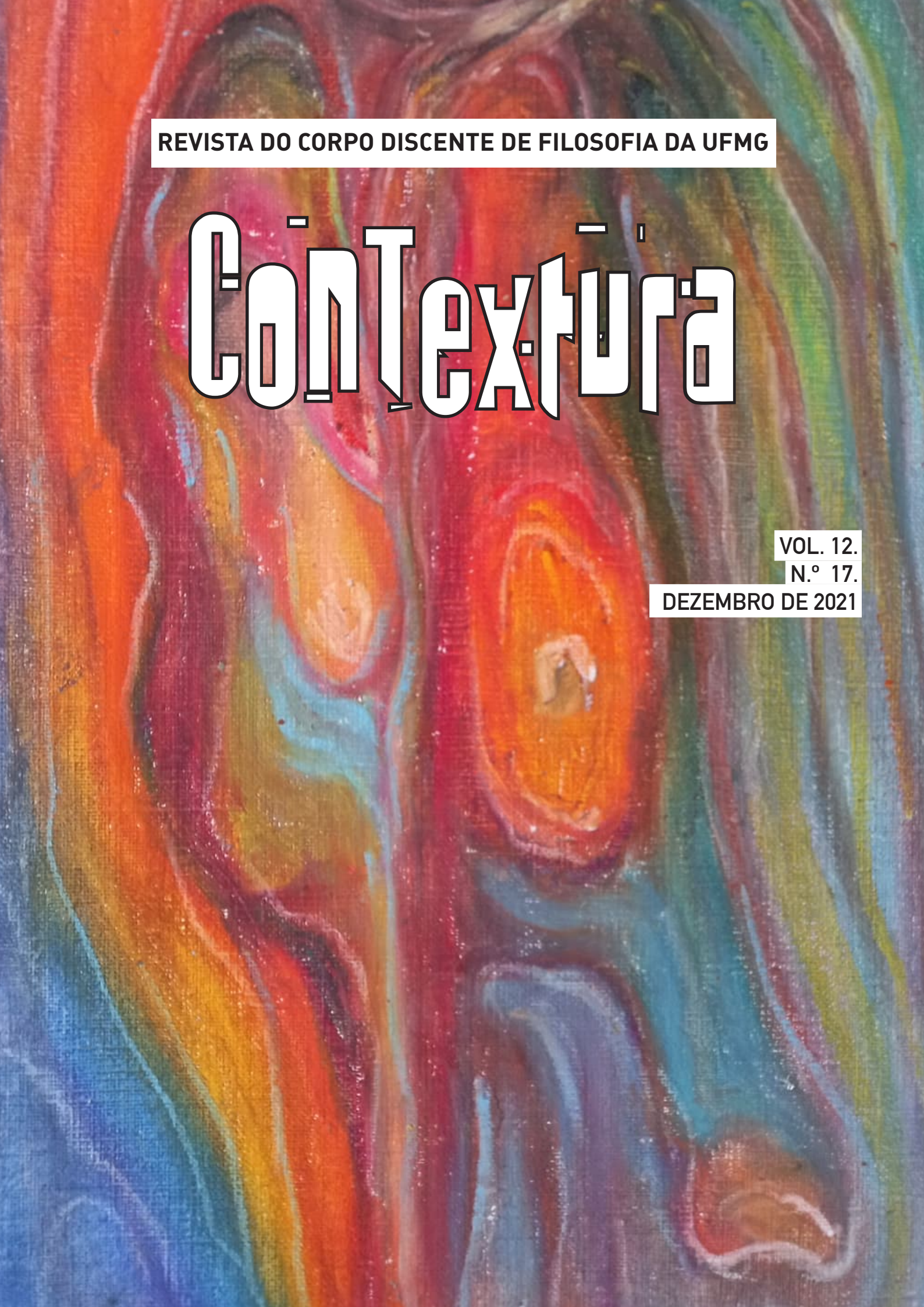




REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

CoNTextura

VOL. 12.

N.º 17.

DEZEMBRO DE 2021

ConTextura: **1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. **4.** Texto com textura; Contextura.



Concepção geral e coordenação

Giorgia Cecchinato

Gerente

Yago Pessoa

Editores de seção

Ana Luiza Ferreira e Mello

Raony Salvador

Leitores de prova

Angélica Filaretti

Ademir Marcos de Resende Júnior

Geraldo Gustavo Barbosa

Raíssa C. S. Miranda

Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Lívia Mara Guimarães

Rogério Lopes

Design gráfico e diagramação:

Bruno Menezes

Capa

Imagem cedida por Walter Menon

Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores

ISSN

2525-5509

Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram pela qualidade desta edição

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH. Sala 2070 - BH, MG.

Realização

PEI Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

Apoio

FAFICH



SUMÁRIO

A RAZÃO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL	7
João Gabriel Haiek Elid Nascimento	
NÃO-SER E DISCURSO NO CRÁTILO DE PLATÃO	19
Cássio Mercier Ramos	
A “DECADÊNCIA IDEOLÓGICA”: LUKÁCS E O DEBATE ACERCA DA FILOSOFIA BURGUESA	32
Wesley Sousa Henrique Leão Coelho	
RESENHA:	
O CORPO E O TRABALHO NA OBRA DE SIMONE WEIL	46
Eduardo L. A. Rodrigues	

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

A RAZÃO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

REASON IN HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

JOÃO GABRIEL HAIEK ELID NASCIMENTO¹

RESUMO: Procura-se, no presente artigo, responder à questão: como se determina a Razão na seção A Fenomenologia do Espírito presente na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) vol. III, de Hegel. A obra escolhida para essa exposição se deu, primeiramente, em função de seu caráter científico-conceitual; em segundo lugar, por ter sido, a Enciclopédia, publicada para servir de guia às suas lições; e em terceiro, por configurar o pensamento mais maduro e acabado de Hegel. Contudo, como nesta obra o autor se define a apresentar um manual (Compêndio) das razões gerais desse desenvolvimento, mostra-se necessário mediá-las e introduzi-las com uma exposição mais singularizada; que será realizada com o auxílio da Fenomenologia do Espírito, livro publicado em 1807.

PALAVRAS-CHAVE: fenomenologia do espírito; enciclopédia; razão; livro; seção.

Abstract: The aim of this article is to answer the question: how is Reason determined in the section The Phenomenology of the Spirit present in the Encyclopedia of Philosophical Sciences in Compendium (1830) vol. III, by Hegel. The work chosen for this exhibition took place, primarily, due to its scientific-conceptual character; second, because it was the Encyclopedia, published to guide your lessons; and third, for configuring Hegel's more mature and finished thinking. However, as in this work the author delimited himself to present a manual (Compendium) of the general reasons for this development, it is necessary to mediate and introduce them with a more singularized exposition; which will be accomplished with the help of Phenomenology of the Spirit, a book published in 1807.

KEYWORDS: phenomenology of the spirit; encyclopedia; reason; book; section.

INTRODUÇÃO

Na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, livro publicado em 1807 por Hegel, tem-se logo de início a antecipação de um aspecto muito importante tanto de seu conceito, quanto de todo o sistema hegeliano - e que muitas vezes não é dado o devido enfoque -: a teoria do conhecimento. Assim, o sujeito do conhecimento, ao proceder sua experiência fenomenologicamente, primeiramente coloca diante de si um “instrumento com que se domina o absoluto” (Hegel, 2007, p. 71), ou em outras palavras, um método aplicado ao objeto que se quer conhecer; de forma que a coisa buscada sempre se conforme com o meio e padrão de medida utilizado para esse empreendimento. Quanto a isto, diz Hyppolite que, “se o saber é um instrumento, isso supõe que o sujeito do saber e seu objeto se encontram separados; [...]: nem o Absoluto poderia ser saber de si, nem o saber poderia ser saber do Absoluto” (HYPPOLITE, 2003, p. 22). Ou, segundo Hegel: “que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade” (HEGEL, 2007, p. 72). É dessa forma, pois que, se a presença do absoluto não fosse presumida desde o início, nunca se poderia confirmá-lo no saber: inviabilizando a empreitada logo em seus fundamentos.

Com efeito, assumindo este caráter no qual a consciência comum se encontra, a *Fenomenologia* parte do mesmo pressuposto do qual tinham partido os pensadores modernos: em proceder, primeiramente, a construção da ciência e de todo o saber a partir do “Eu”, e em segundo lugar, apresenta-lo enquanto fenômeno que acompanha os nossos juízos. Porém, como “seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade” (ibidem, p. 73), já que - retomando o que já dito - ela se encontra aparecendo frente a um outro saber ainda por ser compreendido: “por esse motivo, aqui deve ser levada adiante a exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal]” (ibidem, p. 74). Por isso é costumeiro se referir a tais momentos da aparição como *figuras da consciência*, ou estágios que o sujeito percorre

para a *des-fenomenalização* do saber fenomenal: uma necessidade pretendida para a superação da desigualdade entre o saber e o ser, e o seu consequente estabelecimento em patamares absoluto.

Porém, do mesmo jeito que as figuras aparecem para a consciência, elas também desaparecem, no entanto, sem saber de onde elas vieram, para onde vão, e qual a necessidade lógica com que elas se engendram: por isso, diz Hegel, “(...) esse caminho pode ser considerado como o caminho da *dúvida* [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho do desespero [*Verzweiflung*]” (ibidem, p. 74).

No entanto, para que o sujeito não permaneça paralisado nesse “caminho da dúvida”, dever-se-ia tomar a atitude de considerar essa série de figuras como que representando os momentos conceituais da ciência almejada. E assim, do “caminho da dúvida/desespero” tornam-se a “(...) história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (ibidem, p. 75). E esse é o modo como Hegel, em direção a um conhecimento absoluto, supera (*Aufheben*) tanto o devir quanto o ceticismo:

Tal como o ceticismo só vê o resultado negativo de sua experiência anterior; voltada para seu futuro e não para seu passado, não pode compreender como tal experiência era uma *gênese* daquilo que, para ela, é um novo objeto (HYPPOLITE, 2003, p. 41).

Contudo, nem só de negatividade (de inverdade) vive esse movimento da consciência; o cético que atesta só existir aí o *puro nada* como resultado, não passa à próxima figura enquanto não chegar à concepção de que essa falta de conhecimento identificada por ele, na verdade, é uma negação que deve ser *determinada* como tal: desta forma, esse resultado tem um conteúdo, e determiná-lo como *negatividade* abre “a passagem pela qual, através da série completa de figuras, o processo se produz a si mesmo” (HEGEL, 2007, p. 76).

Dessa forma, longe de eliminá-la, assume-se, agora, para a própria consciência, a negatividade que o cético concedia apenas ao objeto: e assim,

temos já um prelúdio da futura igualdade do método com o resultado - ou a identidade da consciência com a consciência-de-si; como se verá mais adiante. Por conseguinte, nas palavras de Hegel, tem-se: “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo” (ibidem, p. 76), ou seja, “onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (ibidem, p. 76)

Aqui, neste primeiro tatear da consciência frente a algo outro que lhe objeta, não se tem ainda a investigação do que é a coisa *em si* mesma, mas afirma-se apenas o que ela é *para a consciência*. Assim, sem a necessidade de reconhecer a adequação da série de figuras com o objeto da realidade, apenas se atenta para o progredir dos seus padrões de medida:

Portanto, não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação *nosso*s achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é *em si* e *para si*. (ibidem, p. 79)

Tais determinações são analisadas como imediatamente se apresentam, visto que nosso objeto é ainda o saber fenomenal de como elas foram apreendidas (ibidem, p. 78): “junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia a esse saber” (ibidem, p. 79).

Seguindo esse raciocínio, o sujeito notará que, não correspondendo o saber/conceito ao objeto, o que *para a consciência* o *em-si* do objeto passa então a ser apenas um momento do seu verdadeiro *Em-si*: têm-se, portanto, dois objetos, sendo o segundo não apenas a refutação do primeiro, mas também uma parte do *Em-si* que veio a ser *para-si*. E esse movimento *dialético* é o que justamente Hegel chama de *experiência*.

Tal vir-a-ser *para-si* do *em-si*, que “conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade” (ibidem, p. 81), já é, ao menos ao menos para o sujeito que rememora tais momentos, a “(...) ciência da *experiência da consciência*” (ibidem, p. 81). Assim, devido ao conteúdo produzido pela da negação determinada, adota-se “um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de

verdadeiro” (ibidem, p. 81): a verdade do anterior é, dessa forma, conservada.

Percorrendo o trajeto dessa série de figuras, a consciência, que inicialmente é inconsciente de sua identidade consigo mesma, passará a compreender seu Outro como sendo a aparição de sua própria essência, e verá que “na história de seus objetos é sua própria história que vamos ler” (HYPPOLITE, 2003, p. 37). Concluindo, o que importa ser fixado aqui nesta introdução, é uma antecipação do objetivo desse tratamento *fenomenológico*, qual seja: a reabilitação pós-crítica do caráter científico do objeto da metafísica tradicional, mas de modo a exigir-se, como pressuposto histórico - começo em relação ao sujeito - para o Sistema da Ciência, o desafio de se iniciar a partir de uma visão o mais subjetivista possível do sujeito (ORSINI, 2018b, p. 81). Esse pressuposto histórico, porém, foi incorporado posteriormente à totalidade da ciência, e a sua sistematização lógica nós mostraremos a seguir.

CONSCIÊNCIA

Anterior à consciência, era a vida da alma natural, que estava ou numa condição de unidade e identidade imediata com sua substância, ou a via como algo totalmente apartado de si. Assim, o nível da consciência, enquanto reflete sua determinidade (*Bestimmtheit*) substancial neste outro fora de si, passa a buscá-lo como a si mesma. Deste modo,

a consciência constitui o grau da reflexão ou da *relação* do espírito: do espírito como *fenômeno*: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação *subjetiva* como *certeza de si mesmo* (HEGEL, 2011 p. 182).

Em outras palavras, é “somente o *aparecer* do espírito” (ibidem, p. 184). Por uma cisão de si mesmo, o que aparece, aparece a alguém; do mesmo modo que aquele quem percebe, percebe algo: não mais como o aparecer de algo outro, mas de si mesmo no outro. Porém, vale ressaltar também que essa “aparição é o surgir e passar que

não surge nem passa, mas que em si constitui [...] o movimento da vida e da verdade” (ibidem, p. 53)

Como foi dito por Hegel no trecho aqui exposto, o Eu, que refere a si mesmo no seu ser-outro, é considerado como negatividade absoluta, ou seja, “é um dos lados da relação e a relação toda” (ibidem, p. 182); e, portanto, não pode existir sem esse “diferenciar-se-de-si-mesmo”: dependência esta que, transforma a substância expulsa em princípio de um misto de espanto e maravilhamento (algo além) para o Eu – nesse primeiro momento (ibidem, p. 183).

Tal desigualdade, junto da identidade formal com a sua alteridade, é justamente, o motor do “(...) movimento *dialético* do conceito – a determinação progressiva da consciência” (ibidem, p. 185). Progressiva porque há, na consciência, a necessidade de superar a contradição ali posta, a saber: possuir tanto uma verdade e um conteúdo que não é seu, quanto a certeza de estar junto de si mesmo.

Tal contradição indica a necessidade e o impulso para supracumir (*Aufheben*) essa sua limitação, tornando a sua atividade no objeto reflexo de sua determinação e seu interior. Pois, de acordo com o autor: a “meta do espírito enquanto consciência é fazer esse seu fenômeno idêntico à sua essência, é elevar a *certeza de si mesmo à verdade*.” (ibidem, p. 186).

Consequentemente, longe de encontrar unilateralmente algo último, tem-se como resultado aquilo que também é causa primeira e suprema de todo esse processo: a *razão, o conceito do espírito* que intui a si mesmo nas determinações de conteúdo do objeto contraposto. Para tanto, entre o já dito estágio da *consciência que experimenta*, e o conceito de espírito, antes tem de superar primeiramente graus mais singulares: e será com a *consciência sensível* que irá se tratar a partir de agora.

A CONSCIÊNCIA SENSÍVEL²

Essa consciência difere da anterior porque seu objeto está como autônomo *ser-a-si-mesmo-exterior*, e recebe a determinação do *ser* em geral

(“isto é”, ou, “agora é”) através de uma relação imediata. Porém, a cada novo momento essa verdade anunciada anteriormente é refutada, e o que permanece como verdade na certeza sensível é antes a mediação simples do “isto” ou “agora” como qualidade do universal. Como “isto” e “agora”, a justificação é a seguinte:

O aqui, por exemplo, é a árvore. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa. O próprio aqui não desvanece, mas é algo que fica no desvanecer da casa, árvore etc. (HEGEL, 1992, p. 77).

E, como “mediatizado”: porque *para nós* “Eu tenho a certeza por *meio de* um outro” (ibidem, p. 75).

Outro ponto importante sobre essa etapa é que, não apenas falamos o que foi ‘visto’ e o que foi apreendido pela intuição, mas a própria linguagem já é um *ser-Outro* tanto da consciência como daquilo que foi anunciado; assim:

o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que *‘visamos’*. (ibidem, p. 76)

O PERCEBER

Disto resultou que o universal da certeza sensível, definido aqui como “a coisa”, também reúne em si uma multiplicidade de propriedades, e desta conjunção é que veremos sair o caráter de sua contradição: a coisa é tanto uma unidade que conjuga suas qualidades essências (próprias a si) e expulsa as acidentais (exteriores à sua essência), quanto a fragmentação desses momentos mediatizados em propriedades indiferentes e independentes entre si. A conciliação desses dois momentos; ou seja, a relação entre si das propriedades, por um lado estando em um Uno, e por outro dispersas como múltiplas e independentes; configura “a verdade mais próxima do perceber é que o objeto é, antes *fenômeno*” (HEGEL, 2011, p. 192), e a “consciência

desse objeto é o *entendimento*” (ibidem, p. 192) que julga tais medidas.

O ENTENDIMENTO

O verdadeiro, sob o grau do entendimento, se encontra na identidade abstrata interior em oposição à multiplicidade de propriedades independentes entre si: não chegando, contudo, a conceber uma unidade entre elas, pois que a unidade está na identidade abstrata interior. “Essa diferença simples é o reino *das leis* do fenômeno, sua tranquila cópia universal” (HEGEL, 2011, p. 193), onde a consciência se objetiva para si na relação entre as determinações universais. Porém, “nessa determinação de forma-em-geral, desapareceu *em si* a consciência” (ibidem, 2011, p. 194), ou seja, uma potência diferenciadora que em si não é nenhuma: “[tem por objeto] *a si mesmo*; [é] a *consciência-de-si*”. (ibidem, p. 194).

Por conseguinte, a partir dessa potência diferenciadora que caracteriza o entendimento, a consciência acaba por se perder nessas diferenciações indiferentes entre si, pois ela mesma passa a ser apenas mais uma dentre as outras. Consequentemente, o Eu, ou a universalidade abstrata interior, passa a ser exterior também nos fenômenos descritos; da mesma forma que estes – os fenômenos exteriores – também passam a ser interiores: configura-se assim a síntese dessas percepções em uma unidade consciente; a consciência-de-si, ou, $Eu = Eu$.

CONSCIÊNCIA-DE-SI

“A verdade da consciência é a *consciência-de-si*” (HEGEL, 2011, p. 195). Aqui a liberdade abstrata é atingida ao saber que a representação do objeto é sua e de si mesma; contudo, não se é aquele objeto, pois que ainda se permanece como uma identidade imediata, e não efetivada: é uma consciência que se contrapõe à sua igualdade ($Eu=Eu$), tendo-a como objeto; e por isso ainda não é efetiva.

