho, proponho explorar alguns aspectos da filosofia e da política de Hume, tentando relacioná-lo à tipologia de Arendt. Na primeira seção abaixo, recorro à parte quatro do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* para mostrar como Hume descarta a distinção de essência/aparência. Apresento especialmente a seção sobre

identidade pessoal, um assunto que se relaciona com a discussão da primeira parte. A identidade de uma pessoa, aquilo que nos torna um, só é possível entre outras pessoas; no solipsismo do livro I do *Tratado* ("Do Entendimento"), não há a possibilidade de identidade pessoal. Na segunda seção, procuro mostrar que o entendimento que Hume tem da justiça pode até permitir ver um certo distanciamento da tradição, mas que, ao falar sobre o governo, Hume retorna à noção de poder como comando e obediência. O magistrado humeano, no entanto, não detém o poder porque conhece alguma verdade eterna, apenas se encontra em circunstâncias nas quais se torna apto a fazer valer as regras da justiça.

2.1 - Essência e aparência

A parte quatro do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* é dedicada ao ceticismo de Hume em relação a sistemas filosóficos. No primeiro momento desse trecho da obra, ele se propõe a apresentar argumentos céticos contra a razão, a existência do mundo externo, a imaterialidade da alma e a existência de um eu (*self*) único e idêntico no tempo. Na conclusão do livro I, Hume performa um movimento de retorno em relação ao ceticismo radical das primeiras seções. Percorrerei brevemente esse modelo no que diz respeito a identidade pessoal para mostrar que não temos acesso sequer ao nosso próprio *self*, ou, se quisermos falar nos termos arendtianos, à nossa própria essência.

Hume começa seu argumento sobre a identidade pessoal perguntando de que impressão deriva a ideia de *self*. Essa pergunta não pode ser respondida sem que se recorra a um absurdo manifesto, pois, primeiro, essa impressão teria que permanecer constante e invariável (do contrário não haveria identidade) e, segundo, o eu não seria propriamente uma impressão, “e sim aquilo a que nossas diversas impressões ideias supostamente se referem” (T 1.4.6.2). Em verdade, “nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção” (T 1.4.6.3) — em momento algum, minha mente está vazia o suficiente para que eu tenha acesso àquilo que, supostamente, existe por trás de minhas percepções. Em conclusão, Hume propõe que nossa mente é uma espécie de teatro e que não conseguimos perceber um *algo* que a unifique:

Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. (T 1.4.6.4)

Essa conclusão, no entanto, vai de encontro com nossos sentimentos, nossa propensão a atribuir identidade a nós mesmos e aos outros. Aqui Hume alcança, na questão do *self*, o mesmo ponto em que chegou na discussão da noção de alma e de substância. Nossa propensão a atribuir identidade é fruto de uma ação da imaginação que, ao considerar um objeto verdadeiramente ininterrupto e invariável e uma sucessão de objetos relacionados (mas não idênticos), acaba por sentir a mesma coisa:

A relação [entre objetos distintos, mas relacionados] facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. [...] Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, frequentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação. (T 1.4.6.6)

O resultado que Hume alcança, de que aqueles conceitos que poderíamos chamar de a “essência” das coisas — alma, substância, eu — não podem ser alcançados pela razão o leva a sentir-se “como um monstro estranho e rude que, por incapaz de se misturar e se unir à sociedade, foi expulso de todo relacionamento com os outros homens e largado em total abandono e desconsolo” (T 1.4.7.2). O retorno à sociedade é fundamental para que o ser humano não continue como esse monstro sem identidade própria. Exatamente por isso que Hume propõe, ainda na seção da identidade pessoal, a divisão da questão entre “a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (T 1.4.6.5). No primeiro caso, o solipsismo da razão é incapaz de encontrar nossa identidade e nos tornamos um “monstro estranho e rude”; quando

nos colocamos em sociedade, no entanto, deixamos de ser esse monstro e nos tornamos uma pessoa em meio a outras.

A possibilidade de uma verdadeira identidade pessoal aparece no Livro II do *Tratado*, “Das Paixões”, quando Hume trata, principalmente, das paixões do orgulho e da humildade, do amor e do ódio⁸. No caso do primeiro conjunto de paixões, “[é] evidente que [...], embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (T 2.1.2.2). O eu, aquela impressão que antes não conseguíamos encontrar, aparece naturalmente como o objeto do orgulho e da humildade. Algumas seções à frente, Hume não tem problema em afirmar que nós temos consciência íntima de nosso eu: “essas paixões [orgulho e humildade] jamais [visam] a algo além do eu, ou seja, da pessoa individual cujas ações e sentimentos cada um de nós está intimamente consciente” (T 2.1.5.3).

Da mesma forma, o outro não é apenas um conjunto de percepções desconexas, que não consigo diferenciar daquilo que suponho ser eu próprio, como sugere o livro I. Pelo contrário, abandonado o solipsismo do livro I, fica claro quem sou eu e quem é o outro:

Enquanto o *objeto* imediato do orgulho e da humildade é o eu, ou seja, aquela pessoa idêntica de cujos pensamentos, ações e sensações somos intimamente conscientes, o *objeto* do amor e do ódio é alguma outra pessoa, de cujos pensamentos, ações e sensações não temos consciência. (T 2.2.1.2)

O orgulho, normalmente tomado como algo contrário à sociabilidade e à convivência, aparece como dependente das outras pessoas. As opiniões alheias, inicialmente uma causa “secundária” de orgulho (vindo depois de nossas aptidões mentais e físicas e nossas posses) acaba por se tornar a fonte primária desse sentimento:

⁸ Nesse livro, Hume opera uma mudança ampla no sentido de orgulho, quando comparado ao que em geral se entendia por essa paixão na tradição. O orgulho não é algo necessariamente ruim; para Hume, orgulho é apenas um sentimento prazeroso que temos quando observamos algo que é simultaneamente relacionado a nós mesmos e fonte de prazer independente dessa relação. O amor ocorre quando algo prazeroso está relacionado a outra pessoa (fazendo-nos amá-la). Ódio e humildade são os opostos de amor e orgulho e ocorrem quando a causa do desprazer está relacionada à pessoa (ódio) ou a mim mesmo (humildade).

Além dessas causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias. Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome, são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho — a virtude, a beleza e a riqueza — têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. (T 2.1.11.1)

A importância do outro é primordial para que possamos sentir orgulho. Como amor e orgulho diferem apenas naquilo que é seu objeto (eu ou o outro), mas são produzidos pelas mesmas coisas (traços de caráter, capacidades físicas, posses), o amor que alguém sente em relação a mim é ele próprio uma fonte de orgulho, visto que me leva a concluir que quem me ama vê algo de prazeroso ligado a mim. Essa interação é o que cria minha reputação e, exatamente por ela ser secundada por outros é que se torna o principal objeto do orgulho e do amor (ou da humildade e do ódio, se eu não possuir uma boa reputação). Num trecho que sugere uma referência implícita ao *ennui* pascaliano, ainda que com uma perspectiva mais otimista, Hume afirma a completa incapacidade do ser humano de sentir prazer a sós, ainda que todo o mundo esteja sob meu controle:

ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima e amizade possa gozar. (T 2.2.5.15)

Em conclusão, a ideia de eu, impossível de ser alcançada no solipsismo do Livro I, aparece sem maiores problemas quando nos encontramos em meio a outras pessoas, que podem confirmar o meu orgulho, que tem como objeto o meu próprio eu. Fugindo do vocabulário humeano, a minha essência é aquilo que aparece para o outro, que surge da aprovação expressa por ele em palavras e gestos. Na medida em que a minha aparência é expressa de volta para mim, consigo entender o que eu realmente sou. Sem esse movimento de aparecer e se ver refletido no outro, de entender e apreciar como os outros me veem, não há (ou pelo menos eu não consigo perceber) propriamente nenhuma simplicidade e identidade na minha mente. Nas palavras de Annette Baier:

A resposta [à pergunta “Quem sou eu?”] é que eu devo ser para o que é meu aquilo que entendo que você é para o que é seu, e o que você toma por “eu” em relação ao que é meu. Eu não devo tanto “ver claramente dentro do seio

do outro” (T. 260) como me ver claramente refletido em seus olhos, deixar o outro e suas percepções de mim, expressas em palavras, gestos, comportamentos, me ajudarem a formar minha própria auto-concepção. (BAIER, 1991, p. 136)⁹

2.2 - As convenções da justiça e o poder do magistrado

O elemento principal do livro III do *Tratado*, “Da moral”, é a investigação sobre o que Hume denomina as virtudes artificiais. A principal delas é a virtude da justiça; seguindo-a, aparece a virtude da obediência ao governo. Nessa seção, procuro mostrar dois aspectos dessas virtudes: primeiro, que a justiça é artificial e surge das necessidades de pessoas que já vivem juntas e deliberam sobre como melhorar suas vidas. Ainda que a justiça de Hume seja limitada em seu escopo, estabelecendo apenas o respeito à propriedade, isso não implica que a vida das pessoas seja igualmente limitada. Segundo, procuro mostrar que a possibilidade de punição só surge quando a sociedade se torna grande demais para que a deliberação e a reputação resolvam os problemas da vida em comunidade. Esses dois tópicos sugerem, ao meu ver, que, por um lado, Hume se afasta da tradição de pensamento político colocando a justiça como algo deliberado entre as pessoas para seu bem comum, não algo trazido de fora da própria convivência; por outro lado, quando estamos distantes demais das outras pessoas (ou de parte delas, o que necessariamente ocorre com o crescimento da sociedade), Hume não hesita em recorrer a uma concepção de poder — o poder do magistrado — mais em acordo com a tradição.

Hume entende uma virtude natural como aquela que possui um motivo que consideramos virtuoso diferente da própria consideração pela virtude (“o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural”, T 3.2.1.4). Como exemplo, podemos tomar a benevolência, uma virtude natural: praticamos atos benevolentes porque simpatizamos com os outros, isto é, porque sempre sentimos prazer em ver uma ação benevolente sendo praticada, simpatizamos com o prazer de quem recebe ação benevolente. Isso não é verdadeiro para a justiça: ainda que

⁹ No original: “The answer is that I must be to what is mine whatever I take you to be to what is yours, and what you take me to be to what is mine. I must not so much “see clearly into the breast of another (T. 260) as see myself clearly reflected in her eyes, let her and her views of me as expressed in words, gestures, behavior, help me shape my own self-conception”.

diversos atos justos nos agradem quando os observamos, isso não é verdade para todos eles. Hume toma como exemplo o pagamento de um empréstimo: se a pessoa que empresta for um sovina, e aquele que toma o empréstimo realmente precisar do dinheiro, temos razões para acreditar que que esse ato, por si só, é contrário tanto ao bem-estar individual dos envolvidos e quanto ao bem público (T 3.2.1.9-15). Não há nenhum motivo natural que produza um respeito universal pela propriedade e é necessário que o respeito à propriedade seja universal para que faça sentido.

Depois de concluir sobre a artificialidade da justiça — e devemos recordar que artificialidade não é arbitrariedade, significando apenas que a justiça é derivada de convenções humanas — Hume passa à descrição do surgimento dessa convenção. O mais importante a notar aqui é que as pessoas *já vivem* em sociedade — o “primeiro estado e situação [do homem] pode legitimamente ser considerado social” (T 3.2.2.14) — e que a justiça apenas adiciona algo a essa convivência. Os homens são simplesmente inconcebíveis sem qualquer forma de sociabilidade, em um estado hobbesiano de “guerra de todos contra todos”, em último caso porque nascem necessariamente numa família. A família é a primeira instância de socialização e lá as crianças já são instruídas na justiça paterna (T 3.2.2.4). A justiça e a moralidade dessa sociabilidade inicial, no entanto, são limitadas pela parcialidade natural dos seres humanos: nossos sentimentos morais são tendenciosos para aqueles que são relacionados a nós (T 3.2.2.8). Nessa situação, Hume nota que, dos três tipos de bens que possuímos, apenas um encontra-se inseguro: a satisfação interna de nossa mente está assegurada; não há interesse das pessoas em tentar tirar de mim uma parte do meu corpo, pois ela não pode ser útil depois de tomada (o tráfico de órgãos certamente não era uma questão no século XVIII); apenas nossas posses externas é que estão sujeitas a disputas. Digo disputas, porque é isso que o texto humeano sugere; apesar de reconhecer que a avidez pode sair do controle, o descontrole não parece ser a regra antes da justiça, pois as pessoas já são educadas num tipo de justiça rudimentar. O que Hume parece sugerir é que, durante o curso da vida, caímos em pequenas disputas absolutamente normais no cotidiano, como uma disputa por uma árvore no limite entre nossas plantações. Em verdade, na “infância” da sociedade, não há muito posses para se disputar:

Um *índio* não se sente muito tentado a se apossar da cabana de outro ou a roubar seu arco, porque já possui esses mesmos benefícios; quanto a qualquer

riqueza superior que possa advir a um deles na caça ou na pesca, será apenas casual e temporária, e não terá uma tendência muito grande a perturbar a sociedade. (T 3.2.8.1)

Hume descreve as convenções da justiça em três etapas, cada uma delas adicionando algo a anterior. A primeira cria a estabilidade da propriedade e as regras de sua atribuição (posse presente, usucapião, etc.); a segunda permite a cessão da propriedade por consentimento; por fim, a terceira estabelece a obrigatoriedade do cumprimento das promessas. O fato de as promessas aparecerem por último é relevante, pois Hume é explícito em afirmar a justiça como uma convenção e não como um contrato (que depende de uma promessa):

A convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras. Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse sentido comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. [...] Dois homens que estão a remar um mesmo barco fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro. (T 3.2.2.10)

A comparação que Hume faz com os remadores esclarece de que maneira a convenção se difere de uma promessa: na medida em que já me encontro em um barco com outra pessoa, não há muito sentido em punir aquele que rema errado batendo meu remo no dele e atrapalhando-o, é melhor continuar remando, contrabalanceando o erro do outro e explicitando a ele o erro. A justiça humeana só se sustenta porque Hume assume que *já estamos* no mesmo barco — em sociedade —, ao contrário dos contratualistas, que veem a justiça como um contrato para *entrar* no barco. E uma vez no barco, há um interesse comum em tentar remar em consenso, ao invés de se preocupar em punir as remadas erradas — além do barco só há o mar. Fica claro aqui que viver em comunidade nos leva a reconhecer que nosso auto-interesse é paralelo ao dos outros e, quando unidos, eles só tendem a garantir a própria satisfação: “É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa” (T 3.2.2.3).

As coisas não continuam, no entanto, sempre dessa maneira. As próprias convenções da justiça liberam uma crescente produtividade nas atividades humanas, agora que as posses se encontram estabilizadas e as pessoas podem produzir com segurança. Na última das convenções, que estabelece a obrigatoriedade das promessas, Hume anuncia a predominância de relações impessoais e puramente comerciais. Apenas quando a sociedade cresce e as riquezas aumentam que os homens se distanciam uns dos outros suficientemente para que o governo se faça necessário. Uma sociedade, por si só, pode subsistir por algum tempo da sua infância sem governo. Este surge, na maior parte dos casos, para lidar com a guerra externa e impor a disciplina necessário ao esforço bélico (T 3.2.8.1). Essa formação inicial e temporária do governo instrui os homens nas suas vantagens e “quando sua riqueza e seus bens, obtidos seja por pilhagem em guerras, seja pelo comércio, ou por qualquer invenção fortuita, tornam-se tão consideráveis a ponto de fazê-los esquecer” da justiça, eles apelam àquela instituição bélica para resolver seus problemas internos (T 3.2.8.2).

A abundância, ela própria criada pelas possibilidades que a justiça abre, cria o conflito entre os indivíduos de uma sociedade. A única forma que eles encontram de superar esses conflitos é instituindo magistrados que tenham seu interesse alinhado com a manutenção da justiça. O magistrado não é, em sua natureza humana, diferente dos outros, apenas encontra-se colocado em uma situação em que sua indiferença à maior parte das disputas entre as pessoas o torna apto a julgar imparcialmente: “são essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça” (T 3.2.7.6). A essas pessoas, pelas circunstâncias em que elas são colocadas, é confiado o poder de decidir e executar a justiça que é decidida nas convenções iniciais (T 3.2.7.8). Ainda que, na fundação de uma nova sociedade, o governo possa ser criado por uma promessa feita da totalidade dos cidadãos a um grupo ou a um deles especificamente, essa não é a razão pela qual a maioria das pessoas ao longo da história obedecem o governo (T 3.2.8.9). Os momentos de fundação são raros e, na maior parte dos casos nós obedecemos apenas porque o soberano é aquele sob o qual nascemos e o qual somos acostumados a obedecer.

Em conclusão, podemos notar que a política no *Tratado* é dividida em dois instantes. No primeiro instante, a justiça (isto é, a estabilidade da propriedade) é criada por convenção, algo que Hume acredita envolver diálogo, viver junto, descobrir as

inconveniências da convivência. No segundo momento, quando a sociedade já desfruta das vantagens criadas no primeiro momento, as posses materiais distanciam as pessoas umas das outras, as fazem ver seu próprio interesse material em luzes mais fortes do que era possível na convivência mais igual e próxima que existia anteriormente. A capacidade de simpatia das pessoas é excedida pela complexidade dos novos relacionamentos, mais comerciais e impessoais. Aqui se torna necessário designar um “magistrado”, alguém com a capacidade de decidir, executar e punir as injustiças. O poder do magistrado é poder de dispensar comandos, de ser obedecido.

3. CONCLUSÃO

Quando tratei da identidade pessoal em Hume, procurei mostrar que ele acredita ser necessário a presença dos outros para que possamos encontrar aquilo que nos define. Se assim são as coisas, só tenho acesso ao que me define quando vejo nos olhos dos outros aquilo que eu aparento ser para eles. Apesar de Hume não falar em termos de essências e aparências ou de verdades e *doxas*, acredito que há um elemento importante de contrariedade à tradição e a sua necessidade de parâmetros absolutos. Os parâmetros humeanos nunca são parâmetros da razão, mas parâmetros da convivência social. Nesse sentido, ainda que eu tenha abordado o tema a partir de uma parte “não-política” da obra de Hume, acredito que exista aqui alguma forma de “apologia da aparência”, aproximando Hume da forma de ver o mundo da escritura política.

Da mesma forma, ao apresentar a narrativa humeana sobre a justiça, procurei mostrar como ela é uma narrativa sobre a sociedade em sua infância, descobrindo os percalços de viver junto e elaborando soluções para esses percalços. É a sociedade que nos proporciona a possibilidade de liberar nossa força, reprimida por conta das dificuldades de conviver com afetos parciais. Mais uma vez, creio haver aqui uma aproximação entre Hume e a escritura política da maneira como Arendt a descreve.

Há, no entanto, razões para Hume não ser um escritor. Primeiro, o *Tratado da Natureza Humana*, pelo título e pelo conteúdo, é uma filosofia e sua política não escapará disso. Tentei mostrar esse aspecto pela narrativa de Hume sobre o surgimento do governo. O magistrado se torna necessário com o crescimento da sociedade a ele é dado o poder de comandar, isto é, de decidir e executar a justiça que surgiu da convivência humana. Acredito que aqui Hume se aproxime da tradição, ainda que, considerada a própria origem da justiça, ele esteja muito longe de Platão e seus

herdeiros. Se Hume é um filósofo, e disso não deve haver dúvidas, sua filosofia é absolutamente contrária à tirania da verdade; ainda que o magistrado apareça ao fim e ao cabo em uma posição de domínio sobre a sociedade, ele é colocado lá por processos internos à própria sociedade.

Nesse trabalho, optei por trabalhar apenas o *Tratado da Natureza Humana*. Um exame mais amplo da obra de Hume, no entanto, certamente o aproximaria mais dos escritores políticos de Arendt. As duas obras mais populares de Hume durante sua vida e por algumas décadas depois de sua morte foram os *Discursos Políticos* e a *História da Inglaterra*. De filósofo preocupado em fustigar a metafísica, Hume se tornou um ensaísta e historiador. Os *Discursos Políticos*, especialmente, se debruçam sobre questões econômicas e políticas da era georgiana no Reino Unido. Nesses ensaios, Hume elaborará toda uma teoria de como o comércio atua no surgimento do sentimento de humanidade entre as pessoas, culminando na afirmação de que “*indústria, conhecimento e humanidade* ligam-se numa corrente indissolúvel e constata-se, pela experiência bem como pela razão, que são peculiares às épocas mais polidas e comumente denominadas mais luxuosas” (Hume, 2003, p. 134). Nessa teoria, como Arendt coloca para Hobbes e Locke, a sociedade se torna o fim do governo, não a reflexão dos filósofos. Há, no entanto, uma diferença fundamental: se os dois primeiros viam a sociedade como “soma de todas as vidas privadas”, a sociedade para Hume, ainda que seja ontologicamente a soma de seus indivíduos, acaba sendo na prática algo maior que isso, pois o indivíduo não é um *animal laborans* que vive sozinho, que come ou vende o que produz, mas que interage no comércio e, a partir dele, nas artes e na política, transformando-se “como que por contágio”, como proposto no ensaio sobre o caráter nacional, na interação com a alteridade. Uma das perspectivas de Hume que será reformulada depois do *Tratado* é justamente a visão de que o comércio é essencial para a humanização das relações entre as pessoas e não apenas um relacionamento impessoal para a satisfação de necessidades individuais. Com efeito, o comércio assume tal importância na teoria social e na teoria política humeana pós-*Tratado*, que Hume a ignorância dos tão celebrados escritores políticos italianos em relação a ele não pode mais ser tolerada no século XVIII (HUME, 2003, p. 65).