Sua consciência-de-si ($Eu=Eu$) é um objeto externo que precisa ser subjetivado – assim como aconteceu na passagem do entendimento para a consciência-de-si. Tal inefetividade tem o impulso, ou desejo, de resolver essa contradição e participar dessa exterioridade, que é a sua verdade interior. Assim, temos a *consciência-de-si desejante*. Charles Taylor comenta esse movimento com uma brilhante clareza:

a busca da integralidade é evidente até mesmo em formas inferiores de vida, pelo fato de escolherem o que precisam do mundo externo e devorá-lo, isto é, incorporá-lo em si mesmos (TAYLOR, 2014, p. 179).

CONSCIÊNCIA-DE-SI QUE DESEJA

“Desejante” porque se tem tanto uma consciência-de-si singular e imediatamente posta à um objeto externo, quanto uma consciência que tem como objeto sua consciência-de-si. Assim, “na negação dos dois momentos unilaterais, enquanto é ela a própria atividade do Eu, essa identidade vem-a-ser *para* ela” (HEGEL, 2011, p. 198): ou seja, sua totalidade *em si e para si* é realizada na satisfação desse desejo, no suprasumir (*Aufheben*) dessa oposição. Deseja-se seu *em si* que está em um Outro; porém, a satisfação só se realizará enquanto o “ser-outro possa ser negado sem ser abolido” (ibidem, p. 180), pois “o que se precisa é de uma realidade que permanecerá” (ibidem, 2014, p. 181).

Essa satisfação egoísta do desejo, evidentemente já é a consciência-de-si abstrata se efetivando, mas “já que a satisfação só ocorreu no singular – mas esse é passageiro – o desejo se gera de novo na satisfação” (HEGEL, 2011, p. 199). Aconteceu que sua atividade não foi recíproca, pois tanto destruiu o lado exterior sem formá-lo também consciente-de-si – a realidade exterior não permaneceu –, como dependeu de algo carente-de-consciência para se reconhecer; dessa forma, “o resultado contém a determinação da *universalidade* e da *identidade* da consciência-de-si com seu objeto” (HEGEL, 2011, p. 200): e nessa atividade ela

se iguala ao seu objeto. Contudo, pelo mesmo motivo que a consciência se identifica com o seu objeto, também o eleva a um Eu preenchido com a sua consciência-de-si: com efeito, supassumiu (*Aufheben*) essa satisfação singular. Logo, necessita agora não mais de qualquer objeto para adquirir progredir a experiência de sua consciência, mas por conta do resultado anterior, percebeu que este [objeto] deve ser uma outra consciência-de-si: e é para isto que ela se dirige agora.

A CONSCIÊNCIA-DE-SI QUE SE RECONHECE³

Aqui surge o momento em que uma consciência-de-si (Eu=Eu) está frente a outra consciência-de-si, e nele “(...) eu tenho a intuição de mim enquanto Eu [...], como [um] Eu absolutamente autônomo em relação a mim” (HEGEL, 2011, p. 200): tal é a contradição aqui presente e que não pode ser ainda suportada, um Eu que é tanto universal quanto particular tem, em função disto, o desejo de se mostrar livre desta dicotomia.

Refletindo cada um sobre si mesmo e impenetráveis um ao outro, cada consciência-de-si busca mediar – “negociar” – o reconhecimento da sua liberdade a fim de superar a imediatez de seu respectivo *ser-aí*: que lhe é estranho. O resultado dessa luta consiste em que cada Si seja reconhecido pelo Outro assim como eles são *em si*: ou seja, apenas sou livre se o outro também for, e vice-versa.

Colocando em jogo os assuntos particulares [e egoístas] de cada uma das consciências-de-si, elas se expõem também a um eminente teste, e apostam – mesmo que inconscientemente – sua vida em função da conquista de ser reconhecido como consciência-de-si: de ser livre *através e com* a outra. Assim, a morte de uma delas resulta na mesma conclusão da *consciência-de-si desejante*: uma realidade que não permanece. Portanto,

cada uma das duas consciências-de-si põe *em perigo* a vida da outra, e se expõe a si mesma a ele; mas somente *em perigo*, pois cada uma está igualmente dirigida à conservação de sua

vida, enquanto [ela é] o ser-aí de sua liberdade (ibidem, p. 202).

Vale ressaltar também que, a luta desdobrada até suas últimas consequências, na morte, está fora do âmbito da sociedade-civil e do Estado, já que nesse primeiro momento as partes envolvidas são apenas singulares não mediatizadas ainda por/ em uma comunidade. Deste modo, o fim da luta, promovido pela desistência de uma das partes à sua própria liberdade e a consequente subordinação à um senhor, “é o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*” (HEGEL, 2011, p. 204): esse começo é a relação de dominação e servidão mais característica do despotismo dos primeiros impérios-mundiais. Além disso, não se considera tal começo temporal como princípio, pois aquilo que é anterior na ordem científico-conceitual, aqui na *Fenomenologia*, é o mais posterior na ordem cronológica: não se deve, pois, identificar erroneamente que a essência do Estado seja a violência da primeira luta pelo reconhecimento.

Com efeito, o senhor, por seu reconhecimento advir de algo que para ele não tem legitimidade alguma – o servo, ou escravo –, permanece em liberdade abstrata, ao mesmo tempo que não se emancipa por depender sempre dos serviços prestados a ele. Assim, dominando apenas deseja e goza: não trabalha e nem tem motivos para oferecer graças (agradecer). Por outro lado, o servo, em função da obediência prestada na relação, tanto trabalha sob o desejo de seu senhor, se elevando acima de sua vontade singular ao agir por uma vontade que lhe é supra-individual – porém particular do senhor ainda –, quanto inicia a concretizar sua liberdade no trabalho: ele vê o mundo como algo transformado por ele, contempla “o poder da consciência que pensa e executa, que pode criar modelos, [...], então, mudar as coisas para conformar-se a elas” (TAYLOR, 2014, p. 185). E, assim, faz surgir “nessa extrusão e no temor do senhor, o começo da sabedoria: a passagem para a *consciência-de-si universal*” (HEGEL, 2011, p. 205)⁴. Visto que, o trabalho sozinho, não ciente do medo da morte, teria produzido apenas aptidões parti-

culares (*Geschicklichkeit*), não uma consciência universal de si-mesmo (TAYLOR, 2014, p. 185).

O medo, pois, se torna então necessário para que a vontade do servo ultrapasse sua vontade individual e comece a conquistar a universal. Tanto o entendimento passou a determinar a realidade natural espiritualizando-a através do trabalho, quanto a sua vontade particular passou a participar daquela que é para ele universal. Isso se dá, porque a submissão sofrida determinou o senhor como aquele que tem o poder de extinguir a consciência serva, logo, ao participar de sua vontade, o servo participa da vontade daquele que possui o domínio sobre toda a sua existência: ou seja, participa da vontade universal que determina sua consciência. Unifica assim, na sua consciência, a identidade que ela postula tanto com a natureza sensória, através do trabalho; como com o espírito, através da participação nessa vontade universal.

Para o filósofo que realiza a rememoração das figuras da consciência de modo científico-conceitual, o Outro já está reconhecido como livre; mas para os diversos espírito-dos-povos e para a consciência “*fenomenológica*” em geral, sua consciência-de-si universal repousa em sua respectiva comunidade: tanto “as normas que seguimos são aquelas plenamente vividas pelas instituições que existem em nossa sociedade” (TAYLOR, 2014, p. 198), como os indivíduos tendem a “começar a ver a totalidade social como central, e o indivíduo como manifestação dela” (TAYLOR, p. 196).

Tem-se então como resultado a unidade entre o todo social e o individual, *cujá verdade*, científico-conceitualmente Hegel designou de *consciência-de-si universal* na *Enciclopédia*; e identificou historicamente, na Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 2007) sua manifestação com o estoicismo: “uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude” (ibidem, p. 152).

Por mais que esteja presente em todos os momentos da Ciência Filosófica, é nessa figura que tal determinação mais se revela como a *principal* essencialidade. Assim, o servo tanto se eleva ao espírito através da participação na vontade

universal, quanto tem seu pensamento posto na natureza: uma igualdade ainda abstrata, mas que por ser abstrata, é ao menos por um lado, *pensamento*; e por ser igualdade e pensamento, é *totalidade*. Tem-se, portanto, nesse momento a verdade da consciência-de-si: que é a consciência-de-si universal.

CONSCIÊNCIA-DE-SI UNIVERSAL⁵

Feito isso, tem-se agora o pensar como objeto para o Eu, que seria, para Hegel, o início da interioridade universal. Ou seja, o *em-si* que a *consciência desejante* buscava inconscientemente em um outro, e que a *consciência-de-si que se reconhece* buscava em outra *consciência-de-si*, foi agora encontrado e posto como o próprio pensar. Neste ponto, mesmo que a consciência-de-si não se mova no pensar através de conceitos, está a se referir aqui a uma “consciência *pensante, em geral*, ou que seu objeto é a unidade *imediata* do *ser-em-si* e do *ser-para-si*” (HEGEL, 2007, p. 153) – “como se é sabido, chama-se *estoicismo* essa liberdade da consciência-de-si” (ibidem, p. 153). Tudo para a consciência é, *abstratamente*, como essência pensante, “de modo que em seu ser-outro o Eu retornou imediatamente a si” (ibidem, p. 154).

Assim, “o *cepticismo* é a realização do que o estoicismo era somente o conceito” (ibidem, p. 155); ou seja, o pensamento se apresenta como aquilo que ele efetivamente é: “liberdade que *em-si* é o negativo” (ibidem, p. 154), na qual “nada há de permanente” (HEGEL, 2007, p. 157); e tal é o *dialético*. Tem-se, portanto, “uma consciência que é *empírica*, dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma” (ibidem, p. 157). Mas, por ser ela isso mesmo – não ter verdade alguma – “volta a transformar-se em consciência-de-si *universal igual-a-si-mesma*” (ibidem, p. 157), sempre oscilando entre um extremo e outro. “Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A” (ibidem, p. 158).

Surge dessa impossibilidade de rejuntar esses dois momentos que a compõe uma outra consci-

ência que supera esse impasse, e “essa nova figura é, portanto, uma figura que *para si* é a consciência duplicada de si como libertando-se” (ibdem, p. 158). Afinal de contas, o dialético “é *uma* consciência que tem nela essas duas modalidades” (ibdem, p. 158) - enquanto que o cético vacila entre elas. Ou seja, surge com essa nova figura a pretensão de atingir um objeto que mantenha em unidade a identidade (Imutável) com diferença (mutável), de modo que a dualidade de dominação e servidão seja vivida em uma única consciência: na sua própria.

Porém, deve-se ressaltar aqui que a liberdade atingida se duplica: não se aplica o poder negativo do pensamento apenas aos seres-aí que lhe objetam, mas também para a própria consciência-de-si. Assim,

a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória (ibdem, p. 158-9).

Essa consciência infeliz apresenta unificada para si mesma essa contradição no qual “é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade” (ibdem, p. 159): é tanto o Imutável Universal quanto o mutável singular. Porém, como já foi anunciado, “seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito” (ibdem, p. 159): “ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência” (ibdem, p. 159) – trata-se do intuir porque essa unidade não atingiu o nível do conceito. Assim, a felicidade da conciliação da consciência cética torna-se infeliz porque, para ela, as duas consciências que ela unifica não são a mesma, mas opostas e hierarquicamente superpostas: “uma é como *essência*, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o *inessencial*” (HEGEL, 2007, p. 159).

Entretanto, nesse movimento da consciência tem-se que, “*para ela*, a singularidade *em geral* vem-a-ser *na* essência imutável” (ibdem, p. 160), assim como seu Imutável vem-a-ser *na* essência singularizada.

O primeiro Imutável é para a consciência apenas a essência *alheia* que condena a singularidade; e enquanto o segundo Imutável é uma *figura* da singularidade, com a consciência mesma, eis que no terceiro Imutável a consciência vem-a-ser espírito (ibdem, p. 161).

Em verdade, os três momentos são: (1) o Imutável é oposto à singularidade em geral; (2) o Imutável é um singular oposto a outro singular; (3) o Imutável, enfim, é um só com o singular (ibdem, p. 161). Assim, devido ao movimento que o negativo opera na consciência, o segundo momento automaticamente já instaura uma identidade entre o que é imutável com o que é singular, recaindo consequentemente no terceiro momento: assim como na passagem da consciência-de-si desejante para a consciência-de-si que se reconhece, porém, aqui, essa mediação foi realizada com outra consciência-de-si.

O resultado dessa relação até aqui, diz Hegel, é simplesmente esse: “a experiência que a consciência cindida faz de sua infelicidade” (ibdem, p. 161). “Por essa razão, a *consciência* imutável conserva também em sua própria figuração o caráter e os traços fundamentais do ser cindido” (ibdem, p. 161): por tal motivo seu conhecimento do absoluto progride mais que o do cético, visto que seu conceito dá constituição também às outras figuras superadas, que o cético ignorava, e conserva-as como essenciais.

Assim, o que se tem aqui na consciência infeliz, segundo Hegel, é apenas o fenômeno no qual a unidade imutável se torna singular; entretanto, o entrave que permanece é: tal Imutável, apesar de singular, ainda não é a consciência mesma em si, mas um objeto representado no além e, portanto, inatingível. Desse modo, considerado Imutável, “onde é procurado, não pode ser encontrado; pois deve justamente ser um Além, algo tal que não se

pode encontrar” (ibidem, p. 164): por isso apenas tem a certeza de que a essência da realidade é a sua própria, mas não se a vive. O que se conclui a partir disso é que, esse algo “buscado como singular [...], é *singular* como objeto ou como *algo efetivo*: objeto da certeza sensível imediata, e por isso mesmo é uma coisa tal que desvaneceu” (ibidem, p. 164).

Por conseguinte, “a consciência renunciará a buscar a singularidade imutável como *efetiva*, ou a fixá-la como evanescente; e só assim está apta para encontrar a singularidade como verdadeira, ou como universal” (HEGEL, 2007, p. 164-5). Ou seja, não quer mais encontrá-la imobilizada objetivamente, por isso agora ela continua seu movimento, renuncia o Imutável lhe fixando no além, e retorna à sua subjetividade infinita.

Assim, a pura consciência que foi buscar na efetividade sua singularidade universal, *retornou* a si mesma *devido* a seu *desejo de trabalho*. A partir dessas atividades percebeu que não é um mero meio, parte ou instrumento do universal, mas que adquiriu a certeza de si mesma com o “suprassumir e o gozar da essência alheia; isto é: dessa mesma essência sob a forma de coisas independentes” (ibidem, p. 165), e assim esgota suas tentativas de viver sua verdade em experiências diversas, retornando para si mesma como única realidade sobrevivente. Com efeito, lembrando os momentos finais da *consciência-de-si desejante*, a efetividade para e na qual ela trabalha e goza é também “*cindida em dois pedaços*, tal como a sua própria consciência: só por um lado é em si nula; mas pelo outro lado é um *mundo consagrado*, a figura do Imutável” (ibidem, p. 165). O que se deseja aqui com a independência da consciência-de-si, é que ela suprassuma (*Aufheben*) sua própria independência e efetividade (seu ser para-si), e não uma alheia; que esse ser-aí efetivo (esse ser para-si) não seja apenas mediado com ela, mas que o tenha como a si mesma, sendo assim igualmente efetiva e efetividade: só desse modo se encontrará em-si e para-si.

Tem-se, portanto, como resultado parcial, uma consciência que *desejou, trabalhou e gozou*.

O que Hegel, depois dessa série de atividades, quer dizer com *ação de graças*, nada mais é do que o “*abandonar-se recíproco* de ambas as partes” (ibidem, p. 167): o atual fim do conflito com o negativo. Contudo, entre a consciência singular e o Imutável Universal permanece um meio-termo, “esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente” (ibidem, p. 169), pois é o próprio centro de mediação da consciência enquanto tal. Assim, no movimento de ação de graças, “o que se efetuou foi apenas a dupla reflexão dos dois extremos” (ibidem, p. 167) inconscientes: o ‘dar graças’ é justamente o reconhecimento de que sua *vontade singular, seu gozar e a posse de seus bens é doada pelo [e para o] Imutável Universal* - a mediação que o singular realiza com o Imutável, faz com que este lhe conceda o caráter Imutável também -; porém, essa união aparentemente passiva recebida pela graça é *contrabalanceada com sua própria operação* - a mediação que o singular realiza com o Imutável, faz com que este adquira o caráter singular daquele - enquanto esta é uma *existência singular que deseja, trabalha, goza e agradece*. Reflexão esta que foi resultado de uma “consciência que se *experimentou* como efetiva e efetivante: uma consciência para a qual ser *em si e para si é verdadeiro*” (HEGEL, 2007, p. 168).

Nessa renúncia que a consciência infeliz realiza, ela se vê obrigada a submeter toda sua singularidade, desde sua ‘certeza sensível’ até a posse de seus bens e o gozo de seu trabalho ao Imutável: e neste momento, que se mostra totalmente *oposta* ao Imutável - como “imutabilizando” também sua singularidade -, nunca foi tão consciência-de-si singularizada. Entretanto, essa reconciliação consumada no trabalho e no sacrifício, que faz com que sua operação passe a ser obra universal, só se torna conceito e ciência através do centro de mediação [, que é a consciência e] que realiza essa comunicação entre os extremos: a consciência-de-si singularizada *adjunta* ao meio-termo, não é ele mesmo, e assim, suas declarações para si e, consequentemente, sua ciência ainda permanecem cindidas. Por isso a Razão será para ela - para a consciência singular adjunta ao meio-termo -

apenas como certeza, como representação, e não como verdade e conceito.

Por ser então, a vontade como universal, necessariamente para a consciência, não pode ter *para-si* esse *Em-si*: é a renúncia da vontade como singular, e “a consciência se põe a fazer algo que não compreende” (HEGEL, 2007, p. 170).

Mas até nesse afastar conserva para si a particularidade *exterior* na posse, que não abandona, e a particularidade *interior* na consciência da decisão que ela mesma toma, e na consciência do conteúdo dessa decisão determinada por ela; conteúdo que não trocou por outro conteúdo alheio que a preenchesse sem a menor significação (ibidem, p. 170).

Nesse objeto então, enquanto *em-si* do agir singular da consciência, suprassumido no *além*, veio-a-ser o que Hegel identifica como a ‘*representação da razão*’: “a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente *em si*, ou de ser toda a realidade” (ibidem, p. 171). Tem-se, portanto, que, *para* a consciência singular, seu *em si*, é a essência absoluta. “Em outras palavras: arrancou de si seu ser-para-si e fez dele um ser” (ibidem, p. 172) - ou melhor: *O Ser*.

Contudo, a verdade dessa certeza – de ser toda a realidade –, aqui ainda não realizada pela Razão, só será consumada naquilo que virá a se designar por *espírito*: pois a Razão ela mesma é “apenas” certeza.

A RAZÃO

“A consciência-de-si, [que é] assim a certeza de que suas determinações tanto são objetivas, [...], quanto são seus próprios pensamentos, é a razão” (HEGEL, 2011, p. 209): esta, diferentemente da consciência-de-si universal, tem essa verdade

como *saber subjetivado*, e não é apenas enquanto substância, substrato. Aquela consciência não toma sua manifestação social, por mais central que possa ser para suas vidas, como uma representação para si do seu próprio saber absoluto: e permanecem com esta cindida – algo que só virá a se realizar no elemento abstrato do pensar.