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, H. (2008). Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. *Síntese*, v. 35, n. 111, pp. 111-128.

- AMIEL, A. (1998). Arendt lectrice de Montesquieu. *Revue Montesquieu*, n. 2, pp. 119-138, Lyon, França.
- ARENDT, H. (1965). From Machiavelli to Marx. *Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., EUA. Disponível em <<http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=04/040380/040380page.db&recNum=0&itemLink=/ammem/arendthtml/mharendtFolderP04.html&linkText=7>> (acesso em 08/10/2017).
- ARENDT, H. (2011). *Entre o Passado e o Futuro*. Ed. Perspectiva, São Paulo-SP.
- ARENDT, H. (2005). *The Promise of Politics*. Ed. Shocken Books, Nova York, Estados Unidos.
- BAIER, A. (1991). *A Progress of Sentiments*. Cambridge-EUA: Harvard University Press.
- HUME, D. (2003). *Ensaios Políticos*. Ed. Martins Fontes, São Paulo-SP.
- HUME, D. (2000). *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. São Paulo-SP: Editora Unesp.
- MAQUIAVEL, N. (1950). *The Prince and the Discourses*. Ed. Random House.
- MONTESQUIEU, C.L. de (1962). *Do Espírito das Leis*. Ed. Garnier, 1962.

DA AMBIVALÊNCIA SIMBÓLICA À EQUIVALÊNCIA GERAL: O CORPO EM UMBERTO GALIMBERTI

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa¹

RESUMO: O trabalho a seguir visa apresentar o que Galimberti entende por *ambivalência simbólica* e *equivalência geral*, no que diz respeito especificamente ao problema do corpo humano. Com efeito, o homem foi tradicionalmente concebido como animal racional ou como composto de alma e corpo. No entanto, o que significa “corpo” e “alma” permanece não esclarecido. No período homérico os gregos ainda não conheciam, na verdade, um termo unitário para expressar esses dois momentos da realidade humana. Foi Platão quem resolveu a multiplicidade de termos com que antes se expressava o ser do homem na unidade conceitual, forjando o conceito de alma e corpo tal como hoje ainda os entendemos. Para Galimberti, porém, o que Platão fez foi reduzir a antiga ambivalência simbólica com que os gregos vivenciavam sua corporeidade à equivalência geral proporcionada pelo conceito. O autor em seguida critica as consequências e apresenta os desdobramentos dessa equivalência no pensamento ocidental. Finalizaremos o trabalho apresentando a distinção a que o autor chama a atenção entre corpo e organismo, defendendo a relevância de se pensar a corporeidade para além da materialidade biológica.

Palavras-chave: Corpo, alma, dualismo.

ABSTRACT: The following work aims to present what Galimberti understands by symbolic ambivalence and general equivalence, with respect specifically to the problem of the human body. In fact, man was traditionally conceived as a rational animal or as composed of soul and body. However, what means "body" and "soul" remains not cleared up. In the Homeric period, the Greeks did not yet know a unitary term to express these two moments of human reality. It was Plato who solved the multiplicity of terms with which the being of man was expressed in the conceptual unity, forging the concept of soul and body as we still understand them today. For Galimberti, however, what Plato did was to reduce the old symbolic ambivalence with which the Greeks lived their corporeality to the general equivalence provided by the concept. The author then criticizes the consequences and presents the unfolding of this equivalence in Western thought. We will finish the work by presenting the distinction to which the author draws attention between body and organism, defending the relevance of thinking of corporality beyond biological materiality.

Keywords: body, soul, dualism.

O homem foi tradicionalmente pensado, na tradição ocidental, como um composto de alma e corpo, de acordo com o qual a alma tem sempre primazia e governa os impulsos desenfreados do corpo. Mas o que significa os termos da composição,

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP. E-mail: roripessoa@outlook.com

“alma” e “corpo”? Sempre pressupostos como não problemáticos, os termos permanecem, contudo, não esclarecidos. Passa-se para frente, sem mais, a “evidente” definição de homem como *animal racional*, segundo a qual o homem, através da razão, se distingue dos demais seres vivos e se coloca acima deles. Como sugere Heidegger, se chamássemos de “sensual” o aspecto *animal* do homem, e se tomássemos a razão como não sensual, então o animal racional nos apareceria como o ser sensual supra sensual. Indo mais além, se identificássemos o sensual com o “físico”, restaria dizer que a razão, o supra sensual, indo além do físico, é o que há de metafísico no homem. Enquanto animal racional, o homem contém em sua natureza o exceder do “físico” em direção do “metafísico”. Mencionando as observações de Nietzsche, Heidegger lembra, porém, que nem o aspecto físico e sensual do homem – seu corpo – nem o aspecto não-sensual – sua razão – tem sido suficientemente concebidos, de maneira que “em sua natureza essencial, o homem, na definição predominante, permanece o animal ainda não concebido e até o momento indeterminado.”²

Com efeito, pensado a partir da dicotomia corpo-alma desde o alvorecer do pensamento ocidental em Platão, o homem é entendido como dividido, fragmentado, cindido em dois domínios interdependentes em que, geralmente, o que há de mau e de decadente é associado ao corpo e o que há de divino e permanente é associado à alma. É o que encontramos em Platão, quando, pouco antes de morrer, Sócrates ensina a seus discípulos:

E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa cousa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. [...] O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas – que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer!³

No contexto do *Fédon*, portanto, o corpo é uma coisa má, e com suas bagatelas – paixões, amores e temores – nos dificulta o acesso à verdade, plenamente alcançável apenas após a completa libertação do corpo, isto é, com a morte. Embora seja temerário afirmar que Platão concebe o corpo sempre em uma perspectiva

² HEIDEGGER, Martin. *What is called Thinking?*, p. 58.

³ PLATÃO, *Fedon*, p. 88.

depreciativa, os desdobramentos de suas ideias, especialmente na dogmática cristã, contribuíram para solidificar a concepção predominante da inferioridade do corpo.

Entretanto, essa concepção negativa do corpo não é a única possível; ao contrário, está historicamente datada e espacialmente situada: trata-se como dito da tradição ocidental tal como se configurou com a filosofia socrático-platônica. Antes da filosofia, mesmo entre os gregos, o homem era pensado segundo uma concepção unitária que ainda não opunha partes conflitantes de seu ser, visto que, de fato, cada uma das partes do homem já era o homem inteiro. Para referir-se a essa concepção ainda não dualista do ser do homem Umberto Galimberti⁴ usou a expressão *ambivalência do corpo*, ambivalência que a filosofia substituiu pela *equivalência geral* dos códigos corporais. Com efeito, tal como mostra o autor, desde a “loucura do corpo” de Platão atravessando em seguida a “maldição da carne” na religião bíblica, passando pela laceração cartesiana de sua unidade pela anatomia, o corpo vê-se finalmente cada vez mais reduzido, na economia, a simples “força de trabalho”, “onde mais evidente é o acúmulo de valor no signo da equivalência geral, mas onde ainda mais aberto se torna o desafio do corpo no registro da ambivalência.”⁵

Tendo presente isso, este trabalho visa apresentar a distinção efetuada por Galimberti entre *ambivalência* e *equivalência* do corpo, sob a pressuposição de que é mister fazer a crítica dos códigos uniformes castradores das múltiplas possibilidades de ser da existência humana. De fato, como afirmou Galimberti:

A história do pensamento ocidental é inteiramente coberta pela tentativa de ligar o particular ao universal, o contingente ao necessário, o múltiplo ao unitário, o terrestre ao celeste, o profano ao divino, o real ao ideal, o relativo ao absoluto, resolvendo todo conflito interno à *ambivalência* na *equivalência*, que então se torna *prevalência* em todas as trocas subordinadas a ela e reguladas por ela. [...] monarquia em relação a pessoas sociais, falocracia em relação a objetos sexuais, logocentrismo em relação à troca de signos, capitalismo em relação aos produtos do trabalho.⁶

A substituição da *ambivalência* inicial do corpo pela *equivalência geral* de um código expressa, pois, a tendência, própria à tradição ocidental, de reduzir tudo o

⁴ O filósofo, psicanalista e professor universitário Umberto Galimberti nasceu na cidade italiana de Monza, em 1942. Tradutor de textos de Jaspers e Heidegger para o italiano, Galimberti interessou-se, entre outros temas, especialmente pelo problema da interação entre homem e tecnologia no mundo contemporâneo.

⁵ GALIMBERTI, Umberto. *Il Corpo*, p. 12.

⁶ Idem, p. 20.

que é múltiplo, ambíguo, disforme ou em devir, ao que é idêntico, simples, uniforme e permanente. E isso a partir de uma ordem hierárquica em que o uniforme e idêntico é situado no topo da pirâmide dos valores, e governa e dirige – no fundo, subjuga e elimina – o que é disforme e ambíguo.

Para levar a cabo essa discussão, percorreremos o seguinte caminho: primeiro apresentaremos a concepção ainda não dualista de homem no período homérico, traçando com isso a gênese da equivalência com a qual o corpo é pensado na tradição filosófica ocidental. Em seguida iremos expor as críticas de Galimberti à equivalência dos códigos efetuada pela filosofia platônica, equivalência que, segundo o autor, atravessou toda a história do pensamento ocidental, ganhando, porém, contornos novos e científicos com Descartes. Depois disso, finalmente, apresentaremos algumas das diversas facetas da *equivalência simbólica* que marca nossa relação com a corporeidade segundo Galimberti. Teremos presente na exposição que segue sobretudo os textos *Corpo, alma e saúde*, de Reale, *The Early Greek Concept of The Soul*, de Bremmer e a obra *Il Corpo*, de Galimberti.

ALMA E CORPO NO PERÍODO HOMÉRICO

Como observa Reale, embora muitos continuem a crer que a alma⁷ seja uma noção ligada diretamente à mensagem cristã, foram, na verdade, os gregos que inventaram esse conceito, absorvido depois pelos pensadores cristãos da Patrística, que deram a ele os contornos próprios à mensagem bíblica.⁸

A ideia de corpo, por sua vez, formou-se em consequência da difusão do conceito órfico de *psyche* – pensado de maneira nova em relação ao modo como Homero o entendia – de maneira que o homem “se representou como corpo só *depois* de se ter pensado como *alma*. E ainda hoje falar de corpo em sentido filosófico só é possível referindo-se, seja de modo positivo, seja negativo, ao conceito de *psyche*.⁹”

Essa dicotomia entre *soma* e *psyche*, porém, nem sempre deu o tom para a compreensão do ser do homem, pois nem sempre seu ser físico foi identificado, sem

⁷ Como destacou Bremmer, a pesquisa moderna sobre as origens gregas do conceito de alma teve início em 1884 com o trabalho do amigo de Nietzsche, Erwin Rohde, *The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, que logo tornou-se um clássico. BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 6.

⁸ REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*, p. 12. Como mostra Reale, os cristãos sempre estavam mais interessados propriamente na ressurreição da carne do que na imortalidade da alma.

⁹ Idem, p. 14.

mais, com o corpo. Isso só começa a se dar, afirma Reale, a partir do sexto e sobretudo quinto século a.C.¹⁰ É com a filosofia, com efeito, que a multiplicidade das coisas e seus variados aspectos passam a ser encarados a partir da unidade conceitual. Antes disso, os homens exprimiam as coisas *na dimensão da multiplicidade* e em atenção às suas numerosas características, o que inclui a maneira como entendiam e lidavam com sua corporeidade.¹¹ Não havia, dito de outro modo, uma única palavra para o corpo, visto que apenas o homem morto era reduzido a um termo unitário. Mas isso apenas porque as múltiplas funções do corpo, no cadáver, desaparecem, e todas se identificam agora no fato de *não ser mais o que eram*.¹²

Dessa forma, usava-se, por exemplo, *melea* quando se queria referir aos membros do corpo, ao passo que, para referir-se aos membros movidos pelas articulações se usava *gyia*. Reale encontrou ainda o termo *chros*, para expressar a pele, não no sentido anatômico, para o qual se usava *derma*, mas enquanto superfície do corpo, portadora da cor.¹³ Em tudo isso o que se evidencia é que a concepção homérica, não tendo conquistado ainda a noção unitária de corpo que apareceria mais tarde, ainda é estranha à dicotomia corpo-alma, dicotomia que, em seguida, “*impõe-se como irreversível e condiciona (positiva e negativamente) qualquer interpretação do homem*.”¹⁴

Por sua vez, a alma ainda não era, no período homérico, a sede do eu ou a essência do homem, como será em Sócrates, de maneira que o homem entendia-se então não pela sua capacidade de pensar, mas identificava-se com sua ação, com o que fazia e como desdobrava seu ser no mundo. Na verdade, seria equívoco dizer que ele não se entendia a partir de sua capacidade de pensar, mas por sua ação, se com isso se polariza ação e pensamento como instâncias diferentes do homem, pois, ao contrário, o homem homérico era um todo, e não a soma de corpo e alma.¹⁵ Mesmo que nesse todo se pudessem destacar partes, as partes eram sempre – como, por exemplo, os braços – partes do homem e não do corpo, visto que cada parte ou membro representa toda a pessoa.

Ademais, no que diz respeito à alma as pesquisas de Reale dão conta de que Homero apenas se referia a *psyche* quando tinha em mente o momento da morte do

¹⁰ Idem, p. 19.

¹¹ Idem, p. 20.

¹² Idem, p. 21.

¹³ Idem, p. 31-33.

¹⁴ Idem, p. 36.

¹⁵ Idem, p. 84.

homem. A morte nada mais era senão a saída da *psyche*, que voando pela boca ou ferida, partia em direção ao Hades. A *psyche* estaria ainda associada à respiração, visto que morrer era entendido também como o *exalar do último suspiro*.¹⁶ Em todo caso, a *psyche*, no Hades, perde toda capacidade de conhecer e querer, e como imagem espectral do defunto, sem sensibilidade ou conhecimento, de modo algum era entendida como a sede do “eu” do homem, como será o caso mais tarde.

Bremmer, porém, em seu estudo intitulado *The Early Greek Concept of The Soul*, vai além e afirma que em Homero a alma se distinguia, na verdade, em uma alma livre, que correspondia a *psyche* e outras almas ligadas ao corpo, a que correspondiam os termos *thymos*, *noos* e *menos*.¹⁷ A *psyche*, pois, era identificada apenas com a alma livre e, segundo constatou Bremmer, é apenas mencionada em Homero enquanto parte da pessoa viva em momentos de crise. Em todo caso, as passagens que o autor examina o levam a concluir que, sem a *psyche*, a pessoa não sobrevive.¹⁸ Embora discordando daqueles que identificam – como Reale e Galimberti¹⁹ – a *psyche* com a respiração, Bremmer entende que, de fato, quando a *psyche* sai do corpo para sempre (e não apenas momentaneamente, como no sonho²⁰), o corpo morre.

Aquilo para que Bremmer chama a atenção, portanto, é que o conceito de alma não é unívoco no período homérico. Por alma os gregos podiam ter em mente ou a alma livre ou as almas do corpo. A alma livre era entendida como ativa mesmo fora do corpo, de modo que é obscuro identificar seu lugar dentro do corpo, especialmente quando o indivíduo estava deserto. A alma livre não tinha, com efeito, qualquer atributo físico. Por outro lado, era impossível à alma livre continuar sua existência mundana quando o corpo morria, embora pudesse ser ativa fora dele. O corpo, por sua vez, era entendido como dependente da alma livre, visto que quando ela desaparecia o corpo perecia.²¹

¹⁶ Idem, p. 70. Em sua obra *Il corpo* Galimberti acompanha os achados expostos aqui sobre os conceitos de alma e corpo no período homérico, mas Bremmer, em seu estudo intitulado *The Early Greek Concept of The Soul*, acha precipitado, sem mais, identificar a *psyche* com a respiração: “No caso, porém, devemos tomar cuidado ao introduzir em nossos textos as etimologias que descobrimos. O fato de que a psique uma vez teve uma conexão com a respiração não significa necessariamente que ela tenha esse significado em Homero”, BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 05.

¹⁷ BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 13.

¹⁸ Idem, p. 14.

¹⁹ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 627.

²⁰ Bremmer mostra, com efeito, que “a alma livre [psyche] é o modo de existência não físico do indivíduo não somente depois da morte mas também nos sonhos, desmaios e outros tipos de inconsciência. É a alma livre nessas condições que representa a individualidade da pessoa.” BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 17-18.

²¹ BREMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*, p. 18.

Em suma, a alma tinha no período homérico uma natureza dual. As almas do corpo eram ativas durante a vigília do indivíduo, ao passo que a alma livre podia sair do corpo, durante os sonhos, desmaios ou outras experiências de inconsciência. As almas do corpo são, porém, divisíveis ainda em outras duas partes: a alma da vida, identificada com a respiração, e a alma-ego:²²

A forma mais frequente para a alma do ego no épico homérico é o *thymos*. Ao contrário da *psyche*, *thymos* é ativo apenas quando o corpo está acordado. [...] *Thymos* é, acima de tudo, a fonte das emoções. Amizade e sentimentos de vingança, alegria e tristeza, raiva e medo - todos brotam de *thymos*. [...] No entanto, a ação do *thymos* nem sempre é restrita à emoção. Às vezes serve fins intelectuais. No entanto, estas não são as atividades intelectuais de um acadêmico de poltrona. As deliberações ocorrem em situações difíceis, em uma atmosfera carregada de emoções.²³

Mais intelectual, por sua vez, seria o *noos*, que diz respeito à mente ou um ato mental, como um pensamento ou propósito.²⁴ De todos esses elementos da alma, porém, é a *psyche* que será identificada com a alma do morto, a qual perde toda dualidade ou multiplicidade ou qualquer traço psicológico associado ao *tymos*, *noos* e *menos*.²⁵

De tudo o que foi dito resta claro que a crença grega na alma, nos poemas de Homero, deve ser caracterizada como múltipla. A ideia unitária de alma só aparecerá depois do período homérico, quando então as características tanto da alma livre quanto das almas do corpo serão reunidas para compor o conceito moderno de alma. Isso terá lugar na Atenas do V século, com sua defesa de que os cidadãos podem determinar de maneira independente da comunidade o curso de sua ação. Nesse momento *psyche* torna-se o centro da consciência, para o que, sugere Bremmer, contribuiu o aumento da alfabetização e o crescimento da consciência política. O interesse com que então crescentemente se devotou à noção geral de alma seria assim consequência do fato de a *psyche* ter-se tornado o centro da consciência e do fato de a razão, bem mais do que antes, ter despertado o interesse dos pensadores.²⁶

Em todo caso, o que muda com o alvorecer da filosofia é precisamente o modo de lidar com a multiplicidade do real, e isso em função da imposição do conceito

²² Idem, p. 53.

²³ Idem, pp. 54-55.

²⁴ Idem, pp. 56-57.

²⁵ Idem, p. 73.

²⁶ Idem, p. 68.

de “ser” e de “um”. A partir de então o real passa a ser expresso não mais segundo as categorias do devir, mas do ser, não em função da multiplicidade, mas da unidade, sob a pressuposição não questionada de que “explicar” significa “unificar”.²⁷ O homem, desde então, é pensado de modo unitário, como um todo dotado de um centro preciso, a regular e dominar suas partes. Agora não são mais as partes ou a soma delas que dão sentido ao todo, mas é a unidade do todo que dá sentido às partes e faz delas um “organismo” perfeito.²⁸

Ora, esse centro que regula o todo Sócrates o identificou com a inteligência e a moralidade do homem. De modo similar aos pensadores precedentes, Sócrates busca explicar a essência humana a partir de um princípio unificador que ele identificará com a alma:

Enquanto os filósofos naturalistas pretendiam explicar todas as coisas relativas ao universo (inclusive o homem), *em função da unidade de um princípio* (ou de alguns princípios), Sócrates pretendia explicar todas as coisas relativas ao homem e à sua vida, *reduzindo-as à unidade de um princípio, mas de tipo novo*. Queria individuar a natureza ou essência do homem, e *em função desta interpretar a vida do homem*.²⁹

Entendendo a alma como a essência do homem e a sede do Eu, o corpo, quando muito, é reduzido a instrumento de que a alma se serve, mas de modo algum algo próprio ou essencial ao homem. Mesmo que não haja homem sem corpo, o corpo não constitui o “si próprio” do homem. De fato, o homem não é o seu corpo, mas a sua alma, e é no cuidado da alma que se desenvolverá o “verdadeiro homem”.³⁰ É aqui, enfim, no “cuidado da alma” socrático, que teria começado, para Reale, a consciência da Europa.³¹

AMBIVALÊNCIA E EQUIVALÊNCIA DO CORPO

²⁷ REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*, p. 52.

²⁸ Idem, p. 134.

²⁹ Idem, p. 142.

³⁰ Idem, p. 151. No *Fedon* o corpo é, pois, um mero instrumento da alma e mais do que isso: é *antitético à alma*, e mesmo *obstáculo* às suas funções próprias. O homem platônico, à diferença do homem homérico, é em duas dimensões em antítese entre si. É certo que em alguns momentos, nota Reale, Platão é menos avesso ao corpo, considerando que os deuses o fizeram da maneira mais perfeita possível e de modo a ser o mais útil ao homem. Contudo, por fim, Reale considera que “na realidade, uma concepção antitética, do ponto de vista ontológico, da natureza da alma ‘imortal’ e da natureza do corpo ‘mortal’, e portanto uma concepção ‘dualista’ em sentido ontológico, ou seja, metafísico, é inegável em Platão”, REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*, p. 183.

³¹ Idem, p. 163.

Em *Il Corpo*, Galimberti interpreta o conceito de teor heideggeriano “ser-no-mundo” como significando, para o corpo, o ato de fuga do assédio do mundo com o intuito de habitá-lo, a fuga do ser em meio ao mundo por tê-lo como lugar de habitação. Trata-se de um jogo de ambivalência em que o corpo foge de si para se encontrar. Diz ainda o autor: “Nesse sentido, o corpo está sempre fora de si, é intencionalidade, transcendência, saída imediata das coisas, abertura original, projeto contínuo e, portanto, projeção futura.”³²

Com isso entendemos que o corpo não é uma coisa fechada em si, portadora de um sentido único e definitivo, mas uma abertura de possibilidades simbólicas inesgotáveis. Quando Galimberti diz, pois, que o corpo foge do mundo para habitá-lo tem em vista que o corpo escapa do domínio das meras coisas e se torna mundano, isto é, carregado de significados. É a isso que se refere a noção de transcendência a que o autor faz uso, enquanto, em outras palavras, saída imediata das coisas, abertura e projeto, isto é, projeção de si mesmo. Para o corpo assim entendido a medicina, biologia e fisiologia são cegas, visto que não conhecem propriamente o corpo, mas tão somente o organismo, o qual, à diferença do corpo, não dispõe de nenhuma intencionalidade. Não é o organismo que habita o mundo, pois, mas o corpo.

O corpo, por conseguinte, habita o mundo, o que também quer dizer, é mundano, na medida em que cada ato do indivíduo revela que sua presença é corpórea e que o corpo é a modalidade de seu aparecer.³³ Não existe, com efeito, homem algum fora de seu corpo, visto que o corpo é ele mesmo. Cumpre, pois, reconhecer e compreender a presença ambivalente do corpo, sem o que é impossível alcançar a plenitude do que é ser humano.³⁴ De fato, ao contrário dos demais seres vivos, os seres humanos tem uma relação plural com seu corpo, irredutível ao organismo. Ser gordo ou magro, por exemplo, não tem relação direta com o número indicado na balança. De fato, como observou Girard em *Anorexia e desejo mimético*, um estudo com adolescentes americanas revelou que a grande maioria delas era influenciada pelas fotografias das revistas para compor sua noção de corpo perfeito³⁵, de maneira que muitas passavam a

³² GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 14.

³³ Idem, p. 15.

³⁴ Idem, p. 16.

³⁵ A imagem corporal que cada um tem de si, como mostra Galimberti, não se identifica com os limites anatômicos do organismo, pois não é uma réplica fiel da morfologia descrita pela anatomia, mas é uma imagem vivida. Não um produto da consciência ou um fenômeno biológico, a imagem corpórea exprime o estilo e o sentido de nossa biografia. Essa imagem, além disso, não depende exclusivamente do

desejar perder peso em função dessas fotografias. O montante de meninas que queria emagrecer era mais que o dobro do montante daquelas que efetivamente tinham peso a mais.³⁶ Heidegger igualmente notou que há uma distância entre o corpo biologicamente considerado e o corpo vivenciado na rede simbólica de cada mundo. Em seminário realizado no dia 14 de maio de 1965, na casa de Boss, o filósofo afirmou: “o corpo emagrecido pode naturalmente ser medido pelo corpo material com respeito a seu peso. O volume do corpo material (o corpo não tem volume) tornou-se menor.”³⁷

É preciso distinguir, pois, entre o organismo (corpo material) e o corpo. O organismo se reduz ao conjunto de funções fisiológicas que constitui o aparato biológico dos seres vivos. Suas possibilidades restringem-se àquelas circunscritas pelas características anatômicas e fisiológicas de cada espécie. Os seres humanos, porém, estão abertos a possibilidades que excedem as limitações puramente biológicas da espécie, e por isso, para além do organismo, são corporais. Sua corporeidade, entretanto, não se identifica, sem mais, com a noção tradicional de *soma*. De fato, termos como “mente” e “corpo” ou “psique” e “soma” são inapropriados porque pensam o ser do homem a partir de um sistema de referência que isola partes da pessoa ao invés de visualizá-la enquanto totalidade.³⁸

Da mesma forma, os sistemas de referência expressos por termos como *chefe*, *capital*, *capitalismo*, *paternalismo*, *falocracia*, *logocentrismo*, *monarquia*, *monoteísmo* são outros testemunhos dos equivalentes gerais que pretendem reunir e expressar o sentido de todas as coisas ao preço da remoção do jogo simbólico da ambivalência.³⁹ É sempre a mesma tendência da filosofia ocidental de limitar ou sufocar o múltiplo ou disforme em nome da ordem e permanência do que é sempre o mesmo. A ambivalência da expressão corpórea, dessa forma, é reduzida à unidade ideal da alma, que de Platão em diante será entendida como o lugar da identidade do homem.

Galimberti faz recurso ao universo simbólico das sociedades que ele denomina de primitivas para chamar a atenção para o fato de que então o corpo não era vivenciado anatômico-fisiologicamente, mas como *centro de irradiação simbólica*, de tal maneira que o ambiente natural e social era modelado pelas possibilidades do corpo e o corpo, por sua vez, se orientava através da rede de símbolos que distribuía e

indivíduo, mas também do tecido social. A imagem de meu corpo, portanto, é construída em diálogo com o corpo do outro. GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, pp. 320-325.

³⁶ GIRARD, René. *Anorexia e desejo mimético*, p. 18.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 114.

³⁸ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 16.

³⁹ Idem, p. 19.

organizava o espaço e o tempo. Em outras palavras, o corpo nunca é uma singularidade isolada, mas sempre corpo comunitário, pois é dentro da circulação comunitária dos símbolos que cada corpo encontra seu lugar.⁴⁰

Testemunhas disso são as observações de Pellegrin em seu artigo *Corpo do comum, usos comuns do corpo*, no qual chama a atenção para o fato de que mesmo ações tão simples como andar carregam uma história consigo, visto que não se anda da mesma forma em todos os lugares do mundo e ao longo dos tempos.⁴¹ Da mesma forma, cada profissão carrega consigo o seu jeito de se portar, vestir ou falar, como é o caso do alfaiate que “mesmo sentado em um outro assento e longe de seu ateliê, ele continuaria [...] a manter pelo menos ‘a perna direita dobrada de uma maneira que revelaria exatamente sua profissão.’”⁴²

Não existe corpo isolado, pois, mas sempre corpo comunitário inserido em uma rede simbólica que determina seu jeito de andar, comer e se portar. Ainda assim, em nossas sociedades modernas o corpo, distanciado do ambiente cósmico que o circunda, vive dividido entre a natureza e a cultura, o que não era ainda o caso nas sociedades ditas primitivas, em que mesmo eventos naturais como nascimento, morte ou fenômenos meteorológicos eram englobados no sistema de símbolos e ritos que compunha a comunidade.

Essa cisão teve início, assim o entende Galimberti, com Platão e sua crença na verdade transcendente, o que acabou por impor a passagem da vida material, iconográfica e corporal para o céu ideal e numeral que apenas a alma liberta do corpo pode alcançar. O que resultou disso foi a destruição da ambivalência simbólica do corpo, inserido agora em uma lógica disjuntiva em que a alma ideal será entendida como o lugar do divino, permanente e verdadeiro ao passo que o corpo material será tido como impedimento e obstáculo à aquisição da verdade.⁴³ Dessa forma, foi a filosofia quem reduziu a antiga ambivalência simbólica à equivalência geral, que transforma tudo que é ambíguo e múltiplo em uniforme e simples:

É esta *unidade do múltiplo* que a filosofia grega promoveu desde o dia em que, com Tales, foi em busca do princípio de todas as coisas. No contexto antropológico, essa pesquisa produziu a noção de alma como um princípio unitário no qual todos os sentidos humanos possíveis são

⁴⁰ Idem, p. 33.

⁴¹ PELLEGRIN, Nicole. *Corpo do comum, usos comuns do corpo*, p. 161.

⁴² Idem, p. 174.

⁴³ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 43.

reunidos. A afirmação da alma se deu à custa do corpo, de seus sentidos e de seus significados, sacrificado a esse princípio unificador do sujeito, no qual a *ambivalência* se dissolve no princípio da identidade e na *equivalência* do sujeito consigo mesmo.⁴⁴

O DUALISMO CORPO-ALMA EM DESCARTES E NA MODERNIDADE

O dualismo metafísico inaugurado por Platão foi em seguida reabsorvido pelo pensamento cristão⁴⁵ e finalmente levado adiante por Descartes. O que há de novo em Descartes é a dessacralização das noções de alma e corpo, que perdem assim qualquer revestimento mítico e religioso. Na verdade, bem mais do que isso, o corpo perde qualquer conotação mundana, reduzido agora à sua máxima pobreza: *res extensa*. Com isso, maximamente distante do *centro de irradiação simbólica* que constituía no passado o corpo primitivo, o corpo moderno é reduzido a mero objeto entre outros, submetido às leis da física que governam a extensão e o movimento. Por sua vez, a alma, livre agora de qualquer influência corporal, tem o caminho aberto para a edificação de si enquanto intelecto ou Ego puro descorporeizado, em cujas cogitações está contido o sentido de tudo.⁴⁶

Dessa forma, rejeitando tudo o que se associa ao corpo, Descartes entende que é a alma pensante que garante o acesso adequado ao mundo. Esse acesso, porém, não é outro senão o conhecimento, que aqui significa conhecimento matemático, único capaz de garantir a plena posse da verdade. Assim, os entes ganharão ou perderão realidade à medida que se tornarem mais ou menos acessíveis ao conhecimento matemático. Mas o que é acessível ao conhecimento matemático não é senão, como lembra Heidegger, “aquel que sempre é o que é; por isso, ao experimentar o modo de ser do mundo, o que constitui o seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de *permanência constante*. [...] Propriamente só é o que sempre permanece.”⁴⁷

Essa predileção cartesiana pelo numérico-quantitativo, porém, dizendo agora a partir de Galimberti, não responde senão à exigência platônica de subsumir o diverso à identidade, ao equivalente que resolve em si toda ambivalência. Dessa forma, a filosofia mostra que está em constante defesa contra a multiformidade da natureza,

⁴⁴ Idem, p. 45.

⁴⁵ Sobre isso Galimberti discute no capítulo II da primeira parte de sua obra, que aqui não mencionamos por fugir ao interesse geral deste trabalho.

⁴⁶ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 69.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 142.

violentando-a com a uniformidade da ideia, em defesa, dito de outro modo, contra a ambivalência simbólica dos corpos mediante sua redução à equivalência geral.⁴⁸ Toda a filosofia posterior, seja em sua versão empirista ou racionalista, concordará com Descartes neste ponto: a alma, em sua natureza essencial, não é de modo algum dependente do corpo; antes é o corpo que deve ter sua ambiguidade reduzida à uniformidade da alma.⁴⁹ Não só a filosofia posterior, porém. A biologia igualmente, observa Galimberti, vive da separação entre alma e corpo, assim como a religião e a psicologia.⁵⁰

Disso resulta que nosso corpo não é mais o “lugar” a partir de que somos no mundo, mas apenas um objeto entre outros. Ao invés de abertura ao mundo, “órgãos” e “funções.”⁵¹ Enquanto assim for, enquanto a ciência, que herdamos da tradição cartesiana, a qual remonta, em última instância, a Platão, continuar a objetificar o corpo e considerá-lo como mero agregado de partes, não seremos capazes de compreender de fato o corpo.⁵² Para tanto, precisamos colocar em questão o dualismo tradicional e a violência contra o material e temporal que ele traz consigo.

Assim, é na abertura do corpo, conforme Galimberti, que está o sentido primitivo do mundo. O corpo dá sentido ao fluxo do mundo em seu contato imediato com ele, embora não se trate aqui de um sentido lógico, mas corpóreo. Isso faz ver ao mesmo tempo o equívoco de se contrapor a experiência interior à exterior, entendendo com a primeira a experiência do ego e com a segunda a experiência do mundo, pois mundo e corpo (não ego) estão imbrincados um no outro: o corpo reflete o mundo e o mundo reflete o corpo. De acordo com isso, diz Galimberti:

Se nos pedissem para dizer o que entendemos por “eu”, responderíamos: “eu corpo” e acrescento: para um certo corpo, o corpo humano, o mundo é significante. Este significado que assume o mundo para o corpo humano é o que foi culturalmente pensado como um produto da alma. Com isso, não apenas superamos o dualismo entre corpo e alma, mas também entre o homem e o mundo...⁵³

A essa abertura originária do corpo, ademais, Galimberti denomina de *transcendência*. Com isso o autor pretende nomear o ser sempre fora de si do corpo, isto

⁴⁸ GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*, p. 72.

⁴⁹ Idem, p. 73.

⁵⁰ Idem, p. 78.

⁵¹ Idem, p. 79.

⁵² Idem, p. 81.

⁵³ Idem, p. 119.

é, junto ao mundo. Assim, há sempre, antes de qualquer pensamento puro desmundanizado, um corpo terreno projetado para fora de si.⁵⁴ Essa referência ao mundo é essencial, visto que, sem ela, o corpo cai na condição de coisa. Assim, é a ausência ou presença do mundo que decide a sorte do corpo: ou seu existir como potência operativa no mundo ou como mera coisa.⁵⁵

Bem compreendido, porém, o corpo jamais é mera coisa, mas sempre *meu corpo*; não um mero instrumento de que nos servimos para o que quer que seja, pois, com efeito, não *temos* um corpo: antes nós *somos* corpo.⁵⁶

Nisso nos distinguimos dos animais. De fato, a diferença entre homens e animais não reside, como sempre se pensou, na presença ou ausência de alma ou consciência, mas na diferente dialética entre o corpo e o ambiente. Enquanto o animal simplesmente se adapta ao ambiente natural, o homem o transcende em direção a possibilidades inesgotáveis de ser.⁵⁷ A transcendência do corpo, porém, é diferente da transcendência da consciência, visto que o corpo nunca tem o *seu mundo*, mas sempre existe no *inter-mundo*, de maneira que não é indiferente às condições da sociedade, como o é a consciência solipsista.⁵⁸

Expressando-se de outro modo, Galimberti afirma que a transcendência do corpo pode ser denominada também de *presença*, entendendo por tal o absoluto atrás de que nada há, visto que aquilo que é e como se manifesta coincidem.⁵⁹ O corpo é tal qual existe, e a abstração de seu vivido cotidiano nos faz encontrar não a corporeidade em que vive a existência, mas o organismo descrito pela biologia.⁶⁰ *Presença* aqui, porém, adverte-nos Galimberti, coincide com a corporeidade e é *presença* no mundo. Isso significa que, enquanto o organismo descrito pela ciência está circunscrito nos limites da epiderme, a presença corpórea, ao contrário, está muito além de si, projetada para lá, no mundo. Nesse sentido, uma mão inclinada, por exemplo, não faz simplesmente um movimento, mas abre um caminho.⁶¹ Ideia semelhante encontramos em Heidegger, quando, em seminário realizado no dia 14 de maio de 1965, na casa de Boss, ele afirma:

⁵⁴ Idem, p. 122.

⁵⁵ Idem, pp. 127-128.

⁵⁶ Idem, p. 158.

⁵⁷ Idem, p. 160.

⁵⁸ Idem, p. 223.

⁵⁹ Idem, p. 269.

⁶⁰ Idem, p. 270.

⁶¹ Idem, p. 273.

Os limites do meu corpo e corpo material coincidem? Pode-se admitir o corpo como corpo material. Estou sentado aqui na mesa e preencho este espaço recoberto pela minha epiderme. Neste caso não se trata do meu estar-aqui, mas apenas do simples estar presente de um corpo material neste lugar. Talvez seja possível chegar mais perto do fenômeno do corpo diferenciando os diversos limites de corpo material e corpo. O corpo material termina na pele. Quando estamos aqui estamos sempre em relação com algo. Poderíamos dizer, então, que estamos sempre para além do corpo material. [...] não posso determinar o fenômeno do corpo na relação com o corpo material.⁶²

Os limites, pois, daquilo que Galimberti chama de organismo e Heidegger chama de corpo material não coincidem com os limites do corpo. Os limites do corpo estão bem além da epiderme. O que não se pode confundir, em tudo isso, é corpo e organismo: a racionalidade metafísica, de fato, reduziu a multivocidade do corpo ao organismo biológico, mas cumpre agora, acompanhando o que disse Heidegger e Galimberti, recuperar a ambivalência simbólica do corpo que a filosofia soterrou.

Não é o caso, porém, de opor corpo e organismo para estabelecer em seguida uma hierarquia de valores entre o corpo vivo e o organismo biológico. Não se trata, com efeito, de duas realidades, mas de dois modos de ser da mesma realidade. A distinção proposta aqui entre corpo vivo e organismo pode, sem dúvida, dar a impressão de que se está condenando o procedimento científico de investigar anatômico-fisiologicamente as partes do organismo. Ao contrário, a ciência tem todo o direito de estudar o corpo visando entender melhor os processos físico-químicos que o compõem. O que não se pode é reduzir toda a corporeidade humana à materialidade biológica dissecável em um laboratório. De fato, a ciência não é a única forma de presença do homem no mundo, nem os significados científicos os únicos possíveis.

CONCLUSÃO

Galimberti se propôs, em seu *Il corpo*, pensar a necessidade da superação o dualismo metafísico tradicional, propondo repensar a corporeidade como *transcendência e presença*. Com isso ele mostrou que a corporeidade não se identifica com o organismo biológico, mas é abertura de sentido, centro de irradiação simbólica através de que o indivíduo, inserido em um contexto social específico, constrói sua própria imagem. Pode parecer estranho defender a ideia da necessidade de superar a

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 113.

valoração negativa tradicional do corpo e ao mesmo tempo recusar pensar a corporeidade a partir da constituição fisiológica de que o corpo é inegavelmente constituído. Não se trata, porém, de negar a fisiologia, mas de ter presente que o corpo não se limita a ela. Eu sou meu corpo, mas isso não significa que eu sou meu organismo.

De fato, um indivíduo pode ser fisiologicamente do sexo masculino, mas se entender como mulher. Seu organismo é masculino, mas seu corpo é feminino. Do mesmo modo, uma pessoa magra pode estar fisiologicamente dentro do peso, mas ser mais gorda do que outro indivíduo, biologicamente acima do peso, mas cuja imagem de si não acusa excesso algum. Corpo e organismo, portanto, não são o mesmo. O que Galimberti nos ensina é precisamente isso: o corpo é abertura, é transcendência e presença no mundo. Cumpre assim preservar essa ambivalência própria da corporeidade contra as investidas do pensamento uniformizador e castrador da metafísica, que ainda não cessou sua guerra contra o múltiplo, a diversidade e o devir.

REFERÊNCIAS

- BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of The Soul*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. (Mythos: The Princeton/Bollingen Series in World Mythology).
- GALIMBERTI, Humberto. *Il corpo*. Milano: Universale Economica Feltrinelli, 2014.
- ______. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.
- GIRARD, René. *Anorexia e Desejo Mimético*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto & Grafia Ltda, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- ______. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- ______. *What is called Thinking?* Tras. J. Glenn Gray. New York: Harper Perennial, 2004.
- PELLEGRIN, Nicole. Corpo do comum, usos comuns do corpo. In.: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Org.) *História do Corpo: da Renascença às Luzes*. Trad. Lúcia M.E. Orth. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. v. I.

- PLATÃO. *Diálogos*: Fedon, Sofista, Político. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Editora Globo, s/d. Edições de Ouro, v.II.
- REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*: o conceito de homem de Homero a Platão. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

CREDENCIAMENTO DESCREDENCIADOR DA ARTE

Thiago Barros Gomes¹

RESUMO: O artigo discute a noção de descredenciamento filosófico da arte do filósofo estadunidense Arthur Danto apresentado em sua obra *O descredenciamento filosófico da arte*. Argumenta-se que a filosofia da arte de Danto apresenta certos elementos de descredenciamento da arte semelhantes àqueles que o próprio filósofo denunciou em sua abordagem histórica da suposta tendência filosófica de tornar a arte efêmera. Para isso, analisa-se a relação entre a filosofia da arte de Danto e sua concepção de filosofia apresentada em *Connections to the Worlds*.

PALAVRAS-CHAVE: Arthur Danto; Estética; Descredenciamento; Arte.

ABSTRACT: In this article, we analyze the notion of philosophical disenfranchisement of the art exposed in Arthur Danto's work *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. We argued that Danto's philosophy of art presents certain elements of disenfranchisement similar to those which the philosopher himself denounced in his historical approach to the supposed philosophical tendency to make art ephemeral. For this, we analyze the relationship between Danto's philosophy of the art and his conception of philosophy in *Connections to the World*.

KEYWORDS: Arthur Danto; Aesthetics; Disenfranchisement, Art.

I

Arthur C. Danto é, provavelmente, um dos filósofos mais peculiares do século XX. Contudo, a estranheza é maior se o olharmos como um filósofo formado dentro da tradição analítica, pois seu modo de fazer filosofia o diferencia enormemente do tipo de filosofia que tem sido feita nas instituições anglo-americanas. Em seu meio de formação é incentivada uma espécie de filosofia especializada, voltada para problemas específicos

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal Minas Gerais

e bem delimitados, cujos resultados são divulgados e compartilhados por meios de artigos em revistas acadêmicas. Danto, por outro lado, concebe a filosofia de uma maneira mais próxima à forma como os antigos e os modernos a concebiam. Para Danto, fazer filosofia é, acima de tudo, edificar um sistema teórico capaz de explicar todas as coisas.