Conciliado em sua universalidade o seu saber; “o espírito, portanto, começa somente de seu próprio ser, e só se refere a suas próprias determinações” (HEGEL, 2011, p. 210).

CONCLUSÃO

Para a exposição científico-conceitual da determinação de Razão, procurou-se utilizar do livro *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2007; HEGEL, 1992) apenas para introduzir e mediar, quando necessário, as razões gerais da seção *Fenomenologia do Espírito* contida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio vol. III* (HEGEL, 2011). Tal trabalho, procurou mostrar a *sistematização* científico-conceitual daquela que foi, num primeiro momento, considerada a “primeira parte do sistema da ciência”, segundo o seu respectivo capítulo no ‘Sistema da Ciência’.

As dificuldades encontradas para tal, se deram principalmente em função da diferença na divisão do conteúdo (*Inhalt*) entre as “*Fenomenologias*”. Assim, tem-se uma aparente mudança na divisão do conteúdo (*Inhalt*) a partir do capítulo que no livro de 1807 é designado “A Verdade da certeza de si mesmo”: que, na *Enciclopédia*, identificamos como sendo a Consciência-de-si. A tabela a seguir evidenciará as diferenças entre os dois modos de exposição e a relação que teve como resultado do presente estudo, e que norteou, portanto, a redação do presente artigo:

Comparação entre o conteúdo dos Sumários (Inhalt) - da consciência de si à razão

<i>Fenomenologia do Espírito</i> (HEGEL, 1992; HEGEL, 2007)	<i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio</i> (1830) vol. III (HEGEL, 2011)
IV. A verdade da certeza de si mesmo,	b - A consciência de si 1º) O desejo
A – Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão,	2º) A consciência de si que se reconhece
B – Liberdade da consciência-de-si: Estoicismo – Cepticismo - Consciência infeliz,	3º) A consciência de si universal
V – Certeza e Verdade da Razão,	c - A razão

Fontes: HEGEL (1992); HEGEL (2011)

Além dessa diferença, tem-se uma outra, tão importante quanto, e que acabou por concentrar os limites do presente artigo.

O domínio abrangido pela *Fenomenologia do Espírito* da *Enciclopédia* tem a sua exposição até o capítulo *Razão*, desenvolvendo essa determinação até o conceito de *Espírito*, no qual se inicia a seção *Psicologia*: compreendendo os capítulos intuição, representação e pensamento. Já no livro de 1807, o tratamento continua com um capítulo também denominado por “Espírito”, compreendendo discussões sobre a eticidade, cultura e moralidade: ou seja, temas não muito comuns com a Psicologia da *Enciclopédia*. A partir deste ponto, as obras analisadas tomam caminhos aparentemente tão diversos no projeto hegeliano, que seria exagerado, aqui no presente artigo, procurar expor qualquer tipo de conciliação mais detalhada e singularizada.

Se aqui não cabe uma exposição mais singularizada, o que nos resta, - haja vista que Hegel não deixa tão explícita tais alterações - é apresentar as razões gerais, quais sejam: que, também no livro de 1807 existiria, apesar de dispersa, na sequência das figuras da consciência, uma parte que

trataria também de uma espécie de ‘Psicologia’, depois uma que trataria daquilo que virá a ser o ‘Espírito Objetivo’, e finalmente aquilo que virá a ser a esfera do ‘Espírito absoluto’ da *Enciclopédia*: todas, é claro, tratadas fenomenologicamente, ou seja, ainda com a cisão entre o sujeito e seu objeto.

Essa resolução se justifica, pois a consciência em oposição a seu objeto, a fim de atingir a unidade conceitual do Ser puro – que inicia o tratamento científico-conceitual do Sistema da Ciência -, necessita passar antes pela experiência de todas essas configurações - e aqui considerando a *Fenomenologia do Espírito* como uma possível introdução ao sistema. Tal inferência da *Ciência da Lógica* - que é a primeira das três partes da *Enciclopédia* - através do fim da *Fenomenologia* não se trata de algo estranho; pois,

No que diz respeito à relação exterior [entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*], decidiu-se por fazer acompanhar a primeira parte do sistema da ciência que contém a *Fenomenologia*, uma segunda que deveria conter a lógica, bem como ambas as ciências da filosofia real, a saber, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito e, com isso ter-se-ia concluído o *sistema da ciência* (HEGEL, 2016, p. 29)

Assim, esse mesmo princípio lógico, como era de se esperar, naquela época, de um sistema da ciência, será também apresentado como resultado de sua exposição científico-conceitual: em que o último é também o primeiro. Portanto, nos parágrafos finais da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) vol. III* (HEGEL, 2011), o Espírito Absoluto da Filosofia é também reconduzido ao seu começo: começo este, *lógico*, conectando o objetivo da Fenomenologia do

Espírito com o objetivo da Enciclopédia da Ciências Filosóficas em seu início lógico no puro Ser.

esse conceito da filosofia é a ideia *que se pensa*, a verdade que sabe (§ 236): o lógico com a significação de ser a *universalidade* verificada no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*; enquanto [é] o *espiritual* (HEGEL, 2011, §574, p. 363).



NOTAS

1. João Gabriel Haiek Elid Nascimento. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9087803180697938>. Estudante do 6º semestre de Filosofia da UNESP. E-mail: (1) gabrielelid@hotmail.com; (2) gabriel.elid@unesp.br. Orientador: Ricardo Pereira Tassinari. Currículo Lattes do Orientador: <http://lattes.cnpq.br/5284741141457630>.
2. Nesta seção necessitou-se, ao menos nos trechos citados diretamente, completar com o livro Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 1992) a exposição científico-conceitual da “consciência sensível” presente Enciclopédia das Ciências Filosófica em Compêndio (1830) - vol. III (HEGEL, 2011): pois que, em contraposição a este, no livro de 1807 a exposição se apresenta de modo mais exaustivo e singularizado.
3. Aqui, entramos em um tema muito caro à Fenomenologia do Espírito, cujas passagens presentes do livro publicado originalmente em 1807, foram intensamente estudadas por diversos autores e apropriadas para diversas ciências. É justo pois que o consulte, ainda que com moderação, a fim de que se possa manter a exposição científico-conceitual típica da Enciclopédia.
4. Passagem provavelmente de inspiração bíblica, como se pode constatar em Provérbio 9, 10: “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria; e o conhecimento do Espírito Santo é a prudência” - principium sapientiae timor Domini et scientia sanctorum prudentia - (BÍBLIA, 2018, Provérbio, 9:10, tradução nossa).
5. Neste momento começa-se a notar as principais mudanças no projeto hegeliano, exigindo-se, portanto, uma conciliação entre os dissonantes capítulos da seção Fenomenologia do Espírito da Enciclopédia e do livro publicado originalmente em 1807: resultado este que mostraremos, além, é claro, da presente seção que se inicia, em uma tabela na conclusão do artigo, onde se compara os capítulos dissonantes de ambos os livros e aqueles que foram identificados equivalentes.

REFERÊNCIAS:

- Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)* – V.III. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. 4. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- _____. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- Taylor, C. *Hegel – Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- Hyppolite, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- Orsini, F. *O problema da substância na Doutrina da Essência (1813) de Hegel*. Cadernos de Filosofia Alemã. Porto Alegre, v. 23, N. 2, p 81-104, dez. 2018.
- BÍBLIA, A. T. *Provérbios*. In: *Vulgata Paralela: Português - Latim*. Toronto, Otário: Sociedade Bíblica do Canadá, 2018.

NÃO-SER E DISCURSO NO CRÁTILLO DE PLATÃO

NON-BEING AND DISCOURSE IN PLATO'S CRATYLUS

CÁSSIO MERCIER RAMOS¹

RESUMO: O Crátilo é frequentemente considerado como uma das primeiras tentativas de compreender o fenômeno da linguagem dentro de uma perspectiva filosófica. A verdade é que a temática de uma busca pela correção dos nomes já estava prefigurada em pensadores como Pródico, Protágoras e Górgias. Este artigo tentará analisar estas posições na forma com que influenciam a construção que Platão faz em seu diálogo, a fim de melhor compreender sua problemática e contribuição final. Para tanto, será feito um esforço de reconstruir a discussão sobre a linguagem até Platão evidenciando os pontos que mais interessam ao Crátilo e, posteriormente, um segundo esforço no sentido de explicitar a resposta que Platão pretende dar à referida discussão. O que se pôde averiguar nesse sentido é uma tentativa de conciliar não-ser e discurso enquanto um fundamento do dizer da verdade.

PALAVRA-CHAVES: Platão; Crátilo. Linguagem. Não-ser.

ABSTRACT: The Cratylus is often considered one of the first attempts to understand the phenomenon of language from a philosophical perspective. The truth is that the theme of a search for the correction of names was already foreshadowed in thinkers like Prodicus, Protagoras and Gorgias. This article will attempt to analyze these positions in the way they influence Plato's construction in his dialogue, in order to better understand his problematic and final contribution. To this end, an effort will be made to reconstruct the discussion on language up to Plato, highlighting the points that are most interesting to the Cratylus and, later, a second effort will be made to understand the answer that Plato intends to give to that same discussion. What we found in this sense was an attempt to reconcile non-being and discourse as a foundation for truth.

KEYWORDS: Plato. Cratylus. Language. Non-being.

INTRODUÇÃO

Desde muito cedo no desenvolvimento da cultura grega a linguagem veio a representar uma fonte de admiração e questionamentos. Não é de se surpreender que já nos escritos de Homero possam se ver alguns efeitos disto (Jonge, 2010) e, nesse sentido, o diálogo *Crátilo* de Platão, que versa sobre a justeza ou correção dos nomes, pode ser entendido como um ponto culminante da discussão linguística. O objetivo que se propõe com o presente trabalho é precisamente de retrazar o encaixe deste referido diálogo platônico na discussão a respeito da participação do ser no discurso a fim de melhor compreender a sua contribuição. O *Crátilo*, contudo, apresenta uma série de problemas na construção que faz em sua argumentação sobre a linguagem (isto é, ao âmbito da discursividade em geral) e, nesse sentido, o próprio tema do debate requereria uma devida atenção, afinal, o que se quer entender por “correção dos nomes”? A primeira observação que deve ser feita é que ὄνομα para um grego não tem o mesmo sentido que “nome” tem para nós, isto é, apenas o valor de um substantivo (Robinson, 1955, p.222). Muito para além disso, ὄνομα pode significar também adjetivos e verbos, e Platão indica claramente no uso que faz deste termo entendê-lo num sentido bastante lato que não encontra um equivalente exato na língua portuguesa. Com efeito, tal como aponta Bagwell (2010), há numerosas indicações durante a seção etimológica do diálogo de que o nome pode ser compreendido muitas vezes como contendo em si contrações de afirmações ou frases inteiras. Pensando nisso é que se fez uso do termo “discurso” no título dessa pesquisa, uma vez que “nome” não dá conta de traduzir a gama de significado aludido por Platão.

Crátilo, segundo se discutirá à frente, fará sua tese depender diretamente dessa compreensão de nome, uma vez que seu naturalismo implica que a etimologia contenha uma descrição da coisa nomeada. Nisso, começa-se a entrar em outro problema: o que afinal se deve entender por “correção” ou, como é às vezes traduzido,

“justificação” dos nomes? O termo ὀρθότης tem originalmente o significado de postura ereta, mas metaforicamente passou a significar também um estado de justeza ou correção. Platão quando pergunta sobre a ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων (383a-b) está perguntando se há um âmbito do discurso (no sentido a que nos referimos acima) que o justifica e o torna, portanto, correto, o que já pressuporia talvez a existência de algum modelo fixo do qual pudesse se afastar. Com efeito, a validade dos nomes será justamente uma via pela qual o tema da unidade e fixidez do conhecimento poderá ser introduzido por Platão, algo que servirá de modo a apontar, ainda que de forma sutil, para a especulação das ideias (Vaz, 2012). *Crátilo*, tal como mencionado acima, faz depender esta correção dos nomes de suas etimologias, enquanto Hermógenes recorre somente à convenção entre os falantes para determinar se o nome está correto, tese esta apelidada de convencionalismo. Sendo assim, o trato que se fará da contribuição do diálogo à discussão sobre a linguagem tem de ser encaminhado de modo a explicitar toda a complexidade na qual está metido ao se propor a investigar esta correção dos nomes. Para tal, foram divididas 3 seções: primeiro buscar-se-á dar o contexto da formação do debate sobre a linguagem em geral na antiga Grécia; em seguida, o problema da participação do ser no discurso será enfocado e explicitado; e, por fim, discutir-se-á a tentativa de Platão em responder a esta problemática por meio de seu diálogo *Crátilo*.

A EVOLUÇÃO DA DISCUSSÃO SOBRE A LINGUAGEM NO CONTEXTO PLATÔNICO

A gramática, enquanto disciplina antiga, se diferencia muito da forma que atualmente é entendida e seria interessante evidenciar o papel que seu ensino detinha na educação na Atenas de Platão. Toda a divisão sistemática das partes do discurso, como nome, verbo e participio, só será propriamente realizada no tratado de gramática de Dionísio de Trácia, que data do segundo século

antes da nossa era. Se para nós a gramática designa o estudo do conjunto de regras que rege um dado sistema linguístico, Dionísio a definiu como “o conhecimento empírico do comumente dito nas obras dos poetas e prosadores” (Chapanski, 2003, p.31), isto é, a preparação para a leitura dos grandes autores (principalmente Homero e Hesíodo). Em seu trabalho sobre o nascimento do estudo da gramática na antiga Grécia, Schmidhauser (2010, p.499) aponta que, até o século III A.C. o termo γραμματικός visava expressar alguém versado nas letras, que “sabe como ler e escrever, pode diferenciar entre as vogais, consoantes e semiconsoantes”. O autor indica, ademais, como exemplo deste uso a passagem 431e do *Crátilo* onde se lê:

Crátilo: É certo. Mas tu percebes muito bem, Sócrates, que quando atribuímos aos nomes, de acordo com a gramática (τοῖς ὀνόμασιν ἀποδιδῶμεν τῇ γραμματικῇ τέχνῃ), as letras a e b, ou qualquer outra letra (καὶ ἕκαστον τῶν στοιχείων), se acrescentarmos ou subtraírmos ou deslocarmos uma, não poderemos dizer que escrevemos o nome, embora incorretamente; não o escrevemos de jeito nenhum, pois o que nessa mesma hora surgiu foi outro nome, uma vez que introduzimos todas aquelas modificações. (431e-432a)

Com efeito, desta passagem se pode observar que a divisão das letras e dos “elementos” (στοιχείων) do discurso é uma atividade que é realizada com a arte da gramática (ou “de acordo com a arte da gramática” como consta na tradução de Carlos Alberto Nunes). Isto, porém, representava o nível mais básico do ensino das letras e que se orientava, em última instância, à leitura dos poetas, uma vez que, tal como aponta Marrou (2017), a vida cultural ateniense se centrava nos “clubes de homens” e nos banquetes. Entendia-se, então, que o menino que ingressava nos estudos devia possuir conhecimentos dos poemas de Homero “se quisesse tornar-se um dia capaz de participar honrosamente dos banquetes e de passar por um homem culto” (Marrou, 2017, p.94). Assim, o ensino das letras não visava apenas uma formação no sentido de

uma habilidade prática, mas incluía a expectativa de uma formação moral espelhada nos valores de excelência física e heroica retratados por estes poetas: “A *Ilíada* e a *Odisseia* eram usadas, nas escolas gregas, como livros didáticos; não da maneira como nós outros fazemos ler aos meninos algumas grandes obras de poesia para educar-lhes o gosto literário; mas sim da maneira como se aprende de cor um catecismo” (Carpeaux, 2012, p.19). Já a partir do século III A.C. a γραμματικὴ passará a ser usada, por extensão, para significar justamente esta capacidade de criticar e comentar os autores como Homero, Heródoto e Píndaro (Schmidhauser 2010, p.499), tal como se depreende da definição de Dionísio de Trácia citada acima.

O cenário do ensino das letras na época de Platão é, portanto, este de transição entre os dois referidos sentidos do termo γραμματικός, em que a autoridade de Homero nas mais diversas discussões já estava muito bem estabelecida. Deve-se notar, porém, que a discussão geral sobre a natureza da linguagem não se reduzia apenas a esses elementos de ensino formal. Tal como aponta Jonge (2010), durante todo o período da antiguidade muitos pensadores e filósofos se interessaram pela questão da origem dos nomes e das etimologias. De fato, já nos poetas se encontra alguns apontamentos neste sentido, e o próprio *Crátilo* (391e) dá testemunho de uma divisão reconhecida em Homero entre nomes ditos humanos e divinos ao abordar uma passagem da *Ilíada* sobre um rio “que os deuses Xanto nomeiam, e os homens mortais Escamandro”. Ainda nessa linha, Jonge também indica que já nos fragmentos dos filósofos pré-socráticos se encontravam sinais de desconforto com a “inadequação” de nomes habituais e a suposição de que estes nomes, no mais das vezes, mostram-se incapazes de atingir a realidade. “Assim, para Heráclito, o nome de Zeus, tradicionalmente associado a ‘vivente’ (ζῆν), captura apenas um dos dois opostos que, na realidade, são um (DK 22B32)” (Jonge, 2010, p.487). O autor vê nestes desenvolvimentos o surgimento de uma consciência da diferença de perspectivas que podem se apresentar na origem de um dado

nome e “o reconhecimento de que há um sujeito que interpreta envolvido no ato de dar nomes”, abrindo caminho, assim, “para a crítica dos nomes incorretos, tal como se vê na afirmação de Xenófanes de que o arco-íris é erroneamente chamado de ἶρις (DK 21B32)” (Jonge, 2010, p.487). Assim, a questão sobre a origem dos nomes abre espaço para a pergunta sobre a correção dos nomes que será, tal como visto, o tema principal do *Crátilo*.

Sócrates: Hermógenes, filho de Hipónico, diz o antigo provérbio que as coisas belas são difíceis de aprender; o conhecimento dos nomes não é negócio de importância somenos. Se eu tivesse podido ouvir a aula de Pródico, suficiente, por si só, como ele afirma, para deixar os ouvintes completos nessa matéria, nada te impediria agora de ficares sabendo a verdade sobre a exatidão dos nomes (τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος). Porém não a ouvi; estive apenas na de uma dracma, não me encontrando, por isso mesmo, em condições de conhecer essa questão. (384a-c)

É interessante ressaltar, quanto a esse ponto, que os sofistas foram grandes contribuidores à discussão sobre a linguagem e, em especial, vê-se mencionado no trecho acima Pródico de Ceos. Com efeito, Schmidhauser (2010) nota que, no quinto e quarto século antes da nossa era, pela primeira vez uma variedade de fenômenos linguísticos começou a ser identificada e rotulada, o próprio Aristóteles, em sua *Retórica* (1407b6), afirma ter sido Protágoras quem por primeiro “dividiu os tipos de nomes: masculino (ἄρρενα), feminino (θῆλεα) e inanimado (σκεύη)”. Não é de se espantar que de alguns âmbitos da sofística tenha surgido um tão forte interesse pela questão da linguagem, uma vez que o primeiro aspecto de sua formação, segundo relata Marrou (2017), era o de ensinar a vencer toda discussão possível. O referido Protágoras foi de grande importância nesse sentido por ter sustentado que a respeito de toda questão é possível aduzir argumentos em favor e em contrário, algo que contribui ao desenvolvimento de uma perspectiva da “onipotência da palavra” que encontra sua versão mais definitiva

em Górgias (Reale, 2013, p.51). De fato, foi este mesmo Górgias que em um de seus mais célebres fragmentos negou a relação entre palavras e coisas dizendo que: “nada existe. Se existisse, não poderia ser conhecido. Se existisse e pudesse ser conhecido, não poderia ser comunicado” (DK82B3). A consequência deste argumento, segundo faz notar Jonge (2010, p.489), é que o papel da linguagem é reduzido ao de uma “varinha mágica” que pode ser usada como bem entender o orador para impressionar e manipular sua audiência.

Górgias e Protágoras, contudo, quando apresentados nos diálogos de Platão, tendem a aparecer sob uma ótica de oposição, tendo a cada um desses dois sido dedicado um diálogo próprio para debater algumas de suas ideias. No próprio *Crátilo* algumas opiniões de Protágoras só são mencionadas para serem, logo em seguida, rejeitadas (“já me aconteceu Sócrates, algumas vezes, em minha perplexidade, ser levado a adotar a opinião de Protágoras. Contudo, não me parece que seja muito certa”, 386a). Pródico, porém, parece não ser colocado sob a mesma luz, isto porque Sócrates o menciona mais de uma vez (inclusive no trecho 384a-c exposto acima), ainda que de forma irônica, como tendo sido seu mestre (também em *Protágoras*, 341a; *Ménon*, 96d; *Cármides*, 163d). De fato, Pródico foi um mestre da arte de fazer discursos, mas, em oposição aos dois sofistas supracitados, enfatizava seus ensinamentos com base na distinção dos vários sinônimos e a precisão das nuances de significado. Lê-se, por exemplo, no diálogo *Eutídemo* (277e): “em primeiro lugar, como diz Pródico, tens que aprender o correto emprego das palavras (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ)”. Esta expressão que costumeiramente é traduzida pelo “correto emprego dos nomes” na fala de Sócrates é, na realidade, bem familiar ao *Crátilo*, reaparecendo, porém, como a tradução de “a correção dos nomes” (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, tal como visto aparecer no trecho 384a-c).

Assim, o logos, depois de ter experimentado a possibilidade de dividir-se em razões opostas

com Protágoras, e depois de ter reconhecido em si uma onipotente capacidade de persuasão com Górgias, descobre agora as inumeráveis nuances com as quais se podem dizer as coisas e, portanto, a propriedade da palavra e da linguagem. (Reale, 2013, p.55)

Seria, contudo, acertado dizer que esta correção dos nomes carrega o mesmo significado para Platão e para Pródico? Certamente, a confissão de que Sócrates só pudera assistir a aula de uma dracma (384c) já é um forte indício de que não. Quanto a este ponto, Ademollo diz que esta afirmação de Sócrates de que irá levar em consideração as posições de Pródico, “provavelmente cumpre a função de deixar claro que, a despeito do rótulo comum de ‘correção dos nomes’, o problema discutido aqui é diferente daquele abordado por Pródico” (Ademollo, 2011, p.28). De fato, a correção dos nomes à qual alude esse sofista se baseia exclusivamente, como visto, numa distinção semântica entre sinônimos, podendo, inclusive, recorrer à etimologia do nome como suporte, tal como se depreende do trecho 337c do *Protágoras*, no qual figura como personagem: “ao passo que só sente prazer (ἡδεσθαι) quem come (ἐσθίοντά) ou recebe por intermédio do corpo qualquer sensação agradável (ἡδὺν πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι)”. Todavia, a correção do nome para Platão se apoia na compreensão de que, de alguma forma, o nome tem de funcionar como indicador de um objeto, isto é, de uma realidade extralinguística: “que é que te repugna: ser o nome a representação do objeto (δῆλωμα τοῦ πράγματος)?” (*Crátilo*, 433d). Isto pode se dar, como se verá melhor na seção seguinte, por meio de uma relação natural ou convencional entre nome e coisa, mas a relação mesma parece ser um pressuposto (Ademollo, 2011).

Sócrates: Muito bem. Responda-me, agora, ao seguinte: admities que se possa dizer a verdade ou mentir (ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ)?

Hermógenes: Admito.

Sócrates: Sendo assim, a fala que se refere às coisas como elas são, é verdadeira (τὰ ὄντα λέγειν ὡς ἔστιν, ἀληθής), vindo a ser falsa quando in-

dica o que elas não são (ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής).

Hermógenes: É isso mesmo.

Sócrates: Logo, é possível dizer por meio da palavra o que é e o que não é (ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ). (*Crátilo*, 385b)

Por essa via, Platão pôde, então, introduzir o tema da verdade e da falsidade no nome. O termo nome, no entanto, deve ser entendido no sentido aludido por Bagwell (2010), isto é, como podendo conter em sua formação etimológica contrações de afirmações e frases inteiras, explicando, assim, de que forma poderiam possuir valor de verdade. Essa temática é completamente estranha à ideia de correção dos nomes defendida por Pródico, uma vez que este considerava apenas o nome enquanto significa uma determinada nuance de sentido, e nisto colocava toda sua correção. Desta forma, vê-se como o contexto imediato da escrita do *Crátilo* já havia encaminhado à colocação das questões principais que serão abordadas no diálogo. De fato, a preocupação com os limites dos nomes e da relação entre palavras e coisas já vinha tomando espaço nas discussões atenienses e não é de impressionar que Platão tenha tomado interesse nelas. A sua explicitação, apresentada no trecho acima, de que é possível dizer com o discurso tanto as coisas que são quanto as que não são (λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ) parece, no entanto, ser uma contribuição própria de seu pensamento. De fato, a possibilidade de dizer as coisas que não são era, já naquela época, matéria de muita controvérsia e Platão buscará, tal como se verá, fundamentar esta visão ao longo do diálogo, tendo de enfrentar dois opositores que, partindo de fundamentações filosóficas diferentes, terminam por negar a justamente esta relação entre discurso e não-ser. Sendo assim, antes que se proceda ao *Crátilo*, será assaz importante entender esta controvérsia do ser e do não-ser com relação ao discurso.

O LUGAR DO SER NO DISCURSO

Nesta curta exposição feita acima sobre o desenvolvimento das discussões sobre a linguagem

anteriores a Platão, referiu-se à famosa citação de Górgias sobre a incomunicabilidade do ser no discurso (DK82B3). Agora, porém, será necessário deter-se um pouco na argumentação deste pensador para perceber, não apenas o que estava por trás desta afirmação, mas também as consequências de seu pensamento. Tal como se depreende dos fragmentos que foram legados por Sexto Empírico em *Contra os Matemáticos* (VII, 83), Górgias fundava a referida crítica na incomunicabilidade dos sentidos: “os corpos visíveis são no mais alto ponto diferentes das palavras. Pois o meio pelo qual se apreende o visível é no mais alto ponto diferente daquele pelo qual se apreende as palavras”. A conclusão deste raciocínio é que o discurso deve ser incapaz de relevar as coisas das quais se presta a versar, porque tem de se diferenciar delas para se constituir enquanto um ser discursivo: “o discurso não é aquilo sobre o que ele versa e o que é; portanto, não é o que comunicamos aos outros, mas o discurso, que é diferente daquilo sobre o que ele versa” (*Contra os Matemáticos*, VII, 84). O que está implicado neste pensamento é que o discurso, por ser um ser próprio e distinto de qualquer outro que vise exprimir, só é capaz de revelar o seu próprio ser e nunca o ser das outras coisas. Em outras palavras, o discurso é concebido como um sistema fechado que “não nos reenvia a nada além dele mesmo” (Aubenque, 2012, p.102).

É desta completa separação entre as palavras e as coisas que termina por proclamar a completa autonomia do discurso a que se fez referência no subcapítulo anterior. Com efeito, tendo o discurso sido privado de seu acesso ao ser, resta-lhe apenas, enquanto conteúdo, os seus efeitos práticos como sugestões, persuasões e crenças, e é disso que Górgias fará depender a sua retórica (Reale, 2013). Torna-se mais fácil de compreender o uso que Platão, em alguns de seus diálogos, faz da personagem de Górgias. Impingindo sobre ela a afirmação de que, por meio da arte da persuasão, poderia falar e convencer os outros a respeito de tudo e, inclusive, superar até mesmo os especialistas em suas áreas:

Górgias: Que é, de fato, o maior bem, Sócrates, e a causa não apenas de deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também de torná-los aptos para dominar os outros em suas respectivas cidades.

Sócrates: Que queres dizer com isso?

Górgias: O fato de por meio da palavra poderem convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico teu escravo, e do pedótriba teu escravo, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riqueza para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões. (*Górgias*, 452d-e)

O trecho acima citado é particularmente forte no sentido de mostrar, não apenas a superioridade da retórica enquanto produtora do maior bem, mas a sua supremacia em relação às outras artes, uma vez que, na prática, é capaz de fazê-las de escravas convertendo seus bens para si. Todavia, para que isto se faça o ser do discurso, que, tal como visto, se diferencia do ser das coisas, terá de algum modo de se fazer passar pelo ser das coisas a fim de, partindo desta aparência, gerar esta potência de persuasão universal atribuída à retórica. De fato, seguindo a análise de Aubenque (2012, p.104), “se o discurso não remete a nada além dele mesmo, é forçoso estabelecer uma relação ao menos extrínseca entre a palavra e a coisa à qual se quer fazer correspondência”. Assim, segundo o mesmo autor, é precisamente esta relação de aparência que tomará a forma de uma convenção entre os homens na argumentação de Hermógenes no *Crátilo*, algo que se abordará mais profundamente na próxima seção. Por ora, basta a observação de como esta temática da autonomia do discurso prepara um dos argumentos que Platão terá de tratar em sua obra. É importante notar também que essa visão que, de algum modo, contrapunha ser de coisa e ser do discurso é frontalmente oposta pelo pensamento de outros sofistas, como por exemplo Antístenes que, tal como relata Aristóteles, “considerava, de maneira simplista, que de cada coisa só se podia afirmar sua própria noção, uma noção única de uma

coisa única; do que deduziu que não é possível a contradição” (*Metafísica*, Δ, 29, 1024 b 32-33). Em outras palavras, Antístenes afirmava uma unidade entre o ser da coisa e do ser do discurso de modo que nada se pudesse dizer sobre uma coisa a não ser a reafirmação do seu próprio ser único.

São, portanto, claras as razões do nominalismo antistênico: “o princípio da instrução — dizia ele — é a pesquisa dos nomes”. (...) A coisa individual é expressa pelo seu nome próprio e, portanto, não se lhe pode atribuir outro nome além daquele que lhe é próprio: por exemplo, poder-se-á dizer que *o homem é homem*, ou que *o bom é bom*, mas não que *o homem é bom*. Cai, portanto, a possibilidade de conjugar termos diferentes, ou seja, a possibilidade de formular juízos que não sejam tautológicos. (Reale, 2013, p.169-170)

Compare-se estas observações com a fala de Hermógenes no início do diálogo sobre a posição de Crátilo a respeito dos nomes:

Hermógenes: Sócrates, o nosso Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν) e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes, com designá-las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, há uma correção inerente aos nomes, **a mesma para todos** (τὴν αὐτὴν ἅπασιν), tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral. (383a-b)

Os paralelos entre a doutrina de Antístenes e de Crátilo são bastante interessantes, os dois supõem a existência de um único correto emprego dos nomes (ὀνόματος ὀρθότητα), que é auferido por uma ligação imutável com o ser da coisa nomeada. Crátilo, contudo, não encaminha isto no sentido da afirmação da tautologia como única significação viável, porém, tal como Antístenes, chega a negar a possibilidade da contradição. Com efeito, como se verá mais adiante, o nomear para Crátilo tem de ser feito de forma correta ou não terá sido feito em absoluto: “de que modo, Sócrates, dizendo alguém o que diz, poderá não

dizer o que é? Dizer algo falso não será dizer o que não é?” (429d). Não sendo possível dizer “o que não é”, deduz-se a impossibilidade de se dizer o falso e, portanto, de se contradizer. Disto já se pode observar mais claramente como os argumentos do *Crátilo* refletem as discussões sobre a linguagem da época de Platão. Mais ainda, as duas posições que estão em disputa, tal como se pôde notar na análise acima, parecem concordar sobre a impossibilidade de que o discurso seja diferente do ser (isto é, um tipo de não-ser). De fato, “as teses aparentemente divergentes de Górgias e de Antístenes ou de Hermógenes e Crátilo repousam sobre um princípio comum, que é a aderência total da palavra e do ser” (Aubenque, 2012, p.104).

Assim, é esta afirmação da aderência total da palavra ao ser o que termina por implicar ou na negação da verdade no discurso, tal como visto na posição de Górgias, ou, pelo menos, na negação da falsidade, segundo a posição de Crátilo. De fato, este dialogante propunha, não somente que a correção do nome é a condição mesma para que este nome seja um nome (429d-e), mas também que esta correção deveria ser reveladora da natureza da própria coisa nomeada (383a-b, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν). Isto é, conhecendo o nome de algo, conhece-se *ipso facto* algum aspecto da natureza desse algo, consequência que Platão rejeitará apelando, tal como se verá, à necessidade de conhecer as coisas por elas mesmas: “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias” (429b). Para que se mantenha algum tipo de verdade nos nomes (ainda aqui entendidos de forma lata, tal como se apontou anteriormente) sem que, por isso, se implique uma absoluta identidade entre correção do nome e verdade, será necessário afirmar que “a verdade da linguagem é uma verdade parcial e relativa” (Diès, 1909, p.103), e, portanto, será necessário introduzir o não-ser no nome, hipótese até então desacreditada. A possibilidade mesma da realização desta empreitada depende de uma reformulação do conceito de ser e não-ser que

se afaste do absolutismo eleata presente na posição de Crátilo, algo que ultrapassa os limites do *Crátilo*, uma vez que só se encontrará realmente realizado nos diálogos posteriores.

Assim, entre dois modos de conhecimento, *ek tēs eikónos manthánein* (*Crátilo* 439a), e *ek tēs aleteías* (ibid. 439b), este certamente deve ser preferido e as coisas devem ser investigadas para além dos nomes. Todavia, para que se dê um verdadeiro conhecimento das coisas, é preciso, antes de tudo, abandonar a opinião daqueles que emprestaram a Crátilo a sua doutrina dos nomes (...). Para tornar possível aquele conhecimento “com base na verdade”, Sócrates anuncia, contra eles, a hipótese das ideias como algo que frequentemente lhe advinha em sonho (*hò égoge pollákis oneiróto*: *Crátilo* 439c). (Vaz, 2012, p.64)

Com efeito, segundo aponta Lima Vaz (2012), a hipótese das ideias não chega a ser propriamente formulada no *Crátilo*, porém o final da discussão deixa aparecer que são estas “realidades em si” que podem solucionar o problema do ser e do não-ser no discurso: “reflete, meu admirável Crátilo, se existe o belo e o bom em si, e, nas mesmas condições, qualquer coisa particular, ou não?” (439c-d). Além da propriedade de existirem em si, as ideias já são propostas no *Crátilo* enquanto imutáveis: “o belo, o bem e todas as demais coisas, não me parece que tudo que há pouco se referiu tenha qualquer semelhança com o fluxo ou o movimento” (440b). A este ser em si e imutável das ideias do belo e do bom é atribuído, ademais, a possibilidade do conhecimento: “nem seria mesmo razoável afirmar, Crátilo, a possibilidade do conhecimento, se todas as coisas se transformam e nada permanece fixo” (440a). Neste ponto, já se está mais capacitado a discernir a contribuição de Platão ao problema do não-ser no discurso, “o que é especificamente platônico não é a necessidade da estabilidade, mas a hipótese de um Ser absolutamente imutável como fonte para toda estrutura durável do Vir-a-ser” (Kahn, 2018, p.75). Assim, segundo visto, Platão nega a aderência total do nome ao Ser, sem com isso negar que haja um tipo de relação imitativa entre o ser do nome e o

Ser imutável do conhecimento: “essa espécie de atribuição, camarada, das duas imitações, tanto a das imagens quanto a das palavras, é o que eu considero certa, e a das palavras além de certa, verdadeira” (430d). Como a teoria das ideias não é o foco efetivo do *Crátilo*, basta aos interesses deste artigo defini-las enquanto seres em si e imutáveis, condição mesma do conhecimento e do discurso.

A CONTRIBUIÇÃO DO CRÁTILLO

Tendo realizado a discussão do contexto da investigação sobre ser e discurso que prepara a entrada de Platão com respeito à filosofia da linguagem, propõe-se agora entrar propriamente na tentativa deste filósofo de apresentar suas contribuições próprias e isto principalmente com uma análise da posição de Sócrates frente ao debate sobre a correção dos nomes que é tema do *Crátilo*. De fato, já se pôde notar como este diálogo está inundado de indicações que remetem ao contexto indicado acima, a começar pela posição dos dialogantes. Hermógenes, tal como Górgias, segundo visto, elabora em sua perspectiva uma aderência total da palavra ao ser, remetendo a validade do nome para um âmbito convencional. Isto é, deve-se admitir que haja correção e justeza no nome conquanto haja um acordo entre os falantes em utilizá-lo (384c-e).

Hermógenes: Eu pelo menos, Sócrates, não conheço outra maneira de denominar com acerto as coisas, a não ser a seguinte: posso designar qualquer coisa pelo nome que me aprouver dar-lhe, e tu, por outro nome que lhe atribuíres. O mesmo vejo passar-se nas cidades, conferindo por vezes cada uma aos mesmos objetos nomes diferentes, que variam de Heleno para Heleno, como dos Helenos para os bárbaros. (385d)

Contra isto Sócrates buscou remeter à compreensão do nomear como uma arte que, por consequência, não pode se orientar por uma mera arbitrariedade do sujeito, devendo sim envolver alguma técnica e que implicaria em um artesanato apropriado. A esta figura do artesão dos nomes foi

atribuído o título de “legislador” (389a) e, dentro da perspectiva de Crátilo, marcada pela concepção do nome enquanto descrição, seria o responsável por dar verdade aos nomes. Assim, o naturalismo que começa a ser delineado no diálogo tende a ver os nomes, uma vez que foram ajustados por este artesão, como contendo em si mesmos já toda a verdade do discurso. Isto, contudo, termina por implicar a impossibilidade de que haja o falso (438c), algo que é inaceitável se se quer admitir a possibilidade da investigação filosófica. Sócrates, então, para evitar essa conclusão, tem de encaminhar a sua compreensão da justificação dos nomes de modo a não a considerar como sendo nem totalmente arbitrária, tal como o convencionalismo de Hermógenes, nem totalmente ajustada, como o naturalismo de Crátilo. A posição que Sócrates começa a construir acerca do fenômeno discursivo visa levar em conta suas falhas, mas também suas máximas potencialidades. Esta análise vai de encontro com as considerações de Friedländer (1964, p.208-209) quando disse que o *Crátilo* apresenta um “esforço progressivo que, caminhando entre a profundidade e o absurdo, visa tornar clara a tendência que as palavras têm em buscar as coisas mesmas, isto é, de direcioná-las ao reino do Ser”. Para que chegar lá, porém, será necessário resolver o embaraço apontado acima: a impossibilidade de dizer o falso.