A construção de seu sistema iniciou-se com a publicação da obra *Analytical Philosophy of History* (1965), seguido por *Analytical Philosophy of Knowledge* (1968), *Analytical Philosophy of Action* (1973) e, por fim, pelo livro *Transfiguration of Commonplace* (1981). Por trás dessa tarefa está a ideia de que a filosofia deve oferecer uma visão total das coisas do mundo em seu conjunto e da nossa relação para com esse conjunto. Segundo Danto,

nada básico pode ser deixado de fora, tudo deve ser explicado, como o é nas grandes visões filosóficas de Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Hume, Dewey, Russell, Wittgenstein, Heidegger e Sartre; (...) não se pode dividir os pedaços da filosofia sem perder o benefício inestimável de uma totalidade revelada².

O “benefício inestimável” do todo explicado significa que, se for alcançada uma resposta verdadeira, aplicaria-se a todas as coisas e relações para com elas e nenhuma explicação adicional será necessária. Qualquer teoria filosófica específica – na visão de Danto – seja ela moral, epistemológica ou estética, em certo momento, reivindicará uma explicação adicional que a levará obrigatoriamente para outros domínios da filosofia. Isso significa que apenas um sistema filosófico total seria capaz de fornecer respostas filosóficas genuínas, isto é, respostas que seriam coerentes entre si e abarcariam explicitamente todos os domínios de investigação filosófica.

O caráter totalizante da filosofia, de acordo com Danto, refletiria o modo como própria história da filosofia se desenvolve, pois:

Cada momento de progresso filosófico parece considerar ele próprio como um novo começo, o qual exige um correspondente repúdio completo a tudo o que veio antes, incluindo todos os novos começos anteriores, cada um que colocou [...] a filosofia sobre fundações adequadas e duradouras. É característico de um grande pensador filosófico descobrir que tudo que veio antes jaz sobre algum erro fundamental³.

² DANTO. *Connections to the World*, p. xi, tradução nossa.

³ DANTO. *Connections to the World*, p. 3, tradução nossa.

Assim, não haveria, segundo Danto, na história da filosofia, qualquer tipo de progresso. Cada sistema filosófico erigido surge como um novo começo e modelo explicativo totalmente independente dos anteriores. Os sistemas anteriores passariam a ser vistos como grandes erros ou ilusões cometidas pelos filósofos do passado. Desse modo, a história da filosofia não seria uma história real, pois, se certo sistema for verdadeiro, sua história terá chegado ao fim e nada além dali poderá surgir.

Em *O Descredenciamento Filosófico da Arte* (1986), Danto afirma que a história da arte é a história da supressão da arte. Essa supressão teria ocorrido, acima de tudo, em razão do empenho dos filósofos, durante toda história da filosofia, em minimizar o poder da arte, de torná-la, através de diversos meios, efêmera. Assim, segundo Danto,

certas teorias da arte desenvolvidas pelos filósofos, seja o que lhes tenha o causado em primeiro lugar sentir um perigo na arte, de modo que a própria história da filosofia quase pode ser vista como um esforço colaborativo maciço para a neutralização uma atividade⁴.

Nesse sentido, a neutralização da arte, então, ocorreria por meio de dois movimentos descredenciadores. Segundo Danto, “[1] o primeiro é o esforço para tornar efêmera a arte ao tratá-la como servindo apenas ao prazer e o [2] segundo é a visão de que a arte é apenas filosofia numa forma alienada”⁵.

A origem dos movimentos de descredenciamento da arte já estaria na filosofia de Platão, em sua discussão sobre o papel da arte na constituição de sua cidade ideal, em *A República*. O receio em relação ao poder que a arte poderia exercer sobre o ânimo dos indivíduos teria levado Platão a efeminarizar a arte e a colocá-la sob julgo total da razão. Platão teria atacado a arte em dois movimentos. Segundo Danto, haveriam,

dois estágios no ataque platônico. O primeiro [...] é o interpor uma ontologia na qual a realidade é logicamente imunizada contra a arte. O segundo estágio consiste, tanto quanto possível, em racionalizar a arte, de modo que a razão, pouco a pouco colonize o domínio dos sentimentos, sendo o diálogo socrático uma forma de representação dramática na qual a substância é a razão exibida como domando a realidade por sua absorção nos conceitos⁶.

⁴ DANTO. *O descredenciamento filosófico da arte*, p. 38.

⁵ DANTO. *O descredenciamento filosófico da arte*, p. 30.

⁶ DANTO. *O descredenciamento filosófico da arte*, p. 41.

Na idade moderna, com o domínio da estética filosófica já constituído como um campo de investigação filosófica, Immanuel Kant também age de modo a dar continuidade ao processo de descredenciamento e efemerização da arte. No entanto, diferente de Platão, o ataque kantiano, acredita Danto, se deu através da ideia de que o valor da arte estaria em sua inutilidade. Segundo Danto⁷, para Kant,

nossa atitude diante das obras de arte é caracterizada em termos [...] de *desinteresse*, ela própria, uma atitude com a qual há imediato contraste quando há um interesse, portanto alguma razão pessoal ou social para levar em conta ou não se algo existe, uma vez que sua não existência ou mesmo sua mudança em certo sentido faria alguma mudança individual ou social. Com as obras de arte não temos nada desse tipo para perder ou ganhar⁸.

A partir da ideia de *desinteresse*, a arte seria *sistematicamente neutralizada*, ao ser retirado do domínio do uso, da utilidade e do “mundo de necessidade e interesses”. O valor da arte residiria justamente no fato de não ter valor algum, e no prazer desinteressado que a arte suscitaria universalmente em qualquer indivíduo. A tradição estética que tem sua origem em Kant, e que ainda ocupa um importante espaço nos debates estéticos contemporâneos, pressupõe esse contraste entre a dimensão prática da existência – a dimensão do uso e da vida comum – e a dimensão estética – uma dimensão especial e sem valor prático.

II

Devemos analisar os dois pontos colocados por Danto como agentes descredenciadores da arte. No primeiro, sustenta-se que a arte se tornou efêmera – ou seja, desnecessária para a vida comum – e que nada faz acontecer, servindo apenas para

⁷ Pode-se argumentar que Danto faz aqui uma caricatura da filosofia de Kant tomando como base as interpretações da estética kantiana realizadas por alguns estetas contemporâneos de língua inglesa, por exemplo, Monroe Beardsley, Jerome Stolnitz e Clive Bell. Desse modo, a crítica de Danto teria menos a ver com a estética Kant do que com a forma que ela foi interpretada e influenciou a estética de língua inglesa do século XX.

⁸ DANTO. *O descredenciamento filosófico da arte*, p. 38.

o prazer (no caso, prazer suscitada pelo belo⁹). Já o segundo, que a arte é vista como filosofia numa forma alienada, e, assim como a filosofia, que nada pode fazer acontecer. No percurso dessa análise, contudo, poderemos chegar a um destino pouco otimista para Danto: descobrir que seu próprio modo de fazer filosofia recai sob às acusações que ele mesmo lança contra à tradição filosófica.

A crítica platônica à arte tem dupla motivação: metafísica e epistemológica, embora uma esteja conectada à outra. Metafisicamente a arte não teria, então, valor para Platão, pois estava demasiado afastada do mundo das Formas, sendo apenas cópia da cópia do poderia ser contemplado lá; e pela mesma razão não serviria como fonte de conhecimento algum, visto que o conhecimento eterno e invariável só é possível através da intelecção das Formas. Desse modo, com o mundo das Formas, Platão teria alcançado, como diria Danto, “a aspiração filosófica das eras: uma definição que não seja ameaçada pelo transtorno histórico”.

Nesse contexto, Platão posiciona a arte – em seu sistema – abaixo das meras coisas reais, por ser cópia de algo que ainda está submetido à mudança. Danto, num movimento inverso, retira a arte do reino das coisas comuns e a submete à transfiguração. Assim, como diria Shusterman ressaltando a metáfora religiosa em Danto, “as obras de arte são transfiguradas dentro de uma esfera ontológica mais alta e sagrada, inteiramente diferente das coisas reais deste mundo do qual elas podem ser indiscerníveis visual ou sensorialmente”¹⁰.

Para garantir ao conceito de arte o direito que Platão concedeu às Formas, Danto elevou a arte acima do reino das coisas comuns, e, assim, garantiu que sua filosofia da arte assentasse em sua concepção de fazer filosofia como sistema; opondo-se a qualquer mudança ou transformação, e atingindo o “benefício inestimável de uma totalidade revelada”. Aqui sua definição de arte utiliza-se de sua filosofia da história da arte, pois, segundo Danto, uma vez que,

adentramos um período de arte pós-histórica, em que a necessidade de constante auto-revolução da arte agora é passado. Não pode nem haver novamente nada como a desconcertante sequência de convulsões que definiu na história da arte do nosso século”¹¹

⁹ Posteriormente, Danto muda sua posições a respeito da relação entre prazer e beleza. Ver DANTO, Arthur. *O Abuso da Beleza: a estética e o conceito de arte*. Tradução de Pedro Sussekind. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

¹⁰ SHUSTERMAN. *Vivendo a Arte*, 91.

¹¹ DANTO. *O descredenciamento filosófico da arte*, p. 30.

Contudo nada nos garante que tenhamos realmente atingido a posição histórica que Danto acredita que vivemos. Não é evidente que o fim da arte, como proposto por Danto, seja realmente capaz de evitar que qualquer contraexemplo futuro possa levar sua definição ao fracasso. Embora possamos aceitar que a tese do fim da arte consiga evitar que contraexemplo – em termos de propriedades manifestas da obra que possam surgir no futuro – ela não parece, a princípio, capaz de determinar que contraexemplo em termos de propriedades não-manifestas, ou relacionais, não possam surgir no futuro.

Nöel Carroll apresenta um experimento mental para ilustrar a sua objeção à filosofia da história da arte de Danto. Segundo ele, nada garantiria de antemão que a teoria de Danto seria capaz lidar com casos de contraexemplo que recorressem a propriedades relacionais das obras de arte; embora a teoria de Danto tenha sido bem-sucedida em abordar casos envolvendo propriedades manifestas. Carroll diz,

[...] imagine que o método aleatório se torne a norma na produção artística num mundo da arte, onde já não tem implicações polêmicas. Não poderíamos ter então candidatos ao status de arte os quais em virtude de suas relações não manifestas a certos procedimentos gerativos aleatórios servem como contraexemplo a filosofia da história de Danto? Não consigo ver como a filosofia da história da arte pode excluir essa possibilidade a princípio¹².

Carroll argumenta que a filosofia da história da arte de Danto nada diz sobre a possibilidade de surgimento de contraexemplo à sua definição da arte em termos de propriedades não manifestas. Danto teria direcionado a sua atenção para os contraexemplos que tradicionalmente objetaram as teorias essencialistas da arte, mas deixou de lado a possibilidade que ele mesmo evidenciou: a arte pode ser caracterizada em termo de propriedades não manifestas.

Então, se olharmos os fundamentos metafísicos de Danto (de modo análogo ao que fizemos com Platão) poderemos ver que seu recredenciamento ainda descredencia a arte, pois, como reflexo de sua ontologia, posiciona a arte distante da vida comum. Recredenciar a cidadania de alguém e, ao mesmo tempo, lhe dar título de nobreza não é simplesmente deixar que esse indivíduo ocupe novamente o local que lhe é devido. Mas ele é colocado acima dos seus concidadãos que carecem desse título. Se não há mais

¹² CARROLL. *Essence, Expression, and History: Arthur Danto's Philosophy of Art*, p. 96, *tradução nossa*

descredenciamento da arte, há o descredenciamento de todo o mundo cotidiano. A arte então ocupa uma posição tão afastada da vida comum que ela mesma se descredencia de ter qualquer função no mundo cotidiano.

III

A concepção de arte de Arthur Danto sustenta ainda uma “espiritualização” da arte ao defender a existência de uma experiência artística, necessariamente cognitiva, distinta de uma experiência estética, natural e espontânea, a qual pode vir aderida à obra de arte, mas não é intrínseca à sua natureza. Com isso, ele excluiu de seu projeto de fornecimento de uma definição de arte qualquer consideração estética e, portanto, afasta as qualidades estéticas das razões que valorizamos a arte. Danto argumenta,

A questão é se considerações estéticas pertencem à definição de arte. Se elas não pertencem, então elas simplesmente estarão entre as coisas que vão junto com o conceito sem pertencer a sua lógica, e não é mais filosoficamente importante do que incontáveis outras coisas, tais como a preciosidade ou colecionabilidade, as quais têm sido parte da prática, se não do conceito de arte¹³.

Essa compartmentalização, que a arte afasta da esfera do estético, talvez pareça para Danto, em seu projeto, um modo de atribuir algo que é próprio da arte; e somente a ela, no caso, uma experiência artística cognitiva; e, com isso, traçar o que lhe é definitório (atingindo, assim, a aspiração filosófica dos tempos). Contudo, há sempre problemas, como sustenta Dewey, nas teorias que começam suas investigações com posições filosóficas fundamentada em dualismo historicamente assentados e, portanto, começam suas análises a partir compartmentalizações prontas ou de uma concepção de arte que espiritualiza a obra de arte ao retira-la de suas relações com os objetos, vivências ou experiências da vida comum e corriqueira. Contudo, afirma Dewey, “a alternativa a essa espiritualização, [...] não é a materialização degradante e prosaica das obras de arte, mas uma concepção que revele de que maneira essas obras idealizaram qualidades encontradas na experiência comum”¹⁴.

Ao negar a experiência estética como algo valioso em nossa relação com a arte, Danto retira a arte de uma dimensão que é extremamente importante na nossa vida

¹³ DANTO. *A Transfiguração do Lugar-comum*, p. 91.

¹⁴ DEWEY. *Arte como Experiência*, p. 71-2.

comum e cotidiana e, novamente, coloca a arte numa posição superior em relação às experiências comuns. A arte tem relação próxima com o comum e com o banal, com a vida prosaica da música laboral ou dos ornamentos domésticos, e não se originam de conceitos abstratos. A beleza, por exemplo, desempenha um papel fundamental no bem-estar de um cidadão que vive em uma cidade cuja arquitetura dos prédios e dos parques seja estonteante, ou repleta de obras públicas acessíveis, em comparação com um cidadão que habita uma cidade cinza cuja arquitetura é completamente hostil.

IV

Uma das teses centrais do projeto filosófico de Danto é a ideia de que a filosofia lida apenas com os modos que representamos o mundo e que os problemas filosóficos surgiriam de diferentes formas de representações conflitantes da realidade. Assim, não caberia a filosofia mudar o que fosse a realidade; a filosofia nada muda, ela apenas estaria apta a ajustar nossas crenças acerca de como a realidade é. Se a arte, no projeto de Danto, tende a se tornar filosofia, ela nada poderá fazer além de apresentar como ela realmente é, ou qual é o seu modo correto de representação. Quando alcançada a representação correta de arte, nada mais é necessário. Contudo,

Danto chega à irônica conclusão de que, levando-nos à compreensão de sua essência histórica, a arte cumpriu sua função histórica, concluindo, em certo sentido, sua história (mesmo que ainda sobreviva através das tentativas aturdidas da sua pós-história pós-moderna). Mas isso não vem refutar a definição de arte como prática cultural historicamente situada; pois o que supostamente se conclui foi apenas a sua história no sentido de uma progressão linear em direção de um objeto preciso, não no sentido de uma tradição cultural que se desenvolve a partir de realizações passadas, evoluindo em relação a elas, continuando, elaborando e rejeitando-as. A história, assim, apresenta-se como contêiner absoluto para a definição da arte, visto que todos aqueles objetos considerados como obras de arte pelos historiadores estarão necessariamente contidos nesta definição¹⁵.

Há um elemento descredenciador da arte dentro do próprio projeto de Danto, que, ao tentar fornecer uma definição atemporal, embora histórica, da arte, coloca a própria arte numa posição tão afastada da vida comum, que passamos a vê-la como algo que nada tem a ver com o mundo cotidiano, a qual o homem comum se torna indiferente.

¹⁵ SHUSTERMAN. *Vivendo a Arte*, 31.

Seguindo Adorno e Horkheimer, “É característico de uma situação sem saída que até o mais honesto dos reformadores, ao usar uma linguagem desgastada para recomendar a inovação, adota também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dela, e assim, reforça o poder da ordem existente que gostaria de romper”¹⁶.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- CARROLL, Nöel. *Essence, Expression, and History: Arthur Danto's Philosophy of Art*. In ROLLINS, Mark (ed.). *Danto and his Critics*. Oxford: Blackwell. 1993
- DANTO, Arthur. *A Transfiguração do Lugar-comum*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____, *Connections to the World: Connections to the World: The Basic Concepts of Philosophy*, University of California Press, 1989.
- _____, Arthur. *O descredenciamento filosófico da arte*. Tradução de R. Duarte. São Paulo: Autêntica, 2014.
- DEWEY, John. *Arte como Experiência*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes. 2011.
- SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a Arte: o pensamento pragmatista e a estética popular*. Tradução de Gisela Domschke. São Paulo: Editora 34. 1998.

¹⁶ ADORNO & HORKHEIMER. *A dialética do esclarecimento*, p. 14.

A FILOSOFIA ANTI-CARTESIANA DE LEIBNIZ

William de Jesus Teixeira¹

RESUMO O objetivo desse artigo é mostrar que Leibniz é um pensador ‘anti-Cartesiano’. À luz da crítica que Leibniz fez à filosofia de Descartes, nós argumentaremos que Leibniz não pode ser incluído entre aqueles filósofos que são tradicionalmente designados ‘cartesianos’. Para alcançar esse objetivo, nós primeiramente demonstraremos que Leibniz destruiu os fundamentos metodológicos e metafísicos da filosofia de Descartes, ‘cortando’, por assim dizer, as ‘raízes’ de seu sistema filosófico. Depois, nós mostraremos que Leibniz também atacou vigorosamente a disciplina que Descartes considerava a mais importante em sua filosofia: a física ou filosofia natural. Todas essas discussões vão iluminar o fato de que Leibniz enxergava a si mesmo como um filósofo ‘anti-cartesiano’, o que refuta nossa crença de que ela era um seguidor de Descartes.

Palavras-chave: Leibniz; Descartes; Metodologia; Metafísica; Física.

ABSTRACT This paper aims at showing that Leibniz is an ‘anti-Cartesian’ thinker. In light of the criticism Leibniz has addressed to the philosophy of Descartes, we will argue that Leibniz cannot be ranked among those philosophers traditionally called ‘Cartesians’. In order to attain this goal, we will firstly demonstrate that Leibniz undermined the methodological and the metaphysical grounds of the philosophy of Descartes, ‘cutting’, so to speak, the ‘roots’ of his philosophical system. Next, we will show that Leibniz also attacked vigorously the discipline that Descartes considered the most important of his philosophy: physics or natural philosophy. All these discussions will illuminate the fact that Leibniz viewed himself as an ‘anti-Cartesian’ philosopher, what refutes our belief that he was a follower of Descartes.

Keywords: Leibniz; Descartes; Methodology; Metaphysics; Physics.

Apesar de ser usualmente considerado um autor filiado à tradição de inspiração cartesiana, assim como alguns dos mais brilhantes filósofos do século XVII, tal como Arnauld, Malebranche, Espinosa, promotores do ‘Grande Racionalismo’, em muitos dos seus escritos, Leibniz se coloca na posição de severo antagonista da filosofia de Descartes. De fato, Leibniz se opôs radicalmente a muitos dos argumentos e teses centrais e fundamentais do pensamento do autor das *Meditações metafísicas*. Na verdade, a radicalidade do ataque de Leibniz à totalidade do sistema filosófico construído por Descartes é tão desconcertante que, na verdade, deveríamos duvidar seriamente se Leibniz pode, de fato, ser situado dentro da tradição filosófica que se

¹ Bacharel em filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Endereço eletrônico: william.unb@hotmail.com

origina em Descartes e, por isso, designada de ‘cartesiana’. Leibniz nos parece muito mais está filiado a uma vertante ‘anti-cartesiana’.

O ataque de Leibniz à filosofia de Descartes não se faz esperar e se torna evidente logo nas primeiras linhas do artigo 1 da primeira parte de seus *Comentários às partes gerais dos princípios de Descartes*², onde Leibniz recusa a máxima cartesiana segundo a qual deve-se iniciar o percurso filosófico duvidando de tudo em que há o menor traço de incerteza³. Para ele, ao contrário, seria melhor “[...] considerar o grau de assentimento ou de reserva que cada coisa merece ou, mais simplesmente, deve-se examinar as razões de cada afirmação”⁴. Em outras palavras, ao invés do procedimento da dúvida radical, Leibniz empregaria seu princípio da razão suficiente, isto é, tentaria encontrar os fundamentos dos seres e dos fenômenos para explicá-los em lugar de meramente submetê-los a um processo de dúvida metódica.

Leibniz talvez não seria mais comedido em sua crítica se ele tivesse compreendido que o objetivo principal de Descartes ao empregar a ‘dúvida hiperbólica’ é antes a suspenção e em última instância a superação do empirismo escolástico do que um verdadeiro comprometimento de Descartes com a doutrina céтика. Com efeito, nas *Notae in programma quoddam*⁵, Descartes explicitamente nega qualquer conotação céтика de seu pensamento, do que ele era frequentemente acusado na época, e sugere que sua ‘adesão’ àquela doutrina é apenas por uma questão ‘metodológica’⁶. No resumo da *Meditação primeira*, Descartes já tinha antecipado uma resposta a esse tipo de objeção proposta por Leibniz: “Ainda que a utilidade de uma dúvida tão geral não apareça imediatamente, ela é todavia muito importante para nos livrar de todos tipos de preconceitos e preparar um caminho fácil para acostumar nosso espírito a se desgarrar dos sentidos”. De acordo com Gilson⁷, a dúvida cartesiana é, na verdade, um ataque dirigido ao empirismo escolástico: “[...] com exceção do argumento do ‘gênio maligno’ [*grand trompeur*], todos seus argumentos [na *Meditação primeira*] dirigem-se contra a

² As *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* (doravante *Animadversiones*), no original em latim, foram redigidas por Leibniz em 1692 e foram concebidas, à maneira dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, como um comentário às partes I e II dos *Princípios de filosofia de Descartes*. A intenção de Leibniz era publicar seus comentários juntamente com a obra de Descartes, propósito que foi recusado por seus editores. Assim, essa obra permaneceu inédita até o ano de 1844.

³ DESCARTES, *Oeuvres des Descartes*, p. 18 [Vol. 7, *Meditação primeira*].

⁴ LEINBIZ, *Opera philosophica*, p. 798.

⁵ Trata-se de um texto original em língua portuguesa, cuja a tradução está sendo realizada pelo autor desse artigo e que deve ser publicado no segundo semestre de 2018 com o título *Observações sobre um certo panfleto*.

⁶ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 367 [Vol. 8B].

⁷ GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 183.

validade do testemunho de nossos sentidos”⁸. Essa crítica ao empirismo escolástico não é explicitamente mencionada por Descartes para não indispor as autoridades eclesiásticas aristotélico-tomísticas contra sua filosofia. Embora Descartes claramente não seja um autor cétilo, a crítica de Leibniz não se tornaria inválida em face de todas essas justificações, pois é precisamente ao método empregado por Descartes que se dirige o ataque de Leibniz, pouco importando o propósito de tal método ou mesmo a adesão efetiva de Descartes à doutrina cétila. A questão diz respeito estritamente a um princípio metodológico, que Leibniz recusa completamente.

Da mesma maneira, os famosos critérios de ‘clareza e distinção’ como base da certeza absoluta de qualquer conhecimento foram objeto do escrutínio leibniziano. Para Leibniz, esses ‘critérios de evidência’ não são, em seu estágio atual, de “grande utilidade” e, por isso, “[...] não se deve admitir a existência de conhecimentos claros e distintos enquanto não forem fornecidas melhores noções de ‘claro’ e de ‘distinto’ do que as oferecidas por Descartes”⁹. Na visão de Leibniz, essa metodologia ‘subjetivista’¹⁰ de Descartes deve ser substituída por um procedimento mais objetivo e formal, pois “não se deve admitir nada que não tenha sido demonstrado por um raciocínio correto, [...] que conclui pela força de sua estrutura, como fazem as formas das operações aritméticas e algébricas [...]”¹¹.

Subjacente a esse desacordo quanto ao emprego do critério de clareza e distinção figura outra diferença nas metodologias empregadas por ambos filósofos. Após sua experiência aparentemente não muito feliz de aprendiz de filosofia aristotélica no colégio jesuítico de La Fléche¹², Descartes rejeitava os preceitos da silogística escolástica que enfatizavam o rigor formal como meio de se obter conclusões inequívocamente verdadeiras. Em seu lugar, postulava o emprego da intuição (*intuitus mentis*) aclarada pela ‘luz natural’ da alma¹³. Leibniz, em contrapartida, aderiu

⁸ Nas palavras do próprio Descartes: “Tudo que até aqui admiti como verdadeiro no mais alto grau, recebi, ou pelos sentidos, ou através dos sentidos; percebi, porém, que eles algumas vezes enganam e é prudente nunca confiar totalmente naqueles que uma vez nos iludiram” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 19 [Vol. 7, *Meditação primeira*]).

⁹ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 802.

¹⁰ Ainda dentro da própria tradição racionalista-cartesiana, por razões diversas e também propondo soluções alternativas às que Leibniz propunha a Descartes, Arnauld criticava vigorosamente Malebranche pelo emprego do ‘método de evidência’ haurido em Descartes. Cf. MOREAU (1995).

¹¹ LEIBNIZ, 1974, p. 802.

¹² Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 4 [Vol. 6, *Discurso do método*].

¹³ Embora fuja completamente do nosso tema aqui, acreditamos poder ver nessa ‘metodologia intuicionista’, frequentemente associada por Descartes à ação da ‘luz natural’ (cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 38 [Vol. 7, *Meditação terceira*]), um forte indício da influência daquilo que chamamos de ‘introspectivismo’ ou ‘doutrina de interioridade’ de Agostinho na constituição da metafísica cartesiana.

entusiasticamente aos procedimentos formais da lógica peripatética¹⁴. Retomando o formalismo da análise lógica, que tem como seu modelo paradigmático o silogismo aristotélico, ele vai naturalmente contrapô-lo ao intuicionismo cartesiano. Segundo Belaval, a causa dessas divergências reside no confronto de duas perspectivas analíticas diametralmente opostas: “A ordem das razões para Descartes é uma cadeia de intuições; ela torna-se para Leibniz uma *catena definitiorum* [cadeia de definições]¹⁵”.

Essas observações concernentes às críticas de Leibniz aos pressupostos metodológicos da filosofia de Descartes, ainda que ligeiras e breves, permitem perceber que Leibniz atacou vigorosamente os princípios sobre os quais a metafísica cartesiana tinha sido erigida nas *Meditações*. O próprio argumento do *cogito*, ainda que não tenha sido totalmente recusado por Leibniz, como o foram os outros elementos da filosofia de Descartes mencionados acima, foi ‘rebaixado’ de princípio metafísico primordial ao estatuto de mera verdade de fato primeira, uma entre muitas outras, na opinião de Leibniz: “Seria conveniente não negligenciar as outras da mesma ordem que esta”, pois “há tantas verdades de fato primeiras, quanto há percepções imediatas [...]”¹⁶. Logo, a conclusão mais óbvia seria afirmar que Leibniz arruinou por completo o projeto metafísico de Descartes e, por conseguinte, toda sua filosofia, visto que uma árvore não é capaz de sobreviver se lhe são arrancadas as raízes¹⁷.

No entanto, uma análise cuidadosa de suas obras nos permite descobrir que, para Descartes, em que pese a exigência de se realizar *semel in vita*¹⁸ o percurso que conduz ao estabelecimento da verdade metafísica essencial e apesar de todas as evidências que tendem a sinalizar no sentido contrário, a metafísica certamente não é a

Tal empréstimo feito por Descartes foi deveras útil precisamente por proporcioná-lhe uma ‘metodologia’ alternativa ao formalismo do silogismo aristotélico-escolástico: Eis a máxima agostiniana que acreditamos ter sido assimilada e seguida por Descartes: “Não queiras ir para fora, retorna a ti mesmo; no interior [do] homem habita a verdade” (AGOSTINHO, *De vera religione*, 39, 72). Para mais detalhes sobre essa discussão, cf. TEIXEIRA, *The metaphysics of Augustine and the foundation of the Cartesian science*, p. 293.

¹⁴ Respondendo ao desprezo que também Locke nutria pela lógica do silogismo, Leibniz afirma que “[...] estou convencido de que a invenção do silogismo constitui uma das mais belas do espírito humano, e até uma das mais consideráveis. É uma espécie de matemática universal, cuja importância não é suficientemente conhecida. Pode-se dizer que o silogismo encerra uma arte de infalibilidade, desde que se saiba e se tenha capacidade para bem usá-lo, o que nem sempre acontece” (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 368).

¹⁵ BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, p. 53.

¹⁶ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 799.

¹⁷ Na ‘Carta-prefácio’ dos *Principes de philosophie* (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 14 [Vol. 9B]), Descartes expressa a estrutura de seu sistema filosófico através da seguinte metáfora: “Toda filosofia é como uma árvore, cuja as raízes são a Metafísica, o tronco é a física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecância e a Moral [...]”.

¹⁸ Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 17 [Vol. 7, *Meditação primeira*].

disciplina filosófica à qual deveríamos dedicar a totalidade de nossa existência. Na verdade, em carta enviada à princesa da Boêmia, Elizabeth, Descartes esclarece o verdadeiro lugar que a metafísica ocupa em seu sistema filosófico:

Como acredito que é necessário ter compreendido uma vez na vida os princípios da Metafísica porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e de nossa alma, acredito também que seria muito nocivo ocupar com frequência seu entendimento meditando sobre eles, uma vez que ele não poderia se ocupar com as funções da imaginação e dos sentidos; o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que dela [da metafísica] foram tiradas, depois empregar o resto do tempo disponível ao estudo aos pensamentos em que o entendimento age com a imaginação e os sentidos¹⁹.

O que se pode depreender dessa que é sem dúvida uma importante passagem – e talvez até mesmo bastante ignorada pelos comentadores – para a compreensão da totalidade do projeto filosófico de Descartes é que a metafísica, apesar de ser uma disciplina incontornável nos estudos de quem deseja se tornar um filósofo, é uma espécie de ‘propedêutica’ à ciência, e, por isso, Descartes julga que, a partir do momento em que os raciocínios metafísicos estiverem plenamente compreendidos, poder-se-ia abandonar a prática daquela disciplina e dedicar-se à investigação das matérias verdadeiramente significativas, a saber, as questões científicas²⁰.

Enéias Forlin nos ajuda a entender como mais detalhes e precisão o problema que acabamos de colocar a respeito da relação entre metafísica e ciência no pensamento de Descartes:

É comum afirmar que, quando Descartes, na *Meditação Segunda*, opera uma distinção radical entre corpo e alma, o interesse cartesiano seria, sobretudo, o de mostrar que a alma é puramente imaterial e completamente independente do corpo. Na verdade, Descartes está é

¹⁹ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 695 [Vol. 3].

²⁰ A afirmação – enganosa ou no mínimo capciosa – de que a metafísica, isto é, a prova da existência de Deus e da alma, é a temática central das *Meditações* é feita por Descartes na carta enviada aos teólogos da Faculdade de Paris em texto anexo às *Meditações*. “Sempre julguei, escreve Descartes, haver duas questões precípuas entre aquelas que devem ser demonstradas [antes] pela Filosofia do que pela Teologia: Deus e a alma” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 1 [vol. 7, *Meditações*]). Se há dúvidas quanto as verdadeiras intenções de Descartes, o principal responsável por isso é ele mesmo com sua recusa em expor aberta e publicamente seus propósitos. Em geral, é em sua correspondência pessoal que Descartes dá vazão aos verdadeiros propósitos de sua filosofia, como o atesta a seguinte passagem: “[...] Eu vos direi, entre nós, escreve ele a Mersenne, que essas seis *Meditações* contêm todos os fundamentos de minha Física. Mas, por favor, não o digais a ninguém, pois aqueles que prestigiam Aristóteles talvez dificultem mais sua aprovação; eu espero que aqueles que as leiam se acostumem insensivelmente com os meus princípios e reconheçam sua verdade antes de perceberem que eles destroem os de Aristóteles (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, pp. 297-8 [Vol. 3, Carta a Mersenne]).

interessado na contrapartida dessa distinção: seu interesse é mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma, como pressupõem os tomistas-aristotélicos. Tal é condição necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objetivo apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, tal é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática²¹.

O que Forlin está tentando nos dizer é que o processo meditacional que se inicia na *Meditação primeira* com a colocação das ‘dúvidas céticas’, alcançando a seguir a ‘dúvida radical ou hiperbólica’ para, por fim, resultar na certeza da afirmação da primeira verdade metafísica, o *cogito*, e na consequente distinção mente-corpo, visa, ainda que de forma implícita e tácita, refutar o hilemorfismo aristotélico e, mais exatamente, as formas substanciais fartamente empregadas pelos escolásticos para a explicação dos fenômenos naturais²². Assim, mais do que demonstrar que a essência do sujeito consiste em uma alma imaterial que existe de maneira independente do corpo e que, portanto, trata-se de uma verdadeira substância (*res cogitans*), ao contrário do que tinha aprendido em La Flèche com os jesuítas, o real interesse de Descartes ao postular o dualismo mente-corpo é estabelecer uma justificação metafísica e delimitar o objeto da filosofia natural mecanicista que ele já vinham realizando desde a obra *Le monde* (1633). Em suma, para Descartes, é a natureza corpóreo-material (*res extensa*), suas propriedades geométricas e o descobrimento das leis da natureza, isto é, o estudo da física, que deve ser central na investigação do filósofo.

O mesmo Forlin encontra uma possível comprovação dessa insuspeita ou ao menos geralmente negligenciada precedência da física sobre a metafísica na própria maneira de exposição e estruturação das principais obras de Descartes:

É por isso [por ser a física mais importante que a metafísica] que o que vem na sequência da metafísica ou Filosofia Primeira de Descartes não é – como deveria ser se o interesse central de Descartes fosse a prova da imaterialidade da alma – uma psicologia racional, que aprofundaria ou desdobraaria em minúcias a natureza e as operações da alma; e nem mesmo uma teologia, como seria o caso se o interesse central de Descartes fosse refletir sobre a causa primeira. Nada disso! O que, nas obras de Descartes, segue-se à metafísica é sempre uma física ou filosofia da natureza. Essa é a sequência que Descartes apresenta nos *Princípios da Filosofia*, e tal é a sequência que

²¹ FORLIN, *A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna*, p. 89-90

²² Para uma discussão mais ampla da crítica de Descartes às formas substanciais, cf. TEIXEIRA, *A modernidade ‘na’ filosofia de Descartes: a crítica das formas substanciais*.

Descartes também já tinha apresentado, antes da *Meditações*, no *Discurso do Método*, quando, após a fundamentação metafísica que aparece na quarta parte, ele apresenta uma descrição geral de sua física²³.

Ora, essas afirmações de Forlin alteram radicalmente o eixo temático da filosofia de Descartes. À esmagadora precedência dada à metafísica na maior parte da literatura sobre Descartes²⁴, descobre-se que, na verdade, a mais genuína preocupação desse filósofo se concentrava na construção de um novo modelo de filosofia mecanicista – daí sua velada, porém inapelável recusa do hilemorfismo/formas substanciais dos escolásticos – e sua aplicação ao estudo da natureza. Nesse novo cenário, as críticas de Leibniz, bem como as dos muitos críticos da metafísica cartesiana, teriam seu valor e alcance reduzidos, ainda que não fossem completamente invalidadas, pois, de fato, não teriam sido direcionadas ao ponto principal do sistema filosófico de Descartes: a filosofia natural ou física.

No entanto, também a crítica à física cartesiana foi empreendida por Leibniz e ele o fez de uma maneira tão ou até mais vigorosa e contundente do que o fizera em relação aos princípios metodológicos-metafísicos de Descartes: a dúvida metódica, os critérios de verdade (clareza e distinção), o intuicionismo, o *cogito*. Com efeito, Leibniz recusou a noção cartesiana de matéria (*res extensa*) enquanto constituinte primordial ou atributo da substância corpórea, porque simplesmente, diz ele, “[..] eu não a vejo provada em lugar nenhum”²⁵. À afirmação de Descartes de que “os únicos princípios que eu aceito ou são requeridos na física são aqueles da geometria e da matemática pura; esses princípios explicam todos os fenômenos naturais e nos habilitam a fornecer demonstrações muito certas em relação a eles”²⁶, Leibniz, embora não discordasse completamente dessas afirmações, replicava, dizendo que “[..] os próprios princípios mecânicos, isto é, as leis gerais da natureza, nascem de princípios mais elevados e não poderiam ser explicados somente pela quantidade e por considerações geométricas”, ou

²³ FORLIN, *A metafísica cartesiana e a fundamentação da ciência moderna*, pp. 89-90.

²⁴ Stephen Gaukroger apresenta razões convincentes para explicar o foco das investigações dos comentadores na metafísica e não na física cartesiana: “[...] A metafísica fundacionalista de Descartes é tão notoriamente problemática que é difícil ir além dela para aquilo a que ela pretende fornecer o fundamento e, de qualquer maneira, se os fundamentos não são viáveis, haveria pouca coisa a ser obtida ao se perguntar qual conexão sistemática plausível poderia haver entre ela e o que é construído sobre ela” (GAUKROGER, *Descartes' system of natural philosophy*, p. 1).

²⁵ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 803.

²⁶ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 101-2 [Vol. 9].

seja, “esses princípios implicam algo de metafísico”²⁷. Além disso, Leibniz afirma que Descartes errou ao acreditar que Deus, em virtude sua imutabilidade, conserva sempre a mesma quantidade de movimento no universo²⁸. Essa tese era considerada por Leibniz como ‘o memorável erro de Descartes’. De acordo com ele, além de não ser dada nenhuma demonstração dessa lei, a razão tirada da imutabilidade de Deus é muito fraca²⁹. Na verdade, o que se conserva é a mesma quantidade de força: “Eu demonstrei, assevera Leibniz, que é a quantidade de força que se conserva, que ela é diferente da quantidade de movimento, que ocorre muito frequentemente que esta última sofra mudança, ao passo que a quantidade de força permanece sempre igual”³⁰.

Apesar de todas essas críticas também aos pressupostos fundamentais de sua filosofia natural, Leibniz não recusa no todo a concepção mecanicista de natureza proposta por Descartes, nem sua abordagem geométrico-matemática dos problemas da física. Na verdade, a grande insatisfação de Leibniz com a teoria física de Descartes deve-se à supremacia absoluta nela atribuída à explicação através das causas eficientes e a admissão de uma matéria inerte, casalmente ineficaz. Por isso, Leibniz considera que à extensão corpóreo-material deve ser acrescido um princípio dinâmico, algo que seja ativo. Assim, na perspectiva leibniziana, para poder dizer que algo se move, por exemplo, é preciso não somente que mude sua situação com respeito às outras coisas em decorrência de choque externos³¹, como supunha Descartes³², mas também que subsista no que se move a própria causa da mudança, isto é, um elemento de força ou ação. Eis a motivação central da física dinâmica de Leibniz, que se construiu precisamente como uma resposta às limitações e deficiências da mecânica cartesiana.

²⁷ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 816. Curiosamente, se Descartes, por um lado, aprovava a metodologia empregada por Galileu ao “[...] examinar as questões da física através de raciocínios matemáticos” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 380 [Vol. 2, Correspondência a Mersenne]), por outro, ele lhe dirigia uma crítica ‘metafísica’ semelhante àquela que Leibniz lhe faz na mencionada passagem. Em sua crítica, Descartes afirmava que o cientista italiano realizava suas investigações “[...] sem ter considerado as causas primeiras da natureza [...]” (*ibidem*).

²⁸ Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 84 [Vol. 9, *Principes de la philosophie*].

²⁹ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 805.

³⁰ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 805. A demonstração matemática mencionada por Leibniz é apresentada na sequência da passagem citada aqui e também no artigo 17 do *Discurso de metafísica*. Sua primeira formulação se encontra na *Breve demonstração do memorável erro de Descartes e outros sobre a lei natural, pela qual querem que a quantidade de movimento seja conservada por Deus na natureza, da qual abusam inclusive na mecânica*, publicada na *Acta Eruditorum* em março de 1686.

³¹ Na perspectiva de Tomás Aquino, na esteira de Aristóteles, a explicação do movimento e da interação entre os corpos proposta por Descartes é ‘violentia’ e ‘anti-natural’: “[...] Diz-se que aquilo que ocorre por violência é anti-natural, pois o violento é aquilo cujo princípio é extrínseco [...]. O princípio natural é, portanto, interno” (*Physica*, V, lect. 10, n. 4).

³² Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 81 [vol. 9, *Principes*].

Para superar os problemas e dificuldades que encontrou na física de Descartes, Leibniz reporta que “foi necessário reabilitar as formas substanciais, hoje tão desacreditadas”. Leibniz, embora consciente do virulento ataque que Descartes e seus seguidores haviam realizado contra as formas substanciais, que eram o princípio explicativo fundamental da física escolástica, acreditava, não obstante, que tratava-se realmente do elemento do qual carência a física puramente mecanicista e materialista de Descartes, precisamente aquilo que daria uma conatação dinâmica à física moderna, já que [...] sua natureza [da forma substancial] consiste na força e que daí se segue alguma espécie de analogia com o sentimento e o apetite e que, portanto, tinha que concebê-las à imitação da noção que temos das almas”³³. No artigo 12 do *Discurso de metafísica* (1686), também vemos Leibniz recusar explícita e categoricamente os pressupostos geométricos e mecânicos da física de Descartes: “toda a natureza do corpo não consiste somente na extensão, isto é, na grandeza, na figura e no movimento”, pois “é necessário reconhecer alguma coisa que tenha relação com as almas e que é comumente chamada de ‘forma substancial’”.

A retomada das formas substanciais por Leibniz trazia consigo o retorno às causas finais, outro elemento da filosofia de Aristóteles que Descartes acreditava ter banido da filosofia com a proposta de sua física mecanicista, a qual admitia exclusivamente a causa eficiente envolvida no choque entre os corpos. Na visão de Descartes, que considerava o raciocínio teleológico “o maior vício de Aristóteles”³⁴, “[...] todo esse gênero de causas que se costuma postular acerca do fim não é de uso algum nas questões físicas ou naturais, pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus”³⁵. Para Leibniz, em contrapartida, “apenas pela consideração das causas eficientes ou da matéria não se pode explicar as leis do movimento descobertas em nosso tempo[...]. [Por isso], é necessário recorrer às causas finais [...]”³⁶. Além disso, ignorando completamente a advertência cartesiana que nos restringe o acesso aos propósitos divinos, ele se diz “[...] convencido de que nós podemos os conhecer e que é muito útil investigá-los”³⁷. Em consonância com isso, advoga um grande potencial eurístico do emprego das causas finais na filosofia natural: “[...] é possível descobrir, afirma Leibniz, pela consideração

³³ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, pp. 124-5.