Sócrates neste ponto evitará atacar o argumento de forma direta, dizendo-se incapaz de resolver a problemática da falsidade (429d-e), sustentada tão veementemente por seu adversário. Em verdade a questão só virá a ser totalmente apurada e sanada no diálogo *Sofista* e, de acordo com alguns comentadores, isto pode ter se devido ao fato de o próprio Platão ainda ter dificuldades, neste momento, em refutar a falácia apresentada (Ademollo, 2011). Seja como for, Sócrates adota a estratégia de demonstrar a real proporção da visão que Crátilo está propondo, enfatizando que este não está meramente negando a classificação de um fenômeno como sendo “dizer um nome falso”, mas a própria possibilidade do erro e da falsidade. Assim, o primeiro argumento apresentado, como

se vê no trecho acima, é o de que no âmbito da pintura possa haver boas e más representações (429a6–b2), e quanto a isso não haverá objeção uma vez que os dois admitem que a qualidade da pintura dependa largamente da habilidade do pintor. Isto poderia parecer implicar que tal também fosse o caso para todas as demais artes, porém Crátilo declara ser o nomear uma exceção, dado que ele não concebe, conforme vimos anteriormente, que os verdadeiros nomeadores variem em suas habilidades de nomear. Mais do que isso, ele declara que nomes ruins (ou nomes mal atribuídos) não são nomes de maneira alguma.

Sócrates: Pelo que se vê, não admities também, que em relação aos nomes uns tenham sido atribuídos com mais propriedade do que outros?

Crátilo: De forma alguma.

Sócrates: Nesse caso todos os nomes foram aplicados com acerto?

Crátilo: Uma vez que são nomes... (429b)

Estas visões implicam, tal como nota Bagwell (2010), uma visão infalível do legislador, algo que se associa com a posição mística e bastante popular que se tinha a respeito dos nomes na antiga teologia grega (Santos, 2006). Crátilo não tem dificuldade, contudo, em admitir que os nomes sejam, ainda sim, algum tipo de imitação (“e também aceitas que o nome seja uma certa imitação da coisa?” 430a). Sócrates terá, portanto, de encaminhar seu argumento por algum outro sentido deixando claro que os nomes não possam estar tão ajustados de modo a deixarem de ser imitações, ainda que sejam de origem divina, uma vez que estas devem sempre distinguir-se da coisa imitada e, portanto, conter alguma imperfeição. Aqui é interessante notar com Bagwell (2010) que se todos os nomes fossem de fato iguais quanto à origem e adequação, podendo apenas haver nomes naturalmente ajustados e não-nomes naturalmente desajustados, isto implicaria em não haver a necessidade da supervisão do dialético, indicada em um passo anterior do diálogo (390c). Isto, contudo, será contradito pela visão

que Crátilo apresentará logo na sequência ao afirmar que “quem tem a consciência dos nomes também vai ter a consciência das coisas” (435d). Aqui se chega a um ponto crucial do diálogo, nomeadamente a relação que pode haver entre nome e conhecimento. Com efeito, a possibilidade do discurso pareceria estar de algum modo implicada em uma abertura para a realidade das ideias, tal como começou-se a indicar na seção anterior, uma vez que sem elas não haveria a fixidez necessária para que se conheça e se discuta.

Ora, esta abertura ao campo do inteligível que está presente no discurso não poderia ser ela mesma matéria de convenção em hipótese alguma, uma vez que submeteria uma realidade divina (as ideias) a uma realidade humana (a convenção), mas também não poderia ser de tal forma que viesse a determinar o discurso totalmente, chegando-se à negação da possibilidade mesma do erro. Neste sentido, a interpretação que fazem Proclo e Alcino aparenta condizer muito bem com o desenvolvimento da posição socrática tal como analisou, posto que admitem um concurso entre natureza e convenção que se exprime na atividade mesma do dizer. Alcino em sua *Exposição das Doutrinas de Platão* explica esta posição da seguinte forma: “a justeza dos nomes é questão de convenção, isto, porém, não de forma absoluta, nem de outra qualquer, mas de maneira que a imposição do nome siga a natureza da coisa”. Neste sentido, nem a convenção arbitrária nem a ação da natureza dão conta da verdadeira compreensão do nome, mas uma junção das duas coisas que se expressa na adequação do discurso à natureza das coisas nomeadas. Ademais, na interpretação de Proclo somos levados a considerar que os nomes que dizem respeito às realidades mutáveis devem depender em maior grau da convenção como um “meio vulgar de justificação” (ἀναγκαῖον δὲ ἢ καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ συνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὁρθότητα, 435c), enquanto os nomes das realidades imutáveis devem depender mais da imitação direta. Todos os nomes, contudo, participam das duas formas de justificação:

Que inclusive os nomes nos quais domina o que é por natureza participam do que é por convenção, e os que são por convenção participam também do que é por natureza; e por isso todos os nomes são por natureza e todos por convenção, e não uns por natureza e outros por convenção. (Proclo, *Comentário ao Crátilo*, XII)

A forma da justificação por natureza é, todavia, passada para a ideia do nome (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος, 390a). Com efeito, o nome por natureza, segundo Sócrates em 389d, deve ser “apropriado para cada objeto” e, assim, remeter de alguma forma à natureza que lhe é própria (καὶ τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκείνῳ εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι), esta é a potência mesma do nome em comunicar um mesmo referente, segundo indica Ackrill (1999). Assim, a ideia do nome (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) poderia ser entendido como uma realidade que intermedeia entre a natureza própria dos objetos (que posteriormente será identificada com as ideias enquanto estas formam a base de todo conhecimento, segundo apontamos no primeiro capítulo) e a sua materialização fonética. Contudo, seria de se supor que se a unidade potencial do nome não for correspondida com um referente que seja ele mesmo uno, o ato de comunicar terá apenas uma unidade aparente. Se, contudo, essa correspondência for confirmada, então a verdade será reestabelecida como uma possibilidade.

Como, porém, haveria unidade real naquilo que está em fluxo contínuo? É partindo desta necessidade de um plano de fixidez, tal como já se tinha apontado anteriormente, que se pode dizer que a teoria dos nomes em Platão realiza um prenúncio da teoria das ideias (Licata, 2002). Em outras palavras, a discursividade só será plenamente justificada se pudermos transpô-la para um âmbito de uma realidade ideal, onde a promessa de uma investigação das coisas por elas mesmas ganharia um novo sentido. Sedley (2006) aparenta concordar com isso uma vez que afirma a necessidade da teoria da reminiscência para que se complete o panorama linguístico platônico. Deste modo, pode-se dizer que a contribuição de Platão

à discussão sobre o ser do discurso é a admissão de dois planos para os nomes. O primeiro plano faz parte da convenção uma vez que o ser material do discurso, isto é, os sons e fonemas que compõe a língua se distinguem totalmente do ser da coisa referenciada. Não obstante, o segundo plano readmite de alguma forma a natureza da coisa referida, uma vez que remete ao significado e o significado depende de uma apreensão de algo fixo. O nomear é, assim, não-ser e ser de modo a permitir que o dialético escale de um plano ao outro a fim de contemplar a realidade ideal e conhecer a verdade.

O problema central será o de quais são as consequências para uma teoria da correção do nome se os nomes estiverem corretos em um sentido, porém incorretos em outros. Este é o momento certo para lembrar que a discussão preliminar de Sócrates sobre os nomes próprios poéticos já construiu em sua teoria o reconhecimento de que alguns nomes são ‘mais corretos’ que outros (392d8-9), o que pode ser entendido no sentido de implicar que os nomes menos corretos incorporam algum nível de incorreção. (Sedley, 2003, p.136)

O falso, porém, também detém um lugar nesta visão, diferentemente da posição de Hermógenes e *Crátilo*, uma vez que a ideia do nome não é capaz de dar conta de todo o fenômeno linguístico. A matéria do nome nunca poderia perfeitamente imitar a ideia do nome, sob perigo de se cair no paradoxo apontado no diálogo de que não mais houvesse diferença entre imitação e imitado (432c). O nome viria a ser, assim, a própria coisa referida e isto é impossível. Dessa forma, o não-ser do discurso passa a ser entendido justamente como esta defasagem natural que tem de existir entre os dois planos do nomear. O ser do discurso, contudo, não é mais tal que seja considerado fechado em si mesmo, seja na forma de uma convenção ou de uma natureza perfeitamente ordenada por um nomeador divino. O ser do discurso é, segundo apontava Ackrill (1994), uma potência de unificação, permitindo que o falante reconheça

o verdadeiro ser que, posteriormente em outros diálogos, será indicado na teoria das ideias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo analisar a contribuição de Platão à discussão sobre a participação do ser e do não-ser no discurso no diálogo *Crátilo*. De início, pôde-se observar como o contexto imediato à sua escrita já como que preparava para o tema de uma justificação dos nomes. Com efeito, as posições que Platão perfigura no debate podem ser retraçadas a opiniões de pensadores como Górgias, Pródico e Antístenes, segundo observado. Não obstante, notou-se como estas opiniões ainda encaminhavam a problemas aparentemente insolúveis quanto à presença do não-ser no discurso, uma vez que negavam ser esta presença possível, acarretando, por diferentes vias, na impossibilidade de dizer o falso, tema muito explorado no *Crátilo*. É nesse ponto que a posição que Platão busca construir mostra-se verdadeiramente inovadora em sua tentativa de conciliar não-ser e discurso e isto se dá, segundo se constatou, pela admissão de dois planos do nome: um para a natureza outro para a convenção. Em seu plano convencional o nomear admite mudanças e, portanto, algum nível de defeito com relação ao seu ser natural que é indicado pela ideia do nome (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος). Esta disparidade entre os dois planos é que permite se falar em um não-ser discursivo reabilitando, assim, a existência do falso e, por consequência, do verdadeiro, uma vez que estes dois não se justificavam de forma alguma na posição de Hermógenes e de *Crátilo*. Ademais, o estabelecimento de dois planos para o nome permite que Platão aloque para o plano da natureza as primeiras indicações de uma realidade ideal que será mais bem explicitada em diálogos posteriores, fazendo do *Crátilo* uma preparação para a colocação das ideias como fundamento do discurso.

NOTA

1. Mestrando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP) com apoio financeiro da CAPES. E-mail: cassiomr123@gmail.com

REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. L.. *Language and Reality in Plato's Cratylus*. Publicado originalmente em *Studi di Filosofia Antica*, 1994.
- ADEMOLLO, F. *The Cratylus of Plato: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ALCINO, *Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- ARISTOTLE. *Metafísica*: Volume II. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- _____. *Retórica*. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulos, 2012.
- BAGWELL, G. S. *A Study of Plato's Cratylus*. Duquesne University 2010, p. 161. Disponível em: <https://dsc.duq.edu/etd> Acesso em: 02 de jan. de 2019.
- CARPEAUX, O. M. *A Literatura Greco-Latina por Carpeaux*: Dos gregos e romanos ao primeiro século do cristianismo. Rio de Janeiro: LeYa, 2012.
- CHAPANSKI, G. *Uma Tradução da Tekhne Grammatike, de Dionísio Trácio, para o Português*. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2003.
- DEMOS, R. *Plato's Philosophy of Language*, The Journal of Philosophy Vol. 61, no. 20. Journal of Philosophy, Inc, 1964.
- DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bände. Zürich: Weidmann, 1996.
- DIES, A. *La Définition de l'Être et la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Paris : Félix Alcan, 1909.
- EMPÍRICO, S. *Against the Logicians*. Trad. Richard Bett. New York: Cambridge University Press, 2005.
- FRIEDLÄNDER, P. *Plato, 2: The Dialogues, First Period*. Trad: Hans Meyerhoff. New York: Pantheon Books, 1964.
- JONGE, C. C., OPHUIJSEN J. M. Greek Philosophers on Language. In: *A Companion to the Ancient Greek Language*. Blackwell Publishing Ltd, 2010, p.485-98.
- KAHN, C. H. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- LICATA, G. *Teoria dei nomi e teoria delle idee in Platone*. Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea], 2002. Disponível em: <<http://mondodomanì.org/dialegesthai/gl01.htm>> Acesso em: 18 de nov. de 2018.
- MONTENEGRO, M. A. de P. Linguagem e Conhecimento no Crátilo de Platão. In: *Revista Kriterion*. nº 116, Dez/2007. Belo Horizonte, p. 367-77.

- MARROU, H. I. *História da Educação na Antiguidade*. Campinas: Kírion, 2017.
- PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Séries: *Platão Diálogos*, Belém: Editora Universitária UFPA, 3ª Edição Revisada, 2001.
- _____. *O Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Salvador: UFB, 2003
- _____. *Protágoras de Platão*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1999.
- REALE, G. *Para uma Nova Interpretação de Platão*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. *História da Filosofia Grega e Romana*, Vol II: Sofistas, Sócrates e os socráticos menores. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- REEVE, C. D. C. *Plato, Cratylus*. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1998.
- ROBINSON, R. The Theory of Names in Plato's Cratylus. In: *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 9, N. 32. Bruxelas, 1955, p.221-36.
- SANTOS, M. C. A. dos. A Origem dos Nomes Segundo Platão. Em: *Boletim do CPA, Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*. nº20/21. Campinas: Unicamp, 2006, p.149-66.
- SEDLEY, D. Plato on Language. In: *A Companion to Plato* (Ed. Hugh H. Benson), Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 214-27.
- _____. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SCHMIDHAUSER, A. The Birth of Grammar in Greece. In: *A Companion to the Ancient Greek Language*. Blackwell Publishing Ltd, 2010, p.499-511.
- SCHOFIELD, M. A Displacement in the Text of the Cratylus. In: *The Classical Quarterly*. Vol. 22, n. 2, 1972, p.246-53.
- VAZ, H. C. de L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- XENOFONTE . *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

A “DECADÊNCIA IDEOLÓGICA”: LUKÁCS E O DEBATE ACERCA DA FILOSOFIA BURGUESA

“IDEOLOGICAL DECADENCE”: LUKÁCS AND THE DEBATE ABOUT BOURGEOISE PHILOSOPHY

WESLEY SOUSA¹
HENRIQUE LEÃO COELHO²

RESUMO: O breve artigo tem como propósito discutir o tema acerca da “decadência ideológica” a partir dos escritos do filósofo húngaro Gyorgy Lukács. Dessa forma, busca-se como se engendrou o período da decadência frente ao movimento histórico da luta de classes. Partimos da premissa que o problema da decadência ideológica se insere dentro do contexto do desenvolvimento imperialista do capitalismo. Portanto, com uma metodologia de uma “abordagem ontológica”, seguindo os termos do autor, conclui-se que a decadência ideológica relaciona com desenvolvimento da ciência e da filosofia frente aos problemas mundanos.

PALAVRAS-CHAVE: Lukács. Decadência Ideológica. Imperialismo. Marxismo.

ABSTRACT: The brief article aims to discuss the topic of “ideological decadence” from the writings of the hungarian philosopher Gyorgy Lukács. Thus, it seeks for how it engineered the in the face decadence period class struggle. We leave from the premise that the problem ideological decadence insert within of the imperialist development of capitalist. Therefore, as a methodology of an “ontological approach”, us the Lukács’s terms, we seek to conclude which the ideological decadence related with tge development of science and philosophy in the face of problems world.

KEYWORDS: Lukács. Ideological decadence. Imperialism. Marxism.

INTRODUÇÃO

Principia-se o artigo salientando que, a partir dos escritos de Gyorgy Lukács (1885 – 1971), há um substrato significativo para os debates atuais acerca da Filosofia (ideologia, política, estética, etc.). Nesse sentido, defende-se que Lukács teve seu grau de relevo dentro da filosofia e das ciências humanas, bem como suas ressonâncias mais variadas (TERTULIAN, 2009). Entre outros temas que se debruçou, pode ser notada a questão da “decadência ideológica” na sociedade burguesa, ou seja, a nossa sociedade capitalista. Aqui a tentativa é de proceder essa analítica imanente aos textos de Lukács. A tarefa não é fácil, mas sem essa realização, a vulgata espalhada no meio acadêmico e da intelectualidade de esquerda acerca das posições do autor seguirão as mesmas. Esse embate no âmbito da filosofia, portanto, se faz necessário, embora seja um tema árido. A contribuição de Lukács no âmbito da filosofia é imensa e ela deve ser notada.

Para tanto, o que se abordará nas linhas subsequentes demonstra que as formulações do autor húngaro possuem um rigor filosófico consciente e uma clara postura perante o desenvolvimento histórico em que estamos inseridos. Essa concepção analisada pelo pensador resulta da grande influência de Marx e Engels, que o possibilitou, sem tergiversar, o esforço intelectual nesse âmbito (LUKÁCS, 2016; 2010, 1959). Doravante, a teoria social no período da “decadência” sofre modificações para “neutralizar” o caráter contraditório da sociedade existente. O filósofo Lukács identifica que nesse “período” se coloca o apaziguamento e a justificação das formas de vida atuais; impulsionada pela especialização das ciências sociais e humanas: o aprofundamento da divisão social do trabalho e a especialização (LUKÁCS, 2016).

Por esta razão, a ideologia³ que impera (nesse momento ainda o sentido da ideologia entendido pelo autor é aquele comumente entendido por “falsa consciência”), segundo Lukács, de tal maneira que os pensadores da “decadência” entronizam, a partir da realidade objetiva configurada, maneiras de conformá-la (NETTO, 1978).

Nesse aspecto, István Mészáros quem retoma e atualiza a discussão a respeito do imenso poder ideológico na sociedade de classes, embora não nas mesmas linhas de Lukács. Em suas palavras, podemos ler, a “ideologia, como forma específica de consciência social, é inseparável das *societates de classe*” (MÉSZÁROS, 2008, p. 9 – itálicos do autor). Todavia, para Lukács, no período de produção de *A Destruição da razão*, a ideologia, segundo seu entendimento, tem um desempenho como um algo efetivo e “socialmente necessário” na sociedade, esteja consciente ou não, o seu autor (LUKÁCS, 2016). Por isso mesmo, não há nenhuma ideologia “inocente” (Cf. LUKÁCS, 1959, p. 8).

O artigo, então, visa desenvolver alguns desses aspectos, mostrando também, na medida do possível, essas ressonâncias ideológicas em que a luta de classes faz com que os filósofos passam a tomar posturas conservadoras para manutenção da ordem atual das coisas (MÉSZÁROS, 2008). No decorrer do texto, traremos um enfoque analítico dos argumentos lukácsianos para compreensão da divisão do trabalho relacionada à especialização ou parcialização científica, que nega a universalidade concreta do real; o “pessimismo” frente a realidade e o “fatalismo histórico” condizente à época imperialista – essas são algumas das características do “irracionalismo moderno” tratadas pelo autor ao longo de *A Destruição da razão* (publicada em 1953).

Por finalmente, faremos algumas considerações sobre reverberações na filosofia contemporânea que exemplificam claramente nossa hipótese da atualidade dessa crítica, sustentada pela filosofia de Lukács. Para tanto, recorreremos prioritariamente aos trabalhos mais específicos ao tema, como o ensaio *Marx e o problema da decadência ideológica* (2016) e o polêmico livro, não menos importante, *A destruição da razão* (1959)⁴.

Assim, o pressuposto filosófico marxista de que partimos permite bastante fecundidade às investigações do pensador supracitado. O entendimento dessa problemática trabalhada visa sustentar a tese de que há uma atualidade crítica em Lukács, por mais que suas posições sejam to-

madras como “polêmicas”. É preciso, então, analisar atentamente seus textos e os nexos internos que permitiram fazer este percurso filosófico para o resultado alcançado. A importância de discutir esse tema se coloca cada vez mais atual em nosso mundo, porque condiciona, consciente ou não, a vida das pessoas. Esse enfoque, entretanto, não coaduna com uma possível perspectiva de um tipo de deságio intelectual para a própria filosofia.