³⁴ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 158.

³⁵ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 55 [Vol. 7, *Meditação quarta*].

³⁶ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 716. Cf. também *Discurso de metafísica*, arts. 19-20 (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, pp. 825).

³⁷ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 801.

das causas finais, verdades da física de grande importância que não teriam sido tão fáceis de conhecer pelas causas eficientes”³⁸ (*ibidem*). Assim, ainda que Leibniz, como lhe era habitual, procure uma via intermediária, que permita conciliar as explicações pelas causas eficientes propostas pela física moderna cartesiana com as causas finais oriundas da tradição escolástico-aristotélica³⁹, é inegável que sua ‘apologia’ das causas finais representa, mais uma vez, uma inquestionável crítica aos erros e limitações que supunha ter encontrado na física de Descartes.

Portanto, torna-se evidente que a reintrodução das formas substanciais e o apelo às causas finais, dois elementos essências da física leibniziana, representavam um sério questionamento do materialismo e do mecanicismo estritos do paradigma cartesiano de interpretação da natureza. Na sequência do desenvolvimento de sua filosofia, a introdução da própria noção de mônada como substância capaz de atividade, como no textos da *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça*, ambos redigidos em 1714, pode ser perfeitamente bem entendida como uma resposta de Leibniz à passividade, à inatividade da *res extensa* cartesiana⁴⁰, o que a tornava imprópria para a explicação do movimento e, consequentemente, para a compreensão do funcionamento da natureza. Com efeito, são precisamente esses problemas que a introdução do conceito de mônadas visa resolver. Para Leibniz, as mônadas são os verdadeiros átomos da natureza, isto é, os constituintes ou elementos basilares de uma sistema que se concebe como fundamentalmente dinâmico, que tem na noção de força ou atividade seu principal atributo.

Todavia, embora a concepção de mônada como átomo de atividade seja plenamente coerente com a análise do movimento no contexto de uma física de forças, de uma ciência das causas do movimento, enfim de uma dinâmica, não de uma mecânica de tipo cartesiano, deve-se reconhecer que o caminho que conduz até essa dinâmica passa e se fundamenta necessária e inquestionavelmente pela descoberta do ‘memorável erro de Descartes’. Ou seja, ainda que negativa, a influência de Descartes se faz muito poderosa para a construção da física dinâmica de Leibniz. Por outro lado, ao construir sua dinâmica através da retomada das formas substanciais, Leibniz está

³⁸ De acordo com Leibniz, também “a anatomia pode fornecer exemplos consideráveis” que comprovam que “a via das [causas] finais é mais fácil e geralmente serve para descobrir verdades importantes e úteis que careceriam de muito mais tempo de investigação por essa outra via mais física [das causas eficientes]” (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 826 [*Discurso de metafísica*, art. 22]).

³⁹ Cf. *Discurso de metafísica*, art. 22 (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 826).

⁴⁰ Sobre a descoberta do princípio dinâmico – também denominado por Leibniz de *vis viva* – e as transformações que implicou na metafísica e na ontologia leibnizianas, cf. FICHANT, *Da substância individual à mônada*.

pura e simplesmente rejeitando, sem a menor dúvida, a principal ruptura de Descartes com a filosofia escolástica e também a maior conquista para a construção de seu sistema de pensamento. De fato, a crítica e a abolição das formas substanciais da filosofia ocupa um lugar fundamental na construção de todo o sistema de Descartes, não se restringindo meramente à refutação da filosofia natural escolástica, onde elas eram fartamente empregadas. Por isso, estamos plenamente de acordo com Gilson, quando ele afirma que

[...] a crítica às formas substanciais confere seu sentido pleno às *Meditações metafísicas* por completo; porque integralmente centradas na distinção real da alma e do corpo, elas contêm precisamente aquilo que era necessário para estabelecer essa conclusão da metafísica, que é, ao mesmo tempo, o princípio de uma física do movimento e da extensão⁴¹.

Em outras palavras, a recusa das formas substanciais está na base da constituição da noções de *res cogitans* e *res extensa*. Descartes chegou a esse resultado ao propor em sua *Meditações metafísicas* a distinção real entre corpo e alma, a qual representa nenhuma outra coisa do que a refutação do hilemorfismo escolástico-aristotélico, a partir do qual os escolásticos desenvolveram a noção de forma substancial, que se tornaria o principal alvo das críticas de Descartes à física que aprendera com os jesuítas em La Fléche. Isso posto, percebe-se que Leibniz, ao defender o retorno à formas substanciais, está revertendo o movimento mais radical da filosofia cartesiana. Ainda que Leibniz faça ponderações acerca do mal uso dessa noção pelos escolásticos⁴², o que, de certo modo, o apromoximaria de Descartes, acreditamos que a reintrodução das formas substanciais deve ser entendida como um movimento consciente e explícito da parte de Leibniz de se afastar da filosofia de Descartes e dos epígonos cartesianos. Nesse sentido, o próprio Leibniz discordaria de nossos procedimentos simplórios de classificação que o situam dentro da tradição cartesiana. Não podemos negar, entretanto, que a inspiração das reflexões leibnizianas é muitas vezes genuinamente cartesiana. Não obstante, isto só é verdade da medida em que a filosofia

⁴¹ GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 189.

⁴² Leibniz, apesar de contrariado com o fato de as formas substanciais, em virtude das críticas de Descartes e dos cartesianos, se encontrarem tão desacreditadas, uma vez que as considera úteis em seu aspecto ‘metafísico’, afirma, por outro lado, em acordo com Descartes, que a consideração dessas formas em nada serve ao pormenor da física, não se devendo, por isso, empregá-las para a explicação dos fenômenos particulares: “Os escolásticos, e os médicos do passado a exemplo deles, diz ele, falharam ao acreditar fornecer a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e às qualidades, sem se darem ao trabalho de examinar sua maneira de operação, como se alguém se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade de indicar as horas devido a sua forma [substancial], sem considerar em que isto consiste” (LEIBNIZ, *Metaphysische abhandlung*, pp. 20-22).

cartesiana, já bastante difundida na segunda metade do século XVII, colocava diversos problemas incontornáveis que precisavam de respostas imediatas. Ao se engajar em elaborar as respostas exigidas pelas dificuldades legadas pela filosofia de Descartes, Leibniz considerava estar se afastando da filosofia cartesiana, da qual o mesmo admitia ter sido um seguidor na juventude, e produzindo o seu próprio e original sistema de pensamento, cujo caráter final não evidenciaria o lastro original de sua origem cartesiana.

Enfim, para que Leibniz pudesse ser efetivamente considerado como um autor cartesiano, seria necessário um estudo que trouxesse à luz elementos de sua filosofia que permitissem mostrar de forma ‘clara e evidente’ uma verdadeira afiliação de seu pensamento com o de Descartes. De fato, nós acreditamos que esses elementos podem ser encontrados e uma possível afiliação entre o pensamento desses autores poderia ser estabelecida se nos detivermos em outras temáticas da reflexão do filósofo alemão pouco exploradas até o momento e é exatamente por isso que pretendemos realizar esse empreendimento em outro trabalho. Por ora, entretanto, as discussões realizadas no presente artigo nos levam a concluir categoricamente pelo ‘anti-cartesianismo’ franco e declarado de Leibniz.

REFERÊNCIAS

- BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 2003.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.
- FICHANT, Michel. Da substância individual à mònada. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 5, n°1/2, ano 2000. pp. 11-34, jan-dez.
- FORLIN, Éneias. A metafísica cartesiana e a fundamentação. da física moderna. *Perspectiva filosófica*. Recife, Vol. 2, N° 34, ano 2010. pp. 81-95, jul.-dez.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes' system of natural philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- LEIBNIZ, Georg Wilhelm. *Metaphysische abhandlung*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1962.

- LEIBNIZ, Georg Wilhelm. *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.
- MEDEIROS, Djalma. M. *Aristotelismo e mecanicismo na concepção de Leibniz sobre a matéria*. (Tese de doutorado) São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.
- MOREAU, D. Arnauld contre Malebranche: le polémiste et le méditatif, In: BOUCHILLOUX, H. et MAC KENNA, A. (eds.). *Antoine Arnauld (1612-1694): philosophe, écrivain, théologien*. Paris: Bibliothèque Mazarine, 1995, pp. 335-350.
- TEIXEIRA, William. A modernidade ‘na’ filosofia de Descartes: a crítica das formas substanciais. *Outramargem: revista de filosofia*, Belo Horizonte, Vol./Ano 4, nº 6, 2017. pp. 218-229, Jan./Jul.
- TEIXEIRA, William. The Metaphysics of Augustine and the foundation of the Cartesian science. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: n. 37, jul-dez 2017, pp. 291-313.

ARBITRARIEDADE LÓGICA E OTIMISMO: SOBRE A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À DIALÉTICA DE HEGEL

Matheus Silva Freitas¹

RESUMO: Nossa trabalho oferece um mapeamento dos argumentos de Schopenhauer contra o método dialético de Hegel. Mais precisamente, essa lógica é criticada porque reclama uma espécie de conexão com a realidade, não possui necessidade lógica em seus raciocínios e, por fim, implica certa teleologia histórica. A maior parte desses ataques pressupõe algumas teses do próprio sistema schopenhaueriano, pelo que faremos uma ligeira reconstrução delas. A avaliação do alcance de todas essas objeções de Schopenhauer à dialética de Hegel também é uma problemática presente na nossa pesquisa.

Palavras-chave: Schopenhauer, Hegel, Dialética, Otimismo, Pessimismo

ABSTRACT: The present work offers a mapping of Schopenhauer's arguments against Hegel's Dialectic method. This logic is criticized because it intends to have a link with the real and provides arbitrary inferences. Moreover, it implicates a historical teleology. Since most of these attacks presuppose some thesis of Schopenhauer himself, it will be briefly exhibited some matters of his philosophy. The evaluation of the reach of all the objections of Schopenhauer against Dialectics of Hegel becomes also a subject present in our research.

Keywords: Schopenhauer, Hegel, Dialectics, Optimism, Pessimism

Introdução

A crítica de Schopenhauer a Hegel é sem dúvida um momento singular na história da filosofia. Se ela foi ignorada por seus contemporâneos, ganhou repercussão com Kierkegaard, que também fez fortes objeções ao sistema hegeliano e, mais tarde, com Karl Popper; este, inclusive, acentuou a difícil, mas ao mesmo tempo urgente tarefa de prosseguir a luta iniciada por Schopenhauer contra o “charlatanismo” de Hegel². Uma das partes mais contundentes desse combate, sem dúvida, é motivada pelo método dialético desse autor, pois em tal contexto os ataques, diferentemente de muitas outras situações em que aparecem no registro *ad hominem*, mantêm-se no registro filosófico.

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, bolsista da FAPITEC-SE, com pesquisa sobre “Schopenhauer e o mundo como vontade: transição da aparência para a coisa em si”.

² Para a repercussão das críticas de Schopenhauer a Hegel em Kierkegaard e Popper, cf. PALACIOS, Leopoldo-Eulogi. Prólogo del traductor. In: SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pp. 13-15. Aí podemos encontrar transcrita, inclusive, a passagem da obra *A sociedade aberta e seus inimigos*, em que Popper classifica o pensamento de Hegel como um “superficial charlatanismo”.

Supostamente, toda lógica possui duas características essenciais: a) seu mecanismo inferencial leva a conclusões necessárias e b) a validade delas não implica sua correspondência com o mundo. Todavia, (a) e (b), segundo Schopenhauer, não se aplicam à lógica dialética. É bastante intrigante, ainda, o uso que Hegel faz dela, pois da associação dialética de duas proposições antagônicas, como “tudo é ser” e “nada é ser”, resulta uma conclusão que parece dizer algo sobre a natureza do mundo, tal qual “tudo está em devir”, por exemplo.

Na visão de Schopenhauer, um ardil está por trás desse prodígio. Segundo ele, Hegel elabora uma lógica cujo mecanismo inferencial não leva a conclusões necessárias e, além disso, preenche-a com os conceitos mais vagos e gerais. Dessa combinação resultaria a falsa impressão de que suas conclusões exprimem a realidade. Outro aspecto da crítica passa pela eventual teleologia que, sugerida por esses raciocínios hegelianos, hipoteticamente fundamenta uma *Weltanschauung* otimista. Por outro lado, muitas vezes Schopenhauer precisa recorrer aos fundamentos de seu próprio sistema a fim de evidenciar todos esses problemas da dialética.

Portanto, para reconstruir os aspectos mais relevantes da contraposição de Schopenhauer, tanto à lógica dialética hegeliana quanto à visão de mundo que ela expressa, seguiremos três etapas. Primeiro, usaremos o texto *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*³ para estabelecer, suscintamente, a relação entre representações empíricas e representações abstratas na epistemologia de Schopenhauer (I). A hierarquia entre elas está por traz de basicamente todas as acusações de arbitrariedade lógica e correspondência aparente com o mundo. Tais acusações, espalhadas em diversos escritos do crítico, serão mapeadas e terão seu alcance discutido (II). Num terceiro passo, quando esperamos já ter deixado claro porque a filosofia de Hegel é rechaçada em seu *organon* dialético, mostraremos a inevitável contraposição de Schopenhauer a seu conteúdo metafísico. O caminho mais curto para isso parece ser um contraponto entre a metafísica da vontade desse autor e um eventual otimismo teleológico extraído do sistema hegeliano (III).

Em geral, recorreremos a uma abordagem mais panorâmica, fundamentada muitas vezes em estudos de intérpretes e historiadores da filosofia alemã. Isso pode ser útil para expor o exato ponto da cisão em que as críticas de Schopenhauer encontram a

³ Todas as nossas referências a essa obra, tese doutoral de Schopenhauer, foram extraídas da sua edição espanhola: SCHOPENHAUER, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

superfície do sistema de Hegel; oferecer uma resposta definitiva sobre a penetração da investida e mapear outras possíveis intersecções pede um estudo mais minucioso⁴.

I

O próprio Schopenhauer diz que sua tese de doutorado, escrito de juventude revisado por ele mesmo e publicado novamente 34 anos depois, constitui a base de todo o seu sistema filosófico⁵. Esse livro tem como objeto de investigação o “princípio de razão”, um dos temas mais discutidos do século XVIII⁶ e cuja melhor fórmula, segundo o autor, foi dada por Wolff: “nada é sem uma razão para ser o que é”⁷. O grande problema com esse princípio, no entanto, e que Schopenhauer propõe equacionar, é a sua generalidade.

Ora, se uma bola de bilhar foi posta em movimento, certamente teve uma “razão” para tal; e qualquer pessoa cuja faculdade racional funcione normalmente, ao tomar como verdadeira a premissa “todo homem é mortal”, tem “razão” para concluir que também ela está fadada àquela fortuna derradeira⁸. Além do mais, é possível falar na “razão” pela qual um triângulo de três lados iguais tem, necessariamente, seus três ângulos também iguais, e na “razão” que leva uma pessoa a tomar uma decisão qualquer. Certamente temos aí quatro “razões” de natureza distinta, que revelam, por sua vez, outros quatro tipos de necessidade: a física, a lógica, a matemática e a moral⁹. Entendemos que, ao especificar cada um dos sentidos que o termo “razão” (*Grund*) pode assumir, Schopenhauer já exibe, ainda que indiretamente, sua primeira artilharia contra Hegel. É como se o crítico quisesse mostrar que, ao usar um termo muito geral, todo filósofo está propenso a erros comprometedores; a confusão entre registros tão distintos, como os da física e da lógica, é um dos mais graves.

⁴ O leitor interessado em um estudo mais meticuloso a respeito da crítica de Schopenhauer a Hegel pode consultar a dissertação de doutorado de Flamarion Caldeira: RAMOS, Flamarion Caldeira. *A “Miragem” do Absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de doutorado em filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

⁵ Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 25.

⁶ Para o “princípio de razão” como temática comum nas discussões filosóficas do século XVIII, conferir JANAWAY. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*, p. 19.

⁷ SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 33.

⁸ Evidentemente o indivíduo tem em mente, neste caso, o entimema “eu sou um homem” como premissa menor.

⁹ Cf. JANAWAY. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*, p. 20.

Cada um desses campos, além de lidar com objetos específicos, cujo fundamento (*Grund*) do existir obedece a leis particulares, exige uma faculdade mental igualmente determinada. Conforme explica Schopenhauer, “com um objeto determinado de certa maneira é posto imediatamente também o sujeito como conhecendo precisamente dessa determinada maneira”¹⁰. Então, o autor continua:

Dará no mesmo que eu diga: os objetos têm tais e tais determinações próprias e características, ou que diga: o sujeito conhece de tais e tais maneiras; é o mesmo que eu diga: os objetos podem ser divididos em tais e tais classes, ou que diga: ao sujeito lhe são próprias tais e tais potências cognitivas diferentes¹¹.

Vejamos, então, como o autor estrutura o resultado de sua investigação epistemológica direcionada aos registros da física e da lógica, tomando como parâmetro a lei vigente em cada um deles. A primeira está submetida à “causalidade”, ou “princípio de razão suficiente do devir”, e a segunda obedece ao que ele chama de “princípio de razão suficiente do conhecer”:

Princípio de razão suficiente do devir ou causalidade¹²:

- Classe de objetos a que se refere: representações empíricas, isto é, objetos corpóreos que aparecem no espaço e no tempo.
- Potência cognitiva correlata: entendimento, isto é, constituído por tempo, espaço e causalidade, os *a priori* da experiência empírica, numa ligeira modificação do quadro pensado por Kant¹³.

¹⁰ SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 204.

¹¹ Ibidem, p. 204. Este argumento de Schopenhauer é desdobramento de uma máxima fundamental de seu pensamento, a saber, que sujeito e objeto são correlatos inseparáveis, na medida em que só há sujeito se houver um objeto percebido por ele e só há objeto, igualmente, enquanto algum sujeito o perceba. Por isso, Schopenhauer diz, ainda no lugar desta referência, que vale o mesmo dizer “a sensibilidade e o entendimento desapareceram que dizer: o mundo acabou”. O autor também argumenta nesse sentido, detalhadamente, em *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo*: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo, pp. 18-22 [II 18-22].

¹² Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pp. 61-144.

¹³ Schopenhauer segue Kant quando este toma o espaço, o tempo e a causalidade como condições de possibilidade da experiência e inerentes ao sujeito. Todavia, a concordância não é irrestrita; Jair Barboza explica que, das doze formas *a priori* que formavam o entendimento segundo Kant, Schopenhauer aproveita apenas a causalidade e descarta as outras como desnecessárias; mais ainda, ele transfere para o entendimento as formas que, segundo aquele filósofo, constituíam a sensibilidade, isto é, o espaço e o tempo. Então, temos que, para Schopenhauer, causalidade, espaço e tempo constituem o entendimento. Cf. BARBOZA. *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo*, p. 20.

- Exemplo de aplicação: Uma bola de bilhar que atinge outra é causa do movimento desta última; nesse sentido, se diz também que é a “razão” (*Grund*) do movimento dela.

Princípio de razão suficiente do conhecer¹⁴:

- Classe de objetos a que se refere: representações abstratas, ou seja, os conceitos, a partir dos quais se formam os juízos.
- Potência cognitiva correlata: Razão (*Vernunft*), na medida em que formula conceitos e relaciona juízos segundo as leis da lógica formal.
- Exemplo de aplicação: A premissa “todo homem é mortal” é “razão de conhecimento” da conclusão “eu sou mortal”¹⁵.

Além disso, há uma hierarquia entre esses dois princípios. O princípio de razão do devir tem primazia sobre o princípio de razão do conhecer, pois os objetos relativos a este, quais sejam, os conceitos, são apenas abstrações dos objetos corpóreos, referentes àquele:

Conceitos são, para Schopenhauer, representações mentais que são, por natureza, secundárias: ele as chama de ‘representações das representações’. As representações básicas são experiências das coisas no mundo material, como uma árvore particular, por exemplo; o conceito de árvore é, por contraste, uma representação geral formada para representar muitos desses objetos, pelo que deixa de fora elementos detalhados do que é experienciado em cada caso¹⁶.

Duas decorrências dessa distinção merecem ser comentadas, pois sugerem questões que impactam diretamente os pressupostos da lógica dialética de Hegel. Primeiro, para Schopenhauer, definitivamente, o pensado é sempre algo menor que o intuído. E isso implica que quanto mais elevado é um conceito, ou seja, quanto mais coisas ele abriga sob si, mais vazio e pobre ele será¹⁷. Pense o leitor, nós propomos, no conceito de “ente”; ele se aplica a uma infinidade de coisas, porém, não suscita praticamente nenhuma representação com o mínimo grau de especificidade. O que um

¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pp. 148-166.

¹⁵ Nesse caso, a premissa “eu sou homem” é um entimema.

¹⁶ JANAWAY. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*, p. 22.

¹⁷ Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 150.

conceito assim, na visão de Hegel, pode nos dizer sobre o mundo? Qual peso ele atribui a uma noção tão pobre de conteúdo?

Em segundo lugar, nenhuma lógica, atividade exclusiva da razão, pode explicar sozinha as leis por traz dos fenômenos naturais, pois estes são percebidos imediatamente nos objetos corpóreos; ou seja, só podem ser apreendidos pelo entendimento e estão sob o escopo da física. Mesmo a conclusão “eu sou mortal”, extraída acima por dedução, resulta do encadeamento de duas premissas que, em última instância, tiveram seu conteúdo retirado da experiência: “todo homem é mortal” via indução e “eu sou homem” por intuição imediata. Em contrapartida, é ponto pacífico, como já mostraremos, que a razão possui um estatuto muito mais privilegiado no sistema filosófico de Hegel. Qual papel ela desempenha, então, nas associações conceituais dialéticas? Vejamos como Schopenhauer, no papel de crítico de Hegel, responde a todas essas questões.

II

Segundo Schopenhauer, Hegel parece ignorar totalmente a relação entre intuições sensíveis e conceitos. Tomemos como exemplo a aplicação do método dialético na *Ciência da Lógica* desse filósofo, mais precisamente no seu primeiro capítulo, *Lógica do Ser*. Frisamos que a pretensão é apenas apontar onde a filosofia de Hegel parece mais exposta a essa primeira crítica que estamos aqui reconstruindo; de forma alguma queremos que isso se confunda com uma tentativa de estigmatizar a filosofia hegeliana com a seleção parcial de um ponto específico dela. Segundo nota Cirne-Lima, depois do criticismo de Kant qualquer pressuposição determinada corria o risco de ser desqualificada como dogmática, pelo que Hegel começa sua investigação com as categorias totalmente indeterminadas de “ser” e de “nada”¹⁸. O intérprete sistematiza assim essa metodologia crítica:

- Tese: “Tudo é ser, ser sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo [...]”.

Essa proposição é considerada falsa, pois a fala que a enuncia já expressa algo de determinado.

¹⁸ Cf. CIRNE-LIMA. Dialética. In: *Ideia e Movimento*, pp. 20-24.

- Antítese: “Tudo é nada, um nada sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo”.

Também essa proposição é tomada como falsa, pois contém a mesma contradição performática da tese.

- Síntese (ou conclusão extraída via lógica dialética): “O universo está em processo de autodeterminação”. Ou, se se preferir, “tudo é devir”¹⁹.

Em suma, o raciocínio de Hegel infere que, pela falsidade das duas premissas, tese e antítese, existe algo de determinado no Universo. E como este, em termos, é uno, pelo que sua determinação não pode vir de fora, “é forçoso concluir que esse mesmo Universo, em última instância, está em processo de autodeterminação”²⁰. É assim que Cirne-Lima explica a primeira “tríade dialética” da lógica de Hegel.

Se alguém julgou correta a relação ressaltada por Schopenhauer, entre intuições empíricas e representações abstratas, deve aceitar que as segundas são abstrações das primeiras e que, quanto mais elementos uma representação abstrata abriga sob si, mais parca, vaga, geral e confusamente ela representará aquelas intuições que lhe forneceram material. Com isso em vista, o que Schopenhauer diz na seguinte passagem parece ter destinatário certo:

Os [conceitos] mais elevados, isto é, os [...] mais gerais, são os mais vazios e empobrecidos, até chegar a meros invólucros, como ser, essência, coisa, vir a ser e outros semelhantes. Que podem valer, com o que se segue disso, os sistemas filosóficos tecidos com semelhantes noções, e que só têm como matéria essas tênues películas de pensamento? Terão que ser infinitamente pobres, vazios [...]²¹.

Ou seja, para Schopenhauer a combinação dos conceitos bem gerais de “ser”, “tudo” e “nada”, no raciocínio dialético de Hegel, pode no máximo revelar aspectos muito superficiais da nossa realidade. Eles não servem para quem quer um

¹⁹ A nomenclatura “tese”, “antítese” e “síntese” não é unívoca, mas optamos por ela porque é a mais tradicional. Alguns comentadores preferem usar, respectivamente, “posição”, “oposição” e “superação”. O termo que merece mais atenção é *Aufhebung*. Vertido por “síntese” ou, literalmente, “superação”, ele ainda significa “aniquilação” e, ao mesmo tempo, “conservação”. Ou seja, *Aufhebung* sugere que alguns elementos da “tese” e da “antítese” são aniquilados, ao passo que outros são aproveitados, do que resulta a “superação” (*Aufhebung*) delas na “síntese”. A tradução de *Aufhebung* para “suprassunção” (superar assumindo), por Paulo Menezes, é particularmente canônica a este respeito. Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*.

²⁰ CIRNE-LIMA. Dialética. In: *Ideia e movimento*, p. 24.

²¹ SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 150, destaque do autor.

conhecimento mais singular do mundo. Praticamente o mesmo argumento aparece em *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real* e no ensaio *Sobre a filosofia universitária*²². Mas é em sua obra magna que o filósofo o retoma de forma ainda mais acurada:

[...] conceitos universais só são obtidos pelo desprezo e pela exclusão de determinações existentes e, por isto, quanto mais universais, mais vazios são [...]. Novas intelecções fundamentais, ao contrário, são hauríveis apenas do conhecimento intuitivo, o único completo e abundante [...]. Ademais, [...] o conteúdo e a extensão dos conceitos estão numa relação inversamente proporcional, e assim quanto mais é pensado SOB um conceito, menos é pensado NELE [...]²³.

Está claro, portanto, que o tipo de conhecimento buscado por Schopenhauer, um conhecimento “fundamental”, só pode ser obtido pela experiência, jamais por meio do mero encadeamento de conceitos apartados das intuições empíricas.

A questão é que esse não parece ser o tipo de conhecimento almejado por Hegel. É até o antípoda do que esse autor entende por verdade. Seu “idealismo absoluto” toma mesmo a experiência empírica como um aspecto secundário da realidade, uma efetivação do “espírito”, do que essencialmente é ideal: “Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto mais se opera no tempo, visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devenha por si mesmo, se recolha em si próprio”²⁴. A razão, nesse sentido, é soberana para desvendar o mundo e, para tal, ela só precisa recorrer ao conceito, “em que o espírito, dobrando-se sobre si próprio, se compreendeu, e que é a sua essência”²⁵. Esse processo, continua Hegel, “forma ulteriormente o já formado, comunica-lhe maiores determinações, torna-o mais determinado, mais formado e mais profundo”²⁶.

Logo, em conceitos altamente abstratos Hegel parece enxergar os primeiros passos do “espírito” em sua jornada por autoconhecimento. Durante essa marcha, acertada pela razão com auxílio da associação dialética dos conceitos, o que já é em si,

²² Cf. SCHOPENHAUER. Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real. In: *Fragments sobre a história da filosofia, precedido de Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*, p. 40; e SCHOPENHAUER. *Sobre a filosofia universitária*, pp. 40; 43.

²³ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo*: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo, p. 76 [II 68], destaque do autor. Na sequência do mesmo texto, objeções análogas são encontradas à exaustão: p. 77 [II 69]; p. 85 [II 76]; p. 86 [II 77]; p. 88 [II 79]; p. 98 [II 89]; p. 99 [II 90]; p. 100 [II 91].

²⁴ HEGEL. Introdução à História da Filosofia. In: *Coleção Os Pensadores*, p. 342.

²⁵ Ibidem, p. 345.

²⁶ Ibidem, p. 345.

de forma “ideal”, torna-se cada vez mais “efetivo” ou “real”; na mesma proporção, os conceitos se tornam mais específicos, isto é, expressam o mundo de maneira mais determinada²⁷. Teria Schopenhauer, portanto, compreendido tão mal o pensamento de Hegel a ponto de criticar uma posição da qual esse filósofo queria se afastar? Não é tão simples assim. Se Schopenhauer ataca a verve demasiadamente abstrata das conclusões hegelianas, não é tanto por desconhecer seu projeto; antes, é por considerá-lo incompatível com o único paradigma filosófico que ele aceita, qual seja, aquele em que a experiência fornece o conteúdo dos conceitos, pelo que estes, sem aquela, nada valem. Por isso, o crítico julga tão espantoso um tipo de filosofia em que

[...] não somos NÓS a pensar, mas sim os conceitos que, sozinhos e sem nossa intervenção, realizam o processo de pensamento, por isso chamado de automovimento dialético do conceito e que, então, deveria ser uma revelação de todas as coisas na natureza e fora dela²⁸.

Esta passagem, embora com resquícios de ironia, sugere que Schopenhauer compreendeu, sim, os pilares da dialética hegeliana, sua primazia pelos conceitos e a subordinação do empírico a eles. Ele apenas não pode concordar que “precisaríamos apenas pensar ou nos deixar dominar pelos conceitos, a fim de saber absolutamente como o mundo lá fora é feito”²⁹. Tampouco que a lógica, ciência durante toda a tradição tomada como simplesmente formal, bastaria para encontrar as verdades mais fundamentais acerca do mundo. Aceitar uma concepção desse tipo só é possível, para o autor, graças àquela mistura indiscriminada entre os âmbitos da física e da lógica. Ora, quem deriva o “real” do “ideal”, como faz Hegel, não estabelece a mesma relação promíscua disfarçada em nomes diferentes?

Schopenhauer ainda enfatiza que todo raciocínio, seja nos moldes da lógica tradicional ou da dialética hegeliana, está exposto a falhas, mesmo se lida com princípios radicados na experiência. Isso pode ser visto num exemplo dado pelo próprio autor:

²⁷ Para uma completa exposição do idealismo absoluto de Hegel, sua ênfase no conceito, “ideal”, em detrimento do empírico, “real”, e a preeminência da razão nesse projeto, cf. BONACCINI. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, capítulo 4; LÖWITH. *De Hegel a Nietzsche: a quebra revolucionária do pensamento no século XIX*, “Primera Parte”, “El origen del acontecer espiritual de la época a partir de la filosofía hegeliana de la historia del espíritu”. SINGER. *Hegel, Coleção Mestres do Pensar*, capítulo 4; SCHNÄDELBACH. *Filosofia em Alemania (1831-1933)*, Introducción.

²⁸ SCHOPENHAUER. Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real. In: *Fragmentos sobre a história da filosofia, precedido de Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*, p. 41, destaque do autor.

²⁹ Ibidem, p. 41.

Se [...] digo: “Os ruminantes não têm incisos anteriores”, e aplico isto, e o que daí decorre, aos camelos, então tudo resulta falso: pois isso só vale para os ruminantes com chifres. [...] assim, esse raciocínio difere do SOFISMA propriamente dito apenas segundo o grau³⁰.

Ou seja, estamos diante de um argumento logicamente válido, mas cuja conclusão não corresponde aos fatos. Um olhar mais atento para a experiência pode ajudar a tornar o argumento mais preciso, como Schopenhauer mostrou. Porém, com um pouco de astúcia é possível reelaborar o argumento, torná-lo ainda mais sutil, sofisticado, aparentemente consistente e, por outro lado, cada vez mais distante da realidade. Isso, para Schopenhauer, caracteriza um sofisma, muito mais facilmente construído por meio daquele método que ele chama de “álgebra dos meros conceitos não controlada por intuição alguma”³¹. Justamente por essa falta de conexão com a experiência, a dialética pode conduzir a qualquer conclusão, desde que ela seja pouco específica, algo como o já aludido “tudo é devir”. Tal proposição não pode jamais ser confrontada por algum contraexemplo colhido na experiência, pois ela supostamente versa sobre algo mais geral, ainda não “determinado”; fica, portanto, a impressão de que é irrefutável e, consequentemente, exprime algum aspecto do mundo. Mas, categoricamente, conforme Beiser, “nós não podemos derivar conclusões substanciais de princípios formais, resultados determinados de premissas indeterminadas”³².

Além disso, para falar em termos hegelianos, a síntese extraída da tese e da antítese não tem necessidade alguma; como acontece, por exemplo, naquele raciocínio em que temos, como tese, “tudo é ser, ser sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo”, e, como antítese, “tudo é nada, um nada sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo”. Pois, podia-se perfeitamente concluir, da falsidade dessas duas proposições, que “algumas coisas são determinadas, outras não”.

Cirne-Lima concorda que essa proposição poderia muito ser inferida das anteriores, mas ressalva que ela teve de ser rejeitada por ser particular e não caber no quadro das determinações “universalíssimas” do Universo; logo, ele continua, só restaria concluir que “tudo é devir”³³. Por outro lado, nós, com base nos pressupostos de Schopenhauer apontados até o momento, nos atrevemos a sugerir sua réplica: se Hegel

³⁰ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo*: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo, pp. 102-103 [II 94], destaque nosso.

³¹ Ibidem, p. 105 [II 96].

³² BEISER. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*, p. 16.

³³ Cf. CIRNE-LIMA. Dialética. In: *Ideia e movimento*, p. 23.

exige que a síntese aludida deva ser universalíssima, é porque talvez temesse que uma proposição mais específica fosse desmascarada pelos fatos. Ou seja, a síntese dialética de Hegel é fruto daquela mistura denunciada por Schopenhauer, entre mecanismo inferencial arbitrário e generalidade nos conceitos aplicados.

Não somos ingênuos de pensar que Schopenhauer refuta Hegel; temos consciência de que os intérpretes deste filósofo não teriam grandes dificuldades em se desembaraçar dessas críticas com as mais elaboradas tréplicas. No entanto, eles encontrariam um interlocutor que, após assentar, sobretudo, aquela hierarquia entre intuições empíricas e conceitos, faz-se de surdo. Isso pode parecer precário e antifilosófico, mas, também, pode remeter a uma postura científica bastante avançada para seu tempo; como a de Paul Feyerabend, por exemplo, filósofo da ciência que ainda causa escândalo com suas críticas à sutileza do método científico atual:

A metodologia tornou-se tão abarrotada de sofisticação vazia que é extremamente difícil perceber erros simples na base. É como lutar contra a hidra – corta-se fora uma cabeça feia e outras oito tomam seu lugar. Nesta situação, a única resposta é a superficialidade: quando a sofisticação perde conteúdo, então a única maneira de manter contato com a realidade é ser rude e superficial³⁴.

Tornar-se grosseiro e ir direto ao ponto é exatamente o que Schopenhauer deseja; ao menos é o que sugere o teor de todas as suas críticas citadas até aqui. Simplesmente, sua exigência de que as premissas mais fundamentais de um raciocínio precisam estar arraigadas na experiência, caso almejemos algum conhecimento firme sobre o mundo, não é observada por Hegel. No vocabulário de Schopenhauer, faltaria ao método dialético prestar contas à “faculdade do juízo”, aquela encarregada de comparar conceitos entre si e fazer a transição destes, “abstratos”, para o particular, o “intuitivo”. Mais claramente, a faculdade do juízo busca sempre, no caso de uma representação intuitiva dada, o conceito ou regra sob a qual esta se alinha; e, quando de uma representação abstrata ou conceito pensado, o “juízo”, enquanto faculdade, procura pela intuição que justifica a generalização conceitual³⁵. Faltaria a Hegel, portanto, usar a “faculdade do juízo” para determinar algum conteúdo às suas proposições filosóficas;

³⁴ FEYERABEND. How to defend society against Science. In: *Philosophy: Basic Readings*, p. 263.

³⁵ Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 156.

nesse sentido, nos arriscamos a dizer que Hegel é, para Schopenhauer, “o homem sem juízo”, a quem cabe perfeitamente esta investida: “Inferir é fácil, já julgar, difícil”³⁶.

III

Por um lado, Schopenhauer condena a pretensão de que a dialética explica a relação entre o empírico e o pensado; ela confunde o físico e o lógico, capciosamente aparentando-os por meio de conceitos obscuros e extraindo, a partir disso, conclusões fortuitas. Em contrapartida, ele considera ainda mais disparatada a teleologia por traz desses mesmos raciocínios dialéticos. *Grosso modo*, Hegel afirma que a) toda a realidade nada mais é do que o desdobramento de um processo racional, em que “espírito” se conhece, gradativamente, a si mesmo, e b) que esse processo segue uma lógica, a saber, a dialética. O autor diz ainda que toda essa jornada “forma ulteriormente o já formado”. Ou seja, o fim já está dado, precisa apenas ser efetivado na realidade, ou, o que é o mesmo, na história. Por isso, Peter Singer explica que, em sua Filosofia da História, Hegel visa apresentar os grandes eventos da humanidade como parte de um processo racional de desenvolvimento necessário, em que o sentido da história mundial é revelado³⁷. Essa concepção de “desenvolvimento” pode mesmo ser antevista já no conceito de *Aufhebung*, pois ele sugere que cada “síntese” ou “superação” dialética expressa uma situação que “supera” aquela expressa em suas “tese” e “antítese”.

Apenas essas generalidades já bastam para Schopenhauer interpretar que, segundo Hegel, é possível compreender a história como um todo planificado e a se construir organicamente³⁸. Sim, o autor não se esforça para avaliar mais detidamente as motivações desse projeto hegeliano³⁹. Todavia, sua interpretação pode ser corroborada pelas lições desse filósofo sobre a história da filosofia, transcritas sobre o título *Introdução à história da filosofia*. Nessa obra, Hegel traz sempre pressuposto aquele

³⁶ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo*: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo, p. 106 [II97].

³⁷ Cf. SINGER. *Hegel, Coleção Mestres do Pensar*, capítulo II.

³⁸ Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre a filosofia universitária*, p. 27.

³⁹ Schopenhauer, num de seus momentos mais irônicos, admite que comenta a filosofia de Hegel apenas de forma superficial, “pois não se pode exigir que nenhum ser humano [a] leia” (*Sobre a filosofia universitária*, p. 38). Esse impropério não merece ser tomado tão seriamente, se tivermos em conta os ataques à lógica dialética, que expomos na seção II e com os quais Schopenhauer gasta inúmeras páginas em vários escritos diferentes: tomos I e II de *O mundo como vontade e como representação*, *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, *Sobre a filosofia universitária*, *Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*. Todavia, em nossa busca pela sua contraposição à visão hegeliana de história racionalmente organizada, encontramos um volume bem menor de referências, cujo teor é menos rigoroso e mais panorâmico.

elemento racional que constitui a realidade, chamado de “espírito” ou também “ideia”. Ele afirma enfaticamente que, como totalidade, essa “ideia” contém já em si uma multidão de graus e de momentos, que são expressos não só nos fatos históricos, mas também nas várias doutrinas filosóficas elaboradas ao longo do tempo:

Todas as [...] partes [da filosofia] e a sistematização das mesmas emanam da única ideia; todos estes particulares são apenas espelho e imagem desta única vitalidade. Têm a sua realidade somente nesta unidade, e as diversidades e várias qualidades deles são a expressão da ideia e a forma nela contida⁴⁰.

Ainda sobre a maneira como as diferentes doutrinas filosóficas já estão contidas no “espírito”, Hegel usa uma metáfora esclarecedora e que, ao mesmo tempo, reforça aquele viés teleológico: na criança, as aptidões físicas e, especialmente, as mentais, aparecem uma após a outra; seus pais, ao presenciar isso pela primeira vez, têm a sensação de estar diante de um milagre, sem imaginar, porém, que todas essas capacidades já existiam em si no interior da criança, aconteceu apenas que elas passaram a se manifestar. Analogamente às aptidões da criança são as diferentes filosofias que surgem na história, e a criança é a ideia absoluta⁴¹.

Com isso, é possível defender que a filosofia de Hegel pode muito bem ser lida sob um viés otimista, porquanto assevera que tudo se encaminha, inexoravelmente, para um estado de coisas cada vez mais racional, tanto mais quanto o espírito absoluto tome consciência de si; e, supostamente, isso pode ser atestado tanto na história da humanidade como na história da filosofia, além de estar implícito no conceito de *Aufhebung*, constitutivo da lógica dialética⁴².

Quanto à natureza dos acontecimentos históricos, é possível dizer que até existe uma concordância entre Hegel e Schopenhauer, pois ambos os consideram como uma espécie de manifestação de algo mais essencial e que os motiva. Todavia, é a caracterização desse algo que afasta completamente os dois pensadores. Em *O mundo como vontade e como representação*, a “Vontade”, apontada como essência cósmica, é

⁴⁰ HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*. In: Coleção Os Pensadores, pp. 345-346.

⁴¹ Cf. ibidem, p. 346.

⁴² Temos ciência de que toda essa racionalidade histórica não está isenta de eventos que pouco sugerem uma visão otimista da existência. Cf. PIPPIN, Robert. *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of Spirit*, pp. 80-81. Aí o comentador lista diversas passagens da *Fenomenologia do Espírito* para corroborar a interpretação de que, para Hegel, os conflitos entre duas consciências que buscam reconhecimento mútuo só podem ser resolvidos com a morte de uma delas. No entanto, é à teleologia implicada na noção hegeliana de um “espírito absoluto” que Schopenhauer não pode aceder.

definida como um universal e imutável e cego ímpeto de vida; desse modo, ela motiva os sujeitos não como algo que está à frente deles e os atrai nesta direção, mas como algo que está atrás deles e os impele para frente⁴³. Essa imagem de uma força que a tudo impulsiona, sem um alvo definido, expressa bem o irracionalismo de Schopenhauer e a sua oposição ao racionalismo teleológico de Hegel.

Quanto a ser imutável, essa “Vontade” implica, logo de saída, que a verdade não precisa, necessariamente, aparecer durante o desenvolvimento da história; a verdade pode muito bem ter sido descoberta lá no começo da humanidade. Resumidamente, a primeira conclusão schopenhaueriana que se apresenta aqui, como o inverso do suposto otimismo extraído do processo dialético na filosofia hegeliana, é a seguinte: se a “Vontade” é a essência atemporal do mundo e, justamente por isso, a história não pode mudá-la, esta também não pode estar encarregada de conduzir o homem a um bem futuro, como propôs Hegel; em outras palavras, o todo não está no fim da história, realizando sua verdade, pois o tempo não traz nada de novo, ele apenas revela a natureza da coisa em si na forma de fenômenos⁴⁴. Logo, apenas o “presente”, para Schopenhauer, tem efetividade, pelo que qualquer consideração sobre o futuro é ilação injustificada.