NOÇÕES E NOTAS PRELIMINARES ACERCA DA “DECADÊNCIA IDEOLÓGICA” NO PENSAMENTO MARXISTA DE LUKÁCS

Marx, junto a Engels, se puseram críticos frente às concepções ideológicas de seu tempo, em certo momento, advindas do “socialismo utópico”, como é bastante conhecido. O que importa ressaltar é que, a exemplo dos textos sobre *A Ideologia Alemã*, ambos teceram comentários tenazes às filosofias burguesas, sobretudo, na economia política e na filosofia política. Na *Miséria da Filosofia*, Marx trava a polêmica contra o anarquista Proudhon, em que responde, as aparências “revolucionárias” de seu adversário teórico, revelando seu caráter “conservador”. Entre outras coisas, escreve:

Os economistas exprimem as relações de produção burguesa, a divisão do trabalho, o crédito, a moeda, etc., como categorias fixas, imutáveis, eternas. O sr. Proudhon, que tem à sua frente essas categorias já formadas, quer nos explicar o ato de formação, a geração dessas categorias, princípios, leis, ideias, pensamentos (MARX, 2017, p. 98).

Na *Ideologia Alemã* (2007), por sua vez, é realizado um “acerto de contas” em levar às últimas consequências sua crítica à filosofia neohegeliana e, por conseguinte, desenvolverem o arcabouço teórico de sua concepção materialista da história.

Esse elemento é decisivo para o cataclismo posterior. Dos neohegelianos aos economistas clássicos, Marx fará um embate bastante crítico. Para ilustrar bem, uma passagem de Marx na

Miséria da Filosofia mostra com clareza o procedimento mistificador dos ideólogos burgueses (que incluem tantos os economistas ingleses quantos os filósofos neohegelianos alemães). De maneira bastante irônica, afirma:

Os economistas têm uma maneira singular de proceder. Para eles, só existem duas espécies de instituições: as de arte e as da natureza. As instituições feudais são artificiais, as da burguesia são naturais. Nisso, eles se parecem como os teólogos, que também estabelecem dois tipos de religião: toda religião que não é a deles é uma invenção dos homens, ao passo que a deles é uma emanção de Deus. Dizendo que as relações atuais [...] são naturais, os economistas dão a entender que é nessas relações que se cria a riqueza e se desenvolvem as forças produtivas segundo as leis da natureza. Portanto, essas relações são leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem sempre reger a sociedade. Assim houve história, mas não há mais (MARX, 2017, p. 110).

Porém, conforme Marx adverte, “essas ideias, essas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que elas exprimem. Elas são *produtos históricos e transitórios*” (MARX, 2017, p. 102 – grifos do autor). Em outras palavras, o que os ideólogos fazem, em linhas gerais, é representar suas justificativas da sociedade existente, nem que por isso precisem falsificá-la.

É possível compreender que essa passagem bastante conhecida, em que eles mostram o caráter da ideologia como “curso do desenvolvimento ideológico é socialmente necessário, mas de modo nenhum em sentido fatalista para cada indivíduo isolado” (LUKÁCS, 2016, p. 119). A fonte filosófica que Lukács pode absorver para sua decisiva maturação intelectual, no que diz respeito à “crítica ontológica”⁵ (Cf. TERTULIAN, 2009; Cf. SARTORI, 2019) da sociedade capitalista, seja bem evidente tendo em conta seu itinerário intelectual. Mais ainda, é por intermédio desse legado que trazemos à luz algumas das grandes problemáticas no âmbito ideológico que interferem na vida cotidiana imediata dos seres humanos: refletidos na arte, na política, etc. em que Lukács

pode observar, analisar e intervir⁶. Com isso, no polêmico e importante estudo sobre a “trajetória do irracionalismo moderno”, situada no seu livro *A destruição da razão*, sua polêmica se volta com força acerca das formas de manifestações do irracionalismo.

Ao tratarmos da “decadência ideológica”, tenhamos em mente que, no caso de um filósofo como Lukács, tal problemática revolve um constitutivo elemento da nossa realidade histórica determinada. Assim, não se trata de uma simples repetição teórica por parte de Lukács diante de Marx⁷. Tomamos como pressuposto a originalidade de Lukács, como aludimos também que o percurso desenvolvido por ele na análise dos autores da filosofia alemã pós-Hegel está adstrita, conforme indica-nos Tertulian (relevante intérprete de Lukács), a partir da própria crítica que Hegel já instaurava contra o filósofo do Idealismo Alemão, Friedrich von Schelling, desde então no interior da filosofia:

As origens da crítica a respeito do irracionalismo remontam ao famoso prefácio da *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel tomou o partido contra o “formalismo monocromático” da intuição intelectual schellinguiana. O enfrentamento Hegel-Schelling tornou-se, assim, o primeiro episódio marcante de uma longa confrontação entre duas posições filosóficas opostas, confrontação da qual as reviravoltas mais espetaculares pertencem à movimentada história da filosofia do século XX (TERTULIAN, 2011, p. 17).

Levando em conta disso, Nicolas Tertulian situa a discussão envolvida por Lukács na referida *A Destruição da razão*. De fato, não se trata de simples adjetivação pejorativa aos pensadores discutidos⁸, mas averiguar, por meios de seus próprios textos, esse desenvolvimento ressonante e, somente a partir de um imenso esforço analítico, desenvolver a crítica de modo decidido:

Seu problema, em *A destruição da razão*, é aquele da gênese do irracionalismo: este é para ele sinônimo do fato de que as dificuldades inerentes

ao processo de conhecimento, provocadas pela distância entre nossos instrumentos conceituais e a complexidade objetiva do real, dificuldades as quais têm para Lukács um caráter *relativo*, são transformadas pelas correntes irracionaisistas em respostas negativas absolutas, fundadas sobre a afirmação do caráter *de princípio* irredutível do real a um modelo de inteligibilidade racional. A extrapolação de uma racionalidade relativa, ditada pelos limites históricos inevitáveis de nosso horizonte cognitivo (a gênese da vida não foi apreendida até o presente por nenhum dos modelos de inteligibilidade dos quais dispomos), em uma irracionalidade *ontológica* (absoluta) é para Lukács o pecado do irracionalismo (TERTULIAN, 2011, p. 20 – itálicos do autor).

Todavia, vale destacar um comentário adicional a respeito da “decadência”. O ponto de partida, por exemplo, quando lemos de maneira cautelosa o que um autor conservador de origem alemã, Oswald Spengler. Em que pese essa acepção, na primeira metade do séc. XX, o autor escreve seu polêmico e importante livro *A Decadência do Ocidente*, onde fornecerá algumas indicações distintivas entre “cultura” e “civilização”. Estas que descreveriam, segundo o autor, fases transformadoras de cada *civilização*, seu nascimento até à maturação, chegando à sua “decadência final”. Observe que essa contextualização requerida, no entanto, nos parece de algum substancial relevo. Vejamos, pois, na parte final da mesma obra, assinalada pelo autor alemão:

Cada corrente de existência consiste em uma minoria de líderes e em uma imensa maioria de pessoas conduzidas. Toda espécie de economia consta, pois, de trabalho diretor e trabalho executivo. E também sujeitos e objetos do pensamento baseado no dinheiro: os que produzem e dirigem, graças ao vigor da sua personalidade, e os que são sustentados por ele. O dinheiro de estilo faustiano é a força abstraída do dinamismo econômico do mesmo estilo. Do destino do indivíduo – da parte econômica do destino da sua vida – depende a questão de saber se ele, em virtude da categoria íntima da sua personalidade, representará uma parcela dessa força ou não passará de massa entregue a ela (SPENGLER, 1973, p. 434).

Eis o destino trágico que encontraria sua expressão decisiva na dramática “civilização ocidental” moderna. Oswald Spengler alude, acerca do caráter abstrato do dinheiro: estéril de relação efetiva com o bem do povo, por isso perde sua “consciência”. Essa caracterização exposta da cidade moderna (urbanização, fruto do desenvolvimento capitalista, nos termos marxistas) eleva a forma de quantificar quaisquer bens e coisas, incluso o ser humano, “jogado” ao mercado do mundo. Segundo autor, “O organizador e administrador forma o centro desse reino complicado, artificial, da máquina” (SPENGLER, 1973, p. 438). Dessa forma, Spengler romanticamente elabora uma crítica direta à “técnica” moderna (algo que também aparece em Martin Heidegger, de modo particular).

Por outro lado, recentrando a nossa investigação, está posto como nosso objetivo aqui, as ressonâncias teóricas que Lukács desenvolve, a partir dos escritos dos autores Marx e Engels (sem adentrar aqui as minúcias de Marx, evidentemente), traz à tona uma série de questões situadas em contexto similar ao de Spengler em sua crítica romântica. Por seu turno, e de modo enfático, Lukács assim designa o irracionalismo, pelo qual, entre outras características que levariam este pensamento:

Revelamos, ao contrário, como as diferentes etapas do irracionalismo nascem como outras tantas respostas reacionárias aos problemas levantados pela luta de classes. O conteúdo, a forma, o método, o tom, etc., de suas reações em contraste do progresso social não os determina, portanto, aquela dialética interna e privatiza do pensamento, senão os que ditam, ao contrário, o adversário, as condições da luta que a burguesia reacionária vêm para ela imposta desde foram. Isso deve ser mantido como um princípio fundamental que rege o desenvolvimento do irracionalismo. Isso não quer dizer que o irracionalismo, dentro desse quando social assim determinado, não se mostra uma unidade ideal. Pelo contrário. É precisamente desse caráter dele que os problemas do conteúdo e o método exposto por ele apresentam forte coesão [...] (LUKÁCS, 1959, p. 8-9 – tradução nossa).

O marxista húngaro escreveu ensaios, reunidos em alguns livros que perpassam, centralmente, a problemática aqui envolvida. Os aprofundamentos mais amplos de suas teses, de fato, se reúnem na *Destruição da Razão*. Os argumentos pontuais de Lukács podem ser elencados, mas nunca esgotados por uma óbvia razão: eles constituem um núcleo teórico movido pela própria dinamicidade da realidade, esse “inesgotamento” segue a própria dinâmica da realidade. Retomando a palavra de Lukács:

Portanto, toda crise importante do pensamento filosófico, como luta socialmente condicionada, que é entre o que nasce e o que morre, provoca de um lado a reação de tendências que poderíamos designar com o termo moderno de “irracionalismo”. [...] Por um lado, isso poderia dar a falsa sensação que o moderno irracionalismo aspira criar: a de que existe uma trajetória irracionalista única na história da filosofia. De outro lado, e por razões que em seguida exporemos, o irracionalismo moderno responde a condições de existências tão específicas, determinadas por características da produção capitalista, que um termo global envolveria facilmente o perigo de excluir as diferenças específicas e de modernizar inadmissivelmente várias tendências filosóficas que nada ou pouco têm a ver as do séc. XX (LUKÁCS, 1959, p. 84 – tradução nossa).

Porém, Lukács vai muito mais adiante no específico problema da filosofia pós-hegeliana até as primeiras décadas do séc. XX: pode-se ver que ele parte da análise das posições filosóficas no mundo contemporâneo de modo bastante original e imanente aos textos dos autores, tais como além de Schelling e Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, o próprio Spengler, Schmitt, dentre outros.

Dessa maneira, Lukács faz a crítica que é nesse período – da decadência –, o agnosticismo estimula a ascensão dos ideais do pessimismo e também do niilismo, passando a atribuir à filosofia a função de “guarda-fronteira” e que destina aos intelectuais burocratizados que estão localizados no aparelho do Estado, o direito de explorar seus métodos e seus resultados conforme são utilizados pelas ciências especializadas.

Em suma, o que importa enfatizar, por assim dizer, são as indicações e argumentos que Lukács explicita na filosofia burguesa, outrora ascendente, que havia se buscado formas, no campo intelectual e científico, a fundamentação de uma práxis que, em certo momento, adequou-se aos interesses concretos do capitalismo ascendente, mas também, no aspecto ideológico pejorativo, efetivou-se para conciliar “conflitos insolúveis” (Cf. LUKÁCS, 2010). No entanto, no atual estágio, a relevante pretensão do apontamento explicitado, neste momento, é que os pensadores da burguesia, ao partirem de constatações inerentes às formas de vida existentes, puderam refletir mais objetivamente sobre ela mesma, e na fase decadente – já no séc. XX, não o podem mais, restando-lhes, portanto, o viés conservador e reacionário, perpassados no âmbito da filosofia. Não se trata de forma ultrajante da questão, mas dos desígnios analíticos das subsequências teóricas.

CONTEÚDOS DA “DECADÊNCIA IDEOLÓGICA” BURGUESA NA RESOLUÇÃO LUKÁCSIANA

No ensaio de grande relevo e por nós já citado, intitulado *Marx e o problema da decadência ideológica*, escrito originalmente em 1938, publicado no Brasil na coletânea *Marx e Engels como historiadores da literatura* (2016), Lukács esboça, como estamos a apontar, a discussão de uma série de questões nucleares ao nosso tema em tela. Segundo Lukács, uma das “questões críticas centrais da preparação ideológica da Alemanha para a Revolução de 1848 é o debate em torno da dissolução do hegelianismo. Esse processo de desarticulação caracteriza o fim da última grande filosofia da sociedade burguesa” (LUKÁCS, 2016). Sobre esse quesito, importa destacar dois pontos cruciais que marcam os argumentos do filósofo. O primeiro é sobre a “última grande filosofia da sociedade burguesa”. Para o autor,

Marx descobriu a história dessa dissolução e pela primeira vez a registrou por escrito.

Sua caracterização abrangente (1820-1830) converte-se simultaneamente na exposição e análise marcantes e multifacetadas da decadência ideológica burguesa (LUKÁCS, 2016, p. 99).

O segundo ponto de igual importância, no pensamento de Lukács que é assinalada essa “linha apologética simples e direta, a linha ideológica do decaimento da ideologia burguesa à condição de liberalismo covarde e disposto a compromissos” (LUKÁCS, 2016, p. 105). O contexto aqui da narrativa de Lukács é bem simples: as condições objetivas das lutas de classes impedem a conformação teórica e metodológica da burguesia, de apreender seu próprio tempo sem cair no conservadorismo e no reacionarismo. Assim, Lukács se esforça por buscar as características dos representantes da assim chamada decadência. Nesse empreendimento, é retomada da seguinte forma:

Pois bem, o irracionalismo arranca desta – necessária e insuperável, mas sempre relativa – discrepância entre a imagem mental e o original objetivo. O ponto de partida consiste em que os problemas diretamente levantados ao pensamento em cada caso, enquanto que são tais problemas não resultados, se apresentam baixas formas em que aparecem, à primeira vista, como si o pensamento, os conceitos, falassem ante a realidade, como se a realidade enfrentada pelo pensamento constituiria um além da razão (da racionalidade do sistema de categorias, do método conceitual até então utilizado [na filosofia]) (LUKÁCS, 1959, p. 79 – tradução nossa).

Nesse aspecto, a análise do desenvolvimento da postura irracionalista na filosofia alemã em vários filósofos é levada à cabo por Lukács. Um outro intérprete, como é o caso de Sartori, também destaca esse elemento no seu trabalho crítico e imanente dedicado à Martin Heidegger (esse que amplamente criticado por Lukács na *Destruição*):

As “tendências progressistas” que teriam precedido o marxismo na Alemanha, país da filosofia clássica, da filosofia de Kant e de Hegel, não mais teriam consigo um caráter acertado tendendo-se em mente o tempo presente. [...] A filosofia anterior a Marx teria consigo a marca indelével

de outros tempos e uma posição favorável à sociedade civil-burguesa – essa última teria sido um avanço frente à sociedade feudal, mas traria contradições insuperáveis na ordem presente, passível de questionamento, de modo decidido (SARTORI, 2019, p. 33).

Com isso, Sartori segue de perto e retoma o cerne do argumento de Lukács, pelo qual é nosso intento. Assim, vemos como a questão é sutil: a “decadência ideológica” não é de modo algum um traço “defeituoso” do pensamento, mas um traço que tem seu solo na filosofia diante do desenvolvimento social. Dessa forma, com a filosofia desloca seus problemas e reorganiza suas categorias de modo a legitimar o imperialismo, cujo qual é uma época histórica em que a classe burguesa se transfigura como a classe declinante conservadora, por isso mesmo, sua visão só pode ser igualmente do declínio, revivendo fantasmas do passado. O próprio desenvolvimento capitalista, ao contrário do pensamento burguês dominante, não foi algo “natural”. Por razão simples e fundamental, essa “lei eterna” aparece, nos nossos dias, enunciada nos mesmos elementos que constituem, enquanto classe burguesa, as ideias de sua dominação material e espiritual, em determinada época.

Sabe-se que as contribuições de Marx são levadas adiante pelo filósofo húngaro, o que implica reconhecer seu desenvolvimento próprio frente às análises e pesquisas filosóficas empreendidas no longo percurso intelectual. É sabido, também, que a denúncia de Lukács, nesse contexto de “embates filosóficos”, se mostra na medida que uma das grandes tentativas das ideologias burguesas, por outro lado, exatamente consiste em um “sociologismo” no entendimento da sociedade, ao passo que “desistoriciza” seu desenrolar efetivo. Esse é um dos principais sintomas da parcialização do saber. Isso significa, ademais, que

[...] tal discussão era apenas um ensejo entre muitos para acerrar-se mais profunda e multilateralmente da realidade mesma. É só entre os ecléticos da glorificação do vigente que essa teoria científica se afasta da vida que deveria refletir; e ela se afasta na mesma proporção em

que aumenta o ímpeto do apologista de falsificar a realidade (LUKÁCS, 2016, p. 102).

No seu entender, o fato de que essa decadência ideológica “não levantar problemas fundamentalmente novos advém de uma necessidade social. Suas questões essenciais, assim como as do período clássico da ideologia burguesa, são respostas aos desafios postos pelo desenvolvimento social do capitalismo” (LUKÁCS, 2016, p. 110-111). Esses “desafios” compelem à forma pela qual o avanço das forças produtivas, contraditórias e imanentes, necessitariam de esforços que coadunariam com uma perspectiva “idílica” da expropriação dos meios de trabalho. Assim, no que se refere à sociedade cindida em classes sociais, baseada na exploração da força de trabalho assalariada de uma classe sobre outra suas “respostas” deságuam em posturas imediatas para o sujeito particular (por exemplo, as proposituras heideggerianas criticadas por Lukács, dentre elas a noção de “ontologia” e “alienação”) (SARTORI, 2019).

Vale atentar, sobre outro ponto de destaque, porém, como norte pontual da discussão: a divisão social do trabalho. Acentua-se o relevo que essa divisão impetra no sentido intelectual, isto é, na forma que essa parcialização científica é igualmente potencializada. Para Lukács, resta claro, “a separação entre trabalho físico e trabalho intelectual, aprofunda ininterruptamente esse antagonismo, em especial no desenvolvimento capitalista” (LUKÁCS, 2016, p. 111). Conforme argumenta o pensador húngaro:

Dessa forma, a divisão capitalista do trabalho não só submete a si todos os campos da atividade material e intelectual, mas penetra profundamente na alma de cada homem singular e provoca nela deformações drásticas que, então, aparecem de formas variadas em diversos modos de expressão ideológica. A submissão passiva aos efeitos da divisão do trabalho, a aceitação incontestada dessas deformações psíquicas e morais, bem como até seu aprofundamento e embelezamento pelos pensadores e escritores decadentes constituem um dos mais importantes traços do período da decadência (LUKÁCS, 2016, p. 112).