Somada a essas considerações sobre o tempo, aquela índole propulsora da “Vontade” deixa ainda mais claro que a *Weltanschauung* de Hegel é inconciliável com a de Schopenhauer. Na forte imagem elaborada por esse filósofo, somos como pessoas empurradas ladeira abaixo e que só podem se manter de pé no caso de permanecer em corrida desenfreada; ou como um planeta que, se deixa de seguir sua órbita, é arrastado para seu sol e fatalmente destruído. Não pode haver repouso e tranquilidade nesse mundo em que estamos imersos, pois nele nada pode durar, mas é imediatamente arrastado adiante para o apressado turbilhão da mudança⁴⁵. Tal condição é irremediável, pois Schopenhauer descarta qualquer horizonte teleológico, pelo que nos restaria associar felicidade a gozos particulares, satisfações de desejos. Deparamos, então, com o seguinte quadro: se não temos o que desejamos, sofremos; mas, se suprimos com facilidade nossas carências, imediatamente somos lançados num insuportável tédio. E

⁴³ Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo*: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo, capítulo 28.

⁴⁴ Para esses comentários a respeito da imutabilidade da coisa em si em Schopenhauer e como isso implica a redução da história a mera repetição do mesmo, Cf. BARBOZA. História da filosofia não é filosofia. In: *Fragmentos sobre a história da filosofia*.

⁴⁵ Cf. SCHOPENHAUER. *The vanity of existence*. In: *The Essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism*, p. 19.

de modo algum o tédio é um mal a ser desprezado, do contrário, medidas públicas contra ele não seriam implementadas como contra várias outras calamidades universais; o povo precisa de *panem et circenses*⁴⁶.

Após rejeitar qualquer perspectiva de uma *Aufhebung* futura de nossa condição e expor a impossibilidade de perfazer nossa felicidade na posse de algum bem material, Schopenhauer dá um passo além. Ele defende o que pode ser entendido como a tese da “negatividade da satisfação”⁴⁷. Mais claramente, todo sentimento de satisfação, para Schopenhauer, é negativo, mera ausência da dor, e apenas esta possui existência positiva:

Só a carência, isto é, a dor, nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente, quando recordamos o sofrimento e a privação que os precederam e cessaram quando aquela satisfação e aquele prazer entraram em cena [...]. Somente após os perdermos é que nos tornamos sensíveis ao seu valor: pois a carência, a privação, o sofrimento são de fato o positivo e anunciam a si mesmos imediatamente. Daí nos alegrarmos com a lembrança de necessidades, doenças, carências e coisas semelhantes que foram superadas, pois tal lembrança é o único meio para fruirmos os bens presentes⁴⁸.

Esse ponto de vista justifica asseverar que “pequenos casos podem nos tornar completamente infelizes; entretanto, nos tornar completamente felizes, nada no mundo [pode]”⁴⁹.

Por conseguinte, é grande o engano de quem busca a felicidade como se ela fosse algo definitivo e resoluto; mais grave ainda seria supor que o mundo, um Estado político ou uma racionalidade metafísica devam concorrer para realizá-la. De um viés mais pragmático, o otimismo é mesmo prejudicial às pessoas, porquanto sempre culmina no desapontamento e na desilusão; melhor seria, argumenta Schopenhauer, não esperar nada de positivo do futuro e nos concentrarmos em minimizar nossa dor. Ora, se alguém pensa que vai encontrar a felicidade completa, mediante a posse de algum objeto do seu mais ardente querer ou num devir que trará uma condição mais

⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*, p. 363 [I369].

⁴⁷ Cf. JANAWAY. Schopenhauer's Pessimism. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 331.

⁴⁸ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, pp. 370-371 [I377].

⁴⁹ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, p. 690 [II661].

harmônica, então o pessimismo já presta a tal pessoa uma contribuição pedagógica valiosa⁵⁰.

Ademais, por conta de sua admitida descrença frente a algum bem absoluto e universal, Schopenhauer está mais do que justificado a se dirigir para situações concretas, a fim de corroborar sua visão pessimista acerca da existência. E, na maior parte das vezes, o faz com aquela força e beleza literárias marcantes em sua prosa, que, no seguinte excerto, também trazem um filósofo humanista o bastante para não ser otimista:

De modo geral, a conduta dos seres humanos entre si é caracterizada, via de regra, por injustiça, máxima iniquidade, dureza, sim, crueldade [...] uma criança entrar aos cinco anos de idade numa fiação de algodão, ou outra fábrica qualquer, e ali sentar-se primeiro 10, depois 12 e finalmente 14 horas para realizar sempre o mesmo trabalho mecânico, é pagar um preço elevado demais pela diversão de respirar⁵¹.

A contraposição entre humanismo e otimismo também aparece na seguinte passagem, talvez mesmo em alusão a Hegel, já que menciona a falta de conteúdo nas palavras usadas ao filosofar: “O otimismo, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa vetusta é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”⁵².

Ou seja, para Schopenhauer, além de denotar insensibilidade com as aflições alheias, prognósticos otimistas acerca da existência são possíveis apenas mediante desconsideração dos seus eventos particulares. Nesse sentido, a crítica ao desdém pelo particular, pelo empírico, enfim, pelo que literalmente experimentamos, de um ponto de vista epistemológico ou moral, parece ser a pedra de toque da contraposição de Schopenhauer a Hegel. Tomando emprestada uma expressão de Augusto dos Anjos, “na anatomia horrenda do detalhe” todo o sistema de Hegel torna-se irrisório. A crítica de Beiser à história da filosofia escrita por Hegel segue a mesma tônica, pois, segundo o comentador, esse filósofo considerou tudo que era coerente com

⁵⁰ Cf. ibidem, p. 324.

É importante notar que Schopenhauer, em nenhum momento do tomo I de *O mundo*, lançado em 1818, associa o termo “pessimismo” à sua doutrina; somente 26 anos depois, no lançamento do segundo tomo do livro, é que o autor aborda a dicotomia entre otimismo e pessimismo. Cf. ibidem, p. 319.

⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, p. 690 [I661].

⁵² SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, p. 378 [I385].

seu sistema e omitiu tudo que não lhe era necessário; por isso, ele continua, Hegel tratara superficialmente os românticos e até omitira Herbart, Beneke e Schopenhauer, seus oponentes⁵³. Será exagero afirmar que a história da filosofia hegeliana trata com pouco respeito os fatos, a fim de adequá-los a uma teleologia determinada de antemão? Beiser, de sua parte, afirma que tal projeto hegeliano não pode ser tomado a sério⁵⁴.

Conclusão

Temos que as críticas mais robustas de Schopenhauer a Hegel orbitam em torno da lógica dialética deste último, enquanto aplicada como método de investigação filosófica. Na sentença dada por Schopenhauer, a dialética só especiosamente apresenta conexão com o mundo, graças a uma combinação falaciosa entre arbitrariedade lógica e imprecisão nos conceitos aplicados.

Entrementes, o conteúdo otimista que essa lógica sugere, quando aplicada aos fatos históricos, é também um ponto ao qual Schopenhauer não pode aquiescer. Mas este já é um desacordo extraído da sua metafísica da vontade, por meio da qual é conduzido à elaboração de considerações de cunho pessimista quanto ao valor da existência. Porém, a questão aí é mais profunda. Trata-se da oposição entre dois sistemas filosóficos, um dos quais fornece bastante material para entender que a humanidade chegará a um grau de consciência que lhe permitirá viver de forma harmoniosa; e outro que postula uma força cega e inconsciente como fundamento da nossa realidade fenomênica, pelo que essa última não é mais do que repetição temporal de uma essência imutável.

REFERÊNCIAS

- BEISER, Frederick C. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*. Oxford: Princeton University Press, 2014.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Paulus, 2015.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

⁵³ Cf. BEISER. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*, p 10.

⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 10.

- FEYERABEND, Paul. "How to defend society against Science". In: WARBURTON, NIGEL (org.). *Philosophy: Basic Readings*. London: Routledge, 1999, pp. 261-271.
- HEGEL, G. W. F. Introdução à História da Filosofia. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. England: Cambridge University Press, 1999.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Paperback, 2002.
- CIRNE-LIMA, Carlos. Dialética. In: LUFT, E.duardo; CIRNE-LIMA, Carlos (orgs.). *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*: a quebra revolucionária do pensamento no século XIX. São Paulo: Unesp, 2014.
- PIPPIN, Robert. *Hegel on self-consciousness*: desire and death in the Phenomenology of Spirit. Oxford: Princeton University Press, 2011.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. *A "Miragem" do Absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel*: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião. Tese de doutorado em filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia em Alemania (1831-1933)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- _____. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *The Essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism*, trans. by T. Bailey Saunders. A Penn State Electronic Classics Series Publication. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2005.
- _____. *Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- _____. *O mundo como vontade e representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SINGER, Peter. *Hegel, Coleção Mestres do Pensar*. São Paulo: Loyola, 2003.

A QUEIXA DAS DAMAS¹

Marie de Gournay

Traduzido por Cinelli Tardioli Mesquita² e Martha Tremblay-Vilao³

Bendito és tu, leitor, se tu não pertences àquele sexo interditado de todos os bens, privando-lhe da liberdade e também de quase todas as virtudes, subtraindo-lhe as cargas, ofícios e funções públicas; em uma palavra, tirando-lhe o poder da moderação, do qual a maioria das virtudes se formam, a fim de lhe atribuir como única felicidade, como virtudes soberanas e únicas, a ignorância, a servidão e a faculdade de se fazer de bobo se este jogo lhe apraz.

Bendito, novamente, tu que podes ser sábio sem crime, tua qualidade de homem te concedendo, enquanto se priva às mulheres, toda ação de alto propósito, todo julgamento sublime e toda palavra de especulação requintada. Mas a fim de calar de vez as outras queixas deste sexo, que de maneira injusta é ordinariamente tratado, eu lhes suplico que, desde que ele esteja nas conferências, não seja tratado como intrometido. E eu sou tão pouco, ou para dizer melhor, tão gloriosa, que não temo confessar que eu o sei por minha própria experiência. Tendo as damas razões e meditações de Carnéades⁴, não há tão franzino que não lhes barre, com a aprovação da maioria dos assistentes, apenas com um sorriso, ou algum pequeno movimento de cabeça, sua eloquência muda dirá: “É uma mulher que fala!”

Tal recusa por qualquer tipo de resistência que elas possam ter contra as interrupções de seu julgamento, por discreta que a mulher se mostre, julgando seu discurso azedo e espinhoso; ou, no mínimo, teimoso. Seja porque ele não acredita que elas possam chocar sua preciosa cabeça por outra mola que aquela do azedume ou da

¹GOURNAY, Marie de. *Grief des Dames*. In: _____. *Égalité des hommes et des femmes suivi de Grief des Dames*. Édition établie par Claude Pinganaud et présentée par Séverine Auffret. Paris: Éditions Arléa, 2008, pp. 57-65.

² / UFPR e professora EBTT no IFSULDEMINAS

Contato: cinelli.tardioli@gmail.com

³ Mestre pela Université du Québec à Montréal. Contato: tremblayvilao.martha@gmail.com.

⁴Carnéades de Cirene (Cirene, 219-129 a. C.), fundador da Nova Academia (termo que designa a reforma da escola platônica). Cf. Montaigne, *Os Ensaios*, I, 26, “Da educação das crianças”: “E em minha época quantos homens vi embrutecidos por uma impetuosa avidez de ciência? Carnéades viu-se tão obcecado por ela que não tinha mais tempo para cuidar do cabelo e das unhas” e III, 11, “Dos Coxos”: “Carnéades havia superado os trabalhos de Hércules, por haver arrancado dos homens o consentimento, ou seja, a opinião e a temeridade de julgar”.

teimosia, seja porque, sentindo-se, no fundo do coração, mal afiado para o combate, é preciso que ele invente qualquer subterfúgio retórico a fim de fugir das pancadas. E não é invenção muito estúpida a de recusar categoricamente o encontro com alguns miolos que talvez lhe superariam.

Um outro, parando por fraqueza no meio do caminho, sob o pretexto de não querer importunar uma pessoa de vestido, será visto ao mesmo tempo como vitorioso e cortês. Um outro, ainda, mesmo que estime uma mulher capaz de sustentar uma disputa, não acredita que sua etiqueta lhe permita entrar num duelo legítimo com este espírito, porque ele tem a boa opinião do vulgo, o qual despreza o sexo a este ponto. É mais fácil, ao final das contas, levar pelo nariz alguém do vulgo do que admitir, de maneira vã, que ele leva a nós mesmos pelo nariz.

Sigamos.

Este, dizendo trinta bobagens, levará, entretanto, o prêmio por sua barba ou pelo orgulho de uma pretensa capacidade que a companhia e ele mesmo medem segundo as comodidades e sua moda, sem considerar que, frequentemente, elas surgiram por um ser mais palhaço ou mais lisonjeiro que seus companheiros, ou de alguma covarde submissão, ou outro vício, ou da boa graça e favor de tal pessoa que não daria lugar no seu coração, nem familiaridade a pessoas mais hábeis do que ele.

Aquele será surpreendido por não conseguir discernir o golpe apressado de uma mão feminina. E tal outro tanto o discerne e o sente, que, para enganá-lo, torna piada, ou um perpétuo disparo de conversa fiada o discurso, ou o deturpa e distrai fora do assunto. E se põe então a vomitar de modo pedante e com força belas coisas que nem lhe foram perguntadas ou, por tola ostentação, intriga-lhe e confunde com uma prosa lógica, pensando ofuscar seu antagonista pelos únicos raios de sua doutrina, de qualquer viés ou lustre que ele os apresenta.

Essas pessoas sabem o quanto é fácil aproveitar do ouvido do espectador, que não pode descobrir se esses galanteios são fuga ou vitória, por ele se encontrar muito raramente capaz de julgar a ordem e a condução de uma conferência e a força dos que a conduzem. O espectador é também facilmente deslumbrado frente ao brilho dessa ciência vã que uma vaidade presunçosa escarra, como se fosse questão de dar conta de suas lições.

Assim, para ganhar o prêmio, basta a esses senhores esquivarem-se do combate, colhendo toda a glória tanto quanto poupando qualquer labor. A arte da conversação em geral, com suas perfeições e defeitos já foi altamente desenvolvida e

aperfeiçoada nos *Ensaios*⁵. Aqui o assunto é levado em consideração do ponto de vista especial das damas.

Reparemos neste discurso que não somente o vulgo dos letreados reclama contra o sexo feminino, mas que, no meio daqueles mesmos, vivos e mortos, que adquiriram algum nome de letrado em nosso século – às vezes oficialmente – conheceu-se quem desprezasse absolutamente as obras das mulheres sem sequer tentar se divertir procurando saber de qual estofo elas são feitas, nem buscar aproveitar de um aviso ou conselho que eles poderiam encontrar nas obras femininas, e nem quiseram primeiramente se informar se eles mesmos poderiam escrever algo que merecesse que todo tipo de mulher lesse. Isso me faz suspeitar que, lendo somente as escritas deles, os homens são guiados mais pela anatomia de suas barbas do que pela própria razão.

Esses traços de desprezo de tais doutores de bigode são, na verdade, fortemente cômodos, segundo o gosto popular, para reafirmar o brilho de sua sabedoria. Pois, para erguer-se na estima dos outros, o homem, besta de várias cabeças, sobretudo na corte, só precisa desprezar este e aquele, e jurar com convicção ser o *prime del monde*, seguindo o exemplo daquela pobre louca que tinha a certeza de ser um modelo de beleza gritando nas ruas de Paris: “Venham ver como eu sou bonita⁶!”.

Mas eu desejaria que essas pessoas tivessem a caridade de acrescentar apenas um traço de flexibilidade nisso: hão de nos mostrar que o valor de seus espíritos ultrapassa em tudo cabeça por cabeça deste sexo; ou que, pelo menos, empata com aquele de seus vizinhos – eu falo mesmo dos vizinhos abaixo do último andar. Deste modo, não leríamos nos registros dessa tropa que escreve traduções infames – caso eles se exprimissem sobre um bom autor – concepções fracas e baixas no seu discurso, contradições frequentes, inúmeras quedas, um julgamento cego da escolha no andamento das coisas. Surgem assim obras temperadas com apenas um ligeiro brilho de linguagem sobre matérias roubadas: clara de ovo batido.

A propósito, eu encontrei a missiva preliminar de um personagem qualquer outro dia, um dos que nunca pretendem se divertir lendo uma obra feminina: meu Deus! Tantos diademas, tanta glória, tanto Oriente, esplendor e tanta Palestina procurada além do Monte Líbano! Meu Deus! Tantas páginas fragmentadas mostradas como fênix na

⁵Montaigne, *Ensaios*, III, 8, “Da arte da conversação”: “O mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito é, em minha opinião, a conferência [conversação]. Acho seu uso mais delicado do que qualquer outra ação de nossa vida; é a razão por que, se hoje eu fosse forçado a escolher, eu antes consentiria, creio eu, perder a vista do que a audição ou a fala”.

⁶Não se sabe a qual personagem Marie de Gournay faz alusão aqui.

opinião do mestre, e quão longe da beleza ficam aqueles que a buscam na inflamação e no exagero das palavras, particularmente na prosa! «Àqueles que foram dados um corpo frouxo por natureza, disse um homem de alto merecimento, aumentam-no com enchimento; e aqueles que têm imaginação magra ou infértil a inflam de palavras⁷.»

Que vergonha, ainda, que a França veja de um olho tão turvo e de um julgamento tão duvidoso o merecimento dos escritores aos quais ela deu tão boa reputação, como o dono dessa missiva, que nunca teve qualidade recomendável fora o apoio desse brilho assistido por tal ciência escolástica! Eu nem o quero nomear, pois ele está morto⁸.

Finalmente, para voltar a desejar o bem ao meu próximo, eu também queria que alguns desse grupo de sábios ou escritores, desprezadores desse pobre sexo maltratado, parassem de usar as prensas, para, pelo menos, deixar-nos a liberdade de decidir se eles sabem ou não escrever um livro, pois eles nos exibem que não podem, compondo os livros deles graças ao labor alheio – digo, edificando-os detalhadamente e algumas vezes grosseiramente, receando que esse homem honesto⁹, que *Os Ensaios* ridicularizam do mesmo vício na época de seu autor, ficasse sem companhia.

Se eu ousasse me esforçar para proteger as damas contra eles, eu encontraria logo ao meu lado Sócrates, Platão, Plutarco, Sêneca, Antístenes, ou ainda São Basílio, Santo Jerônimo, e tais espíritos que esses doutores contradizem e negam com tanta liberdade, quando diferenciam, de maneira universal, os méritos e as faculdades próprias a cada sexo. Mas eles se encontram já vencidos e punidos pela estupidez deles, condenando o particular pelo geral – ao conceder que o talento das mulheres seja de maneira geral inferior –, e também pela ousadia de desprezar o julgamento de personagens tão importantes como aqueles, sem falar dos modernos, ou o decreto eterno de Deus mesmo, que faz dos dois sexos uma única criação, e, mais adiante na história

⁷Na verdade, no capítulo 26 do primeiro livro dos *Ensaios* (“Da educação das crianças”), Montaigne diz exatamente: “Os que têm o corpo frouxo aumentam-no com enchimentos; os que têm a matéria minguada inflam-na com palavras”.

⁸O escritor do qual fala aqui Marie de Gournay não foi formalmente identificado. A edição Honoré Champion de suas *Obras Completas* (op. cit., página 1079, nota A) propõe o nome de Pierre Charron, “cujo *Tratado da sabedoria* conheceu um real sucesso”.

⁹O termo “honesto homem” na época de Montaigne referia-se ao homem culto e frequentador da corte; conhecedor da gramática, do latim, do grego e leitor dos textos clássicos. Mas em diversas passagens dos *Ensaios*, Montaigne ridiculariza tal figura denunciando que ela era destemida em suas críticas, mas muito covarde para fazer algo original. Os conhecidos “homens honestos” de sua época eram, na concepção do filósofo, meros compiladores, deturpadores ou usurpadores da sabedoria alheia. Cf. *Ensaios* 9, 14, 20 e 26 do primeiro livro, ensaios 12, 27 e 37 do segundo e ensaios 4, 5, 8, 9, 10, 11 e 13 do terceiro e último livro dos *Ensaios*. (N. das T.)

santa, glorifica as mulheres de todos os dons e de todos os favores que os homens hão de se beneficiar, assim como eu apresentei de maneira mais ampla na *Igualdade* deles e delas.

Além disso, aqueles deste estofo sofrerão certamente, se eles quiserem, as advertências de que se passará a duvidar da capacidade deles de superar as mulheres fora da soberana lei do bel prazer deles, que os condena e os confina dentro das limitações da incapacidade, ou que se apague a glória de seus esforços pelo desprezo que eles, com prazer, usam como arma. Aliás, conhecemos algumas mulheres que nunca se vangloriariam de tão pouca coisa que de apagá-los, nem de vez, nem por simples comparação ou vingança. Ainda mais, eles saberão que, com a mesma sutileza que procuram desprezar esse sexo sem escutá-lo nem ler os seus escritos, ele procura vingar-se porque ouviu e leu os escritos que partiram de suas mãos. Eles poderão reter em suplício este lembrete perigoso de casa de boa família: que apenas os menos hábeis podem viver contentes com suas capacidades, olhando as do outro por detrás do ombro, e que a ignorância é mãe da vaidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GOURNAY, Marie de. *Les avis ou Les présens de la demoiselle de Gournay*. (3e éd). Paris: T. Du Bray, 1641.

_____. *Égalité des hommes et des femmes suivi de Grief des Dames*. Édition établie par Claude Pinganaud et présentée par Séverine Auffret. Paris: Éditions Arléa, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Édition: Pierre Villey. Paris: P.U.F., 1965.



outra margem
revista de filosofia