Atentemos, ainda, para uma melhor resolução de algumas características e suas consequências da “decadência”, que devemos trazer à luz. A “submissão passiva” resultante do processo da especialização das funções do ser social, no trabalho manual em oposição ao trabalho intelectual, por exemplo, é resultado que engendra uma fragmentação do sujeito. Essa “deformação” psíquica e da alma do homem não é senão efeito dessa subsunção do ser humano ao imperativo do trabalho assalariado, exaustivo, repetitivo, exploratório e degradante. Elemento que condiz e é reiterado pela decadência ideológica, tendo por subjacente um “fatalismo histórico” e uma impotência do próprio ser humano de agir conscientemente na história.

Conforme explica José Paulo Netto (1978), nessa decadência ideológica, o irracionalismo se faz emergente na época imperialista. Para sustentação do que vem sendo argumentado aqui, convém trazer à tona as palavras, então, do autor brasileiro:

O facto de Lukács visualizar a evolução do irracionalismo como um todo, de localizar as transições que se operam no seu interior, não deve, porém, conduzir à conclusão de que o irracionalismo, corno corrente filosófica, tenha a sua história determinada autonomamente, ou seja: que ela resulte do desenvolvimento intrínseco da sua problemática interna (NETTO, 1978, p. 43-44).

Nos termos acima citados, Netto reforça, portanto, o argumento central do *A Destruição da Razão* de Lukács: “O auge imperialista do irracionalismo revela um modo muito primário ao papel dirigente da Alemanha neste terreno” (LUKÁCS, 1959, p. 14).

Por outro lado, não menos importante, há uma outra obra predecessora que mercê ser lembrada e citada aqui, já que versa, de algum modo, sobre o assunto: *Existencialismo ou Marxismo?* que também aborda a temática, embora ainda de modo mais sumário (publicada em 1947). Logo nas primeiras páginas do capítulo que abre o livro, lemos que o fio condutor da crítica lukácsiana ao irracionalismo é “um ponto de vista particular-

mente filosófico” da crise da filosofia burguesa. Em tal época – o imperialismo –, a decadência assume um estágio superior. Isso se dá, na medida que a “filosofia do imperialismo não pode ser compreendida e criticada senão à luz das leis fundamentais da sociedade capitalista, porque é evidente que a influência da estrutura econômica manifesta-se igualmente no domínio da filosofia” (LUKÁCS, 1979, p. 26).

Esse “debate acerca da filosofia burguesa”, decorrente em uma época de ampla decadência ideológica, como se pode perceber as motivações, tem claras ressonâncias nas discussões posteriores, seja na filosofia, seja na economia ou seja na filosofia política. Para um exemplo notável, o surgimento e desenvolvimento intelectual da “Escola Austríaca de Economia”, está estritamente vinculado ao período do auge da “decadência”: quando a economia política vira apenas uma reprodução irracionalista do mundo capitalista no auge imperialista. Sua apologia é simples apelo vazio à propriedade privada, ainda que tenham de reconhecer sua existência, assim como a existência da luta de classes. É o que demonstra de modo visível Carl Menger – um dos pioneiros da teoria da utilidade marginal:

Com isso surge a necessidade de uma previdência - que a sociedade assegure proteção legal aos indivíduos que conseguiram apossar-se legitimamente da referida parcela de bens, contra os ataques dos demais indivíduos. Chegamos assim à origem econômica de nossa ordem jurídica atual: a proteção à propriedade, que constitui o fundamento da propriedade (MENGER, 1983, p. 271).

Com isso, podemos assegurar que, seguindo as indicações críticas de Lukács, “a sociologia como ciência própria, vem do desejo dos ideólogos burgueses de conhecer a legalidade e a história do desenvolvimento social *separadas da economia*” (LUKÁCS, 2016, p. 113 – itálicos do autor).

Note-se, pois, que o exemplo que trouxemos do ideólogo da burguesia Carl Menger, serve para ilustrar os jazigos da decadência. Lukács não trata especificamente dele na sua obra, mas aqui

serve para expor a amplitude crítica que Lukács fornece. Mostramos que a teoria apologética tem pressuposto a consciência burguesa, considerando a propriedade capitalista como conquistada de forma “legítima” por meio do trabalho, à diferença da propriedade feudal, quando em verdade, é fruto da expropriação violenta e pilhagem, como mostrou Marx n’*O Capital*.

Também serve, desse modo, para revelar essa parcialização científica, tipicamente decadente no termo da ideologia, de uma burguesia que nega seu universalismo, outrora heroico, em prol desse antagonismo aberto entre classes sociais fundamentais: burguesia e proletariado. É essa ideologia que se reproduz, não curiosamente, com muita facilidade nos círculos liberais de discussões. Assim, o niilismo, o pessimismo, etc. são eixos filosóficos, no sentido sintomático da moderna filosofia, impregnadas à resignação e a abdicar dos compromissos reais, assumindo posturas “vazias e irrefletidas” da vida social:

Os ideólogos de hoje adornam esse irracionalismo com as cores sedutoras de uma “profundidade primordial”. [...] O racionalismo é uma capitulação direta, passiva e ignominiosa diante das necessidades da sociedade capitalista. O irracionalismo é um ato de protesto contra elas, mas igualmente impotente, igualmente ignominioso, igualmente vazio e irrefletido (LUKÁCS, 2016, p. 117).

Todavia, após o aparecimento da crítica marxiana da economia política, tem-se um contexto que “teria sido impossível ignorar a luta de classes como fato fundante do desenvolvimento social”. Mas, por outro lado, pode-se ver que tanto a economia enquanto ciência parcelar quanto a “sociologia surgiu como ciência autônoma, e quanto mais ela elaborou seu método específico, tanto mais formalista se tornou”, assim como a teoria marginalista “é o ponto culminante desse esvaziamento da economia na abstração e no formalismo” (LUKÁCS, 2016, *idem*).

Dessa maneira, conforme explicitado, a crítica de Lukács abre espaço para uma análise ampla, que constitui um eixo filosófico de bastante

fecundidade e várias possibilidades de abordagem. O que se pode observar de imediato é que toda essa mistificação da filosofia burguesa não é casual: ela tem um posicionamento bem aberto contra quaisquer alternativas que coloquem em xeque a ordem capitalista por completo. Para que fique claro: uma conclusão teórica que viceje a própria supressão do capitalismo como sistema econômico manipulador e exploratório.

No entanto, alguns pontos mais gerais que tentamos trazer, mostram também que “a sociedade capitalista mascara essas relações humanas e as torna indecifráveis: dissimula cada vez mais o fato de que o caráter de mercadoria do produto do trabalho humano é apenas a expressão de certas relações entre os homens” (LUKÁCS, 1979, p. 28). Todo esse complexo ideológico da filosofia burguesa decadente, se vincula, no final das contas, que o “comprometimento social da filosofia reacionária vai agora mais além, pois agora lhe encomenda a missão de mobilizar os espíritos no apoio ao imperialismo” (LUKÁCS, 1959, p. 168 – tradução nossa).

Na seção do capítulo sobre a “fundamentação do irracionalismo”, em que discute sobre Schopenhauer, por exemplo, há indicações críticas que são estendidas para outros autores, tais como Friedrich Nietzsche e Søren Kierkegaard – e, diga-se, duramente criticados pelo autor em questão na *Destruição da razão*:

Portanto, pessimismo quer dizer, antes de tudo: justificação filosófica da carência de sentido de toda atuação política. Tal é, com efeito, a função social desta fase de apologia indireta. Para chegar a esta conclusão, o primeiro é desvalorizar filosoficamente a sociedade e a história (LUKÁCS, 1959, p. 168 – tradução nossa).

No entender de Lukács, o irracionalismo seria uma simples forma de reação ao desenvolvimento dialético do pensamento humano, bem como ancorada na luta de classes que está intimamente ligada ao estágio imperialista do capitalismo. Não à toa, nos autores analisados por Lukács, vê-se que o plano de fundo é exatamente a fuga para

o “interior” do sujeito, num processo de “fuga” e descompromisso da realidade. A decadência ideológica reside, então, não em um simples apelo moral ou ético de modo imediato, como dissemos, mas em motivações e nexos que o irracionalismo teria em consonância ao desenvolvimento da fase da sociedade burguesa decadente, cuja às novas colocações teóricas reagem de forma conservadora, chegando a tal conclusão.

Fazer esse percurso intelectual por dentro da obra de Lukács, ainda que seja densa e espinhosa, torna-se necessário para corroborar nossa posição argumentativa. É notável e plausível que, portanto, nas linhas desenvolvidas pelo autor na *Destruição da razão*, há conversão do “próprio problema em solução”, e proclamando, com isso, a suposta impossibilidade de princípio, em resolver o problema, como uma forma superior de compreender o mundo (LUKÁCS, 1959).

Outro ponto que merece reativar a atenção aqui é a constatação histórica que a “decadência burguesa” após 1848 conforma “estágios”, cada qual se mostra a “responder” os momentos históricos presentes da crise capitalista. Não se trata somente de um tom depreciativo gratuito por parte de Lukács. Para ele, está entendido que a mistificação e toda resposta calcada na imediatez, torna-se realmente conservadora. No final das contas, foi Marx, segundo Lukács, quem “identificou e criticou o deslocamento do conhecimento dessas conexões reais para o plano subjetivo em relação à Revolução de 1848 como um sintoma da capitulação objetiva frente forças reacionárias da história” (LUKÁCS, 2016, p. 145). Justamente por isso, de modo conclusivo, que toda crise é, afinal, uma crise sistêmica e endógena, isto é, uma crise que perpassa pela própria crise da filosofia burguesa: a “decadência ideológica concentrou-se em evidenciar, por trás das fraseologias e da superfície pomposa, o real filistinismo” (LUKÁCS, 2016, p. 143).

Em linhas gerais, a burguesia tenta promover teoricamente uma universalidade social que como classe mesma não consegue. Inclusive, seus interesses, embora aparentemente gerais, estão

vinculados à uma classe particular (ela própria). Por isso mesmo, seus interesses só poderiam ser – e são – privados. O caráter particular destes interesses (como classe) cancela, portanto, toda universalidade que ela advogou, no auge do capitalismo, no seu desenvolvimento anterior, do período “clássico”. Esse cancelamento da proposição de universalismo burguês é dissimulado com “feitos científicos”, ainda que “dominante”, revela, em verdade, de forma ampla o aspecto mais particular possível da classe enquanto classe: demonstra toda forma da propriedade privada, sua reprodução e domínio social – culminante na divisão do trabalho e o assalariamento. Essa decadência ideológica está pautada na filosofia, mas também nesse falso universalismo (expressada pela malha da especialização vicejante da produção científica parcelada); ter-se-ia, no fim e ao cabo, a mais acabada “decadência ideológica”.

Nesse íterim, portanto, há boas razões, conforme explicitado, para o diagnóstico realista desse aprofundamento da forma capitalismo enquanto tal: ele como forma de produção material e reprodução espiritual, degrada a “alma” de seus sujeitos; na especialização científica, fragmentada, seja, também, no trabalho manual cindido do intelectual (LUKÁCS, 2016). Revela-se, decisivamente, a vileza das potências humanas estranhadas; no aspecto científico, sua resolução de conflitos existentes na totalidade da divisão social do trabalho no capitalismo.

Enfim, para que retomemos Mészáros, o filósofo escreve que é na ideologia (o discurso ideológico) que a burguesia e seus epígonos intelectuais passam a naturalizar todos os conflitos sociais, políticos e econômicos, bem como e sobretudo as narrativas filosóficas em nosso tempo (MÉSZÁROS, 2008). Dessa forma, essa postura filisteia, por assim dizer, não é, de modo algum, apenas uma postura “subjetiva” dos sujeitos, mas se conforma como algo objetivo na realidade material, pois, efetivamente congruente para a manutenção do *status quo* vigente. Isso quer dizer: há um certo “fatalismo histórico” propagandeado, bem como essas limitações

científicas não detectam uma solução que passe pela crítica do modo de produção capitalista, pela divisão social do trabalho, o fetichismo da mercadoria, o Direito, o Estado, etc.

Portanto, o que foi sustentado aqui, ainda que seja “polêmico” o livro *A Destruição da razão*, ele merece ser lido e estudado nos próprios termos de Lukács, evidenciando que muito mais que, um “embate filosófico”, é também um contraponto fundamental às reverberações das concepções dominantes na filosofia contemporânea. O artigo em tela busca dar essa contribuição com algum relevo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: REVERBERAÇÕES NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Nesse breve artigo, dentro de nosso limite e esforço, procurou-se o percurso intelectual de Lukács, a partir do substrato teórico de Marx e Engels, revelando que a filosofia também é palco aberto da luta de classes. A filosofia burguesa representa, no final das contas e em esfera específica – na filosofia –, a própria decadência que o mundo capitalista entificado no seu estágio imperialista. As forças ideológicas moventes que outrora haviam almejado o progresso, a crença na ciência para compreender a realidade social existente, hoje não existem mais. Todavia, nesse artigo, para um debate acerca da filosofia burguesa, partindo dos escritos lukácsianos, em especial, o livro *A Destruição da razão* e o ensaio *Marx e o problema da decadência ideológica*. Assim, valendo-se dos comentários de Nicolas Tertulian:

O livro [*A destruição da razão*] tem, contudo, um aspecto mais estritamente filosófico, o qual decorre de sua vontade de exercer de uma crítica *imane*nte do pensamento que ele chama irracionalista, revelando suas fraquezas internas e a derrapagem que ele representa com relação às exigências de rigor e de objetividade. A demonstração de Lukács é sustentada evidentemente por sua tese fundamental de que o pensamento dialético (aquele de Hegel e de Marx) representa o ponto o mais avançado da reflexão filosófica (a razão, para ele, é sinônima

de pensamento dialético): o irracionalismo é definido como uma resposta desviante trazida aos problemas levantados pela complexidade do real, um tipo de contrassolução destinada a se esquivar da verdadeira abordagem dialética (TERTULIAN, 2011, p. 16).

Nesse diapasão, mesmo dentro da filosofia, tem-se o tangenciar da luta de classes, do proletariado como motor da revolução social; assim, mobiliza-se a descrença no poder de transformações pela classe ascendente a partir de 1848 (o proletariado), cenário que joga a burguesia para um campo ideológico, político e econômico, que anteriormente ela mesma lutou contra (a reação feudal). A filosofia do imperialismo, como bem sintetiza Lukács, “não coloca mais os grandes problemas universais da burguesia na sua fase ascendente, mas limitam sua reflexão aos interesses defensivos da burguesia” (LUKÁCS, 1979, p. 37).

Diante desse quadro regressivo, perceptível que os debates atuais sobre essas questões muitas vezes são fragmentados e por vezes deslocados à vestimenta do véu da “neutralidade”, por exemplo. Vale lembrar, com relação a Weber, seu caráter “honesto”, porém contraditório, da intelectualidade deste: versado em várias áreas dos saberes, mas “apesar disso, não havia nele nenhuma sombra de um universalismo real” (LUKÁCS, 2016, p. 113). Em outras palavras, relacionado ao modo da padronização científica, parcelar, dominante às áreas do saber humano tornou-se comum uma apologia às teses weberianas em oposição às teses marxistas, pois, como “necessário social”, a burguesia tem de forjar concepções de mundo que contrapõem a alternativa socialista de mundo. Dessa maneira, um “terceiro caminho”, embora falso, “está investido da missão social que consiste em impedir que a *intelligentzia* retire da crise a conclusão socialista (NETTO, 1978, p. 19).

Durante o artigo, foi possível visualizar, como entendemos, uma atualidade efetiva e inegável na crítica de Lukács. No entanto, o geral delineamento nos fornece, no âmbito filosófico, um conteúdo que pode – e deve – ser analisado dentre aqueles interessados numa crítica efetivamente sólida de

nossa sociedade. Em outras palavras, 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” (MARX, 2013, p. 151 – itálicos do autor).

Notamos também, em especial aqui no Brasil, parece estar-se aquém desse resgate teórico-crítico; quando, no máximo, usa-se de fraseologias que reforçam cada vez mais a crise ideológica burguesa. Se a Europa passou pelo Iluminismo nos fins do séc. XVIII, atualmente, o que se passa aqui são os conteúdos irracionalistas condizentes com a nossa ideologia burguesa imperialista e reacionária (LUKÁCS, 1959; NETTO, 1978). Dessa forma, *A Destruição da razão*, embora tenha um foco e um sentido específico, pensamos que, nos dias de hoje, sua atualidade está ainda evidente,

mesmo com limites e impasses que ela possa ter (o que, para um marxista sério, há de ser reconhecida).

Portanto, enquanto tivermos na materialidade da vida social a divisão social do trabalho, exploração de classe, destruição planetária (natureza) e aviltamento das faculdades humanas pela divisão social do trabalho (em virtude da pobreza material e espiritual), tudo isso sob a vestimenta da “cientificidade” e “neutralidade”, a crítica marxista da nossa sociedade capitalista continua tão atual quanto de outrora. Agora, não apenas uma opção intelectual, como postura de “visão de mundo”, uma resignação ou “fatalismo”, mas uma necessidade humanitária peremptória de ação para nosso próprio futuro.



NOTAS

1. Autor do texto: Wesley Sousa. Graduando de Licenciatura em Filosofia pela UFSJ. Ex-bolsista PIBID pela CAPES. E-mail: wesleysousa666@outlook.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3491578861171546>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7638-5275>
2. Coautor do texto: Henrique Leão Coelho. Graduado em Bacharelado em Sociologia pela FAFICH/UFMG. Mestre e Doutorando em Administração pela FACE/UFMG. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8298457568396721>. Bolsista de doutoramento pela CAPES.
3. Advertimos que o sentido aqui de “ideologia” de Lukács não é aquele discutido nos termos da Ontologia e nos Prolegômenos (escrito aos fins da década de 60): “é antes de tudo uma forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa. [...] Somente depois de se tornar veículo teórico ou prático para combater conflitos sociais, quaisquer que sejam, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, eles são ideologia” (LUKÁCS, 2010, p. 38). Conforme Lukács em sua Ontologia explica: “A conexão de sua veracidade ou falsidade com essa função como ideologia desempenha, naturalmente, na análise concreta da respectiva situação concreta, um papel importante, nada altera, todavia, enquanto apenas é falado de controvérsias sociais, que elas são consideradas como ideologias” (LUKÁCS, 2018, p. 401). Mas entendido aqui no sentido do “falso socialmente necessário” ou, ainda, “falsa consciência”.
4. O ensaio citado de Lukács foi escrito originalmente em 1938; já o livro *Destruição da razão*, publicado em 1953. Usamos aqui a edição nova em português de 2016 do ensaio e, no livro, a edição espanhola de 1959.
5. Por “crítica ontológica” entende-se aqui, a partir da década de 30, pela qual Lukács tem sua “virada ontológica” (Cf. TERTULIAN, 2009). Assumimos, na esteira de Lukács, ao citarmos Sartori (2019): “A ontologia lukácsiana busca expressar o movimento e o processo presente no real por meio das categorias, elas mesmas, formas ser. O ser é um processo histórico e, desse modo, objetivo. Deve ser apreendido como tal [...]” (p. 77).

6. No livro, fruto de entrevista, intitulado *Conversando com Lukács* (2014), o autor que já estava trabalhando na sua Ontologia, escreve que ele mesmo, que até pouco tempo atrás tinha um pé atrás com o termo, se colocar então no terreno dos problemas ontológicos, ou seja, “abordagem ontológica” segundo entendemos aqui: “[...] devemos tentar pesquisar as relações nas suas formas fenomênicas iniciais e ver em que condições estas formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas” (LUKÁCS, 2014, p. 25).
7. Ressaltamos que até os anos 1960, Lukács nunca havia se referido à sua concepção acerca do pensamento de Marx como “ontologia”. Por isso, tanto o ensaio sobre a decadência ideológica quanto a *Destruição da razão*, anteriores ao trabalho de *Para uma ontologia do ser social*, seria um anacronismo sustentar essa tese. Quem demonstra isso é Tertulian em dois artigos (2009, 2011) pelos quais citamos pontualmente no decorrer do artigo em tela.
8. Segundo Tertulian (2011), “A leitura de A destruição da razão pode ser feita em vários níveis. Pode-se destacar primeiramente o aspecto estritamente ideológico do livro: estabelecendo um tipo de demonologia da consciência filosófica alemã, Lukács tentou mostrar como, a partir de Schelling, através de Schopenhauer e Nietzsche, até Heidegger, Spengler e Ernst Junger, o pensamento alemão teria sofrido um processo de irracionalização crescentemente aguda e furiosa, do qual a expressão [échéance] necessária foi o triunfo da demagogia nacional-socialista” (p. 16).

REFERÊNCIAS

- LUKÁCS, György. “El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler”. Traducción de Wenceslao Roces. México-Bueno Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____. “Conversando com Lukács: entrevista a Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz”. Tradução Giseh Vianna. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- _____. “Existencialismo ou Marxismo?”. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. Marx e o problema da decadência ideológica. In: “Marx e Engels como historiadores da literatura”. Tradução e notas Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. “Prolegômenos para uma ontologia do ser social”. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. “Para uma ontologia do ser social II”. Tradução Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.
- MARX, Karl. Introdução. In: “Crítica da filosofia do Direito de Hegel”. 3ª edição. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. “Miséria da Filosofia”. Tradução José Paulo Netto: São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. “A Ideologia Alemã”. Tradução Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Calvini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MENGER, Carl. “Princípios de economia política”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MÉSZÁROS, István. “Filosofia, ideologia e ciência social”. Tradução Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NETTO, José Paulo. “Lukács e a crítica da filosofia burguesa”. Lisboa: Nova Seara, 1978.

SARTORI, Vitor. “Ontologia nos extremos”: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução. Apresentação Ester Vaisman. São Paulo: Intermeios, 2019.

SPENGLER, Oswald. “A decadência do ocidente”. Tradução Herbert Caro. 2º edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

TERTULIAN, Nicolas. A Destruição da Razão: 30 anos depois. “Verinotio”. Belo Horizonte, n. 13, ano 8, abr. 2011, p. 15-25.

_____. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. “Perspectiva”, Florianópolis, v. 27, n. 2, jul/dez, p. 375-408, 2009.

RESENHA:

O CORPO E O TRABALHO NA OBRA DE SIMONE WEIL

EDUARDO L. A. RODRIGUES¹

MARIZ, Débora. **O Corpo e o trabalho na obra de Simone Weil.**
São Paulo, SP: Editora LiberArs, 2020.

SIMONE WEIL (1909-1943), filósofa francesa que viveu na primeira metade do século XX, conhecida pela sua erudição e pela sua crítica voraz é atualmente admirada por muitos acadêmicos, principalmente no que concerne à sua singular leitura da filosofia platônica e de suas análises críticas sobre a opressão na sociedade contemporânea. Hoje, mesmo pouco conhecida no Brasil, Weil é agraciada por uma pensadora brasileira com a publicação desse livro que, considerando o âmbito internacional, apresenta o estudo mais aprofundado a respeito do papel do corpo, do trabalho e da interação de ambos (do corpo em trabalho) na filosofia weiliana. Essa obra é produto de imensa investigação realizada pela autora Débora Mariz, obra que foi apresentada inicialmente como sua tese de doutorado no ano de 2016 pelo departamento de Filosofia da UFMG. Hoje, Mariz é professora de Ensino em Filosofia na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

A obra de Mariz inicia-se com uma breve apresentação dos conceitos de trabalho em Simone Weil mostrando que o trabalho físico é considerado pela filósofa como o “centro espiritual de uma vida social bem ordenada” (MARIZ, p. 11). Por isso, a necessidade de compreendermos como o corpo é, na teoria weiliana, inscrito como intermediário (*metaxu*) para “o homem estabelecer uma conexão entre os diversos planos da realidade e remediar a cisão existente entre a vida profana e espiritual ou entre o pensar e o agir próprio do trabalho moderno” (MARIZ, p. 11).

Nessa introdução, Débora Mariz mostra-nos também outra importante tese a ser defendida no livro, a saber, “que sob a perspectiva do corpo talvez seja possível vivenciar sua proposta (de Simone Weil) de ressignificação do trabalho na nossa realidade” (MARIZ, p. 11). Dessa forma, com o objetivo de esclarecer o papel do corpo em trabalho na obra de Simone Weil, o livro de Mariz é dividido em quatro capítulos.

O primeiro capítulo (*O Trabalho*) evidencia as principais influências da filósofa, entre elas, a filosofia de Kant, de Descartes, de Maine de Biran e de Espinosa. Já para entendermos como se dá a inscrição do trabalho na filosofia weiliana, é ainda mais importante sabermos que “o pensamento de Weil é marcado pela interseção entre Marx (pelo reconhecimento do trabalho na mediação do homem com o mundo) e Platão (pela busca da verdade, do Bem, que não são desse mundo)” (MARIZ, p. 19).

É essa interseção (entre os pensamentos de Marx e Platão) que possibilita compreendermos, na filosofia weiliana, a sua leitura metafísica do corpo, este que passa a ser inscrito como intermediário entre o homem e o mundo através do trabalho. Pelo trabalho, o homem pode ter acesso, através da necessidade, ao Belo, ao Bem, e aos mistérios divinos. Nesse início, a autora ressalta que a teoria de Weil também dialoga com as necessidades dos trabalhadores (operários e agricultores) do século XX, estes que, oprimidos e subjugados, são impedidos de contatar a realidade, a verdade e o Bem inscritos no trabalho.

Afim de possibilitar esse retorno do trabalho inscrito em sua condição espiritual, Simone Weil se apoia, de acordo com a autora, em um novo paradigma científico “que resgate a noção de bem e mundo como ordem” da ciência que tem como base “a harmonia e a proporção na natureza; enquanto a noção de ilimitado, relacionada ao mundo, levaria à desordem, à desmedida e ao excesso.” A saber, Weil propõe o entendimento da ciência como aquela que “concerne aos fenômenos naturais” e que se “encontra ao nível das representações intuitivas, no sentido kantiano” (MARIZ, p. 21).

A partir desta noção, de uma ciência alicerçada na observação e na apreensão das leis físicas e geométricas (que regem a ordem do mundo), Weil, como esclarecido pela autora, mostra-nos a necessidade de compreendermos o funcionamento da ‘força’ no mundo. Esse conceito de ‘força’ na filosofia weiliana compreenderá tanto a condição gravitacional, que possibilita o trabalho e a ação dos corpos, quanto aquela (‘força’) que subordina

os homens aos outros homens. Para tanto, Mariz lembra-nos ainda que para Weil anteriormente na história humana existiam somente a natureza e a necessidade dos homens que os subjugavam. Agora, além da necessidade acrescenta-se a opressão, o monopólio das ciências, das armas e da moeda assim como a luta pelo poder. Consequentemente, vemos que os eventos aparentemente contingenciais, que regem as relações dos homens, também são representados pelo conceito de ‘força’. É assim que passamos a perceber a importância de tal conceito para a compreensão das relações do trabalho na sociedade ocidental do século XX.

É esta sociedade industrial, opressora e baseada no automatismo, que fornecerá um desequilíbrio rítmico que impedirá o homem de utilizar o seu corpo como intermediário com o mundo, tornando-se incapaz de compreender o ritmo do universo. Débora Mariz evidencia: “há escravização do corpo e falta de atenção pelo gesto repetitivo. Eis o caráter destrutivo da opressão: dado que à classe dominante cabe a atividade do pensamento, resta aos trabalhadores a ação irrefletida sobre o mundo, e não o pensamento” (MARIZ, p. 27).

Além da compreensão de conceitos essenciais à metafísica do corpo no trabalho na filosofia weiliana, nesse primeiro capítulo, Mariz apresenta-nos também a ideia de liberdade, compreendida por Simone Weil como uma relação de equilíbrio entre pensamento e ação. A filósofa “compreende que as ações corporais estariam integradas à ordem do mundo, de maneira harmoniosa e rítmica e não estariam sujeitas à cadência imposta pela máquina” (MARIZ, p. 29). A partir daqui, a autora adentrará as duas questões elementares para a compreensão do trabalho na filosofia weiliana:

1 - ‘A civilização do trabalho’ – O trabalho “compreendido como o ato humano por excelência, sendo o próprio centro da cultura”, fazendo-se necessário, para isso, uma educação operária. É, portanto, a “ressignificação do trabalho, proposta pela filósofa” que tornaria o trabalho “não apenas como uma ação no mundo, mas um objeto de contemplação do próprio mundo” (MARIZ, p. 31);

2 - A espiritualidade no trabalho – A autora esclarece que na filosofia weiliana é somente através do trabalho que o homem entra em contato com a necessidade, esta que é uma ordem de condições que limita o homem e possibilita-o compreender o mundo enquanto linguagem de Deus. A respeito dessa ideia a autora conclui: “Para S. Weil, o Bem é sinônimo de Deus e, em sua compreensão Deus criou o mundo e dele se retirou, o que a leva a destituir qualquer possibilidade de intervenção divina no mundo, mas também a leva a compreender que se o mundo é decorrente do Bem (transcendente), o mundo é linguagem de Deus”. Daí, a relação entre necessidade e o Bem: “a necessidade é feita de condições, então de possibilidades e, entretanto, ela é a base do real” (MARIZ, p. 35).

O segundo capítulo (*O corpo*) dedica-se ao estatuto do corpo. Inicialmente, a autora adentra detalhadamente na questão do corpo como mediação, inscrito como um “intermediário (*metaxu*) para o homem estabelecer uma conexão entre os diversos planos da realidade”. Mariz apresenta referências em que Weil inscreve o corpo como ferramenta, mostrando que “trabalhar é colocar seu próprio corpo como mediador do mundo, é fazer-se ferramenta, é inscrever-se no presente através da ação corporal” (MARIZ, p. 49). Com isso, tantas outras analogias correntes no pensamento weiliano são esclarecidas pela autora, a saber: o despertar da sensibilidade, o sacrifício no trabalho, a morte do eu (impessoalidade) e a analogia do Cristo na cruz. A partir daí, o livro abordará temas de maior complexidade filosófica que compreenderão a aprendizagem corporal (tema do terceiro capítulo) e o corpo em trabalho (quarto capítulo).

No terceiro capítulo do livro, a autora adentrará os conceitos-chaves para compreendermos como se dá a aprendizagem do corpo na filosofia de Simone Weil: (1) o estatuto da percepção, (2) a capacidade da atenção e (3) a aprendizagem de um ritmo.

Após apresentar os principais autores que influenciaram o pensamento de Weil, princi-

palmente no que concerne à percepção, Débora Mariz explicará como as relações espaciais “são estabelecidas na mediação entre nós e as sensações” (MARIZ, p. 66). É o corpo que reage às coisas do mundo e, portanto, é por ele (pelo corpo) que entendemos o mundo. O conhecimento do mundo é dado pela disposição do corpo e para isso “há para S. Weil uma geometria elementar em nossa percepção que faz com que o espaço, as formas, nos sejam dados” (MARIZ, p. 66). E é por esse reflexo, por essa reação com o exterior, que Weil comparará nossos sentidos e aquilo que sentimos pelo corpo como sendo uma dança.

É esse estatuto da percepção (que relaciona-se com o movimento) que possibilita-nos entender como, na filosofia weiliana, o corpo é detentor do poder de significar as coisas sentidas no mundo. No entanto, para atingirmos a verdade inscrita no mundo, é necessário educar a significação dada pelo corpo. Para isso, a autora apresenta a *noção de leitura* na filosofia weiliana.

A *leitura* é compreendida por Weil como uma capacidade de significar as coisas existentes no mundo, sendo de grande importância para entendermos como educar o corpo, integrando seu movimento ao pensamento para assim, elevar o trabalho à sua condição espiritual. Mesmo havendo diversas formas de ler o mundo, a autora mostra-nos que é somente através da *noção de leitura* que se dá, no pensamento weiliano, os “três gêneros de conhecimento que são justapostos e articulados entre si, a saber: (1) a percepção imediata decorrente da própria experiência, (2) a ordenação da percepção pela razão e (3) a intuição” (MARIZ, p. 69). Fazem-se necessárias, portanto, *as leituras superpostas* que permitem “ao homem contemplar a beleza e a ordem no mundo” (MARIZ, p. 71).

A leitura da necessidade é a mediação entre o mundo humano e o divino. Por isso, ao se inscrever no trabalho através de um corpo capaz de sincronizar sua ação ao pensamento, ao homem torna-se permitido, de acordo com Weil, analisar a necessidade do mundo e integrar-se nele como matéria inerte. É somente na *leitura justaposta*

que o homem poderá adentrar a leitura do divino que se inscreve nas leis do universo (expressos na necessidade). Nisso compreende, de acordo com a autora, “a passagem da leitura à não-leitura, como ápice da integração do homem com Deus” (MARIZ, p. 75).

A partir daí, Débora Mariz apresenta-nos a questão da habituação do corpo anterior ao trabalho, que faz-se necessária para que o corpo desassocie-se das significações dadas pelo costume e pelo instinto, afim de, como argumentado pela autora, “estabelecer uma certa relação de indiferença corporal com o mundo, o que podemos associar à noção de “impessoalidade weiliana” (MARIZ, p. 77).

Mas afinal, como se daria de fato essa habituação? É aqui que a autora explicitará o papel do conceito de ‘atenção’ que tornará possível ao corpo entender o ritmo do mundo, permitindo-lhe (ao corpo) ler corretamente a necessidade através das sensações. Para isso, a autora apresentará diversos exemplos em todo o livro, dados por Weil, de analogias como da bengala do cego e do marinheiro com o barco, onde tais objetos (que são utilizados como uma extensão do próprio corpo) são utilizados para ler a realidade, compreendida assim, como a necessidade inscrita no mundo.

O ritmo, como evidenciado pela autora, é para Weil uma mediação, “uma relação harmônica entre termos contrários, em que há pausa e movimento, lentidão e rapidez, em que o tempo é cíclico e limitado, inclui paradas e não é marcado pela regularidade tal como na cadência do relógio” (MARIZ, p. 82). A autora continua: “esse ritmo pode ser observado na ação do trabalhador agrícola, na execução de uma peça pelo pianista experiente, no atleta ao bater um recorde e no tenista experiente durante uma partida” (MARIZ, p. 82). Através desses exemplos weilianos, a autora mostra-nos como o ritmo inscrito na habituação do corpo, quando educado pela atenção, torna-o flexível, estando de acordo com o ritmo da própria necessidade inscrita no mundo. Ao inscrever-se no ritmo expresso pela necessidade, “o ritmo corporal estaria consonante ao ritmo ontológico do universo” (MARIZ, p. 83).

Depois de todo este processo explicativo, da habituação do corpo na filosofia weiliana, Mariz apresenta-nos o capítulo quarto do livro, que adentrará a compreensão do ‘corpo em trabalho’ na filosofia de Simone Weil. Inicialmente, a autora explorará de forma inédita o primeiro texto que compõe as obras completas de Simone Weil, intitulado “O conto dos seis cisnes”. A partir dele, Mariz convida-nos à interpretação weiliana dos mitos e dos contos, mostrando como que por meio deles Weil reflete sobre as questões mais intrinsecamente conectadas à condição do homem. A filósofa, como esclarece a autora, explora o signo do trabalho a partir dos mitos e dos contos folclóricos mostrando, principalmente, a condição do trabalho como uma ação atenta que permite o contato com a pureza.

É a atenção integrada à ação e à habituação do corpo a um ritmo inscrito na necessidade que permitirá que o corpo se flexibilize e encontre obediência às leis do universo. Assim, o corpo tornar-se-ia a mediação entre o homem e o mundo passando a agir no registro da *ação da não ação* ou da *ação não agente*, noções tão caras à filosofia weiliana, e que serão exploradas com primazia pela autora nesse último capítulo. A autora, a fim de esclarecer tal conceito, apresentará os termos que estão presentes tanto na tradição taoísta quanto na tradição hindu, e que foram analisados e reinterpretados na filosofia weiliana referindo-se, portanto, a essa noção da *não-ação* presente no pensamento de S. Weil.

“A não-ação,” esclarece a autora, “refere-se a uma qualidade negativa de ação, que implica o vazio, ou seja, a capacidade de esvaziar-se de toda expectativa”. E conclui ao mostrar que essa *não-ação* “não é uma inatividade ou um conformismo, mas uma passividade implícita do sujeito que se esvazia para direcionar sua atenção à ação realizada” (MARIZ, p. 94).

Por último, a autora apresentará um estudo sobre a sensibilidade desperta no corpo em trabalho, explorando cada uma delas. A sensibilidade e os sentidos despertos no corpo pelo trabalho tornam-se, assim, uma nutrição para o trabalha-

dor. Será por meio das analogias alimentares que Mariz argumentará da possibilidade do homem vivenciar a espiritualidade inscrita na concepção do ritmo que é dado pela necessidade e assim, incorporado na ação do trabalho. Essa vivência possibilitará que o homem coma a beleza, analogia que abarcará, por fim, a noção de energia na filosofia weiliana. Daí, dirá nossa autora magistralmente, que para Weil a mediação entre a necessidade e o bem compreenderá “um equilíbrio das duas forças constitutivas do mundo: a gravidade e a energia; sendo “a ordem do mundo uma balança entre elas” (C VI, 3, 237)”, (MARIZ, p. 105)². Ao citar outro trecho de Weil a respeito dessa relação energética, Mariz esclarecerá que é o corpo em trabalho, nessa relação harmônica, “a balança onde o sobrenatural e a natureza se fazem, contrapesos” (C VI, 3, 309)³.

Vale ressaltar, por fim, que esse valioso estudo apresentado por Débora Mariz - no que concerne, principalmente, ao ‘trabalho’, ao ‘corpo’,

à ‘habituação do corpo’ e ao ‘corpo em trabalho’ (temas de cada um dos quatro capítulos do livro) em Simone Weil, assim como sua conclusão que perpassa pela crítica ao trabalho contemporâneo e da necessidade de ressignificá-lo hoje - é apresentado de forma aprofundada e com uma riqueza de detalhes que somente uma leitura atenta do livro poderia conceber.

A erudição e a clareza filosófica apresentadas nessa obra de Débora Mariz encanta e naturalmente representará, para quem pretende conhecer e trabalhar academicamente com a filosofia de Simone Weil, não somente uma rica fonte para os estudos e para a compreensão de diversas concepções, ainda pouco exploradas da filosofia weiliana, mas também uma inspiração para que novos pesquisadores adentrem e produzam novos estudos acadêmicos a respeito do riquíssimo e apurado pensamento filosófico de Simone Weil.



NOTAS

1. Eduardo L. A. Rodrigues é bacharel em Filosofia (UFMG) e atualmente mestrando em Filosofia (UFMG). Dedicar-se aos estudos da Filosofia Grega antiga e da Literatura Grega arcaica e clássica. Sua atual pesquisa tem como tema a representação dos heróis homéricos nos diálogos de Platão. Além disso, é um atento leitor e estudioso da filosofia de Simone Weil.
2. Œuvres complètes VI: Cahiers. Vol. 3 – Cahiers (février 1942 – juin 1942) – C VI, 3.
3. Ibidem.

ConTextura